

Přítomnost smrti ve veřejném prostoru klasických Athén: ukazování a skrývání, I: Smrt zvířat.*

■ MATĚJ NOVOTNÝ (Praha)

Úvod

Umírání a smrt patří k univerzálním biologickým danostem. Způsoby vyrovnávání se s těmito danostmi jsou však historicky proměnlivé, přičemž konkrétní způsob, jímž ta která společnost se smrtí nakládá, nebývá nahodilý, ale vždy úzce souvisí s dalšími aspekty jejího fungování a hodnotami, které vyznává. Pro současné vyspělé státy je například typické dalekosáhlé vytěsnění lidské i zvířecí smrti z každodenního života ve veřejném i soukromém prostoru, což je důsledkem nejen rostoucí lidnatosti a dlouhověkosti, ale i celkové sekularizace, racionalizace, hygienizace, medikalizace, ekonomizace a humanizace civilizovaného života, abychom to stručně a s jistou nadsázkou shrnuli typicky dnešními termíny.¹

Účelem předkládané dvojdílné studie je v základních rysech nastínit, za jakých okolností, v jakých podobách a z jakých důvodů se obvykle setkávali se smrtí obyvatelé Athén v době rozvinuté demokracie v 5. a 4. století.² Důraz nebude kladen ani tak na osobní postoje a představy či na zpodobování smrti v literatuře a ve výtvarném umění, jako spíše na konkrétní zacházení s reálnou smrtí a na regulativní roli obce. Hlavní otázkou přitom bude, do jaké míry mohla smrt zasahovat do veřejného prostoru a do jaké míry z něho byla naopak vytěsňována. Cíl zkoumání je tak vlastně dvojitý: rekonstruovat v základních rysech obvyklou zkušenost se smrtí a zároveň – skrze napětí mezi veřejným a soukromým – ozřejmit význam společensko-politického a náboženského rámce této zkušenosti.³

* Výstup projektu specifického výzkumu č. 263103/2011 řešeného na FF UK („Přítomnost smrti ve veřejném prostoru klasických Athén: ukazování a skrývání“).

¹ Srv. ARRIÈS 2000, sv. II, s. 317-65; ELIAS 1998; PŘIDALOVÁ 1998.

² Všechna další data, není-li uvedeno jinak, jsou před naším letopočtem.

³ Řekové sami ostře vnímali napětí mezi veřejným (*démosion, koinon*) a soukromým (*idion*), mezi obcí (*polis*) a jednotlivou domácností (*oikos*). Ke konkrétním

Za veřejný prostor je zde obecně pokládán veškerý prostor, který se nacházel vně soukromých domů, případně pozemků, a sloužil ke společnému užívání.⁴ Zvláštní kategorii prostoru přitom představovaly chrámy (*hiera*) a posvátné okrsky (*temené*; sg. *temenos*). Na jednu stranu je lze pojímat jen jako jednu z položek veřejného majetku, jelikož byly v poslední instanci pod kontrolou lidového shromáždění.⁵ Na druhou stranu nelze pomíjet, že šlo o místa zasvěcená bohům či héróům, kteří tak byli jejich (spolu)vlastníky.⁶ Přístup do těchto prostor a chování v nich proto regulovala specifická pravidla.⁷

První část studie je věnována smrti zvířat, smrt lidí bude probrána v části druhé. Toto pořadí odpovídá míře obvyklosti, s níž se smrt ve veřejném prostoru vyskytovala. Ač se studie záměrně omezuje na Athény klasického období, je zřejmé, že mnohé z popisovaných jevů měly obecně řeckou platnost.

Zvířecí oběti a další krvavé rituály

Nejobvyklejší podobou smrti, s níž se Athéňané stejně jako ostatní Řekové setkávali na veřejnosti, byla smrt obětního zvířete. Zvířecí oběť vykonávaná jak reprezentanty obce, tj. kněžími a úředníky, tak soukromými osobami totiž tvořila dosti podstatnou součást náboženského života. Ritualizované zabíjení domácích zvířat mělo ovšem více podob. Otázka, jak různorodé oběti klasifikovat a jak jim vlastně rozumět, představuje zdroj nekonečných sporů mezi badateli. Z hlediska nakládání se zvířetem lze oběti každopádně rozdělit na dva základní typy podle toho, zda maso obětiny bylo, nebo nebylo následně konzumováno.

podobám vztahu veřejného a soukromého v klasických Athénách srv. HUMPHREYS 1983, s. 1-32; HANSEN 1998, s. 86-91; 135-7; PARKER 2005a, s. 9-13.

⁴ K formování athénské veřejného prostoru srv. HÖLSCHER 1991. K Athénám v politickém smyslu navíc patřila celá Attika s množstvím *démů* jako základních samosprávných jednotek. I ty měly svůj vlastní veřejný prostor, především agoru, kde se obvykle scházelo místní shromáždění; srv. WHITEHEAD 1986, s. 86-90.

⁵ LEWIS 1990, s. 259.

⁶ Řekové sami činili rozdíly mezi majetky veřejnými (*démosia*) a posvátnými (*hiera*); srv. SOL. *fr.* 4.12-3 (West); ARIST. *Pol.* 1267b33-7.

⁷ Posvátnost konkrétních míst měla přitom různé stupně, což se projevovalo odlišnou mírou rozličných omezení. Jako posvátné tak mohly být ohraničeny i veřejné prostory sloužící především lidem, např. athénská agora; srv. COLE 2004, s. 43, 57-65.

Standardní oběti

Prvním typem oběti, přinášeným za denního světla olympským bohům, byla *thysía*. Při ní byly stehenní kosti, tuk a další zanedbatelné části pečlivě vybraného domácího zvířete předloženy božstvu a spáleny na oltáři (*bómos*). Nepoměrně větší díl vnitřností a masa obětiny byl určen lidským účastníkům obřadu a sněden při hostině, jež obvykle následovala.⁸ Bozi se kochali samotným dýmem stoupajícím z oltáře.⁹ Zabíjení tedy tvořilo součást komplexního rituálu, jemuž předcházelo zdobení zvířete a průvod (*pompé*), během něhož byla obětina prezentována jako dar božstvu.¹⁰ Obřad probíhal veřejně pod širým nebem, jelikož oltáře stály před chrámy i soukromými domy, případně volně v prostoru.¹¹ Zaslá krev pak z vsudypřítomných oltářů činila trvale viditelné pomníky vykonaných obětí.¹²

Jedním ze sporných témat je právě role smrti. Podle rozšířeného chápání bylo zvíře při řecké oběti vedeno k oltáři pokud možno nenásilně a před zabítím podníceno k pohybu hlavou, který měl znamenat souhlas. Spolu s dalšími detaily, jako bylo skrývání nože v ošatce a ženský rituální křik (*ololygέ*), který nejspíše přehlušoval křik zabíjeného zvířete, lze toto vymáhání souhlasu vykládat jako pouhou „komedii nevinnosti“, jež měla skrývat poci-

⁸ Zatímco požitelné vnitřnosti (*splanchna*) byly opékány přímo nad oltářem a vyhazeny užšímu okruhu účastníků, maso určené k následnému vaření bylo rozděleno širšímu okruhu osob; srv. DURANT 1989, s. 92-105.

⁹ Původní význam slovesa *thyein* (obětovat) je nikoli náhodou dýmat/kouřit; srv. CHANTRAINE 1968, s. 448-9 (s.v. θυώ); BURKERT 1985, s. 62.

¹⁰ Obvyklý průběh rituálu s odkazy na prameny a starší literaturu shrnuje BURKERT 1983, s. 3-7. K roli průvodů v náboženském životě Athén a jejich různým podobám srv. KAVOULAKI 1999.

