

SANDRA STANEK

Misterijska verstva v rimskem imperiju

Srečen je tisti, ki blažen,
pozna službo božjo sveta
in svoje življenje očisti za boga,
ki poln boga v gorah pleše
in sijoče očiščen kliče
k sebi boga.¹ (Evripid.)

V 2. stoletju po Kr. je rimski imperij dosegel svoj največji prostorski razmah. Na severu je segel do Rena in Donave, se dotikal meja Škotske in zajemal današnjo Romunijo, se širil od Atlantika do Kaspijskega morja in Perzijskega zaliva, na jugu pa vključeval vso severno Afriko. Toda kljub navideznemu razcvetu in blaginji imperiju ni več vladal republikanski Rim, temveč kozmopolitska prestolnica cesarjev z neomejeno oblastjo, ki je podlegala vplivom mistično-religioznih gibanj Orienta. Svet olimpskih bogov so z novo vsebino prežela z Vzhoda vdirajoča verstva s svojimi mističnimi kulti in zapolnila praznino, ki jo je odpiralo vprašanje posameznikovega odrešenja in ga staro poganstvo ni obravnavalo. Potreba po večji stabilnosti v religiji in vedno močnejše nagnjenje k transcendenci sta se izražala v sprejemanju orientalskih kultov in misterijskih religij,

čeprav je po mnenju Harolda P. Willoughbyja vtis, da je bil čas, v katerem so se pojavili misterijski kulti iz Orienta, moralno in religiozno čas razkroja, bolj posledica vtisov, ki so jih zapustili poganski in krščanski avtorji.² V rimskem panteonu so dobili mesto egipčanska boginja Izida, semitski Baal-Helios in perzijski Mitra, maloazijska Velika Mati Kibela, poleg manjših bogov in demonov. Čedalje bolj se je širila tudi vera v Jezusa iz Nazareta.³ Vse te nove religije sta združevala obljuba po rešitvi, ki se posamezniku obeta v prihodnosti, in upanje v odrešenje, ki bo ljudi poplačalo za nestanovitno in nesrečno zemeljsko življenje. Obljubljanje duhovnega očiščenja in neskončnega pogleda na večno blaženstvo je zatorej osvajalo vse duše.⁴

Misterijski kulti so zajeli obširno območje v rimskem imperiju v prvih štirih stoletjih našega štetja in očarali predvsem s

privlačnostjo skrivnostnih elementov, ki so imeli svoj najlepši odsev v veličastnih procesijah in praznovanjih.⁵ Učili so, kako doseči blaženo stanje, v katerem je duša osvobodjena tiranije telesa; različne miselne tokove, ki so gojili predstavo o duši, njenem izvoru in odnosu do transcendentnosti in ki so izvirali iz platonске tradicije, v prvih stoletjih našega štetja označujemo kot gnostične.⁶ Kulti so povezovali heterogene ideje in prakse iz Grčije, Male Azije, Egipta in Indije, vse pa so v večji ali manjši meri vplivale tudi na krščanstvo. Kljub načelnemu odporu krščanskih teologov do gnosticizma je astrološka tradicija ohranila veliko privrženecv tudi znotraj Cerkve. Poganski misteriji so skrivoma živeli še do 4. in 5. stoletja.⁷ Kot krščanstvo so misteriji vernikom dajali upanje o boljšem življenju v negotovem svetu. Misteriji so ponujali upanje na srečno posmrtno življenje širšim množicam ljudi in ne samo herojem, če so bili pripravljeni slediti redu iniciacije.⁸ Ponujali so občutek pripadnosti skupini in iniciacija je predstavljala nekakšno razodetje, kar se je razkrivalo v občutku oddiha in veselja, z upanjem na lepše življenje v tem in onem svetu. Pogosto so se pripadniki držali strogih pravil življenja, tako da sta bila religija in moralnost tesno povezana.⁹

William Kingsled je o obdobju (čas rojstva Aleksandra Veličega), ko so cveteli elevzinski, orfiški in samotraški misteriji zapisal: 'V vseh časih, do katerih segajo naši pisani viri, srečujemo izročilo skritega znanja, ki so ga razkrili samo tistim, ki so uspešno prestali najstrožje preskuse svoje vrednosti. To znanje so navadno imenovali misteriji. Nanašali so se na najgloblja znanja o človekovem izvoru, naravi, vezeh, človeku, nadsnovnih svetovih, bitjih in naravnih zakonih snovnega sveta'.¹⁰

Franz Cumont (1868-1947), veliki belgijski verski zgodovinar, je takole opisal privlačnost vzhodnih verovanj: 'Orientalске religije, ki istočasno privlačijo in delujejo na čutila, razum in zavest, zahtevajo celotno osebnost. Če jih primerjamo z religijami preteklosti, se zdi, da nudijo več lepote v svojem nauku

in višjo raven v svojem moralnem pogledu na svet. Sijajni obredi njihovih svečenikov, bogoslužij, vzvišenih, dotakljivih, mračnih ali zmagoslavno veselih, so pritegnili široke sloje enostavnega in preprostega sveta. Postopno odkrivanje pradačne modrosti, podedovane od starega in daljnega Vzhoda, je osvajalo izobražene duhove'.¹¹

Zaradi globoke modrosti, ki so jo izžarevali misteriji, in zato, ker niso bili zgolj prazni obredi čaščenja božanstva, so odločilno vplivali na razvoj helenskega duha in misli. Ljudem, ki jim filozofija ni bila poklic, so svetovali, naj mislijo nase, na svojo dušo, svoje življenje pa usmerjajo tako, da ga lahko, kolikor je mogoče, izboljšujejo.¹²

Definicija religije

Po Reneju Girardu je religija spoznanje in vedenje o človeku; je skladišče vedenj o tem, kako človeka usmerjati, da bo preživel. To religijsko vedenje je bilo najprej obredno, nato mitsko, vselej pa temelj kulture. Tega vedenja religija ne sporoča neposredno in enoumno, ampak nasprotno: sporoča ga prikrito in iluzorno.¹³ Religija je zajela vse predmete sveta; vse, kar je trajno, je bilo predmet religioznega spoštovanja.¹⁴

Pogosto vprašanje, ki so ga postavili raziskovalci antičnih religij, je bilo, ali je za predkrščansko antiko primerno uporabljati termin religija v današnjem smislu. John Scheid je menil, da je nemogoče na splošno govoriti o rimski religiji, temveč je potrebno izbirati med mnogimi religijskimi okviri in religioznimi praksami Rima. Avtorji dela z naslovom 'Rimske religije' so puščali vprašanje religije povsem odprto, saj so zapisali, da delo ni nastajalo s kakršnokoli definicijo religije v mislih; pisci so se raje spraševali, kaj bi lahko veljalo kot 'religija' v Rimu.¹⁵

Duhovni svet religije je v celoti prisoten v obredih, mitih in predstavah o božanskem; ko se je v grškem svetu izgrajevalo pravo, je hkrati privzemalo videz družbenih institucij, načinov človeškega ravnanja in miselnih kategorij, ki je v nasprotju z drugimi, predvsem religioznimi oblikami mišljenja, določalo pravni

duh.¹⁶ Nadja Furlan je religijo primerjala z živim organizmom, ki ne obstaja v vakuumu, neodvisnim od kulture; družbeni in kulturni prostor, v katerem religija 'živi', namreč nanjo močno vpliva nanjo in jo oblikuje.¹⁷

Utemeljitelj britanske antropologije, Edward Tylor, je opozoril, da so med religijami, ki niso zahtevale moralne ureditve, zmeraj te, ki so sorodne grški in rimski mitologiji, saj so rimski in grški bogovi veljali za moralno precej nezadostne.¹⁸ Širjenje vzhodnih verovanj po rimskem cesarstvu naj bi pomagalo spodkopati grško in rimsko omiko, saj je oznanjalo odrešenje posameznikove duše kot najvišji življenjski cilj.¹⁹

