

UNIVERZITA KARLOVA
Husitská teologická fakulta
Katedra biblistiky

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Historie, koncepce a vnímání náboženského prostoru v římské imperiální době a
vliv topografických metafor na jeho interpretaci
History, Conception and Perception of Religious Space in Roman Imperial Age
and Influence of Topographic Metaphors on its Interpretation

Vedoucí práce: Mgr. Jiří Lukeš, Th.D.

Autor: Jan Hron

Praha: 2015

Rád bych poděkoval Mgr. Jiřímu Lukešovi Th.D. za trpělivé vedení práce a jeho neutuchající podporu. Též bych chtěl poděkovat své rodině za jejich materiální i duševní podporu. Též bych chtěl poděkovat Antonínovi Šedivému za pečlivou opravu části práce.

Prohlašuji, že jsem tuto práci vypracoval samostatně, na základě uvedené literatury.

V Lovosicích, 20. 3. 2015

Anotace

Tato práce se zabývá vlivem metafor na interpretaci náboženského prostoru v římském impériu. Práce je postavena na předpokladu významu a důležitosti metafor ve vědeckém výzkumu. Náboženský prostor je zkoumán z perspektivy prostorového obratu. Práce sestává ze čtyř kapitol. Druhá a třetí kapitola aplikuje metafory globalizace na římské impérium. Metafory centra a periferie, toku a sítě poskytují rámec pro analýzu procesů a struktur působících na produkci a konzumaci náboženského prostoru. Čtvrtá kapitola se zaměřuje na náboženskou mobilitu. Ve čtvrté kapitole je též analyzována role paměti v konstrukci a konzumaci náboženského prostoru.

Anotation

This paper examines the influence of metaphors on the interpretation of religious space in the Roman Empire. The paper is based on the assumption of significance and importance of metaphors in scientific research. Religious space is examined from the perspective of the spatial turn. The thesis is divided into four chapters. The first chapter is theoretical. In the second and third chapter the metaphors of globalization are applied on the Roman Empire. Metaphors center and periphery, flow and network provide a frame for analyzing processes and structures involved in the production and consumption of religious space. The fourth chapter focuses on religious mobility. The fourth chapter analyzes the role of memory in the construction and consummation of religious space.

Klíčová slova

Náboženský prostor, prostorový obrat, římské impérium, síť, náboženský turismus

Keywords

Religious space, spatial turn, Roman Empire, network, religious tourism

Obsah

1. Úvod	6
2. Metafory, prostor, náboženství – definice, teorie analýza	9
2.1. Metafora a věda	10
2.2. Metafora a prostor	15
2.3. Podoby prostoru	20
2.4. Posvátný, rituální nebo náboženský prostor	26
3. Metafory globalizace a římské impérium	33
3.1. Římský imperiální svět jako světová riziková společnost	34
3.2. Římský imperiální svět jako světový systém: Vztahy centra a periferie	36
4. Proudění a sítě v imperiální době	49
4.1. Ideologie římskosti a imperiální diskurz	53
4.2. Imperiální sítě	61
5. Náboženská mobilita a divadla paměti	73
5.1. Pout' a turismus	74
5.2. Divadlo náboženského života	81
5.3. Metafora muzea	85
6. Závěr	90
Literatura	92
Summary	106

1. Úvod

Náboženský prostor byl v dějinách studia náboženství vždy velmi důležitým tématem. Jeho významu v dějinách bádání odpovídala rozsah prací o něm pojednávajících. Neodpovídaly mu však jak hloubka metod jeho zkoumání, tak rozsah teorie, kterou byl pojímán, popisován a analyzován. Náboženský prostor byl v dějinách studia náboženství pojímán v problematických kategoriích posvátna. Mezi náboženský prostor a posvátný prostor bylo položeno rovnítko. Většina prací se spíše než náboženskému prostoru věnuje posvátnému prostoru, přičemž jejich teoretické zakotvení studia náboženství a posvátna je poměrně chudé a vystačí si s teoretickým konceptem Mircei Eliadeho. Náboženský prostor zaměřovaný v religionistickém bádání s posvátným prostorem, byl zkoumán pouze optikou fenomenologie náboženství, přisuzující posvátnu zcela zvláštní kvality, které vyčleňují posvátný/náboženský prostor z okolí ostatních prostorů. Práce o náboženském prostoru pracující s fenomenologickou představou posvátného prostoru byly z větší části deskriptivního charakteru občas doplněnými filozofickými úvahami o existenciální roli posvátného prostoru.

Zatímco studium náboženství se postupně dokázalo vyrovnat s mnoha problematickými aspekty dlouhou dobu dominantního fenomenologického přístupu, studium náboženského prostoru odolávalo jakýmkoliv náznakům a projevům jiného, důkladného, teoreticky komplexního přístupu zaměřujícího se na náboženský prostor. Náboženský prostor představoval jednu z posledních bašt fenomenologického přístupu, v němž žila idea ztotožňující náboženství s posvátnem. Proviant a materiál poskytovaly této baště filozofické přístupy navazující na Heideggerovu existenciální filozofii a rozvíjející myšlenky o potřebě místa a prostoru pro lidské bytí.

Současné vědecké bádání se obrací k prostoru. Život v době smršťujícího se prostoru nutní badatele promyslet základní teoretické axiomy o prostoru. Otázka, co je prostor, je v prostorovém obratu spojena s otázkou, jak prostor ovlivňuje naše vnímání, naše koncepte světa, naše jednání a naše představy. Prostorový obrat narušuje existenciální koncepci prostoru a snaží se proniknout do hlubin konstrukce a konzumace prostoru. Obrat k prostoru je ve znamení dalších obrátů, z nichž ten nejvýraznější je obraz k otázce moci – jak je prostor ovlivňován mocí a jak ovlivňuje tuto moc. Prostorový obrat se tak nezaobírá pouze abstraktními filozofickými otázkami o povaze prostoru, ale věnuje se praktickým tématům dynamiky fungování prostoru na materiální, diskursivní a metaforické rovině.

Prostorový obrat považuje prostor za základní koncept lidského života a jednání. Jeden z argumentů pro podporu tohoto tvrzení poukazuje na množství prostorových metafor, které jsou používány v každodenním řeči i ve vědeckých teoriích. Současné reflexivní postmoderní bádání si postupně stále více uvědomuje důležitost metafor ve vědeckých teoriích. Metafory jsou používány jako iluminační zkratky vystihující stručně a jasně zkoumané objekty a to i těmi nejpřísnějšími badateli. Některé metafory jsou tak nepostradatelné pro teoretické směry, že jejich změna, zeslabení či přímo destrukce ničí celou tuto teorii. Metafory mohou jak vrhat světlo, tak stín a jejich užívání by proto mělo být opatrné.

Cílem této práce je představit metafory používaných badateli pro popis a interpretaci náboženského prostoru v římské imperiální době a využít je pro analýzu historie, vnímání a koncepce náboženského prostoru v *římské imperiální době*. Práce se zaměří na možnosti užití metafor při hledání odpovědí na následující otázky: jaká byla funkce náboženského prostoru v náboženském, kulturním a politickém životě impéria? Kdo a jakým způsobem se podílel na konstrukci náboženského prostoru? Z jakých důvodů byl náboženský prostor konstruován? Jaké procesy hrály roli v distribuci, konstrukci a konzumaci náboženského prostoru?

První otázka, na kterou bude nutné najít odpověď, je zcela logické: Co je náboženský prostor a jakými metodami je možné jej zkoumat? V první kapitole bude hledána odpověď na tuto otázku za pomoci prostorového obratu. Teoretické poznatky prostorového obratu budou podrobeny kritické analýze. Zvláštní pozornost bude věnována prostorovým metaforám v souvislosti s vědeckým potenciálem metafor. Dále bude v této části práce představena koncepce metafory, s níž bude dále pracováno. Poslední důležitým terminologickým a metodologickým problémem v první kapitole bude definice náboženského prostoru a jeho vyčlenění vůči tématickému posvátnému a rituálnímu prostoru.

Druhá a třetí kapitola budou zkoumat metafory globalizace aplikované na římské impérium. Druhá kapitola se zaměří na metaforické ztotožnění římského impéria s rizikovou společností a se světovým systémem. V kapitole bude ukázáno, jak tyto metafory ovlivňují interpretace badatelů, a jak se tyto osobní úsudky promítají do konstrukce náboženského života římského impéria. V kapitole budou nastíněny (naznačeny) jiné přístupy, které mohou vytěžit metaforu a přitom respektovat a vhrnout světlo na římské či imperiální koncepce náboženského prostoru. Bude též představeno, na jakém základě se dá vůbec hovořit o globalizaci v případě římského impéria.

Třetí kapitola prozkoumá poslední metaforu globalizace aplikovanou na římské impérium. Římské impérium bude přirovnáno k síťové společnosti. V rámci této kapitoly bude

zkoumána role náboženského prostoru v komunikaci aktérů. Kapitola odhalí principy a logiku, na kterých byla imperiální síťová komunikační společnost vystavěna. Bude zkoumán i imperiální diskurz, jehož sdílené užití umožňovalo komunikovat v imperiální síti a navazovat vztahy. V kapitole budou představeny významní aktéři a jejich způsoby participace v síťové imperiální společnosti.

Poslední kapitola se bude věnovat náboženské mobilitě a roli paměti v náboženském prostoru. Podoby náboženské mobility budou představeny prostřednictvím tří metafor – pouti, turismu a divadla. Zatímco metafora pouti a turismu budou diskutovány v souvislosti s identifikací cestovatelů, metafora divadla odhalí ty aspekty náboženské mobility a náboženského života obecně, které standardní metafora pouti a turismu nezahrnují. Poslední metafora, metafora muzea, se zaměří na zcela jiné téma. Ta bude zkoumat význam historie, paměti, vzpomínek pro různé komunity impéria. Prostřednictvím metafory muzea budou zkoumány otázky identity, hybridity a imperialismu.

2. Metafory, prostor, náboženství – definice, teorie, analýza

Ve své klasické práci *Metafory, kterými žijeme* předložili Lakoff a Johnson zevrubnou kritiku objektivistického racionálního myšlení s odkazem na metaforičnost našich pojmů. Ačkoliv se Lakoff a Johnson přímo nezabývali vztahy mezi metaforami a vědou, jejich studie představuje významný útok na vědecké předpoklady, mýty a koncepce. Jestliže je naše myšlení metaforické a metafory jsou hlavními nástroji konceptualizace světa, pak vědecké myšlení musí být zákonitě ovlivněno. Lakoff a Johnson narušují základní předpoklad doslovnosti a tedy přesnosti a objektivnosti vědeckého diskurzu. Lakoff a Johnson nejsou jedinými autory, kteří uvedli do vědeckého sebe-reflexivní obrat, a nutno podotknout, že pokusy překlenout limity subjektivismu a objektivismu mají svou rozpracovanější, metodologicky čistější podobu v pracích Bergera a Luckamana nebo Piere Bourdieuho. Přínos Lakoffa a Johnsona k této diskuzi spočívá v jejich pojetí metaforického myšlení jako imaginativní racionality.¹ Podle této představy nelze oddělovat racionalitu od imaginace, vědeckost od poetiky, přesnost od hry. Zatímco Bourdieho přístup odhaluje mocenské zakotvení mnoha vědeckých pojmů, Lakoffův a Johnsonův přístup upozorňuje na narativní, rétorickou a poetickou strukturu racionálního a tedy i vědeckého myšlení. Tento poznatek, který je z jiných pozic rozvíjen především antropology, vyjadřuje odlišné zkoumání vědy, než jaké poskytuje nyní populární kritika ideologičnosti vědy, ačkoliv určité postupy a výsledky sdílí. Zkoumání metafor a jiných tropů ve vědeckém diskurzu spolu s narativy vědecké teorie nabízí nový pohled na badatelské teorie jako racionálně rozvíjenou poetiku, jako rétorické formy využívající imaginárnosti a obrazovosti s cílem přesvědčit čtenáře a badatelské publikum, v metaforické zkratce jim poskytnout vhled do problému a na základě známého pochopit neznámé.

Lakoff a Johnson též zdůrazňují velkou roli prostoru pro konceptualizaci našich metafor. Tvzení o velké roli prostoru pro naše myšlení a jednání je v současnosti jedním z nejzásadnějších teoretických východisek rozpracovaném v teoriích interdisciplinárního prostorového obratu. V bádání o náboženství existuje dlouhá tradice diskuze ohledně náboženského prostoru a prostorový obrat tuto diskuzi dále rozvíjí. V moderní religionistice je prostorový obrat stále více využíván. V českém prostředí ale není prostorový obrat tematizován vůbec a studie, které se týkají náboženského prostoru, vycházejí převážně ze starších teoretických konceptů náboženského prostoru. Co je prostor? Jak je možné jej analyzovat? Jaké

¹ George Lakoff, Mark Johnson, *Metafory, kterými žijeme*, Brno: Host 2002, s. 210.

jsou charakteristiky náboženského prostoru? Je náboženský prostor posvátným prostorem? Kam spadá rituální prostor? Chybějící reflexi teoretických, metodologických a analytických poznatků prostorového obratu se pokouší napravit tato kapitola.

2.1. Metafora a věda

Aristoteles v *Poetice* definuje metaforu jako přenesení cizího jména, a to buď z rodu na druh, nebo z druhu na rod nebo z druhu na druh, a analogicky.² Aristotelova představa stojí v základu nahrazovacího přístupu k metafoře. Podle tohoto přístupu metafora vyjadřuje to, co by se mohlo stejně tak vyjádřit v doslovné řeči. V rámci tohoto přístupu k metafoře je metafora pouhým uměleckým, vyšperkovaným nahrazením obvyklé sentence. Metafora sama o sobě tak nemá v podstatě žádný význam a neslouží ničemu jinému než potěšení čtenáře a poslouchače. Zvláštním případem nahrazovacího přístupu k metafoře je srovnávací přístup, podle něhož je metafora založena na podobnosti mezi věcmi. Stejně jako u nahrazovacího přístupu i zde platí, že metaforické srovnání je možné nahradit beze zbytku podobným srovnáním doslovným.³ Tento nahrazovací a partikulárně srovnávací pohled na metaforu měl (a stále má) velký vliv na vztah metafor a vědy. Metafory jsou vyhrazeny poetice a básnictví. Ve vědě existuje a funguje pouze doslovná řeč.⁴

Nahrazovací přístup k metafoře, pojetí vnímající metaforu jako jiný způsob vyjadřování podobnosti a též i ztotožnění vědecké řeči s doslovnou řečí a metaforické řeči s řečí rétorickou je vystaveno velké kritice. Jedním z prvních a stále největších kritiků je Max Black. Black kritizoval nahrazující a srovnávací přístup k metafoře jako redukční a neschopný vidět funkčnost metafory, u které je vhodné říci, že „vytváří podobnost, než říci, že formuluje nějakou již předtím existující podobnost“.⁵ Black navrhl vlastní interakční přístup k metafoře, který měl tento poznatek dokázat a rozvinout. Podle Blacka metafora sestává ze dvou subjektů – principiálního a subsidiárního. Síla metafory spočívá v rozvinutí interakce mezi těmito subjekty. Na principiální subjekt jsou aplikovány a vztahovány rysy a významy spjaté se subsidiárním subjektem. Aby metaforický výrok fungoval a byl pochopitelný pro poslouchače nebo čtenáře, rysy subsidiárního

² Aristoteles, *Poetika*, Praha: Orbis 1980, s. 59.

³ Max Black, „Metaphor,“ in: Max Black, *Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy*, New York: Cornell University Press 1962, s. 25-37.

⁴ James J. Bono, „Science, Discourse and Literature: The Role/ Rule of Metaphor and Science,“ in: Stuart Peterfreund (ed.), *Literature and Science: Theory and Practice*, Boston: Northeastern University Press, s. 62.

⁵ M. Black, „Metaphor,“..., s. 37.

subjektu přenášeného na principiální subjekt mu musí být známé a povědomé, a čtenář by měl chápat, proč jsou aplikovatelné na principiální subjekt. Např. ve výroku člověk je vlkem, rysy vlka, subsidiárního subjektu, jsou přenášeny na principiální subjekt, člověka. Tvůrce, uživatel i posluchač metafory vycházejí při její tvorbě, užití a pochopení ze systému asociovaných samozřejmostí. Tyto samozřejmosti jsou kulturně sdílené, obecně známé vědomosti umožňující běžnému člověku pochopit jisté metaforické výroky bez toho, aby o věci musel dlouze přemýšlet nebo že by potřeboval hlubší znalosti. Přesto, metaforický výrok a jeho uchopení jsou komplexní intelektuální operací. Ne všechny představy o vlkovi jsou aplikovány na člověka, nýbrž jsou vybírány ty vlastnosti vlka, které umožní vyjádřit tvrzení o člověku, kterého chce uživatel metafory dosáhnout. Metafora umožňuje vidět nové souvislosti, propojit neviděné vztahy. Proto, tvrdí Black, metafora vytváří zcela nové chápání určitých souvislostí, nové pochopení a vyjádření principiálního subjektu.⁶

Blackův přístup se stal klasikou oboru metaforických studií. Na jeho principy navázali v hojné míře ostatní badatelé. Z Blackova invenčního přístupu je pro metaforická studia typická kritika doslovného pohledu na řeč (a stále více i na vědu), myšlení zdůrazňovaného na úkor řeči a myšlení metaforického. *Metafory, kterými žijeme* náleží mezi jedny z největších útoků na tuto distinkci dovádějící Blackovy poznatky ještě dál. Pro Blacka jsou metafory mnohem obvyklejší, než se obvykle myslí, avšak stále jsou především nástrojem jazyka a řeči. Lakoff a Johnson jdou ještě hlouběji a tvrdí, že bez metafor člověk v podstatě nemůže myslet. Zatímco Black se zabýval metaforickými tvrzeními, Lakoff a Johnson se zabývají metaforickými pojmy. Metaforické pojmy slouží jako kognitivní nástroje ke konceptualizaci světa, k vyjádření hlavních zkušeností a k formování naší percepce těchto zkušeností.⁷ Náš jazyk není doslovný, nýbrž sestává z množství metaforických sentencí. Podle Lakoffa a Johnsona metafory vychází z našich základních zkušeností. Tyto primární zkušenosti jsou obsaženy v naší tělesné stavbě, v našem způsobu pohybu a orientaci. Z těchto důvodů je množství metafor vyjadřováno prostorově, z hlediska prostorových kategorií, např. láska je cesta, šťastný je nahoře. Právě díky zkušenostnímu základu těchto metafor můžeme pochopit a hovořit o jistých jevech. Ve skutečnosti se žádná metafora nedá pochopit a tím méně adekvátně vysvětlit nezávisle na její zkušenostní bázi. Ačkoliv jednotlivé systémy metaforických pojmů se u jednotlivých kultur mohou lišit, jejich základ je v zásadě stejný, vycházející z tělesného zakotvení našeho myšlení.⁸

⁶ Ibid., s. 38-47.

⁷ G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory, kterými žijeme* ..., s. 18.

⁸ Ibid., s. 15-38.

Metafory, kterými žijeme lze přes veškeré cenné vědecké a teoretické podněty k diskuzi ohledně metafor a jejich dopadu na každodenní jazyk a myšlení chápat spíše jako prohlášení než metodologicky precizní a propracovanou práci. Lakkofovi ve svých dalších pracích rozpracoval kognitivní východiska *Metafor, kterými žijeme* a podal výklad, jak jsou metafory vytvářeny. Lakkofovi rozlišuje mezi metaforickými výroky, které jsou obvykle jako metafory chápány, a metaforami samotnými, jimiž označuje „mezi-oblastní (cross-domain) mapování v konceptuálním systému“.⁹ Lakkofovi tímto rozdělením opakuje myšlenku objevenou již v *Metaforách, kterými žijeme*, že metafory jsou primárně záležitostí myšlení a druhotně jazyka. Metafora funguje v podstatě stejným způsobem, jako je tomu u Blacka. Metafora je třeba rozumět jako „mapování (v matematickém smyslu) ze zdrojové oblasti (source domain) do cílové oblasti (target domain)“.¹⁰ Termínem korespondence Lakkofovi rozumí základní logiku metaforického mapování. Podle principu neměnnosti převádí metaforické mapování obrazy, rysy a vlastnosti ze zdrojové oblasti do cílové oblasti takovým způsobem, aby navzájem korespondovaly a byly konsistentní vůči sobě navzájem. Např. v metafoře KLASICKÉ KATEGORIE JSOU NÁDOBY musí vnitřek zdrojové oblasti nádoby korespondovat s vnitřkem a nikoliv vnějškem cílové oblasti kategorie.¹¹

Mapování metafory a logika korespondence velmi silně připomíná Blackovo přenášení prvků ze substanciálního subjektu na principiální, a logiku společných asociací. Liší se však v důrazech. Zatímco Black se stále orientuje na metafory jako prostředky řeči, Lakkofovi postupuje dál a zabývá se myšlením. Díky svému kognitivnímu zaměření předpokládá Lakkofova teorie menší roli kulturní podmíněnosti, než je tomu u Blacka. Black považuje za hlavní úlohu metafory vyjádření něčeho nového, co doposud nebylo objeveno či vyjádřeno, Lakkofovi chápe metaforu jako prostředek k popsání a konceptualizaci světa a jeho fungování.

Tyto rozdílné důrazy se projevují v rozdílných pojetích vztahu metafor a vědy. Oba dva autoři se touto oblastí zabývali minimálně, přesto lze v jejich pracích objevit určité odkazy na roli metafory ve vědě. Black chápe metaforické výroky a vědecké výroky jako navzájem odlišné. Metafora ve vědě slouží heuristickým, pedagogickým účelům, ale nemá místo v artikulaci nebo vývoji teorií.¹² Na druhou stranu, Black přisuzoval podobnou funkci, jakou má metafora, modelům ve vědeckém diskurzu. Vědecké modely umožňují vidět věci jinak, než jsou obvykle

⁹ Georgie Lakkofovi, „The Contemporary Theory of Metaphor“, in: Andrew Ortony, *Metaphor and Thought*, (2nd edition) Cambridge: Cambridge University Press 1992, s. 202.

¹⁰ Ibid s. 206-207.

¹¹ Ibid., s. 215.

¹² Richard Boyd, „Metaphor and Theory Change: What is „Metaphor“ a Metaphor for?“, in: Andrew Ortony (ed.), *Metaphor and Thought*, Cambridge: Cambridge University Press 1979, s. 357.

viděny, dávají impulzy dalšímu bádání a jsou zkráceným, přesto výstižným vyjádřením hlubší problematiky.¹³ Black tedy nakonec přisuzuje metafoře určitou úlohu ve vědeckém diskurzu: „*Snad každá věda musí začít s metaforou a skončit u algebry.*“¹⁴ Bez metafory by možná nebylo algebry. Lakkofov s takovýmto výrokem v určitém smyslu souhlasí. Jak běžná, každodenní řeč, tak ty nejsložitější vědecké teorie jsou uchopovány a koncipovány skrze metaforu. Bez metafory by tak nebylo vědecké poznání.¹⁵

Jiní badatelé zkoumají relace mezi metaforou a vědou více do hloubky. Boyle, ač na určité rovině zachovává tuto distinkci, problematizuje oddělenost metafor od vědeckého diskurzu. Metafory koncipují vědecké teorie. Podle Boyleho tyto teorie koncipující metafory fungují v zásadě na stejných Blackových interakčních principech jako literární metafory. Rozdíl mezi literárními metaforami a teorií koncipujícími metaforami spočívá v analytické otevřenosti teoretických metafor. Uživatel teoretických metafor, píše Boyle, dále zkoumá ty neobjevené charakteristiky, rysy a významy principiálního subjektu (a vrhá i nové světlo na subsidiární subjekt), které metafora implikuje, ale v zásadě nezahrnuje v obvyklém chápání.¹⁶ Vnímání metafory jako generující nové pohledy a myšlenky sdílí též Victor Turner. Podle Turnera vědci obvykle používají imaginace a metaforičnosti jazyka při deskripci a charakterizaci jimi zkoumaných jevů. Proto je třeba zkoumat tyto metaforické imaginace a jejich ovlivňování našeho pojetí jevů. Turner chápe metaforu jako liminální a tedy primárně pozitivní jev, zároveň upozorňuje na nebezpečí metafory, jakmile ztratí svou liminalitu, tj. myšlení podněcující funkci. Metafora se tak může stát sebe-potvrzujícím mýtem, a na rozdíl od vědeckých paradigmat neslouží k dalšímu rozvoji vědy.¹⁷

MacCullen rozlišuje mezi odlišnými typy a funkcemi metafor, které jsou v Turnerově přístupu spojeny v jedno. MacCullen hovoří o epiforách, diaforách a kořenových metaforách. Epifora vyjadřuje zkušenost, kterou poslouchač, čtenář a uživatel metafory uznává jako analogickou svým vlastním zkušenostem. Epifora tak vyjadřuje něco, co poslouchač, čtenář a uživatel metafory již zná. Diafora na druhou stranu naznačuje možné významy. Epifora by se tedy dala označit za metaforu užívanou v poetickém, případně náboženském diskurzu, zatímco diafora je využívána ve vědeckém diskurzu. Oba typy ale nejsou nikdy zcela čisté a obsahují

¹³ Max Black, „Models and Archetypes“, in: Max Black, *Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy*, New York: Cornell University Press 1962, s. 238- 243.

¹⁴ M. Black, „Models ...“, s. 242.

¹⁵ G. Lakkofov, „The Contemporary Theory...“, s. 244.

¹⁶ R. Boyd, „Metaphor ...“, s. 356-372.

¹⁷ Victor Turner, „Social Dramas and Ritual Metaphors“, in: Victor Turner, *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Actions in Human Society*, Ithaca, London: Cornell University Press 1975, s. 24-31.

prvky obojího, a proto nelze takto jednoznačně ztotožnit vědecký diskurz s diaforou. Epifory vyjadřují, diafory naznačují, ale kořenové metafory přímo uvádí významy určitého jevu. Kořenové metafory jsou hlavními předpoklady vědecké teorie, která je dále potvrzována dalšími kategoriemi (a může tedy být potvrzována i epiforami a diaforami). Turnerovo varování před sebe-potvrzující metaforou se týká právě kořenových metafor. Kořenové metafory, jakými jsou např. metaforické ztotožnění společnosti a organismu, světa a mechaniky aj., se mohou prokázat jako mylné a veškeré kroky vedoucí k jejich potvrzení jako zbytečné. Bez kořenových metafor by však neexistoval žádný vědecký vývoj.¹⁸

Podle MacCormaca věda a náboženství používají stejné prostředky vyjádření určitého významu. Bono na základě této strukturální podobnosti chápe metaforu jako médium výměny významu v intravědecké a extravědecké doméně. Každá část vědy obsahuje svůj slovník, který je využíván i jinými vědeckými obory. To, co je v jedné části vědy pojmáno jako kořenová metafora nebo dokonce mrtvá metafora, může v jiném vědeckém diskurzu být tímtéž, ale též se může stát diaforou či epiforou. Metafora jako médium výměny posunuje a mění význam jednotlivých teoriích, myšlenek a konceptů. Tento posun ve významu se netýká pouze vědeckých diskuzí, ale je též výsledkem interakcí mezi vědeckými diskurzy s nevědeckými ovlivněnými jejich sociálním a kulturním pozadím. Metafory ve vědě a samotné diskurzy jsou vždy hybridní. Bono vysvětluje svou tezi na příkladě středového pojetí duše v medicíně. Intravědecká výměna mezi galenským medicínským pojetím ducha a antickou psychologií ducha posunula význam ducha od pouhého instrumentu materiálních procesů k svébytné, samotné, oživující substanci ducha. Toto nové pojetí ducha bylo též ovlivněno v extravědeckém transferu středověkou teologií a poezií a samo ovlivnilo středověkou teologii a poezii. Opuštění klíčových metafor a jejich nahrazení je výsledkem komplexních vztahů mezi vědeckými a nevědeckými diskurzy.¹⁹ Metafory nelze oddělovat od vědy. Ať metafory do vědeckého diskurzu přišly odkudkoliv, patří do něj i přes svůj cizí původ. A právě tento cizí původ umožňuje vědeckým

¹⁸ Earl M. MacCormac, *Metaphor and Myth in Science and Religion*, Durham: Duke University Press 1976, s. 84-101.

¹⁹ J. J. Bono, „Science, . . .“, s. 72-81. Takovéto pojetí naznačují Mary Gerhart a Allan Melvin Russel. Vědecké i náboženské změny paradigmatu jsou zapříčiněny metaforickým procesem. V metaforickém procesu dochází k naprosté změně světového názoru prostřednictvím uvědomění si, že separátní věci jedno jsou. Gertahr a Russel popisují metaforický proces jako vyšší „level“ analogického procesu, jemuž se většina teoretiků metafory věnovala. Zatímco v analogickém procesu jsou věci pouze jako, v metaforickém procesu věci jsou. V analogickém procesu je člověk jako vlk, v metaforickém je vlkem. Mary Gerhart, Allan Melvin Russel, „Changing Worldviews: Responding to Betty Birner and Robert Mason“, *Zygon: Journal of Religion and Science*, 39/1 (2004), s. 63-75. Gerhartovo a Russelovo pojetí metafory je příliš radikální a ve své snaze spojit vědu a náboženství a vytvořit jakousi holistickou vědu nového paradigmatu není příliš využitelné pro zkoumání použití metafor ve vědě.

přístupům vidět domácí věci z odstupu. Jako všichni cizinci jsou i proto občas nevítaní a vyhánění. Jakákoliv spolčenost, která se zbavila svých cizinců, však zemřela.

2.2. Metafora a prostor

The present epoch will perhaps be above all the epoch of space.

Michel Foucault, „Of Other Space“

Foucaultův výrok je jedním z nejcitovanějších výroků dokládajících důležitost prostoru pro 21. století. Zatímco dřívější věda se zabývala především časem, nyní je pozornost upřena na prostor. Badatelé si sebe-reflexivně uvědomují, že jejich zájem o prostor nevznikl ve vzduchoprázdnu, ale je důsledkem současné expanze prostorů. Globalizace, lokalizace, migrace, turismus, translokální hnutí, expanze konzumní společnosti, růst poboček McDonaldu, internetové sítě, nová sociální média, to vše a mnoho jiného přispívá k širšímu vnímání prostoru jako dynamické a velice důležité entity sociálního života. Studie dotýkající se vyjmenovaných témat jsou prostorové ve své přirozenosti a současné humanitní studie se stále více orientují na a obrací se k prostoru. Prostorový obrat je často „*vyjádřen v jednoduchých sémantických termínech, tj. literárních a metaforických využití a předpokladů „prostoru“, „místa“ a „mapování“ naznačujících geografickou dimenzi jako esenciální aspekt produkce kultury. Nicméně v jiných způsobech je prostorový obrat více podstatný, zahrnuje znovu-zapracování samotné představy a důležitosti prostorovosti s cílem nabídnout perspektivu, ve které je prostor v každém případě tak důležitý jako čas v rozvíjení lidských záležitostí, pohled, ve kterém není geografie odsunuta jako dodatečná poznámka sociálních vztahů, ale je důvěrně zahrnuta v jejich konstrukci.*“²⁰

Prostorový obrat si všímá, jak hluboce jsou termíny a metafory jako „prostor“, „místo“, „mapování“ používány v sociálních vědách. Prostorová obraznost je používána v mnoha studiích badatelů dnes považovaných za klasiky. Cíle, metody, hlediska a důrazy jednotlivých disciplín a proudů jsou patrné v jejich volbě prostorových metafor. James Clifford velmi přesvědčivě ukazuje, jak hluboko v antropologické praxi a způsobu vědecké práce je zakotvena metafora obývání. Clifford si všímá, jak tato metafora vede ke statickému rozumění cizích kultur. S cílem

²⁰ Barney Warf, Santa Arias, „Introduction: The Reinsertion of Space into Social Science and Humanities“, in: Barney Warf, Santa Arias (eds.), *The Spatial Turn: Interdisciplinary Perspectives*, Routledge 2009, s. 1.

vyjádřit dynamickou povahu kultur Clifford přichází s metaforou cestování.²¹ Některé prostorové metafory, jako je např. lokalita, kolonizace/dekolonizace a mapování se stali natolik obvyklými ve slovníkú sociálních vědců, že mohou být považovány za mrtvé metafory. Neil Smith a Cindi Katz však varují před nereflektovaným používáním prostorových metafor. Prostorové metafory vyvolávají určitý obraz, který může být podmíněn ideologickými a mocenskými strukturami, jejichž cílem je skrze tuto prostorovou metaforu reprodukovat jistý pohled na věc, jistý světonázor. Mnohé prostorové metafory tak redukují představu prostoru jako pasivní „nádoby“.²² Taková představa, jak ji kritizoval klasik prostorového obratu Lefebvre, leží v principu eleudiovského a karteziánského pojetí prostoru. Marxističtí filozofové a feministické teoretičky odmítají pasivní představu prostoru jako nádoby nebo prázdného papíru z důvodů jejich propojení s mocenskou ideologií kapitalismu a patriarchalismu, který využívá tuto ideu k rozšiřování vlastního panství a ospravedlňování nároků na násilnou expanzi.²³ Smith a Katz tuto tendenci vidí i u prominentních autorů zabývajících se prostorem.²⁴

Kritiku Smitha a Katze lze ale aplikovat i na ně a jim příbuzné autory. Některé teze, se kterými marxističtější pojaté práce prostorového obratu přichází pod rouškou dynamického, víceúrovňového, reflektujícího a reflexivního pohledu, skrývají simplifikující dualistický, agresivní, idealizující a démonizující, vlastními předsudky a politickým přesvědčením zatížený pohled na prostor. Příkladem může být práce nejcitovanějšího marxistického filozofa, Henryho Lefebvreho, který rozlišuje mezi absolutním a abstraktním prostorem. Absolutní prostor je prostor náboženskosti, politické praxe (ve smyslu řecké polis a agory nebo římského fóra) a přirozenosti. Abstraktní prostor je prostorem násilným, homogenním, šovinistickým, opresivním a koloniálním.²⁵ Rozlišení mezi absolutním prostorem s rozmanitostí míst a přirozenou politickou, náboženskou a kulturní jednotou typickým pro minulost a současným abstraktním prostorem spojujícím veškerý svět do jednoho abstraktního jednolitého nelidského celku a vyznačujícím se násilím a hrozbami vnucenou kulturní a politickou jednotou připomíná klasické rozlišení posvátného a profánního prostoru Mircey Eliadeho. Podle Eliadeho náboženský člověk, člověk

²¹ James Clifford, „Traveling Cultures“, in: James Clifford, *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Harvard: Harvard University Press 1997, s. 15-46.

²² Neil Smith, Cindi Katz, „Grounding Metaphor: Towards a Spatialized Politics, in: Steve Pile, Michael Keith (eds.) *Place and the Politics of Identity*, London: Routledge 1993, s. 67-76.

²³ Např. Barney Warf popisuje, jak metaforické propojení prostoru s povrchem vedlo k vytvoření představy vševídnoucího vědeckého oka, ke kolonialistickému ovládnutí vzdálených území prostřednictvím kartografických map ukazujících na nedobyta a neprozkoumaná místa a k homogenizaci prostoru a života ve 20. století způsobenou moderními nacionálními státy. Barney Warf, „From Surfaces to Networks“, in: Barney Warf, Santa Arias (eds.), *The Spatial Turn: Interdisciplinary Perspectives*, Routledge 2009, s. 60-65.

²⁴ Např. právě u Cliforda Jamesa, který podle nich svou metafору cesty reprodukuje statickou představu prostoru. N. Smith, C. Katz, „Grounding Metaphor...“, s. 78-79.

²⁵ Henri Lefebvre, *The Production of Space*, Oxford: Blackwell 1992, s. 48-50.

minulosti, případně člověk mimo západní civilizační okruh obývá posvátný prostor, tj. prostor ontologického a existenciálního smyslu. Naproti tomu moderní člověk žije v chaotickém, nerozlišitelném světě bez orientačních bodů, tj. v profánním světě.²⁶ Přes odlišné politické tendence sdílí Lefebre a Eliade snahu bojovat proti homogennímu prostoru a usilují o lidské znovuoobjevení nebo vytvoření svobodného, významuplného prostoru.²⁷ Eliadovská spásná religionistika je však kritizována za svou ideologičnost a v současné religionistice je odmítána. Naproti tomu lefebrevská kritika ideologie má v religionistice širokou podporu.

Eliade v religionistice reprezentuje poetický přístup ke studiu náboženství, zatímco Lefebrehovo lze zcela bez pochyb zařadit do kategorie politického přístupu. Chidester a Linenthal ztotožňují poetický přístup s esenciální koncepcí posvátna (co posvátno je) a politický s relativní kategorií posvátna (jak je posvátno tvořeno).²⁸ Chidesterovo a Linenthalovo užití termínů politika pro relativní a poetika pro substanciální pojetí posvátna je sice logické, přesto však zavádějící.²⁹ Kong zmiňuje problematičnost implikace absolutní separace poetiky a politiky, jejímž důsledkem je nedostatečná pozornost věnovaná vzájemným vztahům mezi poetikou a politikou posvátna. Ač politika posvátna vytváří posvátný prostor, aktéři mluví o posvátném prostoru v poetických termínech. Aktéři též často řeší problém posvátného prostoru prostřednictvím poetiky posvátna.³⁰ Tento vztah mezi politikou a poetikou ale stále implicitně upřednostňuje politiku před poetikou. Poetika je v zásadě jen rétorická nadstavba postavená na mnohem významnější stavbě politiky posvátna. Hlavním problémem poetiky a politiky posvátna není separátnost, nýbrž ztotožnění poetiky se substanciálním a politiky s relativním přístupem. Nejsou politické věci v básních, poémách, románech, epikách často zobrazeny v mnohem větší plastičnosti než tytéž věci na politických fórech a v proslovech politiků? Nejsou politické směry motivovány danými substanciálními předpoklady, které nezmění jakákoliv cenná politologická studie? Jsou samotné politologické studie vždy za každých podmínek kontextuální, situační,

²⁶ Mircea Eliade, *Posvátné a profánní*, Křesťanská akademie 1994, s. 140-148.

²⁷ Lefebre přímo ztotožňuje absolutní prostor s pravdou a posvátnem. H. Lefebvre, *The Production...*, s. 236.

²⁸ David Chidester, Edward T. Linenthal, „Introduction“, in: David Chidester, Edward T. Linenthal (eds.), *American Sacred Space*, Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press 1995, s. 6-7.

²⁹ Chidester sám na své interpretaci Van Der Leeuwa, fenomenologa náboženství (tj. zástupce poetického přístupu), vyjevuje problematičnost rozlišení mezi poetikou a politikou posvátna. Van der Leeuw na jednu stranu pojímal prostor v poetickém duchu jako sérii metaforických ekvivalencí, na druhou stranu si všímal i politických aspektů tvorby, udržování a řízení posvátného prostoru. Chidester právě z Van der Leeuwých situačních aspektů posvátného prostoru vytváří svou kritickou fenomenologii posvátna věnovanou politickým motivům tvorby a udržování posvátna. David Chidester, „The Poetics and Politics of Sacred Space: Towards a Critical Phenomenology of Religion“, in: Anna-Teresa Tymieniecka (ed.), *From the Sacred to the Divine: A New Phenomenological Approach*, Dordrecht: Kluwer Academic publisher 1995, s. 211-229.

³⁰ Lily Kong, „Mapping „New“ Geographies of Religion: Politics and Poetics in Modernity“, *Progress in Human Geography* 25/2 (2001), s. 211:233: 224-225.

relativní a oproštěné od normativních soudů? Ztotožnění politického s relativním a poetického se substanciálním vede k nedostatečné reflexi a direktivnímu přehlížení substanciality politických východisek. Ty přístupy, které na základě politických přístupů odmítají poetické jako ideologické, si alibisticky nevšímají vlastních substanciálních předpokladů a nepodložených tvrzení.³¹ Naproti tomu relativní přístupy nejsou v konfliktu s poetičností. Clifford nazývá etnografické texty alegorickými. Popis a analýza jedinců z odlišné kulturní, případně sociální sféry, má za účel vyjevit hlubší pravdy o naší civilizaci. Uznání alegoričnosti etnografických textů je uznáním jejich politického, kulturního zakotvení a formování. Zároveň je to uznání poetičnosti a literárnosti vědeckých textů.³² Podobně Clifford Geertz ukázal, jak významně literární styl ovlivňuje a je podmínkou vědecky objektivního antropologického textu.³³ Teorie náboženství pracují s metaforami konstituujícími teorii. Thomas Tweed proto reflexivně pracuje s tropy, které používá ve své teorii náboženství.³⁴ Za to je označován jako poetik.³⁵ Tyto práce pak mohou sloužit za příklad poetiky, která není substanciální, ale relativní. Situační poetika je mnohem více přítomná ve vědeckém textu, než se obecně soudí, a je nedílnou součástí procesu tvorby, následování a dokazování teorie.