¹¹ Nejvýznamnějším volně stojícím oltářem byl oltář dvanácti bohů na athénské agoře, který vyznačoval symbolický střed města; srv. HÖLSCHER 1991, s. 365; PARKER 1996, s. 73. Soukromý dům (*oikos*) byl vybaven oltářem Dia Ktésia a Apollóna Agieua; srv. PARKER 2005a, s. 15-6, 18. Jak uvádí ARIST. [*Ath. Pol.*] 55.3, kandidáti na úřad archonta byli dotazováni, mají-li Dia Herkeia a Apollóna Patróa a kde se jejich svatyně (*hiera*) nacházejí. V tomto případě však nešlo o oltáře před soukromým domem, ale o oltáře patřící fratriím či rodům; srv. PARKER 1996, s. 64; týž 2005a, s. 16-7.

¹² Polévání oltářů krví zdůrazňuje BURKERT (1983, s. 5; týž 1985, s. 56, 59). Zdá se však, že na oltář nebyla vylévána veškerá krev obětiny. Jak dokládá EKROTH (2002, s. 242-51; týž 2005), polití bylo spíše symbolické, zatímco většina krve byla normálně zpracována a zkonsumována. Některé oltáře byly navíc určeny pouze pro nekrvavé obětiny a krev se jich nesměla dotknout; srv. týž 2005, s. 25.

ty viny a hrůzy, a vlastní náboženský zážitek při oběti lze spatřovat právě v přihlížení násilné vraždě, ve fascinaci krví a smrtí. Pocit solidarity mezi účastníky by tak pramenil z pocitu spoluviny za smrt zvířete.¹³

Požadované chování při oběti ovšem nebylo násilné a divoké, ale naopak důstojné a vážné, s důrazem na přesnost jednotlivých úkonů, což zabití zvířete zjevně odlišovalo od vraždy. S údajnou centralitou smrti nekoresponduje skutečnost, že hésiodovský mýtus o prométheovském ustavení oběti začíná porcováním vola, o jeho zabití však mlčí.¹⁴ Rovněž na vázových malbách nebyl samotný akt zabití zobrazován. Místo toho se zde objevují jiné typické situace, jež evokují spíše atmosféru veselí, přičemž s radovánkami je *thysia* explicitně asociována i v literárních pramenech.¹⁵

Pokud tedy smrt představovala znepokojivý prvek a byla snaha ji zakrýt, pak ústředním prvkem rituálu mohla sotva být její manifestace. Alternativou je proto chápat oběť jako klasifikační rituál, který skrze záměrné potlačení faktu zabíjení umožňoval lidem pojídat maso a skrze nerovný podíl na jeho konzumaci vyznačoval hierarchii mezi lidmi.¹⁶ Už jen vzhledem k četnosti obětí lze pochybovat o tom, že by účelem rituálu bylo vyvolávat a zároveň tlumit extrémně silné negativní emoce.

¹³ Tezi o pocitech viny paleolitického lovce, kolektivní agresi a fascinaci krví jako základu náboženského rozměru oběti rozvíjí zvl. BURKERT (1983, s. 1-5, 136-43; týž 1985, s. 58-9). Burkertovo ztotožňování oběti s vraždou se mimo jiné opírá o výklad oběti tažného vola při athénském svátku Dipolieia. Je však sporné, lze-li tento poněkud neobvyklý obřad, zvaný *búfonia*, chápat jako prototypickou oběť; srv. ROSIVACH 1994, s. 161-3; PARKER 2005a, s. 187-91.

¹⁴ HES. *Theog.* 535-57. Nutno podotknout, že Hésiodos nehovoří ani o opékání vnitřností (*splanchna*) nad oltářem, což je ještě podstatnější. Tato součást rituálu totiž překlenovala propast mezi lidmi a bohy, jež díky prométheovské lsti nastala. Mlčení v této věci lze vysvětlit tím, že Hésiodos chtěl zdůraznit právě onu propast; srv. EKROTH 2008, s. 93-5.

¹⁵ HDT. 8.99; THUC. 2.38; PL. *Leg.* 835d-e. PEIRCE (1993, s. 228-51) klasifikuje čtyři obvyklé typy zobrazení. Nejčastějším typem byl průvod, druhým skupina lidí kolem oltáře v přípravné fázi, třetím porcování a opékání masa, posledním různé výjevy související s poněkud divočejšími způsoby uctívání boha Dionýsa. Obsáhlejší rozbor ikonografie oběti podává VAN STRATEN (1995).

¹⁶ Takto, v polemice s Burkertem, vykládá oběť VERNANT (1981). Frankofonní autoři (srv. příspěvky v DETIENNE, VERNANT 1989) kladou celkově větší důraz na porcování a distribuci masa než na samotné zabíjení. Užitečné srovnání burkertovského a „francouzského“ přístupu podává PEIRCE (1993, s. 221-6), jež odmítá, že by nepřímé pocity hrály při oběti vůbec nějakou roli, a Burkertův důraz na pocity viny považuje za projekci křesťanských hodnot; srv. BREMMER 1994, s. 40-3.

Sporná je navíc i sama základní představa, že zde byla snaha prezentovat smrt zvířete jako dobrovolnou. Pohyb hlavou, k němuž bylo zvíře vyprovokováno a který je v relevantních pramenech označován spíše jako zatřesení/zavrtění než jako přikývnutí, totiž nemusel mít vůbec nic společného se souhlasem. Tento pohyb mohl sloužit jako doklad vitality přinášené obětiny, a tedy její vhodnosti.¹⁷

Jak již bylo řečeno, oběti vykonávali kněží, úředníci i soukromé osoby. Veřejné, na veřejné náklady konané oběti, které tvořily samozřejmou součást obecních svátků, byly pochopitelně nákladnější a v Athénách nabývaly skutečně masových rozměrů. Nákladnost obětí přitom úzce souvisela s rozmachem námořní moci a demokracie.¹⁸ Zvláště pro chudší občany byly velké svátky vítanou příležitostí najíst se masa, jež si jinak mohli dovolit jen vzácně. Za četností svátků a obětí v Athénách lze proto vidět nejen upřímnou zbožnost athénskému lidu, ale i jeho lačnost po mase. Zatímco v dřívějších dobách museli nemajetní občané pasivně čekat, až je masem obdaruje bohatý muž ze sousedství, který si touto velkorysostí udržoval vliv a přízeň, demokracie vytvořila systém, který občanům účast na obětech zaručoval jako jejich občanské právo.¹⁹

Ač je *thysia* obvykle vykládána jako z principu kolektivní událost, dochované fragmenty kalendářů zaznamenávajících oficiální oběti obce i jednotlivých démů ukazují, že určité oběti se obešly bez hostiny i účasti veřejnosti, zvláště pokud se konaly v odlehlých svatyních a pokud obětina byla příliš

¹⁷ S tímto novým výkladem přichází NAIDEN (2007, s. 62, 70-3). Pochyby o tom, zda Řekové skutečně kladli tak velký důraz na zdání dobrovolnosti, vyjádřil již VAN STRATEN (1995, s. 101-2), a to s ohledem na četná zobrazení spoutaných a vzpouzejících se zvířat; srv. PARKER 2011, s. 129-30.

¹⁸ Největší pravidelné oběti se zřejmě konaly jednou za čtyři roky o Velkých Panathénajích v době největšího rozmachu prvního námořního spolku, kdy athénské kolonie i spojenci museli přinášet dobytče a zbroj jako dar bohyni; srv. DEUBNER 1956, s. 34; PARKER 1996, s. 142; ROSIVACH 1994, s. 159-60. Na památku vítězství nad Peršany u Marathónu bylo každoročně obětováno pět set koz: XEN. *An.* 3.2.12; DEUBNER 1956, s. 209. Při výjimečných příležitostech byli Athénané schopni obětovat najednou až tři sta kusů hovězího dobytka, což Isoc. 7.29 považoval za přehnané.