DEFINICIJA MITA

Pojem mit izhaja iz prečrkovanja starogrške besede *mythos*; in tako zapisan se ni uveljavil samo v francoščini, ampak tudi v večini drugih modernih evropskih jezikih: npr. *Mythos* v nemščini, *myth* v angleščini, *mito* v španščini in italijanščini ter *mif* v ruščini. V stari Grčiji se je pomen pojma *mythos* spreminjal v skladu s tem, kako se je v zgodovinskem razvoju, ki ga zaključuje Platon (429-347 pr. Kr.), preoblikoval besednjak 'izjave' in 'govorice'. Grki so po Ksenofanu (okoli leta 565-470), prvem, ki je kritiziral in zavračal mitološke izraze božanstva, ki sta jih uporabljala Homer in Heziod, odvzeli pojmu *mythos* vsako religijsko in metafizično vrednost. Herodot mita ni ovijal v tančico, saj naj bi terjal ravno nasprotno: da se ga razstavi v polni svetlobi. Mit tako ni resničen, ki bi se razkrila samo posvečenim, je zgodba, o kateri se javno govori. Mit po Herodotu kot tudi po Pindarju ni objekt, je le anekdota, včasih neverjetna zgodba, nesmiselno in neutemeljeno mnenje.²⁰ Nasprotno logosu, kot tudi kasneje, historiji, je *mythos* na koncu označeval 'vse, kar lahko resnično obstaja'.²¹ Marjeta Šašel Kos opozarja, da je sama beseda 'mitologija' sestavljena iz *mythos* in *logos*, kar razkriva nasprotujoči si pomen. Medtem ko *mythos* označuje zgodbo, preneseno z ustnim

izročilom, ima *logos* mnogo pomenov, vendar je najsplošnejši ta, da označuje napisane besede ali nauk, osnovan na razumnem razmišljanju. Mitični začetki naj bi zato bili iracionalna stran zgodovine.²² Pri Platonu²³, ki je bil prvi, ki je izpričano uporabil besedo 'mitologija', se je pomen *mythos* dokončno ustalil. Mit je imel pri Platonu dve pomanjkljivosti; zanj je bil nepreverljiv diskurz, ki ga je moč primerjati z neresničnim diskurzom, in pripoved, katere elementi si sledijo naključno, v nasprotju z dokazovalnim diskurzom, katerega notranja organizacija ima naravno nujnosti. Čeprav je mit nepreverljiv diskurz, ki nima dokazovalne narave, pa mu Platon pripisuje veliko učinkovitost, saj naj bi imel vlogo zgleda, na katerega se je sklicevala večina ljudi, ki so svoje ravnanje usklajevali z njim.²⁴ Mit je po Platonu pripovedovanje povesti, ki vsebuje zgolj izmišljene like. Platon je razvil filozofijo religije kot odziv na mitološko in praznoverno naravo ljudske religije. Dokazoval je, da tej vrsti mitične religije primanjkuje racionalna osnova, saj njeni častilci ne ponujajo nobenih dokazov ali razlogov za to, v kar verjamejo. Filozofska religija je bila za Platona racionalna in inteligibilna, mitična religija pa je predstavljala njeno nasprotje.²⁵ Platon je menil, da idej Ljubezni, Lepote, Pravičnosti in Dobrega ni mogoče slutiti ali dojeti z razsodno močjo človeškega uma, temveč samo z mitološkimi ali obrednimi uvidi. Aristotel se je strinjal s Platonom. Zanj so bili miti z znanstvenega stališča popolnoma nesmiselni. Toda čeprav je bil Platon do mitov nestrpen, jim je priznal pomembno vlogo pri proučevanju idej, ki so ležale onkraj dometa filozofskega jezika.²⁶ Platon torej ni odobral samo racionalistične razlage mitov. Ko je govoril o življenju duše in več ni mogel uporabiti podob iz čutne zaznave, se je Platon zatekel k mitu.²⁷ Zlitje duše in božanstva je bilo možno le, ko je prišlo do preobrazbe, ki jo je Platon opisal kot preobrazbo človeškega v nebeški eros, ki predmeta svojega spoznanja ne želi in ne poseduje, temveč v njem preprosto je.²⁸

... 'Tedaj je bilo mogoče videti bleščečo lepoto, tedaj, ko smo skupaj s srečnim zborom sledili Zevsu tudi mi, drugi pa kakšnemu od drugih bogov, in smo uzrli blažen prizor in videnje ter bili vpeljeni v Misterij, za katerega je prav, da ga imenujemo 'najbolj blažen' in ga obhajamo, ker smo bili sami celoviti in nismo utrpeli zla ...'²⁹ Platon (Sijaj, Fajdros.)

Platon je za uvajanje v misterije uporabljal misterično terminologijo in njeno vzdušje na poseben način ter s tem tesno povezal poezijo in obredje, ki ju je bilo med seboj težko razložiti.³⁰

Porfirij navaja, da je Najvišji Bog višji od Uma in da je Plotin v šestih letih, v katerih je on obiskoval Plotinovo šolo, cilj združitve z najvišjim bogom dosegel štirikrat, njemu samemu pa se je to posrečilo enkrat samkrat v življenju. Te mistične izkušnje je Plotin navedel v svojem delu *Eneade*: 'In ko je duši naklonjena sreča, da se sreča z Njim, ko pride do nje, ali še bolje, ko ji pokaže Svojo navzočnost, ko se je odvrnila od vsake druge navzočnosti in se je sama pripravila, da bi bila kar najlepša, in je tako dosegla podobnost z Njim (kajti tisti, ki to izvajajo, dobro poznajo tako pripravo, tako ureditev) ter Ga nenadoma zagleda, kako se pojavlja v njej (saj med njima ni več ničesar, nista več dvoje, ampak sta oba eno; pravzaprav ju, dokler je On tu, ne moreš več razlikovati; podoba tega so ljubeči in ljubljeni tega sveta, ki bi se najraje stopili drug z drugim), in tedaj se duša ne zaveda več svojega telesa, niti tega, da je v tem telesu, in ne govori več, da je kaj drugega kot On...'.'³¹ Platon³² je zapisal, da je takšno videnje točka v življenju, na kateri je vredno živeti življenje, in o skrivnih doktrinah je zmeraj govoril z občudovanjem. Zanj so bili posvečenci tisti, ki so sledili pravi poti do modrosti.³³ Leta 316 pr. Kr. je Evhemer, sicilski filozof na makedonskem dvoru, že lahko dokazoval, da se vsi grški miti

in legende nanašajo na zgodovinske dogodke in da so bili bogovi prvotno ljudje, ki so jih tako ali drugače proslavili.³⁴ Filon Aleksandrijski pa je takole opisal minljivost izkušnje:

'Kadar človeški um prevzame božanska ljubezen, kadar se z vsemi napor napreza, da bi dosegel najskrivnejše svetišče, kadar se z vsem poletom in vnemo žene naprej, ker ga vleče k bogu, pozabi na vse, pozabi nase, spomni se le na boga, obvisi na njem...A ko navdušenje uplahne in gorečnost želje popusti, spet postane človek, oddalji se od božanskih stvari in se sreča s človeškimi, ki prežijo v predverju templja.'³⁵

TEORIJE O MITU

Miti in podobe posmrtnega življenja so lahko predstavljeni s perspektive številnih teorij o mitu. Evhemeristi verjamejo, da so miti pretirane zgodbe o antičnih kraljih in herojih ter jih imajo za večna čaščenja velikih kraljev in herojev, ki nato živijo v Elizejskih poljanah. Po strukturalizmu, s pogledom, da je mit vrsta jezika, skozi katerega so slovnične polarnosti usklajene, so miti in podobe posmrtnega življenja sozvočne z nekaterimi najglobljimi polarnosti in spremljajočimi strahovi tega sveta: življenje in smrt, čas in brezčasnost. Strukturalist Claude Levi-Strauss je opominjal, da je znanost o mitih še v starosti jecljanja in je lahko zadovoljna že, če doseže nastavke rezultatov.³⁶ Pri funkcionalizmu upanje na posmrtno življenje igra pomembno socialno vlogo: ponuja socialno kohezijo okoli skupnega mitskega pogleda, nagrado za pravo življenje ne samo v tem svetu, ampak tudi v svetu, ki bo prišel. Za freudovce je ohranitev zavesti otroškega sveta igre in svobode. Za privrženca romantizma so miti dokaz, da je svet skrivnostnejši in bolj čudovit, kot se zdi na prvi pogled, v prizadevanju po resnici za prozaičnostjo. Težko bi spregledali tudi metodološko uporabnost vizije posmrtnega življenja, ki okrepi določene moralne vrednote.³⁷

Razmerje med mitom in obredom je težko določiti in F. C. Prescott je leta 1927 zapisal, da

mit zmeraj poraja mit. Znanstveniki, kakor Jung, so imeli mite za produkt kolektivne zavesti in so menili, da so obredi nastali hkrati z mitom samim (kar npr. ne velja za mit o Demetri in Perzefoni). Antropolog Malinovski je filologom očital, da niso dovolj pozorno raziskovali in identificirali mitov kot virov ritualnih besedil, s čimer se npr. ni strinjal profesor H. J. Rose in opozoril, da ostanki grških obrednih besedil redkokdaj nakazujejo na mite. Kasneje je postalo bolj priljubljeno nasprotno mnenje, ki je na začetek postavljalo obred in šele potem mitologijo, ki naj bi obred pojasnjevala. Nekateri so celo trdili, da so obredi vir vseh oblik družbenega in pravnega reda ter umetnosti.³⁸