Poetický přístup, který využívá metaforického jazyka, poskytuje vědě prostor pro reflexi svých východisek, metod a výsledků. Názorným příkladem je metafora mapy. Podle Jonathana Z. Smithe musí teoretik „*reflektovat a hrát si s nevyhnutelnou rozporností našich map předtím, než vyrazíme na cestu objevování mapování světů jiných lidí*“.³⁶ Pro Smithe to znamená věnovat se způsobu, jakým je druhý, jiný, blízký zahrnut v našich kognitivních a kulturních mapách. Až po této reflexi je možné mapovat kulturní a kognitivní mapy těchto jiných, blízkých a cizích. Podle Smithe zkoumá religionista „*rozmanitost pokusů mapovat, konstruovat a obývat takové pozice moci skrz užití mýtů, rituálů a zkušeností transformace*“.³⁷ Religionista tak nezkoumá nativní teritorium, nýbrž nativní reprezentace tohoto teritoria. Mapa sice není teritorium, ale jak Smith doplňuje tento citát, „*mapy jsou vše, co vlastníme*“.³⁸

³¹ Je ironické, že post-koloniální a nemarxistické kritické teorie jsou postaveny na předpokladu opresivní kapitalistické imperiální moci, předpokladu, který byl použit k potvrzování jiné opresivní imperiální moci.

³² James Clifford, „On Ethnographic Allegory“, in: James Clifford, George E. Marcus (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, London: University of California Press 1986, s. 98-121.

³³ Clifford Geertz, *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, Stanford: Stanford University Press 1988.

³⁴ Thomas A. Tweed, *Crossing and Dwelling: A Theory of Religion*, Cambridge, London: Harvard University Press 2006, s. 42-53.

³⁵ Kim Knott, „Spatial Theory and Spatial Methodology, Their Relationship and Application: A Transatlantic Engagement“, *Journal of the American Academy of Religion* 77/2 (2009), s. 413-424:422.

³⁶ Jonathan Z. Smith, „Map is not Territory“, in: Jonathan Z. Smith, *Map is not Territory: Studies in The History of Religions*, London, Chicago: University of Chicago Press 1978, s. 289.

³⁷ Ibid ..., s. 309.

³⁸ Ibid ..., s. 309.

Má ve Smithově perspektivě vůbec cenu zkoumat teritorium? Existuje teritorium vůbec? Podle Grimese je vědecká práce postavena na dvou pilířích: stylu, metodě. Metoda je mapa otázek a předpokladů, které si s sebou nese teoretik do oblasti bádání. V té je nutno kultivovat a být si vědom vlastního stylu, který umožňuje působit v terénu.³⁹ Metaforicky řečeno, metoda je mapou a terénní studium je teritoriem. Pro Grimese je nemyslitelné nejen nezkoumání teritoria, je pro něj nemyslitelné, aby vědec nevstoupil dovnitř terénu. Grimes je kritikem toho, co je nyní velkým nebezpečím moderní vědy a to odtržení od teritoria a pouhé vytváření abstraktních, hyperrealistických stimukrátních map.⁴⁰ Jak však upozorňuje Engler, Smithovo použití mapy není jakýmsi radikálním prohlášením zabývající se pouze a jedině vědeckou konstrukcí. Podle Englera si Smith jako jeden z mála uživatelů metafory mapy uvědomuje komplexní vztahy mezi různými druhy reprezentace a reprezentovaného. Věda je postavena na třech stupních mapování tří druhů teritoria. Prvním teroriem jsou bohové, nadpřirozené bytosti, proroci, zemské a nadzemské sféry a posvátná místa, ve které aktéři věří. Jejich legendy, posvátné narativy, věrouky jsou prvními mapami, s kterými religionista pracuje. Tyto věrouky, praktiky, zákony etc. jsou teroriem, které religionista popisuje, zpracovává, utřídí, klasifikuje a o němž podává zprávu – jedním slovem: mapuje. Zprávy, popisy, analýzy partikulárních náboženských map ustanovují teritorium pro poslední stupeň mapování, jímž je obecné teoretické mapování.⁴¹ Thomas Tweed rozlišuje jinou trojici map/teorií. Tweed označuje metafory metaforou itinerář, přičemž rozlišuje tři významy této metafory. Teorie jsou „*ztělesněné cesty (linie, kurz cesty, cesta), umístěné reprezentace (záznam nebo deník cesty, plán nebo schéma cesty), navržené cesty (nástin navržené cesty, plán nebo schéma cesty)*“. Teorie jsou zároveň návrhy pro cesty, reprezentace cesty, a cesta samotná.⁴² Tweed tímto rozlišením doplňuje slepé body metafory mapy a teritoria, které jsou přítomné již v Grimesově pochopení stylu a metody. Za prvé, opomíjeným aspektem mapy je její průvodcovský aspekt.⁴³ Google Maps jsou užívány nejen proto, aby se uživatel internetu podíval na město, ale zvláště proto, aby k němu našel cestu. Vědecká teorie je užívána jako mapa, jako nástroj cestování skrz již reprezentovatelné, ale stále ne plně prozkoumatelné teritorium.

³⁹ Ronald L. Grimes, *Beginnings in Ritual Studies: Revised Edition*, Columbia: University of South Carolina Press 1995, s. 24-25.

⁴⁰ Sam Gill, „Territory“, in: Mark C. Taylor, *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago, London, University Press 1998, s. 309.

⁴¹ Mark Quentin Gardiner, Steven Engler, „Charting the Map Metaphor in Theories of Religion“, *Religion* 40/1 (2010), s. 1-13: 2-3, 5-6.

⁴² Thomas A. Tweed, *Crossing...*, s. 9.

⁴³ M. Q. Gardiner, S. Engler, „Charting the Map...“, s. 6-7.

Druhým slepým bodem metafory mapy je statický pohled na teritorium, který metafora mapy implikuje i ve svém průvodcovském aspektu.⁴⁴ Poutnické deníky, vojenské záznamy, obrázky na Facebooku z právě navštívených destinací jsou doklady proměnlivosti cesty a proměnlivosti teritoria. Turista se podívá na turistické reprezentace místa, které chce navštívit, a naplánuje si trasu: Při navštívení teritoria však je nucen často své rozhodnutí měnit a navštěvuje i místa nezaznamenaná na mapě. Jeho zpráva (i v pouhé formě vypravování rodinnému kruhu) vytváří zmatenou, proměnlivou, situační, dobrodružnou, nepředvídatelnou mapu, která může být jak reprezentací teritoria, tak sloužit jako původce, ale je i zcela zvláštní mapou, ve které jsou hranice mezi mapou a teritoriem skoro rozpuštěny, přesto stále zachovány.

Každý vědecký text je takovou mapou cesty, záznamem navštěvování, prozkoumávání a putování po určeném teritoriu. Každý vědecký text je průvodcem po teritoriu. Každý vědecký text je reprezentací teritoria. Při vytváření mapy je potřeba metafor. Mapa ve svém reprezentativním aspektu vyžaduje abstrakci a zhuštění teritoria. Vytvoření znaků schopných vyjádřit rozmanitou strukturu teritoria umožňuje poznání teritoria – a právě metafora je známa pro svou schopnost poznatelné abstrakce. Metafory jsou též průvodci, naznačují a navrhují možné směry. A jako mapa je záznamem cesty a výpovědí o této cestě, tak metafora je každodenním záznamem našich zkušeností, je nástrojem každodenního uchopování světa.

2.3. Podoby prostoru

Prostor lze definovat ve vztahu k místu. Při použití metafory mapy je mapa prostorem, zatímco jednotlivá značka na mapě je místem. „*Prostor označuje lokaci někde a místo okupaci této lokace, prostor je o zaujímání adresy a místo o žití na této adrese...tedy místo začíná být partikulární nebo živý prostor. Prostor pak odkazuje na fakt, že místa nemohou být lokalizována někde. Místo je specifické a prostor je obecný.*“⁴⁵ Podobně jako poeta si hraje s výroky obvyklého smyslu a prostřednictvím metafor je překračuje, tak i různí autoři si hráli s tímto obvyklým smyslem. Již zmiňovaný Eliade proti sobě postavil ideální heterogenní prostor plný existenciálních svatých míst proti zcela homogennímu a obecnému profánnímu prostoru.⁴⁶ Na Eliadeho navázali současní filozofové a geografové usilující o vytvoření smyslu bytí pro

⁴⁴ Sam Gill, „Territory...“, s. 310.

⁴⁵ John Agnew, „Space:Place“, in: Paul Cloke, Ron Johnston, *Spaces of Geographical Thought: Deconstructing Human Geography's Binaries*, London: Sage 2005, s. 82.

⁴⁶ M. Eliade, *Posvátné a profánní...*, s. 17-18.

moderního člověka zápasícího s globálním „bez-místným“ prostorem.⁴⁷ Bremmer používá metafory mapy k vyjádření rozdílů mezi prostorem a místem. Mapa zaznamenává trasy dotýkajících se míst. Jsou to partikulární místa, kvůli kterým je vytvářena mapa, nikoliv obecný prostor. Bremmer svou interpretací metafory odkazuje na dvojí charakter místa. Místo může být lokativní s rysy, rysy stability, permanence. Místo může být i putovní s rysy změny a pohybu.⁴⁸ Dialektickou dvojicí lokativního a putovního významu místa je možné vztáhnout na rozdíl mezi místem a prostorem. Michel de Certeau prostřednictvím této dialektiky stability/pohybu, stálosti/změny reviduje obvyklé pochopení místa a prostoru. Místo je řád, podle něhož se vytváří konfigurace pozic. Místo se vyznačuje stabilitou (či přinejmenším úsilím o ní) a zákonitostí (znalostí správné lokace). Prostor je neustále redefinován proměnlivou interakcí mobilních elementů. Certeau definuje prostor jako žité místo, jako je ulice naplánovaná architekty živým místem pro chodce.⁴⁹ Prostor a místo jsou ve vzájemných vztazích a mají být chápány jako koncové body na ose různých vzdáleností. Certeau převrací obvyklé chápání prostoru a místa, přesto i v jeho přístupu lze při hlubším průzkumu vysledovat některé ideje, které jsou přítomny v obvyklém pochopení prostoru a místa. Obecný charakter prostoru, jeho nezakotvenost, implikuje mobilnost chápanou jako hlavní vlastnost prostoru. Obecnost prostoru implikuje též otevřenost prostoru, zatímco místo jak v Certeauově, tak v obecném smyslu přístupu spíše implikuje uzavřenost, pravidla, hierarchii, sociální pozici.

Tyto vztahy mohou být vyjádřeny pomocí dalších prostorových termínů. Pozice, lokace, lokalita a teritorium jsou termíny, které mohou být zařazeny na ose mezi prostorem a místem. Lokace nebo též poloha označuje fixní místo v prostoru, a nemusí proto mít větší než nulovou dimenzi prostoru. Pozice má už alespoň jednu dimenzionální prostorovost, protože referuje k dalším lokacím a lokalita označuje dvoudimenzionální oblast sociálních aktivit.⁵⁰ Lokace, pozice a lokalita se dají zařadit na osu od místa (partikulárního) k prostoru (obecnému). Jiná osa začíná od lokace a končí prostorem. Místa na této ose patří pod prostor a nad lokalitu. Tuto osu používá Kim Knott rozpracovávající prostorovou metodologii schopnou prozkoumat lokaci náboženství. Knott definuje „*místa jako části dynamického a relativního prostoru, a lokace jako situované pozice vis-à-vis jiným*“.⁵¹ Prostorové jednotky umožňují objasnit, co je jejím

⁴⁷ J. Agnew, „Space: Place...“, s. 87-88.

⁴⁸ Thomas S. Bremmer, „Sacred Spaces and Tourist Places“, in: Dallen J. Timothy, Daniel H. Olsen (eds.), *Tourism, Religion and Spiritual Journeys*, London: Routledge 2006, s. 25-26.

⁴⁹ Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, Berkeley, University of California Press 1984, s. 118-119.

⁵⁰ N. Smith, C. Katz, „Grounding Metaphor...“, s. 68.

⁵¹ Kim Knott, Kim *The Location of Religion: A Spatial Analysis*, London, Oakville: Equinox Publishing Ltd 2005, s. 29.

metodickým záměrem, odlišit jednotlivé sféry a s větší přesností analyzovat interakce, vztahy, síly a projevy sociálních aktérů, skupin a institucí. Právě za toto nerozlišování kritizuje Grimes Jonathana Smitha a jeho prostorovou teorii rituálu. Smith podle něj nerozlišuje mezi metaforickým, abstraktním místem a místem teritoriálním, materiálním a lokalizovatelným. Na jednu stranu Smith navrhuje mluvit o místu jako pozici uvnitř hierarchického řádu, na druhé mluví o specifickém teritoriálním místě, které abstrahuje jako rituální místo par excellence. Grimes navrhuje Smithovi rozlišovat mezi místem jako geografickou polohou, prostorem jako prázdnotou a umístěním jako lokací na mapě, klasifikační mřížce nebo sociální hierarchii.⁵²

Grimes správně volá po větší precizaci termínů, což je jev v prostorovém obratu ne úplně častý. Grimesova klasifikace má však vlastní problémy. Z perspektivy prostorového obratu je problematické jeho definování prostoru jako prázdnoty. Jedna z hlavních perspektiv prostorového obratu je kritika těch filozofií, které chápou prostor jako prázdny papír, na který se vepisují skutky sociálních aktérů nebo pro nějž je prostor pouhou kulisu pro hlavní drama. Prostorový obrat naopak chápe prostor jako aktivní činitel v sociálním dramatu. Prostor je produkt,⁵³ ale též produkuje.⁵⁴ Prostor je strukturován a sám strukturuje.⁵⁵ Dalším problematickým bodem Grimesovy kritiky z hlediska prostorového obratu je jeho oddělování materiálního a mentálního prostoru. Materiální, mentální a sociální dimenze prostoru, jak je Knott nazývá, jsou neoddělitelně spojeny.⁵⁶ Tato jednota sociálního, mentálního a materiálního má za následek, že Lefebvre ve své práci nerozlišuje mezi místem a prostorem.⁵⁷ U některých dalších teoretiků je místo definováno v podstatě stejných termínech jako prostor. Massey pozitivně hodnotí prostor pro jeho otevřenost a relativnost, tyto vlastnosti ale přisuzuje i místu.⁵⁸ Místo je pro Massey sérií procesů, vztahů, je bez hranic, plné rozmanitých identit, přesto zůstávající specifické. Massey volá po globálním smyslu lokálního, přičemž její následné volání po globálním smyslu místa dává tušit, že globální se dá nahradit prostorovým a lokální místním.⁵⁹ Masseyino propojení místa s prostorem upozorňuje na propojenost míst a prostoru. Místa referují na sebe navzájem, jsou spolu spojena a existují v prostoru. Knott v návaznosti na

⁵² Ronald L. Grimes, „Putting Space in Its Place“, in: Ronald L. Grimes, *Rite Out of Place: Ritual, Media and the Arts*, Oxford: Oxford University Press 2006, s. 112.

⁵³ H. Lefebvre, „The Production of Space...“, s. 26.

⁵⁴ K. Knott, *The Location...*, s. 128.

⁵⁵ Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press 1977, s. 89., Catherine Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford: Oxford University Press 1992, s. 98.

⁵⁶ Kim Knott, „Spatial Theory and Method for the Study of Religion“, *Temenos*, 41/2 (2008), 153-184:159-160.

⁵⁷ Edward Soja, *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*, Oxford: Blackwell 1996, s. 18, s. 40.

⁵⁸ K. Knott, *The Location...*, s. 20.

⁵⁹ Doreen Massey, „Power Geometry and a Progressive Sense of Place“, in: John Bird (ed.), *Mapping the Futures: Local Cultures, Global Change*, London: Routledge 1993, s. 66-69.

Massey píše, že „*prostor (..) jako místa uvnitř nich, je více než suma jeho dimenzí, vlastností a aspektů. Každé místo uvnitř prostoru je toto místo.*“⁶⁰ Jediné, co se zdá odlišovat místo od prostoru, je jeho specifičnost, která zakotvuje prostor na určité místo. Místo lze analyzovat jen jako specifický prostor.

Podle Knott analýza prostoru vyžaduje zaměřit se na dimenze, vlastnosti, aspekty a aktivity prostoru. Za vlastnosti prostoru považuje Knott simultánnost, konfiguraci, rozšíření a moc. V rámci prostoru a místa existují menší propojené, relační a interaktivní místa působící navzájem v jednu dobu. Konfigurovaný prostor může být rozšířen o další význam nebo prvky, a to i díky mocenskému působení, které si nárokuje právo a dohled nad prostorem a místem.⁶¹ Hlavní těžiště Knottiny metody spočívá v analýze prostorových aspektů. Knott tyto aspekty přebírá od Henriho Lefebrehu, který hovoří o třech momentech sociálního prostoru.⁶² Lefebre je spojuje se třemi tělesnými způsoby uchopování prostoru. Prostor je představovaný (*conceived*), vnímaný (*perceived*) a žitý (*lived*). Každé z trojice tělesné zkušenosti prostoru odpovídá prostorovému aspektu a prostorovému momentu. Představovaný nebo myšlený prostor odpovídá reprezentacím prostoru neboli prostoru vědců, plánovačů a především moci. Příkladem představeného prostoru jsou mrakodrapy, politická centra, obchodní domy, všechna ty místa a prostory projektované s cílem vyjádřit jistý řád, jenž mají následovat i další sociální aktéři respektující tento řád a moc stojící za ním. Jakousi antitezi reprezentací prostoru představují reprezentační nebo též žité prostory. Reprezentace prostoru jsou formovány na povrchu, reprezentační prostory jsou produkovány v podzemí. Reprezentace prostoru vytvářejí plánovači, elity hierarchického řádu, sociální skupinou odpovídající za reprezentační prostory jsou umělci. Reprezentacemi prostoru jsou prostory dominantního a stabilního řádu, reprezentační prostory jsou prostory chaosu a změny. Reprezentace prostoru sestávají z verbálních znaků, reprezentační prostory ze symbolů a neverbálních znaků. Reprezentace prostoru představují prostor, jaký je dle vzorců dominantní elity, reprezentační prostory prezentují imaginární prostor, prostor jaký by měl být dle snů, filozofů a umělců. Mezi opozičními, dialektickými silami reprezentací prostoru a reprezentačních prostorů stojí prostorové praktiky. Prostorové praktiky jsou praktikami každodenního vnímání a užití prostoru. Každodenními praktikami, jako je např. chůze, je produkován prostor prostorových praktik, prostor chodců, který je dále

⁶⁰ K. Knott, *The Location...*, s. 129.

⁶¹ Ibid...22-29., K. Knott, „Spatial Theory...“, s. 159-163.

⁶² K. Knott, *The Location...*, s. 35-58.

prostřednictvím tělesné aktivity implementován do těla a stává se tak nedílnou součástí těžce prolomitelného zvyku.⁶³

Výhoda Lefebrový trojice spočívá ve vyváženosti pohledu na producenty a uživatele prostoru. De Certau zmiňuje dva druhy narací, jimiž obyvatelé New Yorku popisují své město. První druh popisu je „mapou“, protože popisuje, kde se co nachází, např. „Manhattan je vedle Central Parku“. Druhým typem je „prohlídka“ (tour) popisující kudy se vydat, např. k Central Parku se člověk dostane přes Manhattan. Obyvatel New Yorku tak může New York popsat v termínech vidění a tedy znalosti řádu míst nebo v termínech chození a prostorových akcí, přičemž dává přednost „prohlídkám“ před „mapami“.⁶⁴ V kontextu de Certauova rozlišení mezi rozdílnými pohledy na město, které zaujímá architekt dívající se na město z mrakodrapu, a které zaujímá chodec na ulici pod mrakodrapem, jsou „mapy“ reprezentacemi prostoru a „prohlídky“ prostorovými praktikami. De Certau spojuje reprezentační prostory s prostorovými praktikami a staví je proti reprezentacím prostoru.⁶⁵ S podobnou dualistickou marxistickou verzí třídního boje (jakéhosi prostorového boje) pracuje na některých místech i Lefebvre volající po osvobození moderního prostoru z područí koloniální moci kapitalismu. Zatímco pro de Certaua jsou prostorové praktiky žitým prostorem, pro Lefebvra jsou žitým prostorem reprezentační prostory, což též působí zmatek, jestliže je Lefebvra teorie čtena optikou de Certaua. Lefebvra teorie i přes tyto kontradikce a politické přesvědčení autora projevující se v kritickém pohledu na reprezentace prostoru dává prostor všem aspektům prostoru. Oproti de Certauovi a dalším marxistickým filozofům se Lefebvre nedopouští té chyby, že by ztotožňoval tvůrce idejí s jejich příjemci. Jinými slovy, neztotožňuje marxistického filozofa s dělníkem a udržuje distinkci mezi prostorovými praktikami a reprezentačními prostory. Podle Knott odlišuje reprezentační prostory od prostorových praktik intervence kultury.⁶⁶ Knott má jistě pravdu v tom, že reprezentační prostory jsou produkty umělců, básníků a dalších přispěvatelů ke kulturnímu životu. Přiřknutí kultury reprezentačním prostorům opakuje problematické rozlišení mezi postavami stojícími za reprezentacemi prostoru a reprezentačními prostory. Jsou básníci a umělci nutně v opozici vůči moci? Není architektura, jakkoliv technická, uměleckým a kulturním dílem? Opozice mezi technickými typy odpovědnými za reprezentace prostoru a uměleckými typy odpovědnými za reprezentační prostory nemá ve skutečnosti žádné opodstatnění a je limitujícím faktorem Lefebrový teorie. I z moderních dějin, neřkuli ze starověkých, kde moderní

⁶³ H. Lefebvre, *The Production ...*, s. 33, 38-40.

⁶⁴ M. de Certeau, *The Practice...*, s. 118-121.

⁶⁵ Ibid, s. 93-96.

⁶⁶ K. Knott, *The Location...*, s. 37.

konstrukt oddělující umění od techniky neexistoval, jsou známi básníci a umělci, kteří přispívali k tvoření reprezentačního prostoru moci. Přesto, Lefebrovo rozdělení rolí ukazuje na podstatu rozdílu mezi reprezentací prostoru a reprezentačními prostory. Knott uvádí jako příklad žitých prostorů a reprezentačních prostorů náboženské komunity s vlastními způsoby života.⁶⁷ Podle Victora Turnera náboženské komunity s odlišným životním rytmem od většinové společnosti mají liminální charakter. Liminální komunity nabízí strukturu možnost reflexe, obnovy, jiného pohled na věc, jiné směřování života. Podle Sojy vystihuje reprezentační prostory výstižně Foucaultův koncept heteropie.⁶⁸ Heteropie je jakási reálná utopie s funkcí podobnou zrcadlu, prostoru reflexe a zamyšlení. Americké náboženské kolonie, tyto malé utopie převedené do reality každodenního života, jsou příkladem heteropie.⁶⁹ Reprezentační prostory jsou tedy prostory heteropickými a liminálními, prostory reflexe, ale též i odlišného životního stylu, který může být paradoxně ve svém důsledku více opresivní než reprezentace prostoru. Rozdíl mezi reprezentací prostoru a reprezentačními prostory je rozdílem mezi reprezentační a průvodcovskou mapou. Reprezentační mapa zobrazuje svět jaký *je*, jaký je však z určitého pohledu, podle určitého schématu moci. Průvodcovská mapa zobrazuje svět, jaký *by měl být*. Průvodcovská mapa má méně plastickou a více abstraktní podobu než reprezentační mapa, neboť není modelem něčeho, ale modelem pro něco.⁷⁰ De Certeauovo rozlišení mezi „mapami“ a „prohlídkami“ je užitečné nejen pro stanovení rozdílu mezi reprezentací prostoru a prostorovými praktikami, ale též mezi prostorovými praktikami a reprezentačními prostory. „Prohlídky“ nejsou průvodcovskými mapami. Neříkají, jaký má svět být, nýbrž pracují s tím, jaký svět je. Na rozdíl od „map“ však pouze nepopisují, ale aktivně vytváří, zabydlují, praktikují a provádí. „Prohlídky“ jsou spojené s reprezentačními mapami v operování ve světě, jaký je, s průvodcovskými mapami jsou spojeny průvodcovským aspektem, jsou od obojího odlišné ve své blízkosti teritorialitě.

⁶⁷ Ibid..., s. 53-54.

⁶⁸ E. Soja, *Thirdspace...*, s. 145-163.

⁶⁹ Michel Foucault, „Of Other Spaces, Heterotopias,“ *Architecture, Mouvement, Continuité* 5 (1984): 46-49.

⁷⁰ Clifford Geertz, „Náboženství jako kulturní systém,“ in: Clifford Geertz, *Interpretace kultur: Vybrané eseje*, Praha: Slon 2000, s. 109-110.

2.4. Posvátný, rituální nebo náboženský prostor?

Tématem této práce je náboženský prostor, který si jako centrální termín zaslouží větší pozornost. Mnohé studie věnující se náboženskému prostoru s oblibou hovoří o posvátném prostoru. Dalším synonymem pro náboženský prostor může být rituální prostor. Ne všichni teoretici však souhlasí se ztotožňováním náboženského s rituálním, rituálního s posvátným a náboženského s posvátným. Je rituální prostor odlišný od náboženského? Je posvátný prostor vždy prostorem náboženským nebo zahrnuje náboženský prostor i prostory neposvátné?

V religionistické teorii byl náboženský prostor dlouhou dobu zaměnitelný s posvátným a rituálním prostorem. Při pohledu na názvy publikací zabývajících se náboženským prostorem vidíme, že většina z nich spíše než termín náboženský užívá termín posvátný.⁷¹ Ač se mohou tyto publikace vůči standardnímu religionistickému pochopení posvátna vymezovat, stále pracují s „common sense“ představou hlubokého vnitřního spojení mezi náboženským a posvátným prostorem. Sklony k tomuto byly ustanoveny klasiky oboru: Emilem Durkheimem, van Gennepem, Rudolfem Ottem a Mirceou Eliadem. Podle jejich přesvědčení je pro náboženství normativní zkušenost posvátna, ať již v podobě mystického zážitku (Otto), rituálního přechodu (van Gennep), separace sfér světského a posvátného (Durkheim) nebo existenciálního hledání smyslu (Eliade). Van Gennep, Durkheim i Eliade vyjadřovali posvátno (a tedy i náboženství celkově) prostřednictvím prostorových termínů a ve své deskripci náboženského života se výrazně zaměřovali na prostorové aspekty náboženství. Durkheim chápal náboženství v prostorových termínech jako dvě navzájem separátní oblasti posvátného a profánního, které jsou zároveň v distanci i v blízkosti. Tato blízkost je nebezpečná kvůli energetickému charakteru posvátna, které se jako elektromagnetická síla přesouvá a mění profánní. Mezi profánním a posvátným musí existovat jakási propast, prázdný prostor schopný zdůraznit hranice, nedovolit negativním prvkům posvátna se rozšířit a zároveň čerpat i z jeho benevolence. Durkheim byl zainteresovaný především v klasifikační rovině posvátna a profánního, kterou chápal jako zdroj pro všechny následné sociální klasifikace. Prostor, ať náboženský nebo profánní, je strukturován podle sociálních klasifikací a analýza prostorového umístění sociálních skupin je zároveň analýzou jejich sociální hierarchie.⁷² Toto stanovisko sdílel i van Gennep, který narozdíl od Durkheima pojímal sociální život nikoliv jako statický soubor sociálních pozic a struktur, nýbrž jako

⁷¹ Při zadání názvu Religious space do vyhledávání na GoogleBooks měla většina titulů označení Sacred space.

⁷² Émile Durkheim, *Elementární formy náboženského života: systém totemismu v Austrálii*. Praha, OIKOYMENH 2002, s. 18-20, 44-48.

dynamický a neustálý přesun jednotlivců mezi různými sociálními stavy a pozicemi.⁷³ Jejich rozdílný důraz na sociální je patrný i v jejich rozlišení posvátného a profánního prostoru. Jestliže prázdný prostor oddělující posvátné a profánní by se u Durkheima dal metaforicky popsat jako prázdný prostor zdi vyjadřující naprostou oddělenost posvátného a profánního, van Gennep byl fascinován prázdným prostorem přechodu a prahu. Metaforu přechodu použil van Gennep zvláště pro mezní posvátné prostory, ve kterých dlí aktéři podstupující rituály přechodu během doby, kdy odchází ze svého stávajícího prostředí a nejsou přijati do nového. Posvátno je proto situační, nikoliv esenciální kategorií, mění se podle situací, do kterých se inicianti dostávají.⁷⁴

Durkheim i van Gennep vystihli charakteristiky prostoru, se kterými operuje prostorový obrat. Sociální charakter prostoru je jednou z hlavních devíz prostorového obratu. Problematičtější postavou pro prostorový obrat je Mircea Eliade, který se v podstatě vůbec nevěnoval sociálním aspektům prostoru. Eliade však svým existenciálním pojetím posvátna výrazně přispěl k pochopení posvátného jako specifické kvality nenahraditelné lidskému životu. Veikko Anttonen chápe posvátno jako kognitivní diskursivní kategorii označující hranice mezi vnějškem a vnitřkem těla a teritoria. Toto vytyčování hranic má významné důsledky pro hodnocení objektů, postav, akcí atd., které jsou chápány jako cennější a hodnotnější.⁷⁵ Je to právě tento aspekt, který je centrální pro Eliadeho. Problém Eliadeho koncepce spočívá v předpokladu vnější síly, která se zjevuje a označuje prostor jako posvátný.⁷⁶ Evans vědom si problematických i cenných poznatků Eliadovy teorie posvátna rozlišuje mezi čtyřmi typy posvátna, přičemž jen dva z nich – spirituální a náboženský – mají přímý vztah k posvátnému. Zbylé dva typy posvátna – osobní a civilní – nemají vztah k transcendentální realitě, nýbrž jen k něčemu významnému.⁷⁷ V tomto posledním netranscendentálním aspektu je posvátný prostor spíše metaforou schopnou nahlížet významnost, hodnotu a sílu připisované v konvenčním smyslu profánním prostorům.⁷⁸

Zajímavější situace vládne okolo diskuze ztotožnění rituálu s posvátnem a náboženstvím. Durkheim definuje rituál jako provádění úkonů ustanovených vírou s cílem uchovat hranice mezi

⁷³ Arnold van Gennep, *Přechodové rituály: Systematické studium rituálů*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1996, s. 12-13.

⁷⁴ Ibid s. 20-31, 175-176.

⁷⁵ Veikko Anttonen, Rethinking the Sacred: The Notions of „Human Body“ and „Territory“ in Conceptualizing Religion“, in: Thomas A. Idinopulos, Edward A. Yonan (eds.), *The Sacred and its Scholars Comparative Methodologies for the Study of Primary Religious Data*, Leiden: Brill 1996, s. 37-43, 54-55.

⁷⁶ M. Eliade, *Posvátné a profánní...*, s. 22.

⁷⁷ Matthew T. Evans, „Sacred: Differentiating, Clarifying and Extending Concepts,“ *Review of Religious Research* 45/1 (2003), s. 32-43: 41-43.

⁷⁸ Hika Nakamaki, Mitchell Sedgwick, „Introduction: On Business and Sacred Space“, in: Hirochika Nakamaki, Mitchell Sedgwick (ed.) *Business and Anthropology: A Focus on Sacred Space*, Osaka: National Museum of Ethnology 2013, s. 1.

posvátným a profánním.⁷⁹ Rituál je tedy důležitou složkou náboženství, ne však jedinou. Rituál může fungovat i nezávisle na náboženství, ačkoliv mnohé rituály jsou spjaté především s náboženstvím díky své sociální funkci. Rituál je primárně kolektivní, emociální záležitostí, vytvářející komunitní sdílení určité události, akce aj.⁸⁰ Rituál se podílí na vytváření posvátna, a posvátno ve smyslu zvláštní hodnoty je přítomno v definicích rituálu. Turner, jeden z nejvýznamnějších teoretiků rituálu, věnující se rituálům i mimo konvenční oblast náboženství rituálu připisoval posvátný charakter.⁸¹ I velmi komplexní práce Catherine Bell o rituálu mu připisuje jakýsi sakrální charakter. Rituál je jednáním odlišným od jiných jednání.⁸² Bell si je ve svých analýzách blízká s Jonathanem Smithem, který sofistikovaně analyzuje vztah rituálu a posvátna. Pro Smitha vytváří rituál posvátno, posvátné je posvátným díky rituálu.⁸³ Mezi všedními a posvátnými jevy, věcmi a osobami není žádný ontologický rozdíl.⁸⁴ Co je činí rozdílnými, je právě rituál. Rituál je zvláštní typ kontrolovaného prostředí, v němž nic není nahodilé, a všechny věci mají zvláštní význam.⁸⁵ Totéž však Smith tvrdí o posvátném místě (a místě obecně). Posvátná místa, jako jsou chrámy, fungují na principu orientačního sklíčka, které zvýrazňuje nevýrazné, vytváří z obyčejného významné.⁸⁶ Posvátné věci jsou posvátné, protože se odehrávají na posvátném místě. Znamená to, že existuje jakýsi předpokládaný posvátný prostor, jehož prostřednictvím se ostatní posvátné prostory stávají posvátnými? Nepracuje Smith s jakousi esencialistickou představou posvátna? Není jeho teorie plná kontradikcí? Z jeho teorie rituálu se zdá, že rituál a posvátné místo mají stejnou funkci činit běžné věci významnými, a proto jsou stejné. Grimes, patřící mezi obhájce oddělení rituálu od náboženství a posvátna, tuto logiku kritizuje.⁸⁷ Na druhou stranu upozorňuje Grimes na fakt, že rituál se stal prázdnou metaforou pro téměř všechny lidské aktivity.⁸⁸ Podle Grimese jsou základem rituálu „stylizované, opakované scénáře každodenního života“.⁸⁹ Vnímání rituálu jako repetitivní

⁷⁹ Émile Durkheim, *Elementární formy ...*, s. 47-48.

⁸⁰ Ke kritice této představy viz Ronald L. Grimes, „Reinventing Ritual“, in: Ronald L. Grimes, *Reading, Writing, and Ritualizing: Ritual in Fictive, Liturgical and Public Places*, Washington: Pastoral Press 1993, s. 7-22.

⁸¹ Victor Turner, *From Ritual to Theatre: A Human Seriousness of Play*, New York: PAJ Publications 1982, s. 80.

⁸² C. Bell, *Ritual Theory...*, s. 90-91.

⁸³ Jonathan Z. Smith, *To Take Place: Toward Theory in Ritual* London, Chicago: University of Chicago Press 1978, s. 105.

⁸⁴ J. Z. Smith, *To Take Place...*, s. 104.

⁸⁵ Jonathan Z. Smith, „The Bare Facts of Ritual“, in: Jonathan Z. Smith, *Imagining Religions: From Babylon to Jonestown*, London, Chicago: University of Chicago Press 1982, s. 63.

⁸⁶ *Ibid.*, s. 54.

⁸⁷ R. L. Grimes, „Putting Space...“, s. 112.

⁸⁸ Ronald L. Grimes, „Ritual and Media“, in: Ronald L. Grimes, *Rite Out of Place: Ritual, Media and the Arts*, Oxford: Oxford University Press 2006, s. 10.

⁸⁹ Ronald L. Grimes, „Emerging Ritual“, in: Ronald L. Grimes, *Reading, Writing, and Ritualizing: Ritual in Fictive, Liturgical and Public Places*, Washington: Pastoral Press 1993, s. 27.

aktivity má za následek, že rituál je někdy vnímán v opozici k víře či mýtu, jako je slovo opozitní vůči akci.⁹⁰ V důsledku této opozice považují někteří badatelé rituál za důležitější než víru argumentující, že člověk věci dělá, aniž by v ně věřil. Z této představy lze velmi snadno vypreparovat myšlenku, že náboženský prostor je vždy hlavně rituálním prostorem a až sekundárně prostorem víry.

Diference mezi rituálem a mýtem, mezi slovem a akcí má za následek přehlížení důležitosti narativu v procesu tvorby posvátného, rituálního i náboženského místa.⁹¹ Grimes, zastánce performativní teorie rituálu, kritizuje Smithe za statickou teorii rituálu, avšak sám nedokáže svou performativní teorií vysvětlit, proč je rituál v některých případech transformativní, zatímco v jiných má ceremoniální prvky.⁹² Dále nedokáže vysvětlit, proč jsou rituály někdy činěny na určitých daných místech, zatímco v jiných případech může být rituál bez-místný, tj. prováděný v zásadě kdekoliv. Smith kromě rituálu rozlišuje ještě zvláštní případ rituálu/mýtu. Rituál/mýtus umožňuje vytvoření nových rituálních/posvátných míst prostřednictvím tvorby nebo rozšířením mytologicko-rituálního korpusu. Mytologie odpovídá za stvoření posvátného místa, v němž jakýkoliv prvek může zaujmout pozornost a stát se významuplným. Rituály jsou v případě nového vytvoření mýtu rozšířeny a přepracovány za účelem začlenění nových narativně sankciovaných posvátných míst.⁹³

Rituál/mýtus odhaluje, že posvátný prostor není vždy pouze zcela rituálním prostorem, ale i prostorem mytologickým a narativním. Náboženský prostor je ale více než posvátný prostor. Geertz ve své slavné definici náboženství říká, že náboženství je kulturní systém poskytující lidem vzorce chování a myšlení neboli ethos (rituální jednání) a světonázor (mýty, narativy). Nebývale silná propojenost rituálu a mýtu, jednání a myšlení, emocionalita a racionality formuje náboženství jako zvláště důležitý a všeobjímající kulturní systém, jehož prostřednictvím vypovídají aktéři cosi o sobě a dávají světu řád a smysl.⁹⁴ Kulturně-sémantická analýza navrhovaná Geertzem byla jinými autory pozitivně hodnocena zvláště kvůli možnosti studovat i jiné kulturní formy obvykle nenazývané náboženskými jako náležející do sféry náboženství a plnící podobnou funkci.⁹⁵ Nutnost chápat náboženství ve vztahu k dalším sférám života se projevuje i v definici náboženství Thomase Tweeda. Tweed definuje náboženství jako

⁹⁰ C. Bell, *Ritual Theory...*, s. 3-54.

⁹¹ Martyn Smith, *Religion, Culture and Sacred Space*, New York: Palgrave Macmillan 2008, s. 1-37.

⁹² Podle Victoria Turnera ceremonie vyjadřuje, zatímco rituál proměňuje. V. Turner, *From Ritual...*, s. 80.

⁹³ J. Z. Smith, *To Take Place...*, s. 112-115.

⁹⁴ Clifford Geertz, „Náboženství jako kulturní systém,“ in: Clifford Geertz, *Interpretace kultur: Vybrané eseje*, Praha: Slon 2000, s. 107-145.

⁹⁵ Např. Philips A. Harland, „Imperial Cults Within Local Cultural Life: Associations in Roman Asia“, *AHB* 17 (2003), s. 104.

„soutoky organicko-kulturních proudů, které zintenzivňují radost a vyrovnávají se s utrpením čerpáním z lidských a nadlidských sil k vytvoření domova a přechodu hranice“.⁹⁶ Tweed užívá aqautické a prostorové metafory k vyjádření konfigurační povahy náboženství. Náboženský proud je vytvářen slitím náboženských a nenáboženských toků. Proto nelze připisovat náboženství jakýsi posvátný charakter, který by jej odděloval od ostatních sfér života. Stejně tak nelze stavět dichotomii mezi rituálem a mýtem, které Tweed řadí mezi organicko-kulturní (neboli kognitivní) proudy.⁹⁷ Jejich účel je stejný jako účel symbolů u Geertze nebo dispozice u Bourdieho – oboje dává náboženským výrazům, jednáním a ideám punc autenticity, logiky a reality. Tweed se dopouští jistého substancialismu, když považuje jednání se silou a její uchopování za nezbytný prvek náboženství, jeho teorie je v jádru ale více funkcionalistická.⁹⁸ Tweed se soustředí na užívání nadlidských sil při vytváření domova a překračování hranic. Prostorové metafory dávají jasně najevo, že v náboženství jde o vytváření prostoru, který ovšem není inherentně posvátný a ani nutně rituální. Zabydlování se je aktivní proces mapování, budování a obývání vytvářející orientaci pro náboženského člověka.⁹⁹ Jednu z nejpřesvědčivějších podob procesu zabydlování popsal Pierre Bourdieu. Člověk je strukturován a strukturuje své prostředí v dialektice objektifikace a ztělesňování generujících schémat.¹⁰⁰ Jednotlivé habitusy generující principy praktických dovedností a klasifikačních schémat se liší podle druhu pozice, kterou jednotlivec zaujímá v sociálním prostoru, druhů kapitálu a jejich celkové množství, které vlastní, a nakonec podle objektivizovaných symbolických struktur, které vnímá díky svému habitu jako evidentní a rozumné.¹⁰¹ Ve své známé analýze Kabylského domu Bourdieu popisuje, jak rozdílné části domu nesou vlastní symbolický význam. Jestliže například do ženské části domu vstoupí muž, pojí se to pro něj s jinými praktikami, než je tomu u ženy. Symbolická univerza domu se projektují v tělesných aktivitách obyvatelů domu, kteří jednají strategicky takovým způsobem, aby maximalizovali zisky a mobilizovali rizika plynoucí z těchto symbolických univerzit. Pro Bourdieuho strukturuje Kabylský dům tělesné aktivity.¹⁰² Tělo je tedy hlavním nositelem habitu a je primárně zodpovědné za strukturování prostředí.¹⁰³ Tweed

⁹⁶ T. Tweed, *Crossing...*, s. 54.