¹⁹ Úzkou spojitost demokracie s četností svátků a obětí zdůrazňuje XEN. [*Ath. pol.*] 2.9. Celý systém veřejných obětí na rovině obce i jednotlivých démů rekonstruoval na základě epigrafického materiálu ze 4. století ROSIVACH (1994). Zatímco na úrovni obce byl většinou obětován hovězí dobytek, na úrovni démů byly obětovány spíše levnější ovce a kozy.

malá na to, aby se z ní najedlo více lidí. Stačilo pouze vědět, že příslušný kněz či úředník předepsanou oběť náležitě vykonal a že věštná znamení, sledovaná při každé oběti, byla příznivá.²⁰ U veřejných, ve veřejném zájmu konaných obětí zjevně existovalo plynulé kontinuum od plné účasti všech občanů po účast pouhého obětníka a jeho pomocníků.

Účast veřejnosti přitom nemusela znamenat osobní přítomnost při zabíjení zvířete. Rozdíl masa z dobytčat při velkých svátcích se obvykle konalo v Kerameiku, ač samotná oběť byla prováděna jinde, v případě Panathénají až na Akropoli.²¹ Tato praxe jasně ukazuje, že pohled na zabíjení a fascinace krví nemohly pro tyto účastníky představovat žádný ústřední zážitek. Pocit solidarity se spoluobčany plynul ze společného stolování, nikoli z údajných pocitů spoluviny.

Pokud si chtěli udržet svůj status a náležitou pověst, kromě účasti na obecním kultu museli athénští občané podle možnosti přinášet oběti při veřejných i soukromých příležitostech na vlastní náklady. Konání obětí, k nimž bylo samozřejmě pozvat příbuzné a přátele, bylo totiž jedním ze způsobů, jak manifestovat svou zbožnost i bohatství.²² Odmítnout účast na pojídání masa naopak znamenalo vyloučit se z kultického a politického společenství obce. Být plnohodnotným občanem a vegetariánem zároveň nebylo možné.²³

Nestandardní oběti a kvazi-oběti

Při druhém typu zabíjení, který byl mnohem méně častý než *thysía*, nebylo zvíře určeno ke konzumaci, ale k likvidaci. Rozmanité obřady, které sem

²⁰ Maso v těchto případech nebylo hned zkonzumováno, ale prodáno, a výtěžek – stejně jako výtěžek z prodeje kůží – plynul do pokladny obce či dému; srv. JAMESON 1999, s. 323, 328-34.

²¹ Srv. PARKER 2005a, s. 266-8.

²² K soukromým obětem obecně srv. ROSIVACH 1994, s. 9-10. Na vlastní náklady byla přinášena oběť při přijímání legitimních synů do frátrie otce a uvádění novomanželů do frátrie manžela; srv. DEUBNER 1956, s. 232-4; PARKER 2005a, s. 458-60. Jako samozřejmou součástí sebe prezentace řádného občana chápe konání obětí Isoc. 1.13. Podobně XEN. *Mem.* 1.1.2, když dokládá Sókratovu zbožnost, na prvním místě zdůrazňuje, že Sókratés obětoval často doma i u společných oltářů obce. K soukromým (rodinným) obětem na veřejných oltářích srv. PARKER 2005a, s. 37-48. Soukromá děkovaná oběť byla samozřejmě např. při oslavě vítězství v múzické či atletické soutěži; srv. PEIRCE 1993, s. 244-6.

²³ Zabíjení zvířat a požívání masa odmítali tzv. orfikové, jimiž se nejspíše stávali lidé z okraje společnosti; srv. BURKERT 1985, s. 301-2. Totožnost orfického života a vegetariánství dokládá EUR. *Hipp.* 952-3; PL. *Leg.* 782c; AR. *Ran.* 1032.

spadají, unikají pokusům o jasnou klasifikaci. Do jedné skupiny, jež měla tvořit protiklad k obětem přinášeným olympským bohům, byly dlouho řazeny oběti přinášené héroům, zemřelým a tzv. chthonickým božstvům.²⁴

Společnou charakteristikou těchto rituálů mělo být, že se nekonaly za dne, ale po západu slunce, obětina byla tmavé barvy a byla zabíjena s hlavou skloněnou, nikoli zvednutou. Místo vysokého oltáře (*bómos*) sloužil oltář nízký (*eschara*) či obyčejná jáma (*bothros*). Proudící krev totiž nebyla zachycována do nádoby, ale vytékala přímo do země. Obětované zvíře pak bylo celé spáleno. Šlo o oběti bytostem, s nimiž nebylo žádoucím sdílet společné jídlo, jež bylo třeba spíše odehnat či usmířit než zvát na hostinu, čemuž odpovídala i chmurná atmosféra rituálu.²⁵

Někteří héroové, především Héraklés, Dioskúrové a Asklépios, však hranici mezi olympským a chthonickým překračovali, jelikož byli ctěni jako héroové i jako bohové.²⁶ Nositelem přízviska *chthonios* byli na druhou stranu i někteří Olympané jako Démétér, Hermés či Zeus. Kromě toho se údajně chthonické prvky objevují i v kultu Olympanů s odlišnými přízvisky. Také jim byly při určitých příležitostech přinášeny celopaly. Četná míšení jednotlivých prvků olympského a chthonického v konkrétních rituálech dokládají rostoucí měrou především nové epigrafické nálezy. Celá koncepce chthonického rituálu jako něčeho jednotného je proto stále častěji napadána jako neadekvátní a nevystihující postoj Řeků samotných.²⁷ Důležitější než distinkce mezi nahoře a dole byla spíše distinkce mezi nesmrtelným a smrtelným, jež se s tou první zcela nekryje.²⁸

Řekové rozlišovali především mezi obětí určenou nesmrtelným bohům na straně jedné a obětí přinášenou héroům a zemřelým na straně druhé. Na jedné straně stojí *thysia* / *thyein*, na druhé straně *enagismos* / *enagizein*.²⁹ První

²⁴ Jak poznamenává EKROTH (2002, s. 310, pozn. 2), na distinkci mezi olympským a chthonickým je kladen důraz hlavně v německé filologické tradici, zatímco francouzští strukturalisté s ní nepracují.

²⁵ Tyto a další odlišnosti kultu chthonických božstev, héroů a zemřelých od kultu Olympanů shrnuje učebnicově BURKERT (1985, s. 199-203).

²⁶ BURKERT 1985, s. 208-15.

²⁷ Přehled starší kritiky a pokus o novou formulaci původní koncepce podává SCULLION (1994). Zásadně nesouhlasně se k celé koncepci staví EKROTH (2002, s. 310-25); srv. PARKER 2011, s. 80-4, 283-6.

²⁸ PARKER 2005b, s. 39. Bohové sídlící v podzemí byli totiž také nesmrtelní.