William Robertson Smith je v delu *Lectures on the Religion of the Semites* začel z opozarjanjem, da je treba na religijo gledati bolj s strani upanja kot pa prakse. Smith meni, da antični ljudje, ki jih primerja z primitivnimi, izvajajo rituale iz določenega razloga, vendar opozarja, da je njegov pomen sekundaren in da lahko celo niha. Bolj kot formalna razlaga upanja-veroizpovedi-so nastopile različne zgodbe, miti, ki so opisovali vzroke za nastanek prvega obreda, z ukazom ali z direktnim primerom boga. Po Smithu obred ni povezan z dogmo, ampak z mitom. V vseh antičnih religijah naj bi tako mitologija prevzela prostor dogme, ritual kot takšen pa naj bi bil pomembnejši od mita. Še več: mit naj bi bil izpeljan iz rituala in ne ritual iz mita; mit je le pojasnjeval izgubljeni vzrok pomena rituala. Zaradi trditev, da je mit razlaga rituala, Smith zanika, da je mit razlaga sveta, ki je standardna koncepcija mita, kot je izpostavil Edward Tylor. Za Tylorja je mit seštevka dogodkov v fizičnem svetu. Mit je zanj pomembnejši od rituala, ki je aplikacija in ne subjekt mita. Mit vsebuje veroizpoved, kar je izraženo v obliki zgodbe. Po Tylorju mit služi isti funkciji kot znanost, vendar se Smith in Tylor strinjata, da znanost nima niti mitov niti ritualov. V Zlati veji je antropolog James Frazer še bolj razvil mitsko-ritualistično teorijo kot Smith. Medtem ko je Frazer najbolj poznan

po tridelni delitvi kulture v stanje magije, religije in znanosti, je največji del njegovega proučevanja posvečen stanju med religijo in znanostjo - stanju, kjer sta magija in religija kombinirani, in samo tako naj bi miti in rituali delovali skupaj. V fazi magije so rituali, vendar ni mitov in ne bogov. V fazi religije so miti in rituali, vendar so komaj povezani. Miti opisujejo značaj in obnašanje bogov. Rituali naj bi predpostavljali mite, ki naj bi sugerirali, katere dejavnosti bi najbolj ugovarjale bogovom, vendar so od mitov neodvisni. Tako se po Frazerju miti pojavijo pred ritualom, za razliko od Smitha, kjer se pojavijo za njim. Teoretika Jane Harrison in S. H. Hooke sta začela z razvijanjem teorije zoper Tylorja in druge. Obračajoč se na ljudi iz antičnega Bližnjega vzhoda, zlasti na Egipčane in Mezopotamce, je Hooke v *The Myth and Ritual Pattern of the Ancient East* trdil, da niso bili obremenjeni s splošnimi vprašanji glede sveta, ampak z vsakdanjimi problemi. Glavne obremenitve je tako predstavljalo zagotavljanje živeža, skrb, da sta Sonce in Luna opravljala svojo dolžnost, da je Nil poplavljal, zato so prebivalci Egipta in Mezopotamije razvili dejanja, ki so pripeljala do zelenega konca. To so bili rituali. V razlagi, kako so rituali služili kontroliranju drugače nepredvidljive sile narave, sta Hooke in Harrison sledila Frazerju. Za Frazerja je bil bog vegetacije glavni bog panteona; ko je bil bog mrtev, je bila zemlja neplodna, ko je oživel, se je tako godilo zemlji.³⁹

Nekateri miti segajo prek obredja in navad ter se soočajo z vprašanji in problemi človeškega življenja nasploh. Mitologija je v sebi nosila tisti smiselni interpretacijski okvir, ki je človeku omogočal preživeti, saj je izhajal iz skupnega imenovalca vseh mitskih zgodb, mita o stvarjenju sveta.⁴⁰ V misterijih, predvsem tistih iz Elevine blizu Aten (t.i. 'veliki misteriji'), je bilo zato njihovo bistvo bolj v posvečencu kot v obrednem dejanju ali obrednih predmetih.⁴¹ Ti miti razlagajo, kako je nastal svet, kako je nastalo človeštvo, živali in rastline, izvor obeh spolov, govorijo o tem, kako so ljudje dobili ogenj, od kod izvira

družba. Miti upravičujejo stanje in svet, kot je. Njihova praktična naloga ni toliko zadostiti radovednosti kot lajšati nesrečo, bolečine in težave z domiselno zadovoljivo razlago sveta in položaja ljudi. Življenjske težave tako postanejo vsaj znosne, če že ne dobrodošle.⁴²

POMEN MITOV

Miti vsebujejo popoln pogled na svet in razlagajo naravne sile s slikami: menjavajo dneve in noči, rast in propadanje rastlinstva skozi letne čase, nastanek in prenehanje človekovega bivanja, posameznikovo vedenje in usodo celih narodov.⁴³ Ciceron je menil, da se lahko iz misterijev, če jim sledimo nazaj do njihovega pomena, bolj poučimo o naravi stvari kot o bogovih.⁴⁴

Mit pomeni 'pripovedovanje' in temelji na ustnem izročilu, zato je pogosto nejasen in protisloven. Kako so miti pripovedovali, je bilo odvisno od okoliščin, in mit je tem okoliščinam dajal smisel. Tako se je pomen bogov in mitov spreminjal glede na položaj in od kraja do kraja. In spreminjal se je tudi z zgodovino.⁴⁵ Najveličastnejši miti govorijo o skrajnostih in neznanem; govorijo o drugi ravni, ki je vzporedna s človeškim svetom. Friedrich Schlegel je v spisu *O študiju grške omike* zapisal, da je mit vir vse grške omike od pesništva do znanosti.⁴⁶

Miti, zgodbe o bogovih, junakih in velikih kozmičnih dogodkih, vsebujejo najgloblje, najbolj bistvene elemente obstoječega: nastanek sveta in človeške rase, naravo bogov in duhov, kar se zgodi po smrti in kako se bo svet končal. Namen mitologije je bil pomagati ljudem, da so se soočili s tegobami človeškega življenja; pomagala jim je najti njihovo mesto in pravo vlogo v svetu.⁴⁷ Miti utemeljujejo ljubezen in ljubosumnost, mir in vojno, dobro in zlo, in te pojave razrešujejo z elementi zapleta, živahnimi karakterji, nepozabnimi scenami in konceptom, ki se dotakne najglobljih človeških emocij, in prav zaradi tega so in bodo večno fascinantni. Med neskončnimi variacijami mitov so skupne teme, saj se skoraj

vsaka mitologija začne z vprašanjem, kako se je vse začelo. Miti izhajajo iz intimne povezanosti med ljudmi in naravnimi ter duhovnimi svetovi. Delujejo na meji med realnostjo in fantazijo, slavijo tujost in negotovost, opisujejo kozmične sile, obenem pa so prepleteni z vznemirjenostjo in inspiracijo.⁴⁸ Salustij, prijatelj vladarja Julijana, je v svoji razpravi *O bogovih in svetu* goreče zagovarjal mitologijo, in menil, da se njen resnični pomen pokaže samo skozi iniciacijo. Z analizami mita in ritualov je poskušal prikazati 'poskus duše in njenega iskanja boga'.⁴⁹

Funkcija antičnega mita je po Manfredu Franku nekaj, kar obstaja v človeški naravi in se navezuje na sfero svetega, v pomenu upravičenja to pomeni navezavo na neko vrednoto, ki pri ljudeh velja za nesporno. In za nesporno naj bi veljalo le to, kar je sveto, nedotakljivo, vseprisotno in vsemogočno.⁵⁰ Po Mirceu Eliadeju miti odkrivajo svoje ustvarjalno delo, svetost, nadnaravnost svojih del. Miti opisujejo različne, ponekod dramatične, pojave svetega ali nadnaravnega v svetu. Prav ta svetost naj bi resnično utemeljila smisel sveta.⁵¹ Po Jane Ellen Harison, ki je tako kot James Frazer in Robertson Smith učila na Cambridgeu, miti izhajajo iz obredov in so scenariji dramatičnih ritualov.⁵² Walter F. Otto je skušal podreti do izvirnega pomena mita, do njegove resnice. *Mythos* je zanj lik, v katerem je izraženo izkustvo boga oziroma božanskega: 'Lik boga je torej *pramit*'.⁵³

Miti antične Grčije in Rima z zgodbami velikih ljubezni, rivalstev in dosežkov klasičnih božanstev in herojev so navdih za najbolj obdelane teme v svetovni literaturi.⁵⁴

DEFINICIJA MISTERIJSKIH KULTOV

Misteriji so imeli v verskem in duhovnem življenju antičnega sveta bistveno vlogo in so bili vse prej kot zaključeni sistemi. V veliki meri so bili uporabljeni za konvencionalni svet bogov, filozofskih in astroloških špekulacij in so odpirali drugačne in pomembne dimenzije človeških

nasprotij.⁵⁵ Beseda 'misterij' je grškega izvora (*mustes* pomeni posvetiti, *mus* pa zapreti oči, stisniti ustnice).⁵⁶ Grška beseda *mysterion*, kar pomeni skrivnost, je vsebovala vse tisto, kar je znanost skušala razkriti, in čeprav je večji del misterijev razvozlan, še vedno ostaja nejasen del, kar zagotavlja fenomenu čar in vznemirjenje.⁵⁷ Burckhardt je v svoji knjigi *Die Zeit Konstantins* zapisal, da misteriji nikoli ne bodo razjasnjeni. Izdaja skrivnosti neposvečenim je veljala za hud zločin in pesnika Ajshila so obtožili, da je nekatere stvari iz misterijev obnovil na odru. Smrti je ušel le tako, da je zbežal k Dionizovemu oltarju in da je zakonsko dokazal, da ni bil nikoli posvečen.⁵⁸ Platon je v svojem drugem pismu Dioniziju Mlajšemu zapisal: 'Kot so mi povedali, torej trdiš,

da nimaš dovolj podatkov o naravi praprvega božanstva. Da bi ti to razložil, moram uporabiti zgolj nerazumljive namige za primer, da bi pismo prišlo v roke komu drugemu, da mu ne bo razumljivo. Po mojem je zadeva takšna. S kraljem vsega je povezano vse. On je namreč končni cilj vsega in stvaritelj vse lepote. Drugo se poveže z drugim, tretje z drugim itd. A le pazi, da ta razlaga ne pride do neizobraženih ušes. Kakor se mi namreč zdi, je prav malo verjetno, da bi se množici zdelo kaj še bolj smešno od takega nauka, a hkrati tudi ni ničesar, kar bi v umnih glavah zbudilo večje občudovanje in večji zanos. Upoštevaj to in pazi, da se zaradi zdajšnjega nevrednega obnavljanja misli pozneje ne bi kesal...' V *Sofistu* je Platon razlagal, kdo je neposvečen:



'Pazljivo preveri, da naju ne bi slišal kateri od neposvečenih. To pa so tisti, za katere ni ničesar drugega razen tistega, kar lahko trdno zagrabijo z rokami, nobenega obstoja pa ne pripisujejo delovanju nevidnega in njegovega obstoja.' Numenij iz Apameje je navajal kot dejstvo, da sta iz strahu, da vzvišene resnice ne bi razkrila neposvečenim, Sokrat in Platon uporabljala skrivne besede. Platon se je pri skrivnosti molka zgledoval po orfikih in resnice ni želel razkriti neposvečenim zato, da ne bi uživali svetega dostojanstva.⁵⁹

Misteriji so tako imeli veliko skupnega z zaprtostjo, skrivnostjo in molčečnostjo, zato ne preseneča, da je literarno izročilo izrazilo fragmentarno in skopo.⁶⁰ Izhajajo iz ritualne posvetitve, iz iniciacije, latinskega izraza za grški *myesis*. Izraz 'misterij' se prvič pojavi pri Herodotu in piscih tragedij, čeprav je nastal pri javnih obredih in tempeljskih slavnostih.⁶¹ Razvoj same besede *mysterion* usmerja pot k razumevanju in interpretaciji. V teku časa je prišlo do širitve in do prenesenega pomena besede, tako da je 'mysterion' obsegal tudi druge vsebine. Beseda orgija je uporabljena predvsem v kontekstu skupnih praznovanj, povzdignjenih na emocionalno raven, v krogu Dioniza in Demetre. Religiozna praznovanja so spodbudila emocionalne moči v ljudeh. Orgije so pri Grkih entuziastično pripovedovale o globokem verskem dogodku, medtem ko sama beseda 'orgija' za širše množice pomeni skupno praznovanje in druženje, kjer imajo droge in spolnost glavno besedo.⁶² Po analizi Franza Cumonta naj bi orientalske religije premamljale vernike s prazniki in sprevodi, s petjem in opojno glasbo in se sprevrgle v izprijenost. Jerome Carcopino pa je poudaril, da je orientalska mistika pod vplivom tako grške špekulacije kot rimske discipline znala iz razvrata naturističnih kultov izluščiti ideal in se povzpeti do višav duha. Predpisano umivanje in ritualno očiščevanje je bilo združeno z mirom, ki ga je bilo mogoče doseči z odpovedjo in askezo.⁶³ Mistična izkušnja se je zgodila takrat, ko je posameznika vsrkala

večja celota in ga dvignila nad raven posvetnega trpljenja in zla.⁶⁴

Religije, ki so se razširile v Italijo in Rim ter v bližnje zahodne province in so jim Rimljani rekli 'tuje', so prihajale z območij Vzhoda in so se v stiku z grškim svetom spremenile in prilagodile lokalnim pogojem, zato je zanje najprimernejši izraz grško-vzhodna verovanja. Čas prihoda tujih religij se od kulta do kulta razlikuje, prav tako politični, socialni in psihološki pogoji. Medtem ko je Velika Mati Kibela prišla v Rim v času 2. punske vojne, je pojav Izide, Horsa, Serapisa in ostalih misterijskih kultov manj jasen. Če je kult Velike Matere ščitilo rimsko plemstvo, sta drugim vzhodnim verstvom, ki so bila vpeljana kasneje, uspeh zagotavljala mestno delavstvo in veliko število tujcev, ki so se ustalili v Rimu.⁶⁵ Dejstvo, da te religije štejejo za vzhodne, je perspektiva, ki jo je podal krščanski avtor iz 4. stoletja, Firmik Matern. Prvi jih je klasificiral kot ločeno skupino, ki nasprotuje edini resnični religiji, krščanstvu, kar je mnoge zgodovinarje napeljalo k ignoriranju specifičnih značilnosti individualnih religij in razvrščanju v skupino misterioznih verovanj, ki ponujajo spiritualno tolažbo in zagotavljanje življenja po smrti. Tudi razlage glede uspeha vzhodnih kultov na Zahodu ločujejo zgodovinarje. Tradicionalno se je uspeh razlagal s prisotnostjo ljudi, ki so 'posvojili' te kulte na Vzhodu. Ti pripadniki naj bi domnevno spreobrnil Rimljane in tujce na Zahodu, ki so občutili pomanjkanje duhovnosti v lastnih verovanjih.⁶⁶

PRIVRŽENCI KULTOV IN DEJAVNIKI ŠIRITVE

Duhovni svet rimskega cesarstva je v času začetka našega štetja vseboval že mnoge elemente starega Vzhoda, podedovane iz duhovne zakladnice helenističnih imperijev, in je že koreninil v po človeških merilih prirojenem predstavnem svetu Grčije in Rima. Spremenjena družbena struktura, novi politični koncept in okrepljeni priliv

vzhodnega življenja v pomembne upravne službe, vse to je pospešilo krepitev orientalskega elementa v duhovnem svetu Rima in njegovih provinc.⁶⁷

V Rim se je zgrnilo precejšno število beguncev iz vseh predelov Italije in tujih sužnjev, obenem pa so se tudi nekatere plasti prebivalstva postopoma odmikale od tradicionalne religije; vse od 4. stoletja naprej pa je bila tudi v Rimu vedno večja potreba po osebni religiozni izkušnji. Takšno izkušnjo so omogočali zlasti konventikli in zaprte družbe misterijskih religij - skrivna združenja, ki so se izmikala nadzoru države.⁶⁸ Kultu so med svoje vernike sprejemali vse tiste, ki jih je religiozna struktura antičnega sveta izključila od privilegijev kulta, zlasti ženske in sužnje. Čustva, ki so jih te religije vzbujale, uteha, ki so jo nudile, je privlačila predvsem ženske⁶⁹: v njih so svečeniki Izide in Kibele odkrili najbolj goreče in velikodušne pristaše. Mitra je okoli sebe zbiral samo moške, ki jim je naložil strogo moralno disciplino. Pripadniki teh kultov so začeli na tozemsko življenje gledati kot na pripravo za prihodnje življenje. Po njihovem prepričanju je bila odrešitev možna z natančnim izpolnjevanjem verskih ceremonialov, ki so človeka lahko osvobodili ne glede na izvor ali družbeni status. Misterijski kultu so bili nov družbeni okvir, kjer so se ohranjale in obnavljale stare oblike religioznega življenja, ki niso več slonele na krvnih, narodnostnih ali razrednih vezeh. Pripadnost eni misterijski ločini ni izključevala posvečenosti v druge skrivne bratovščine.⁷⁰

Tudi intelektualne elite so odkrile kulte, ki so bili sposobni spodbuditi nove religijske koncepcije. Obstajali so elevzinski misteriji in orfejsko-pitagorejska bratovščina v grško-orientalskih misterijih, ki so bile zelo popularni v cesarskem Rimu in provincah. Obstajalo je nekaj, kar bi po Mirceu Eliadeju lahko imenovali mitologija duše.⁷¹ Misterij naj bi človeka preobrazil od znotraj in ga dvignil v višje stanje, ki pripada drugemu svetu, zato so mu pripadala tudi nekatera slovita imena: Pitagora, Herodot (posvečen v elevzinske

misterije), Platon, Aristotel, Filip, Aleksander Veliki, Plutarh (dosmrtni svečenik Apolonevega templja v Delfih), Cezar.⁷²

Širjenje kultov so spodbujali različni dejavniki: podpora cesarjev, osebna prepričanja in politični razlogi. Verniki so te religije pogosto povezovali z vladarjevim kultom, običajno iz državljanske solidarnosti, kar je manj opazno pri pripadnikih aleksandrijskih kultov. Uradniki in vojaki, vseh stopenj po hierarhični lestvici, so bili prav tako pomembni dejavniki širjenja. Vojaki so odkrili in zakrivali kult Mitre, Jupitra Doliha in Jupitra Heliopolitanus. Tukaj so bili še trgovci, ki so bili skoraj vsi vzhodnega izvora. Njihovi bogovi so potovali z njimi. Bili so navzoči v pristaniščih (Puteoli, Ostii, Kartagini, Marseille), vzdolž rek (dolina Rena, Donave, Ebra) in deželnih poti (prehodi Alp, os Rona-Ren), v kozmopolitanskih in komercialnih mestih in ob pomembnejših poteh (Lyon, Ptuj, Trst). Častilci teh bogov so bili vedno na nogah, odrezani od lokalnih božanstev, in so potrebovali bogove, ki so potovali z njimi ter jim nudili zaščito.⁷³