⁹⁷ Ibid..., s. 56-73.

⁹⁸ K. Knott, „Spatial Theory ...“, s. 418

⁹⁹ T. Tweed, *Crossing...*, s. 82.

¹⁰⁰ Pierre Bourdieu, *Outline...*, s. 89.

¹⁰¹ Pierre Bourdieu, „Social Space and Symbolic Power“, *Sociological Theory*, 7/ 1 1989, s. 14-25: 17-19.

¹⁰² Pierre Bourdieu „The Kabyle House and the World Reserved“, in: Pierre Bourdieu, *Algeria 1960 : The Disenchantment of the World: The Sense of Honour: The Kabyle House or the World Reversed: Essays*, Cambridge: Cambridge University Press 1979, s. 133-153.

¹⁰³ C. Bell, *Ritual Theory...*, s. 94-117., speciálně s. 94-108. Též Kim Knott hovoří o důležitosti těla v produkci prostoru. K. Knott, *The Location...*, s. 15-20.

opakuje stejnou myšlenku. Tělo je primárním činitelem zabydlování. Tweed uvádí další tři nositele, zdroje, produkty a cíle zabydlování. Těmi jsou dům, domovina a nakonec kosmos. Každá z těchto rovin zabydlování poskytuje větší a širší měřítko orientace ve světě.¹⁰⁴

Bourdieu ve své analýze jednání uvnitř symbolických struktur domu upozorňuje na důležitou roli pohybu při utváření domovního prostoru.¹⁰⁵ Obyvatel domu či jeho návštěvník neustále přechází mezi jednotlivými symbolickými úrovněmi. Typickým příkladem rituálního přecházení mezi symbolickými úrovněmi jsou rituály přechodu. Od van Gennepa se dá vysledovat badatelská linie, která považuje za hlavní princip náboženství nikoliv poskytování orientace, nýbrž poskytování zdrojů pro změnu. Tweedovu definici náboženství lze chápat jako ojedinělý pokus spojit tyto dvě významné badatelské roviny v jednu. Z těchto důvodů uvádí náboženství jako úsilí o zabydlování, ale i o přecházení. Přecházení se děje na třech rovinách. První je pozemské překračování, do něhož spadá pouť, misie, diaspora, ale též i sociální přechody ustanovující sociální pozice. Sociální přechody jsou typické i pro pozemské překračování zahrnující jak sociální rituály přechodu, tak i asketické překračování limitu těla. Podobně jako u zabydlování je poslední sférou překračování kosmická sféra. Pro kosmickou sféru jsou v obou typech prostorových praktik typické teleografie neboli reprezentace cílů a hlavních tužeb, kvůli kterým se aktér angažuje v náboženství. Tweed rozlišuje dva hlavní typy teleografického překračování. Prvním z nich je transportní překračování, které se odehrává na území domova a kosmu, a vyjadřuje překračování jako změnu lokace. Druhý typ teleografického překračování nazývá Tweed transformační, jelikož překračování je vyjadřováno změnou stavu. Tento typ překračování je typický pro tělo a domovinu.¹⁰⁶ Teleografie ukazují, že obývání a překračování nejsou binární dvojice, nýbrž fundamentální lidské praktiky, které ze sebe navzájem čerpají, ovlivňují se a fungují pospolu.

Tweedova teorie náboženství je velmi užitečná pro analýzu náboženského prostoru a je též důvodem, proč tato práce nezkoumá pouze rituální nebo posvátný prostor. Jak Tweedovy aqatické metafory vyjevují, náboženství sestává z vícero součástí, než je pouze posvátno či rituály. Zároveň se Tweedova teorie náboženství pečlivě drží diferenciací náboženských aktů od jiných a není proto tak široce rozkročená na mnoha frontách jako rituální studia. Další výhodou Tweedovy teorie je to, že umožňuje odpoutat se od typických náboženských prostorů jako jsou chrámy, hřbitovy, dějiště festivalů, domácí rituální prostory aj. a věnovat se abstraktnějším otázkám, např. procesu předávání náboženských idejí, unifikaci a hybridizaci posvátných míst

¹⁰⁴ T. Tweed, *Crossing...*, s. 98-122.

¹⁰⁵ Pierre Bourdieu, *Outline...*, s. 91.

¹⁰⁶ T. Tweed, *Crossing...*, s. 123-163.

v rámci rozmachu hegemonické moci, diasporním narativním náboženským místům, náboženským kulturním identitám aj.

3. Metafory globalizace a římské impérium

Římská imperiální doba byla významnou kapitolou náboženských dějin. Řím přežil namáhavou občanskou válku a stal se vládcem větší části tehdejšího známého světa. Imperialistické a hegemonické tendence rozpracované a uvedené do pohybu již za republikánského období dosáhly v následujících letech vlády císařů svého maxima. Helénistické projekty sjednoceného a sjednocovacího světa byly převzaty, zefektivněny, rozpracovány a uvedeny do praxe římským impériem. Římské impérium vykazovalo takovou životnost, způsobilost, integritu, schopnost a sílu, že se stalo oficiálním i neoficiálním vzorem impéria.¹⁰⁷ Někteří badatelé se nerozpakují římské impérium považovat za předchůdce dnešní globalizace. Rozmanitost kultur existujících pod patronátem římské moci dala vzniknout mnoha podobám náboženského života, z nichž některé se staly tak významnými, že se šířily po celém římskou správou ovládaném světě. Součástí oběhu kapitálu, produktů a lidí byl i oběh náboženských idejí, mýtických příběhů, rituálních jednání, nadlidských postav a vzorců posvátna. Náboženské prostory se vytvářely, smršťovaly, rozšiřovaly, přejmenovávaly, transformovaly, multiplikovaly, transportovaly, vyvážely, dovážely, abstrahovaly, lokalizovaly, zkulturňovaly, obnovovaly, oživovaly. Jinými slovy, náboženské prostory se globalizovaly.

Globalizace je moderní slovo vytvořené pro popis dynamických souvislostí globalizace. Globalizace má v současné sociální vědě postavení mrtvé metafory, zhuštěného slova neschopného vyvolat větší intelektuální napětí. Globalizace se stala natolik širokým a prázdným pojmem, že ji někteří badatelé škrtají ze slovníku účinných badatelských termínů. Stimulující kvalitu může globalizace zaujmout při použití v jiném kontextu, např. metaforou zkrácenou charakteristikou jevů římského imperiálního období. Richard Hingley ve své knize příhodně nazvané *Globalizace římské kultury* tvrdí, že římská imperiální doba se dá označit za první globalizaci, ať již z hlediska římských současníků nebo z pohledu teorií zabývajících se tímto obdobím.¹⁰⁸ Suša vymezuje tři metafory teorií globalizace – metafora světa jako světové rizikové společnosti, metafora světa jako světového systému a metafora světa jako globální komunikační společnosti.¹⁰⁹ Sušou uváděné metafory se více či méně implicitně a explicitně

¹⁰⁷ Kathleen D. Morrison, „Sources, Approaches, Definitions,“ in: Susan E. Alcock, Terence N. D'Altroy, Kathleen D. Morrison, Carla M. Sinopoli (eds.), *Empires: Perspectives from Archaeology and History*, Cambridge: University Press 2001, s. 1-3.

¹⁰⁸ Richard Hingley, *Globalizing Roman Culture: Unity, Diversity and Empire*, London: Routledge 2005, s. 1-6.

¹⁰⁹ Oleg Suša, *Globalizace v sociálních souvislostech současnosti: Diagnóza a analýza*, Praha, Filosofia 2010, s. 44.

objevují v teoretických pracích badatelů a jejich interpretacích a konstrukcích kulturního, politického a náboženského života obyvatel římského impéria.

3.1 Římský imperiální svět jako světová riziková společnost ve věku úzkosti

Globalizace s sebou podle kritiků přináší mnohá úskalí pro život, jakými jsou např. růst sociálních nerovností, ekologické krize nebo krádeže „identit“. Množství rizik, které vytváří globalizace, zapříčiňují hlasité, apokalyptické požadavky po změně, vedoucí z vytváření atmosféry bezmocnosti.¹¹⁰ K atmosféře bezmocnosti přispívá ztráta starých, pevných struktur. Instrukce, podle kterých lidé řídili svůj život a na které spoléhali, byly smeteny globalizací. V éře globalizace zažívají lidé rozčarování ze slibů prosperity a svobody, které se dostávají do střetu s aktuálními podmínkami jejich skutečného života. Lidé v éře globalizace rozeznávají, že jejich politické instituce, jejich ekonomická situace a jejich možnosti jsou závislé na vnějších, jimi nekontrolovatelných silách. Globalizace proto není jen světem rizikové společnosti, ale též věkem úzkosti.

Metaforické připodobnění globalizace k věku úzkosti nebo rizikové společnosti našlo svou ozvěnu ve studiu helénistické a římské imperiální náboženskosti. Jedním z prvních autorů, který přišel s označením věku úzkosti pro helénistickou a římskou imperiální dobu, byl Eric Dodds.¹¹¹ Doddsův psychologický profil člověka helénistického a imperiálního období zažívajícího hluboký pocit odcizení byl sociologicky zpracován v knize Luthera R. Martina. Luther R. Martin považuje odvrát od tradičních náboženských struktur za znak helénistické religiozity. Tento obraz je způsobený změnou náboženského paradigmatu, v němž je svět vnímán jako ovládaný nevyzpytatelnými silami náhody a štěstí. Aktéři hledají způsob jak ovládnout tyto síly, jak zamezit jejich účinku a nalézt své místo v životě.¹¹² Důsledkem této existenciální nejistoty je obrát lidí k mysterijním a orientálním kultům, které podle paradigmatu nastoleného Frankem Cumotem a rozvinutého Robertem Turcanem nabízejí personální, extatickou religiozitu.¹¹³ Podle Jonathana Smithe odpovídají tyto kultury utopiánskému typu náboženství. V utopiánském typu náboženství nejsou bohové a božské síly zdrojem požehnání,

¹¹⁰ Ibid, s. 64-68.

¹¹¹ Viz jeho kniha Eric E. Dodds, *Pohané a křesťané ve věku úzkosti: přednášky přednesené na Queen's University v Belfastu v roce 1963*, Praha: Petr Rezek 1997.

¹¹² Luther H. Martin, *Helénistická náboženství*, Brno: Masarykova Univerzita 1997, s. 3-27.

¹¹³ Robert Turcan, *Cults of the Roman Empire*, Cambridge: Blackwell 1996, s. 1-27, 328-341

ale naopak zdrojem strachu a oprese. Hranice stanovené božským řádem, které byly dosud chápány pozitivně, se stávají překážkou pro dosažení vyšší úrovně bytí.¹¹⁴

Představa helénistické a imperiální doby jako věku úzkosti nebo rizikového věku staví na koncepci modelu polis náboženství. Model polis náboženství v sobě nese idealistickou vizi řeckého náboženství. Řecké náboženství bylo občanským náboženstvím, zasahujícím do nejmenších záležitostí občanské komunity. Mezi veřejným, politickým a náboženským v podstatě neexistoval rozdíl. Veřejný, občanský kult byl jediným kultem, na kterém záleželo, neboť odpovídal za integritu a požehnání polis. V občanském náboženství byl jedinec součástí širší komunity, znal své místo a věřil v řád zajišťovaný občanskou elitou a garantovaný bohy a dalšími patrony polis.¹¹⁵ Polis model spadá do sféry lokativního typu náboženství, jehož nejznámějším zástupcem je egyptské a mezopotámské náboženství božského řádu, pevných hranic, center a posvěceného krále odpovídajícího za fungování božského řádu.¹¹⁶ Ať již se jedná o egyptský či mezopotámský model lokativního náboženství nebo o polis model, který je kromě Řecka aplikován i na Římskou republiku,¹¹⁷ nástup helénismu a římské imperiální doby má stejné důsledky pro lokativní náboženství – úpadek. Přejít od lokalizovaného života k životu globálnímu, od lokativního náboženství k utopiánskému vede k úpadku tradičních hodnot, ke ztrátě vědomí pevného místa ve světě, k nedůvěře ke tradičním institucím a k nutnosti přijmout jiné, individualistické náboženské formy.¹¹⁸

Tyto modely reflektují více postoje jejich autorů než skutečnou situaci v římské imperiální době. Jak upozorňuje ve svých studiích o Řecku v římské době Susan A. Alcock, mnozí badatelé nevěnovali pozornost vývoji římského imperiálního Řecka kvůli idealistické představě řecké demokracie a samostatnosti, která byla během věku impérií ztracena.¹¹⁹ Podobně nebyl i Egypt v době Římského impéria dlouho studován, protože ho badatelé vnímali jako pouhý stín jeho původní slávy. V rámci této idealizace starého Řecka a Egypta byl vypracován

¹¹⁴ Jonathan Z. Smith, „The Wobbling Pivot“, in: Jonathan Z. Smith, *Map is not Territory: Studies in The History of Religions*, London, Chicago: University of Chicago Press 1978, s. 101., Jonathan Z. Smith, „The Influence of Symbols on Social Change“, in: Jonathan Z. Smith, *Map is not Territory: Studies in The History of Religions*, London, Chicago: University of Chicago Press 1978, s. 138-140.

¹¹⁵ Gregory Woolf, „Polis Religion and Its Alternatives in the Roman province“, in: Hubert Cancik, Jorg Rüpke (eds.) *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion*, Tübingen, Mohr Siebeck 1997, s. 72-73.

¹¹⁶ J. Z. Smith, „The Influence...“, s. 132-138.

¹¹⁷ Andreas Bendlin, „Peripheral Centres,- Central Peripheries: Religious Communication in the Roman Empire“, in: Hubert Cancik, Jorg Rüpke (eds.) *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion*, Tübingen, Mohr Siebeck 1997, s. 47

¹¹⁸ Philips A. Harland, „The Declining Polis? Religious Rivalries in Ancient Civic Context“ in: Leif E. Vage (ed.), *Religious Rivalries in the Early Roman Empire and the Rise of Christianity*, Waterloo: Wilfrid Laurier University Press 2006, s. 29-31.

¹¹⁹ Susan E. Alcock, *Archaeologies of the Greek Past: Landscape, Monuments, and Memories*, Cambridge University Press 2002, s. 36-37.

diskurz o náboženském systému v úpadku, ztrátě hodnot, věku úzkosti a hledání nového náboženství. Ideál Řecka jako demokracie par excellence, jejíž ztráta vede k pocitu odcizení a zmatku, je produktem badatelských projekcí, které jsou popírány evidencí.¹²⁰ Woolf odmítá ostrou distinkci mezi občanským a světovým náboženství, tedy mezi kulty občanského náboženství a kulty ne-občanského náboženství jako byly mystéria, judaismus, křesťanství. Mezi občanskými kulty a kulty ne-občanskými byly vzájemně provázané vazby, ne nepodobné vazbám mezi lokalizovaným a globálním náboženstvím.¹²¹

3.2. Římský imperiální svět jako světový systém: Vztahy centra a periferie

Další velmi využívanou metaforou pro globalizaci je metafora světa jako světového systému. V rámci této metafory globalizace vytváří nerovné vztahy mezi jádrem, z něhož vychází veškeré kulturní podněty, a periferií, která je příjemcem těchto kulturních podnětů. Periferie slouží pro jádro jako zdroj materiálního a lidského kapitálu. Soustavným systematickým způsobem jsou lokální, nativní, periferní instituce, významní aktéři, koncepce žití, ideologie marginalizovány, ničeny, odvrhovány a nahrazovány za účelem zničení ideologické konkurence. Centrum vytváří globální vizi řádu, ve které ustanovuje svoje místo a místo periferie, a tak legitimizuje vlastní nároky moci.¹²²

Model centra a periferie je kritizován z několika stran. Zaprvé, konvenční obraz centra a periferie ve světovém systému nebere v úvahu diverzitu vztahů mezi různými centry k periferiím a k sobě navzájem.¹²³ Za druhé, statickost modelu centra a periferie. Deskripce šíření kultury centra na periferii vůbec nebere v potaz aktivní roli periferie v utváření sdílené kultury. Ačkoliv metafora jádra a periferie bere v potaz nerovné vztahy mezi jádrem a periferií, je velice problematická ve své prezentaci homogenní kultury šířené z centra a bez bezmyšlenkovitě přijímané na periferii. Na druhou stranu, kritický pohled na vykořisťování periferie centrem se v mnoha studiích pojí s idealizací periferie a démonizací centra.

V kontextu studia římského impéria se projevují obě tendence. Model polis náboženství předkládá homogenní náboženskou kulturu římského impéria danou šířením polis náboženství

¹²⁰ P. Harland, „Declining Polis?...“, s. 29-35.

¹²¹ Greg Woolf, „World Religion and World Empire in the Ancient Mediterranean“, in: Hubert Cancik, Jörg Rüpke, Franca Fabricius, Diana Püschel (eds.), *Die Religion des Imperium Romanum: Koine und Konfrontationen*, Tübingen: Mohr Siebeck 2009, s. 19-34.

¹²² O. Suša, *Globalizace...*, s. 56-63.

¹²³ Ulf Hannerz, „Notes on the Global Ecumene“, in: Roland Robertson, Kathleen E. White (eds.), *Globalization: Critical Concepts in Sociology, Vol 1: Analytical Perspectives*, London: Routledge 2003, s. 223-226.

z centra do všech imperiálních oblastí (periferií). Tento pohled je velice zjednodušující. V římském impériu existovala velká šíře náboženských forem, nemluvě o obtížích s šířením centrálního římského náboženství (tj. náboženství Říma) mimo jeho kontext.¹²⁴ Polis model patří do široké větve teorie romanizace, podle níž byly barbarská identita, kultura, myšlení nahrazeny římskou identitou. Kritici upozorňují na imperialistický a etnocentrický tón této teorie, která pozitivně hodnotí absorpci nativní kultury a identity kulturou a identitou římskou. Jeden z významných proudů kritizujících teorii pořímšťování v opozici vůči této teorii zdůrazňuje nativní rezistenci vůči římské centrální politice. Takovýto nativní přístup ke studiu imperialismu favorizuje a idealizuje lokální, nativní, periferní kultury před kulturou globální a centrální.¹²⁵ Současné post-koloniální přístupy analýzy římského impéria odmítají jak model romanizace reflektující spíše římský imperialistický diskurz než reálnou skutečnost, tak i nativní přístup, který idealizuje nativní kultury a reprodukuje totéž binární myšlení přítomné v teoriích romanizace, které nativní přístup kritizuje. Post-koloniální studia následují jiný postup, který nepovažuje „nativní aktéry ani za pasivní oběti, ani za entuziastické participanty, ani za zcela svobodné agenty“.¹²⁶ Post-koloniální studia se zaměřují na způsoby, jakými byla dominantní kultura anticipována, vnímána, přejímána, strukturována v praktikách, materiální a symbolické kultuře a diskurzech dominantní kultury. Metafore jadra a periferie se současné bádání spíše vyhýbá a nepovažuje jej za vhodné pro studium vztahů mezi globální a lokální kulturou.

I přes výše zmíněné výtky má metafora jadra a periferie – nebo v tomto případě centra a periferie – své opodstatnění a prospěšnost, jestliže budou centrum a periferie zasazeny do příslušného kontextu imperiálního myšlení. Centrum a periferie, vzdálenost a blízkost jsou základní strukturální dvojicí, podle níž lidé klasifikují a mapují prostředí a svět. Smith uvádí dva příklady těchto klasifikačních map spojených s epickou královskou tradicí. Gilgameš a jiné královské skladby starověkého Předního východu se zaměřovaly na centripetální aktivitu udržující centrum. Tradice helénistická, reprezentovaná *Romanci Alexandrovou*, se zaměřovala na centrifugální akt ustanovující periferii.¹²⁷ Termíny centripetální a centrifugální Smith používá i pro rozlišení mezi lokativní (centripetální) a utopiánskou (centrifugální) mapou náboženství. V předcházející kapitole o rizikové společnosti byla představena problematičnost spojování

¹²⁴ A. Bendlin, „Peripheral Centres...“, s. 47-50. G. Woolf, „Polis-Religion...“, s. 77-83.

¹²⁵ R. Hingley, *Globalizing ...*, s. 14-42.

¹²⁶ D. J. Mattingly, „Introduction: Dialogues of Power and Experience in the Roman Empire“, in: D. J. Mattingly (ed.), *Dialogues in Roman Imperialism: Power, Discourse, and Discrepant Experience in the Roman Empire*, Ann Arbor: JRA 1997, s. 10.

¹²⁷ Jonathan Z. Smith, „Differential Equations: On Construction the Other“, in: Jonathan Z. Smith, *Relating Religions: Essays in the study of Religion*, London, Chicago: University of Chicago Press 2004, s. 234.

před-helénistických a před-imperiálních náboženských forem s lokativním pohledem na svět a helénistických a imperiálních náboženských forem s utopiánským pohledem na náboženství.¹²⁸ Smith sám přiznává, že toto spojování je chybné.¹²⁹ Lokativní a utopiánské podle něj představují dva módy náboženského světonázoru, které fungují pospolu, ale v odlišné prostorové dimenzi. Lokativní pohled se dá lokalizovat v kulturách se silnou ideologií centra, zatímco utopiánský je typicky periferní.¹³⁰ Kromě perspektivy centrum-periferie lze v Smithově dvojici lokativní-utopiánské vysledovat i perspektivu místa-prostoru (pohybu).¹³¹ Smithovo osvojení této dvojice navazuje na Victora Turnera, který periferní spojoval s mobilitou, transformací a dynamičností.¹³² Ve Smithově perspektivě je každé mobilní náboženství liminálním náboženstvím čerpajícím svou životnost a působivost ze spojení s periferií. Smith se snaží tímto Turnerovským obratem modifikovat a doplnit klasickou tezi Mircey Eliadeho, který posvátno a náboženskou legimitu, prosperitu, sílu spojoval pouze s centrem. Eliade neuznával periferii jako místo náboženského rozmachu, naopak podle jeho konstrukce náboženského diskurzu je periferie místem nebezpečí a chaosu ohrožujícím centrum a tedy řád světa.¹³³ Smith opakovaně kritizuje tento pohled jako ideologicky zakotvený a redukující množství náboženských vzorců.¹³⁴ Ve své modifikované verzi lokativních a utopiánských verzí náboženství Smith hovoří o třech základních vzorech náboženského života vyjádřených prostorovými metaforami jako „zde“, „tam“ a „všude“. „Všude“ je v podstatě utopiánská mapa náboženství s tím rozdílem, že nestojí v tak direktivní opozici vůči lokativním typům náboženství, nýbrž je spíše označením pro ty typy náboženské zkušenosti, které nepatří do „zde“ a „tam“. „Zde“ a „tam“ mají silné lokativní rysy. „Zde“ charakterizuje Smith jako sféru domácího náboženství, zatímco „tam“ je politickým náboženstvím králů.¹³⁵ Další specifikací a doplňkem ke konceptu lokativního a utopiánského náboženství představuje Smithova revize Eliadovské interpretace australského mýtu. Podle Smitha Australané představují úplně odlišný typ náboženské skutečnosti a zkušenosti, než jakým jsou kultury náboženského centra. Pro Smitha jsou Australané mobilní návštěvatelé posvátných míst, jejichž účelem není rekonstrukce původní mýtické události, ale memorizace a

¹²⁸ Jonathan Z. Smith, „The Influence of Symbols...“, s. 132.

¹²⁹ Jonathan Z. Smith, „When the Chips are Down,“ in: Jonathan Z. Smith, *Relating Religion: Essays in the study of Religion*, London, Chicago: University of Chicago Press 2004, s. 16.

¹³⁰ J. Z. Smith, „The Wobbling Pivot...“, s. 101.

¹³¹ Ibid..., s. 101.

¹³² Victor Turner, *Průběh rituálu*, Praha: Portál 1997, s. 95-127.

¹³³ M. Eliade, *Posvátné a profánní...*, s. 23-24.

¹³⁴ J. Z. Smith, „The Wobbling Pivot...“, s. 96-103. J. Z. Smith., „Map is not Territory...“ s. 293. J. Z. Smith, *To Take Place...*, s. 14-17.

¹³⁵ Jonathan Z. Smith., „Here, There and Anywhere“, in: Jonathan Z. Smith, *Relating Religion: Essays in the study of Religion*, London, Chicago: University of Chicago Press 2004, s. 325-330.

zpřítomňování života předků.¹³⁶ Australské náboženství tak může být zařazeno do zvláštního typu utopiánského náboženství schopného stát se „kdekoliv“. Pro Smithse je lokalizované a lokativní náboženství vždy třeba doplnit o náboženskou zkušenost mobility. Smith naznačuje, že mobilita odlišuje centrum od periferie a v zásadě i lokativní pohled od utopiánského.

Centripetální a centrifugální byly v jádru římské koncepce impéria. Toto strukturální rozdělení na oblast naší/jejich, domova/vnějšku, stálosti/změny, setrvání na jednom místě/pohybu platí pro imperiální myšlení obecně. Impérium v antickém diskurzu označovalo dva druhy moci – exekuční moc magistrátů (úřední moc) a moc vojenského generála, který mohl být svými vojáky (primárně po vítězné bitvě) označen za imperátora, to znamená vítěze.¹³⁷ Tyto dva aspekty moci, praktická, exekutivní, úřední moc *imperia domi* a vojenská, vítězná moc *imperia militae* invokují metaforu rybářské sítě, která byla v řecko-římském kontextu používána k popsání fungování moci. Herodotos použil metaforu sítě pro označení vojenské aktivity Peršanů, kteří rozšířili svoji militantní a politickou moc jako síť po dobytém území. Naproti tomu byzantský imperátor Konstantin VII. používá metaforu sítě v trochu jiném kontextu. Síť je pro něj metaforou imperiální moci dosahující do všech konců světa, pod jejíž autoritou je udržován řád.¹³⁸ Odlišné metaforického užití rybářské sítě se dotýká toho samého tématu – druhu moci a způsobu šíření, utvrzování, přejímání a rozpracování tohoto druhu moci. *Imperial domi* a *imperial militiae* se odlišují podle vztahu a role k centru a periférii. *Imperium domi* je centripetální aktivita, udržující a zdůrazňující řád, zatímco *imperium militae* je centrifugální aktivita směřující k založení periferie.

Centrifugální moc *imperia militae* rozšiřuje hranice známého světa, expanduje do neznámého území a ustanovuje nové periferie. Smithovo vnímání Alexandra Velikého jako osoby odpovědné za stvoření utopiánské mapy světa není náhodné. Alexandr Veliký svými výboji dosahoval hranic známého světa, překračoval je a rozšiřoval své impérium. Svě centrifugální aktivity posvětil teologií vítězství. Vítězství v diskurzu řecké – římské tradice byla božská kvalita daná vojevůdci od bohů díky jeho lidským, náboženským kvalitám, tj. díky jeho zbožnosti či případně jeho specifickému původu.¹³⁹ Teologie vítězství je spojena s myšlenkou

¹³⁶ Jonathan Z. Smith, *To Take Place...*, s. 10-14, 17.

¹³⁷ Paul Rehak, *Imperium and Cosmos: Augustus and the Northern Campus Martius*, Wisconsin: University of Wisconsin Press 2009, s. 3., David Armitage, *The Ideological Origins of the British Empire*, Cambridge: Cambridge University Press 2000, s. 29.

¹³⁸ Panagiotis N. Doukellis, „Hadrian's Panhellenion: A Network of Cities?“, in: Irad Malkin, Christy Constantakopoulou, Katerina Panagopoulou (eds.), *Greek and Roman Networks in the Mediterranean*, London: Routledge 2009, s. 286. A. Collar, *Religious Networks...*, London: Routledge 2009, s. 286.

¹³⁹ T. J. Rufus Fears, *The Theology of Victory at Rome: Approaches and Problems*, *ANWR* II, 17/2 (1981) s. 736-825: 737-770.

vyvolenosti. Epifanie vítězství vyjadřuje vyvolenost člověka. Woolf chápe vyvolenost jako esenciální aspekt imperiální ideologie, bez které se v zásadě nedá hovořit o impériu.¹⁴⁰ Slovník teologie vítězství se v diskurzu řecké tradice objevoval spíše nahodile, přesto již u Řeků lze najít dva základní pilíře teologie vítězství. Vítězství je částí dobrého osudu a štěstí (*eutychia*). *Eutychia* je určována bohy, kteří se kromě vlastních nevyzpytatelných pohnutek rozhodují i podle zbožných, ctnostných skutků (*areté*). Koncepce *areté* a *eutychia* přetavil Alexandr do silného politicko-náboženského diskurzu, jehož neoddelitelnou součástí byla sémantika teologie vítězství. Alexandr, oplývající jak *areté*, tak *eutychií* dosáhl veškerých hranic světa a založil jednu velkou *oikoumené*.¹⁴¹ *Imperial millitae* ikonograficky neustále zobrazována počala být nahrazována *imperium domi*. Jako řecká politická teologie poskytla prostředky pro stavbu teologie vítězství, tak perská politická teologie poskytla prostředky pro stavbu kultu vládců.¹⁴² Perský lokativní diskurz pojímal krále jako osobu odpovědnou za udržování a hladké fungování řádu světa.¹⁴³ S Alexandrovou osobou byl spjat rozvinutý, silný kult osobnosti, zvýrazňující jeho charisma božského panovníka. Deifikace Alexandra ale překračovala obvyklou řeč orientálního kultu. Alexandr byl nejenom božským panovníkem, tj. panovníkem sankcionovaným bohy a následujícím tradici božských králů, on byl přímo bohem, který sám ustanovuje a odpovídá za řád světa.¹⁴⁴

Alexandr posloužil jako nedostižný vzor svým spolubojovníkům, kteří si po jeho smrti rozdělili jeho ohromnou říši. Jak teologie vítězství, tak kult vládců patřily mezi politické teologie prosazované helénistickými vládci. Na rozdíl od Alexandrový globální vize jimi prosazované politické vize byly ve větší míře závislé na lokálních podmínkách.¹⁴⁵ I přes svá omezení však helénističtí vládci disponovali v antickém světě doposud nepoznanou mocí, což se promítlo do kulturní, politické i náboženské sféry. Hensel argumentuje, že kult henoteistických božstev je třeba vidět v rámci této politicko-kulturně-náboženské změny nastolené helénistickými vládci. Kult henoteistických bohů vykazoval strukturální podobnosti s kultem vládců. Přívrženci bohyně Isis se vůči ní vztahovali jako otroci vůči svému pánovi prosíc ji o přízeň a taktéž osvobození.

¹⁴⁰ G. Woolf, „Inventing Empire...“, s. 320.

¹⁴¹ T. J. R. Fears, *The Theology...*“, s. 764-769.

¹⁴² Gerhard van den Hever, „Space, Social Space, and the Construction of Early Christian Identity in First Century Asia Minor“, *Religion and Theology*, 17 (2010), s. 205-243: 215.

¹⁴³ Jenny Rose, *Zoroastrianism: An Introduction*, London: I. B. Tauris 2011, s. 39-44.

¹⁴⁴ T. J. R. Fears, „The Theology...“, s. 770.

¹⁴⁵ Françoise Dunand, Christiane Zivie-Coche, *Gods and Men in Egypt: 3000 BCE to 395 CE*, Cornell: Cornell University Press 2004, s. 205, 251. Simon Price, *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986, s. 245.

Ambivalence přítomná v henoteistickém kultu byla přítomna i pro kult vládců.¹⁴⁶ Hersnel cituje známý příklad athénské oslovování Démosthena, chváleného a blahořečeného za osvobození polis od jiného helénistického vládce. Démosthenes sice osvobodil Athény, Athény se však staly jeho podřízeným. Athéňané však díky proklamaci jeho božskosti dokázali zmírnit rány utržené na své cti a hodnotách samotné demokratické polis. Helénistický kult vládce se spolu s henoteistickým diskurzem zbožnosti stal pro řecká polis diplomatickým prostředkem, jak ovlivňovat helénistické vládce.¹⁴⁷ Polis podporovala helénistického vládce, ale očekávala od něj mecenášské a patronské aktivity a taktéž zachování a udržování polis hodnot.¹⁴⁸ Pro soupeřící helénistické vládce skýtalo zachování centrálních hodnot jimi patronizované společnosti značnou strategickou výhodu. I v Egyptě, ve kterém existovaly možnosti pro absolutistickou vládu, jednal helénistický vládce v souladu s tradicí egyptských faraónů a snažil se dodržovat náboženský řád dané země.¹⁴⁹

Římané působili v prostředí helénistických centripetálních a centrifugálních aktivit. Ikonografie a slovník teologie vítězství byl užíván úspěšnými římskými generály. Zpočátku bylo vítězství vlastností římského lidu, postupně začalo být pod vlivem helénistického diskurzu charismatických vládců vítězství spojováno s individuálním římským generálem, který se stal až personifikací vítězství. Pro římské generály však nebyli vzory ani tak helénističtí králové jako Alexandr Veliký.¹⁵⁰ Podobně jako on i oni rozšiřovali *imperium militae*. Centrifugální aktivity Římanů byly slaveny v triumfu, specificky římském rituálu zpřítomňující periferní oblasti před zrakem centra, tj. římského lidu a senátu.¹⁵¹ Prezentace porobených národů vytvářela rituální systém opozic mezi „námi“ a „jimi“, který Catherine Bell nazývá horizontálním.¹⁵² Horizontální rituální systém byl rituální připomínkou a protějškem horizontálního síťového systému difference v sociálním prostoru, který fungoval v rámci vztahů mezi centrem a periferií.¹⁵³ Římané v rituálu triumfu připomínali periferní pozici porobených národů v sociálním prostoru, především si však připomínali vlastní centrální pozici v sociálním prostoru. Triumfální rituál v Římě též akcentoval pavučinu vztahů mezi vítěznými generály, senátem a římským lidem. Triumfátoři zvyšovali

¹⁴⁶ Hank S. Hersnel, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion. 1, Ter Unus: Isis, Dionysos, Hermes, Three Studies in Henotheism*, Leiden: Brill, 1990, s. 39-95.

¹⁴⁷ S. Price, *Rituals* ..., s. 25-40.

¹⁴⁸ Marc Domingo Gygax, „Gift-Giving and Power Relationships in Greek Social Praxis and Public Discourse“, in: Michael Satlow (ed.), *The Gift in Antiquity*, Oxford: Blackwell 2013, s. 50-54.

¹⁴⁹ F. Dunand, Ch. Zivie-Coche, *Gods and Men* ..., s. 202-205.

¹⁵⁰ T. J. R. Fears, *The Theology...*“, s. 778-804.

¹⁵¹ Mary Beard, „The Triumph of the Absurd: Roman Street Theatre“, in: Catharine Edwards, Greg Woolf (eds.), *Rome the Cosmopolis*, Cambridge: Cambridge University Press 2003, s. 30.

¹⁵² C. Bell, *Ritual Theory...*, s. 125.

¹⁵³ G. van den Hever, „Space, Social Space...“, s. 216.

symbolický a materiální kapitál Říma, svůj vlastní kapitál získaný během vítězných válek investovali do stavby chrámů, zakládání festivalů a dalších aktivit prospěšných římskému lidu a Římu samotnému. Římský lid a Senát římskému generálovi recipročně odpovídali postavením soch, chrámů a dalších poct vůči jeho osobnosti.¹⁵⁴ Jednou z nejvyšších byl právě triumfální průvod, ve kterém triumfátor připomínal Jupitera Maxima. Podle Rüpkeho nebyl triumfátor bohem, ale živoucí sochou boha.¹⁵⁵ Římská společnost je Rüpke a Boyle popisována jako divadelní a triumfátor je tak metaforicky připodobňován herci, který hraje boha, ale není s ním totožný. Podle Boyle si sami Římané uvědomovali divadelní metaforičnost triumfálního představení a velmi negativně se dívali na ty triumfátory, kteří tuto metaforickou rovinu ignorovali.¹⁵⁶

Senát zaujímal restriktivní postoj vůči generálům a jejich sebe-zvýrazňujícím aktivitám. Rituál triumfu, stejně jako festivaly a chrámy ustanovené generály musely být posvěceny Senátem. Kromě rituálu triumfu nebylo militantní moci dovoleno překračovat posvátné hranice města. *Pomerium* jako posvátná hranice města oddělovala *imperium militiae* a centrifugální aktivity Říma od *imperia domi*, které byl Senát reprezentantem.¹⁵⁷ Podobné vyčlenění se týkalo i cizích náboženských kultů, které nemohly mít své oltáře a chrámy za *pomeriem*, mohly však v Senátem sankcionované podobě zapustit kořeny v Římě. Některé z těchto kultů byly přitáhnuty rituálem *evocatio*, jenž sloužil vojenským účelům. Rituálem *evocatio* (přivolání) bylo symbolicky zbavováno nepřátelské a porobované město či území ochrany svého božstva.¹⁵⁸ *Evocatio* sloužilo podobnému účelu jako triumf – k potvrzení centrality Říma, dovršení centrifugální aktivity a podrobení je pod *imperial domi*.

Kromě zdůraznění moci civilní nad mocí militantní je možné vztahy centripetálních a centrifugálních aktivit číst lehce odlišnou optikou. Vernes ve své studii o vztahu Hermese a Hestie popisuje strukturální komplementárnost obou bohů. Ženská Hestia jako bohyně domu a ohně reprezentovala čistotu, neměnnost, tradici, konzervativnost a vnitřek. Jejím protikladem a doplňovatelem byl Hermes, bůh poutníků, obchodníků, zlodějů a hranic, který reprezentoval pohyb, změnu, výboje a vnějšek.¹⁵⁹ Bourdieu ve své studii o Kablyském domu ukázal, že vztahy v domě a mimo dům jsou komplexní a sestávají ze série vztahů mezi jednotlivými opozity.

¹⁵⁴ Eric M. Orlin, *Temples, Religion, and Politics in the Roman Republic*, Leiden: Brill 2002, s. 1-75.

¹⁵⁵ Jörg Rüpke, „Triumphator and Ancestor Rituals Between Symbolic Anthropology and Magic“, *Numen* 53/3, (2006), s. 251-281: s.260-262.

¹⁵⁶ M. Beard, „The Triumph...“, s. 38-39.

¹⁵⁷ Mary Beard, John North, Simon Price, *Religions of Rome: Volume 1, A History*, Cambridge: Cambridge University Press 1998, s. 178-179.

¹⁵⁸ Ibid..., s. 34-35.

¹⁵⁹ Jean-Pierre Vernant, *Hestia a Hermés: studie k duchovnímu světu Řeků*, Praha: OIKOYMENH 2004, s. 7-55.

Opozice ženského domu a mužského vnějšku je jen částí širší vztahovosti. Dům má samotné oddělení na ženskou pasivní část, kam nemají muži přístup, a mužskou část, kam nemají přístup ženy. Dům je vůči vnějšku ženským ve smyslu nepřístupnosti, tuto nepřístupnost však zajišťují muži, kteří jsou faktickými vládci domu.¹⁶⁰ V rámci domu je ženská aktivita centripetální a mužská centrifugální,¹⁶¹ v rámci domu je však vztah mezi mužem a ženou vztahem podřízenosti a nadřazenosti ve prospěch muže. Vztah mezi *imperium domi* a *imperium militiae* lze vidět z této perspektivy. V Římě byl významný kult bohyně Vesny, římské obdoby bohyně Hestie.¹⁶² Vesta reprezentovala srdce Říma, jehož narušení či ohrožení bylo chápáno jako ohrožení celého Říma. Vestálky, kněžský řád Vesty sídlící v oblasti vymezené *pomeriem*, byl z těchto důvodů podroben přísným rituálním pravidlům regulovaných a sledovaných *pontifexem maximem*, hlavní náboženskou osobu římského náboženství.¹⁶³ *Pontifex maximus* zaujímal vůči Vestálkám stejnou nadřazenou hierarchickou pozici, kterou zaujímá muž vůči ženě v rámci domu. Na horizontální úrovni se Vestálky vyznačovaly centripetální aktivitou, zatímco římsští generálové vycházeli z Říma (domu) za účelem centrifugální aktivity. Muž vycházející z domu mohl opětovně vstoupit do domu jen za určitých podmínek rituálního přechodu. V rámci vztahů mezi *imperium domi* a *imperium militiae* bylo takovým návratem odložení militantní moci. I přes tato rituální omezení bylo *imperium milliae* uznáváno jako důležitá, pro život nezbytná lidská aktiva. Triumfující generálové byli s Vestálkami jediní lidé, kteří měli právo být pohřbeni uvnitř *pomeria*.¹⁶⁴ Vesta a Mars, Hestia a Hermes jsou navzájem kontempletární aktivity lidského života a mají stejnou důležitost.