²⁹ HDT. 2.44; PAUS. 2.11.7. K užívání slov *enagizein*, *enagismos* a *enagisma* srv. EKROTH 2002, s. 74-125. Pro krvavé oběti určené héroům bylo užíváno též sloveso *entemnein*; srv. THUC. 5.11.

evokuje hostinu, druhé naprosté spálení obětiny, ať již krvavé či nekrvavé. Jak ovšem ukazují epigrafické nálezy, v kultu héróů byly ve skutečnosti mnohem častější oběti spojené s hostinou.³⁰ Jelikož héróové stáli někde na půli cesty mezi smrtelníky a nesmrtelnými bohy, podle potřeby mohla být v rituálu zdůrazněna jejich smrtelná, či naopak nesmrtelná stránka. Z toho plynula velká rozmanitost konkrétních rituálů, pokud jde o to, jak velká část zvířete byla zničena, nebo naopak snědena.³¹ Zda oběti k počtě héróů, při nichž se jedlo, probíhaly zcela stejně jako *thysíá* k počtě bohů, je ovšem sporné. Jisté odlišnosti nejspíše stále zůstávaly.³² Představa, že kult héróů musel být z principu chmurnou záležitostí, je každopádně zavádějící. Héróů bylo velké množství a jejich kult hrál důležitou společensko-politickou úlohu.³³

Aristotelská *Athénská ústava* hovoří vícekrát o standardních obětech (*thysiai*) přinášejících ve jménu obce různými úředníky, *enagismos*, resp. *enagismata*,³⁴ však zmiňuje pouze jednou v souvislosti s povinnostmi archonta polemarcha, který tyto oběti vykonával k počtě tyranobijců Harmodia a Aristogeitona a možná i k počtě válečných mrtvých, kterým býval vypraven státní pohřeb.³⁵ Pokud jde o soukromé oběti přinášející mrtvým, Solón v jednom ze svých zákonů omezujících přepych a extravagantní chování zakázal při pohřbech obětovat (*enagizein*) dobytče.³⁶ Pálení zvířecích obětí a krvavé úlitby pak z kultu mrtvých postupně vymizely úplně.³⁷

³⁰ Jak spočítal PARKER (2005b, s. 40), pouze 4 z 39 obětí héróům byly určeny celé ke spálení.

³¹ EKROTH 2002, s. 303-10, 330-4.

³² PARKER 2005b, s. 41-2. Naopak EKROTH (2002, s. 169, 206-13, 334, pozn. 88, 341) soudí, že kult bohů a héróů byl většinou zcela totožný. Toto extrémní stanovisko má však své slabiny; srv. CURRIE 2003, s. 239-41.

³³ Kult héróů uctívaných v Athénách na rovině obce, fyl, démů, rodů a dalších organizačních jednotek probírá zevrubně KEARNS (1989). K héróům obecně srv. PARKER 2011, s. 103-23.

³⁴ Mezi maskulinem a neutrem nebyl žádný významový rozdíl.

³⁵ ARIST. [*Ath. Pol.*] 58.1. Čtení textu je sporné. Vztahovat *enagismata* i k válečným mrtvým odmítá RHODES (1981, s. 650-1). Opačné stanovisko hájí např. JACOBY (1944, 38, pozn. 3); srv. EKROTH 2002, s. 83-5. Hrob (nejspíše kenotaf) tyranobijců se nacházel v Akademii: PAUS. 1.29.15.

³⁶ PLUT. *Sol.* 21.6.

³⁷ Srv. [PL.] *Min.* 315c; EKROTH 2002, s. 228-33, 254-7; PARKER 2011, s. 169-70.

Pálení obětí v kultu zemřelých a héróů lze chápat jako poskytování výživy a formu útěchy. Jako odlišný typ oběti je proto vhodné odlišovat apotropaické a usmiřovací rituály.³⁸ Ty bývaly adresovány nejen různým zlomyslným bytostem, ale i bohům, jejichž hněv bylo třeba utišit.³⁹ Destrukční oběti určené bohům přitom nebyly nikdy označovány slovesem *enagizein*, ale jinými výrazy.⁴⁰ Pálení celých zvířat nebylo každopádně časté a postihovalo především menší zvířata, nečastěji selata. S ohledem na obvyklost, či naopak výjimečnost rituálu lze proto rozlišovat mezi rituály s nízkou intenzitou, tj. standardní oběti, které na pravidelné bázi udržovaly vztahy s božským světem, a rituály s vysokou intenzitou, které se konaly výjimečně, když byly tyto vztahy narušeny a bylo třeba je napravit.⁴¹

Tím se dostáváme ke skupině kvazi-obětí, které postrádaly konkrétního recipienta a většinou i přítomnost ohně, při nichž zabíjení a smrt tvořily skutečně ústřední prvek rituálu. Z rituálů konaných mimo město sem patřila především *sfgia* prováděná na bitevním poli těsně před bitvou. Proříznutí hrdla koze sevřené mezi koleny se zde zjevně vztahovalo k blížícímu se krveprolití mezi muži a vedle funkce věštebné mělo i význam apotropaický. Obřad příznačně nevykonával kněz (*hiereus*), ale věštec (*mantis*), případně samotný vojevůdce.⁴² Plútarchos uvádí, že před bitvou u Salamíny, v situaci nejvyššího ohrožení, obětoval Themistoklés namísto koz tři zajaté Peršany uro-

³⁸ NOCK 1944, s. 159-60.

³⁹ Srv. ISOC. 5.117; XEN. *An.* 7.8.4-5; NOCK 1944, s. 171-3. K destruktivním obětem v kultu bohů srv. EKROTH 2002, s. 217-28. Nejčastějšími příjemci celopalů byli Zeus a Héraklés.

⁴⁰ EKROTH 2002, s. 14, 233-5; PARKER 2005b, s. 38: např. *holokautein*, *karpún*, *hagizein*, *kathagizein*.

⁴¹ EKROTH 2002, s. 325-30; táž 2008, s. 90-2. Jako třetí skupinu stojící někde mezi autorka navíc vyčleňuje modifikované rituály. K nim řadí oběti héróům, při nichž bylo zvíře částečně ničeno a krev vylévána do země, celopalý určené bohům v kalendáři obětí, pravidelné očištění obětí a podobně. K nestandardním obětem srv. PARKER 2011, s. 144-50, který rozlišuje konjunktivní a disjunktivní oběti.

⁴² Podobné obřady byly prováděny i při přechodu řek, většina obětí během válečných tažení však byla standardní *thysía*; srv. JAMESON 1991. K ikonografii zabíjení a jejím odlišnostem od zobrazování standardní oběti srv. PEIRCE 1993, s. 251-8; VAN STRATEN 1995, s. 113-4. Surová smrt zvířete umírajícího namísto vojáků svým způsobem nejlépe odpovídá tomu, co slovo „oběť“ evokuje dnešnímu člověku, zatímco standardní řecká oběť tento substituční význam obvykle neměla. K významu rituálu srv. PARKER 2000, s. 307-9.

zeného původu.⁴³ Tato zpráva je však značně nedůvěryhodná. Lidské oběti se sice objevují v řecké mytologii, v historické době však Řekové lidské oběti neprováděli, jelikož to považovali za něco navýsost barbarského.⁴⁴

Zabíjení a mrzačení zvířat se dále pojilo se zvláště slavnostními přísahami. Jelikož každá přísaha byla podmíněným sebeprokletím, osud zvířete zde anticipoval osud případného křivopřísežníka.⁴⁵ Takovéto přísahy skládali v Athénách pravidelně archonti při nástupu do úřadu a dále sporné strany ve věci vraždy či zabití při jednání soudu na Areově pahorku a u Palladia.⁴⁶ Stejný typ přísah možná nařizovalo i Démofantovo usnesení, přijaté asi rok po oligarchickém převratu z roku 411.⁴⁷ Na základě tohoto usnesení museli všichni občané přísahat, že zachovají věrnost obnovené demokracii a budou ji bránit proti případnému dalšímu pokusu o převrat. Tyto přísahy skládané hromadně podle fýl a demů však byly výjimečnou událostí.

Krev zvířat, obvykle selat, užívali Řekové též k očistným rituálům. K rituální očistě sloužila obvykle voda, v určitých případech však byly vyžadovány jiné prostředky. Z nich nejpůsobivější byla právě krev, jež byla nutná zvláště při očistě vrahů. Očišťovány však nebyly pouze jednotlivé osoby, ale také místa.⁴⁸ V Athénách byly krví pravidelně očišťovány chrámy, sněmoviště na pahorku Pnyx před zasedáním sněmu a divadlo.⁴⁹ Toto očišťování míst

⁴³ PLUT. *Them.* 13.2-5.