Pri vpeljavi misterijev ne smemo zanemariti pomena lokalne pobude v kolonijah. V določenih pogledih je edino obdobje rimske kolonizacije, v kateri sta praksa in teorija dobro in enakovredno izpričani, tisto, ki je sledilo smrti Cicerona in je trajalo v obdobju Avgusta. V tem času so nastale številne kolonije in napisanih je bilo mnogo del socialne, verske in politične zgodovine. Dokazi za lokalno raznolikost in replikacijo rimskih institucij predstavljata zlasti dva fenomena; inskripcija *lex sacra* pri Kartagini in čaščenje božanstva *Mater Matuta* pri Bejrutu. Napis navaja javne kulte različnih božanstev v številnih lokacijah, čeprav so skoraj vsa imena bogov izgubljena.⁷⁴

Nekateri zgodovinarji menijo, da je bilo relativno malo spreobrnitev: po Ramsayju MacMullenu je od pripadnikov Izidinega kulta v Ostiji bil mogoče kakšen mož, ženska iz Aleksandrije ali Antiohije ali mogoče potomec družine, ki je bila iz teh mest. Sužnji in njihovi potomci naj bi bili tisti, ki so tvorili

množice vernikov. V Kampaniji, Eritriji in Apuliji je $\frac{3}{4}$ pripadnikov Izidinega kulta bilo sužnjev in osvobodencev; v Rimu, Benečiji in Siciliji jih je bilo $\frac{3}{5}$. Skoraj polovica Izidinih vernikov je bila neitalskega izvora. Spreobrnitve so bile v Španiji, Galiji, Afriki, Mavretaniji, Germaniji in celo Britaniji, kjer je Izidin kult prešel pristaniška okrožja in mesta z grško-egipčanskimi prebivalci in dosegel tujce. Kult Kibele je našel plodna tla v Galiji, kjer je bilo odkritih 60 oltarjev (za žrtvovanje biku), več kot kjerkoli drugje v imperiju. Verjetno je tuje čaščenje Velikih Mater pripravilo podlago za Veliko Mater Kibelo. Čaščenje Izide, Kibele in Mitre se je razširilo široko na zahod, medtem ko je čaščenje sirskih božanstev ostalo marginalno in so ga skoraj vedno prakticirali le priseljenci in tujci⁷⁵

ZNAČILNOSTI MISTERIJSKIH KULTOV

Sinkretizem helenistične in rimske dobe sta posebej označevala njegova razširjenost in ustvarjalnost.⁷⁶ Stapljanje grških in feničanskih, traških in frigijskih, egipčanskih in sirskih kultov je bila bistvena značilnost vseh teh kultov, ki so jih zgodovinarji kasneje imenovali sinkretistične, da bi poudarili nenehno prepletanje motivov različnega izvora, vendar so bili združeni v eni sami, sorodni religiozni in družbeni ideologiji.⁷⁷

Najslovitejši in najstarejši med vsemi je misterijski kult, poznan kot 'elevzinski misterij'.⁷⁸ Sprevod in slavnostno praznovanje, kar je bilo okvir posvetitve, sta bila v septembru in oktobru-čas oranja. Od vseh grških templjev je bil edini elevzinski namenjen velikim shodom in je mogel sprejeti do 10 000 ljudi,⁷⁹ čeprav je bil oltar (in ne tempelj) središče žrtvovanja. Večinoma so oltarji stali na odprtem prostoru in samostojno in v glavnem pred templjem⁸⁰. Častilci večine misterijskih kultov so sicer zgradili regionalne kultne centre, tempelje in svetišča, vendar je prevladovala lokalna usmerjenost kultov. To je veljalo za boginjo Sirijo v Hierapolisu, za

Demetro in njeno svetišče v Elevzini, za Izido, Kibelo in Mitro.⁸¹

Slovesno elevzinsko zaobljubo in večji del obrednih posvetitev so prevzeli vsi helenistični misteriji in skoraj vse okultne, iniciacijske organizacije v srednjem in novem veku.⁸² V nasprotju z iniciacijo v elevzinske misterije, ki je potekala izključno v telesteriju in ob natančno določenem času, so se iniciacije v drugih odrešenjskih religijah lahko opravljale kjerkoli in kadarkoli. Z izjemo dionizijskih misterijev so vsi drugi prišli z Vzhoda: iz Frigije (Kibelini in Atisovi), Egipta (Izidini in Ozirisovi), Fenicije (Adonisovi), Irana (Mitrovi).⁸³

Na festivalih, praznovanjih, iniciacijah in drugih slovesnostih je bilo božanstvo, duhovno ali fizično, prisotno med častilci. Verniki božanstvu niso bili ob nobeni priložnosti bližje. Proklos je dejal, da so se v vseh iniciacijah in misterijih bogovi izkazovali pod različnimi podobami in s pogostim spreminjanjem oblike; včasih kot svetloba brez izrazitejših oblik, včasih v človeški podobi ali v povsem drugih oblikah.⁸⁴ Ta zaveza, ki ni bila odprta za vse, je narekovala duhovno in teološko pripravo, ki jo je organiziral za to specializirani kler. Spreobrnitev je potekala ob ceremonijah in praznikih in je ponujala individualno moralnost. V primerjavi z manj duhovno in bolj ritualistično vero Rimljanov, ki ni pozivala k individualni zavesti, razumu ali občutkom, so vzhodni kultu tem lažje prepričali ljudi o svoji vseuporabnosti.⁸⁵ Znano je, da se je novinec zaobljubil s prisego, da bo obdržal zase vse, kar bo med slovesnostjo videl in slišal. Nato se je učil svetega izročila (*hieros logos*) s pripovedovanjem mita o izvoru kulta. Pred posvetitvenim obredom se je podvrgel postu in opravil pokoro, nato se je očistil z lustracijami. V Kibelinih misterijih je bil novinec obravnavan kot *moriturus*, smrti izročen. Tej mistični smrti je sledilo novo, duhovno rojstvo. Salustij poroča, da so pri frigijskem obredu nove posvečence 'hranili z mlekom, kot da bi se bili na novo rodili' (*De diis et mundo*). V Mitrovih in

Atisovih misterijih so biki in ovne žrtvovali nad jarkom, pokritim z mrežo, tako, da je kri kapljala na posvečenca, ki je ležal spodaj. Novinec je obredno sodeloval pri liturgičnem scenariju, ki je obravnaval smrt in vstajenje posvečenega. V spisu, znanem kot Mitrova liturgija, lahko preberemo: 'Danes, ko si me vnovič rodil, si me med miriadami naredil nesmrtnega...ali: 'Vnovič rojen, da bi se prerodil v tem rojstvu, ki ustvarja Življenje..'. Med slovesnostmi je novinec motril nekatere svete predmete ali jih premikal. V Mitrovih misterijih sta kruh in vino posvečenim v tem življenju podeljevala modrost in slavo, v posmrtnem pa poveljčano nesmrtnost.⁸⁶ Z iniciacijo je novinec postal enak bogovom, vendar je modrost, ki je bila ponujena kandidatu za iniciacijo, imela pravi učinek na njegovo dušo le, če je prej očistil nižje življenje svoje čutnosti. Plutarh je govoril o grozi tistih, ki so bili pred posvetitvijo, in njihovo stanje uma primerjal s pripravo na smrt.⁸⁷ Pojme, kot so apoteoza, pobožanstvenje in pridobitev nesmrtnosti so poznali vsi misteriji.⁸⁸

Žrtvovanje so za določeno božanstvo izvajali v upanju, da bo njihova prošnja uslišana in tako pri Rimljanih kot pri Grkih je bil glavni cilj kulta bolj pomoč pri življenjskem uspehu kot pa očiščenje vernikov.⁸⁹ Lahko je šlo za preprosto žrtvovanje, sestavljeno iz sadja, cvetja, medu, vina ali z daritvijo domačih živali.⁹⁰ Po mnenju Johna Scheida je čudežna moč žrtvovanja izvirala iz tega, da so bogovi poklanjali kri življenja; življenje naj bi se dotaknilo najglobljega bistva stvari; le tako naj bi bilo mogoče prebiti mejo med človeškim in nadnaravnim.⁹¹ Helenistični misteriji so kljub svojemu poduhovljenju ohranili vrsto arhaičnih prvin. Homofagija (uživanje surovega mesa) pri dionizičnem obredu je obnavljala specifično religiozno izkušnjo prvotnih lovcev. Posvetitev v eлевzinske misterije je novincu omogočila spominjanje (*anamnesis*) starih priseg in vrednosti žita in kruha. Posvečeni v vseh kultih so vino uporabljali pri misterijskih obredih za okrepitev zbranosti in duševne podobe. Vino

je bilo čisto ali pa začinjeno z rastlinami za doseganje posebnih stanj zavesti. Misteriji so se opirali na arhaične oblike obrednega obnašanja, to so bučna glasba, divji ples, tetoviranje in uživanje halucinogenih zelišč, njihov namen pa je bilo izsiliti prihod božanstva - doseči *unio mystica*.⁹² Aleksander Veliki naj bi žrtvoval pred vsako bitko in po njej tudi v mestih, v katere je vstopil. Plutarh je zapisal, da kadar Aleksandra Velikega niso zadrževale vojne dolžnosti, je zjutraj, takoj po bujenju, najprej žrtvoval bogovom.⁹³