Republikánské rozdělení mezi *imperium domi* a *imperium militiae* se smazalo v době zavedení imperiální moci. Titulárně byl Augustus *principem* a imperátorem. *Princip* byl hlavní představitel *imperium domi*, imperátor byl vrchním reprezentantem *imperium militiae*.¹⁶⁵ Augustus mohl, ačkoliv byl triumfátor, sídlit za *pomeriem*. Augustus měl též titul *pontifex maxima* a odpovídal za Vestálky a jejich funkce, tedy udržování posvátného plamene a čistoty Římského domu.¹⁶⁶ Jako *pontifex maximus* byl hlavním prostředníkem mezi patronem Římského národa, Jupiterem, a Římem samotným. Jako vůdčí náboženský činitel oběti ikonograficky

¹⁶⁰ P. Bourdieu, „The Kabyle House...“, s. 142-148.

¹⁶¹ Pierre Bourdieu, *Outline...*, s. 92.

¹⁶² Tento kult nebyl významný pouze na občanské úrovni, ale též na domácí úrovni. David G. Orr, *Roman Domestic Religion: The Evidence of the Household Shrines*, *ANWR* 16/2 (1978), s. 1560–1561.

¹⁶³ M. Beard, John North, S. Price, *Religions of Rome...*, s. 51-54.

¹⁶⁴ J. Rüpke, *Triumphator...*, s. 272.

¹⁶⁵ G. Woolf, „Inventing Empire...“, s. 313.

¹⁶⁶ M. Beard, John North, S. Price, *Religions of Rome...*, s. 180, 190-194.

odkazoval na roli hlavy rodiny v domácím kultu.¹⁶⁷ Velmi rozšířeným ikonografickým motivem bylo zobrazení Augusta jako pána nad glóblem, motivem teologie vítězství.¹⁶⁸ Augustova teologie vítězství se však lišila od teologií vítězství římských generálů a helénistických panovníků v jednom důležitém aspektu – a to ve své absolutnosti. Stejně jako Alexandr Veliký nebyl Augustus jen generál obdarovaný vítězstvím, ale jeho vítězství předznamenávalo úsvit nového věku a počátek velké *oikumené*.¹⁶⁹ V *Res Gestae*, seznamu Augustových úspěchů, uvádí Augustus na předním místě podmanění světa mocí římského lidu a na mnoha místech *Res Gestae* vyjmenovává území, která připojil k impériu.¹⁷⁰ Zvýraznění militárních úspěchů je, jak poznamenává Ando, kontradikční k Augustově doporučení nástupcům o nerozšiřování hranic, čímž fakticky znehodnotil *imperium militae*.¹⁷¹ Tento krok měl velký vliv na změnu teologie vítězství ostatních imperátorů, pro které již nebylo vítězství dosahováno militantní aktivitou, ale bylo součástí imperiálního úřadu.¹⁷² Augustova změna politiky *imperium militae* byla zapříčiněna změnou Augustova diskurzu proklamující světový mír. Na znamení tohoto míru byl otevřen chrám Januse.¹⁷³ Augustus dával přednost diplomacii před válčením a za jeden ze svých největších úspěchů vnímal diplomatické navrácení standart ukořistěných Parthy, symbolizující nový zlatý věk, v němž je úspěchu nad cizinci dosaženo bez krve. Rituál triumfu již nebyl pod Augustem fakticky činěn, a jestliže ano, pak pouze v režii imperiální rodiny.¹⁷⁴ Vergilius využil veškerý svůj literární um k vykreslení Augusta jako původce zlatého věku zaslíbeného již

¹⁶⁷ Richard Gordon, „The Veil of Power: Emperors, Sacrificers and Benefactors“, in: Mary Beard, John North (eds.), *Pagan Priests: Religion and Power in the Ancient World*, London: Duckworth 1990, s. 211. Augustus byl zobrazován na těchto ikonografických zobrazeních v tóze symbolizující jeho občanskou roli římského magistráta. V imperiálním diskurzu byla funkce hlavy rodiny spojována s titulem principem, jehož vrcholným projevem bylo označování imperátora za *pater patria*, otce národa. Clifford Ando, *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire*, Berkeley, University of Kalifornia Press 2000, s. 402-404.

¹⁶⁸ K Augustově ikonografii teologie vítězství viz T. J. R. Fears, „The Theology...“, s. 804-811. Též C. Ando, *Imperial ideology...*, s. 272-292.

¹⁶⁹ Karl Galinsky, „Vergil’s Aeneid and Ovid’s Metamorphoses as World Literature“, in: Karl Galinsky (ed.), *The Cambridge Companion to the Age of Augustus*, Cambridge: Cambridge University Press 2005, s. 341.

¹⁷⁰ *Caesaris Augusti, Res Gestae et Fragmenta: Introduction, Notes, and Vocabulary*, Robert S. Rogers, Kenneth Scott, Margaret M. Ward; second edition, revised and enlarged Herbert W. Benario, Detroit: Wayne State University Press 1990, s. 3.

¹⁷¹ Gajus Tranquillus Suetonius, *Životopisy dvanácti císařů spolu se zlomky jeho spisu O význačných literátech*. Praha: Svoboda, 1974, s. 86.

¹⁷² C. Ando, *Imperial ideology...*, s. 292-296. Traján se během své vlády pokusil rozšířit impérium o další oblasti, jeho nástupce Hadrián je však nepřijal a zcela se soustředil na správu vnitřku impéria.

¹⁷³ Gajus Tranquillus Suetonius, *Životopisy dvanácti císařů spolu se zlomky jeho spisu O význačných literátech*. Praha: Svoboda, 1974, s. 86.

¹⁷⁴ Ida Östenberg, „From Conquest to *Pax Romana*. The *Signa Recepta* and the End of the *Triumphal Fasti* in 19 BC“, in: Olivier Hekster, Sebastian Schmidt-Hofner and Christian Witschel (eds.), *Ritual Dynamics and Religious Change in the Roman Empire: Proceedings of the Eighth Workshop of the International Network Impact of Empire (Heidelberg, July 5-7, 2007)*, Leiden: E. J. Brill 2009, s. 53-70.

Aeneovi.¹⁷⁵ Augustus byl vykreslován jako strůjce zlatého věku v rituálech řeckých měst a den jeho narození byl slaven jako počátek nového roku.¹⁷⁶ V Římě byl tento věk ikonograficky připodobňován a ztotožňován se zlatým věkem pod patronátem Saturna. Jako Saturn vládl zlatému věku minulosti, tak Augustus vládl zlatému věku současnosti.¹⁷⁷ Nová kosmogonie znamenala též novou kosmografii. Řím se stal centrem světa.¹⁷⁸ Na mozaice ve vile v El Djemu (Tunisko) je Řím zobrazen jako centrum, kolem něhož leží v koncentrických kruzích ostatní provincie.¹⁷⁹ Tento obraz je možné číst jako obraz podřízenosti periferií Římu, lze jej však číst i v trochu jiné perspektivě vztahu mezi centrem a periferií. Koncentričnost určovala perifernost provincie od centra, znamenala však též nový mechanický koncept centra a periferií, v němž byly horizontální topografické hranice mezi čistým centrem a nebezpečnou periferií (Eliadovský pohled) nahrazeny mechanickým modelem centra a periferie, v němž jsou centrum a periferie spojeny sdílenou ideologií a diskurzy.¹⁸⁰

Uvnitř tohoto mechanického, koncentrického modelu impéria spojeného sdílenou ideologií existovaly dvě významné hranice oddělující centrum od periferie. Mozaika ve vile z El Djemu vyjevuje první hranici oddělující Řím od zbytku center a periferií v impériu. Římští imperátoři udržovali hranice *pomeria*.¹⁸¹ Augustus udržoval exkluzivnost Říma zákazem rozšíření římského občanství obyvatelům provincií. Centrálnost Říma platila i pro imperátora. Přílišná vzdálenost imperátora od Říma, od centra jeho moci, nebo přílišné zasahování do struktury Říma (jako např. přinášení cizích, respektive římskému ethosu cizích praktik) mohlo způsobit snížení či ztrátu symbolického kapitálu imperátora, v některých případech dokonce mohlo vést k ztrátě vlády obecně.¹⁸² Oddělenost centra od periferie, Říma od zbytku impéria měla svou náboženskou dimenzi v kultu vládce. Stejným rituálním způsobem, jakým byli uctívání helénističtí vládcové, byly projevovány pocty dobytých území vůči Římu. Řím byl

¹⁷⁵ V první knize Aeneidy Jupiter vyjevuje Venuši velký osud Římanů, který započne Aeneem a bude dovršen Augustem, za něhož přestanou války, a svět bude žít v míru a prosperitě. Publius Vergilius Maro, *Aeneis*, Praha: Svoboda 1970, s. 36-37. Budoucnost odhalující slávu Augusta, jeho bitvu u Aktia a následující triumf je vyjevena též na Aeneově šítu, který dostává od Venuše v osmé knize. Publius Vergilius Maro, *Aeneis*, Praha: Svoboda 1970, s. 262.

¹⁷⁶ S. Price, *Rituals and Power...*, s. 54-56.

¹⁷⁷ G. Van den Heever, „Making Mysteries. From the Untergang der Mysterien to Imperial Mysteries-Social Discourse in Religion and the Study of Religion“, *Religion and Theology* 12 (3), 262-307: 268.

¹⁷⁸ Steven J. Friesen, *Imperial Cult and the Apocalypse of John*, Oxford: University Press 2001, s. 124.

¹⁷⁹ Janet Huskinson, „Looking for Culture, Identity and Power“, in: Janet Huskinson (ed.), *Experiencing Rome: Culture, Identity and Power in the Roman Empire*, London: Routledge 2000, s. 3-4.

¹⁸⁰ Michael Rowlands, „Centre and Periphery: a Review of a Concept“, in: Michael Rowlands, Mogens Larsen, Kristian Kristiansen (eds.), *Centre and Periphery in the Ancient World*, Cambridge: Cambridge University Press 1990, s. 9.

¹⁸¹ M. Beard, John North, S. Price, *Religions of Rome...*, s. 180.

¹⁸² Valerie Hope, „The City of Rome: Capital and Symbol“, in: Janet Huskinson (ed.), *Experiencing Rome: Culture, Identity and Power in the Roman Empire*, London: Routledge 2000, s. 74-75.

personifikován bohyní Říma, které byly stavěny oltáře a monumenty. Kult bohyně Říma poskytl kultické zázemí pro šíření imperátorova kultu. První chrámy, oltáře a jiné monumenty stavěné k počtě Augustově byly věnovány též bohyni Říma (personifikaci Říma), jejíž kult nebyl za Augusta a následujících císařů v Římě dovolen. To se však změnilo za Hadriána, který věnoval bohyni Říma chrám přímo v Římě.¹⁸³ Za Carracaly bylo římské občanství dáno celé populaci římského impéria. Podle Andovy interpretace byl Carracala motivován nábožensky. V odměnu za záchranu svého života věnoval bohům celý nový římský národ, jehož „*consensus universorum může jedině zajistit kontinuální přízeň bohů*“.¹⁸⁴ Hadriánova a Carracalovy změny Augustových doporučení se zdají potvrzovat Gordonovu myšlenku, podle níž byl pokus zachovat hranice mezi Římem a impériem odsouzený k zániku od svého počátku.¹⁸⁵ Gordon ale prezentuje jiný hraniční vztah mezi centrem a periferií. Podle teorie Edwarda Shillse má každá společnost centrum. Toto centrum není ani tak centrem v geografickém, jako v sociologickém smyslu. Každá společnost má tedy určité hodnoty, postoje, ideje, které považuje za centrální. Tento centrálně hodnotový systém je potvrzován, rozvíjen a propagován elitami.¹⁸⁶ Gordon považuje elity římského impéria za proponenty centrálního náboženství Říma a tedy i centrálního hodnotového systému Říma, toho, co Římané nazývali *religiem*. V koncepci Římanů stálo *religio* v opozici vůči *superstitiu*. *Religio* byl termín pro „správné“ náboženství a rituály, ospravedlněné tradicí a umírněné ve své formě. Pod kategorie *superstitio* byly zařazovány ty kultury a náboženské praktiky, které působily příliš excentricky, vyznačovaly se přehnanou, entuziastickou a extatickou zbožností, vyzářovaly cizost a byly chápány jako privátní a případně tedy nebezpečné veřejnému prostoru.¹⁸⁷ Gordon tvrdí, že imperátor a imperiální elity, které jej následovaly, strategicky a manipulativně operovaly s distinkcí mezi *religio* a *superstitio* s cílem marginalizovat či přímo zneškodnit konkurenční, diskurz civilního kompromisu narušující náboženské skupiny jako byli druidové v Galii, egyptští kněží, židovští rebelové, mágové a orientální kultury.¹⁸⁸ Obvyklou aktivitou jak udržet čistotu římského náboženství bylo vyhánění cizích náboženských skupin z Říma a Itálie a rušení soukromých společností.¹⁸⁹ Toto vyhánění však spíše potvrzuje snahu Augusta a dalších imperátorů udržet exkluzivitu Říma, než snahu o

¹⁸³ Ronald Mellor, The Goddess Roma, *ANWR* II, 17,2 (1981), s. 955-1030: 977-984.

¹⁸⁴ C. Ando, *Imperial ideology...*, s. 395.

¹⁸⁵ R. Gordon, „The Veil of Power...“, s. 207.

¹⁸⁶ Edward Shils, „Center and Periphery“, in: Edward Shils, *Center and Periphery: Essays in Macrosociology*: Chicago. University of Chicago Press 1975, s. 1.

¹⁸⁷ M. Beard, John North, S. Price, *Religions of Rome...*, s. 216-226.

¹⁸⁸ Richard Gordon, „Religion in the Roman Empire: The Civic Compromise and Its Limits,“, in: Mary Beard, John North (eds.), *Pagan Priests: Religion and Power in the Ancient World*, London: Duckworth 1990, s. 235-255.

¹⁸⁹ M. Beard, John North, S. Price, *Religions of Rome...*, s. 230.

udržení občanského náboženství imperiálních elit. Evidence z římského Egypta dokazuje, že Augustus dal některým soukromým asociacím právo existovat.¹⁹⁰ Stanovisko imperátorů vůči cizím náboženským kultům se lišilo podle politik, které jednotliví imperátoři zaujímali podle vlastních preferencí a jednotlivých případů. Problém Gordonovy teze spočívá ve zdůrazňování centrálnosti veřejného, občanského náboženství, tj. v pokračování chybných, problematických předpokladů *polis* modelu imperiálního náboženství.¹⁹¹ Jak bude ukázáno v dalších kapitolách, elity měly významné slovo v šíření kultu imperátora a v navazování vztahů s Římem, jejich moc v oblasti veřejného i privátního prostoru však nebyla absolutní a bylo by chybou ji přeceňovat.

I přes veškerou oddělenost, kterou zaujímal Řím vůči impériu (jakkoliv byla tato hranice tenká a prostupná), náležely Řím a impérium do vnitřku impéria, v němž vládl mír a nebylo potřeba přílišné militantní edukace, etiky a síly. Jiná situace vládla na vnější straně impéria, kde byly silně vzývány militantní hodnoty.¹⁹² Militantní ráz periferií reflektoval změnu mezi *imperium domi* a *imperium militae*, kterou způsobil nástup imperátorů. *Imperium militae*, centrifugální aktivita rozšiřování hranic, ustanovování nových periferií a přesun periferního bohatství do centra během imperiální doby už byl jen stínem republikánské expanze. Imperátoři se až na výjimky nezajímali o rozšiřování impéria. Jejich důvodem byla nová ideologie hranice, která přišla s Augustem. Impérium znamenalo civilizovaný svět. Mimo impérium už byl jen necivilizovaný svět barbarů, kteří nemohli a nechtěli být civilizováni, a jejichž užitek byl nulový. Potencionální nebezpečnost jediné civilizace schopné postavit se Římu a žijící mimo hranice impéria, tj. Parthské říše, byla zneškodněna diplomatickými umem Augusta, jehož propagační obraz mírumilovného pokoření Parthského impéria ovlivnil imperiální percepci Parthského impéria jako specifického druhu rovnocenného klientského království.¹⁹³ Militantní aktivita na hranicích impéria nebyla příznakem *imperium militae*, ale *imperium domi*. Eliadovské interpretace římského vojenského tábora, jak ji podává John Helgeland, je v kontextu lokativní vize impéria vhodná. Podle Helgelanda byl vojenský tábor náboženský mikrokosmos v miniaturním provedení reprezentující centrálnost Říma a impéria obecně. Jako byl Řím ohraničen *pomeriem*, tak i vojenský tábor byl ohraničen a podobně impérium.¹⁹⁴ Rýn, posvátná řeka pro nativní obyvatelstvo, se stala posvátnou řekou i pro Římany, protože označovala a byla

¹⁹⁰ Wendy Cotter, „The Collegia and Roman Law: State Restrictions on Voluntary Associations, 64 BCE – 200 CE, in: John S. Kloppenborg and Stephen G. Wilson, *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, London: Routledge 1996, s. 79.

¹⁹¹ G. Woolf, „Polis-Religion...“, s. 75.

¹⁹² C. R. Whittaker, „Imperialism and Culture: The Roman Initiative“, in: D. J. Mattingly (ed.), *Dialogues in Roman Imperialism: Power, Discourse, and Discrepant Experience in the Roman Empire*, Ann Arbor: JRA 1997, s. 143.

¹⁹³ C. Ando, *Imperial ideology...*, s. 320-331.

¹⁹⁴ John Helgeland, „Roman Army Religion“, *ANRW* 2.16.2 (1978), s. 1470-1505: 1502.

metaforou pro hranice Říma.¹⁹⁵ Aelius Aristides používal metaforu palisády pro hranice impéria, ačkoliv si musel být vědom, že žádné takové hranice impérium v podstatě nemá. Impérium dosáhlo svých hranic, přinejmenším v kognitivní topografii římských obyvatel. Vojenský tábor a rituály s ním spjaté odhalují ještě jednu významnou topografickou změnu v impériu. V centru imperiálního tábora bylo *praetorium*, obsahující svatyně, ve kterých byly uchovávány obrazy imperátora.¹⁹⁶ Z pramenů jsou známy případy klientských králů, kteří svou loajálnost vůči Římu prezentovali v přítomnosti římské armády u soch a obrazů imperátora.¹⁹⁷ Centrem impéria zůstával Řím, v době impéria však Řím zastupoval imperátor.

¹⁹⁵ Ton Derks, *Gods, Temples, and Ritual Practices: The Transformation of Religious Ideas and Values in Roman Gaul*, Amsterdam: Amsterdam University Press 1998, s. 141.

¹⁹⁶ J. Helgeland, „Roman Army Religion...“, s. 1491.

¹⁹⁷ Fernando Lozano, *Arx Aeternae Dominationis: Emperor Worship Rituals in the Construction of a Roman Religious Frontier*, in: Olivier Hekster, Ted Kaizer (eds.), *Frontiers in the Roman World: Proceedings of the Ninth Workshop of the International Network Impact of Empire (Durham, 16-19 April 2009)*, Leiden: Brill 2011, s. 152.

4. Proudý a síť v imperiální době

Třetí metaforou globalizace, kterou Suša uvádí, je metafora světa jako jednoho místa globální komunikace nebo též metafora světa jako globální síťové společnosti.¹⁹⁸ Síť patří mezi jednu z nejpoužívanějších metafor dneška. Moderní techniky komunikace, možnosti internetu, vysoký stupeň interakce mezi rozmanitými subjekty, široká a celosvětová šíře kontaktů, všechny tyto typické projevy dnešního světa definují síť jako hlavní prostředek sociálního života vůbec a přispívají k hlubšímu pochopení fungování sítí. Díky dnešní době, říkají zastánci síťových přístupů, a jejímu nebyvalému boomu síťové komunikace, ať již myšleno materiálně nebo sociálně, máme neobyčejnou možnost studovat a rekonstruovat síť v minulosti.¹⁹⁹ Zvláště je myšlenka užitečnosti a prospěšnosti studia sítí zmiňována v případě studia římského impéria, které bylo první velkou epochou rozšíření sítí.²⁰⁰ Ač jsou síť sociálního života nezbytnou součástí každé kultury za každého období, je to globalizace, která je ultimátním vzorem sítí sociálního života.²⁰¹ V pozadí této formulace stojí dvojí, vzájemně se podporující způsob argumentace. Síť jako metafora pro život byla známá již od antických dob. 19. století přišlo poprvé s představou podobnosti komunikačních procesů mezi biologickou, technickou a i sociální sférou. Obě konotace metafory sítě se projevují a jsou rozvinuty v moderním užití metafory sítě. Co však moderní metaforu sítě odlišuje od předcházejících metafor, je její kulturně klíčová role. Moderní komplexní svět je pochopitelný a uchopitelný díky metafoře sítě, která umožňuje nepoznané pojmut v termínech poznatelného. Síť jsou každodenní součástí našeho života a skrze sklíčka síťové analýzy je analyzována komplexní problematika sociálního života.²⁰²

Moderní síťové přístupy přejímají a utvrzují kulturně klíčovou roli metafory sítě. Teorie malého světa, actor-network theory, archeologické síťové přístupy a teorie síťové společnosti vnímají síť jako centrální koncept svého teoretického i metodologického směřování. Zároveň se

¹⁹⁸ O. Suša, *Globalizace...*, s. 44.

¹⁹⁹ Carl Knappett, „Introduction: Why Networks?“, in: Carl Knappett (ed.), *Network Analysis in Archaeology: New Approaches to Regional Interaction*, Oxford: Oxford University Press 2013, s. 3., Anna Collar, *Religious Networks in the Roman Empire: The Spread of New Ideas*, Cambridge: Cambridge University Press 2013, s. 5-10.

²⁰⁰ Irad Malkin, Christy Constantakopoulou, Katerina Panagopoulou, „Introduction“, in: Irad Malkin, Christy Constantakopoulou, Katerina Panagopoulou (eds.), *Greek and Roman Networks in the Mediterranean*, London: Routledge 2009, s.3-7- A. Collar, *Religious Networks...*, London: Routledge 2009, s. 40-43.

²⁰¹ Manuel Castels, *Informationalism, Networks and the Network Society: A Theoretical Blueprint*, in: Manuel Castels (ed.) *The Network Society: A Cross-Cultural Perspective*, Cheltenham: Elgar 2004, s. 4.

²⁰² Alexander Friedrich, „Metaphorology of Networks“, in: Herbert Grabes, Ansgar Nünning, Sibylle Baumbach (eds.), *Metaphors Shaping Culture and Theory. REAL – Yearbook of Research in English and American Literature. Vol. 25*, Tübingen: Günter Narr Verlag, s. 285-295.

mezi těmito teoretiky nalézají hlasy, které zpochybňují široké nereflektované užití termínu síť. Bruno Latour, jeden z hlavních teoretiků actor-network proudu, pohlíží s ironií na myšlenku moderní znalosti sítě. Je iluzorní si myslet, píše, že náš život v rámci internetu nám dává jakousi esoterickou znalost fungování sítí. Zatímco síť byla užita jako kritický termín v opozici proti typickým konceptům sociální vědy, v současné době kvůli nadužívání a neprecizní formulaci ztratil tento termín do značné míry svou kritickou účinnost.²⁰³ Síť se stává „o málo více než užitečnou metaforou pro konektivitu“.²⁰⁴ Metafora sítě v mnoha případech svého užití není ničím jiným než mrtvou metaforou.

Metaforický systém sítě propojuje několik vlastností a typů sítě. V angličtině je možné rozlišit tři druhy sítě – pavučinu, rybářskou nebo pytláckou síť a síť silnic, cest a dalších spojených cest.²⁰⁵ Tyto jednotlivé druhy nejsou v metafoře sítě zcela rozlišeny a přirozeně vyvolávají otázku, jaký druh sítě má uživatel metafory sítě na mysli a jakým způsobem toto pochopení určuje jeho koncepci sítě. Jednotlivé druhy metafory sítě se stávají zdrojovými objekty pro pochopení cílového objektu. V 19. století byla nová cílová doména telegrafie metaforicky připodobňována k pavoučí síti. Telegrafie se stala zdrojovou doménou pro neurofyziologii. Obě se staly zdrojovými doménami pro komunikační systémy, které začaly být metaforicky vystihovány pomocí běžných asociací typických pro zdrojovou doménu pavučiny života.²⁰⁶ Toto poslední ztotožnění je typické i pro současný diskurz metafor sítě. Síť je jednoduše definována jako soubor propojených uzlů.²⁰⁷ Podle Knappeta spočívá hodnota této základní definice ve stimulujícím intelektuálním dotazování a odpovídání ohledně povahy a vlastností uzlů a propojení. Technický obraz propojených uzlů a spojnic (links) se v metaforickém diskurzu stává teorií stimulujícím prvkem pro studium mimo technických sociálních jevů. Základní předpoklad sociálně síťově teorií zní, že podobným způsobem, jakým pracují procesy informačních sítí, fungují i procesy sociálních vztahů.

Obliba technologické metafory sítě, přes veškerý technický žargon v podstatě srozumitelně podávající komplexní situaci sociálního života, je zapříčiněna i možností pod síťovou analýzou reflektovat a rozvíjet populární obraty dnešní vědy. Mezi nejčastěji zmiňované patří prostorový obrat. Kromě něj je studium sítí spojeno s dalším momentálně stále více populárním obratem – s obratem k mobilitě. Vásquez píše, že existují tři druhy metafor

²⁰³ Bruno Latour, „On Recalling ANT“, in: John Law, John Hassard (eds.), *Actor Network Theory and After*, Oxford: Blackwell, s. 15-16.

²⁰⁴ C. Knappet, „Introduction...“, s. 3.

²⁰⁵ A. Friedrich, „Metaphorology of Networks...“, s. 286.

²⁰⁶ Ibid. s. 286-289.

²⁰⁷ M. Casstels, *Informationalism, Network...*, s. 3.

užívaných pro studium náboženství v pohybu. První soubor metafor je prostorový, druhý vodní (proud, tok) a třetí je soubor síťových metafor (chodník, pavučiny a sítě). Vásquez preferuje posledně jmenovaný soubor metafor, nicméně nevnímá tyto tři soubory jako opozita, ale jako navzájem se podporující kombinace umožňující hlubší vhled. Vásquez však kritizuje aquatické metafory za imaginární přisuzování rovností v pohybu a mobilních transferech. Metafora proudu nebere v úvahu, na rozdíl od sítě, rozdílné možnosti mobilních aktérů. Jestliže tedy pro hydraulické metafory je problémem jejich příliš pozitivní otevřenost, pro prostorové metafory je jím implikace lokality jako unifikovaného, uzavřeného systému. Vásquez síť vnímá jako jakýsi ideál mezi těmito dvěma extrémy.²⁰⁸ Síťové teorie zdůrazňují, stejně jako prostorový obrat, dynamiku a vztahovost. Síťová analýza vychází z kritiky Euklidovského, statického, homogenního prostoru a podobně jako prostorový obrat se snaží prezentovat jinou představu prostoru.²⁰⁹ Actor-network se též snaží o překonání limitů binárního, esencialistického myšlení.²¹⁰ Stejně jako Doreen Massey, i actor-network teorie „zoomuje“ svůj pohled a přechází z perspektivy globálního do perspektivy lokálního.²¹¹ Jinou binární dvojicí, kterou teorie sítě modifikuje a představuje jako cirkulující možnosti, je dvojice centrum a periferie. Castell uvádí síť jako decentralizované. Uzly nejsou centry.²¹² Tento radikální pohled však nevyklučuje centrum a periferii jako popisné kategorie. Tvrzení, že v síti není centralita, znamená především, že centra a periferie vznikají ze síťových interakcí a nejsou pouhými výplody badatelské imaginace. Centralitu uzlu určuje jeho vztah a vzdálenost vůči ostatním uzlům. Uzel může být lokálně centrální, relativně centrální a globálně centrální. Body s nízkou centrálností se dají považovat za periferní body v síti.²¹³ Shills pokládá centrum za „*strukturu aktivit, rolí a osob, uvnitř sítě institucí (...)* v těchto rolích jsou hodnoty a víry, které jsou centrální, ztělesňovány a předkládány“.²¹⁴ Aktéři využívají performanci různých rolí na navázání vztahů s dalšími subjekty a mobilizování zdrojů, moci, informací, symbolického a materiálního kapitálu, aby zaujali preferovanější pozici v síti vztahů.²¹⁵ Pozice sociálních aktérů jsou definovány skrze sekvence výměny a interakce, které Casstels označuje jako tok.²¹⁶ Každá síťová analýza proto

²⁰⁸ Manuel A. Vásquez, „Studying Religion in Motion: A Networks Approach“, *Method and Theory in the Study of Religion* 20 (2) 2008, s. 151-184: 165-168.

²⁰⁹ John Law, „After ANT: Complexity, Naming and Topology,“ in: John Law, John Hassard (eds.), *Actor Network Theory and After*, Oxford: Blackwell, s. 6-8.

²¹⁰ B. Warf, „From Surfaces...“, s. 73.

²¹¹ B. Latour, „On Recalling ANT...“, s. 18-19.

²¹² M. Casstels, „Informationalism,“ ..., s. 3.

²¹³ Malkin, Christy Constantakopoulou, Katerina Panagopoulou, „Introduction...“, s. 5.

²¹⁴ E. Shills, „Center ...“, s. 3.

²¹⁵ B. Warf, „From Surfaces...“, s. 73. Manuel A. Vásquez, „Studying Religion in Motion...“, s. 169.

²¹⁶ Manuel Casstels, *The Rise of the Network Society*, 2nd., Oxford: Blackwell 2004, s. 442.

znamená i analýzu toku. Arjun Appadurai uvádí pět typů kulturního toku – 1) ethnoscape, technoscape, mediascape, finanscape and ideoscape. Pro analýzu náboženství jsou důležité především ethnoscape, mediascape a ideoscape. Ethnoscape je konstituován tokem osob (turistů, imigrantů, sezónních pracovníků a podobně), které ovlivňují nacionální politiky. Mediascape nereflktují pouze produkci a konzumaci elektronických a tištěných médií, ale označují též produkci, konzumaci a šíření narativních a obrazových vzorců života. Tuto funkci sdílí mediascapes s ideoscapes, které jsou ale více politické a jejichž narativní rétorika vykresluje namísto možných typů života politické ideály a vzorce.²¹⁷ Tweed vnímá Appadurairovo rozlišení zcela literárně a kromě šíření etnicity, ideologie a médií si všimá i šíření náboženství neboli analyzování sacrosapes. Tweed sám ale hovoří o náboženství jako o soutocích, a jestliže definuje scapes zcela literárně, lze tak definovat i sacrosapes. Sacrosapes jsou podobně jako mediascapes a ideoscapes narativity, ideály, představy a hodnoty posvátna.²¹⁸

Metafora scapes vykazuje podobné problémy, které Vásquez přisuzuje metafoře toku obecně. Scape je reprezentována jako „*netělesná, nekontextuální realita, s žádnými partikulárními agenty, s žádnými partikulárními agenty, nositeli, trajektoriemi a cíly*“.²¹⁹ Jinými slovy, ideoscape neříká nic o konstrukci ideologie aktéry ani o osvojování této ideologie aktéry. Ando popisuje dvojí charakter imperiální ideologie. Na jednu stranu, imperátor a vládnoucí vrstva předkládali porobeným koncepci myšlení, které potvrzovaly řád, z něhož vládnoucí vrstvy čerpaly svou autoritu, na druhou stranu se jako ideologie mohou označovat i ty symbolické fenomény, které generovaly porobení s cílem rozumět a dát řád jejich existenci.²²⁰ Susan Alcock taktéž chápe ideologii jako lidský pohled na světový řád, varuje však před vnímáním ideologie jako pouhého souboru idejí. Ideologie artikuluje výpovědi o světě politickou a sociální akcí a organizací.²²¹ Ideologie jsou artikulovány především v diskurzu. Diskurz „*popisuje systematické uspořádání společnosti způsobem, který ospravedlňuje autoritu jistých institucí, chování hodnot a identit ... diskurz obvykle zahrnuje řeč nebo slovník, které determinují akceptovatelný druhy konceptů a myšlení*“.²²² Diskurz není pouze „*série řečových jednotek a inter-textutálních referencí, ale zahrnuje též sociální místa, ve kterých je diskurz produkován,*

²¹⁷ Arjun Appadurai, „Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy,“ in: Roland Robertson, Kathleen E. White (eds.), *Globalization: Critical Concepts in Sociology, Vol 1*, London: Routledge 2003, s. 252-256.

²¹⁸ T. A. Tweed, *Crossing...*, s. 61.

²¹⁹ Manuel A. Vásquez, „The Limits of the Hydrodynamics of Religion“, *Journal of the American Academy of Religion* 77/2 (2009), s. 434-445: 441.

²²⁰ C. Ando, *Imperial Ideology...*, s. 23-24.

²²¹ Susan E. Alcock, Kathleen D. Morrison, „Imperial Ideologies“, in: Susan E. Alcock, Terence N. D'Altroy, Kathleen D. Morrison, Carla M. Sinopoli (eds.), *Empires: Perspectives from Archaeology and History*, Cambridge: Cambridge University Press 2001, s. 279.

²²² Steven J. Friesen, *Imperial Cult and the Apocalypse of John*, Oxford: University Press 2001, s. 17-18.

sociální zájmy vytvářející užití řeči a produkt tohoto užití řeči, jímž je diskurzivně vytvořený svět obývaný praktikanty tohoto diskurzu“.²²³ Diskurz je typ produkovaného prostoru. Producenti reprezentací prostoru, reprezentovaných prostorů a prostorových praktik se podílejí na produkci a reprodukci diskurzivního prostoru. Rozdíly mezi diskurzivními prostory jsou dány odlišnými producenty diskurzu. Diskurz zasazuje sociální role do sociálního pole moci, v němž jsou sociální pozice rozlišeny podle množství, obsahu a forem kapitálu, který držitelé sociální pozice udržují. Jejich sociální pozice v poli moci potvrzovaná diskruzem závisí na schopnosti čerpat z cirkulujících proudů ideoscapes zprostředkovaných skrze sítě vztahů.²²⁴ Na udržování diskurzu mají velký zájem instituce.²²⁵ Instituční sítě omezují, přepravují, transformují a transportují proudy. Proti těmto institučním sítím stojí jiné sítě, anti-hegemonické a proti-diskurzivní sítě.²²⁶ Sítě slouží jak k zabydlování, tak k překračování, uzavírají i otevírají, jsou prostředkem revoluce i udržování statu quo. Sítě však nejsou jen „kapiláry, skrze které moc a ekonomické, sociální a kulturní kapitály cirkulují“.²²⁷ Sítě nesou význam a skrze ně aktér vytváří svou identitu, svoje „obydlí“, smysl svého života, své každodenní praktiky. Jinými slovy, sítě nejsou konstituovány pouze skrze cirkulující proudy, ale samy tyto proudy vytváří.

4.1. Ideologie římskosti a imperiální diskurz

Imperiální sociální pole bylo utvářeno cirkulačním proudem ideologie římskosti. Ideoscape římskosti byla artikulována ve třech oblastech imperiálního diskurzu – v urbanizaci, imperátorovi a náboženských praktikách.²²⁸ V imperiálním diskurzu Řím představovalo impérium.²²⁹ V odvozenině z této rovnice lze za Řím nahradit město a za impérium civilizaci.²³⁰ Spojené dohromady, bez města není civilizace, bez Říma není impéria. Znamená to však, že civilizované město muselo být podobno Římu? Urbánní imperiální politika se rozlišovala podle vertikální úrovně, na jejímž vrcholu byl Řím a na jejímž spodku byla nesvobodná města, a podle

²²³ Hernard van der Hever, „Redescribing Graeco-Roman Antiquity: On Religion and History of Religion,“ *Religion and Theology* 12/3-4, (2005), s. 219.

²²⁴ M. A. Vásquez, „The Limits...“, s. 440.

²²⁵ S. J. Friesen, *Imperial Cult...*, s. 18.

²²⁶ I tyto proti-diskurzy a anti-hegemonické, anti-instituční sítě podléhají logice sítí moci, a jak Bourdieuova analýza odlišných pozic v poli moci odhaluje, anti-hegemoničnost může být součástí získávání symbolického kapitálu.

²²⁷ M. A. Vásquez, „Studying Religion...“, s. 169.

²²⁸ Louise Revell, *Roman Imperialism and Local Identities*, Cambridge: Cambridge University Press 2010, s. 5.

²²⁹ R. Hingley, *Globalizing...*, s. 54., V. Hope, „The City of Rome...“, s. 65. Rüpke píše, že Řím byla šifra pro impérium. Jörg Rüpke, „Roman Religion-Religions of Rome“, in: Jörg Rüpke (ed.), *A Companion to Roman Religion*, Oxford: Blackwell 2008, s. 2.

²³⁰ L. Revell, *Roman Imperialism...*, s. 44-49.

horizontální úrovně. Na horizontální úrovni existovala jiná urbánní politika vůči níže urbanizované západní části impéria a jiná urbánní politika byla zaměřená na východní hustě urbanizovanou část impéria. S touto politikou byla spojena jiná etika civilizace, která chtěla na východě obnovit disciplínu, zatímco na západě vytvořit řád.²³¹ Západní část impéria sestávala z oblastí obývaných barbary, kteří, jak se jim ironicky vysmívají římscí autoři, neznali města, a proto byli necivilizovaní.²³² V západní části impéria byly zakládány kolonie a vesnice rozšiřovány na městské subjekty s úmyslem přinést do západní části impéria civilizaci, řád a *humanitas*.²³³ Východní část impéria měla rozpracovaný urbánní diskurz a hustou síť urbánních jednotek. Strategie aplikovaná na západní část impéria neměla na východě smyslu, přesto urbanizace a s ní spojená civilizační misie probíhala i ve východní části. Její ospravedlnění bylo však jiné. Východní část impéria zaujímal v imperiálním diskurzu pozici zdegenerované, unavené a sotva fungující kdysi hrdé a schopné civilizace.²³⁴ Římané svým imperiálním projektem obnovovali východní civilizace ke své bývalé slávě. Urbanizace na východě spočívala v restaurování měst, vyvolávání impulzů podněcujících rytmizaci měst a v distribuci urbánního bohatství.²³⁵ Tyto dva civilizační diskurzy, a to je nutné dodat, však byly i terčem anti-diskurzivní kritiky. Pro Tacita civilizace zotročovala barbary. Že civilizace přináší morální úpadek, se obával i Vergilius.²³⁶ Imperiální diskurz o úpadku Řeků nebyl přijímán a naopak byl cíleně obrácen v případě druhé sofistiky.

Topografické rozlišení se promítalo i do vertikálního rozlišení měst. Dva typy měst měly římský status, zbylý typ, který lze rozlišit na další pod-kategorie, tento římský status neobsahoval.²³⁷ Na vrcholu hierarchie měst, hned pod Římem, byly *colloniae*, komunity římských občanů žijících mimo Řím. *Colloniae* reprodukovaly architektonicky, administrativně a nábožensky Řím. Hadrián, v řeči zaznamenané Aulusem Gelliem, popisuje *colloniae* jako malé

²³¹ C. R. Whittaker, „Imperialism and Culture...“, s. 143-144.

²³² L. Revell, *Roman Imperialism...*, s. 45-46.

²³³ R. Hingley, *Globalizing...*, s. 62-68.

²³⁴ Susan E. Alcock, *Graecia Capta: The Landscapes of Roman Greece*, Cambridge: Cambridge University Press 1996, s. 224-227.

²³⁵ Fikret K. Yegül, „Memory, Metaphor, and Meaning in the Cities of Asia Minor“, in: Elizabeth Fentress (ed.), *Romanization and the City: Creation, Transformations, and Failures: Proceedings of a Conference Held at the American Academy in Rome to Celebrate the 50th Anniversary of the Excavations at Cosa, 14-16 May, 1998*, Portsmouth Journal of Roman Archaeology 2000, s. 139.

