

Univerzita Karlova v Praze

Fakulta humanitních studií

Studium humanitní vzdělanosti

Bakalářská práce

Gleb Petrovichev

**Překlad a komentář Apollónovy věštby v tzv. Velkém posvátném
zákoně**

A Translation and Commentary of Apollo's Prophecy in Cyrenaean Inscription
Great Sacred Law

Rád bych zde poděkoval svému vedoucímu, Mgr. Filipu Horáčkovi, za jeho rady a čas, věcné připomínky, ochotu a vstřícný přístup během celého zpracování této bakalářské práce.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne

.....

Gleb Petrovichev

Obsah

1	Úvod.....	7
1.1	Pilíř s nápisem	9
1.1.1	Původ.....	10
1.2	Jazykové zařazení	10
1.3	Kyréné a Kyrénaika	11
1.3.1	Náboženské pozadí inskripce.....	12
1.3.1.1	Apollón.....	13
1.3.1.2	Artemis.....	14
2	Text.....	15
3	Překlad	22
4	Komentáře.....	26
4.1	Řádky 1-3.....	26
4.1.1	Text a překlad	26
4.1.2	Obsah.....	27
4.2	Řádky 4-7 (§1).....	27
4.2.1	Text a překlad	28
4.2.2	Obsah.....	28
4.3	Řádky 8-10 (§2)	31
4.3.1	Text a překlad	31
4.3.2	Obsah.....	31
4.4	Řádky 11-15 (§3).....	33
4.4.1	Text a překlad	34
4.4.2	Obsah.....	34
4.5	Řádky 16-20 (§4).....	35
4.5.1	Text a překlad	35
4.5.2	Obsah.....	36

4.6	Řádky 21-25 (§5).....	36
4.6.1	Text a překlad	36
4.6.2	Obsah.....	38
4.7	Řádky 26-32 (§6).....	38
4.7.1	Text a překlad	38
4.7.2	Obsah.....	40
4.8	Řádky 33-39 (§7).....	41
4.8.1	Text a překlad	42
4.8.2	Obsah – desátek.....	42
4.9	Řádky 40-42 (§8).....	46
4.9.1	Text a překlad	46
4.9.2	Obsah – desátek, dobrovolné a nechtěné znečištění se mladíků	47
4.10	Řádky 43-52 (§9)	48
4.10.1	Obsah – omezení při obětování	48
4.11	Řádky 53-62 (§10).....	49
4.11.1	Text a překlad	50
4.11.2	Obsah	50
4.12	Řádky 63-72 (§11).....	50
4.12.1	Obsah	51
4.13	Řádky 73-79 (§12).....	52
4.13.1	Obsah	52
4.14	Řádky 83-90 (B§13).....	53
4.14.1	Text a překlad	53
4.14.2	Obsah	54
4.15	Řádky 91-96 (§14).....	55
4.15.1	Obsah	55
4.16	Řádky 97-105 (§15).....	56
4.16.1	Obsah odstavce	56

4.16.2	Obsah – rituály týkající se fází života ženy	57
4.17	Řádky 106-109 (§16)	59
4.17.1	Obsah	59
4.18	Řádky 110-121 (Nadpis a §17).....	59
4.18.1	Text a překlad	60
4.18.2	Kdo jsou prosebníci?.....	60
4.18.3	Obsah	61
4.19	Řádky 122-131 (§18)	63
4.19.1	Text a překlad	63
4.19.2	Obsah	64
4.20	Řádky 132-141 (§19)	64
4.20.1	Text a překlad	65
4.20.2	Obsah	65
5	Závěr.....	67
6	Seznam zkratk.....	70
7	Použitá literatura.....	71
8	Antické zdroje.....	73
9	Přílohy	75
9.1	Faksimile pilíře.....	75

1 ÚVOD

Tato bakalářská práce se věnuje výkladu textu jednoho kyrénského nápisu nazývaného v souladu s jeho obsahem Velký posvátný zákon (La Grande Loi Sacrée (Dobias-Lalouová, 2000)) nebo Posvátné zákony (Heilige Gesetze (Wilamowitz-Moellendorff, 1927)). Jako zdroje originálního textu Parker uvádí zpracování SEG IX 72, LSS 115, Solmsena a Fraenkela¹ 39 a Buckovo² 115 a zároveň zmiňuje, že text není dostupný v uspokojivé kvalitě. Parker a Dobias-Lalouová (Dobias-Lalouová, 2000 str. 297) varují před využíváním textu ze SEG a LSS, které obsahují Oliveriovo, podle nich příliš interpretativní a doplňující, zpracování. Jakožto nejopatrnější Parker shledává verzi Solmsenovu a Fraenkelovu (Parker, 2001 str. 333). Robertson se řídí fotografiemi, které poskytuje Oliverio, a dokonce je považuje za jediný spolehlivý zdroj pro práci s původním textem (Robertson, 2010 str. 259). Kladně je hodnotí také Malkin (Malkin, 1987 str. 206). Jako text pro svoji kritickou edici využívá Dobias-Lalouová výsledky vlastního zkoumání z roku 1971 otisků pořízených Francoisem Chamouxem v roce 1947 a samotného pilíře, jehož stav se ale od dob otisků zhoršil (Dobias-Lalouová, 2000 str. 297). Podle Robertsona jí představený text prokazuje, že Chamouxovy otisky nenabízí víc oproti Oliveriovým fotografiím publikovaným v roce 1933³, ale naopak někde už postrádají písmena z nich patrná (Robertson, 2010 str. 266-267). Text v průběhu práce nejdříve přeložíme a pak se pokusíme prostřednictvím dostupné pomocné literatury a srovnáním s několika historickými prameny, které se věnují podobným tématům, předložit varianty interpretace méně jasných pasáží inskripce.

Předmětem dané bakalářské práce se stal text této inskripce, protože spolu s nápisem věnovaným Battovi a Apollónově věštbě, na základě níž se uskutečnilo osídlení území a založení Kyréné (SEG IX 3), které Antonaccio nazývá nejlépe dokumentovanou kolonizací (Antonaccio in Jones, 2010), tvoří dvě obsahově nejvydatnější a nejdelší inskripce z celého korpusu kyrénských nápisů. Žádná jiná sbírka posvátných zákonů obsahující ustanovení o čistotě není prezentována jako věštba (Parker, 2001 str. 333). Dalším důvodem je to, že překlad nápisu do češtiny v okamžiku, kdy byla započata práce na tomto výkladu, nebyl vydán.

¹ Solmsen, Felix. 1930. *Inscriptiones graecae ad inlustrandas dialectos selectae*, ed. 4 Fraenkel, Ernst. Leipzig : B. G. Teubner, 1930.

² Buck, Carl Darling. 1955. *The Greek Dialects*. Chicago : Chicago University Press, 1955.

³ Oliverio, Gaspare. 1933. *La Stele dei Nuovi Comandamenti e dei Cereali*. Documenti antichi dell'Africa Italiana II. Bergamo : Istituto italiano d'arti grafiche, 1933. stránky 7-28 a 32-84, fotografie I-IV. Sv. 1.

V první části této práci se chystáme zabývat překladem textu kyrénské inskripce umístěné na dvou stranách mramorového sloupu, nalezeného v řeckém městě Kyréné v Libyi. Na základě charakteristického tvaru písmen a spojení textu na třetí straně sloupu s historickou událostí je datován do poslední čtvrti 4. století př. n. l. (Dobias-Lalouová, 2000 str. 297). Věnuje se Apollónově věštbě, ve které se především jedná o sadu náboženských zákonů a regulací.

Druhá část práce představuje pokus o komentář k těm místům v textu, která nechávají největší prostor pro interpretaci při překladu, zařazení předmětů, o nichž se pojednává v nápisu, do kontextu tvořeného jinými obdobnými zdroji pocházejícími z té doby a pro porovnání jeho obsahu s texty jiných podobných náboženských ustanovení řeckých. Průběžně se také pokusíme poznamenat, jaké instrukce z textu jsou spíše jedinečné a jaké naopak reprezentují pokyny pro řecké náboženství typické. Unikátní záležitosti, které potkáme v textu zákonů, vyjmenujeme také na konci.