Kulti so torej vernikom ponudili individualno odrešenje, posvečenost in blaženost, ki je tradicionalna antična religija ni poznala, zato lahko govorimo o dvojni funkciji misterija: ponujal je življenjsko terapijo in upanje na življenje po smrti.⁹⁴ Za Heraklita iz Efeza (535-475 pr. Kr.) je bilo rečeno, da so bile njegove misli neprehodne poti in da je tisti, ki je nanje stopil, ne da bi bil posvečen, našel le motnost in temo, za tiste, ki jih je vanje uvedel mistik, pa so bile svetlejšje od sonca. Imenovali so ga 'Temačni', ker se je le z misteriji dalo osvetliti njegov intuitivni vidik. Njegov izrek: 'Kako lahko rečemo o svojem vsakdanjem življenju 'Smo', če pa s stališča večnega vemo, da 'Nismo'?', ni usmerjal pozornosti na minljivost zemeljskih stvari, temveč na sijaj in lepoto večnega. Za Heraklita sta bila Dioniz (bog rasti in življenja) in Had (bog propada) eno in isto, kar je potrdil z besedami, da le tisti, ki vidi smrt v življenju in življenje v smrti, in oboje v večnem, visoko nad življenjem in smrtjo, lahko v pravi luči opazuje vrednosti in napake bivanja.⁹⁵

RIMLJANI IN MISTERIJI

Prevzemanje vzhodnih kultov, ki so se precej razlikovali od rimskega verstva, ker so nastali na drugačnih družbenopolitičnih tleh, prežeti z mysticismom in idejami o povračilu na drugem svetu, sta sprejeli rimska vlada in aristokracija z odporom, medtem ko so ljudske množice in sužnji z vneto sprejemali egiptovske Izido, Anubisa in

Serapisa.⁹⁶ Za Rimljane je bilo rečeno, da so misterije razumeli v njihovi najbolj površni obliki; bogovom so zidali templje in žrtvenike, vendar so jih bolj posvečali samim sebi.⁹⁷

V helenističnem obdobju, še bolj izrazito pa v času rimskega cesarstva, so ti vzhodni kultu izgubili etnični značaj; s svojim ustrojem in soteriologijo so oznanjali univerzalno težnjo.⁹⁸ Rim je bil izpostavljen helenističnim vplivom, prek katerih so se odkritje orientalskih dogem in nauk grških filozof prepletla in zlila v eno. Helenistično obdobje naj bi bilo tisto, ki je starorientalsko in staroegipčansko verujočo predstavo oblikovalo v nove preobleke, vendar sta se Kibela in Sabazij srečala že konec 5. stoletja v Grčiji, Dioniz pa je kot misterijski bog umrlim kazal pot v onostranstvo že v 4. stoletju. Nobeno od orientalskih verstev ni prišlo na italška tla, ne da bi pred tem dalj časa cvetelo v Grčiji ali v kateri od greciziranih dežel. Takoj po Aleksandrovi osvojitvi jih je prenesel helenizem in preden so prestopila grške meje, so postala obremenjena s kozmopolitsko filozofijo. Urbanost, mobilnost in komunikacije so ustvarili pogoje za širitev in ustalitev kultov; premiki vojakov, premeščanje le-teh je pripeljalo do prenosa in čaščenja kultov na nova območja. Rimski vladarji so veljali za pomembne pospeševalce misterijskih kultov.⁹⁹

Orientalska božanstva niso bila brezčutna, ampak so trpela, umirala in vstajala od mrtvih; njihovi miti so zaobjemali kozmos in varovali njegovo skrivnost.¹⁰⁰ Mnogi so odgovor na potrebe po emocionalni in spiritualni veri našli prav v helenističnem svetu.¹⁰¹ Vzrok, da so se Rimljani tako zlahka obrnili k orientalskim bogovom, ni bil samo ta, ker je bil Vzhod bogat in obljuden, ampak tudi, ker je helenistična civilizacija, s katero je bil prežet Rim, predelala kulte iz vseh delov Vzhoda na isti način, po svoji podobi in pod pritiskom svojih duhovnih nagnjenj.¹⁰²

Navdušenje nad spoznavanjem verovanj zunaj grško-rimske tradicije je prišlo s prisvojitvijo številnih vzhodnjaških kultov v 1. stoletju po Kr., njihova popularnost pa se je

nadaljevala v kasnejših stoletjih. Eden od teh je bil prav kult Izide in Serapisa, podprt z obširno mitologijo in množino verskih tekstov - zlasti himn v molitvah Izide. Drug kult, ki je pridobil množico častilcev, je perzijski bog Sonca, Mitra. Aspekt obeh kultov, Izidinega in Mitrovega, ki je obljubljal odrešitev v posmrtnem življenju predanim vernikom, je odseval še v drugem vzhodnem kultu, ki se je pojavil proti koncu 1. stoletju po Kr. Za razliko od njiju se je ta kult veliko počasneje absorbiral v ogrodje konvencionalne družbe. Izidin kult je bil sicer uradno zatiran in celo zakonsko prepovedan v času vladanja Tiberija, potem ko so se svečeniki znašli sredi spolnega škandala, ki je vključeval ljudi s senatorskim statusom, vendar ni nikoli fundamentalno spremenil norm rimske družbe. Še manj Mitrov kult, ki je tudi imel odkrito podporo. Za razliko od kulta Izide in Mitre krščanstvo ni poudarjalo božjih dejanj, ampak bolj trpljenje človeka.¹⁰³

Elitnost misterijskih kultov: podpora rimskih vladarjev

Podobno, kot si je našel Aleksander Veliki za svoje grško-orientalske kraljestvo primerno glavno mesto v helensko-judovsko-egiptovski in zlasti kozmopolitski Aleksandriji, tako naj bi na stičišču Orienta in Okcidenta ležeča prestolnica nove rimsko-helenistične svetovne države ne bila italška občina, ampak glavno mesto mnogih narodov, ki mu je bil vzet narodni značaj. Zato je Cezar dopustil, da so tu poleg očeta Jupitra častili na novo priseljene egipčanske bogove, in dovolil celo Judom svobodno opravljanje lastnega obredja.¹⁰⁴ 29. stih pete Vergilijeve ekloge ('Poznano je, da je Cezar prvi posredoval v Rim misterije Liber Patra'), je treba razumeti tako, da je Cezar, iz državnih razlogov želel tradicionalno obliko Liberovega kulta zamenjati z aleksandrijsko različico Dioniz-Oziris, ki bi jo z upravnim aparatom lahko kontroliral. Podoben odnos z grško-egipčanskim religioznim sinkretizmom je imel tudi Antonij, ki je bil po poroki s Kleopatrom proglašen za Dioniza-Ozirisa, Kleopatra pa za Izido-Semelo, s čimer se je nadaljevala praksa številnih helenističnih vladarjev, ki so

se kot Aleksander Veliki dali imenovati Novi Dioniz, da bi, kakor je on, tudi sami vladali svetu.¹⁰⁵

Tuji kulti so v 2. stoletju po po Kr. preplavljali Rim. Kulte iz Anatolije so sprejeli z reformo obredja Kibele in Atisa, ki jo je uvedel cesar Klavdij. Egipčanske kulte, ki jih je preganjal Tiberij¹⁰⁶, je spet dovolil Kaligula. Tiberij, z nekaj izjemami na vzhodu, je vedno zavračal ponujena božanska čaščenja, vendar naj bi se pojavil oblečen kot Bakh, Apolon in Jupiter. Klavdij, zaverovan v versko znanost (reorganiziral je haruspice in čaščenje Kibele), je delil vedenje z Tiberijem, vendar je tudi nadaljeval prakso provincialne in zahodne verske politike Avgusta. Domicijan je znova postavil Izidin tempelj, uničen v požaru leta 80 pr. Kr. Sirska boginja Atargatis je bila edina, katere čaščenje je dovolil Neron, ki dolgo ni priznaval nobenega drugega boga. Neron je po eni strani deloval brezbrizno v odnosu do tradicionalne rimske religije, po drugi se je zatekal k magičnim praksam in vzhodnim kultom. Zbiral in spodbujal je božanske asociacije; napisi so mu pripisovali pristojnosti Herkula, Marsa, Jupitra, čeprav je bil prvotno, predvsem na začetku vladanja, povezan z Apolonom.¹⁰⁷ Čaščenje vzhodnih kultov naj bi predvsem bil odraz vladarjevih muh. V obdobju Flavijcev (68-96 po Kr.) je opazna prisotnost vzhodnih kultov, za kar je bila zaslužna tudi Vespazijanova povezava z Egiptom; v *Domus Flavia* na Palaciju je bila kapela egipčanskih božanstev za dobro cesarja. Pod Flavijci se je v Rimu pojavilo tudi prvo žrtvovanje Mitru; takrat so odprli Mitrova svetišča v Rimu in Kapui. Tiste, ki jih ti kulti niso premamili, je družilo sumničavo sovraštvo. Spreobračanje k judaizmu znotraj imperialne družin je preganjal Domicijan leta 95.¹⁰⁸