⁴⁴ Srv. EUR. *IT* 463-6. Věrohodnost Plútarchovy zprávy vyvrací HENRICHS (1981, s. 208-24).

⁴⁵ K přísahám obecně srv. BURKERT 1985, s. 250-4. Podrobnější rozbor krvavých přísah podává FARAONE (1993, s. 65-72). Podstatný byl při nich přímý kontakt s krví či masem zabíjeného zvířete.

⁴⁶ Devět archontů přísahalo nad kamenem před královským sloupořadím v severozápadní části agory: ARIST. [*Ath. Pol.*] 7.1, 55.5; PLUT. *Sol.* 25.3; srv. RHODES 1981, s. 135-6. K soudním přísahám srv. DEM. 23.67-8; AESCHIN. 2.87; ANTIPH. 5.12; MACDOWELL 1963, s. 90-100.

⁴⁷ Usnesení cituje AND. 1.96-8. Formulace „nad bezvadnými oběťmi“ (*kat' hierón teleión*) implikuje spíše standardní oběť, Řekové však termíny *hiera* a *sfagia* neužívali zcela důsledně, jak argumentuje FARAONE (1993, s. 66, pozn. 6). V klasické době zřejmě došlo k rozmazání rozdílu mezi přísežnou a standardní obětí, takže oběťtina, nad níž se přísahalo, mohla být následně snědena; srv. PAUS. 5.24.10-11; PARKER 2011, s. 156-8.

⁴⁸ K očišťování krví obecně srv. BURKERT 1985, s. 80-2; PARKER 1983, s. 21-2, 30, 230, 370-4.

⁴⁹ SUDA s.v. περιστίαρχος; HARP. s.v. καθάρσιον; schol. ad AR. *Ach.* 44. Jak soudí RHODES (1972, s. 36-7), očistná oběť pravidelně zahajovala i zasedání rady.

ke svému účinku zřejmě nevyžadovalo žádné obecnstvo. Bylo jen třeba, aby kněz zvaný *peristiarchos* obešel s podříznutým seletem celý prostor, který měl být očištěn. Použitá selata, jež byla rituálně nečistá a nevhodná k jídlu, pak byla nejspíše spálena či jinak zlikvidována. V určitých případech byla vynášena na rozcestí a předkládána bohyni Hekatě.⁵⁰

Kohoutí zápasy a lov

Oběti a další krvavé rituály, o nichž byla řeč výše, ovšem nevyčerpávaly athénskou zkušenost s veřejným umíráním zvířat. K této zkušenosti patřila rovněž podívaná na smrt kohoutů při kohoutích zápasech, příležitost spíše neoficiální a specificky mužská.

Chov kura domácího se v Řecku rozšířil teprve během 6. století. V jeho průběhu také začínáme na vázových malbách nacházet motiv zápasících kohoutů.⁵¹ Jako symbol soutěživosti byl kohout zobrazován i na panathénajských amforách udělovaných vítězům atletických soutěží.⁵² Z první poloviny 5. století pak pocházejí nejstarší literární narážky na kohouta jako srdnatého bojovníka.⁵³ O tom, že odhodlanost k aktivní obraně byla vnímána jako jeho primární kvalita, svědčí již samotné řecké označení *alektryón*, odvozené od kořene *alk-*.⁵⁴

Formulace ze slovníku Suda navíc implikuje, že ve výjimečných případech mohl být *peristiarchos* povolán, aby s očištnou obětí obešel celé město. Analogický případ z arkadské Mantinie zmiňuje POLYB. 4.21.8-9; srv. CLINTON 2005, s. 169.

⁵⁰ K nakládání se selaty srv. CLINTON 2005, s. 170-4. Skutečnost, že Hekatě byla překládána minimálně varlata selat užitých při očištění sněmu, dosvědčuje DEM. 54.39. Hekatiny sochy či svatyněky (*hekataia*) se nacházely jak před soukromými domy, tak na rozcestích; srv. PARKER 1983, s. 30-1; týž 2005a, s. 18-9. K souvislosti Hekaty s rozcestími srv. JOHNSTON 1991, s. 218-22.

⁵¹ HOFFMANN 1974, s. 200. K rozšíření kohouta, jeho původu a řeckým označením srv. DUMONT 1988, s. 34-5. Souhrnné pojednání o kohoutech v Řecku podává THOMPSON (1936, s. 33-44).

⁵² HOFFMANN 1974, s. 200; KYLE 1987, s. 34. Z jedné strany býval vyobrazen konkrétní druh zápasu, z druhé strany bohyně Athéna mezi dvěma dórskými sloupy, na nichž stáli právě kohouti.

⁵³ PIND. *Ol.* 12.14; AESCH. *Eum.* 861-863; srv. AR. *Av.* 826-35, kde je kohout pro svou bojovnost jmenován místo Athény ochranným božstvem (*theos poliúchos*) ptačího města.

⁵⁴ SRV. CHANTRAINE 1968, s. 57-8 (s.v. ἀλέξω). S ohledem na svůj původ i pannotačně vystupování byl kohout označován též jako „perský pták“; srv. AR. *Av.* 483-5.

Zpočátku byly kohoutí zápasy čistě aristokratickou záležitostí, podobně jako lov divoké zvěře a chov koní, avšak v průběhu 5. století nabyly charakteru zábavy, jíž se v Athénách oddávali občané všech vrstev.⁵⁵ Nebylo proto zřejmě ničím neobvyklým, když se kohouti boháče ze starobylé aristokratické rodiny utkali s kohouty obyčejného holiče.⁵⁶ Kromě toho, že na kohoutí zápasy nalézáme ne jeden odkaz v Aristofanových komediích, *agón* spravedlivého a nespravedlivého *Logu* v komedii *Oblaka* byl pravděpodobně přímo inscenován jako zápas dvou kohoutů.⁵⁷

Díky své vrozené agresivitě byl kohout vnímán jako prototypický bojovník, který se v boji nevzdává a volí raději smrt než otroctví.⁵⁸ Jelikož však v přírodě slabší kohout obvykle ustoupí a přenechá vítězi vládu nad hejnem slepic, ke smrtelným zápasům museli být kohouti uměle nuceni a povzbuzováni. Pro zvýšení agresivity byli proto krmeni, případně i natírání česnekem.⁵⁹ Především však byli vyzbrojováni kovovými ostruhami, jejichž údery způsobovaly smrtelná zranění.⁶⁰ I když ostruhy zřejmě nebyly nasazovány pokaždé a všechny zápasy nekončily smrtí, smrt jednoho z kohoutů jako ideální vyvrcholení souboje byla vždy alespoň implicitně přítomna.

Kohout byl považován nejen za nejagresivnější, ale i za sexuálně nejzdatnější a nejnáruživější zvíře.⁶¹ Díky tomuto spojení extrémní agresivity s extrémní sexualitou se tak stal ideálním ztělesněním mužnosti a sloužil jako jeden z typických milostných darů, jimiž si starší muži získávali náklonnost dospívajících mladíků.⁶² Identifikace s kohouty pak mladíkům napomáhala

⁵⁵ HOFFMANN 1974, s. 210-1, 217-8.

⁵⁶ DIOG. LAERT. 2.30.

⁵⁷ Spolu s narážkami v samotných dialozích a poznámkou ve scholiích o tom svědčí též jedna vázová malba, jež dává smysl právě jako ilustrace tohoto *agónu*; srv. TAPLIN 1987, s. 93-6; CSAPO 1993, s. 2-8.

⁵⁸ ION TRAG. fr. 53. K dalším pramenům, převážně z pozdější doby, srv. CSAPO 1993, s. 10-11.