Za zmínku stojí skutečnost, že v rámci bakalářské práce se potenciální vlastní textologické bádání na základě látky inskripce jeví jako nepřiměřené vzhledem k rozsahu bádání potřebného k hodnocení správnosti textu. Je tomu tak v důsledku toho, že originální text nechává na čtenáři několik rovin interpretace. Za prvé kvůli poškození sloupu, k němuž došlo v průběhu času, v textu chybí jednotlivá písmena, někde slova nebo dokonce celé věty. Za druhé se musí brát ohled na skutečnost, že řecké písemné zdroje té doby nezahrnují ani graficky označené přízvuky, ani mezery mezi slovy. Jako další vrstva interpretace mohou posloužit konkrétní edice, případně nepřesnosti se v nich vyskytující, které plynou z toho, že při práci se zdrojem dochovaným v takovém stavu jsou badatelé ve svém výkladu zčásti odkázaní na odhadování, a neshody mezi jednotlivými edicemi. Nakonec řadu potíží by určitě vyvolal překlad, který vyžaduje předložení několika variant. V případě klíčových bodů, u kterých je těžko se vyhnout výkladu, se pokusíme o předložení různých čtení vytvářených badateli a interpretaci toho, jak se změnil význam pasáže po zvolení té či oné varianty.

Hodně zkoumání týkajících se textu kyrénských Posvátných zákonů se opírá o verzi zpracovanou Gasparem Oliveriem, ve které, přestože měl možnost pracovat přímo s pilířem, se však autor nevyhnul doplňování nejasných bodů vlastními hypotézami. Původní text v jeho vydání je hodnocen jakožto velmi nespolehlivý oproti vydáním dřívějším, komentář jako komplikovaný, excentrický a často irelevantní (Parker, 2001 str. 332). Této skutečnosti si všimla i Catherine Dobias-Lalouová, autorka spisu „Le dialecte des

inscriptions grecques de Cyrène“, ve kterém se zabývá popisem kyrénštiny a mimo jiné předkládá kritickou edici nápisu vybavenou rozsáhlým komentářem zejména k syntaktickým strukturám a jeho překlad, které jsou založené na pozdějších studiích a její vlastní práci. Poslouží spolu s článkem Wilamowitze (Wilamowitz-Moellendorff, 1927) jako významné zdroje informací pro tuto práci. Kvůli Robertsonově kritice edice Dobias-Lalouové (Robertson, 2010 str. 266-267) použijeme text nápisu z jeho knihy „Religion and Reconciliation in Greek Cities“ (Robertson, 2010 str. 260-263).

Podle Robertsona je kritická edice Dobias-Lalouové založena hlavně na její práci s Chamouxovými otisky, které soudě podle jejích výsledků dovolují vidět méně než Oliveriovy fotografie. Kvůli stavu pilíře nebyla práce bezprostředně s ním rovněž moc přínosná. Jiným argumentem Robertsonovy kritiky je to, že se podle něho Dobias-Lalouová nedostatečně vyjadřuje o podkladech pro svoje čtení. (Robertson, 2010 str. 266-267)

1.1 PILÍŘ S NÁPISEM⁴

Pilíř obsahující původní nápis se nyní nachází v kyrénském muzeu ve městě Šachchát a má inventární číslo 51. Je to čtyřhranný mramorový sloup, na jehož třech stranách jsou umístěny nápisy a čtvrtá je prázdná. Rozměry pilíře v cm: výška 133; šířka stěn A a C, nahoře 39, dole 40; stěna B 37,5 nahoře; výška písmen prvních tří řádků 1,5; dalších řádků 1. Texty na stěnách A a B (nalevo od A, zaplněná textem asi na dvou třetinách plochy) na sebe obsahově navazují a představují Posvátné zákony, zatímco strana C (napravo od A) je podle Robertsona (Robertson, 2010 str. 259) věnována seznamu měst, která dostávala obilí jako subvence během hladomoru v letech 330-325 př. n. l. (SEG IX 2). Tento jiný, pečlivěji vyplněný text je o něco starší v souladu s daty hladomoru, kdežto vyrytí Posvátného zákona je datováno do poslední čtvrti 4. století. Formulace prvních tří řádků spolu s význačnou archaičností jak jazyka, tak popisovaných obřadů, nasvědčují tomu, že zákony, které zde probíráme, jsou kopií nebo dost povrchním přepracováním staršího zdroje. Dobias-Lalouová shledává jako nemožné říci, kdy byla tato ustanovení původně sepsána a jak se lišila od verze, kterou máme k dispozici. Nevíme nic o důvodech vytvoření textu, existuje však teorie, podle které se nad tímto pilířem původně měl nacházet druhý, obsahující vysvětlení okolností, jak je tomu v případě předmluvy k textu již zmíněné Smlouvy zakladatelů. Nevíme ani, zda se obyvatelům Kyréné dostalo Apollónova schválení jejich

⁴Text celého tohoto oddílu (1.1) je z větší části překladem části popisující hmotnou formu textu v dodatku La Grande Loi Sacée (Dobias-Lalouová, 2000 str. 297), doplněným o několik detailů z Parkerova díla Miasma (Parker, 2001 str. 332-333) a Robertsona.

očišťovacích zákonů bezprostředně před tím, než byly zapsány, nebo se řádek A1 ([A]πόλλων ἔχρη[σε] – „Apollón vyvěstil“) vztahuje ke vzdálenější minulosti. Text soudě podle příznaků, které se někde dají vyvodit, s největší pravděpodobností pochází z Kyréné (Robertson, 2010 str. 280).

Pro zjednodušení orientace v původním nápisu v příloze (oddíl 10.1) uvádíme Ferriho faksimile pilíře (Ferri, 1972 str. 92).

1.1.1 PŮVOD

Pilíř stál původně ve veliké Apollónově svatyni v severovýchodní části města pod Akropolí, na jihozápad od ní (Robertson, 2010 str. 279). Jeho nalezištěm je nicméně frigidarium v lázních, kde byl kámen v byzantské době používán jako sedadlo. Byl objeven v roce 1922 ve dvou kusech ležících vedle sebe, restaurován a vystaven v kyrénském muzeu. Hrany jak kamene samotného, tak i vyskytujících se v něm trhlin, jsou rozdrobeny. Největšími chybějícími fragmenty jsou společný dolní úhel mezi stranami A a B a dolní část strany B.

1.2 JAZYKOVÉ ZAŘAZENÍ

Přestože kolonie, k jejímuž obyvatelstvu se text vztahuje a z níž pochází i samotný pilíř, na kterém je tento text vytesán, je nejvíce známá pod svým iónským názvem Kyréné (dórsky Kuráná), hovořilo se tam stejně jako na Théře, odkud byli původem první kolonisté, kteří v této oblasti působili, dórsky. Klasifikačně, kvůli jejímu archaičtějšimu charakteru, zařazuje Bartoněk kyrénštinu spolu s krétštinou, messénštinou, severopeloponnéskou achajštinou a lakónštinou mezi přísně dórské dialekty, doris severior. Dobias-Lalouová, co se týká zařazení kyrénštiny do kategorizace dialektů, nabízí „kompromis mezi přísnou dórsčinou krétskou a lakónskou a dórsčinou střední, thérskou a rhodskou“ (Dobias-Lalouová, 2000 str. 288). Hlavním rozdílem, který se vyskytl mezi thérským a kyrénským dialekty, je to, že zatímco na Théře po založení Kyréné v roce 630 př. n. l. se prosadila sedmifonémová transformace, Kyréné zachovala archaičtější ráz s pětifonémovým systémem. (Bartoněk, 2009 str. 190-192, 212)

Schmitt vyjmenovává Kyréné mezi oblastmi, na které se v průběhu kolonizačních procesů rozšířila „ostrovní dórsčina“ – Inseldorisch. Podle jeho podrobnějšího členění spadá kyrénské nářečí do též podskupiny ostrovních dórských dialektů, kterou sdílí Mélos,

samozřejmě Théra atd.⁵ Dále o těchto nářečích píše, že jejich spojení s dialektu Lakonie nejsou doložena, že v Kyréné oproti Théře také jazyk jinak přejímal odlišná slova, a že se tam zachovaly některé archaismy chybějící v dialektu thérském (Schmitt, 1977 str. 45).

Autoři píší o dialektu (Schmidt, Bartoněk) poukazují na specifické inovace, které lze potkat v kyrénštině (oba k tomu uvádí příklad transformace $\lambda > \nu$ před dentálou⁶, *rys*, který se však podle Schmitta příležitostně vyskytoval i v oblasti Akragantu), a které se také hodně vyskytují ve zkoumané inskripci.

1.3 KYRÉNÉ A KYRÉNAIKA⁷

Na tomto místě považuji za vhodné se podrobněji zmínit o městě Kyréné a celé oblasti zvané Kyrénaika, k jejímuž obyvatelstvu se probírané Posvátné zákony vztahují. Kyréné (v 19. století Grannah, dnešní libyjské město Aïn Šachchát) bylo založeno v roce 631 př. n. l. a zůstávalo obydleno až do příchodu Arabů v roce 643 n. l. Jeho ruiny leží přibližně ve vzdálenosti 20 km od pobřeží u severní hranice druhé terasy kyrénských platů. Náboženské centrum města koncentrované kolem Apollónovy svatyně se od založení do 3. století n. l. nacházelo v severozápadní části a rozšiřovalo se v průběhu století vždy dále na východ a severovýchod (Bacchielli in Roques, 2008; Pugliese-Carratelli in Roques, 2008).