'Povzhodnjenje' rimske vere je pripisano Severom in pod vplivom vladarjev, trgovcev in uradnikov so se ti kulti znatno razširili. V deželah, v katere so se kulti že razširili, so pridobili še večjo moč, in se razširili v kraje, kamor prej niso segli. Jasnejšo povezavo med

cesarsko politiko in vzhodnimi kultu dajeta Elagabal in Sever Aleksander. Elagabal je promoviral naraščajočo idejo o enem bogu z razdeljeno močjo, iz katere so ostale božanske figure bile le odraz. Sončni bog (*Sol, Helios*) je bil veliko božanstvo, ki je prejel prednosti iz sinkretističnega gibanja 3. stoletja. S Severom Aleksandrom se je pojavila nova oblika sinkretizma; postavila je bogove na enako raven, ne da bi favorizirala ali izključevala koga, zato ker so misleci v 3. stoletju menili, da so odrazi višjega božanstva, ki so ga želeli definirati. V tem času je povsod največ pozornosti dobila Kibela. Žrtvovanje bikov in ovc je postajalo številčnejše ob koncu obdobja Antonija in med obdobjem Severov je bilo pogosto povezano z vladarjevim kultom. Karakala je prisegal na kult Serapisa, ki se je leta 212 pojavil na njegovih kovancih. Poznan je bil kot ljubitelj Serapisa in Serapis je imel posvečen tempelj, zgrajen na Kvirinalu. Kult Jupitra Dolihena je dosegel svojo težo pod Severi, preden je začel pojenjati okoli leta 220. Ker je bil tesno povezan z vojaki, je bil ta kult bolj ali manj razširjen znotraj vojaških obrambnih linij. Pod Severi so bile posvetitve Mitri za varstvo vladarja najštevilčnejše. Vsi napisi Mitri so sledili isti formuli, za varstvo Avgusta pa je bil najpomembnejši Jupiter Optimus Maximus. Naposled je zadnji vidik 'povzhodnjenja' verskega življenja predstavljala razširitev krščanstva.¹⁰⁹

1. Navedeno po: A. B. Lorfels, *Aleksander Veliki: Zadnji antični čarovnik*, Ljubljana 2009 (dalje: Lorfels, Aleksander Veliki), str. 78.
2. Gian Biagio Conte, *Zgodovina latinske književnosti: od začetkov do padca rimskega cesarstva*, Ljubljana 2010 (dalje: Conte, *Zgodovina latinske književnosti*), str. 629.
3. Apulej, *Metamorfoze ali Zlati osel*, Ljubljana 1981 (dalje: Apulej: *Zlati osel*), str. 227, 228.
4. Carl J. Richard, *Why We're All Romans, The Roman Contribution to The Western World*, Lanham 2010 (dalje: Richard, *Why We're All Romans*), str. 38.
5. Franz Cumont, *The Mysteries of Mithra*, Chicago 1903 (dalje: Cumont, *The Mysteries*), str. 30.
6. Linda Woodhead, *Krščanstvo, zelo kratek uvod*, Ljubljana 2009 (dalje: Woodhead, *Krščanstvo*), str. 81.

7. Zmago Šmitek, Mitološko izročilo Slovencev: svetinje preteklosti, Ljubljana 2011 (dalje: Šmitek, Mitološko izročilo Slovencev), str. 90.
8. Robert Ellwood, *Tales of Lights and Shadows; The Mythology of the Afterlife*, London 2010 (dalje: Ellwood, *Tales of Light and Shadows*), str. 26.
9. Mark P.O. Morford, Robert J. Lenardon, *Classical Mythology*, 5. izdaja, White Plains, New York 1955 (dalje: Morford, *Classical Mythology*), str. 308.
10. Lorfels, Aleksander Veliki, str. 17.
11. Stewart Perowne, *Rimska mitologija*, Opatija 1986 (dalje: Perowne, *Rimska mitologija*), str. 88.
12. Lorfels, Aleksander Veliki, str. 30.
13. Rene Girard, *Grešni kozel*, Ljubljana 2011 (dalje: Girard, *Grešni kozel*), str. 17.
14. Ludwig Feuerbach, *Bistvo krščanstva*, Ljubljana 1982 (dalje: Feuerbach, *Bistvo krščanstva*), str. 100.
15. Svetlana Slapšak, *Antične ženske, religija in demokracija*, v: *Ženske in religija*, Poligrafi, št. 45/46, letnik 12, Ljubljana 2007 (dalje: Slapšak, *Antične ženske, religija in demokracija*), str. 91.
16. Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, *Mit in tragedija v stari Grčiji*, Ljubljana 2004 (dalje: Vernant, *Mit in tragedija*), str. 18.
17. Nadja Furlan Štante, *Manjkajoče rebro. Ženska, religija in spolni stereotipi*, Koper 2006 (dalje: Furlan, *Manjkajoče rebro*), str. 133.
18. Jean Seznec, *The Survival of the Pagan Gods: the Mythological Tradition and Its Place in Renaissance Humanism and Arts*, Princeton 1981 (dalje: Seznec, *The Survival of the Pagan Gods*), str. 373.
19. James Frazer, *Zlata veja: raziskava magije in religije*, Knjiga 1, Ljubljana 2001 (dalje: Frazer, *Zlata veja*), str. str. 406.
20. Marcel Detienne, *Iznajdba mitologije*, Ljubljana 2008 (dalje: Detienne, *Iznajdba mitologije*), str. 109, 114.
21. Mircea Eliade, *Aspekti mita*, Zagreb 2004 (dalje: Eliade, *Aspekti mita*), str. 2.
22. Marjeta Šašel Kos, *A Few Remarks Concerning the archaiologia of Nauportus and Emona: The Argonauts*, v: *Mediterranean Myths from Classical Antiquity to the Eighteenth Century*, Mediteranski miti od antike do 18. stoletja, Ljubljana 2006 (dalje: ŠašelKos, *The Argonauts*), str. 13.
23. Platonovo zanimanje za misticizem izvira iz Pitagore. Pitagorejci so bili vključeni v misterijske kulte; verjeli so v reinkarnacijo in preseljevanje duš, kar je imelo močan vpliv na Platona. William Raepier, Linda Smith, *Vodnik po idejah: religija in filozofija v preteklosti in danes*, Ljubljana 1995 (dalje: Raepier, *Vodnik po idejah*), str. 14.
24. Luc Brisson, *Platonov odnos do mita*, v: *Antični mit in literatura*, Poligrafi, številka 31/32, letnik 8, Ljubljana 2003 (dalje: Brisson, *Platonov odnos do mita*), str. 33, 47, 48.
25. Max Charlesworth, *Filozofija in religija*, od Platona do postmodernizma, Ljubljana 2011 (dalje: Charlesworth, *Filozofija in religija*), str. 28, 34.
26. Karen Armstrong, *Kratka zgodovina mita*, Ljubljana 2005 (dalje: Armstrong, *Kratka zgodovina mita*), str. 93.
27. Rudolf Steiner, *Krščanstvo kot mistično dejstvo in pravadni misterij*, Šmarješke Toplice 2012 (dalje: Steiner, *Krščanstvo kot mistično dejstvo*), str. 71.
28. Alenka Jovanovski, *Ljubezen in lepo. Hermenevtika ljubezni*, v: *O ljubezni. Eros, Philia, Agape*, Poligrafi, št. 33/34, letnik 9, Ljubljana 2004 (dalje: Jovanovski, *Ljubezen in lepo*), str. 28.
29. Umberto Eco, *Zgodovina lepote*, Ljubljana 2006 (dalje: Eco, *Zgodovina lepote*), str. 49-50.
30. Giovanni Reale, *Eros, demon posrednik*, v: *O ljubezni. Eros, Philia, Agape*, Poligrafi, št. 33/34, letnik 9, Ljubljana 2004 (dalje: Reale, *Eros, demon posrednik*), str. 188.
31. Pierre Hadot, *Kaj je antična filozofija*, Ljubljana 2009 (dalje: Hadot, *Kaj je antična filozofija*), str. 175.
32. Platonovi poznejši učenci, neoplatoniki, so mu pripisovali skrivno doktrino, ki jo je delil le s tistimi, ki so je bili vredni in ki jim jo je razkril pod 'pečatom skrivnosti'. Na njegov nauk so gledali tako skrivnostno kot na nauk misterijev. Steiner, *Krščanstvo kot mistično dejstvo*, str. 48.
33. Steiner, *Krščanstvo kot mistično dejstvo*, str. 33.
34. Arthur Cotterell, *A Dictionary of World Mythology*, Oxford 1986 (dalje: Cotterell, *A Dictionary*), str. 21.
35. Hadot, *Kaj je antična filozofija*, str. 176.
36. Manfred Frank, *Enharmonična zamenjava Dioniza in Kristusa pri Hölderlinu v romantiki in antiki*, v: *Antični mit in literatura*, Poligrafi, št. 31/32, letnik 8, Ljubljana 2003 (dalje: Frank, *Enharmonična zamenjava*), str. 98.
37. Ellwood, *Tales of Lights and Shadows*, str. 143,144.
38. Michael Grant, *Miti starih Grkov in Rimljanov*, Ljubljana 1968 (dalje: Grant, *Miti starih Grkov*), str. 131.
39. Robert A. Segal (ur.), *The Myth and The Ritual Theory: An Anthology*, Malden-Oxford 1998 (dalje: Segal, *The Myth and The Ritual Theory*), str. 2, 3, 6.
40. Aleš Debeljak, *Oblike religiozne imaginacije*, Ljubljana 1995 (dalje: Debeljak, *Oblike religiozne imaginacije*), str. 82.
41. Clyde Curry Smith, *Verstva stare Grčije in Rima*, v: *Velika verstva sveta*, Koper 1987 (dalje: C. Smith, *Verstva stare Grčije in Rima*), str. 103.
42. *Mitologija*, ilustrirana enciklopedija, Ljubljana 1988 (dalje: *Mitologija*, ilustrirana enciklopedija), str. 10.
43. Gerold Dommermuth-Gudrich, *50 znamenitih: MITI, Kranj 2011* (dalje: Dommermuth-Gudrich, *50 znamenitih*), str. 9.
44. Steiner, *Krščanstvo kot mistično dejstvo*, str. 28.
45. Dommermuth-Gudrich, *50 znamenitih*, str.12.
46. Armstrong, *Kratka zgodovina mita*, str. 12.
47. Ibidem, str. 13.
48. Philip Wilkinson, *Myths and Legends: an Illustrated Guide to Their Origins and Meanings*, London 2009 (dalje: Wilkinson, *Myths and Legends*), str. 6-9.
49. Seznec, *The Survival of the Pagan Gods*, str. 85.
50. Manfred Frank, *Prihajajoči bog*, Ljubljana 2005 (dalje: Frank, *Prihajajoči bog*), str. 8.
51. Eliade, *Aspekti mita*, str. 6.
52. H. S. Versnel, *Inconsistencies in Greek & Roman Religion 2, Transition & Reversal in Myth & Ritual*, Leiden 1993 (dalje: Versnel, *Inconsistencies in Greek & Roman Religion 2*), str. 27.
53. Dommermuth-Gudrich, *50 znamenitih*, str. 371.
54. Wilkinson, *Myths and Legends*, str. 15.
55. Hans Kloft, *Mysterienkulte der Antike: Götter, Menschen, Rituale*, München 1999 (dalje: Kloft, *Mysterienkulte der*