²³⁶ Greg Woolf, „Urbanization and its Discontents in Early Roman Gaul“, in: Elizabeth Fentress (ed.), *Romanization and the City: Creation, Transformations, and Failures: Proceedings of a Conference Held at the American Academy in Rome to Celebrate the 50th Anniversary of the Excavations at Cosa, 14-16 May, 1998*, Portsmouth Journal of Roman Archaeology 2000, s. 124.

²³⁷ M. Beard, John North, S. Price, *Religions of Rome...*, s. 315.

obrazy Říma.²³⁸ Centrem *colloniae*, podobně jako v Římě, byl Kapitol, spojující občanský a náboženský prostor.²³⁹ V čele *collonia* stáli magistři rozhodující o náboženských a občanských záležitostech *colloniae* – politické uspořádání známé z Říma.²⁴⁰ Jinou připomínkou římského charakteru *collonií* byl rituál ustanovování *pomeria* ohraničující a zakládající kolonii.²⁴¹ *Colloniae* byla distribuována především v západní části impéria, v menší míře i ve východní části impéria.²⁴² Bearth, North a Price nazývají *colloniae* klony Říma, což je lehce zavádějící, protože jak sami přiznávají, *colloniae* byly přizpůsobovány lokálním podmínkám.²⁴³

Druhým typem měst s římským statusem v západní provincii bylo *municipium*. *Municipium* nebylo založené římskými občany, obdrželo však od Říma tzv. římské právo, umožňující určitým členům dosáhnout římského občanství, případně některých privilegií vyhrazených pro římské občany.²⁴⁴ Napodobování římské topografie se očekávalo pouze od *collonií*, přesto některá *municipia* napodobovala římskou topografii. Na západě imperiální říše existovala i města bez římského statutu. Ta byla rozšířená především na východě impéria. Tato města se rozlišovala na svobodná města a podřízená města, přičemž svobodná města se ještě odlišovala podle vlastnictví provinčního chrámu imperiálního kultu.²⁴⁵

Současné bádání urbanizace během římského období chápe městský prostor v intencích prostorového obratu jako strukturovaný a strukturující svými obyvateli a návštěvníky.²⁴⁶ Urbánní prostor je produkt aktérů, jejich užívání tohoto prostoru reprodukuje v tělech a mysli aktérů ideologii a diskurz reprezentačních prostorů, reprezentací prostoru a prostorových praktik, z nichž se městská lokalita skládá a je s nimi spojena. Kevin Lynch ve své známé práci *Obraz města* popisuje město jako mentální, kolektivní obraz sdílený obyvateli a návštěvníky města.²⁴⁷ Mentální mapa města je průvodcovskou mapou. Imperátor a jeho architekti mohli projektovat město jako reprezentaci, avšak jak Kevin Lynch ve své teoretické práci opakuje, dobrá urbánní

²³⁸ Clifford Ando, „Exporting Roman Religion,“ in: Jörg Rüpke (ed.), *A Companion to Roman Religion*, Oxford: Blackwell 2008, s. 431.

²³⁹ Paul Zanker, „The City as Symbol: Rome and the Creation of an Urban Image“, in: Elizabeth Fentress (ed.), *Romanization and the City: Creation, Transformations, and Failures: Proceedings of a Conference Held at the American Academy in Rome to Celebrate the 50th Anniversary of the Excavations at Cosa, 14-16 May, 1998*, Portsmouth Journal of Roman Archaeology 2000, s. 33–37.

²⁴⁰ Jorg Rüpke, „Urban Religion and Imperial Expansion: Priesthoods in the Lex Ursonensis“, in: L. de Blois, P. Funke, J. Hahn (eds.), *The Impact of Imperial Rome on Religions, Ritual and Religious Life in the Roman Empire. Proceedings of the Fifth Workshop of the International Network Impact of Empire (Roman Empire, 200 B.C. - A.D. 476), Münster, June 30 - July 4, 2004*, Leiden: Brill 2006, s. 23 - 22

²⁴¹ C. Ando, „Exporting...“, s. 433-434.

²⁴² F. K. Yegül, „Memory, Metaphor...“, s. 133-135.

²⁴³ M. Beard, John North, S. Price, *Religions of Rome...*, s. 315, 331-334.

²⁴⁴ *Ibid...*, s. 315.

²⁴⁵ S. J. Friesen, *Imperial Cult...*, s. 47.

²⁴⁶ L. Revell, *Roman Imperialism...*, s. 36.

²⁴⁷ Kevin Lynch, *The Image of The City*, Cambridge: MIT Press 1960, s. 1-2.

forma by měla vzít v úvahu mentální, průvodcovské, praktické mapy aktérů, protože ty poskytují člověku orientaci a tedy pocit dobrého života. Reprezentační mapy, které jsou zcela nepodobné či cíleně překrývají a marginalizují „prohlídkové“ mapy, vytváří napětí a dezorientaci pro obyvatele města. Naopak úspěšnou reпреzentační mapou je taková, která bere v úvahu „prohlídkové“ mapy a snaží se s nimi svou reпреzentační mapu sladit. Příkladem ilustrujícím úspěšnou a neúspěšnou urbánní politiku je Augustova a Nerova politika vůči sousedským částem, ulicím a dalším každodenním prostorům Říma. Augustus raději omezil velikolepost jím budovaného Fóra, než aby omezil hranice čtvrti. Nero svůj pompézní Zlatý dům nechal postavit na popelu dříve obývaných čtvrtí, aniž by se ohlížel na ulice a jiné urbánní prvky veřejného prostoru. Vespasian nechal postavit na místě Neronova megalomanského Zlatého paláce veřejnou fontánu, spojenou s obnovou *vici*. Nejen, že se Vespasian distancoval od Nerovy požívačné politiky, Vespasian se vhodným umístěním svého architektonického objektu na místě Augustovy urbánní reformy připodobnil Augustovi. Jako Augustus odmítal privatizaci veřejného prostoru, tak totéž odmítal i Vespasián; jako Augustus obnovil římský veřejný prostor a nastolil tak mýtickou vládu zlatého věku, tak i Vespasián obnovil Řím a přivedl zlatý věk.²⁴⁸

Urbánní prostor je „*shromaždiště, ne pouze v obvyklém smyslu být někde, kde se shromažďuje mnoho lidí, ale jako středisko sítí globálních a lokálních propojení*“.²⁴⁹ Charakterickým rysem urbánního prostoru v římské imperiální době bylo jeho zahlcování materiálními a symbolickými vyjádřeními vztahů mezi lokálními komunitami, elitami imperiálním personálem a mytologickými osobami. Oltáře, sochy, epitafy a chrámy vytvářely materiální, mentální a sociální prostor, v němž se očím obyvatelů a návštěvníků zpřítomňovaly sítě moci, patronství, darů, poct, požadavků a poděkování. Obyvatel a návštěvník pohybující se v urbánním prostoru byl čtenářem rozmanitých zpráv ztělesněných a přítomných v materiální podobě města.²⁵⁰ Tyto zprávy byly legendami objasňujícími uživateli mentální mapy městského prostoru podobu, funkci a význam jednotlivých lokací na mapě. Není však jisté, že každý uživatel této mentální mapy dokázal tyto legendy číst. Reprezentační, průvodcovské i prohlídkové mapy sdílí podobné geografické a topografické struktury, liší se však právě ve způsobu legend i zobrazení těchto topografických a geografických struktur.

²⁴⁸ Elizabeth Marlowe, „The Mutability of All Things“: The Rise, Fall and Rise of Meta Sudans Fountain in Rome“, in: Dana Arnold, Andrew Ballantyne (eds.), *Architecture as Experience: Radical Change in Spatial Practice*, London: Routledge 2004, s. 38-40.

²⁴⁹ Kim Knott, „From Locality to Location and Back Again: A Spatial Journey in the Study of Religion“, *Religion* 39/2 (2009), s.154-160: 157.

²⁵⁰ R. Hingley, *Globalizing ...*“, s. 74.

V centru urbánního prostoru byl často chrám imperiálního kultu.²⁵¹ Sochy, obrazy imperátorů a inskripce jim věnované byly rozšířeny v urbánním prostoru.²⁵² Rozmanitost a rozvětvenost imperiálního kultu vnáší otázku pro badatele, jak byl tento kult šířen. Badatelé zaujímají vůči této otázce odlišná stanoviska. Jeden z významných proudů tvrdí, že šíření imperátorského kultu a jeho podoba byla odlišná na západě a na východě. V západní části impéria bylo podle nich zakázáno uctívání imperátora jako boha, zatímco ve východní části impéria se mohl imperátor uctívat jako bůh bez omezení. S horizontálním rozlišením souvisí vertikální zasazení impulzů. Západní kult byl iniciován a cíleně rozvíjen imperátorem a vrchní římskou administrativou s cílem ovládnout, unifikovat, inkorporovat západní provincie a prokázat důležitost a moc imperátora v každodenním životě. Na východě byl imperiální kult iniciován zespoda, od „porobených“ národů, pro které byl jakousi variantou známého kultu vládce a představoval proto diplomatický prostředek jak navázat kontakty s Římem.²⁵³ Horizontální a vertikální rozdělení se projevuje v samotné diskuzi, zda je vůbec imperiální kult náboženstvím a zda není pouze politikou. Pro značnou část badatelů nebyl imperiální kult pravým náboženstvím, neboť nevzbuzoval žádné emoce, neměl žádnou soukromou verzi, nebyl integrován do náboženské krajiny, byl zaměřen pouze na elitu.²⁵⁴ Takovýto pohled nebyl svázán pouze s horizontálním rozdělením, ale byl aplikován na imperátorský kult celkově.²⁵⁵ Fishwick proto tvrdí, že s imperátorem bylo jednáno jako s bohem jedině po smrti. Imperátor jako smrtelník nebyl žádán, aby splnil požadavky typické pro votivní kult, se kterými se lidé obvykle obraceli k bohům, jako byla záchrana z bouře či uzdravení. Imperátor na to neměl moc ani prostředky, a ani v Egyptě, kde byly nejpříjemnější podmínky pro ztotožnění boha s imperátorem, neexistoval votivní kult imperátora známý pro jiné bohy. Situace podle Fishwicka byla jiná s imperátory po smrti, kdy dosahovali božského statutu a jako bohové měli moc zachraňovat lidi a plnit jim jejich přání.²⁵⁶

Badatelé, kteří vnímají imperiální kult jako spontánní projev lokálních iniciátorů, upozorňují na chybnou aplikaci našich kategorií náboženství do antického kontextu. Price, s nímž je paradigma spontánnosti nejvíce spojeno, pokládá za esenciální chybu bádání o

²⁵¹ S. Price, *Ritual...*, s. 136.

²⁵² L. Revell, *Roman Imperialism...*, s. 82-89.

²⁵³ Fernando Lozano, „The Creation of Imperial Gods: Not Only Imposition versus Spontaneity“, in: Panagiotis P. Iossif, Andrzej S. Chankowski, Catharine C. Lorber (eds.), *More Than Men, Less Than Gods: Studies on Royal Cult and Imperial Worship: Proceedings of the International Colloquium Organized by the Belgian School at Athens (November 1-2, 2007)*, Leuven: Peeters 2011, s. 475-494.

²⁵⁴ P. A. Harland, „Imperial Cults...“, s. 87-89.

²⁵⁵ Viz S. Price, *Rituals...*, s. 101-121.

²⁵⁶ Duncan Fishwick, „Preface“, in: Duncan Fishwick, *Cult, Ritual, Divinity and Belief in the Roman World*, Farnham: Ashgate 2012, s. 3-4.

imperiálním kultu projektování křesťanských postulátů ohledně oddělení politiky od náboženství do řecko-římské doby, v němž bylo takovéto rozdělení neznámé.²⁵⁷ Příkladem je právě kult vládců, ve kterém byly politické otázky pokládány náboženskou řečí. Takové pojetí kultu vládce má i však Fishwick, pro kterého je imperátorský kult pokračováním kultu vládce.²⁵⁸ Price však vidí mezi kultem vládce a imperiálním kultem významný rozdíl. Kult vládce nikdy nevyvolával takovou náboženskou odezvu jako imperiální kult, ve kterém byla politická stránka, ač stále významná, pohlcena stránkou náboženskou.²⁵⁹ Imperátorský kult je pro Price náboženským kultem se vším všudy. Totéž tvrdí i Harland, podle nějž nepochopení politicko-náboženské povahy imperiálního kultu spočívá ve špatné definici náboženství. Badatelé odmítající považovat imperiální kult za náboženství vnímají náboženství v termínech Rudolfa Otta a Williama Jamese jako zvláštní, specifickou, vnitřní zkušenost „něčeho jiného“. Podle Harlanda je aplikovatelnou a antickému kontextu odpovídající teorií Geertzova teorie náboženství jako kulturního systému. Geertzova antropologická interpretace politických královských rituálů odhaluje významnou kosmologickou a tedy náboženskou rovinu politických rituálů.²⁶⁰ Geertz tvrdí, že politické rituály stvrzují zvláštní královské charisma a v symbolické topografii jej činí centrem světa, který poskytuje okolnímu světu orientační bod.²⁶¹ Podle Anda je charisma imperátora jedním z ústředních témat imperiální ideologie.²⁶² Ve své práci o sociální konstrukci charismatu Wallis tvrdí, že charisma je vytvářeno v interakci mezi charismatickou osobou a komunitou, pro kterou je charismatickou osobou. Komunita má přímý zájem na tvorbě charismatu charismatické osoby, protože tak zvyšuje svůj symbolický kredit.²⁶³ Tento argument tvorby charismatu je přítomen v Gradelově interpretaci imperiálního kultu v Itálii. Podle Gradela imperátor minimálně inicioval imperiální kult a z větší části jen potvrzoval a schvaloval podobu kultu, kterou mu lokální iniciátoři předložili. Gradela taktéž neuspokojuje interpretace, která vnímá imperiální kult jako vyjádření politické loajality. Imperátor byl pro své příznivce v imperiálním kultu bohem. Gradel však upozorňuje na křesťanské konotace termínu bůh, kvůli kterým se badatelé dívají s podezřívavou optikou na božství imperátora. V kontextu imperiálního kultu však božství imperátora označuje status, nikoliv přirozenost. Gradel stejně jako Price tvrdí, že imperátorský

²⁵⁷ S. Price, *Rituals...*, s. 11-19.

²⁵⁸ Duncan Fishwick, *The Imperial Cult in the Latin West: Studies in the Ruler Cult of the Western Province of the Roman Empire*, Leiden: E. J. Brill 1987, s. 6-93.

²⁵⁹ S. Price, *Rituals...*, s. 245.

²⁶⁰ P. A. Harland, „Imperial Cults...“, s. 88, 104-105.

²⁶¹ Clifford Geertz, „Centers, Kings, and Charisma: Reflections on the Symbolics of Power“, in: Clifford Geertz, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York: Basic Books 1983, s. 120-146.

²⁶² C. Ando, *Imperial Ideology...*, s. 27-31.

²⁶³ Roy Wallis, „The Social Construction of Charisma“, *Social Compass March 29/1*, (1982), s. 26.

kult představoval způsob, jakým se mohli aktéři vypořádat s novou sociální a politickou situací. Italské elity představovaly vrchol sociálního žebříčku do doby, než přišel imperátor, který si nárokoval jejich pozici. Aby si elity udržely tvář a postavení, aniž by se dostaly do mocenského konfliktu s imperátorem, iniciovaly imperiální kult, který uznával imperátorovo postavení na vrcholu sociálního žebříčku, zároveň jej však stavěl mimo sociální hierarchii.²⁶⁴

Priceova a Gradelova interpretace imperiálního kultu je velice hodnotná, přesto vyvolává některé otázky a kritiky. Friesen vidí za hlavní problematiku bod Priceovy prezentace imperiálního kultu, jeho uniformnost a homogenitu. Pierceovy doklady jsou zcela založeny na městském imperiálním kultu a vůbec neberou v úvahu provinční, regionální imperátorský kult.²⁶⁵ Mezi municipálním a provinčním kultem existoval velký rozdíl v možnosti invence a adaptace imperiálního kultu do náboženské krajiny. Provinciální kult, na rozdíl od municipálního, musel být odsouhlasen Senátem a imperátorem. V municipálním kultu existovala větší variabilita kultických, rituálních a imaginativních podob imperátorského kultu, přizpůsobených tužbám lokálních vyznavačů a kontextu města, ve kterém se kult odehrával. V municipálním kultu se také uctívalo vícero osob než pouze imperátor a v městském kultu bylo dovoleno nazývat imperátorem *theosem*. Taková diverzita nebyla typická pro provinciální kult.²⁶⁶ Lozano navrhuje opustit vertikální i horizontální rozlišení imperiálního kultu. Imperiální kult se měnil podle kontaktu, blízkosti a společných politických vizí, které mezi sebou zaujímaly dvě kultury – římská a provinční. Interakce mezi centrem a provincií by se mohla velmi dobře chápat ve smyslu vztahů mezi centrem a periferií, Lozano však tvrdí, že žádná centrální politika neexistovala. To, co existovalo, bylo široké spektrum imperiálních politik, adaptací, modifikací, synkrezí.²⁶⁷

Interakce mezi Římem a provincií probíhala intenzivně na rovině rituálního života a náboženských praktik. Římské festivaly a svátky se odehrávaly primárně v táborech římské armády, koloniích a v Římě.²⁶⁸ Římskost rituálů v římské armádě byla výsledkem logiky unifikace. Římská armáda byla jedním z pilířů imperátorovy moci. Rituál *Feriale* slavený v armádních táborech i v Římě potvrzoval římskost armády a sloužil propojení často etnicky heterogenní armády v jeden unifikovaný celek. Na druhou stranu oficiální římskost armádních

²⁶⁴ Ittai Gradel, *Emperor Worship and Roman Religion*, Oxford: Oxford University Press, 2002.

²⁶⁵ Steven J. Friesen, *Twice Neokoros: Ephesus, Asia, and the Cult of the Flavian Imperial Family*, Leiden: Brill 1993, s. 144.

²⁶⁶ S. J. Friesen, *Imperial Cult* s. 59-75.

²⁶⁷ F. Lozano, „The Creation...“, s. 512-513.

²⁶⁸ M. Beard, John North, S. Price, *Religions of Rome...*, s. 315-339.

rituálů byla vyvažována privátní zbožností a náboženskými praktikami římských vojáků.²⁶⁹ Vysoká mobilita armády zaručovala i vysokou mobilitu těchto soukromých náboženských kultů.²⁷⁰ Podobná kontradikce fungovala v koloniích. *Colloniae* na jednu stranu reprodukovaly ideální obraz Říma, jaký v Římě paradoxně nikdy urbánně neexistoval.²⁷¹ Na druhou stranu, mnohé významné svátky Říma jako *Luperciale* nebyly v *colloniae* vůbec slaveny.²⁷² Římské náboženství bylo výrazně topografické a festivaly se mohly odehrávat pouze na určitém místě.²⁷³ To přirozeně omezovalo šíření římského náboženství. Co však lze v *colloniae* nalézt, je užití „klíčové rituální technologie – procesí, purifikací, obětí“.²⁷⁴ Římané, píše Rüpke, nešířili obsah svého náboženství, ale koncepci římského náboženství.²⁷⁵ Podle Bendina je difuze římského náboženství výsledkem interakce mezi římskou pobídkou a lokální odpovědí. Prvky římského náboženství jsou přísady rozšiřující otevřený kulturně-náboženský systém.²⁷⁶ Přidávání prvků do systémů má „ubytovací“ funkci. Aktéři, zvyklí na orientaci v daném náboženském systému, přidávají žádoucí náboženské prvky, které kolují v jejich okolí, aby se zabydleli v novém náboženském prostředí. Tak např. římská kolonie v Patrii slavila oběť ve svatyni Artemis Laphrie, jejíž řecký kult byl převzat z Kalydonu a adaptován na podmínky římských kolonistů. Tato svatyně mohla být obnovena ze starší posvátné svatyně, dá se však soudit, že velký oltář, na kterém se činily oběti, byl vytvořen nově. Materiální změna náboženské řecké topografie byla doprovázena i změnou rituální topografie, protože během obětních dnů byl oltář obklopen dřevem, připomínajícím římský, nikoliv řecký rituál.²⁷⁷ Naproti tomu ve třech chrámech na kopci v Munique nebyl nalezen žádný permanentní oltář pro oběti. Místo obětních rituálů zaujímaly větší důležitost zřejmě komunální bankety.²⁷⁸ V Korintu ve svatyni Démétér byl během helénistické doby velmi důležitým rituálem komunální banket. Po obnově Korintu Římany

²⁶⁹ J. Helgeland, „Roman Army Religion...“, s. 1487-1488, 1496-1500.

²⁷⁰ A. Collar, *Religious Network...*, s. 79-145.

²⁷¹ Andrew, Wallace- Hadrill, „The Streets of Rome as Representation of Imperial Power,“ in: L. de Blois, P. Erdkamp, O. Hekster, G. de Kleijn, S. Mols (eds.), *The Representation and Perception of Roman Imperial Power. Proceedings of the third workshop of the international network Impact of Empire (Roman Empire, c. 200 B.C. - A.D. 476), Netherlands Institute in Rome, March 20 - 23, 2002 (J.C. Gieben, Amsterdam 2003)*, Leiden: Brill 2003, s. 193.

²⁷² Gref Woolf, „Found in Translation: The Religion of the Roman Diaspora“, in: Olivier Hekster, Sebastian Schmidt-Hofner, Christian Witschel (eds.), *Ritual Dynamics and Religious Change in the Roman Empire: Proceedings of the Eighth Workshop of the International Network Impact of Empire (Heidelberg, July 5-7, 2007)*, Leiden: Brill 2009, s. 249.

²⁷³ M. Beard, John North, S. Price, *Religions of Rome...*, s.171-174.

²⁷⁴ G. Woolf, „Found in Translation...“, s. 249.

²⁷⁵ J. Rüpke, „Roman Religion...“, s. 5.

²⁷⁶ A. Bendlin, „Peripheral Centres...“, s. 53-54.

²⁷⁷ Joannis Mylonopoulos, „The Dynamic of Ritual Space in Hellenistic and Roman East,“ *Kernos* 21 (2008), s. 49-71: 56 – 57.

²⁷⁸ L. Revell, *Roman Imperialism...*, s. 129-137.

neexistovaly místnosti a prostor na rituální bankety. Ještě výraznější topografická změna svatyně Démétér byla její monumentalizace, přebudování do chrámové podoby a rozdělení dřívějšího řeckého prostoru svatyně na horní a dolní terasu oddělené zdí. Tato zeď měla zřejmě i sociální a etnický rozměr oddělující rituální jednání horní třídy sestávající z Římanů či vyšší romanizované třídy Řeků od dolní třídy, která mohla být řecká a oslavovat Démétér řeckým způsobem. Svatyně Démétér je sporným místem, které si nárokovali Římané i Řekové.²⁷⁹ V římské kolonii Kartágo byl římským ritem a římskými občany uctíván lokální bůh Abbadira.²⁸⁰ Etnicita boha nebyla nutně překážkou jeho oslavování odlišným ritem. Je třeba rozlišovat mezi kultickým transferem, ve kterém byl přebírán kult, nikoliv však ritus, a rituálním transferem. Rituální transfer měl dvě podoby přebírání ritu. V geografické podobě byl rituál šířen z jednoho regionu do druhého. V metaforické podobě se rituál přesouval z jednoho kontextu do druhého. Hlavním příkladem metaforického rituálního transferu je imperiální kult přebírající ritus z kultu bohů a aplikující ho na imperátory.²⁸¹ V trojici urbanizace, imperátor a náboženské praktiky byl imperátor hlavou triumvirátu.

4.2. Imperiální síť

Urbanizace, imperátor a náboženské praktiky byly částí imperiálního diskurzu, jehož osvojení propojovalo imperiální sociální pole v síť relací. Toto osvojení je předpokladem navázání kontaktu, neříká však nic o principech a dohodách, na nichž byly sítě ustanoveny. Imperátor, globální uzel imperiální sítě, reprezentoval vzor, jak se mají tyto sítě spřádat. Tento vzor byl osvojován dalšími institucemi a aktéry. Imperátor byl držitelem tzv. občanského kompromisu. Občanský kompromis zajišťoval republikánským římským elitám kumulaci symbolického kapitálu. Římské republikánské elity svoje vysoké sociální postavení odvozovaly ze svého původu sahajícímu až do doby mytologických postav.²⁸² Držením občanského

²⁷⁹ Jorunn Økland, „Ceres, Κόρη, and Cultural Complexity: Divine Personality Definitions and Human Worshipers in Roman Corinth“, in: Steve Friesen, Daniel N. Schowalter, James Walters (eds.), *Corinth in Context: Comparative Studies on Religion and Society*, Leiden: Brill 2010, s. 208-223.

²⁸⁰ C. Ando, „Exporting...“, s. 435.

²⁸¹ Angelos Chaniotis, „The Dynamics of Ritual in the Roman Empire“, in: Olivier Hekster, Sebastian Schmidt-Hofner, Christian Witschel (eds.), *Ritual Dynamics and Religious Change in the Roman Empire: Proceedings of the Eighth Workshop of the International Network Impact of Empire (Heidelberg, July 5-7, 2007)*, Leiden: Brill 2009, s. 20-24.

²⁸² Olivier Hekster, „Descendants of Gods: Legendary Genealogies in the Roman Empire“, in: Lukas de Blois, Peter Funke, Johannes Hahn (eds.), *The Impact of Imperial Rome on Religions, Ritual and Religious Life in the Roman Empire: Proceedings of the Fifth Workshop of the International Network Impact of Empire (Roman Empire, 200 B.C.-A.D. 476) Münster, June 30-July 4, 2004*. Leiden: Brill, 2006, s. 24.

kompromisu si osvojovali symbolickou moc i z dalších, velmi významných zdrojů. V občanském kompromisu byly propojeny kněžské funkce s občanskými funkcemi. Držitelé občanského kompromisu v Republice vykonávali hlavní náboženské obřady a odpovídali za udržování politického statutu quo jakožto i božské přízně vůči Římu. S nástupem imperiálního systému vlády si imperátor nárokoval funkce občanského kompromisu.²⁸³ Imperátor vykonával oběť, hlavní římský komunikační prostředek s bohy. Imperátor svojí *pietas*, zbožností vůči bohům a správným rituálními jednáním, získával od bohů přízeň, která skrze něj jako kanálkem proudila na celou komunitu, nejenom římskou, ale imperiální celkově. Obrazy obětujícího imperátora byly rozšířeny po celém impériu na potvrzení centrální role, kterou imperátor zajišťoval ve vztazích s bohy.²⁸⁴ Imperátor získával božskou přízeň též starostí o náboženské budovy. Stavbou a restaurací chrámů, oltářů, svatyní imperátor odhaloval svou zbožnost, náboženské citění, generozitu a odpovědnost a začlenil bohy a jejich náboženské instituce do sítě imperátorské generozity. Imperátor sloužil jako uzel, skrze který proudila přízeň, *reciprocita* a dary mezi náboženskými komunitami a bohy. Imperátor též působil jako prostředník mezi složitými vztahy vládnoucími mezi městy a svatyněmi. Svatyně posílaly poselstva ke guvernérovi, zastupujícího imperátora, stěžující si na narušování ekonomické suverenity svatyně činěnou *polis*, která požadovalo po svatyni část financí na veřejné účely. Imperátoři a jejich zástupci se snažili následovat vzorec ustanovený Augustem, který respektoval majetek chrámů a posvátné vlastnictví boha a zabraňoval její privatizaci stejně jako snahám o převedení posvátných financí do veřejných financí *polis*.²⁸⁵ Pietní přístup imperátorů vůči svatyni a chrámům nebyl pro imperátory překážkou v direktivnějším spravování svatyní. Imperátoři zrušili řeckým svatyním právo asyla. V řeckém kontextu asylum poskytovalo jedinci právo na nedotknutelnost, zatímco v římském kontextu asylum bylo chápáno jako dočasné útočiště před římským právem. Chanitios vnímá odlišný pohled na právo asylum jako příklad rituálního transferu, ve které náboženská autorita (božská orákula) byla nahrazena externí a politickou autoritou.²⁸⁶

Imperátor mohl obecně generativní a pietní jednání vůči chrámům a svatyním přizpůsobit vlastní prosazované politice. Např. Augustus se v Římě nevěnoval zavádění a stavbě nových chrámů, nýbrž restaurování a obnovování starých chrámů v duchu své politiky obnovené

²⁸³ Richard Gordon, „From Republic to Principate: Priesthood, Religion and Ideology“, in: Mary Beard, John North (eds.), *Pagan Priests: Religion and Power in the Ancient World*, London: Duckworth 1990, s. 195-197

²⁸⁴ R. Gordon, „The Veil...“, s. 202 – 219.

²⁸⁵ Beate Dignas, *Economy of Sacred in Hellenistic and Roman Asia Minor*, Oxford: OUP Oxford 2002, s. 120 – 220.

²⁸⁶ A. Chanitios, „The Dynamics...“, s.8-10.

Republiky.²⁸⁷ Jestliže imperátor věnoval obzvláštní péči určitému bohu a jeho kultu, vysílal tím určitou zprávu. Augustus u svého božního patrona Apollóna, do té doby v Římě poměrně nepopulárního boha léčení, vyzdvihl a zvýraznil funkce léčení, slunce, básnictví, racionality, díky nimž jej mohl spojit se svou koncepcí zlatého věku.²⁸⁸ Augustus nechal přenést Sibyliny knihy a svatyni Vesty do nově zřízeného chrámu Apollóna na Palantiu, blízko jeho domu.²⁸⁹ Totéž učinil i Eleagabus pro Sola Invicta.²⁹⁰ V obou případech se původně cizí bůh stal římským díky „adopci“ imperátorem. V polyteistickém systému však bylo protěžování osobního boha na úkor ostatních problematickým rysem. Eleagabus nechal nahradit Jupitera Sol Invictem na vrcholu státního panteonu. Řím však tuto změnu nepřijal, neboť to představovalo příliš velkou změnu náboženského panteonu ve prospěch ne-římského boha.²⁹¹ Flaviovská dynastie prokazovala velké pocty egyptskému kultu Sarápidovi a Isis. Vespasiánovo charisma bylo svázáno s kultem boha Sarápidy, od něhož Vespasián obdržel božské potvrzení, že bude imperátorem.²⁹² Sarapid se stal za Flaviovců symbolem impéria samotného. Imperializace Sarápidy a Isis ospravedlňovala zařazení těchto orientálních bohů do římského panteonu. Na druhou stranu, zvláště u Isis je patrné, že i během Flaviovské doby byla v oblasti kultu a reprezentace pojímána jako jiná, než římská a proto autentická. Isis sloužila zároveň jako metafora pro impérium a zároveň jako lákavá náboženská možnost v náboženském trhu.²⁹³ Polyteistický systém též dovoľoval imperátorům cílit na několik božských cílů najednou a specifikovat jejich náboženskou politiku. Hadrián stavbu impozantního chrámu věnovaného Venuši odkazoval na Augusta a Aenea, kteří od Venuše odvozovali svůj polobožský původ. Zároveň do tohoto chrámu Hadrián umístil i bohyni Říma. Jejich společným chrámem Hadrián vyňal Venuši z dynastických aspirací Augusta a učinil ji bohyní Říma a impéria.²⁹⁴

Zprostředkovatelská role imperátora je podle Priceho patrná v imperiálním kultu. Dva typy obětí, modliteb a dedikací jsou známy z imperiálního kultu. Častější a rozšířenější byly

²⁸⁷ J. Bert Lott, *The Neighborhoods of Augustan Rome*, Cambridge: Cambridge University Press 2004, s. 69.

²⁸⁸ Michael Lipka, *Roman Gods: A Conceptual Approach*, Leiden: Brill 2009, s. 72

²⁸⁹ Ulrike Egelhaaf-Gaiser, „Roman Cult Approach, A Pragmatic Approach“, in: Jorg Rüpke(ed.), *A Companion to Roman Religion*, Malden, MA/Oxford: Blackwell 2007, s. 217. Podle římské tradice měl nejvyšší kněz žít v domě u svatyně Vesty. Augustus tuto tradici respektoval, ale zároveň dal najevo, že je to imperátor, kdo má větší slovo nad tradicí.

²⁹⁰ M. Lipka, *Roman Gods ...*, s.121

²⁹¹ Martijn Icks „Empire Of The Sun? Civic Responses to the Rise And Fall Of Sol Elagabal in the Roman Empire“, in: Olivier Hekster, Sebastian Schmidt-Hofner and Christian Witschel (eds.), *Ritual Dynamics and Religious Change in the Roman Empire: Proceedings of the Eighth Workshop of the International Network Impact of Empire (Heidelberg, July 5-7, 2007)*, Leiden: E.J.Brill 2009, s. 111-112.

²⁹² R. Turcan, *The Cults ...*, 90.

²⁹³ Miguel John Versluys, „Orientalising Roman Gods“, in: Laureat Bricault, Corrine Bonnet (eds.), *Pantheé, Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire*, Leiden: E.J.Brill 2009, s. 256-257.

²⁹⁴ M. Beard, John North, S. Price, *Religions of Rome ...*,s.259.

oběti činěné bohům jménem imperátora. Price za méně častou a ambivalentní považuje oběť imperátorovi. Tato oběť rozpouští hranici mezi božským a lidským. První příklad oběti potvrzuje lidský statut imperátora.²⁹⁵ Jak píše Kajava, „*dedikace jednomu božstvu jménem jiného by byla zvláštní.*“²⁹⁶ Podle Priceho imperiální kult je založen na prvních typech obětí, jejichž účelem je přesvědčit bohy, aby pečovali o imperátora, jeho zdraví a schopnosti neboť imperátor je pečovatelem světa. Jiní badatelé s Priceho interpretací nesouhlasí. Friesel tvrdí, že v dedikacích a obětech nebylo zcela jasně rozlišováno mezi bohem a imperátorem. Dedikace a oběti imperátorovi a jménem imperátora nebyly navzájem kontradikční. Dvojí oběť naopak vystihovala teologii imperiálního kultu a úlohu imperiálního kultu obecně. Mezi bohy a imperátorem byl reciproční vztah. Bohové pečovali o imperátora a imperátor pečoval o jejich záležitosti ku prospěchu lidstva. Imperátor byl pro imperiální společnost bohem, který ale závisel na jiných bozích.²⁹⁷ V nápise z Akripia je Nero oslavován jako příkladný kněz i jako nový Apollón.²⁹⁸ Imperátor na jednu stranu byl kněz bohů, na druhou s nimi sdílel chrámy.²⁹⁹ Podle Lipky koncept boha byl formován šesti konceptuálními ohnisky. Bohu byl vynahrazený prostor, čas, personál, rituál, ikonografie a funkce. Podle těchto konceptuálních ohnisek byl imperátor bůh, protože i on měl svůj prostor, čas, ikonografii aj. Imperátor sdílel svou „božskou“ funkci Jupiterem. Jupiter a imperátor odpovídali za sociální řád a blahobyt světa.³⁰⁰ Jupiter byl hlavou římského panteonu, přední bůh a bytost zcela zvláštní kategorie moci. Podobně imperátor byl hlavou sociálního řádu, přední člověk a bytost zcela zvláštní kategorie moci. Jinými slovy, imperátor byl bůh, avšak bůh v rámci lidského sociálního systému.

Dvojitá povaha římského imperátora byla akcentována v sociálním poli a síti vztahů impéria. Imperátorova „lidská“ role představovala vzorec chování vůči bohům, který byl použit v rámci imperiálního kultu. Generosita imperátora vůči bohům a svatyním se reprodukovala na úrovni lokálních elit a měst, která financovala a přispívala ke stavbě oltářů, soch, dedikací, svatyní a chrámů imperátora. Pomocí imperátorského kultu navazovali podobný symbolický a reciproční vztah s imperátorem, jaký imperátor zaujímal s bohy při promoci jejich posvátných objektů. Imperátor byl pro ně patronem, který o komunitu pečuje a za to se mu dostává od

²⁹⁵ S. Price, *Rituals*..., s. 210-233.

²⁹⁶ Mika Kajava, „Honorific and Other Dedications to Emperors in the Greek East“, in: Panagiotis P. Iossif, Andrzej S. Chankowski, Catharine C. Lorber (eds.) *More Than Men, Less Than Gods: Studies on Royal Cult and Imperial Worship: Proceedings of the International Colloquium Organized by the Belgian School at Athens (November 1-2, 2007)*, Leuven: Peeters 2011, s. 582.

²⁹⁷ S.J.Friesen, *Twice Neokoros*..., s. 149-152.

²⁹⁸ F. Lozano, „The Creation...“, s. 504.

²⁹⁹ S. Price, *Rituals*..., s. 147-156.

³⁰⁰ M.Lipka, *Roman Gods*..., s. 73.

komunity poct. Díky svému dvojímu charakteru imperátor prezentoval impériu, jaké vlastnosti a způsob jednání se očekává od patronů a jejich svěřenců, od dárců a obdarovaných a jakým způsobem je možné tyto vztahy navázat. Imperátor byl jak svěřenec tak patron, jak obdarovaný, tak dárcem.

Římské sociální pole bylo vystavěno na síti patronství a mecenášství. Získání konexí na patrona byl předpoklad úspěšného přechodu v rámci sociální hierarchie. Imperiální elita sestávala ze dvou stavů, jezdeckého a senátorského. Jedinci z jezdeckého stavu mohli právě díky konexím uvnitř sítě patronátu dosáhnout vyššího statutu a stát se částí senátorského stavu, z něhož se rekrutovali nejvyšší imperiální úředníci jako byl konzul a prokonzul.³⁰¹ Na lokální, italské municipální rovině členové jezdeckého stavu byli držitelé občanského kompromisu.³⁰² Od držitelů občanského kompromisu podle římského republikánského diskurzu se očekávala generozita vůči Římu, jak veřejnému, tak náboženskému. Imperátor s monopolizací občanského kompromisu v rámci Říma si vynahradil generozitu vůči městu výhradně pro sebe a svou rodinu. Senátoři, patřící v době Republiky mezi významné mecenáše a držitele občanského kompromisu, mohli svou generozitu projevovat mimo Řím, velmi často (ale ne výlučně) v Itálii.³⁰³ Další rys ilustrující imperátorovi monopolizační tendence týkající se Říma a jeho náboženských struktur byla monopolizace kněžských úřadů. Velkorysým obdarováním vybraných senátorů prestižním kněžským úřadem si imperátor zajišťoval svou moc. Senátor nemohl učinit nic jiného než projevit vůči tomuto daru poníženou vděčnost, alespoň podle Gordonovi interpretace.³⁰⁴

Podle Gordona tento princip nerovnosti je možný aplikovat na celý imperiální systém. Lokální elity a městské komunity spolu komunikovaly na principech euergetismu. Euergetismus označoval mecenášství a dobrodiní bohatého občana darujícího velké množství financí k vylepšení městského prostoru a veřejného života. Za tyto dary byl euergetes odměněn postavením sochy či zasvěcením dedikační nápisu na náklady komunity, města či svatyně, které projevil dobrodiní.³⁰⁵ Gordon se na tyto dary dívá kriticky. Euergetický systém daru a proti-darů působí dojmem prospěšnosti pro lid, který obdrží reálné výhody oplátkou za udělení poct,“ avšak

³⁰¹ Philip A. Harland, *Associations, Synagogues, and Congregations: Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society*, Minneapolis, Fortress Press 2003, s. 26 – 27.

³⁰² John Nicols, „The Civic Religion and Civic Patronage,“ in: Lukas de Blois, Peter Funke, Johannes Hahn (eds.), *The Impact of Imperial Rome on Religions, Ritual and Religious Life in the Roman Empire: Proceedings of the Fifth Workshop of the International Network Impact of Empire (Roman Empire, 200 B.C.-A.D. 476) Münster, June 30-July 4, 2004*. Leiden: Brill, 2006, s. 40.

³⁰³ Werner Eck, „Emperor and Senatorial Aristocracy in Competition for Public Space,“ in: Björn C. Ewald, Carlos F. Noreña (eds.), *The Emperor and Rome: Space, Representation, and Ritual*, Cambridge: Cambridge University Press 2010, s.89-110.