Na severní straně severozápadního pahorku pramenil Apollónův pramen (Herodt. 4, 158; Pi. P. 4, 294; Callim. hymn. 2, 88), kterému město vděčí za svůj rozvoj. Než byl pramen přestavěn na studnu, byl součástí posvátného okrsku, kde byl na konci 7. a začátku 6. století př. n. l. postaven Apollónův a Artemidin chrám a později svatyně zasvěcené jiným božstvům. Na severní straně jihozápadního pahorku uzavřeném mezi dvěma vádí, nad první terasou (Pi. P. 4, 8: *ἐν ἀργεννόεντι μαστῶ*; 9, 55: *ὄχθος ἀμφίπεδος*), ležely paláce Battovců a jejich hroby (pouze Battos I. byl pohřben *πρυμοῖς ἀγορᾶς ἔπι* (Pi. P. 5, 93f; Schol. Pi. P. 5, 124/9) – „na konci agory“). Od paláce vedla *σκυρωτὰ ὁδός* (Pi. P. 5, 93; Schol. Pind. Pyth 5, 117. 120. 124), „dlažděná cesta“ k pozdější agoře na myrtovém pahorku (který platil za místo sjednocení Apollóna a Kyréné (Callim. hymn. 2, 77; Apollon. Rhod. 2, 505; Steph. Byz. pod heslem *Μύρτουσα* [464 Meineke].)). Na této cestě ležela svatyně Dioskúrů (Schol. Pi. P. 5, 124a). Na severovýchodním pahorku (Herodt. 4, 203: "Pahorek

⁵ Celkem vyčleňuje tři podskupiny. Kromě již zmíněné to jsou jednak dialekty rozšířené na ostrově Kós a menších okolních ostrovech, a jednak na Rhodu a Sicílii, v Gele a Akragantu a jejich okolí (Schmitt, 1977 str. 45).

⁶ U Schmitta se uvádí následující příklady: *κατενθη* = *κατέλθη* (SEG 9, 72), *τενται* = **τέλται* < *τέλειται* (SEG 9, 3, 38; 9, 72, 18.85). (Schmitt, 1977 str. 46 (M4))

⁷ Text celého tohoto oddílu (1.3) je převážně překladem obsahu slovníkového hesla (Roques, 2008), v poznámkách pod čarou jsou uvedeny původní odkazy.

Dia Lykaia") byl postaven na konci 6. / začátku 5. století velký chrám zasvěcený Diovi. Za městem severněji, jižněji a východněji ležely tři nekropole, které lze vidět ještě dnes.

Díky pramenu, relativní hojnosti zimních dešťů a úrodnosti půdy (Callim. hymn. 2, 65: βαθύγειος πόλις; srov. zejména Heodt. 4, 99) mohlo město vzniknout a výhodně využívat situaci s terasami.

Během raného období Kyréné rozšiřovalo svoji autoritu pozvolně na sousední oblasti. V klasickém období území πόλις Κυρηναίων, „kyrénského města“ sahalo asi od vádí el Kuf na západě do vádí Derna na východě. Maximální rozpínání kyrénského teritoria dosahovalo délky kolem 100 km (od vádí el Kuf do Hydrax [Ain Mara]) a šířky kolem 40 km (od Fýkúntu [Zawiat el Hamama] až do současné Slonty). Velikost a různorodost půdy, stejně tak jako výhodné přírodní podmínky vysvětlují bohatství města v průběhu helenistického období.

V té době ve svatyni vznikaly nové chrámy, studny, exedry⁸ atd., zatímco na agoře byly rozšiřovány portiky⁹; kolem poloviny 2. století bylo v okolí agory postaveno velké helenistické gymnasium (Stucchi in Roques, 2008). Do toho období se datují nejranější známé osobní budovy, domy s peristyly, severněji a jižněji od agory (Stucchi in Roques, 2008). V průběhu 1. století př. n. l. byl postaven Apollónion v Apollónově svatyni a v Augustově období Augusteum na agoře, první prokazatelný římský monument v Kyréné (12 př. n. l. / 4 n. l.).

1.3.1 NÁBOŽENSKÉ POZADÍ INSKRIPCE

Co se týká náboženství v této oblasti před příchodem křesťanství, můžeme se o něm dozvědět z literárních, archeologických a epigrafických svědectví kyrénských. Například jako užitečný zdroj informací o náboženském životě obyvatelstva Kyréné může posloužit inskripce, na níž několikrát odkazuje ve svém výkladu Robertson (Robertson, 2010 str. 281, 290), najít ji můžeme v LSS 116, SECir 158 anebo v poněkud odlišně upravené a rekonstruované verzi v SEG XX 719. V LSS je označena nadpisem „Kultovní předpisy“ („Règlement culturel“) a datována do 2. století př. n. l. Vyjmenovává božstva a vhodné pro ně oběti. Přestože nevíme důvod k sepsání těchto předpisů ani kritéria použitá k výběru jednotlivých bohů (LSS str. 196-197), nápis může být užitečný k vytvoření celkové představy o tom, jaká božstva byla uctívána v této oblasti.

⁸ Polokruhový výklenek nebo přístavek.

⁹ Otevřená sloupová hala, předložená hlavnímu vstupu do budovy.

Nejdřív jsou v sloupci A uvedeny Větry, k nimž podle Robertsona (Robertson 2010, str. 281, 289) mohou patřit Akamantes a Tritopateres, zmiňované v textu Posvátných zákonů. Následují Apollón Apotropaios, Zeus Hyperforeus (ekvivalent Hyperferetés a Hypatos (Robert in Roques, 2008)) a Tellesai (jinde neznámá božstva, která mohou odpovídat Moirai (Robertson, 2010 str. 281; LSS str. 197), athénským Teleiai (tamtéž) nebo, soudě podle oběti, jiným božstvům podsvětí (Robert in Roques, 2008)). Dále jsou zmiňováni Zeus Pantheios, Athéna Pantheia, Zeus Hypellaios, Athéna Hypellaia, Iatros (lékař, Asklépios (tamtéž, LSS str. 198)), Zeus bez epiteta (pravděpodobně Lykaios (Robert in Roques, 2008), Ammón a „ty, kdo jsou kolem chrámu“ (božstva, jejichž svatyně se nachází kolem chrámu (LSS str. 198), přičemž chrámem je pravděpodobně míněn veliký chrám na východním pahorku (Robertson, 2010 str. 282)). Sloupec B vyjmenovává „ty, kdo jsou ve svatyni Athény“ (božstva patřící k chrámu nebo svatyni Athénině a možná Diově (LSS, str. 198)), „ty, kdo jsou na agoře a v prytaneiu“, Paiana a „paredroi“ (πάρεδρος by se dalo přeložit jako „sedící vedle“ nebo „společník“), nymfy a zase Apollóna s nymfami (nymfy v druhém případě jsou rekonstruované pouze ve verzích LSS a SECir: „Ἀπόλλ[λωνι καὶ Νύμ]/φα[ις...]“).

Abychom se příliš nevzdalovali kontextu probíraného nápisu, budeme se věnovat v rámci následujících oddílů podrobněji jenom Apollónovi a Artemidě. V Kyréné však, jak jsme viděli, bylo uctíváno větší množství bohů. Mezi ně také patřily bohyně Déméter a Kora.

1.3.1.1 Apollón

Asi do poloviny císařského období platil jako veřejný kult Kyréné, Bereniké a mnoha jiných měst Kyrenaiky kult Apollónův a jeho sestry Artemidy. Tento bůh prostřednictvím Delfské věštitrny přivedl Théřany do Kyrenaiky a měl v Kyréné nejstarší a nejnádhernější chrám po Diově a také druhý v pořadí od agory. Býval nazýván Karneios, jméno odpovídající kmenovému božstvu dórských osadníků. Na jeho počtu byla pořádána velká roční slavnost Karneia, u které kněz-král vedl průvod pokání. První Apollónův chrám s monumentálním oltářem na výčnělku velikosti 20x20m byl zřízen zakladatelem města Battem. Kult řídily hlavně Posvátné zákony. Ustanovují vliv božstva až do sféry sexuálního života mužů. Tímto způsobem ovládá každodenní život obyvatelstva Kyrénaiky Apollón, který je z jejich strany vysoce uctíván. Jakožto božský patron pěveckých sborů (hymn. 2, 29), stavitel (hymn. 2, 61), Archégetés (hymn. 2, 65) a za mnohé jiné zásluhy byl opěvován Kallimachem v Hymnu na Apollóna. Apollón platil jako zlo odvracející bůh. Ještě za císařského období byl uctíván

jako Κτίστης – „zakladatel“ (SEG 9, 99 heslo „Nero“) a Ἀποβατήριος – „ochránce těch, kdo se vylodili“ (IGRom 1, 1034) a zůstával i nadále v centru náboženského života Kyréné.