⁵⁹ THOMPSON (1936, s. 35) tvrdí, že kohouti byli česnekem pouze natírání. Toto zavádějící tvrzení uvádí na pravou míru CSAPO (1993, s. 120, pozn. 152). Krmení jasně dokládá XEN. *Symp.* 4.9.

⁶⁰ AR. Av. 759; SUDA s.v. αἰρε πλῆκτρον; πλῆκτρον.

⁶¹ CSAPO 1993, s. 11-2.

⁶² AR. Av. 705-7. Jak ukazují vázové malby z 6. a první čtvrtiny 5. století, nejčastějším zvířecím darem byl právě živý kohout či ulovený zajíc; srv. KOCH-HARNACK 1983, s. 63, 97-105; BARRINGER 2001, s. 89-101.

při budování jejich mužské identity.⁶³ Péčí o kohouty a jejich vzájemnými boji se však nezaměstnávali pouze mladíci, ale rovněž někteří starší muži.⁶⁴

Kde přesně se zápasy konaly, není zcela jasné. Jediná konkrétní literární zmínka hovoří o herně (*kybeion*) a stolu se zvýšenými okraji (*téliá*).⁶⁵ Na stolech se však odehrávaly spíše souboje menších ptáků, především křepelek. Jak lze soudit na základě vázových maleb, gem a reliéfů, kohoutí zápasy se konaly hlavně na zemi pod širým nebem, nejspíše v gymnasiích a palaistrách, tedy na místech, kde se athénští mladíci cvičili v tělesné zdatnosti.⁶⁶ O konkrétních pravidlech zápasů a případně i sázení, které se mohlo se zápasem pojit, nevíme bohužel nic.

Podle pozdních pramenů přesáhly v Athénách kohoutí zápasy rozměr pouhé soukromé zábavy a nabyly oficiálního charakteru. Po perských válkách bylo prý zákonem nařízeno, aby se jednou ročně konaly zápasy v Dionýsově divadle.⁶⁷ Lúkianos v dialogu situovaném do doby Solónovy píše o tom, že všichni muži vojenského věku byli ze zákona povinni přihlížet kohoutím zápasům, aby v nich pohled na kohouty bojující do posledních sil posiloval touhu po nebezpečí spolu s odvahou a schopností nepodléhat předčasně ranám a únavě.⁶⁸

I když věrohodnost pozdních autorů může být v detailech sporná, v samotnou existenci oficiálních zápasů není důvod nevěřit. Pořádání veřejných kohoutích zápasů je z pozdější doby doloženo v maloasijském Pergamu.⁶⁹

⁶³ Ambivalentní souvislosti kohoutí sexuality se sexualitou athénskému muži rozebírá ČSAPO (1993, s. 8-27); srv. HOFFMANN 1974, s. 206-9.

⁶⁴ PL. *Leg.* 789b. Platón se o této skutečnosti zmiňuje jako o něčem nepatřičném.

⁶⁵ AESCHIN. 1.53.

⁶⁶ SCHNEIDER 1912, sl. 1213-4. Tři veřejná athénská gymnasia (Akadémia, Lykeion a Kynosarges) se nacházela za městskými hradbami a byla zároveň posvátnými okrsky. K jejich funkci, vývoji a umístění srv. KYLE 1987, s. 71-92. K rozlišování mezi gymnasiem a palaistrou, jež byla spolu s běžeckou drahou hlavní součástí gymnasia, ale mohla existovat též samostatně jako soukromá zápasnická škola, srv. týž, s. 64-71.

⁶⁷ AEL. *VH* 2.28; EUST. *Il.* 2.675.4-8 (van der Valk). PHILO JUD. *qu. omn. prob.* 131-3 (6.37.14-38.13 C.W.R.) zmiňuje pouze aitiologický příběh o tom, jak pohled na zápasící kohouty roznítil v Athénanech bojovnost a odvalu před bitvou s Peršany.

⁶⁸ LUCIAN. *Anach.* 37. Situovat uvedené nařízení do doby Solónovy je zjevným anachronismem, což však na druhou stranu neznamená, že nařízení nemohlo pocházet z doby klasické.

⁶⁹ PLIN. *nat.* 10,50.

Ke kohoutím zápasům konaným přímo v athénském divadle navíc poukazuje výzdoba křesla, jež patřilo knězi Dionýsa Eleutherea a dodnes se nachází v hledišti uprostřed první řady. Na jeho bočních opěradlech jsou vyobrazeni okřídlení mladíci v podřepu, kteří v natažených pažích drží kohouty vystrkující bojovně hlavy proti sobě.⁷⁰ Tento dvojreliéf pochází z poslední třetiny 4. století, tedy z doby, kdy celé divadlo dostalo novou kamennou podobu z popudu tehdy vlivného řečníka a politika Lykúruga.⁷¹

Přítomnost reliéfu v centru veřejné stavby svědčí jasně o tom, že kohoutí zápas jako ztělesnění soutěživosti a bojovnosti získal v Athénách nejpozději touto dobou oficiální uznání a v jistém smyslu i náboženské posvěcení. Zatímco zavedení oficiálních zápasů bezprostředně po perských válkách vyvolává spíše pochyby, v rámci lykúrgovské politiky, jež po porážce od Makedonců u Chairóneie usilovala o podporu tradic a obnovu vojenské moci oslabených Athén, nepůsobí povýšení zápasů na oficiální úroveň nijak překvapivě.⁷²

Konkrétní příležitost, při níž se měly oficiální zápasy konat, neznáme. Na základě pozdněhelénistického kalendářního reliéfu se většinou soudí, že to bylo někdy v měsíci poseideónu uprostřed zimy.⁷³ Jinou možností je, že byly pořádány o dva měsíce později, třetího dne svátku Anthestérií, kdy se konaly četné atletické závody. Nasvědčuje tomu výzdoba drobných nádob (*choes*) spojovaných výhradně s tímto svátkem, který byl příznačně slaven na počest boha Dionýsa.⁷⁴

Pokud jde o výchovný účel zápasů, již v archaické době zdůrazňoval spartský básník Tyrtaios, že mužem zdatným ve válce se nemůže stát ten, kdo nevydrží pohled na krvavé zabíjení.⁷⁵ Opakované pohlížení na krvavé souboje kohoutů tak nepochybně mohlo znamenat jistou přípravu na šok, který pro každého vojáka představovala první zkušenost s reálnou bitevní

⁷⁰ HOFFMANN 1974, s. 195-8. Okřídlení mladíci zde nejspíše reprezentují Eróty.

⁷¹ K datování křesla a jeho výzdoby srv. MAASS 1972, s. 31-2, 37-42, 60-76.

⁷² HOFFMANN 1974, s. 19-20.

⁷³ SCHNEIDER 1912, sl. 2211; THOMPSON 1936, s. 35; CSAPO 1993, s. 6.

⁷⁴ HOFFMANN 1974, s. 18-20. Autor argumentuje mimo jiné tím, že uvedené zápasy reorganizoval Lykúrgos odpovědný i za přestavbu divadla. Ke sportování během Anthestérií srv. KYLE (1987, s. 35-6), který soudí, že nikdy nenabýlo charakter velkých atletických soutěží.

⁷⁵ TYRT. *fr.* 12.10-12 (West).

vřavou.⁷⁶ Skutečnost, že pohled na zápasící kohouty podněcuje v lidech odvahy, proto zmiňoval i stoický filosof Chrysispos v souvislosti s otázkou, k čemu všemu je lidem kohout užitečný.⁷⁷

Xenofón a Platón však jako ideální přípravu na válku nedoporučovali pasivní přihlížení kohoutím zápasům, ale aktivní lovení divoké zvěře.⁷⁸ Důraz na spojitost lovu s válkou nebyl ničím neobvyklým a měl univerzálnější charakter. Například ve Spartě a na Krétě, podobně jako u Makedonců, byl lov do jisté míry povinný a sloužil jako iniciační rituál. Mezi dospělé muže-válečníky se mohl zařadit pouze ten, kdo měl zkušenost s lovem.⁷⁹ V Athénách však nejsou pro iniciační funkci lovu žádné doklady.⁸⁰ Lov zde zůstával čistě soukromou aristokratickou zábavou, nepočítáme-li rybáře a lovce drobné zvěře či ptactva, pro něž šlo o zdroj obživy.