³⁰⁴ R. Gordon, „The Veil of Power...“, s.224

³⁰⁵ Arjan Zuiderhoek, *The Politics of Munificence in the Roman Empire: Citizens, Elites and Benefactors in Asia Minor*, Cambridge: Cambridge University Press 2009, s. 6-7.

podle Gordona „pravým účelem dávání není obdržet poctu, ale udržet moc a bohatství elity.“³⁰⁶ Euergetismus nepřispívá výraznou měrou k bohatství města, jak si mnozí badatelé mysleli. Města byla schopná platit si vlastní festivaly, chrámy, volno-časové aktivity a další časté cíle mecenášské politiky urbánních elit.³⁰⁷ Dobrodiní mecenášů nezlepšuje ekonomický status obyvatel, říká Gordon kategoricky.³⁰⁸ Euergetismus je naopak doprovodným jevem oligarchizace polis. Štědrot mecenášů byla v případě měst v Malé Asii s rozvinutou ideologií nezávislé polis předběžným opatřením, jak si zajistit důvěru občanů polis, negativně vnímající postupnou oligarchizaci polis. Oligarchové se štědrotí projevovanou vůči polis snažili vzbudit dojem, že jsou její součástí a následují její hodnoty. Tento proces oligarchizace a rozvinutí euergistického diskurzu se vyskytoval již během helénistické doby. Imperiální doba pokračovala v politické oligarchizaci občanského života, přidala však jeden důležitý aspekt související se systematičností imperiální vlády. Oligarchizační elity prodělaly ještě další vnitřní oligarchizaci, díky níž se z elity vytvořila elita elit, vlastníci největšího majetku a fakticky hlavní vůdci polis.³⁰⁹ Jak ukazují post- kolonistické studie, vytvoření nových koloniálních rodin vzešlých z lokálních elit je důležitým krokem v šíření hodnot impéria. Tyto koloniální rodiny se podílely velkou měrou na šíření imperiálního kultu. Pietu, projevovanou imperátorem vůči kultu bohů, lokální elity projevovaly vůči imperátorovu kultu. Z evidence z Pessu se dá soudit, že k jeho stavbě a vybavení přispěly i lokální elity. Ostatně, jak poznamenává Strubbe, guvernéři v případě potřeby finanční injekcí raději využívali generosity lokálních elit, než aby dávali peníze z vlastní kapsy.³¹⁰ M Tullius, držitel mnoha městských úřadů, nechal na své náklady postavit chrám Fortuna Augusta v Pompeích.³¹¹ Z nápisů na Efezkém provinčním chrámu vyplývá, že držitelé municipačních úřadů (stratég, archont) propojili města, ve kterých zastávali úřady, s imperiálním kultem.³¹² Na západě urbánní elity využívaly urbanizaci a imperiálního kultu k upevnění vlastní mocenské pozice vůči imperátorovi a imperiálním elitám a taktéž vůči lokalitě, ze které pocházeli.³¹³ Účelem euergistických výdajů nebylo primárně definování

³⁰⁶ R. Gordon, „The Veil of Power...“, s. 224.

³⁰⁷ A. Zuiderhoek, *The Politics...*, s.23-52.

³⁰⁸ R. Gordon, „The Veil of Power...“, s. 229.

³⁰⁹ A. Zuiderhoek, *The Politics...*, s. 60.

³¹⁰ Johan H.M. Strubbe, „Imperial Cult at Pessinus“, in: Lukas de Blois, Peter Funke, Johannes Hahn (eds.), *The Impact of Imperial Rome on Religions, Ritual and Religious Life in the Roman Empire: Proceedings of the Fifth Workshop of the International Network Impact of Empire (Roman Empire, 200 B.C.-A.D. 476) Münster, June 30-July 4, 2004*. Leiden: Brill, 2006, s.120.

³¹¹ Ulrike Egelhaaf-Gaiser, „Roman Cult Approach, A Pragmatic Approach“, in: Jorg Rüpke(ed.), *A Companion to Roman Religion*, Malden, MA/Oxford: Blackwell 2007, s. 218-129.

³¹² S.J.Friesen, *Imperial Cult...*, s. 57-59.

³¹³ R. Hingley, *Globalizing...*, s. 82-87.

nadřazenosti elit v sociálním systému, nýbrž v institucionalizaci vztahů chudých a bohatých vyznávajících ty samé hodnoty.³¹⁴

Problém Gordonova a dalších přístupů je homogenní reprezentace těchto vztahů, neberoucí v úvahu rozdílné zájmy jednotlivých subjektů, rozmanité způsoby adaptace a existenci soupeřících frakcí. Lokální elity soupeřily o přízeň města s mobilními nad-regionálními elitami. V Efezu byla tradičními euergety kultická asociace Kúreti, jejichž členové se rekrutovali z bohatých a vlivných Efezských rodin. Jednou z jejich povinností bylo hostit celou populaci města při svátečních festivalech. Římský občas Salutaris finančně podpořil kult Artemis a také významné efezské asociace s výjimkou Kurétů a obecné populace města. Salutaris viděl Kuréty a jejich aktivity vůči městu zřejmě jako příliš demokratické, narušující sociální řád. Salutaris podporoval pouze ty už mocné ve městě. Zatímco jiné asociace mohli čerpat z generosity od člena imperiální elity s nad-regionálními styky, Kuréti svou pozici čerpali z lokálního náboženství. Spolu s lokálním náboženstvím ale Kuréti rozvíjeli a participovali na imperiálním kultu. Na jeho promoci spolupracovali s římskými občany.³¹⁵ Kuréti pokračovali tedy v již tradičních sítích vztahů, do nichž ale přidávali nové nitky vztahů spojené s imperiálními elitami.

Bendin poukazuje na paradox, že občanské náboženství v raném impériu bylo drženo dohromady právě díky soupeřícím zájmům urbánních elit. Kvůli těmto soupeřícím zájmům urbánní elity navazovali sítě vztahů – s imperiálními elitami, s ostatními lokálními elitami, s městem, s jeho obyvateli, asociacemi, s kulty, s nativními bohy nebo bohy řecko-římského, difúzního typu. Urbánní elity byly zavěšeny v této síti vztahů, které jim na jednu stranu umožňovaly větší mobilitu, poskytovaly jim nové kontakty a zdroje moci, umožňovaly podporu vlastního osobního kultu, ale též je svazovaly s městem, z něhož pocházely s imperiální mocí, které nemohly zcela vzdorovat, s povinnostmi, které musely splnit. Mobilita elit vzbuzovala v městech obavu, že se urbánní elity vzdálí od města a budou podporovat jiná, soupeřící města.³¹⁶ Vlastní ambice elit mohla mezi nimi a městem způsobit rozkol. Na druhou stranu, města zároveň vnímala mobilitu elit a jejich nad-regionální kontakty jako příležitost pro získání lepší pozice oproti jiným, soupeřícím městům. Členové urbánních elit byli posíláni jako delegáti, aby pro města zařídili co nejlepší podmínky, za což jim následně města vystavěla sochy, oslavné

³¹⁴ C.R. Whittaker, „Imperialism...“, s. 148.

³¹⁵ Christine M. Thomas, „Greek Heritage in Roman Corinth and Ephesos“, in: Steve Friesen, Daniel N. Schowalter, James Walter (eds), *Corinth in Context: Comparative Studies on Religion and Society*, Leiden: Brill 2010, s. 127-136, 140-141.

³¹⁶ S. Alcock. *Graecia Capta...*, s. 155-156.

nápisy a jiné formy darů.³¹⁷ Symbolický kapitál, který získávaly urbánní elity od města, jim byly dávány na oplátku za jejich navázání spojení s imperiální sítí. Další strategií, kterou města přitahovala urbánní elity i imperiální elity a jejich generozitu bylo darování prestižního titulu patrona. Tento titul se překvapivě neobjevoval až tak často na inskripcích, jak by se mohlo očekávat. Důvodem, podle interpretace Johna Nicolsa, bylo úsilí městské komunity zajistit si kontinuální dobrodiní mecenáše. Příslib patrona sloužil jako vábidlo pro bohaté mecenáše, kteří ve vidině jeho získání podporovali město a jeho komunitu.³¹⁸ Ne vždy byly tyto lákadla nutná. Samotné urbánní elity, i ty které zaujímaly vysoké imperiální úřady a měly vysoké konexe, s až vášnivým entuziasmem podporovaly vlastní lokální komunity, odkud vzešly a kam patřily³¹⁹ Ačkoliv impérium nabízelo lokálním elitám zabydlení se v kosmické perspektivě, pro lokální elity stále byl významný jejich domov a rodné město.

Šíře vizuální a epigrafické přítomnosti urbánních elit v městském prostoru zapříčiňuje výrazné opomíjení jiných aktérů imperiální síťové společnosti. Imperiální kult a kněžské funkce s ním spojené nebyli otevřeny pouze elitám, ale i bohatým svobodným občanům. Augustales, kněžská asociace odpovídající za promoci imperiálního kultu byla složena právě ze svobodných občanů.³²⁰ Asociace poskytovala prostor pro sebe-projevení, identitu a navázání kontaktů elitám i běžným obyvatelům impéria. Legislativní rámec impéria rozlišoval dva typy asociací (*collegia*) – oficiální římské kněžská *collegia* a privátní *collegia*. Jejich legální rozlišení mělo i svou sociální stránku. Oficiální *collegia* většinou sestávala z bohatších vrstev, zatímco soukromá asociace poskytovala prostor chudším vrstvám.³²¹ Toto rozdělení však je narušováno množstvím evidence, která ukazuje na faktickou sociální diverzitu v kolegiích. Některé asociace měli homogenní sociální strukturu, většina kolegií však zahrnovala širší části sociálního spektra. Odlišné podoby sociální struktury asociací byly zapříčiněny odlišnými druhy spojení, na nichž byli asociace postaveny. Harland uvádí následujících pět typů spojení, na kterých jsou postaveny asociace :1) domácí 2) etnické nebo geografické 3) sousedské, 4) pracovní 5) kultické a chrámové.³²²

³¹⁷ Athanasios Rizakis „Urban Elites in Roman East, Enhancing Regional Positions and Social Superiority,“ in: Jorg Rüpke(ed.), *A Companion to Roman Religion*, Malden, MA/Oxford: Blackwell 2007, s. 319-330.

³¹⁸ J. Nicols, „The Civic Religion...“, s. 45-46.

³¹⁹ S. Alcock. *Graecia Capta...*, s. 157.

³²⁰ Margaret L. Laure, „The Emperor in a Roman Town: The Base of the Augustales in the Forum at Corinth“, in: Steve Friesen, Daniel N. Schowalter, James Walters (eds.), *Corinth in Context: Comparative Studies on Religion and Society*, Leiden: Brill 2010, s.72-75.

³²¹ John S. Kloppenborg, „Collegia and Thiasoi: Issues in Function, Taxonomy and Membership“, in: John S. Kloppenborg, Stephen G. Wilson (eds.) *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, London: Routledge 2002, s. 16-17.

³²² P. A. Harland, *Associations...* s. 29-53.

Ačkoliv asociace založené na kultickém a chrámovém spojení představují vlastní kategorii, o každé asociaci v imperiální době lze říci, že měla svou náboženskou stránku. Např. imigranti z Egypta v Tomisu v Thrákii uctívali Isis a Sarapida jako svá božstva, spjaté s jejich domovinou.³²³ Římské asociace sousedského spojení utvrzovaly své spojení kultickými aktivitami ku prospěchu boha sousedství. Pracovní asociace, jako např. asociace obchodníků s rybami, stavěla monumenty pro své božské patrony.³²⁴ Zajímavým případem asociace kultovního spojení je asociace Dionýských artistů, kterou lze chápat i jako asociaci pracovního spojení vzhledem k četnosti jejich pracovních kontraktů v rámci svátku.³²⁵ Ve své studii o asociacích na Delosu McLean tvrdí, že asociace měly kongregační a kultickou dimenzi. Kongregační dimenze zajišťovala upevnění nacionální a příbuzenské identity a vytvoření společné sdílené solidarity v cizím prostředí ostrova. Zatímco kongregační dimenze nevyžadovala speciální budovu, kultická dimenze se bez posvátného prostoru neobešla. Na Delosu se propojovaly etnická a kultická spojení v případě Serapida, kultického místa věnovaného kultu Sarapida, a pracovní a kultovní spojení v případě Poseidoniastai z Berytosu, komerční asociaci věnující se loďařství, skladování a prodeji, jejichž patronem byl Poseidon. Obě tyto skupiny přetvořili své místo shromažďování na kultické místo.³²⁶

Asociace navazovaly vztahy s lokálními elitami, které by asociacím poskytly materiální podporu a zároveň jim daly výhodu před jinými soupeřivými asociacemi.³²⁷ Pro asociace tak bylo výhodné, pokud jejich členem byl člen lokální elity. Bohatí členové mezi sebou i v rámci asociací ustanovovali neformální vztahy, které mohli tyto členy odlišovat od ostatních členů asociace, ale mohli též je vytrhovat z pravidel a hodnot zastávaných asociací. Harold Remus nazývá tyto neformální vztahy sítěmi a je to právě neformálnost, která je odlišuje od formálních vztahů asociace.³²⁸ Stejně jako v případě měst, sítě byly pro asociace zdrojem ekonomického a symbolického kapitálu, ale též právě sítě mohly zapříčinit, že bohatí členové asociací se budou věnovat vlastním zájmům spíše než zájmům asociací. Proto asociace se snažili různými druhy

³²³ Ibid..., s. 34.

³²⁴ P.A.Harland, *Associations...*, s. 69.

³²⁵ P. A.Harland, „Honours and Worship: Emperor's Imperial Cults and Associations at Ephesus“, *Studies in Religion* 25/3 (1996), s. 327.

³²⁶ B. Hudson Mclean, „The Place of Cult in Voluntary Associations and Christian Churches on Delos“, in: John S. Kloppenborg, Stephen G. Wilson (eds.) *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, London: Routledge 2002, s.189-213.

³²⁷ Philips A. Harland, „Spheres of Contention, Claims of Preeminence: Rivalries Among Associations in Sardis and Smyrna“, in: Richard S. Ascough (ed.), *Religious Rivalries and the Struggle for Success in Sardis and Smyrna*, Waterloo: Wilfrid Laurier University Press 2005, s. 55.

³²⁸ Harold Remus, „Voluntary Associations and Networks: Aelius Aristides at the Asclepieion in Pergamon“, in: John S. Kloppenborg, Stephen G. Wilson (eds.) *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, London: Routledge 2002, s. 148.

poct a materiálním zvětčováním získávat pozornost a přízeň lokálních elit. Zmiňována asociace Poseidoniastai např. prokázala Marcusovi Minatiovi, synovu Sextovu, bankéři pocty a ustanovila zvláštní den slavený na jeho počest pro dobrodíní, které vůči ním projevil.³²⁹ Díky patronátu člena urbánní elity v Efezu mohli členové asociace pracovního spojení stříbrotepců participovat na životě kultických asociací. Lokální elity působily jako ohniska pro navázání sítí mezi jednotlivými asociacemi. Imperiální elity podporovaly několik asociací zároveň. Členové Juliánské rodiny z Malé Asii byli členy významných římských asociací, imperiálního kultu, podporovateli synagogy, Dionýské asociace, asociace Isis a Sarapise a Pergamonské asociace. Vztahy mezi asociacemi a touto rodinou byli neustále udržované z obou stran. Jestliže by asociace nebyla schopná vykazovat vůči mecenáši patřičné pocty, hrozilo jí ztráta tváře. Pro rodinu zase ztráta asociace mohla zapříčinit snížení její pozice ve prospěch soupeřící rodiny. Pro rodiny i asociace vzájemné reciproční (ačkoliv ne rovnocenné) vztahy byly nejenom směnou materiálního a symbolického kapitálu, ale též jejich prostřednictvím zvyšovaly vlastní sebevědomí a posilovaly svoji identitu.³³⁰ Nelze opomenout fakt, že asociace samotné byly též mecenáši.³³¹

Podporou kultických asociací lokální elity následovali imperátorův vzorec podpory kultické života. Imperátorovi podobně jako lokálním elitám byly věnovány pocty za jeho náležitý vztah vůči asociacím.³³² Monumentalizace urbánního prostoru a jeho materiálních prvků byla zapříčiněna i asociacemi.³³³ Imperátorovo postavení v životě asociací však spíše než mecenáši odpovídalo božskému patronovi. Z archeologických dokladů vyplývá, že existovalo několik asociací, které se nazývaly „přáteli“ určitého imperátora. Mimo přátel Nera a Hadriána jsou známi i přátelé členů imperiální rodiny, např. přátelé Agrippy.³³⁴ Jelikož členové imperiální rodiny byli kulticky uctíváni jen v rámci municipálního kultu, dají se kultické asociace imperiálního kultu do municipálního kultu. To však nevylučovalo působení asociací na rovině provinciálního kultu. Kult *hymnodoi* sestávající z bohatých členů polis participoval a organizoval slavnosti oficiálního provinčního kultu. Tato asociace zřejmě nesestávala z profesionálů.³³⁵ Na slavnostech provinčního kultu participovali proto profesionální artisti z Dionýských asociací.³³⁶ Kromě tance se Dionýské profesionální asociace věnovaly obchodu s vínem, což byl zřejmě

³²⁹ B.H. Mclean, „The Place...“, s. 198-199.

³³⁰ P. A. Harland, *Associations...*, s. 140-147.

³³¹ P. A. Harland, „Spheres...“, s. 57.

³³² P.A. Harland, „Honours...“, s. 325.

³³³ P. A. Harland, „Spheres...“, s. 58-59.

³³⁴ P.A.Harland, „Imperial Cults...“, s.95.

³³⁵ *Ibid.*..., s. 93-94.

³³⁶ P.A.Harland, *Honours...*, s. 327.

jeden z hlavních důvodů, proč právě Dionýská asociace postavila monumenty ku počtě Septimiusovi Severusovi a Caracalovi. V polyteistickém systému nebylo neobvyklé, že kultické asociace věnovali dedikace vícero bohům. V Římě byl imperátor inkorporován do kultu lokálních uctívaných sousedskými asociacemi. Prostřednictvím kultu se imperátor stal symbolicky soudem každého obyvatele náležícího do sousedské asociace.³³⁷ Blížkost imperátora k asociaci byla zpřítomňována v imperiálních mystériích. Ty mohly probíhat v rámci nebo ve spolupráci s jinými mystérii, např. Dionýskými.³³⁸ Vzhledem k praxi zbožňování imperátora s bohem (nový Dionýsos) a sdílení chrámu boha s imperátorem není taková záležitost v antickém kontextu ničím překvapivým. V základu. mystérií, jak píše Burkert, byl votivní kult. Mysterijním božstvům se dávali dary za účelem *da ut dem*, dej příležitost, abych mohl znovu dát.³³⁹ Tento princip platí pro imperiální síť obecně.

Kromě asociací ve městě existovaly i asociace městské. V Malé Asii se provinciální města spojovala do tzv. *koinonu*. Asociaci měst v *koinonu* nespojovalo geografické vymezení, nýbrž vymezení dle etnicity a sdíleného kultu.³⁴⁰ K začlenění města do etnického *koinonu* (např. Hadriánova Panhellenionu) bylo potřeba dvou procedur. Za prvé, město muselo degradovat svou zvláštní etnickou identitu. Až po této identitě mohlo být jako etnické identifikováno imperátorem, který jej poté mohl začlenit do *koinonu*. Takto začleněné město ve spolupráci s *koinonem* mohlo získat prestižní titul provinciálního imperiálního kultu *neokoros* (správce – chrámu).³⁴¹ Titul *neokoros* nebyl vyhrazen pouze pro provinciální imperiální kult. Titulem *neokoros* se honosil Efez v souvislosti s kultem Artemis. Samotný oficiální titul *neokoros* pro chrám provinciálního imperiálního kultu je oficiálně používán až v prvním století po Kristu, kdy se poprvé použil právě v Efezu pro označení oficiálního kultu imperátora. Badatelé jej používají i pro předchozí chrámy provinciálního imperiálního kultu.³⁴² Aby mohlo město získat titul *neokoros*, muselo nejprve získat potvrzení od imperátora, že mu může postavit chrám. Na fungování provinčního imperiálního kultu se však nepodílelo jen město samotné, nýbrž tento kult byl též spravován *koinonem*.³⁴³

První provinční chrám byl věnován Augustovi a bohyni Říma v Pergamonu. Za Tiberia se vyprofiloval mechanismus, který imperátor a Senát používal, když odpovídal na požadavky

³³⁷ J. B. Lott, *The Neighborhoods...*, s.101-170.

³³⁸ P.A.Harland, „Imperial Cults...“, 102 – 103.

³³⁹ Walter Burkert, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge: Harvard University Press 1987, s. 13.

³⁴⁰ Barbara Burrell, *Neokoroi: Greek Cities and Roman Emperors*, Leiden: Brill 2004, s. 2.

³⁴¹ P.N. Doukelis, „Hadrian's Panhellenion...“, s. 288-290.

³⁴² S.J. Friesen, *Twice Neokoros...*, s. 50-58.

³⁴³ B. Burrell, *Neokoroi...*, s.346-350.

měst, které chtěly postavit provinční chrám pro Augusta. Tiberius si mohl vybrat z jedenácti měst, ve kterých by se postavil chrám. Z těchto jedenácti byla vyloučena ta města, která nebyla dostatečně hodnotná, mocná a bohatá, aby dokázala postavit i spravovat provinciální chrám a kult. Byla také vyloučena ty města, která už měla kultický okrsek.³⁴⁴ Jak však ukazuje případ Efezu, tento poslední bod postupně začal být nedodržován a imperiální kult byl začleněn do centrálního kultu ve městě.

Tiberiův případ je cenný pro studium interakce mezi Římem a neřímskými subjekty. Tiberius odmítl požadavek Hispánské provincie, toužící jemu a jeho matce postavit svatyni. Toto odmítnutí bylo v souladu s jeho politikou skromnosti a úcty vůči Augustovi.³⁴⁵ Price tento postup ale zastupuje do širšího rámce imperiálního systému sítí, relací a výměny. Podle Priceho imperátoři odmítali v některých případech požadavky měst, která chtěla postavit chrám nebo svatyni, či ustanovit hry na počest imperátora. Podle Priceho imperátoři svým odmítnutím udržovali pojetí daru, které se pojilo s imperiálním systémem výměny materiálního a symbolického kapitálu. Kdyby tato výměna byla příliš automatická, bez nejistoty, zda dar bude přijat a jak se na něj odpoví, byl by dar pouhou daní.³⁴⁶ Nejistota ohledně přijetí požadavku také zvyšovala hodnotu daru a proti-daru. Titul *neokoros* zvyšoval prestiž *koroí* vůči dalším *koroí*, ale zvyšoval též prestiž měst uvnitř *koroí*. Mezi městy v *koroí* byla velká rivalita týkající se pozice uvnitř pavučiny *koroí*. Města soupeřila o titul *neokoroí*, který zajišťoval poslušnost měst a subjektů na nižší pozici a ustanovoval mecenášské vztahy s těmi vyššími, mezi ty nejdůležitější patřil imperátor. Imperátoři na jednu stranu v principech své politiky jednoty odmítali rivalitu mezi městy, na druhou stranu ji sami aktivně podporovali.³⁴⁷

³⁴⁴ S.J.Friesen, *Twice Neokors...*, s. 17-19.

³⁴⁵ *Ibid.*, s. 16.

³⁴⁶ S.Price, *Rituals...*, s. 65-74.

³⁴⁷ B.Burrell, *Neokoroí...*, s. 351-356.

5. Náboženská mobilita a divadla paměti

V předcházejících kapitolách byly představeny metafory globalizace, které je možné vztáhnout i na římský imperiální svět. V rámci těchto metafor byly zkoumány fenomény římské imperiální doby mající významný dopad na podoby náboženského prostoru a náboženského života. Tato kapitola přesunuje záběr z globálních fenoménů k lokálním, od politicko-náboženských fenoménů ke kulturně-náboženským fenoménům. Stále však platí, že tyto lokální a kulturně-náboženské fenomény jsou ovlivněny politicko-náboženskými fenomény a působí v rámci římské imperiální globalizace. Metaforicky řečeno, objektiv, monitorující a prezentující zkoumané objekty bude „zoomovat“ od místa k prostoru, od lokálního ke globálnímu v plynulém pohybu zahrnujícím do celkového záběru vazby mezi místem a prostorem, mezi lokálním a globálním. Takováto technika konkretizuje místo a lokalizuje jej na větší škále, takže zkoumané místo je možné vidět jak „zespoda“, v jeho blízkém okolí, tak „zeshora“ v širších souvislostech. Skrz přibližující se a oddalující se záběry se dá rozeznat glocalizační charakter kulturně-náboženských fenoménů, interakce mezi globálními a lokálními formami náboženství a jejich vzájemná provázanost.

Lokalizační náboženské fenomény budou představeny a zasazeny do kontextu imperiální doby prostřednictvím metafor pouti, turismu, divadla a muzea. První tři metafory jsou užitečné při zkoumání přechodové funkce náboženství, poslední se více zaměřuje na ubytovací funkci náboženství. Turismus a muzeum jsou záležitosti především současného období a jejich metaforický potenciál pro analýzu náboženských jevů v římském imperiálním období je jasný. Divadlo je již záležitost římské imperiální doby, je však jasné, že metafora koncepce divadla a metafora divadla jsou dvě stále odlišné věci, i když se mohou protínat a být provázané. Větší problém je s metaforou pouti. Není pouť koncept pro náboženské praktiky zahrnující cestu do vybraného posvátného místa? Jaký má smysl hovořit o pouti jako metafoře, když pouť je standardní vědecký deskriptivní termín? Beard a North na příkladu studia antického kněžství ilustrují potíže se standardními vědeckými termíny. Náš koncept kněze (naše pochopení kněze v antice) nemělo žádný přesný protiklad. Naše koncepce kněze není schopná postihnout všechny rozmanité náboženské úřady a jejich rozmanité funkce v antickém světě. To, že vůbec nazýváme tyto funkce kněžem je dáno analogickou podobností mezi nimi.³⁴⁸ Antický „kněz“ a badatelova

³⁴⁸ Mary Beard, John North, „Introduction“, in: Mary Beard, John North (eds.), *Pagan Priests: Religion and Power in the Ancient World*, London: Duckworth 1990, s. 2-4.

koncepte kněze sdílí společné asociace. Podobnou perspektivou lze pohlížet na pouť. Pout' je jedna z metafor pro praktiky náboženského cestování, která je používána díky asociacím pouti jako jsou posvátno, rituál, náboženství, zvláštnost, spiritualita. Za opak pouti je považován turismus.³⁴⁹ Zdá se pak logické asociovat náboženské praktiky spojené s cestováním s poutí a ne turismem, který nemá s náboženstvím žádné společné asociace. Jestliže však tyto asociace budou naplněny jiným obsahem, bude i vyznění celé metafory odlišné. Metafora život je pes bude mít odlišné vyznění, jestliže život se bude asociovat s labradorem, Komisařem Rexem nebo se Scooby Doo. Jelikož je tato metafora ustálená v našem slovníku, rozumíme, který typ a charakter psa náleží do této metafory. I ve vědě existují takové ustálené spojení, takže badatel tuší, co se míní termínem kněz, asociovaným s antickým „knězem“. Na druhou stranu, takováto ustálená spojení je ve vědě nutné vystavovat neustále kritice a hledat lepší alternativy. Tyto alternativy nemusí být radikálně odlišné. Není potřeba měnit psa za žraloka. Stačí pracovat s jiným typem psa (místo psem baskervilským s Alíkem), který dokáže potřebně stimulovat teorii. Místo metafory pouti tak můžeme pracovat s metaforou turismu, aby byly postižitelné ty aspekty náboženského cestování, které nejsou při použití metafory pouti vidět, či jsou zavádějící. Stále však platí zásada koherence podle níž je možno hodnotit účinnost, ilustrativnost a verifikaci použité metafory.

5.1. Pout' a turismus

Pout' a turismus je možné i chápat jinak než jako opozita. Pout' je klasifikována jako jeden z typů turistického trhu, zaměřeného na náboženství, tj. náboženský turismus.³⁵⁰ Z této perspektivy turismus a pout' sdílejí asociace. Dvě hlavní paradigmaty poutnických a turistických studií jsou toho zářným příkladem. Pro Victora Turnera poutník je z části turista.³⁵¹ Klasik turistických studií Dean MacCannel se dívá na turismus jako na nový druh náboženství a rituálu.³⁵² Ačkoliv přímo neoznačí turismus za nový druh poutě, jeho argumentace vede k tomuto ztotožnění. Někteří badatelé pokračují v jeho stopách a definují turismus jako pout' modernity.³⁵³

³⁴⁹ Michael Stausberg, *Religion and Tourism: Crossroads, Destinations and Encounters*, London: Routledge 2011, s. 19 – 20.

³⁵⁰ Daniel H. Olsen, Dallen J. Timothy, „Tourism and Religious Journey“, in: Daniel H. Olsen, Dallen J. Timothy (eds.), *Tourism, Religion and Spiritual Journeys*, London: Routledge 2006, s. 7.

³⁵¹ Victor Turner, Edith Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*, New York: Columbia University Press 1978, s. 20.

³⁵² Dean MacCannel, *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*, London: Macmillan 1976, s. 43-45.

³⁵³ Simon Coleman, John Elsner, *Pilgrimage: Past and Present in the World Religions*, Cambridge: Harvard University Press 1997, s. 213-220.

V Turnerově paradigmatu stojí pouť v binárním postavení proti běžným, ne-liminálním aktivitám. Ačkoliv v středověkém kontextu tyto aktivity měly i náboženskou rovinu, skutečně posvátnou aktivitou byla pouť.³⁵⁴ V Turnerově přístupu posvátno je zvláštní hodnota, kterou lze aplikovat jen na liminální jevy náboženství. Tento Eliadem inspirovaný přístup, vnímající posvátna jako zvláštní hodnotu je aplikován i na případ turismu. Binární opozice mezi běžným životem práce a povinností a zvláštním životem zábavy, volného času a zkušenosti mimo běžný svět odpovídá tak rozlišení mezi profánním a posvátným. Turismus je posvátný neboť turistovi poskytuje novou existenciální proměňující zkušenost.³⁵⁵

Ztotožnění posvátna a turismu pak samozřejmě proměňuje i metaforický potenciál turismu a pouti. Jestliže turismus bude asociovaný s volno-časovou aktivitou, s frivolností a profánností, metaforicky osvětluje jiné aspekty náboženského cestování než pouť. Spojením pouti s turismem omezuje metaforickou, ale i deskriptivní vypovídací hodnotu obou konceptů. Badatelé proto doporučují uchovat určitý stupeň jejich rozlišení. Allan Morinis v jedné z nejcitovanějších definic pouti charakterizuje pouť jako cestu činěnou kvůli dosažení jistého ideálu. Díky této motivaci lze odlišit pouť od turismu, v němž není touha po naplnění ideálu.³⁵⁶ Rozlišit pouti a turismus podle motivace je populárním rozlišovacím kritériem v pracích mnoha badatelů.³⁵⁷ Populární však neznamená vhodným. Motivace je dost úzké kritérium pro rozlišení mezi poutníkem a turistou, příliš spoléhající na jasnou, zřetelně artikulovanou motivaci poutníka. Motivační kritérium nedokáže zohlednit hybridní případy jakými je proměna turisty v poutníka během turistické návštěvy ani množství motivů, které má poutník/turista během cesty a během návštěvy náboženského místa. Pro poutníka i pro turistu může mít místo podobný význam a jak poutník, tak turista mohou mít podobné motivy, proč navštívit toto místo. Místa mající náboženský význam nejsou navštěvována pouze poutníky, ale i turisty. Sekulární poutě k nacionálním památkám a místům jsou cestami za nalezením ideálů. Někteří autoři proto staví pouť a turismus jako dva ideální typy na konci osy, na níž se dají zaznamenat hybridnější, mezi poutí a turismem stojící případy jako je sekulární pouť nebo náboženský turismus.³⁵⁸ Negativem

³⁵⁴ Victor Turner, „Pilgrimage as Social Process“, in: Victor Turner, *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Actions in Human Society*, Ithaca, London: Cornell University Press 1975, s. 182.

³⁵⁵ Nelson H.H. Graburn, „Tourism: The Sacred Journey“, Valene L. Smith (ed.), *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism* 2nd, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1989, s. 24-36.

³⁵⁶ Alan Morinis, „Introduction: The Territory of the Anthropology of Pilgrimage“, in: Alan Morinis (ed.), *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*, New York: Greenwood Press 1992, s. 4-7.

³⁵⁷ Ruth Blackwell, „Motivations for Religious Tourism, Pilgrimage, Festivals and Events“, in: Razaq Ray, Nigel D. Morphet (eds.), *Religious Tourism and Pilgrimage Festivals Management: An International Perspective*, Wallingford: Cabi Pub 2007, s. 40-46.

³⁵⁸ Juria Pavicic, Nikisa Alfirevic, Vincent John Bagatelo, „The Management and Marketing of Religious Sites, Pilgrimage and Religious Events: Challenges for Roman Catholic Pilgrimage in Croatia“, in: Razaq Ray, Nigel D.

této osy je reprodukce dichotomie mezi posvátným a profánním, náboženským a světským, které vede k velkému zploštění turismu a pouti. Postavením pouti a turismu jako binárních protikladů tato osa selhává v cíli, který si stanovila, tj. ukázat šíři kategorií poutí a turismu. Namísto rozdělování či ztotožňování pouti a turismu, je vhodnější pouť zařadit pod širší kategorii náboženského turismu. Podle Vukonice se náboženský turismus projevuje ve třech formách – a) ve formě pouti, b) ve formě shromáždění se a participaci na svátcích a festivalech ku příležitosti důležitých náboženských událostí, c) ve formě návštěvy a prohlídky náboženských míst v rámci turistické trasy.³⁵⁹ Vukoniceva rozlišení náboženského turismu umožňuje pracovat s Morinisovou definicí pouti a zároveň pojmut podobnosti mezi turismem a poutí. Taktéž umožňuje věnovat se těm fenoménům, které v klasických definicích poutí a turismu nejsou reflektovány jako jsou např. návštěvy festivalů, procesí a svátků.

V této kapitole bude zdrojovou doménou náboženský turismus. Cílovou asociací bude náboženská mobilita. Paradigma mobility v současném bádání o turismu a pouti nahrazuje stará paradigmatata Turnera a MacCannela. Obrat k mobilitě ruší a překračuje dichotomie typickým pro bádání o pouti a turismu jako je dichotomie mezi prací a volným časem, každodenním a zvláštním, profánním a posvátným. Mobilní paradigma se obrací k pohybu obrazů, metaforickému cestování, tělesnému cestování.³⁶⁰ V studiích pouti nebyl pohyb příliš akcentován.³⁶¹ Většina poutnických studií se zaměřovala na místa, nikoliv na pohyb skrze určitý prostor. Teoretický přístup analyzující pouť skrze paradigma mobility byl představen Simonem Colemanem a Johnem Eadem. Coleman a Eade rozlišují čtyři porozumění pohybu. Pohyb jako performance, pohyb jako ztělesněná akce, pohyb jako část sémantického pole a pohyb jako metafora.³⁶² Každé z těchto porozumění nabízí jinou perspektivu, jak zkoumat a vnímat pouť. Pouť jako část sémantického pole pozoruje diskurz aktérů, význam pouti v lokálním kontextu, zatímco pouť jako performance si všímá, jak pouť vytváří kinetický prostor. Coleman a Eade nedávají žádnou přesnou definici pouti – nejbližší definice zní, že pouť je kinetický rituál - nýbrž vytváří rámeček, jak lze pouť analyzovat. Totéž platí i o turismu. V rámci mobility není potřeba přísně rozlišovat mezi poutí a turismem. Do náboženské mobility patří i jevy, které by v standardní definici pouti nebo turismu nebyly zahrnuty – jako rituály nebo festivaly. Harland

Morphet (eds.), *Religious Tourism and Pilgrimage Festivals Management: An International Perspective*, Wallingford: Cabi Pub 2007, p. 54

³⁵⁹ Boris Vukonić, *Tourism and Religion*, Oxford: Pergamon 1996, s. 75.

³⁶⁰ Erik Cohen, Scott A. Cohen, „Current Sociological Theories and Issues in Tourism,“ *Annals of Tourism Research*, 39/4 (2012), s. 2177–2202: 2180-2183.

³⁶¹ S. Coleman, J. Elsner, *Pilgrimage...*, s. 205.

³⁶² Simon Coleman, John Eade, „Introduction: Reframing Pilgrimage“, in: Simon Coleman, John Eade (eds.), *Reframing Pilgrimage: Cultures in Motion*, London: Routledge 2004, s. 16-17.

rozlišuje pět oblastí, v kterých se náboženství a cestování protínají. 1) cestování za účelem uctívání boha (festivaly, orákula, svatyně léčení), 2) propagace a prosazování způsobu života nebo boha a difúze kultů, 3) etnografické cesty, 4) migrace, 5) cestování kvůli povolání nebo zaměstnání.³⁶³ Množství této náboženské mobility bude redukováno prostřednictvím její asociace s náboženským turismem.

Pouť je poněkud problematický koncept v antickém kontextu díky svým moderním a křesťanským asociacím. Pouť je asociována s těžkostmi, náročným putováním, osobním hledáním, metaforou pro transformaci života.³⁶⁴ Pro kritiky svými křesťanskými konotacemi vylučuje velké množství náboženských praktik a aktérů participujících na náboženské mobilitě. Zastánci pouti jako teoretického konceptu argumentují, že nelze vylévat s vaničkou i dítě. Mezi poutí v antickém světě a poutí v křesťanství je kontinuita. Pouť je též termín užívaný v antropologické, komparativní literatuře. Užitečnost pouti jako termínu tkví v této schopnosti přivést do hry další pohledy na tyto náboženské praktiky i mimo čistě antické prostředí. Díky této antropologické otevřenosti může být pouť definována různými způsoby a zahrnout i problematiku turismu.³⁶⁵ Někteří badatelé jsou kritičtí k konceptu pouti právě proto, že tento aspekt cestování definice pouť nezahrnuje a je zavádějící pro popsání postav, jejichž jednání nespadá do konvenčních definic pouti. Standardní definice pouti následovně: cesta na posvátné místo jako akt náboženské oddanosti.³⁶⁶ Podle takovéto definice by Pausaniás, známý cestovatel po Řecku, byl spíše turistou než poutníkem. Této interpretaci nahrává i fakt, že Pausaniás navštívil několik náboženských míst, nikoliv pouze jedno vybrané. Tyto vybraná místa Pausasián navštěvoval jako památky.³⁶⁷ Podle MacCannela navštěvování a zvláště prohlížení památek je hlavní turistický rituál.³⁶⁸ Pausasián proto může být klasifikován jako turista. Taktéž je možné klasifikovat Pausaniáse jako turistu v komparaci s dalšími cestovateli antického světa. Ve srovnání s záznamem cesty do léčivých svatyň Aristeida Aristeida je Pausaniásova *Cesta po Řecku* podobná spíše turistickému průvodci než poutnickému spisu.³⁶⁹

³⁶³ Philip A. Harland, „Pausing at the Intersection of Religion and Travel“, in Philip A. Harland, *Travel and Religion in Antiquity*, Waterloo: Wilfrid Laurier University Press 2011, s. 5.

³⁶⁴ Ian Rutherford, „Tourism and the Sacred: Pausanias and the Traditions of Greek Pilgrimage“, in: Susan E. Alcock, John F. Cherry, Jaś Elsner (eds), *Pausanias: Travel and Memory in Roman Greece*, Oxford: Oxford University Press, 2001, s. 41.

³⁶⁵ Jaś Elsner, Ian Rutherford, „Introduction“, in: Jaś Elsner, Ian Rutherford (eds.), *Pilgrimage in Graeco – Roman and Early Christianity Antiquity: Seeing the Gods*, Oxford, New York: Oxford University Press 2005, s. 2-9.

³⁶⁶ Robert H. Stoddard, „Major Pilgrimage Places in the World“, in: S. M. Bhardwaj, G. Rinschede, & A. Sievers (eds.), *Pilgrimage in the Old and New World*, Berlin : Dietrich Reimer 1994, s. 18.

³⁶⁷ I. Rutherford, „Tourism...“, s. 43-44.

³⁶⁸ D. MacCannel, *The Tourist...*, s. 39-56.

³⁶⁹ I. Rutherford, „Tourism...“, s. 51-52.