Jeho původní svatyně byla spolu s oltářem kyrénskou aristokracií obnovena a znovu ozdobena v třetí čtvrtině 4. století př. n. l. a v prvním století n. l. Po jejím zničení Židy během povstání v průběhu 2. století následovala oprava ve 3. století. Jako konečný cíl průvodu a místo obětování uvítala svatyně v období od 7. století před n. l. do 2. století n. l. oběti všech druhů a votivní dary.

1.3.1.2 Artemis

Chrám a oltář Artemidin, ženského božstva, se nacházely od dávných dob vedle svatyně jejího bratra. Artemidinu chrámu se také dostávalo obětních darů. Uctívání bohyně v Kyréné bylo významné. Artamitia, hlavní městská oslava, začínala průvodem. Posvátné zákony popisují vedle jiných rituálních praxí závazná očistná koupání žen v Nymfeu přímo u Artemidina chrámu. Odpovědná za rituály byla pravděpodobně jedna z kněžek, které se říkalo ἄρκτος, „medvědice“. V průběhu helenistického období (Athen. dipnos. 12, 549E/550B), stejně tak jako v období římského císařství přinejmenším až do začátku 2. století n. l. (SEG 9, 101), byla Artemis ještě předmětem horlivého uctívání.

2 TEXT

Text je na pilíři rozdělen do sekcí nebo podsekcí, z nichž každá má asi dvacet řádků. Podle Robertsona není toto dělení ve skutečnosti užitečné, přestože představuje běžnou praxi zacházení redaktorů a komentátorů s daným textem. Za podstatné považuje vlastní členění na větší části. Nabízí následující strukturu: řádky 1-3 věnované prisuzování pravidel obsažených v nápisu delfské věštírny; řádky 4-7 obsahující první pravidlo; řádky 8-10 – ustanovení týkající se Apollónova posvátného okrsku; řádky 32-82 představují nejdelší sekci a jsou zařazeny do jednoho bloku na základě společného probíraného tématu – desátku; řádky 83-105, druhá nejdelší sekce, je věnovaná Artemidě a ustanovením spojenými s její svatyní; řádky 122-131 popisují formu očisty vyžadující dotazování věštírny; řádky 132-141 – obětování v přítomnosti svědků. Také uvádí důležitou nevýhodu tradičního číslování spočívající ve ztíženém odkazování kvůli lehce odlišnému zařazení jednotlivých řádků do oddílů v různých verzích (Robertson, 2010 str. 279-280).

Při uvádění originálního textu nebo jeho úseků využijeme následujících označení:

- [] – doplnění (LSS str. 8);
- < > – vypuštění (LSS str. 8);
- { } – pravděpodobně chyba autora;
- α (tečka pod písmenem) – písmeno, které na originálu není vidět zřetelně;
- / – (v případě citování úseku) konec řádku.

A¹⁰

[A]πόλλων ἔχρη[σε]-

[ἐς ἀ]εὶ καθαρμοῖς καὶ ἀγνήϊαις κα[ὶ ἰκ]-

[ετ]ήϊαις χρεϊμένος τὰν Λεβύαν οἴκ[έν].

§1

[αἴ] κα ἐπὶ τὰ γ γᾶν ἢ ἐπὶ τὰ μ πόλιν ἐπέηϊ νόσο[ς ἢ λι]-

5 [μὸ]ς ἢ θάνατος, θύεν ἔμπροσθε τᾶμ πυλᾶν [άντ]-

[ί]ο]ς τῷ ἀποτροπαίω, τῷ Ἀπόλλωνι τῷ ἀποτρ[όπ]-

[ωι] χίμαρον ἐρυθρόν.

§2

¹⁰ Podle textu uvedeného v (Wilamowitz-Moellendorff, 1927) pouze první řádek odstavce patří do nadpisu, ostatní dva jsou částí §1.

[κ]ἄλον ἐν ἱαρῶι πεφυκός· αἶ κα τῶι θεῶι τὰν τιμὰν
[ἐ]ρεῖσες, τῶι κάλωι χρησῆι καὶ ἐς ἱαρά καὶ ἐς βάβ[α]-
10 [λα] καὶ ἐς μιανρά·

§3

[ἀπ]ὸ γυναικός ἀνήρ τὰν νύκτα κοιμαθὲς θυσεῖ ὄ[κ]-
[α κα] δῆληται· τὰν δὲ ἀμέραν κοιμαθὲς λωσάμεν[ος]
[κατακέφαλα ε]ἴτι ὄπι κα δῆλ[ητα]ι πλὰν ἢ ἐς [τὸν]
[ναὸν]ταν· τὰν δὲ[. . .]
15 [.]

§4¹¹

[ἀ λ]εχῶι ὄροφομ μιανεῖ· τὸμ μ[ἐν ὑπώροφον μιανεῖ· τὸν]
[δ' ἐ]ξώροφον οὐ μιανεῖ, αἶ κα μὴ ὑπένθηι· ὁ δ' ἄ[νθρ]-
[ω]πος ὁ κα ἔνδοι ἦι, α<ύ>τὸς μὲν μιανὸς, τέντα[ι ἀμ]-
[έρα]ς τρίς, ἄλλον δὲ οὐ μιανεῖ, οὐδὲ ὄπι κα ἔνθ[ηι ο]-
20 ὕ]τος ὁ ἄνθρωπος.

§5

Ἄκαμαντίων ὀσία παντὶ καὶ ἀγνῶι καὶ βαβάλω[ι],
πλὰν ἀπ' ἀνθρώπω Βάττω τῶ {τω} ἀρχαγέτα· καὶ
Τριτοπατέρων καὶ ἀπὸ Ὀνυμάστω τῶ Δελφῶ[ι].
ἀπ' ἄλλω, ὄπη ἄνθρωπος ἔκαμε, οὐκ ὀσία ἀγνῶ<ι>·
25 τῶν δὲ ἱαρῶν ὀσία παντί.

§6¹²

αἶ κα ἐπὶ βωμῶι θύσει ἱαρήιον ὅ τι μὴ νόμος θύεν, τ[ὸ]
ποτιπίαμμα ἀφελὲν ἀπὸ τῶ βωμῶ καὶ ἀποπλῦν-
αι καὶ τὸ ἄλλο λῦμα ἀνελὲν ἐκ τῶ ἱαρῶ καὶ τὰν ἴκ-
νυν ἀπὸ τῶ βωμῶ, καὶ τὸ πῦρ ἀφελὲν ἐς καθαρόν·
30 καὶ τόκα δὴ ἀπονηψάμενος, καθάρας τὸ ἱαρὸν καὶ
ζαμίαν θύσας βοτὸν τέλευν, τόκα δὴ θυέτω ὡς νόμ<ος>.

¹¹ U Wilamowitze – pokračování §3.

¹² Podrobněji o struktuře oddílů a odstavců v řádcích 26-32 viz komentář k těmto řádkům.

ὀκώχιμος μέστα ἐς ἀδελφῶν τέκνα.

§7

αἶ κα δέκατος ἦι ἄνθρωπος ἠβατάς, καθάρας α-
[ύ]τὸς αὐτὸν αἵματι, καθαρεῖ τὸ ἱαρὸν· καὶ πωλη-
35 [θὲ]ς ἐν τᾷ ἀγορᾷ ὀπόσσω κα πλείστω ἄξιος ἦ[ι],
προθυσεῖ πρὸ τᾶς δεκάτας ζαμίαν βοτὸν τέλ-
[ευ]ν οὐκ ἀπὸ τᾶς δεκάτας· καὶ τόκα δὲ θυσεῖ τὰν
[δ]εκάταν· καὶ ἀποισεῖ ἐς καθαρὸν· αἶ δὲ μή, τῶν α[ύ]-
[τ]ῶν δησῆται· σφοῖκιον δὲ οἴσει πᾶς ὁ θύων.