Lze to vysvětlit jednoduše tím, že na rozdíl od oligarchických režimů ve Spartě a na Krétě měly demokratické Athény příliš mnoho plnoprávných občanů, než aby mohl být každý z nich nucen ulovit si svého vlastního kance či zajíce. K tomu přistupuje skutečnost, že ve srovnání s jinými oblastmi Řecka nebyla hustě osídlená Attika krajinou pro lov právě příznivou.⁸¹ Práva lovců prohánět se se svými psy volně po krajině a přes pole spoluobčanů byla také proti starší době značně omezena.⁸²

Xenofónovy a Platónovy názory na význam lovu proto nelze chápat jako vyjádření většinového athénskému názoru.⁸³ Xenofónova obhajoba lovecké vášně proti výtce, že vede k mrhání majetkem, svědčí výmluvně o tom, že

⁷⁶ Bitva mezi dvěma falangami hoplítů netrvala celý den, ale nanejvýš několik hodin. Pro vítězství bylo důležité udržet sevřenou formaci, jež se díky nedisciplinovanosti či panice mohla rozpadnout ještě před vlastním střetnutím. Hrůzu totiž naháněl již pohled na blížící se nepřátelská kopí: srv. EUR. *HF* 162-4; Xen. *Symp.* 2.14. K obvyklému průběhu bitev srv. HANSON 1989, s. 135-93; LAZENBY 1991.

⁷⁷ PLUT. *Mor.* 1049a (*De stoic. repugn.* 32).

⁷⁸ XEN. *Cyn.* 1.18, 12.1-12; *Eq.* 8.10; PL. *Leg.* 823a-824a. Zatímco Xenofón ve svém spisu o lovectví věnuje velké místo lovu zajíců, Platón považuje za vhodný pouze lov velkých zvířat.

⁷⁹ BARRINGER 2001, s. 12-4.

⁸⁰ K marným pokusům o doložení této iniciační funkce srv. BARRINGER 2001, s. 47-59.

⁸¹ Situaci lovu v Athénách shrnuje LANE FOX (1996, s. 133-6). Jak napsal komický básník NAUSIKRATÉS (*fr.* 3 Kock) = ATH. 9.399e (§ 61 Kaibel), v Attice, kde byli kdysi k vidění lvi, lze dnes i zajíce těžko najít.

⁸² XEN. *Cyn.* 12.6-7; srv. LANE FOX 1996, s. 135.

⁸³ Nelze zapomínat, že tito autoři chovali obdiv ke spartskému zřízení, zatímco k poměrům ve své rodné obci se stavěli kriticky až odmítavě.

v určitých kruzích byl lov považován za činnost vyloženě nevhodnou.⁸⁴ Ať si již různí filosofové a moralisté mysleli cokoliv, je zřejmé, že obyčejný Athéňan musel mít větší zkušenosti s kohoutími zápasy než s časově a finančně mnohem náročnějším lovem.

Závěr

Z předloženého přehledu plyne, že veřejné umírání zvířat bylo v Athénách nejen tolerováno, ale přímo očekáváno a vyžadováno. Zabíjení zvířat probíhalo především v náboženském kontextu a představovalo zbožnou činnost. V tomto ohledu byla athénská praxe totožná nejen s ostatními řeckými obcemi, ale i se všemi dalšími starověkými kulturami. Zabíjení pro jídlo totiž ztratilo náboženský rozměr teprve s křesťanstvím. Křesťanští císařové také všechny krvavé rituály včetně obětí postupně zakázali.⁸⁵ Lze to považovat za pokrok humanity, ale i za podstatný skok v postupném odkouzlování světa. Pokud jde o kohoutí zápasy, ty je třeba chápat jako specifický projev celkově agonálního charakteru řecké kultury. Za jejich povýšením na oficiální sport pak nelze nepostřehnout ideologii občana-vojáka, dle níž nejvyšší formou smrti byla smrt v boji za vlast.⁸⁶

Bibliografie

- ARIÈS, Philippe. *Dějiny smrti, I-II*. Praha: Argo 2000.
- BARRINGER, Judith M. *The Hunt in Ancient Greece*. Baltimore – London: The John Hopkins University Press 2001.
- BREMMER, Ian. *Greek Religion*. Oxford: Oxford University Press 1994.
- BURKERT, Walter. *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. Berkeley: University of California Press 1983.
- BURKERT, Walter. *Greek Religion: Archaic and Classical*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press 1985.

⁸⁴ XEN. *Cyn.* 12.10-12. Poslední třináctá kapitola Xenofónova spisu, zaměřená proti zvrácené výchově sofistů, svědčí rovněž o tom, že pro četné příslušníky elity již lov nepředstavoval onu výsostnou zábavu a námahu jako za starých časů.

⁸⁵ Prosazování zákazů však nebylo snadné a tajně konání obětí přetrvávalo jako neoddělitelná součást staré pohanské víry značně dlouhou dobu; srv. HARL 1990.

⁸⁶ O zvláštním postavení válečných mrtvých bude pojednáno ve druhé části studie.

- CLINTON, Kevin. Pigs in Greek Rituals. In HÄGG – ALROTH 2005, s. 167-179.
- COLE, Susan Guettel. *Landscapes, Gender, and Ritual Space. The Ancient Greek Experience*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press 2004.
- CSAPO, Eric. Deep ambivalence: notes on a Greek cockfight. *Phoenix*, 1993, 47, s. 1-28, 115-124.
- CURRIE, Bruno. rf. EKROTH 2002. *The Journal of Hellenic Studies*, 2003, 123, s. 238-241.
- DETIENNE, Marcel – VERNANT, Jean-Pierre (vyd.). *The Cuisine of Sacrifice among the Greeks*. Chicago – London: University of Chicago Press 1989.
- DEUBNER, Ludwig. *Attische Feste*. Berlin: Akademie-Verlag 1956².
- DUMOND, Jacques. Les combats de coq furent-ils un sport? *Pallas. Revue d'études antiques*, 1988, 34, s. 33-44.
- DURANT, Jean-Louis. Greek Animals: Toward a Topology of Edible Bodies. In DETIENNE – VERNANT 1989, s. 87-118.
- EKROTH, Gunnel. *The sacrificial rituals of Greek hero-cults in the Archaic to the early Hellenistic periods*. Liège: Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique 2002.
- EKROTH, Gunnel. Blood on the altars? On treatment of blood at Greek sacrifices and the iconographical evidence. *Antike Kunst*, 2005, 48, s. 9-29.
- EKROTH, Gunnel. Burnt, cooked or raw? Divine and human culinary desires at Greek animal sacrifice. In *Transformations in Sacrificial Practices. From Antiquity to Modern Times. Proceedings of an International Colloquium, Heidelberg, 12-14, July 2006*. Vyd. Eftychia STAVRIANOPOULOU – Axel MICHAELS – Claus AMBOS. Berlin: LIT 2008, s. 87-111.
- ELIAS, Norbert. *O osamělosti umírajících v našich dnech*. Praha: Nakladatelství Franze Kafky 1998.
- FARAONE, Christopher A. Molten Wax, Spilt Wine and Mutilated Animals: Sympathetic Magic in near Eastern and Early Greek Oath Ceremonies. *The Journal of Hellenic Studies*, 1993, 113, s. 60-80.
- GOLDHILL, Simon – OSBORNE, Robin (vyd.). *Performance culture and Athenian democracy*. Cambridge: Cambridge University Press 1999.
- HÄGG, Robin – ALROTH, Brita (vyd.). *Greek Sacrificial Ritual, Olympian and Chthonian. Proceedings of the Sixth International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Department of Classical Archeology and Ancient History, Göteborg University, 25-27 April 1997*. Stockholm: Åströms 2005.