- Antike), str. 10; Rodney Stark, William Sims Bainbridge, Teorija religije, Ljubljana 2007 (dalje: Stark, Teorija religije), str. 160.
56. Mitologija, ilustrirana enciklopedija, str. 144.
 57. Kloft, Mysterienkulte der Antike, str. 7.
 58. Steiner, Krščanstvo kot mistično dejstvo, str. 16, 118.
 59. Razlikovanja med posvečenim v elevzinske in orfično-pitagorejske misterije ter neposvečenim, pa tudi strogo disciplino molčanja posvečenega je Platon uporabljal tudi za primerjavo razumevanja in nerazumevanja filozofije. Lorfels, Aleksander Veliki, str. 19-20.
 60. Harold P. Willoughby, Pagan Regeneration, A Study of Mystery Initiations in the Graeco-Roman World, Chicago 1960 (dalje: Willoughby, A Study of Mystery Initiations), str. 69.
 61. C. Smith, Verstva stare Grčije in Rima, str. 103.
 62. Kloft, Mysterienkulte der Antike, str. 9.
 63. Jerome Carcopino, Rim na vzponu cesarstva, Ljubljana 2001 (dalje: Carcopino, Rim na vzponu cesarstva), str. 142.
 64. Raeper, Vodnik po idejah, str. 178.
 65. Mircea Eliade, Zgodovina religioznih verovanj in idej, Knjiga 2, Ljubljana 1996 (dalje: Eliade, Zgodovina religioznih verovanj, Knjiga 2), str. 216.
 66. Marcel Le Glay, Jean-Louis Voisin, Yann Le Bohec, A History of Rome, Chichester 2009 (dalje: Le Glay, A History of Rome), str. 400-401.
 67. Rado Radešček, Boj med svetlobo in temo: izvori ljudskih vraž in običajev, Ljubljana 1999 (dalje: Radešček, Boj med svetlobo in temo), str. 253.
 68. Eliade, Zgodovina religioznih dejanj, Knjiga 2, str. 86.
 69. Claude Mosse je poudarila, da je bil status žensk ambivalenten: po eni strani so bile integralni del državlanskega kolektiva v območju kultov in so se lahko pojavljale kot priznan in za državo pomemben kolektiv ali kot uspešne posameznice, na drugi strani pa naj bi drugačen status žensk v kultih samo še potrjeval žensko drugačnost v konstrukt državljanske (moške) identitete. Slapšak, Antične ženske, religija in demokracija, str. 93.
 70. Ambrogio Donini, Oris zgodovine verstev, Ljubljana 1965 (dalje: Donini, Oris), str. 197.
 71. Eliade, Aspekti mita, str. 169.
 72. Darja Kalan, Olimpi med vzhodnimi in zahodnimi miselnimi državami, Ljubljana 1995 (dalje: Kalan, Olimpi) str. 81. Eduard Schire je zapisal, da so Platon v Egiptu posvetili v Izidine misterije, a ne kakor Pitagoro, v vseh devet stopenj, temveč le v prve tri, kar po drugih mnenjih uradne znanosti ni resnično. Lorfels, Aleksander Veliki, str. 35.
 73. Le Glay, A History of Rome, str. 402.
 74. David S. Potter, The Roman Empire at Bay, AD 180-395, London; New York 2004 (dalje: Potter, The Roman Empire), str. 432, 435.
 75. Le Glay, A History of Rome, str. 401.
 76. Eliade, Zgodovina religioznih verovanj, Knjiga 2, str. 167.
 77. Donini, Oris zgodovine verstev, str. 199.
 78. Mitologija, ilustrirana enciklopedija, str. 144.
 79. Smith, Verstva stare Grčije in Rima, 104.
 80. V nasprotju z bližnjevzhodno in grško arhitekturo ima rimska arhitektura dva močna vzornika: Grke in Etruščane. Grki so svojo kulturo širili preko svojih kolonij na Siciliji in v južni Italiji. Bili so tudi arhitekti rimskih svetišč. Hermodor iz Salamine je zgradil tempelj Jupitra Satorja na Kapitolu (146 pr. Kr.), Apolodor iz Damaska Trajanov forum (113 pr. Kr.). Jože Marinko, Antična arhitektura, Ljubljana 1997 (dalje: Marinko, Antična arhitektura), str. 158.
 81. Kloft, Mysterienkulte der Antike, str. 96.
 82. B. Lorfels, Aleksander Veliki, str. 20.
 83. Eliade, Zgodovina religioznih verovanj, Knjiga 2, str. 168.
 84. George Ryley Scott, Phallic Worship, A History of Sex and Sexual Rites, London 1966 (dalje: Scott, Phallic Worship), str. 127.
 85. Le Glay, A History of Rome, str. 401.
 86. Eliade, Zgodovina religioznih verovanj, Knjiga 2, str. 168-169.
 87. Steiner, Krščanstvo kot mistično dejstvo, str. 17.
 88. Eliade, Zgodovina religioznih verovanj, Knjiga 2, str. 169.
 89. Robin Lane Fox, Klasični svet: Epska povijest Grčke in Rima, Zagreb 2008 (dalje: Lane Fox, Klasični svet), str. 244.
 90. Valerie M. Warrior, Roman Religion, Cambridge Introduction to Roman Civilization, Cambridge 2008 (dalje: Warrior, Roman Religion), str. 8.
 91. Paul Veyne, Kako je naš svet postal krščanski (312-394), Ljubljana 2010 (dalje: Veyne, Kako je naš svet postal krščanski), str. 99.
 92. Eliade, Zgodovina religioznih verovanj, Knjiga 2, str. 173.
 93. Lorfels, Aleksander Veliki, str. 74, 85.
 94. Kloft, Mysterienkulte der Antike, str. 97.
 95. Steiner, Krščanstvo kot mistično dejstvo, str. 34-36.
 96. Sergej A. Tokarev, Vera v zgodovini narodov sveta, Ljubljana 1974 (dalje: Tokarev, Vera v zgodovini), str. 330.
 97. Lorfels, Aleksander Veliki, str. 91.
 98. Eliade, Zgodovina religioznih verovanj, Knjiga 2, str. 168.
 99. Kloft, Mysterienkulte der Antike, str. 103, 105.
 100. Carcopino, Rim na vzponu cesarstva, str. 138.
 101. A History of Western Society, Volume 1, str. 171.
 102. Carcopino, Rim na vzponu cesarstva, str. 139.
 103. David S. Potter, Emperors of Rome: Imperial Rome from Julius Caesar to the Last Emperor, London 2008 (dalje: Potter, Emperors of Rome), str. 128.
 104. Theodor Mommsen, Rimska zgodovina, Ljubljana 1980 (dalje: Mommsen, Rimska zgodovina), str. 207.
 105. Gabričević, Studije i članci, str. 147.
 106. Ker je Tiberij izgnal vse Izidine svečenike pod pretvezo, da so s spletkami spodbujali prešuštvo, je Juvenal obsodil vse orientalske svečenike, Kaldejce, Komagence, Frigijce ali Izidine svečenike, ter jih ozmerjal s sleparji in goljufi. Carcopino, Rim na vzponu cesarstva, str. 139.
 107. Le Glay, A History of Rome, str. 281, 317.
 108. Carcopino, Rim na vzponu cesarstva, str. 139.
 109. Le Glay, A History of Rome, str. 432-433.