§8

40 [ἔ]πηβος, αἶ μή τί κα ἐκὼμ μιᾷ, ἀποχρεῖ καθάρας[θ]-
[α]ι αὐτὸν καὶ ζαμίας οὐ δεῖ· αἶ δὲ κα ἐκὼμ μιᾷ κ[α]-
[θα]ρεῖ το ἱαρὸν· καὶ ζαμίαν προθυσεῖ βοτὸν τέλευ[ν]·

§9

[α]ἶ κα χρήματα δέκατα ἦι, ἐκτιμάσας τὰ χρήματ-
[α], καθαρεῖ τὸ ἱαρὸν καὶ τὰ χρήματα δίχα· καὶ τόκα
45 [δ]ῆ προθυσεῖ ζαμίαν βοτὸν τέλευν οὐ τᾶς δεκάτ-
[ας]· καὶ τόκα δὲ θυσεῖ τὰν δεκάταν· καὶ ἀποισεῖ ἐς
[κα]θαρὸν· αἶ δὲ μή, τῶν αὐτῶν δησεῖ· τῶν δὲ χρημά-
[τω]ν, ἄς κα δέκατα ἦι, ἐντόφιον οὐκ ἐνθήσει οὐδ[έ]-
[πω ο]ύδὲ ἔν, οὐδὲ χύτλα πρί[γ] κα τῶι θεῶι ἀπο[δε]-
50 [κατε]ύσει· αἶ δὲ κα χύτλα ἐνίκει ἢ ἐντόφια ἐνθῆι, κα-
[θά]ρας τὸ Ἀπολλώνιον ζαμίαν προθυσεῖ κατὰ τὰν
[ἀμα]ρτίαν βοτὸν τέλευν.

§10

[αἶ κ]α δέκατος ἔων ἄνθρωπος ἀποθάνηι, κατακομί-
[ξα]γτες τὸν ἄνθρωπον, τᾷ μὲν πρατίσται ἀμέραι
55 [ἐπι]θησεῖ ὃ τι κα δήληται ἐπὶ τὸ σᾶμα, δεύτερον δ-
[ἐ ο]ύδὲ ἔν πρίγ κα ἀποδεκατεύσει τῶι θεῶι· καὶ ο[ύ]-

[δὲ θυ]σεῖ οὐδ' ἐπὶ τὸ σᾶμα εἶτι· ἐκτιμασέντι δὲ ὀπ[όσ]-
[σω πλ]εῖστω ἄξιος ἦι, κοινὸς ἐὼν τῶι θεῶι· καθάρα[ς]
[δὲ τὸ] Ἀπολλώνιον καὶ τὰ χρήματα δίχα, προθύ[σα]-
60 [ς αὐτὸ]ς ζαμίαν βοτὸν τέλευν οὐκ ἀπὸ τᾶς δεκά-
[τας προ]βώμιον, θυσεῖ τὰν δεκάταν προβώμιον· [κα]-
[ὶ ἀπο]ισεῖ ἐς καθαρὸν· αἱ δὲ μή, τῶν αὐτῶν δησεῖ.

§11

[αἴ κ]α ἀποθάνηι δέκατος ἐὼν καὶ τὰ τέκνα καταλ[ίπ]-
[η ὧν κα τ]ὰ μὲν ζῶι, τὰ δὲ ἀποθάνηι, ἐκτιμάσας τὰ [ἀ]-
65 [παλλαγ]μένα ὀπόσσω κα πλείστω ἄξια ἦι, καθάρα[ς τ]-
[ὸ Ἀπολλώ]νιον καὶ τὰ χρήματα δίχα, προθυσεῖ ζαμ[ία]-
[ν τὰν τῶ ἠ]βατᾶ προβώμιον· καὶ τόκα δὴ θυσεῖ τὰν δε-
[κάταν προ]βώμιον· τὸν δὲ ζοὸν καθάρας αὐτὸς αὐτ[ὸ]-
[ν αἵματι κ]αὶ τὸ ἱαρὸν δίχα, πωληθὲς ἐν τᾶι ἀγοραῖ θ-
70 [υσεῖ τὰν τ]ῶ ἠβατᾶ ζαμίαν βοτὸν τέλευν· καὶ τόκ[α δ]-
[ὴ θυσεῖ τὰ]ν δεκάταν· καὶ ἀποισεῖ ἐς καθαρὸν· αἱ [δὲ]
[μή, τῶν αὐτ]ῶν δησεῖ.

§12

[ἠβατὰς ἐὼ]ν, ἐπεὶ κα ἄρξεται θύεν κατὰ νόμον, [ἐπεὶ]
[κα ἐκτιμα]θῆι, τὸ λοιπὸν θυσεῖ ὀπόκα κα δήλη[ται· ὡς]
75 [δέ κα καθάρ]ηι καθαρμὸς ἀποχρεῖ· ὀπ[όκα] τις [τὸ ἱαρὸ]-
[ν κατένθηι,] καθᾶραι ἀποχρεῖ· αἱ δὲ κα δήλη[ται, θύσας βό]-
[τον τέλευν] προβώμιον, οἴσεῖ ὄπ[υι κα δήληται.]
[.....] βω [.....] χα [.....]
[.....] ενε [.....]
80 [.....]
[.....]
[.....]

B§13

[νύμφ]αμ μ[ὲν ἴασσαν τὸ κοιτατή]ριον, ζ[ώναν]
[δεῖ] ἐς Ἄρτ[αμιν λῦσαι]· αὔτα δὲ οὐχ ὑπώ[ροφ]-

85 [ος] τῶι ἀνδρὶ τένται οὐδὲ μίαςεῖ, μέστα κα
[ές] Ἄρταμιν ἔνθηι· ἃ δέ κα ταῦτα μὴ ποιήσα[ι]-
[σ]α μιᾷ ἕκασσα, καθάραισα τὸ Ἄρταμίτιον ἐπ[ι]-
[θ]υσεῖ ζαμίαν βοτὸν τέλευν· καὶ τόκα δὴ εἴτ-
[ι] τὸ κοιτατήριον· αἰ δέ κα μὴ ἐκοῖσα μιᾷ κα-
90 [θ]αρεῖ τὸ ἱαρόν.

§14

[νύ]μφαν δὲ τὸ νυμφῆιον ἐς Ἄρταμιν κατ[εν]-
[θ]έν δεῖ, ὀπόκα κα δήληται Ἄρταμιτίοις, [ὡς]
[τ]άχιστα δὲ λῶιον· ἃ δέ κα μὴ κατένθηι [ἀποθ]-
[υ]σεῖ τᾷ Ἀρτάμιτι, ἃ κ[α] δήλητ[α]ι τοῖς [Ἀρταμιτί]-
95 [οί]ς· μὴ κατεληλευ[θυῖα δὲ καθαρεῖ τὸ ἱαρ]-
[ὸ]ν καὶ ἐπιθυσεῖ ζ[αμίαν βοτὸν τέλευν].

§15

[νύ]μφα κύοισα πρὶν τεκέν κάτε]ιτι τὸ νυμφῆι[ον]
ἐς Ἄρταμιν· [αὐτὰ δὲ τ]ᾷ ἄρκωι δωσεῖ πόδας καὶ
τὰν κεφαλὰν καὶ τὸ δέρμα· αἰ δέ κα μὴ κατ[έν]-
100 θηι πρὶν τεκέν, κάτειτι σὺμ βοτῶι τελέωι· ἃ δ[έ]
κατίασσα ἀγνευσεῖ ἐβδέμαν καὶ ὀγδόαν
καὶ ἡνάταν, καὶ ἃ μὴ κατεληλευθυῖα ἀγν-
ευσεῖ ταύτας τὰς ἀμέρας· αἰ δέ κα μιᾷ, καθα-
ραμένα αὐτὰ καθαρεῖ τὸ ἱαρόν καὶ ἐπιθυσ[εῖ]
105 ζαμίαν βοτὸν τέλευν.

§16

αἰ κα γυνὰ ἐγβάληι, αἰ μέγ κα διάδηλον ἦι, μ[ι]-
αίνονται ὡσπερ ἀπὸ θανόντος, αἰ δέ κα μὴ
διάδηλον ἦι, μαίνεται αὐτὰ ἃ οἰκία καθάπε[ρ]
ἀπὸ λεχός.
110 ἱκεσίων.

§17

ικέσιος, έπακτός. αἴ κα έπιπεμφθῆι έπί τάν
οἰκίαν, αἴ μέγ κα ἰσαῖ άφ' ότινός οἱ έπῆνθε, ό-
νυμαξεῖ αύτόν προειπών τρίς άμέρας. αἴ δ[έ]
κα τεθνάκηι έγγαιος ἠ άλληι πη άπολώλη[ι],
115 αἴ μέγ κα ἰσαῖ τὸ όνυμα, όνυμαστι προερεῖ. αἴ
δέ κα μή ἰσαῖ, ὦ άνθρωπε, αἴτε άνήρ αἴτε γυνά
έσσί. κολοσός ποιήσαντα έρσена καὶ θήλεια[ν]
ἠ καλίνοσ ἠ γαῖνοσ, ύποδεξάμενον παρτιθ[έ]-
μεν τὸ μέρος πάντων· έπει δέ κα ποιήσεσ τὰ
120 νομιζόμενα, φέροντα ές ύλαν άεργόν έρε-
[ῖ]σαι τὰσ κολοσός καὶ τὰ μέρη.