- HANSEN, Mogens Herman. *Polis and City-State: An Ancient Concept and its Modern Equivalent: Symposium, January 9, 1998*. Copenhagen: Kongelige Danske Videnskabernes Selskab 1998.
- HANSON, Victor Davis. *The Western Way of War: Infantry Battle in Classical Greece*. New York: Alfred A. Knopf 1989.
- HANSON, Victor Davis (vyd.). *Hoplites. The Classical Greek Battle Experience*. London – New York: Routledge 1991.
- HARL, Kenneth W. Sacrifice and Pagan Belief in Fifth- and Sixth-Century Byzantium. *Past & Present*, 1990, 128, s. 7-27.
- HENRICH, Albert. Human Sacrifice in Greek Religion: Three Case Studies. In RUDHARDT – REVERDIN 1981, s. 195-235.
- HOFFMANN, Herbert. Hahnenkampf in Athen. Zur Ikonologie einer attischen Bildformel. *Revue Archéologique*, 1974, fasc. 2, s. 195-220.
- HÖLSCHER, Tonio. The City of Athens: Space, Symbol, Structure. In *City states in classical antiquity and medieval Italy: Athens and Rome, Florence and Venice*. Vyd. Anthony MOLHO – Kurt RAAFLAUB, Julia EMLÉN. Stuttgart: Franz Steiner 1991, s. 355-380.
- HUMPHREYS, Sarah C. *The family, women and death. Comparative studies*. London – Boston – Melbourne – Henley: Routledge & Kegan Paul 1983.
- CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Fasc. 1. Paris: Klincksieck 1968.
- JACOBY, Felix. Patrios Nomos: State Burial in Athens and the Public Cemetery in the Kerameikos. *The Journal of Hellenic Studies*, 1944, 64, s. 37-66.
- JAMESON, Michael H. Sacrifice before battle. In HANSON 1991, s. 197-227.
- JAMESON, Michael H. The spectacular and the obscure in Athenian religion. In GOLDHILL – OSBORNE 1999, s. 321-340.
- JOHNSTON, Sarah Iles. Crossroads. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 1991, 88, s. 217-224.
- KAVOULAKI, Athena. Processional performance and the polis. In GOLDHILL – OSBORNE 1999, s. 293-320.
- KEARNS, Emily. *The Heroes of Attica*. London: Institute of Classical Studies 1989.
- KOCH-HARNACK, Gundel. *Knabenliebe und Tiergeschenke. Ihre Bedeutung in päderastischem Erziehungssystem Athens*. Berlin: Bebr. Mann 1983.
- KYLE, Donald G. *Athletics in Ancient Athens*. Leiden: Brill 1987.

- LANE FOX, Robin. Ancient hunting: from Homer to Polybios. In *Human landscapes in classical antiquity*. Vyd. Graham SHIPLEY – John SALMON. London – New York: Routledge 1996, s. 119-153.
- LAZENBY, John. The Killing Zone. In HANSON 1991, s. 87-109.
- LEWIS, David. Public Property in the City. In *The Greek City: From Homer to Alexander*. Vyd. Oswyn MURRAY – Simon PRICE. Oxford: Clarendon Press 1990, s. 245-263.
- MAASS, Michael. *Die Proedrie des Dionysostheaters in Athen*. München: C. H. Beck 1972.
- MACDOWELL, Douglas M. *Athenian Homicide Law in the Age of the Orators*. Manchester: Manchester University Press 1963.
- NAIDEN, F. S. The Fallacy of the Willing Victim. *The Journal of Hellenic Studies*, 2007, 127, s. 61-73.
- NOCK, Arthur Darby. The Cult of Heroes. *The Harvard Theological Review*, 1944, 37, s. 141-174.
- PARKER, Robert. *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford: Clarendon Press 1983.
- PARKER, Robert. *Athenian religion: a history*. Oxford: Clarendon Press 1996.
- PARKER, Robert. Sacrifice and battle. In *War and violence in Ancient Greece*. Vyd. Hans VAN WEES – Paul BESTON. London: Duckworth 2000, s. 299-314.
- PARKER, Robert. *Polytheism and Society at Athens*. Oxford: Oxford University Press 2005 (a).
- PARKER, Robert. ὡς ἤρωι ἐναγίζεσθαι. In HÄGG – ALROTH 2005 (b), s. 37-45.
- PARKER, Robert. *On Greek Religion*. Ithaca – London: Cornell University Press 2011.
- PEIRCE, Sarah. Death, Revelry and Thysia. *Classical Antiquity*, 1993, 12, s. 219-266.
- PRÍDALOVÁ, Marie. Proč je moderní smrt tabu? *Sociologický časopis*, 1998, 34, s. 347-361.
- RHODES, Peter J. *The Athenian Boule*. Oxford: Clarendon Press 1972.
- RHODES, Peter J. *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*. Oxford: Clarendon Press 1981.
- ROSIVACH, Vincent J. *The System of Public Sacrifice in Fourth-Century Athens*. Atlanta: Scholars Press 1994.
- RUDHARDT, Jean – REVERDIN, Olivier (vyd.). *Le sacrifice dans l'antiquité*. Genève: Fondation Hardt 1981.
- SCULLION, Scott. Olympian and Chthonian. *Classical Antiquity*, 1994, 13, s. 75-119.

- SCHNEIDER, Karl. Hahnenkämpfe. In *Paulys Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung begonnen von Georg Wissowa. Band VII, 2. Glykyrrhiza bis Hellikeia*. Vyd. Wilhelm Kroll. Stuttgart: Alfred Drückermüller 1912, sl. 2210-2215.
- TAPLIN, Oliver. Phallogogy, Phylakes, Iconography and Aristophanes. *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 1987, 213 (New Series 33), s. 92-104.
- THOMPSON, D'Arcy Wentworth. *Glossary of Greek Birds*. Oxford: Oxford University Press 1936.
- VAN STRATEN, Folkert T. *Hiera Kala. Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece*. Leiden: Brill 1995.
- VERNANT, Jean-Pierre. Théorie générale du sacrifice et mise à mort dans la θυσία grecque. In RUDHARDT – REVERDIN 1981, s. 1-21.
- WHITEHEAD, David. *The Demes of Attica 508/7 – ca. 250 B.C. A Political and Social Study*. Princeton: Princeton University Press 1986.

■ SUMMARY

The Presence of Death in the Public Space in Classical Athens: Displays and Suppressions, I: The Death of Animals

Coping with dying and death varies in different epochs and cultures, and always reveals close connection to other features and values typical for the given epoch or culture. The study attempts to reconstruct, in outline, typical experience of death in classical Athens in the 5th and 4th centuries B.C., its relation to the private-public dichotomy, and the regulative role of the state. The main question is whether death was permitted to intrude into the public space. Part I. deals with the death of animals. First, it offers an overview of animal sacrifices and related blood rituals performed at regular basis by priests, state officials and private persons. Second, it explores Athenian fondness for cockfighting and promotion of this bloody entertainment to an official sport. Afterward, hunting is mentioned briefly to show that in Athens, contrary to Sparta or Crete, this more aristocratic sport was not as widespread and important as cockfighting. In conclusion, it is revealed that the presence of animal's death in the public space was not only tolerated but also expected and required.