Jestliže však místo zmíněné definice poutě bude použita Morinisoa definice, Pausaniáse lze považovat za poutníka. Pro Pausaniáse Řecko ztělesňovalo ideu helénismu.³⁷⁰ Druzí sofisté, skupina hellenofilních vzdělanců, kam Pausaniás patřil, se aktivně zasazovali o obnovení řecké kultury a náboženství, na které se romanticky a idealisticky dívali jako na pravou, správnou, hlubokou – zkrátka řečeno autentickou – kulturu a náboženství.³⁷¹ Jejich putování po Řecku je podobné putování vzdělaných elit po Evropě v 17 století, – takzvaný Grand Tour - kteří si podobně jako druzí sofisté putováním po Evropě nostalgicky připomínali staré dobré časy kulturní a autentické Evropy. Grand Tour je klasifikován jako edukační pouť.³⁷² Totéž označení se hodí i na druhé sofisty. Hledání autenticity je podle mnohých autorů konstituovní prvek turismu. Bremmer rozlišuje mezi náboženským diskurzem autenticity a náboženským diskurzem posvátného místa.³⁷³ Toto rozlišení dále komplikuje otázku, co by mělo být studováno pod štítkem pouti. Patří do studia pouti i edukační pouť nebo je edukační pouť lepší zařadit do studia návštěvy náboženských míst v turistickém rámci? Podle Willimasona platí spíše opak. Turista cestoval v rámci poutnického systému cest. Williamson proto tvrdí, že není potřeba rozlišovat mezi poutníkem a turistou. I turista jako Mucianus, vzdělaný cestovatel a guvernér, se choval nábožensky v tom smyslu, že se živě zajímal o mytologické a etiologické příběhy týkající se posvátného místa a projevoval úctu a *pietas* vůči tomuto místu i tomu, co viděl.³⁷⁴ Williamson tak ruší distinkci mezi posvátným místem a turistickou autenticitou. Další badatelé jako Rutheldof taktéž upozorňují na vizuální povahu řecko-římského náboženství, v kterém se epifanie božstva projevovala ne v hnutí mysli, nýbrž byla uchovávána, ztělesněna a připomínána v posvátných obrazech, sochách a dalších posvátných objektech posvátného místa. Podle standardů řecko-římského náboženství se turista prohlížející si památky nemusel lišit od poutníka v přísném, úzkém slova smyslu.

Bremmer též upozorňuje na fakt, že turistický a náboženský diskurz se mohou posilovat.³⁷⁵ Jeho distinkce mezi turistickým diskurzem autenticity a náboženským diskurzem

³⁷⁰ William Hutton, „The Construction of Religious Space in Pausanias“, in: Jaś Elsner, Ian Rutheldford (eds.), *Pilgrimage in Graeco – Roman and Early Christianity Antiquity: Seeing the Gods*, Oxford, New York: Oxford University Press 2005, s. 295 – 296.

³⁷¹ Viz Marco Gall, „Pilgrimage as Elite Habitus: Educated Pilgrim in Sacred Landscape during the Second Sophistic“, in: Jaś Elsner, Ian Rutheldford (eds.), *Pilgrimage in Graeco – Roman and Early Christianity Antiquity: Seeing the Gods*, Oxford, New York: Oxford University Press 2005, s. 253-290.

³⁷² Lutz Kaelber, „Paradigms of Travel: From Medieval Pilgrimage to the Postmodern Virtual Tour“, in: Daniel H. Olsen, Dallen J. Timothy (eds.), *Tourism, Religion and Spiritual Journeys*, London: Routledge 2006, s. 52-53.

³⁷³ T. S. Bremmer, „Sacred Places...“, s. 32.

³⁷⁴ George Williamson, „Mucianus and a Touch of Miraculous: Pilgrimage and Tourism in Roman Asia Minor“, in: Jaś Elsner, Ian Rutheldford (eds.), *Pilgrimage in Graeco – Roman and Early Christianity Antiquity: Seeing the Gods*, Oxford, New York: Oxford University Press 2005, s. 238-240.

³⁷⁵ T. S. Bremmer, „Sacred Places...“, s. 32-33.

místa ale upozorňuje na určité odlišnosti mezi turisty a poutníky, zvláště v jejich jednání a myšlení. Aristeides Aristeides ve svých *Posvátných příbězích* popisuje své cesty do Asklépiových svatyní, kde doufal, že se vyléčí z vleklé choroby. Poutě za účelem vyléčení byly typickým příkladem instrumentální pouti.³⁷⁶ Lukiános, navštěvující starobylé poutní místo Hierapolis, uvádí, že jej navštívil v rámci iniciační pouti.³⁷⁷ Lukiános i Aristeides jsou zainteresováni v autenticitě místa, jejich autenticita je ale poněkud odlišná od autenticity Pausaniáse. Pausaniás se zaměřuje na chladnou autenticitu. Chladná autenticita musí být potvrzena určitou autoritou, např. božským hlasem, náboženskou institucí nebo důležitou postavou. Chladná autenticita ustanovuje věci jako Jiné, reálné a odlišné od zbytku věcí. Opakem chladné autenticity je horká autenticita. Horká autenticita je vytvářena performancí. K ustanovení horkého autentického místa není potřeba externí autority, ale kontinuální performance aktérů.³⁷⁸ Aristeides aktivně, spolu s dalšími poutníky, participoval na rituálech. Jeho svědectví poutnického procesu je výronem horké autenticity.³⁷⁹ Pausaniás, naproti tomu, konstruuje ideální Řecko. Velmi sporadicky popisuje aktuální náboženské kultury jako byl imperiální kult nebo kult orientálních božstev.³⁸⁰ Proto jej lze vnímat jako příklad chladné autenticity.

Hierapolis vrhá další světlo na vztah mezi aktéry náboženské mobility. Hierapolis byla poutním místem pro dvě skupiny poutníků. Pro lokální poutníky Hierapolis představovala centrum ztělesňující jejich etnicitu. Pro řecko-římské poutníky byla Hierapolis periferním místem.³⁸¹ Podle Erika Cohena poutník i turista hledají hlavní bod jejich existence. Každý z nich to hledá v jiném topografickém směru. Poutník cestuje směrem k středovému centru. Turista jej hledá na periferii.³⁸² S podobnou argumentací založenou na dichotomii zde/mimo pracuje Graham. Graham vytýká turistickým studiím, že jejich definice turismu je založeno pouze na mezinárodní turismu, v němž lidé jezdí mimo svoji domovinu, a naprosto pomíjí domácí turismus. Tento domácí turismus zaujímá často formu poutě k významným centrům

³⁷⁶ A. Morinis, „Introduction...“, s. 11.

³⁷⁷ J.L. Lightfoot, „Pilgrims and Ethnographers: In Search of Syrian Goddess,“ in: Jaś Elsner, Ian Rutherford (eds.) *Pilgrimage in Graeco – Roman and Early Christianity Antiquity: Seeing the Gods*, Oxford, New York: Oxford University Press 2005, s. 344.

³⁷⁸ Eric Cohen, Scott A. Cohen, „Authentication: Hot and Cool,“ *Annals of Tourism Research*, 39/3 (2012) s. 1295–1314: 1298-1303.

³⁷⁹ M. Gall, „Pilgrimage...“, s. 272-281.

³⁸⁰ W. Hutton, „The Construction...“, s. 297 – 317.

³⁸¹ J.L. Lightfoot, „Pilgrims...“, s. 351 -352.

³⁸² Erik Cohen, „Pilgrimage and Tourism: Convergence and Divergence“, in: Alan Morinis (ed.), *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*, New York: Greenwood Press 1992, s. 50 - 53

„domovního“ náboženství.³⁸³ Z této perspektivy by syřští navštěvovatelé Hierapolisu byli poutníci, zatímco řecko-římsští navštěvovatelé by byli turisty. Takovéto rozdělení je však zavádějící. Domácí poutníci byli domácí turisté. Podle Turnera pro pouť je charakteristická návštěva periferních svatyní.³⁸⁴ Proto i řecko římské návštěvníky lze nazývat poutníky. Nativní pouť spadá do několika typ poutí, totéž však platí i o „mezinárodní“ pouti činěné vyššími vrstvami. Někteří imperátoři činili symbolické poutě, prokazující jejich *pietas*. Imperátoři navštěvovali z jejich pohledu periferní svatyně, které avšak měly velký náboženský potenciál zvláště ve věštecké rovině.³⁸⁵ Pro imperátory návštěva určitého náboženského místa poskytovala možnost projevit svou osobní víru a též si získat u tohoto preferovaného boha přízeň. Carraca podnikl pouť k chrámu Měsíce v Harranu, která mu měla zajistit náboženskou a politickou legitimitu. Naneštěstí pro něj byl právě na této pouti zabit.³⁸⁶ Imperátoři navštěvovali též místa známá pro svá mystéria, jako např. Eleusis. I imperátoři ale museli respektovat zvyklosti a pravidla mysterijních poutí. I Nero respektoval pravidla a protože vrahům nebylo dovoleno se účastnit mystérií, raději se jich nesnažil účastnit, ačkoliv lze pochybovat, že v případě velkého zájmu by byl mystérii odmítnut.³⁸⁷

Mystéria nebyla otevřená každému. Iniciant musel být povolán, vyvolen a vybrán bohem. Bůh povolával inicianta ve snu. Apuleius byl takto povolán Isis.³⁸⁸ Sen jako nástroj boží komunikace byl typický i pro Asklépiovi léčitelské svatyně. Inskripce z Asklepionů mají podobnou strukturu. Poutník přišel do svatyně, spal v inkubační místnosti, zdál se mu sen, v němž figuroval Asklépios, a probudil se vyléčený. Množství těchto poutníků zanechalo epigrafy, které dosvědčovaly zázračnou sílu boha. Tyto narativy měly též jistou iniciační stránku. Jejich četbou si poutník osvojoval oficiální diskurz Asklépia, modifikoval podle nich své očekávání, používal tento diskurz pro popsání své zkušenosti a tu zkušenost strukturoval podle svého narativu. Poutníka osvojení diskurzu začleňovalo do poutnické *communitas*, která následovala pravidla *Lex Sacra*.³⁸⁹ Tato sociální struktura mystérií byla v bádání často

³⁸³ David L. Gladstone, *From Pilgrimage to Package Tour: Travel and Tourism in the Third World*, London: Routledge 2005, s. 170 – 194.

³⁸⁴ V. Turner, „Pilgrimage...“, s. 197.

³⁸⁵ J. Elsner, I. Ruthelford, „Introduction...“, s. 25.

³⁸⁶ Olivier Hekster, Ted Kaizer, „An Accidental Tourist? Caracalla's Fatal Trip to the Temple of the Moon at Carrhae/Harran“, *Ancient Society* 42 (2012), s.89 – 107: 98-102.

³⁸⁷ Kevin Clinton, „The Eleusinian Mysteries: Roman Initiates and Benefactors, Second Century B.C. to A.D. 267“, *ANRW* 18/2 (1989), s. 1499-1539: 1514.

³⁸⁸ Jaime Alvar Ezquerra, *Romanising Oriental Gods: Myth, Salvation, and Ethics in the Cults of Cybele, Isis, and Mithras*, Leiden: Brill 2008, s. 337.

³⁸⁹ Alexia Petsalis – Diomidis, „Body in Space: Visual Dynamics in Graeco- Roman Healing Pilgrimage, in: Jaś Elsner, Ian Ruthelford (eds.) *Pilgrimage in Graeco – Roman and Early Christianity Antiquity: Seeing the Gods*, Oxford, New York: Oxford University Press 2005, s. 202 – 218.

přehlížena. Badatelé zkoumali mystéria z perspektivy protestantské individuální náboženské zkušenosti znovuzrození. Podle dnešního bádání se iniciant rodil znovu do určité sociální skupiny.³⁹⁰ Apuleiův popis zkušenosti tohoto znovuzrození a následných rituálů vrhá zajímavé světlo na důležitost zření v řecko-římském náboženství. Zření v nevyslovitelné zkušenosti obrození zřejmě nehrálo takovou roli, mnohem důležitější byla osobní zkušenost boha. Po znovuzrození byl Apuleius představen komunitě jako socha.³⁹¹ Apuleius, podobně jako triumfátor, byl zřen v epifanickém módu, aniž by byla narušena distinkce mezi autentickým bohem a člověkem.

5.2. Divadlo náboženského života

Apuleiova a triumfátorova stylizace do sochy je projevem řecko-římské koncepce svátků, procesí a festivalů, které jsou metaforicky připodobňovány k divadlu. Triumf je svědectvím, jak hluboce byla divadelnost přítomná v římském rituálním systému. Triumf monopolizovaný římskými imperátory byl příležitostně konán. Za doby republiky se triumf odehrával výlučně v Římě. Římští imperátorové a členové jejich rodiny jej konali i mimo Řím. Titus v triumfálním průvodu navštěvoval města na východě impéria s poraženými židy, kteří přehrávali své zničení. Východní města, které Titus navštívil se svým „divadlem“, mu dávali korunu jako potvrzení jeho výsostného postavení. Titus učil neřímské národy, jak Římané slaví svou moc nad poraženými národy.³⁹² Toto přesídlení triumfu z Říma do provincie, z Říma do periferie je známkou nového sjednoceného světa, v němž však stále existuje nerovné mocenské postavení mezi aktéry tohoto světa. V unifikovaném impériu se triumfální symbolika přesunula do divadla nástupu – adventu.³⁹³ V Římě se důležitým rituálem stalo slavení pokračování republikánského *pompa circensis*. Topografické změny Říma zapříčinené imperátorskou budovatelskou aktivitou změnily směr procesí. Během Julio-Claudisovské dynastie *pompa* začínala v Augustově chrámu. Za Flaviovců se začátek pompy vrátil zpět ke Kapitolu, pokračovalo ale rozšiřování *pompy*, aby zahrnuly chrámy zasvěcené zemřelých imperátorům či jinak silně spojené s imperátory. Další změna se týkala začlenění soch a obrazů členů imperiální rodiny do procesí. Obrazy členů

³⁹⁰ G. Van der Heever, „Making...“, s. 274-276.

³⁹¹ J.A. Ezquerro, *Romanising...*, s. 341

³⁹² C. Ando, *Imperial Ideology...*, s. 257.

³⁹³ Björn C. Ewald, Carlos F. Noreña, „Introduction,“ Björn C. Ewald, Carlos F. Noreña (eds.), *The Emperor and Rome: Space, Representation, and Ritual*, Cambridge: Cambridge University Press 2010, s. 40.

imperiální rodiny byly nesený před obrazy bohů. Tato změna procesního pořádku vizuálně implikovala důležitost imperiální rodiny, kteří stojí mezi bohy a lidmi.³⁹⁴

Jedním z nejdražších rituálů Říma byl pohřební rituál imperátora. Celý Řím participoval na této události. Imperátorova mrtvola byla v triumfálním průvodu nesena do Campusu, kde byla zpopelněna, aby imperátor mohl být zbožštěn. Pohřební průvod a rituál byl pečlivě zkomponován do nákladného, uchvacujícího divadla, v němž každý prvek měl svou roli.³⁹⁵ Podobnou divadelní reprezentaci nachází Geertz v královských rituálech obecně. Divadlo v Římě bylo divadlem pro Řím, ale i pro svět. Dá se předpokládat, že tyto divadelní římské rituály přitahovali návštěvníky ze všech koutů impéria.

Festivity a procesí spjaté s imperiální osobou nebyly však jen záležitostí Říma. Kalendář imperiálního kultu byl zaplněn svátky a oslavami ku počtě imperátora. Imperiální festivity po sobě pravidelně následovaly. Imperiální rok s jasně danými svátky do sebe zahrnoval *ad hoc* svátky jako bylo nastoupení nového imperátora na trůn. Svátky věnované přímo určitému imperátorovi (Hadrianea, Antoninea) vybočovaly z rámce imperiálního roku a byly slaveny až po čtyřech letech. Jednotlivé cykly svátků byly rozdílné podle kalendářů měst.³⁹⁶ Města sledovala vlastní svátky, s nimiž imperiální kult často kolidoval. Nebylo však pravidlem a např. koinonské festivity probíhaly ještě předtím než byl ustanoven provinční kult.³⁹⁷ Se stavbou *neokoros* bývaly spojeny i oslavy. Festivity věnované určité osobě imperátora cirkulovaly i přes to, že *neokoros* nebyl s touto postavou spjat. Pro města byl *neokoros* prestižním titulem, imperiální festivity ale prestiž města též zvyšovaly. Proto města žádala o možnost konat festivity bez ohledu na *neokoros*.³⁹⁸ Na rozdíl od stavby chrámu festivity nebyly tak nákladné a podporovaly místní ekonomiku. Bez chrámů a svatyní by však neměla smyslu procesní cesta propojující chrámy jednotlivých bohů s imperiálním kultem.³⁹⁹

Imperiální kult na východě propojoval římskou tradici divadelnosti rituálního života s tradicí divadelnosti na východě impéria. Na východě Říma divadelnost rituálů přiváděla boha blíž k věřícím. Rituálně ohraničený prostor festivalu ohraničoval jevištní plochu, na které byly předváděny dramatické performance mytologií a posvátných narativů, epifanie bohů a jejich

³⁹⁴ Patrizia Arena, „The Pompa Circensis and the Domus Augusta (1ST–2ND Century A.D.)“, in: „, in: Olivier Hekster, Sebastian Schmidt-Hofner and Christian Witschel (eds.), *Ritual Dynamics and Religious Change in the Roman Empire: Proceedings of the Eighth Workshop of the International Network Impact of Empire (Heidelberg, July 5-7, 2007)*, Leiden: E.J.Brill 2009, s.83-93.

³⁹⁵ Javier Arce, „Roman Imperial Funerals in Effigie“, in: Björn C. Ewald, Carlos F. Noreña (eds.), *The Emperor and Rome: Space, Representation, and Ritual*, Cambridge: Cambridge University Press 2010, s. 309 – 331.

³⁹⁶ S. Price, *Rituals...*, s. 103-107.

³⁹⁷ S.J. Friesen, *Twice Neokoros...*, s. 114-115

³⁹⁸ B. Burkett, *Neokoroi...*, s. 335-341.

³⁹⁹ S. Price, *Rituals...*, s. 109 - 110.

zapojení se do komunálního slavení. Divadla v publiku vyvolávají emoce a totéž platilo pro rituální divadla imperiálního východu. Diskurz těchto divadel následoval vzorec imperiálních sítí patronství – bůh byl patronem participující komunity a svou přítomností ji podporoval a obdarovával. Ve vzbuzování emocí byla zvláště zběhlá mysterijní náboženství.⁴⁰⁰ Mystéria obvykle – kromě Mithrových mystérií – sestávala ze dvou složek. Veřejná složka mystérií sestávala z veřejných festivalů, procesí a performancí posvátných narativů. Druhá složka- vyzdvihoaná bádáním- byly iniciační, tajné rituály. Tyto rituály ještě více pracovaly s divadelní dramatiací (světla, masky) a též jejich emoční dopad byl větší než ve veřejném divadle.⁴⁰¹ Tajná složka mystérií ale byla primárně zintezivněním aspektů přítomných již v veřejných rituálech. Vyvolávání emocí a zpřítomňování prezence boha byl aspekt již veřejných rituálů. Podle MacMullena mystéria označovala učení. Veřejné rituály odehrávající se v divadlech pro značný počet návštěvníků oslovovaly širší publikum a jako reklama jej lákaly dozvědět se víc. Participací na festivalu se návštěvník stával součástí širšího světa. Festivaly proto přitahovaly širší publikum než pouhé lokální obyvatelé.⁴⁰²

Stoupající mobilita náboženských turistů, herců a atletů přispívala k homogenizaci rituálního života. Osvědčené a populární prvky z jednoho festivalu byly přebírány dalšími festivaly. V reakci na tuto rituální, festivalovou homogenizaci se obnovovaly lokální rituály nebo byly inventovány tak, aby připomínaly lokální rituály a byly autentické.⁴⁰³ Autenticita přitahuje turisty. MacCannel hovoří o takzvané jevištní autenticitě, kterou vyhledávají turisté a které se místa přizpůsobují, aby je nalákaly. Producenti turistických míst konstruují jevištní soustavu, na níž je reprezentován domnělý autentický život obyvatel. Turisté musí získat pocit, že skutečně vstupují do zadního regionu, kde lidé žijí a nejsou pouze na místě předního regionu, tj. diplomaticky vykonstruovaného, nereálního místa.⁴⁰⁴ Metafora jeviště je přebírána z performativní teorie Ervinga Goffmana. Současné turistické bádání pracuje s radikálnější, síťovou teorií performance. Turistické destinace a atrakce jsou uzly performativních aktů (sanktifikace lokality, vzpomínání na událost).⁴⁰⁵ V performativní perspektivě autenticity není ani objektivní ani subjektivní kvalita. Autenticita je formována interakcí mezi aktérem a externím světem. Turistické, nacionální a obecně institucionální struktury produkují obrazy a

⁴⁰⁰ Angelos Chaniotis, „Staging and Feeling the Presence of God: Emotion and Theatricality in Religious Celebrations in the Roman East“, in: Laurent Bricault, Corinne Bonnet (eds.), *Panthée: Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire*, Leiden: Brill 2013, s. 169-189.

⁴⁰¹ W. Burkert, *Ancient Mystery Cults...*, s. 10, 89-114.

⁴⁰² Ramsay MacMullen, *Paganism in the Roman Empire*, London: Yale University Press 1981, s. 23-27.

⁴⁰³ Angelos Chaniotis, „The Dynamics...“, s. 24-29.

⁴⁰⁴ D. MacCannel, *The Tourist...*, s. 92-102.

⁴⁰⁵ E. Cohen, S.A. Cohen, „Current Sociological Theories...“, s. 2183-2184

koncepte authenticity, které jsou strategicky přejímány aktérem, který si z nich vybírá ty prvky, které považuje za prospěšné pro sebe, případně své okolí. Jeho možnosti výběru jsou však limitovány jeho habitem. Aktér má již habituálně utvořené představy a očekávání od země, kterou navštíví. Jeho zažité představy jsou proměňovány, utvrzovány v performativních aktech navštěvování, participace, jednání a zpětného reflektování.⁴⁰⁶ Turista se učí cirkulující narativy, které přináší zpět do své země, kde je nechává cirkulovat. Významnou roli v tomto učení hrají turističtí průvodci. Pausanás, Plutarchos a další naše prameny řecko-římského náboženství přiznávají, že své poznatky získali od místních průvodců a znalců folkloru.⁴⁰⁷ Egyptští průvodci sami byli zdrojem jisté atrakce. V orientalistickém diskurzu římského impéria byli egyptští kněží chápáni jako velmi moudří a vzdělaní mužové. Tento egyptský diskurz sami egyptští kněží aktivně prosazovali a rozvíjeli.⁴⁰⁸ Orientalistický diskurz produkovaný impériem poskytl rámec, v němž mohli znovu vytvářet jejich vlastní kulturu. Tedy, turistická soustava obrazů, narativů a jednání jim dala novou identitu, aniž by ztratili tu starou.

Performance dělají věci. Narativy jsou performance, dělají věci ve světě. Narativ socializuje místo, přisuzuje mu význam a signifikaci a tvoří nové kognitivní čočky, skrz něž je toto místo a jeho smysl nahlížen.⁴⁰⁹ Tato funkce v tradičním vědeckém diskurzu byla přičítána mýtům. Turistické obrazy a narativy jsou novými mýty.⁴¹⁰ Mýty jsou spjaty s místy. Mýtus lokalizuje místo na širší úrovni.⁴¹¹ Mýty, narativy a obrazotvornost místa rozvíjí jeho turistický potenciál v globálním světě. Skrze cirkulující narativy a obrazce se turisté dozvídají o místě. Turistická místa mají informační pole, v němž klíčové obrazce místa jsou ve formě narativů vysílány skrze sociální pole, tj. skrze shromáždění a sociální sítě turistů.⁴¹² Náboženští turisté navštěvující Egypt, Řecko či Sýrii po návratu domů předávali své znalosti místní komunitě.⁴¹³ Jejich příběhy jsou pouze jedna část z kanálů, jimiž turistické imaginace proudily a materializovaly. Turistické imaginace jsou uchopitelné, když se artikuluje v institucích – v médiích, kulturní produkci, monumentech a muzeích.⁴¹⁴ Muzea jsou materiální následky

⁴⁰⁶ Yujie Zhu, „Performing Heritage: Rethinking Authenticity in Global Tourism“, *Annals of Tourism Research*, 39/3 (2012), s. 1495-1513: 1499-1500.

⁴⁰⁷ R. MacMullen, *Paganism...*, s. 29.

⁴⁰⁸ M.J. Verslyus, „Orientalising...“, s. 255.

⁴⁰⁹ M. Smith, *Religion...*, New York: Palgrave Macmillan 2008, s. 4-8.

⁴¹⁰ Noel B. Salazar, „Tourism Imaginaries: A Conceptual Approach“, *Annals of Tourism Research*, 39/3 (2012), s. 863-882:868.

⁴¹¹ G. Woolf, „Polis-Religion...“, s. 78.

⁴¹² A. Morinis, „Introduction...“, s. 18

⁴¹³ R. MacMullen, *Paganism...*, s. 29.

⁴¹⁴ N. B. Salazar, „Tourism Imaginaries...“, s.866.

cestovatelských knih a dalších módů, skrze které člověk začleňuje neznámé, exotické a jiné do pochopitelné a poznatelné struktury.

5.3. Metafora muzea

MaCannel rozlišuje dva hlavní typy muzejní expozice – reprezentační a sběratelskou.⁴¹⁵ Většina ze společných asociací muzea vychází z druhého typu muzejní expozice. Muzeum je metafora pro encyklopedické tendence.⁴¹⁶ Cílem muzeí bylo shromáždit poznatky a možné dostupné materiály o světě, klasifikovat je podle principů řádu a jejich prostřednictvím vydat svědectví, zprávy a prohlášení o pravdách světa. Post-koloniální bádání se často na tyto snahy dívá kritickou optikou. Muzea jsou podezírána, že slouží nacionalistickým či kolonistickým mocenským zájmům.⁴¹⁷ Louvre je uváděn jako klasický příklad imperialistického státního a nacionalistického muzea ztělesňujícího moc národa v triumfální přehlídce ukořistěných objektů. Francouzské imperialistické jednání je přirovnáváno k imperialistickému jednání Říma, který podobným způsobem tyto triumfální objekty vystavoval v chrámech. V linii této argumentace je muzeum metaforicky připodobňováno k chrámu. Architektura muzea a chrámu je ceremoniální, velkolepá a zvěstující moc nacionálních elit, které přispěly k vybudování.⁴¹⁸ Grimes pokračuje v metaforickém přirovnávání muzea k chrámu. Metafora muzea jako katedrály podle něj vyjevuje muzea jako kvazi-náboženské instituce s etikami, mýty a rituály.⁴¹⁹

V studiích o řecko-římské době jsou tyto metafory přirovnávající muzeum k chrámu obráceny. Muzeum je využíváno jako metafora ozřejmující aspekty chrámu, které v obvyklém chápání chrámu jako náboženského místa *par excellence* nejsou zahrnuty. Římský chrám je metaforicky přirovnáván k muzeu neboť obsahoval kolekci soch a dalších uměleckých produktů z Řecka a dalších zemí věnovaných jako votivní dary římskými generály. Římský chrám byl též nacionálním muzeem vystavujícím hlavní posvátné relikty římské společnosti.⁴²⁰ Sociální funkce muzeí je zdůrazňována též v případě řeckých chrámů. Chrám Athény na Lindu byl nikoliv boží dům pokladů, ale jako muzeum komunity. Votivní dary a posvátné objekty v chrámu nesou

⁴¹⁵ D. MaCannel, *The Tourist...*, s.

⁴¹⁶ Paula Findlen, „The Museum: Its Classical Etymology and Renaissance Genealogy“, in: Bettina Messias Carbonell (ed.) *Museum Studies: An Anthology of Contexts*, Oxford: Blackwell 2004, s. 23.

⁴¹⁷ James Cuno, *Museums Matter : In Praise of the Encyclopedic Museum*, Chicago: Chicago University Press 2011, s. 6-7.

⁴¹⁸ Carol Duncan, Alan Wallach, The Universal Survey Museum, in: Bettina Messias Carbonell (ed.), *Museum Studies: An Anthology of Contexts*, Oxford: Blackwell 2004, s.52-54.

⁴¹⁹ Ronald L. Grimes, „Sacred Objects in Museum Space“, in: Ronald L. Grimes, *Reading, Writing, and Ritualizing: Ritual in Fictive, Liturgical, and Public Places*, Washington : Pastoral Press 1993, s. 97.

⁴²⁰ John Stambaugh, „The Functions of Roman Temples“, *ANRW* II 16/1 (1978), s.554-608: 586-587.

vzpomínky komunity. Narativy soustředěné kolem těchto objektů připomínají důležité události komunity, zaznamenávají reciprocitu mezi bohyní a komunitou a posilují identitu komunity. V politickém kontextu ztráty řecké suverenity a vlády cizích Římanů chrám jako muzeum představoval vzpomínku na vítězství a schopnosti komunity. Obracením se ke staré historii se komunity vyrovnávaly se zkušeností porobení.⁴²¹ Takovéto muzeum spíše než sběračskou expozici vystavuje reprezentační expozici. Reprezentační typ expozice rekonstruuje totální situaci takovým způsobem, aby se tato rekonstrukce jevila jako autentická kopie totální situace. Reprezentační typy expozice poskytují návštěvníkovi možnost se identifikovat.⁴²² Alcock v souvislosti s reprezentačními expozicemi hovoří o divadlech paměti. Divadlo paměti byl termín použit Camillem pro jeho typ muzea shromažďující veškeré dostupné znalosti podle kosmologického schématu sloužícího jako paměťová pomůcka. Alcock používá tento typ muzea jako metaforu odhalující novou roli monumentů, soch a obrazů obtížených vzpomínkami ve veřejného prostoru Agory.⁴²³ Alcock tuto metaforu používá proti klasické metafoře muzea, kterou považuje za příliš statickou. Agora během imperiální doby byla transformována do podoby upomínající na jednu stranu na klasickou minulost, na druhou stranu plnou známek nové imperiální vlády. Imperiální reprezentace prostoru spojující klasické elementy s římskými elementy poskytovaly řeckým elitám prostor pro nalezení uzlové pozice v síti vztahů s imperiálními elitami i lokální komunitou. Imperiální elity a lokální elity měla poněkud rozdílné čtení a vnímání Agory. Čas imperiálních vzdělaných elit viděla skrz optiku druhých sofistů Agoru jako turistické muzeum reprezentující ideu Řecka, jaké už není. Pro lokální komunity Agora byla též muzeum ve stylu muzea jako chrámu Athény z Lindu. Agora byla připomínkou mocné, přetrvávající síly řecké kultury.⁴²⁴

Obě tyto muzejní tendence byly subversivní vůči imperiálním reprezentacím prostoru. Agora byla oběma skupinami produkována jako reprezentační prostor. Elsner hovoří o tendenci východních částí impéria prezentovat sami sebe jako autentičtější, čistější, spirituálnější a hodnotnější než Řím. Obrazy Efezské Artemis cirkulovali skrze informační pole náboženských turistů, kopie její sochy v Efezu, distribuci jejích svatyň i skrze mince zobrazující ji s imperátorem. Efezské posvátné centrum se stalo kulturně a nábožensky důležitější než politické

⁴²¹ Josephine Shaya, „The Greek Temple as Museum: The Case of the Legendary Treasure of Athena from Lindos“, *American Journal of Archeology* 109/3 (2005), s. 423-442.

⁴²² D. MaCannel, *The Tourist...*, s.78-79.

⁴²³ Susan E. Alcock, „The Reconfiguration of Memory in the Eastern Roman Empire“, in: Susan E. Alcock, Terence N. D'Altroy, Kathleen D. Morrison, Carla M. Sinopoli (eds.), *Empires: Perspectives from Archaeology and History*, Cambridge: Cambridge University Press 2001, s.334-338.

⁴²⁴ S.E. Alcock, *Archaeologies...*, s. 41 – 70.

centrum Říma. Pausainás a Lukiános konstruovali Řecko a Hiearopolis jako opravdová, autentická kulturní centra ztělesňující univerzální vzorce správného, plného náboženského života. Obrazce imperiálního Orientu byly nástrojem sebe-potvrzení východních kultur a ztělesněním kulturní rezistence vůči římské kultuře a imperialistických univerzalistických nároků.⁴²⁵ Kulturní rezistence východu byla dvojnicí samotné římské intelektuální rezistence vůči triumfálnímu sběratelské expozici Říma jako muzejního města svědčící o univerzální moci Říma. Římští intelektuálové jako Plutárchos, Livius nebo Plinius se obávali důsledků konstrukce Říma jako muzeálního města shromažďujícího velké množství různých objektů. Tyto orientální objekty znečišťují čisté jádro Říma, ruší hranice mezi posvátným a profánním a ohrožují římské bohy. Římští intelektuálové se kromě podřízení centra periferii obávali zpychnutí římských elit, které vymění střídmost za život v luxusu a kteří si z ukořistěných objektů vytvoří privátní muzeum oslavující jejich sílu a moc. Tato obava byla zvláště živá v době Augustově, z diskruzu římských elit nevymizela ani později.⁴²⁶

Římské elity, podobně jako renesanční elity, ozdobovaly své domy mozaikami, malbami a estetickými objekty. Vývoj výzdoby domu v době vlády Augustina reflektuje Augustinovu snahu o restauraci impéria. Styl výzdoby domu vyjadřující vkus vlastníka se proměnil od vyjádření vlastníka jako krále k vyjádření vlastníka jako sběratele, který svou kolekci dával k veřejnému využití.⁴²⁷ Vnitřek domu byl zdoben obrazy z řecko-římských dějin a mytologie. Expozice rozmanitých prvků shromážděných z celého impéria ustanovila vnitřek domu jako divadlo paměti, jenž rekonstrukcí imperiální minulosti artikulovalo imperiální identitu a sebe-potvrzení římských elit.⁴²⁸ Během Augustovy doby se neobjevovaly velké mozaiky egyptské krajiny, jaké byly typické pro republikánské domy. Jeden z důvodů je Augustův obrat k rurálním a římským tématům než k zobrazování exotiky.⁴²⁹ Důvodem jsou i politické aspekty. Egyptské mozaiky byly oblíbené římskými generály, kteří je zobrazovaly v triumfálním módu. Tento triumfální mód si monopolizoval Augustus. Tato monopolizace triumfální mozaiky platila pro Řím, ne pro další oblasti.⁴³⁰ Krajiny Nilu byly distribuovány po celém impériu. Idealizované

⁴²⁵ Jas Elsner, *The Origins of the Icon: Pilgrimage, Religion and Visual Culture in the Roman East as "Resistance" to the Centre*, in: Susan E. Alcock (ed.), *The Roman Empire in the East*, Oxford (Oxbow Books), 1997, s. 178-199

⁴²⁶ Catherine Edwards „Incorporating the Alien: The Art of Conquest“, in: Catharine Edwards, Greg Woolf (eds.), *Rome the Cosmopolis*, Cambridge: Cambridge University Press 2003, s. 51-56.

⁴²⁷ John R. Clarke, „Augustan Domestic Interiors: Propaganda or Fashion“, in: Karl Galinsky (ed.), *The Cambridge Companion to the Age of Augustus*, Cambridge: Cambridge University Press 2005, s. 271-272.

⁴²⁸ G. van der Heever, „Space...“, s. 209 - 210

⁴²⁹ M. J. Versluys, *Aegyptiaca Romana: Nilotic Scenes and the Roman Views of Egypt*, Leiden: Brill 2002, s. 289.

⁴³⁰ Piet H. Schrijvers „A Literary View on the Nile Mosaic at Praeneste“, in: Laurent Bricault, Miguel John Versluys, Paul G. P. Meyboom (eds.), *Nile Into Tiber: Egypt in the Roman World : Proceedings of the IIIrd*

a imaginativní zobrazení Nilské delty bylo zvláště typické pro svatyně. Ačkoliv rituály egyptských božstev se odehrávaly na území mimo Egypt, mozaika zobrazující Egypt zasazovala toto jednání do autentického posvátného prostoru a náboženského kontextu.⁴³¹ Egyptské chrámy fungovaly jako muzea. Egyptské, exotické a mysteriózní a autentické objekty byly vystavovány očím návštěvníků. Mezi tyto importované objekty byly zařazovány i ne-importované, Římany zkonstruované objekty. Tyto dvojce kolekce se posilovaly. Egyptská část kolekce se stávala díky římské kolekci poznatelnou a naopak domácí kolekce přebírala autentický „look“ egyptské kolekce. Egyptská muzea tak posilovala představy Římanů o Egyptě a současně egyptským komunitám nabízely prostor pro sebe-potvrzení.⁴³² Tato duální funkce egyptských muzeí je zvláště patrná v případě Iseum Campase, nejdůležitějšího chrámu bohyně Isis v Římě. Iseum ztělesňovalo egyptskou náboženskou a kulturní bohatou historii uchovávanou pod patronátem Říma, muzejního města. Iseum bylo muzeum reprezentující novou imperiální identitu, v které římskost nenahrazovala, nýbrž se spojovávala s nativními identitami.⁴³³ Nová imperiální podoba Říma jako Kosmopolisu shromažďující celý svět na jedno místo reflektovala toto hybridní sloučení minulosti s přítomností. Řím byl jako Agora divadlem paměti, nabízejícím pro každou komunitu možnost, jak připomenout svoji minulost a propojit ji se současností.⁴³⁴ Muzea jsou kontaktní zónou, v který probíhá interakce mezi ovládanými a ovládajícími.⁴³⁵

Hybridita je jedním ze znaků impéria. Snaha uchovat si nativní identitu a zároveň se stát součástí nového kosmu vedla k tvorbě hybridních identit. Podle daného kontextu byly zvýrazněny odlišné identity.⁴³⁶ Hybridní identity byly potvrzované narativy, legendami, mytologiemi a rituály propojujícím minulost s přítomností. Kulturní paměť byla vepsána do prostorových praktik města, aby byla neustále připomínána, akcentována, inkorporována, rozvíjena a přejímána.⁴³⁷ Města vystavovala reprezentační expozice vlastní slavné mýtické minulosti, která lákala imperátora a imperiální elity k udělení symbolického kapitálu. Imperátoři

International Conference of Isis Studies, Faculty of Archaeology, Leiden University, May 11-14, 2005, Leiden: Brill 2007, s.231-239.

⁴³¹ J. Mylonopoulos, „The Dynamic...“, s.64

⁴³² Molly Swetnam-Burland, „Egyptian Objects, Roman Contexts: A Taste for Aegyptiace in Italy“, in: Laurent Bricault, Miguel John Versluys, Paul G. P. Meyboom, (eds.), *Nile Into Tiber: Egypt in the Roman World : Proceedings of the IIIrd International Conference of Isis Studies, Faculty of Archaeology, Leiden University, May 11-14, 2005*, Leiden: Brill 2007, s.124-136.

⁴³³ Martin Bommas, „The Iseum Campense as a Memory Site“, in: Martin Bommas, Juliette Harrison, Phoebe Roy (eds.), *Memory and Urban Religion in the Ancient World*, London: Bloomsbury 2012, s. 196-201.

⁴³⁴ Catharine Edwards, Greg Woolf, „Cosmopolis: Rome as World City“, Catharine Edwards, Greg Woolf (eds.), *Rome the Cosmopolis*, Cambridge: Cambridge University Press 2003, s.1-20.

⁴³⁵ James Clifford, „Muzeum as Contact Zone“, in: in: James Clifford, *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Harvard: Harvard University Press 1997, s. 188 -217.

⁴³⁶ S.E.Alcock, *Acheologies...*, s. 86-96.

⁴³⁷ P.N. Doukelis, „Hadrian's Panhellenion...“, s.290-293.

se svými preferováním starobyklých komunit se podílel na konstrukci slavné minulosti a jasné etnické identity města. Předpokladem imperátorovy pozornosti byla též interakce mezi městskou komunitou a komunitou Říma.⁴³⁸ Města manipulací své paměti odpovídala na tento požadavek. Korint prováděl selekci prvků své minulosti, aby propojil svou římskost s řeckou minulostí a legitimizovali svou nadvládu nad ostatními řeckými městy.⁴³⁹ Sdílená identita městům poskytovala výhodu v soupeření o symbolický a materiální kapitál. Např. město Afrodity Aphrodisias zahrnuje imperátora do řeckého mytologického rámce. V municipálním imperiálním chrámu byli Augustus a imperiální rodina zobrazováni jako nová větev Olympských bohů. Kromě řecké ikonografie byla moc imperátora artikulována prostřednictvím římské ikonografie prezentující porobené národy.⁴⁴⁰ Řecko patřilo mezi tyto porobené národy, avšak zároveň bylo reprezentováno jako odlišné od ostatních národů.⁴⁴¹ Hybridní identita se dá vysledovat v kombinacích řeckých a římských ikonografických elementů. Maloasijská města kombinovala římské architektonické prvky s řeckými.⁴⁴² Synkrezi je možné též vidět chrámech, z nich například ten egyptský chrám v Ras el Soda kombinoval prvky římské, egyptské a syrské. Naerebut velmi výstižně vystihuje vliv impéria na kontakt mezi různými nativy: „*neřímané vzájemně na sebe působily s jinými neřímany v kontextu římského impéria.*“⁴⁴³

⁴³⁸ S.J. Friesen, *Twice Neokoros...*, s. 20

⁴³⁹ Ch. M. Thomas, „Greek Heritage...“, s. 119-147.