§18

ικέσιος άτεροσ, τετελεσμένος ἠ άτελής. ἰσ-
σάμενοσ έπί τῶι δαμοσίωι ἰαρῶι, αἴ μέγ κα προ[φρέ]-
ρηται, όπόσσω κα προφέρηται, οὔτως τελίσκ[ε]-
125 σθαι. αἴ δέ κα μή προφέρηται, γᾶσ καρπὸν θ[ύ]-
εν καὶ σπονδάν καθ' έτοσ αεί. αἴ δέ κα παρῆι, έ[γ]
νέω δισ τόσσα. αἴ δέ κα διαλίπηι τέκνον έγ[λα]-
θόμενον καὶ οἱ προφέρηται, ό τι κά οἱ μαντε[υ]-
ομένωι άναιρεθῆι, τοὔτο άποτεισεῖ τῶι θεῶι· κ[αῖ]
130 θυσεῖ, αἴ μέγ κα ἰσαῖ, έπί τὸμ πατρῶιον· αἴ δέ μή, [χρή]-
σασθαι.

§19

ικέσιος τρίτοσ, αύτοφόνοσ. άφικετεύεν ές [ἰαρο]-
πολίαν καὶ τριφυλίαν. ὡσ δέ κα καταγγήλε[ι δέκε]-
σθαι, ἴσαντα έπί τῶι ὡδῶι έπί νάκει λευκ[ῶι κλύ]-
135 ζεν καὶ χρίσαι· καὶ έξιμέν έσ τάν δαμοσί[αν]
ὀδὸν καὶ σιγέν πάντασ ἦ κα έξοι έωντ[ι τὸ]-
[ς]. ύποδεκομένος τὸν προαγγελτῆ[ρα· έσ ἰα]-
[ρὸ]ν παρίμεν τὸν άφικετευ[ό]μενο[ν έπί τῶν]
[θυσ]ιῶν· καὶ τὸσ έπομένος [έπεσενθέν. ὡσ δέ]

140 [κα θ]ύσει θύη και ἄλλα [τὰ νομιζόμενα]
[.] εμη [.]

3 PŘEKLAD

Text inskripce jsme se pokusili přeložit do češtiny přímo z originálu. Jelikož jsme však vybrali jako edici původního textu verzi Robertsonovu (Robertson, 2010 str. 260-263), která je jedinečná ve svém způsobu rekonstruování a nevyhnutelné interpretace nápisu, nutně se s ním v něčem shodujeme. Naopak edice, které jsme využili pro porovnávací účely (hlavně Dobias-Lalouovina a Wilamowitzova), se často oproti Robertsonově zásadně liší a v důsledku toho jim nemůže odpovídat ani náš překlad.

A (1-3)

Apollón vyvěštil: Libyí provždy osídlí ti, kdo dodržují [praxe] očištění, vyhýbání se poskvrně a zasvěcení desátku.

§1 (4-7)

Pokud by byl v zemi nebo ve městě mor nebo hladomor nebo smrt, obětovat před branami naproti Apotropaiu, Apollónovi Apotropovi červeného kozla.

§2 (8-10)

Strom vyrostlý v posvátném okrsku. Pokud bys bohovi cenu zaplatil, dřevo použij k účelům posvátným, všedním nebo i nečistým.

§3 (11-15)

Pokud muž s ženou strávil noc, obětuje to, co by byl ochotný (obětuje kdykoliv, kdyby byl ochotný); pokud však souložili ve dne, když se umyje [...] jde kamkoliv by chtěl, kromě [...]

§4 (16-20)

Šestinedělka znečistí dům: znečistí ty, kdo jsou uvnitř, ale ty, kdo jsou venku, neznečistí, pokud nevejdou. Člověk, který by byl v domě, se znečistí na dobu tří dnů, jiné však neznečistí, bez ohledu na to, kam by šel.

§5 (21-25)

Akamantií se mohou zúčastnit všichni, jak čistí, tak nečistí, kromě těch, kdo byli ve styku s nějakým člověkem z potomků Batta krále, s praotci nebo s Onymastem Delfským nebo s jiným místem, kde je člověk znečištěn, ale přístup k posvátným ceremoniím má každý.

§6 (26-32)

Pokud by [někdo] obětoval na oltáři oběť, která by se podle ustanovení neměla obětovat, odstraní veškerý tuk, umyje se, odstraní ze svatyně zbytky špíny, odstraní popel z oltáře, odnese oheň do čistého místa; a tehdy, po omývání svatyně a obětování dospělého zvířete jako trest, pak obětuje, protože je zavázán zvykem až do dětí bratrů.

§7 (33-39)

Pokud by dospělý člověk byl povinen odvádět desátek, musí potom, co se umyje krví, očistit svatyni a na agoře za maximální nabídnutou cenu musí obětovat před obětováním desátku dospělé zvíře jako pokutu a pak musí obětovat desátek pro čistotu (do čistého). Pokud by to neudělal, je povinen provést totéž. Každý obětující musí přinést nádobu.

§8 (40-42)

Pokud by byl mladík poskvrněn ne ze své vůle, musí se očistit a není třeba pokuta; pokud by se však poskvrnil ze své vůle, očistí svatyni a jako pokutu obětuje dospělé zvíře.

§9 (42-52)

Pokud majetek je z desátku, potom, co bude ohodnocen, musí být vyčištěna svatyně a majetek zvlášť. Pak nejdříve musí jako pokutu obětovat dospělé zvíře ne z desátku, pak obětuje z desátku a odnese do čistého místa. Pokud to neudělá, je povinen provést totéž. Z majetku, pokud je částí desátku, už nic jako entafion ani úlitba, dokud se nezaplatí desátek bohovi. Pokud by obětoval na pohřbu nebo dělal úlitby, musí, potom co očistí svatyni Apollónovu, nejdříve obětovat jako podle své viny dospělé zvíře.

§10 (53-62)

Pokud by člověk, který byl povinen odvádět desátek, umřel, až bude pohřben, v první den musí se mu položit, co by člověk chtěl mu (zemřelému) na hrob, ale pak už nic, dokud nebude zaplacen desátek bohovi, nesmí obětovat a chodit k hrobce. Ocení se zemřelý, jakou nejvyšší hodnotu má, dokud se nepodělil s bohem. Potom, co očistí svatyni Apollónovu a majetek zvlášť, musí jako pokutu obětovat dospělé zvíře ne z desátku před oltářem a pak obětovat desátek a odnést do čistého. Pokud by to neudělal, je povinen provést totéž.

§11 (63-72)

Pokud by člověk, který byl povinen odvádět desátek, umřel, a zanechal po sobě děti, z nichž jsou některé naživu a některé zemřely, po tom, co děti ocení zemřelého na maximální hodnotu, musí vyčistit Apollónovu svatyni a majetek zvlášť a nejdřív obětovat jako pokutu dospělé zvíře a pak obětovat desátek před oltářem. Jeden z těch, kteří jsou naživu, očistí sebe krví a svatyni zvlášť potom, co prodá na agoře, pak se jako pokuta za dospělého obětuje dospělé zvíře; pak obětuje desátek a odnese do čistého. Pokud by to neudělal, je povinen provést totéž.

§12 (73-79)

[...] po tom, co se začalo obětovat podle pravidel [...] zbytek člověk obětuje, kdy chce [...] očištění stačí [...] není třeba očišťovat; pokud by však chtěl [...] před oltářem odnese [...]

B§13 (83-90)

Nevěsta musí jít do ložnice (svatebního pokoje) k Artemidě a rozvázat svůj pás; manželka nesmí bydlet pod jednou střechou se svým manželem a poskvrnit se dokud nepřijde k Artemidě; což, pokud to neudělá ze své vůle, způsobí ji poskvornu, musí očistit svatyni Artemidinu a dodatečně obětovat jako pokutu dospělé zvíře; pak půjde do svatebního pokoje; pokud by to neudělala proti své vůli, čistí svatyni.

§14 (91-96)

Nevěsta musí sejít k nymfeu (část Artemidiny svatyně zasvěcená nevěstám) Artemidy, kdy chce během Artemidiny slavnosti; čím dříve, tím lépe. Ta, která neudělá, musí sejít a obětovat Artemidě, co chce; pokud nesešla během Artemidiny slavnosti, očistí svatyni Artemidinu a pak jako pokutu obětuje dospělé zvíře.

§15 (97-105)

Těhotná žena musí před porodem sejít k Nymfeu Artemidinu [...] musí dát medvědíci nohu, hlavu a kožešinu; pokud nesejde před porodem, má sejít s dospělým zvířetem; ta, která to udělá, musí zůstat čistá sedmého, osmého a devátého dne; ta, která to neudělá, musí také zůstat čistá v průběhu těchto dní. Pokud se poskvrní, má se nejdřív očistit sama, pak očistit svatyni a obětovat jako pokutu dospělé zvíře.

§16 (106-109)

Pokud by žena odložila [dítě], pokud je dítě rozpoznatelné [jakožto zformovaný člověk], jsou znečištěny jako od smrti; pokud však není rozpoznatelné, domácnost je znečištěná jako od lože šestinedělky.

(110)

O prosebnících.

§17 (111-121)

Pokud přichází prosebník z ciziny k domu, pokud byl k tomuto domu poslán, pokud hostitel ví, od koho přišel, zavolá ho jménem a oznámí třídní lhůtu; pokud by to byl zemřelý prosebník pod zemi nebo jinde a pokud by věděl [hostitel] jeho jméno, předvolá ho jménem, pokud neví, řekne: „Člověče, ať už jsi muž nebo žena.“ Po tom, co udělá ženskou a mužskou figurku ze dřeva nebo hlíny, připraví stůl a dělí se o část všeho. Až dokončí zvykové rity, odnese figurky a části do neobdělaného lesa a zaryje do země.

§18 (122-131)

Druhý prosebník, který splnil své povinnosti či ne, sedne si u veřejné svatyně, a pokud má nařízeno, kolik má nařízeno od věštírny [zaplatí]; pokud nemá nařízeno, obětuje plod země a koná úlitby ročně nastálo. Pokud opomine, dluží dvakrát tolik. Pokud by dítě [prosebník] ze zapomnělosti neudělalo a má nařízeno, musí zaplatit bohovi to, co mu nařídí věštírna a obětuje na hrobě předků, pokud ví [,kde je]. Když ne - ptá se věštírny.

§19 (132-141)

Třetí prosebník, vrah člena vlastní rodiny: může opustit stav prosebníka tím, že se přimluví [...] k úřadu hlavního kněze a třem fýlám. Pokud oznámil, že prosí, musí si sednout na prahu na bíle rouno, umýt se a nazvat ho [toho, koho prosí???] jménem, vyjít na veřejnou cestu a musí mlčet všichni, kdo vítají, dokud jsou venku; ten, kdo prohlašuje [...] jde k tomu, kdo opouští stav prošení [...] a ty, kdo doprovází [...] oběti [...] ty, kdo doprovází [...]

4 KOMENTÁŘE

Zákony představené v textu nejsou většinou systematické (až na výjimky, o nichž pojednáme v následujícím odstavci) a nezdají se být úplnými a vyčerpávajícími. Tak například v §16 na řádku 107 se odkazuje na poskvrnění smrtí jakožto na něco zmíněného výše, o takovém případě se však nikde v textu zvlášť nemluví. Jednotlivá ustanovení obsažená v dokumentu jsou nepochybně různě stará, ale žádné z nich nevypadá jako doslovný přepis starší archaické sbírky zákonů (Hainsworth in Parker, 2001 str. 334). V textu se vyskytují důkazy vedoucí k předpokladu, že na pilíři byla zapsána zkrácená a nesouvisle uspořádaná verze lépe seřazených starších zákonů (Parker, 2001 str. 334).

Svojí systematickostí však vyniká nad zbytkem textu sekce pojednávající o odvádění desátku (řádky 33-82 a v závislosti na zvolené interpretaci také 32). Je to také nejdelší úsek věnovaný jednomu tématu. Jednotlivé odstavce v rámci této sekce jsou zformulované tak, aby odpovídaly jednotnému desetiřádkovému formátu (jako výjimka se mohou jevit odstavce §7 (řádky 33-39) a §8 (řádky 40-42), ale dohromady také tvoří deset řádků, dokonce je možné, že poněkud jiným záležitostí věnovaný §8 byl přidán právě za účelem zachování zvoleného formátu). Mimo to mají tato pravidla i stejnou strukturu – v každém z probraných případů se osoba musí zúčastnit očištného rituálu, probíhá výpočet výše desátku, hodnota se platí obětními zvířaty, oběť je konána v Apollónově svatyni. Tato pravidla spojená s odváděním desátku považuje Robertson za hlavní motivaci pro zapsání pravidel, ostatní nařízení slouží podle této verze jenom jako vhodný kontextový rámec. Text je přibližně stejné délky před sekci a po sekci věnované otázce desátku. Jinou systematicky uspořádanou sekci jsou tři odstavce věnované tématu prosebníků. Jsou přibližně stejně dlouhé, dost podrobné, mají nadpisy a každý odstavec také svůj podtitulek (Robertson, 2010 str. 300, 355).

4.1 ŘÁDKY 1-3

[A]πόλλων ἔχρη[σε].

[ἐς ἅ] ἐι καθαρμοῖς καὶ ἀγνήϊαις κα[ὶ ἱκ]-

[ετ]ήϊαις χρεϊμένος τὰν Λεβύαν οἶκ[έν].

4.1.1 TEXTA PŘEKLAD

Překlad a interpretace tohoto úseku se podstatně liší od autora k autorovi a hodně závisí na tom, jak se rozhodne autor doplnit první slovo třetího řádku. Ve výše uvedeném textu a při

jeho překladu jsme využili variantu nabízenou v *Le dialecte des inscriptions grecques de Cyrène* (Dobias-Lalouová, 2000 str. 299), v níž se předpokládá, že to je slovo [δε/κατ]ήιας – prostřednictvím desátek, desátky. Tento předpoklad je rozumný kvůli tomu, že hlavní část celého nápisu se týká desátek. Von Wilamowitz-Moellendorff na tomto místě volí slovo [μ/αντ]ήιας – věštba, schopnost věštění a v kontextu to interpretuje jako důraz na božsky původ ustanovení (Wilamowitz-Moellendorff, 1927 str. 156-157). Podle článku *Monographing “Sacred Laws”* (Carbon, 2012) Robertson vychází z předpokladu, že se na tomto místě jedná o slovo [ι/κετ]ήιας – prosba, žádost (Robertson, 2010), stejně tak je tomu i ve zpracování Rudolfa Herzoga. Carbon v poznámce 22 hodnotí tento odhad jakožto dost dobře možný vzhledem k textu druhého nadpisu – Ἰκεσίων, prosebníků. Dobias-Lalouová ve vlastním komentáři (Dobias-Lalouová, 2000 str. 302) uvádí další následující varianty: [θε/ραπ]ήιας – služba pro bohy, [π/ομπ]ήιας – slavnostní průvod.

4.1.2 *OBSAH*

Vzhledem ke všeobecně známým kontaktům Kyréné s Delfami se jistě jedná o delfskou Apollónovu věštírnu a nikoliv o místní kyrénskou. Na prvních třech řádcích jsou všechna pravidla připisovaná delfské věštírně (Robertson, 2010 str. 279), obecně se však uznává, že věštba neobsahovala samotné předpisy, ale že si Kyrénští pouze nechali schválit v Delfách sestavené ustanovení (Wilamowitz, 1927 str. 157). Další možnou verzí je to, že se původní věštba omezovala na obecný pokyn „žít v Libyi a dodržovat očisty“ a zbytek nařízení ani neměl být nahlížen jakožto součást Apollónových instrukcí. To by však vyžadovalo poněkud jiný výklad těchto řádků, než jaký jsme zvolili.

Formulace věštby je v daném nápisu dost unikátní, neboť neodpovídá běžnému způsobu vyjadřování výroků delfské věštírny ohledně rituálních opatření, který potkáváme ve všech dochovaných inskripcích vyrytých do kamene přibližně od roku 450 př. n. l. do prvního století n. l., kde nacházíme relevantní část. Zní „je lepší a je větším dobrem“ učinit tak a tak (Robertson, 2010 str. 280).

Hned v prvním odstavci se setkáváme s odkazováním na poskvrnění a očištění, které patří k hlavním tématům celého textu a jsou předmětem většiny v něm uvedených předpisů.