⁴⁴⁰ S.J. Friesen, *Imperial Cult...*, s. 77-95.

⁴⁴¹ S.E. Alcock, *Acheologies...*, s. 93.

⁴⁴² F.K. Yegül, „Memory...“, s. 139-148.

⁴⁴³ Frits G. Naerebout, „After the High Roman Fashion? The Temple at Ras el-Soda Seen in Kontext“, in: Blois, Lukas de, Funke, Peter. Hahn, Johannes (eds.) *The Impact of Imperial Rome on Religions, Ritual and Religious Life in the Roman Empire. Proceedings of the Fifth Workshop of the International Network Impact of Empire (Roman Empire, 200 B.C. – A.D. 476), Münster, June 30- July 4, 2004*, Leiden, E. J.Brill 2006, s.137

6. Závěr

Základní předpoklad předložené práce zněl následovně: vědecká řeč je metaforická. Odmítnutí poetické roviny vědy redukuje možnosti vědy a nereflektuje metaforickou strukturu vědeckých konceptů. Práce popisuje a rozebírá skutečnost, že metafory jsou legitimním a užitečným instrumentem vědeckého výzkumu, umožňující imaginativně a srozumitelně podat komplexní problematiku zkoumaného objektu. Metafory překládají cizí diskursivní jazyk a činí jej uchopitelným pro důkladnou teoretickou analýzu. Stimulace teorie je jen částí potenciálu užití metafor ve vědě. Metafory jsou instrumenty alegorického vyprávění popisující jistou skutečnost v termínech jiné skutečnosti. Práce přebrala tento alegorický přístup a aplikovala jej na římské impérium. Římské impérium bylo popsáno slovníkem převzatým z moderního globálního světa. Metafory sítě, centra a periferie, náboženského turismu a muzea byly použity pro deskripci procesů a struktur, stojících za produkcí a konzumací náboženského prostoru. Každá z těchto metafor umožnila sledovat množství jevů produkce a konzumace náboženského prostoru.

Metafora centra a periferie se jako metafora popisující reálnou náboženskou geopolitiku impéria neosvědčila. Prokázala se ale jako užitečná pro strukturalistickou analýzu římské dělby moci a náboženství. Obrazy centra a periferie používali Římané při klasifikování domácího/cizího, dobytého/nedobytého, správného/špatného. Opozice centra a periferie se významně podílela na formulaci centrifugálních a centripetálních náboženských aktivit. Římský rituální a náboženský systém byl soustředěn v udržování a zároveň utilizaci těchto aktivit.

Za zvláště prospěšnou se ukázala být metafora sítě. Metafora sítě propojuje prostorové metafory s metaforami aquatickými. Síť propojují místa, skrze které proudí toky ideologie, posvátna, zboží či etnicity. Tyto toky napájí síť. Římská imperiální síť byla napájena kulturním tokem římskosti. Tři diskursivní obsahy římskosti proudily římskou sítí a propojovaly ji – urbanizace, imperátor a náboženské praktiky. Propojená síť si jejich prostřednictvím osvojovala jazyk komunikace. Náboženský prostor viděný optikou metafory sítě byl nástrojem komunikace mezi aktéry imperiální síťové společnosti. Aktéři využívali náboženství k navázání recipročních vztahů. Dynamika daru a proti-daru určovala rytmus síťové komunikaci mezi imperátorem, bohy, elitami, městy a asociacemi, tj. nejdůležitějšími aktéry sociálního života. Rozvíjení recipročních sítí vysvětluje úspěch imperiálního světového řádu. Participací na síti generosity museli aktéři přijmout základní kosmologické postuláty římské imperiální ideologie. Reciproční síť institucionalizovaly vztahy mezi porobenými a vládci. Náboženský prostor ztělesňoval a artikuloval tyto vztahy podřízenosti a patronství.

Metafora náboženského turismu byla aplikována na zkoumání náboženské mobility v římském impériu. Pod hlavičkou náboženského turismu se ukrývaly další tři metafory, zvýrazňující a odhalující jiné aspekty náboženské mobility. Náboženská mobilita je často asociována s poutí. Samotná metafora pouti se v jejím obvyklém užití ukázala jako zavádějící. Podobně zavádějící je v tomto kontextu metafora turismu. Z těchto důvodů bylo navrženo alternativní dělení pouti/turismu zohledňující autentičnost a směr náboženské mobility.

Metafora divadla byla využita pro popis těch fenoménů náboženské mobility, které jsou v standardních metaforách pouti a turismu přehlíženy, tj. festivaly, svátky a divadelní performance. Rámec náboženského turismu umožnil se prostřednictvím metafory divadla podívat na klíčové koncepce turistických studií, jimiž jsou performance a autenticita. Tyto klíčové koncepty lze hodnotit jako velice užitečné v analýze produkce a reprodukce turistických představení, obrazů a jednání.

Poslední metafora divadla se pouze okrajově dotýkala tématu náboženské mobility. Namísto toho metafora muzea analyzovala význam paměti pro různé imperiální komunity. Metafora muzea odhalila, že paměť pro komunity je zdrojem sebe-potvrzení, nástrojem pro nalezení svého místa v novém řádu věcí a vypořádáním se s nástupem nové moci. Sběratelské a reprezentační expozice neměly fixní identitu a význam, ale byly různě reinterpretovány podle potřeb, tužeb a dispozic pozorovatelů.

Všechny tyto metafory dokazují, že produkce a konzumace náboženského prostoru v římském impériu byly velmi dynamickými aktivitami. Náboženský turismus měl důležitou komunikační, zprostředkovatelskou a sociální funkci. Pouhé prostorové metafory nestačí na dostatečnou deskripci všech procesů, které se podílely na formování náboženského prostoru. Prostorové metafory je vhodné doplnit aquatickými a síťovými metaforami. Jejich užitečnost závisí na několika faktorech – na podobnosti mezi zdrojovou a cílovou doménou, na koherenci metaforického připodobnění, na poplatnosti době. I ploché, až příliš samozřejmé metafory mají co nabídnout. Zvýrazněním odlišných aspektů je možno i plochou metaforu rozvinout a nechat ji osvětlit principiální subjekt.

LITERATURA

Primární literatura

Aristoteles, *Poetika*, Praha: Orbis 1980

Publius Vergilius Maro, Publius Vergilius *Aeneis*, Praha: Svoboda 1970

Suetonius, Gajus Tranquillus, *Životopisy dvanácti císařů spolu se zlomky jeho spisu O významných literátech*. Praha: Svoboda, 1974

Sekundární literatura

Agnew, John „Space:Place“, in: Cloke, Paul, Johnston Ron, *Spaces of Geographical Thought: Deconstructing Human Geography's Binaries*, London: Sage 2005

Anttonen, Veikko, Rethinking the Sacred: The Notions of „Human Body“ and „Territory“ in Conceptualizing Religion“, in: Idinopulos, Thomas A., Yonan, Edward A. (eds.), *The Sacred and its Scholars Comparative Methodologies for the Study of Primary Religious Data*, Leiden: Brill 1996

Arena, Patricia, „The Pompa Circensis And The Domus Augusta (1st–2nd century A.D.)“, in: Hekster, Olivier, Schmidt-Hofner, Sebastian and Witschel, Christian (eds.), *Ritual Dynamics and Religious Change in the Roman Empire: Proceedings of the Eighth Workshop of the International Network Impact of Empire (Heidelberg, July 5-7, 2007)*, Leiden: E.J.Brill 2009

Ando, „Exporting Roman Religion,“ in Rüpke, Jorg, (ed.), *A Companion to Roman Religion*, Malden, MA/Oxford: Blackwell 2007

Ando Clifford, *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire*, Berkeley, University of Kalifornia Press 2000

Alcock Susan E. *Archaeologies of the Greek Past: Landscape, Monuments, and Memories*, Cambridge University Press 2002

Alcock Susan E. *Graecia Capta: The Landscapes of Roman Greece*, Cambridge: Cambridge University Press 1996

Alcock Susan. E., Morrison, Kathleen D. „Imperial Ideologies“, in: Alcock Susan. E., D'Altroy Terence N., Morrison Kathleen D., Sinopoli Carla M. (eds.), *Empires: Perspectives from Archaeology and History*, Cambridge: Cambridge University Press 2001

Appadurai Arjun „Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy,“ in: Robertson Roland, White Kathleen E. (eds.), *Globalization: Critical Concepts in Sociology, Vol 1*, London: Routledge 2003

Armitage David, *The Ideological Origins of the British Empire*, Cambridge: Cambridge University Press 2000

Bendlin Andreas, „Peripheral Centres,- Central Peripheries: Religious Communication in the Roman Empire“, in: Cancik, Hubert, Rüpke, Jorg (eds.) *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion*, Tübingen, Mohr Siebeck 1997

Beard Mary, North, John, Price, Simon, *Religions of Rome: Volume I: A History*, Cambridge: University Press 1998

Beard, Mary North, John, „Introduction“, in: Beard Mary, North, John (eds.), *Pagan Priests: Religion and Power in the Ancient World*, London: Duckworth 1990

Black, Max „Metaphor“, in: Black Max, *Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy*, New York: Cornell University Press 1962

Black Max „Models and Archetypes“, in: Black Max, *Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy*, New York: Cornell University Press 1962

Blackwell, Ruth., „Motivations for Religious Tourism, Pilgrimage, Festivals and Events.“, in: Ray, Razaq., Morphet, Nigel D. (eds.), *Religious Tourism and Pilgrimage Festivals Management: An International Perspective*, Wallingford: Cabi Pub 2007

Bommas, Martin „The Iseum Campense as a Memory Site“, in: Bommas, Martin, Harrison, Juliette, Roy, Phoebe (eds.), *Memory and Urban Religion in the Ancient World*, London: Bloomsbury 2012

Bono, James J. „Science, Discourse and Literature: The Role/ Rule of Metaphor and Science“, in: Peterfreund, Stuart (ed.), *Literature and Science: Theory and Practice*, Boston: Northeastern University Press

Bourdieu, Pierre, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press 1977

Bourdieu, Pierre, „Social Space and Symbolic Power“, *Sociological Theory*, 7/ 1 1989, s. 14-25:

Bourdieu, Pierre, „The Kabyle House and the World Reserved“, in: Pierre Bourdieu, *Algeria 1960 : The Disenchantment of the World: The Sense of Honour: The Kabyle House or the World Reversed: Essays*, Cambridge: Cambridge University Press 1979

Boyd, Richard „Metaphor and Theory Change: What is „Metaphor“ a Metaphor for?“, in: Ortony, Andrew, *Metaphor and Thought*, Cambridge: Cambridge University Press 1992

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

- Bremmer, Thomas S., „ Sacred Places and Tourist Places,“ in: Olsen, Daniel H., Timothy, Dallen J. (eds.), *Tourism, Religion and Spiritual Journeys*, London: Routledge 2006
- Burland, Molly Swetnam, „Egyptian Objects, Roman Contexts: A Taste for Aegyptiace in Italy“, in: Bricault, Laurent Versluys, Miguel John, Meyboom, Paul G. P. (eds.), *Nile Into Tiber: Egypt in the Roman World : Proceedings of the IIIrd International Conference of Isis Studies, Faculty of Archaeology, Leiden University, May 11-14, 2005*, Leiden: Brill 2007
- Burrell, Barbara, *Neokoroi, Greek Cities and Roman Emperors*, Leden: E. J. Brill 2004
- Casstels, Manuel, *The Rise of the Network Society*, 2nd., Oxford: Blackwell 2004,
- Casstels, Manuel, Informationalism, Networks and the Network Society: A Theoretical Blueprint,“ in: Casstels, Manuel (ed.) *The Network Society: A Cross-Cultural Perspective*, Cheltenham: Elgar 2004
- Certeau, Michel de, *The Practice of Everyday Life*, Berkeley, University of California Press 1984
- Cohen, Erik., „Pilgrimage and Tourism: Convergence and Divergence,“ „ in: Morinis, Alan (ed.), *Sacred Journeys: The Antropology of Pilgrimage*, New York: Greenwood Press 1992
- Cohen, Erik, Cohen, Scott A. „Current Sociological Theories and Issues in Tourism,“ *Annals of Tourism Research*, 39/4 (2012), s. 2177–2202
- Coleman, Simon, Elsner, John., *Pilgrimage: Past and Present in the World Religions*, Cambridge: Harvard University Press 1997.
- Coleman, Simon., Eade, John., „Introduction: Reframing pilgrimage“, in: Coleman, Simon., Eade, John (eds.), *Reframing pilgrimage: Cultures in Motion*, London: Routledge 2004
- Clifford, James „On Ethnographic Allegory“, in: Clifford, James, Marcus George E. (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, London: University of California Press 1986
- Clifford, James „Traveling Cultures“, in: Clifford, James, *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Harvard: Harvard University Press 1997
- Dignas, Beate , *Economy of the Sacred in Hellenistic and Roman Asia Minor*, Oxford: Oxford University Press 2004,
- Diomidis Alexia Petsalis, „Body in Space: Visual Dynamics in Graeco- Roman Healing Pilgrimage, in: Elsner, Jaś., Ruthelford Ian (eds.) *Pilgrimage in Graeco – Roman and Early Christianity Antiquity: Seeing the Gods*, Oxford, New York: Oxford University Press 2005
- Dodds Eric E. *Pohané a křesťané ve věku úzkosti: přednášky přednesené na Queen's University v Belfastu v roce 1963*, Praha: Petr Rezek 1997

Doukellis, Panagiotis N. „Hadrian's Panhellenion: A Network of Cities?“, in: Malkin Irad Constantakopoulou Christy, Panagopoulou Katerina (eds.), *Greek and Roman Networks in the Mediterranean*, London: Routledge 2009

Dunand Françoise, Coche Christiane, *Gods and Men in Egypt: 3000 BCE to 395 CE*, Cornell: Cornell University Press 2004

Durkheim, Émile, *Elementární formy náboženského života: systém totemismu v Austrálii*. Praha, OIKOYMENH 2002

Eck, Werner „Emperor and Senatorial Aristocracy in Competition for Public Space“, in: Ewald, Björn C. Noreña, Carlos F. (eds.), *The Emperor and Rome: Space, Representation, and Ritual*, Cambridge: Cambridge University Press 2010

Egelhaaf-Gaiser, Ulrike, „Roman Cult Approach, A Pragmatic Approach“, in Rüpke, Jorg, (ed.), *A Companion to Roman Religion*, Malden, MA/Oxford: Blackwell 2007

Eliade, Mircea *Posvátné a profánní*, Křesťanská akademie 1994,

Elsner, Jaś., Ruthelford Ian., „Introduction“, in: Elsner, Jaś., Ruthelford Ian (eds.) *Pilgrimage in Graeco – Roman and Early Christianity Antiquity: Seeing the Gods*, Oxford, New York: Oxford University Press 2005

Elsner, Jas The Origins of the Icon: Pilgrimage, Religion and Visual Culture in the Roman East as "Resistance" to the Centre", in: Susan.E.Alcock Susan E. (ed.), *The Roman Empire in the East*, Oxford (Oxbow Books), 1997

Evans, Matthew T. „Sacred: Differentiating, Clarifying and Extending Concepts“, *Review of Religious Research* 45/1 (2003), s. 32-43

Fears T. J. Rufus The Theology of Victory at Rome: Approaches and Problems, *ANWR* II, 17/2 (1981),

Fishwick, Duncan „Preface“, in: Fishwick, Duncan, *Cult, Ritual, Divinity and Belief in the Roman World*, Farnham: Ashgate 2012.

Fishwick, Duncan, *The Imperial Cult in the Latin West: Studies in the Ruler Cult of the Western Province of the Roman Empire*, Leden: E.J.Brill 1987

Foucault, Michel „Of Other Spaces, Heterotopias“, *Architecture, Mouvement, Continuité* 5 (1984): 46-49

Friedrich Alexander „Metaphorology of Networks“, in: Herbert Grabes, Ansgar Nünning, Sibylle Baumbach (eds.), *Metaphors Shaping Culture and Theory. REAL – Yearbook of Research in English and American Literature. Vol. 25*, Tübingen: Günter Narr Verlag

Friesen, Steven J., *Imperial Cult and the Apocalypse of John*, Oxford: University Press 2001

Friesen, Steven J., *Twice Neokoros: Ephesus, Asia, and the Cult of the Flavian Imperial Family*, Leiden: Brill 1993

Gardiner, Mark Quentin, Engler Steven „Charting the Map Metaphor in Theories of Religion“, *Religion* 40/1 (2010), 1-13

Gall, Marco, „Pilgrimage as Elite Habitus: Educated Pilgrim in Sacred Landscape during the Second Sophistic“, in: Elsner, Jaś., Ruthelford Ian (eds.), *Pilgrimage in Graeco – Roman and Early Christianity Antiquity: Seeing the Gods*, Oxford, New York: Oxford University Press 2005

Geertz, Clifford, „Centers, Kings, and Charisma: Reflections on the Symbolics of Power“, in: Geertz, Clifford, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York: Basic Books 1983

Geertz, Clifford, „Náboženství jako kulturní systém“, in: Geertz, Clifford, *Interpretace kultur: Vybrané eseje*, Praha: Slon 2000,

Geertz, Clifford, *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, Stanford: Stanford University Press 1988

Gennep, Arnold van, *Přechodové rituály: Systematické studium rituálů*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1996

Gerhart, Mary, Russel, Allan Melvin „Changing Worldviews: Responding to Betty Birner and Robert Mason“, *Zygon: Journal of Religion and Science*, 39/1 (2004), 63:75.

Gill Sam, „Territory“, in: Taylor, Mark C. *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago, London, University Press 1998

Gordon, Richard, „From Republic to Principitate: Priesthood, Religion and Ideology“, in: Beard, Mary, North, John, (eds.), *Pagan Priests: Religion and Power in the Ancient World*, London: Duckworth 1990

Gordon, Richard, „Religion in the Roman Empire: The Civic Compromise and Its Limits“, in: Beard, Mary, North, John, (eds.), *Pagan Priests: Religion and Power in the Ancient World*, London: Duckworth 1990

Gordon, Richard, „The Veil of Power: Emperors, Sacrificers and Benefactors“, in: Beard, Mary, North, John, (eds.), *Pagan Priests: Religion and Power in the Ancient World*, London: Duckworth 1990

Graburn Nelson H.H., „Tourism: The Sacred Journey“, Valene L. Smith (ed.), *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism* 2nd, Philadelphia : University of Pennsylvania Press 1989

Gradel, Ittai, *Emperor Worship and Roman Religion*, Oxford: Oxford University Press, 2002

Grimes, Ronald L. *Beginnings in Ritual Studies: Revised Edition*, Columbia: University of South Carolina Press 1995

Grimes, Ronald L. „Emerging Ritual,“ in: Grimes, Ronald L., *Rite Out of Place: Ritual, Media and the Arts*, Oxford: Oxford University Press 2006

Grimes, Ronald L., „Putting Space in Its Place,“ in: Grimes, Ronald L. *Rite out of Place: Ritual, Media and Arts*, Oxford, New York: Oxford University Press 2006

Grimes, Ronald L. „Reinventing Ritual,“ in: Grimes, Ronald L., *Rite Out of Place: Ritual, Media and the Arts*, Oxford: Oxford University Press 2006

Grimes, Ronald L. „Ritual and Media“, in: Grimes, Ronald L., *Rite Out of Place: Ritual, Media and the Arts*, Oxford: Oxford University Press 2006

Hadrill, Andrew, Wallace „The Streets of Rome as Representation of Imperial Power,“ in: L. de Blois, P. Erdkamp, O. Hekster, G. de Kleijn, S. Mols (eds.), *The Representation and Perception of Roman Imperial Power. Proceedings of the third workshop of the international network Impact of Empire (Roman Empire, c. 200 B.C. - A.D. 476), Netherlands Institute in Rome, March 20 - 23, 2002 (J.C. Gieben, Amsterdam 2003)*, Leiden: Brill 2003

Hannerz, Ulf „Notes on the Global Ecumene“, in: Robertson Roland, White Kathleen E. (eds.), *Globalization: Critical Concepts in Sociology, Vol 1*, London: Routledge 2003

Harland, Philips. A., *Associations, Synagogues, and Congregations: Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society*, Minneapolis, Fortress Press 2003

Harland, Philips. A., „The Declining Polis? Religious Rivalries in Ancient Civic Context“ in: Vage, Leif E. (ed.), *Religious Rivalries in the Early Roman Empire and the Rise of Christianity*, Waterloo: Wilfrid Laurier University Press 2006

Harland, Philips.A. „Honours and Worship: Emperor's Imperial Cults and Associations at Ephesus“, *Studies in Religion* 25/3 (1996)

Harland, Philips. A., „Imperial Cults Within Local Cultural Life: Associations in Roman Asia“, *AHB* 17 (2003),

Harland, Philip A. „Pausing at the Intersection of Religion and Travel“, in Harland, Philip A. *Travel and Religion in Antiquity*, Waterloo: Wilfrid Laurier University Press 2011

Harland, Philips. A., „Spheres of Contention, Claims of Preeminence: Rivalries Among Associations in Sardis and Smyrna“, in: Richard S. Ascough (ed.), *Religious Rivalries and the Struggle for Success in Sardis and Smyrna*, Waterloo: Wilfrid Laurier University Press 2005

Helgeland, John „Roman Army Religion“, *ANRW* 2.16.2 (1978)

Hekster, Olivier, „Descendent of Gods: Legendary Genealogies in the Roman Empire“, in: Blois, Lukas de, Funke, Peter. Hahn, Johannes (eds.) *The Impact of Imperial Rome on Religions, Ritual and Religious Life in the Roman Empire. Proceedings of the Fifth Workshop of the International Network Impact of Empire (Roman Empire, 200 B.C. – A.D. 476), Münster, June 30- July 4, 2004*, Leiden, E. J.Brill 2006

Hekster, Olivier, Kauter, Ted, „An Accidental Tourist? Caracalla's Fatal Trip to the Temple of the Moon at Carrhae/Harran“, *Ancient Society* 42 (2012)

Heever, Hernard van der, „Redescribing Graeco-Roman Antiquity: On Religion and History of Religion“, *Religion and Theology* 12/3-4, (2005)

Heever, Hernard van der „Space, Social Space, and the Construction of Early Christian Identity in First Century Asia Minor“, *Religion and Theology*, 17 (2010), s. 205-243

Hingley Richard, *Globalizing Roman Culture: Unity, Diversity and Empire*, London: Routledge 2005

Hutton, William „The Construction of Religious Space in Pausanias“, in: Elsner, Jaś., Ruthelford Ian (eds.), *Pilgrimage in Graeco – Roman and Early Christianity Antiquity: Seeing the Gods*, Oxford, New York: Oxford University Press 2005

Chaniotis, Angelos „The Dynamics of Ritual in the Roman Empire“, in: Hekster Olivier, Hofner, Sebastian Schmidt, Witschel Christian (eds.), *Ritual Dynamics and Religious Change in the Roman Empire: Proceedings of the Eighth Workshop of the International Network Impact of Empire (Heidelberg, July 5-7, 2007)*, Leiden: Brill 2009

Chidester, David, „The Poetics and Politics of Sacred Space: Towards a Critical Phenomenology of Religion“, in: Anna-Teresa Tymieniecka (ed.), *From the Sacred to the Divine: A New Phenomenological Approach*, Dordrecht: Kluwer Academic publisher 1995

Chidester, David,. Linenthal Edward T „Introduction“, in: Chidester, David,. Linenthal Edward T (eds.), *American Sacred Space*, Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press 1995

MaCannel Dean, *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*, London : Macmillan 1976

Mattingly D. J. „Introduction: Dialogues of Power and Experience in the Roman Empire“, in: Mattingly D. J. (ed.), *Dialogues in Roman Imperialism: Power, Discourse, and Discrepant Experience in the Roman Empire*, Ann Arbor: JRA 1997

McLean, B. Hudson, „The Place of Cult in Voluntary Associations and Christian Churches on Delos“, in: Kloppenborg, John S., Wilson, Stephen G. (eds.) *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, London: Routledge 2002,

Icks, Martijn, „Empire Of The Sun? Civic Responses to the Rise And Fall Of Sol Elagabal in the Roman Empire“, in: Hekster, Olivier, Schmidt-Hofner, Sebastian and Witschel, Christian (eds.), *Ritual Dynamics and Religious Change in the Roman Empire: Proceedings of the Eighth Workshop of the International Network Impact of Empire (Heidelberg, July 5-7, 2007)*, Leiden: E.J.Brill 2009

Kaelber, Lutz „Paradigms of Travel: From Medieval Pilgrimage to the Postmodern Virtual Tour“,

Kajava, Mika, „Honorific and Other Dedications to Emperors in the Greek East“, in: Iossif, Panagiotis P., Chankowski, Andrzej S., Lorber, Catharine C. (eds.), *More Than Men, Less Than Gods: Studies on Royal Cult and Imperial Worship* : Proceedings of the International Colloquium Organized by the Belgian School at Athens (November 1-2, 2007), Leuven: Peeters 2011

Kloppenborg, John S. „Collegia and Thiasoi: Issues in Function, Taxonomy and Membership“, in: Kloppenborg, John S., Wilson, Stephen G. (eds.) *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, London: Routledge 2002

Knott Kim „From Locality to Location and Back Again: A Spatial Journey in the Study of Religion“, *Religion* 39/2 (2009), s.154-160

Knott Kim, „Spatial Theory and Method for the Study of Religion“, *Temenos*, 41/2 (2008), 153-184

Knott Kim „Spatial Theory and Spatial Methodology, Their Relationship and Application: A Transatlantic Engagement“, *Journal of the American Academy of Religion* 77/2 (2009)

Knott, Kim, *The Location of Religion: A Spatial Analysis*, London, Oakville: Equinox Publishing Ltd 2005

Kong, Lily „Mapping „New“ Geographies of Religion: Politics and Poetics in Modernity“, *Progress in Human Geography* 25/2 (2001), 211-233

Lakoff, George „The Contemporary Theory of Metaphor“, in: Ortony, Andrew, *Metaphor as Thought*, (2nd edition) Cambridge: Cambridge University Press 1992

Lakoff, George, Johnson, Mark, *Metafory, kterými žijeme*, Brno: Host 2002

Latour Bruno, „On Recalling ANT“, „After ANT: Complexity, Naming and Topology,“ in: Law John, Hassard John (eds.), *Actor Network Theory and After*, Oxford: Blackwell

Laure, Margaret L. „The Emperor in a Roman Town: The Base of the Augustales in the Forum at Corinth“, in: Friesen, Steve Schowalter, Daniel N., Walter, James (eds), *Corint in Context: Comparative Studies on Religion and Society*, Leiden: Brill 2010

Law John, „After ANT: Complexity, Naming and Topology,“ in: Law John, Hassard John (eds.), *Actor Network Theory and After*, Oxford: Blackwell

Lefebvre, Henri, *The Production of Space*, Oxford: Blackwell 1992

Lott, J.Bert, *The Neighborhoods of Augustan Rome*, Cambridge: Cambridge University Press 2004

Lozano, Fernando „The Creation of Imperial Gods,: Not Only Imposition versus Spontaneity“, in: Iossif, Panagiotis P., Chankowski, Andrzej S., Lorber, Catharine C. (eds.), *More Than Men, Less Than Gods: Studies on Royal Cult and Imperial Worship* : Proceedings of the International Colloquium Organized by the Belgian School at Athens (November 1-2, 2007), Leuven: Peeters 2011

Lightfoot, J.L. „Pilgrims and Ethnographers: In Search of Syrian Goddess“, in: Elsner, Jaś., Ruthelford Ian (eds.) *Pilgrimage in Graeco – Roman and Early Christianity Antiquity: Seeing the Gods*, Oxford, New York: Oxford University Press 2005,

Lipka, Michael, *Roman Gods: A Conceptual Approach*, Leden: E.J.Brill 2009

Lynch, Kevi *The Image of The City*, Cambridge: MIT Press 1960

MacCormac, Earl M. *Metaphor and Myth in Science and Religion*, Durham: Duke University Press 1976

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

Massey, Doreen „Power Geometry and a Progressive Sense of Place“, in: Bird John (ed.), *Mapping the Futures: Local Cultures, Global Change*, London: Routledge 1993

Marlowe, Elizabeth „The Mutability of All Things“: The Rise, Fall and Rise of Meta Sudans Fountain in Rome“, in: Arnold Dana, Ballantyne, Andrew (eds.), *Architecture as Experience: Radical Change in Spatial Practice*, London: Routledge 2004,

Morinis, Alan., „Introduction: The Territory of the Antropology of Pilgrimage,“ in: Morinis, Alan (ed.), *Sacred Journeys: The Antropology of Pilgrimage*, New York: Greenwood Press 1992

Morrison Kathleen D. „Sources, Approaches, Definitions,“ in: Alcock Susan. E., D'Altroy Terence N., Morrison Kathleen D., Sinopoli Carla M. (eds.), *Empires: Perspectives from Archaeology and History*, Cambridge: Cambridge University Press 2001

Mylonopoulos, Joannis, „The Dynamic of Ritual Space in Hellenistic and Roman East,“ *Kernos* 21 (2008), s, 49-71:

Nakamaki, Hika, Sedgwick, Mitchell „Introduction: On Business and Sacred Space“, in: Nakamaki, Hika, Sedgwick, Mitchell (ed.) *Business and Anthropology : A Focus on Sacred Space*, Osaka: National Museum of Ethnology 2013

Nicols, John „The Civic Religion and Civic Patronage,“ in: Blois, Lukas de, Funke, Peter. Hahn, Johannes (eds.) *The Impact of Imperial Rome on Religions, Ritual and Religious Life in the Roman Empire. Proceedings of the Fifth Workshop of the International Network Impact of Empire (Roman Empire, 200 B.C. – A.D. 476), Münster, June 30- July 4, 2004*, Leiden, E. J.Brill 2006

Økland, Jorunn „Ceres, Κόρη, and Cultural Complexity: Divine Personality Definitions and Human Worshippers in Roman Corinth“, in: Friesen, Steve Schowalter, Daniel N., Walter, James (eds), *Corint in Context: Comparative Studies on Religion and Society*, Leiden: Brill 2010

Olsen, Daniel H., Timothy, Dallen J., „Tourism and Religious Journey“, in: Olsen, Daniel H., Timothy, Dallen J. (eds.), *Tourism, Religion and Spiritual Journeys*, London: Routledge 2006

Pavicic, Juria., Alfirevic Nikisa., Bagatelo, Vincent John., „The Management and Marketing of Religious Sites, Pilgrimage and Religious Events: Challenges for Roman Catholic Pilgrimage in Croatia, “, in: Ray, Razaq., Morphet, Nigel D. (eds.), *Religious Tourism and Pilgrimage Festivals Management: An International Perspective*, Wallingford: Cabi Pub 2007,

Price, Simon, *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge: Cambridge University Press 1986

Rehak Paul *Imperium and Cosmos: Augustus and the Northern Campus Martius*, Wisconsin: University of Wisconsin Press 2009

Remus, Harland, „Voluntary Associations and Networks: Aelius Aristides at the Asclepieion in Pergamon“, in: Kloppenborg, John S., Wilson, Stephen G. (eds.) *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, London: Routledge 2002

Revell Luis, *Roman Imperialism and Local Identities*, Cambridge: Cambridge University Press 2010

Rizakis, Athanasios, „Urban Elites in Roman East, Enhancing Regional Positions and Social Superiority“, in Rüpke, Jorg, (ed.), *A Companion to Roman Religion*, Malden, MA/Oxford: Blackwell 2007

Rüpke Jörge, „Roman Religion-Religions of Rome“, in: Rüpke Jörge, (ed.), *A Companion to Roman Religion*, Oxford: Blackwell 2008

Rüpke Jörge, „Urban Religion and Imperial Expansion: Priesthoods in the Lex Ursonensis“, in: Blois, Lukas de, Funke, Peter. Hahn, Johannes (eds.) *The Impact of Imperial Rome on Religions, Ritual and Religious Life in the Roman Empire. Proceedings of the Fifth Workshop of the International Network Impact of Empire (Roman Empire, 200 B.C. – A.D. 476), Münster, June 30- July 4, 2004*, Leiden, E. J.Brill 2006

Smith, Jonathan Z., *To Take Place: Toward Theory in Ritual* London, Chicago: University of Chicago Press 1978

Smith, Jonathan Z., „The Bare Facts of Ritual“, in: Smith, Jonathan Z., *Imagining Religions: From Babylon to Jonestown*, London, Chicago: University of Chicago Press 1982

Smith, Jonathan Z., „The Influence of Symbols on Social Change“, *Map is not Territory: Studies in the history of Religions*, London, Chicago: University of Chicago Press 1978

Smith, Jonathan Z., „The Wobbling Pivot“, in: Smith, Jonathan Z., *Map is not Territory: Studies in the history of Religions*, London, Chicago: University of Chicago Press 1978

Smith, Jonathan, Z., „Map is not Territory“,in: Smith, Jonathan Z., *Map is not Territory: Studies in the history of Religions*, London, Chicago: University of Chicago Press 1978

Smith, Jonathan Z., „Here, There and Anywhere“, in: Smith, Jonathan Z., *Relating Religion: Essays in the study of Religion*, London, Chicago: University of Chicago Press 2004

Smith, Jonathan Z., „What a Difference a Difference Makes“, in: Smith, Jonathan Z., *Relating Religion: Essays in the study of Religion*, London, Chicago: University of Chicago Press 2004

Smith, Jonathan Z., „When the Chips are Down“, in: Smith, Jonathan Z., *Relating Religion: Essays in the study of Religion*, London, Chicago: University of Chicago Press 2004

Smith Martyn, *Religion, Culture and Sacred Space*, New York: Palgrave Macmillan 2008

Smith, Neil, Katz, Cindi „Grounding Metaphor: Towards a Spatialized Politics, in: Pile, Steve, Keith Michael (eds.) *Place and the Politics of Identity*, London: Routledge 1993

Soja, Edward, *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*, Oxford: Blackwell 1996

Stoddard, Robert H. „Major Pilgrimage Places in the World“, in. S. M. Bhardwaj, G. Rinschede, & A. Sievers (eds.), *Pilgrimage in the Old and New World*, Berlin : Dietrich Reimer 1994

Stausberg, Michael, *Religion and Tourism: Crossroads, Destinations and Encounters*, London, New York: Routledge 2011

Strube, Johan H.M. „The Imperial Cult at Pessinous“, in: Blois, Lukas de, Funke, Peter. Hahn, Johannes (eds.) *The Impact of Imperial Rome on Religions, Ritual and Religious Life in the Roman Empire. Proceedings of the Fifth Workshop of the International Network Impact of Empire (Roman Empire, 200 B.C. – A.D. 476), Münster, June 30- July 4, 2004*, Leiden, E. J.Brill 2006

Suša Oleg *Globalizace v sociálních souvislostech současnosti: Diagnóza a analýza*, Praha, Filosofia 2010

Turcan Robert, *Cults of the Roman Empire*, Cambridge: Blackwell 1996,

Turner Victor, *From Ritual to Theatre: A Human Seriousness of Play*, New York: PAJ Publications 1982

Turner, Victor, Turner, Edith, *Image and Pilgrimage in Christian culture: antropological perspectives*, New York: Columbia University Press 1978

Turner Victor, „Pilgrimage as Social Processes“, in: Turner, Victor, *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Actions in Human Society*, Ithacca, London: Cornell University Press 1975

Turner Victor, *Průběh rituálu*, Praha: Portál 1997

Turner Victor „Social Dramas and Ritual Metaphors“, in: Turner, Victor *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Actions in Human Society*, Ithacca, London: Cornell University Press 1975

Thomas Christine M. „Greek Heritage in Roman Corinth and Ephesos“, in: Friesen, Steve Schowalter, Daniel N., Walter, James (eds), *Corint in Context: Comparative Studies on Religion and Society*, Leiden: Brill 2010

Tweed Thomas A. *Crossing and Dwelling: A Theory of Religion*, Cambridge, London: Harvard University Press 2006

Vásquez Manuel A. „Studying Religion in Motion: A Networks Approach“, *Method and Theory in the Study of Religion* 20 (2) 2008, s. 151-184:

Vásquez Manuel A. „The Limits of the Hydrodynamics of Religion“, *Journal of the American Academy of Religion* 77/2 (2009), s. 434-445

Versluys Miguel John, „Orientalising Roman Gods“, in: Bricault, Laureát, Bonnet, Corrine (eds.), *Pantheé, Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire*, Leden: E.J.Brill 2009

Yegül Fikret K., „Memory, Metaphor, and Meaning in the Cities of Asia Minor“, in: Fentress, Elizabeth (ed.), *Romanization and the City: Creation, Transformations, and Failures: Proceedings of a Conference Held at the American Academy in Rome to Celebrate the 50th Anniversary of the Excavations at Cosa, 14-16 May, 1998*, Portsmouth Journal of Roman Archaeology 2000

Wallis Roy, „The Social Construction of Charisma“, *Social Compass March* 29/1, (1982)

Warf Barney „From Surfaces to Networks“, in: Warf, Barney, Arias Santa (eds.), *The Spatial Turn: Interdisciplinary Perspectives*, Routledge 2009

Warf Barney, Arias Santa, „Introduction: The Reinsertion of Space into Social Science and Humanities“, in: Warf, Barney, Arias Santa (eds.), *The Spatial Turn: Interdisciplinary Perspectives*, Routledge 2009

Woolf Gregory „World Religion and World Empire in the Ancient Mediterranean“, in: Cancik Hubert, Rüpke Jörg, Fabricius Franca Diana Püschel Diana (eds.), *Die Religion des Imperium Romanum: Koine und Konfrontationen*, Tübingen: Mohr Siebeck 2009

Woolf, Gregory „Found in Translation: The Religion of the Roman Diaspora“, in: Hekster, Olivier, Schmidt-Hofner, Sebastian and Witschel, Christian (eds.), *Ritual Dynamics and Religious Change in the Roman Empire: Proceedings of the Eighth Workshop of the International Network Impact of Empire (Heidelberg, July 5-7, 2007)*, Leiden: E.J.Brill 2009

Woolf, Gregory, „Polis Religion and Its Alternatives in the Roman province“, in: Cancik, Hubert, Rüpke, Jorg (eds.) *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion*, Tübingen, Mohr Siebeck 1997

Woolf, Gregory „Urbanization and its Discontents in Early Roman Gaul“, in: Fentress, Elizabeth (ed.), *Romanization and the City: Creation, Transformations, and Failures: Proceedings of a Conference Held at the American Academy in Rome to Celebrate the 50th Anniversary of the Excavations at Cosa, 14-16 May, 1998*, Portsmouth Journal of Roman Archaeology 2000

Zanker, Paul, „The City as Symbol: Rome and the Creation of an Urban Image“, in: Fentress, Elizabeth (ed.), *Romanization and the City: Creation, Transformations, and Failures:*

Proceedings of a Conference Held at the American Academy in Rome to Celebrate the 50th Anniversary of the Excavations at Cosa, 14-16 May, 1998, Portsmouth Journal of Roman Archaeology 2000

Zuiderhoek, Arjan, *The Politics of Munificence in the Roman Empire: Citizens, Elites and Benefactors in Asia Minor*, Cambridge: Cambridge University Press 2009

SUMMARY

This paper examines an influence of metaphors on the interpretation of religious space in the Roman Empire. The thesis is divided into four chapters. In first chapter is presented a main argument of thesis. The thesis considers metaphors an important and useful part of scientific research. The spatial turn provides a theoretical background. The first chapter defines religious space as well.

The theme of second chapter is an metaphorical identification of the Roman Empire with the risk society and word-system. The chapter demonstrates how these metaphor influence scholarly constructions of religious life. The metaphor of center and periphery is criticized for the unreal representation of imperial religious geopolitics. The different structural view of center and periphery is proposed.

The third chapter examines the last metaphor of globalization applied to the Roman Empire. The Roman Empire is likened to the network society. Within this metaphor is examined the role of religious space in communications between actors. The chapter reveals principles and logic on which the imperial network society is based. The imperial discourse, that shared use allowed the communication in imperial network, is analyzed as well. The chapter presents the major players and their patterns of participation in the imperial network society.

The last chapter uses metaphors of pilgrimage, tourism and theater for describing and analyzing the processes and structures of religious mobility. While metaphors of pilgrimage and tourism are discussed in relation to the identification of travelers, the metaphor of theater reveals those aspects of religious mobility – and religious life in general- that standart metaphors of pilgrimage and tourism excluded. The last metaphor, a metaphor of museum focuses on a perception, construction and manipulation of memory. The metaphor of museum explores the significance of history, memory and memories for different communities of empire. By using the metaphor of memory the paper touches on issues of identity, hybridity and imperialism.