4.2 ŘÁDKY 4-7 (§1)

[αἴ] κα ἐπὶ τὰν γᾶν ἢ ἐπὶ τὰμ πόλιν ἐπέηι νόσο[ς ἢ λι]-

5 [μὸ]ς ἢ θάνατος, θύεν ἔμπροσθε τᾶμ πυλᾶν [άντ]-

[ί]ς τῷ ἀποτροπαίῳ, τῷ Ἀπόλλωνι τῷ ἀποτρ[όπ]-
[ω] χίμαρον ἐρυθρόν.

4.2.1 TEXT A PŘEKLAD

V tomto úseku nejvíce různocnění mezi autory vyvolalo slovo, které by mohlo začínat na konci řádku 4 a končit na začátku řádku 5. O možné existenci tohoto slova v původním nápisu kromě kontextu nasvědčuje i prázdné místo, písmeno ς v pátém řádku (o tom se ale dá pochybovat – na tomto místě je pouze nepatrná stopa písmena (Robertson, 2010 str. 267), Dobias-Lalouová nechává ς sice v hranatých závorkách, ale označuje ho tečkou pod písmenem, zatímco v textu, jak je uveden u Wilamowitze, ς není). Hlavní varianty nabízené badateli jsou [λι/μὸ]ς – hladomor (tuto možnost zvolili Dobias-Lalouová a Herzog), [λοι/μὸ]ς – mor, zhoubná nákaza (Ferri, 1927). Wilamowitz má dva předpoklady: [πῦρ] – které se podle něho u Hippokrata využívá ve smyslu horečky, nebo by to mohlo být nějaké přídavné jméno ve smyslu λοιμώδης, vztahující se k νόσος, což by se pak dalo přeložit jako morová nemoc.

Nejistá je též interpretace genitivu τῷ Ἀποτροπαίῳ. Ferri (Ferri, 1927) a potom i Luzzatto¹³ na tomto místě čtou „zlo, které bude odvráceno“. Přídavné jméno ἀποτρόπαιος by spíše patřilo k postklasické próze, substantivizované využití je nahlíženo jako nepravděpodobné. Většina badatelů (např. Wilamowitz) následuje verzi Vogliana, podle níž se ἀποτρόπαιος vztahuje k hmotnému předmětu za branami – soše, neopracovanému kameni nebo oltáři zasvěcenému bohovi, což v kontextu „naproti *apotropaiu*“ dává více smyslu (Parker, 2001 str. 334).

4.2.2 OBSAH¹⁴

Co se týká využití červeného kozla jako obětního zvířete, zdá se, že to nemá v kontextu posvátných zákonů obecně fixní význam. Latte vychází ze srovnání s římskou slavností Cerealia na počtu bohyně Cery a ritem Augurium canarium (jako další příklad může posloužit slavnost Robigalia (Wunderlich, 1926 str. 100)), v obou případech měla být obětována liška¹⁵ (Latte, 1928 str. 41-42), a navrhuje, že v tomto případě taková volba oběti může být brána jako symbolické ztělesnění zla¹⁶, které se v průběhu ritu odvrací. Je velice pravděpodobně, že červený kozel coby zvíře mající dost nevalnou pověst, byl vybrán

¹³ Luzzatto, Giuseppe Ignazio. 1936. La „Lex Cathartica“ di Cirene. Milano : A. Giuffrè ed. 1936.

¹⁴ Obsah následujícího oddílu je převážně založen na Robertsonově výkladu (Robertson, 2010 str. 281-284).

¹⁵ Podle Wunderlichové se však jedná o zrzavé psy (Wunderlich, 1926 str. 100).

¹⁶ Podle Latteho ryšavé nebo zrzavé vlasy nebo srst jsou význačné pro odkazování na zlé demony, zejména pak na demony morové (Seuchedämonen) (Latte, 1928 str. 42).

záměrně, jako psi, kteří byli obětováni bohyni Hekaté. Jak kozlové, tak červené a zrzavé vlasy nebo srst mohou znamenat nestydatost a zlo obecně. V textech LSS (A 3), původně také z Kyréné, LSCG 18 (A 33, C 33), tamtéž 20 (A 26) se Apollónovi Apotropaiovi rovněž obětuje kozel, ale u Démosthena – býk¹⁷. Skutečnost, že se Apollónovi obětuje „před branou“ zřejmě souvisí s jeho funkcí boha stojícího za městskými branami (Propylaios) nebo dveřmi (Agyieus) a odvracejícího zlo od nich, nebo obecněji „stojícího před“ lidmi, kteří se ocitli v nebezpečí (Prostatérios) (Parker, 2001 str. 334-335).

Úplně stejná oběť za stejných okolností je zmíněna v nadpisu lex sacra z druhého století př. n. l., který nabízí dlouhý seznam pravidelného obětování městským božstvům. V jisté míře to pomáhá lépe pochopit starší pravidlo kyrénské. Po jediném ztraceném řádku následuje: „Větrům, kozla; Apollónovi Apotrapaiovi kozla, a to sice kozla mužského pohlaví“¹⁸. Označení oběti je pozoruhodně důrazné: αἴξ, μάλα χίμαρος¹⁹. Jiné oběti dále v textu jsou označeny pouze svým živočišným druhem: αἴξ – „kozel“, ὄς, – „prase“, οἴς – „ovce“ (bez upřesnění pohlaví). Tak kozel pro Apollóna Apotrapaia s důrazem na mužské pohlaví zdá se být jasně danou tradicí.

Kozel je tradiční obětí pro Apollóna obecně, nejenom pro Apotrapaia v charakteristické svatyni u městských bran. Jakožto pastevecké božstvo, což je, jak tvrdí Robertson, nepochybně jeho přední funkcí v případě Kyréné, Apollón upřednostňuje nekastrované samce, berany a kozly – κριοῦσα χίμαρος/ τράγος. Na Naxu byl Apollón uctíván jako „Τράγιος“ – „kozí“ (Stefanos Byzantský opod heslem Tragia). Kleónám během epidemie (případ probíraný v Kyrénském zákonu, pokud ovšem čteme λοι/μός, ne λι/μός) bylo delfskou věštírnou nařízeno obětovat kozla, ačkoliv „vycházejícímu slunci“,

¹⁷ Dem. 21.53 - Démostenova řeč „Proti Meidioví“: „ὁ τοῦ Διὸς σημαίνει ἐν Δωδώνῃ, Διούσω δημοτελῆ ἱερὰ τελεῖν καὶ κρατῆρα κεράσαι καὶ χοροὺς ἰστάναι, Ἀπόλλωνι ἀποτροπαίῳ βοῦν θῦσαι, καὶ στεφανηφορεῖν ἐλευθέρους καὶ δούλους, καὶ ἐλινύειν μίαν ἡμέραν. Διὶ κτησίῳ βοῦν λευκόν“ – „Služebník Diův z Dodony oznamuje: k počtě Dionýsa uspořádejte slavnosti, postavte měsidla s vínem a zatančete, Apollónovi, odvraceči pohrom, oběťte býka a ozdobte se věnci, svobodní i otroci, a zachovejte jeden den klidu. Diovi, jenž dává bohatství, oběťte bílého býka.“ (Šourek, 2005).

¹⁸(SECir 158 = LSS 116 A 2–5)

¹⁹ Podle Robertsona pro čtení tohoto místa existuje verze μάλα – „jablka“, správně ho však čte Sokolowski – μάλα, ale chybně χίμαρος jako „mladý kozel“. Navzdory jeho etymologickému smyslu (jednoleté kůzle, které přežilo svoji první zimu), toto slovo (stejně jako τράγος) téměř vždy vystupuje jako obecné označení pro kozla mužského pohlaví jakéhokoliv věku. Obecné použití se ujalo proto, že se v popisu požadavků obětování uvádělo mladé zvíře jakožto požadavek minimální, nikoliv exklusivní. Pokud jako oběť mohlo posloužit pouze jednoleté zvíře, jako v případě uctívání Dionýsa, kde formulace požadavku je jednoznačná – tragos pratēnios (LSS 104 řádky 4-5, Kós, první století př. n. l.). Dionýsos je dalším božstvem vyžadujícím kozí oběti, ale jiným způsobem. Jednoleté kůzle je obětováno v raných fázích hroznového a vinného cyklu; samotný bůh jako kůzle měl expresivní epitet εἰραφιώτης, „zašitý“ < ἔριφος, „kůzle“ (psáno přes a kvůli lidové etymologii, zdůrazňující to, že pochází z Diova stehna: ῥάπτω, „sešívát“ - je do něho jakoby zašit). Na konci cyklu je aktivní a vzpurný kozel obětován dospělému bohovi, který se ukazuje jako dominantní v metaforickém spojení s nějakou místní krasavicí. Tento druhý kozel je rovněž označen dost jasně – χίμαρος καλλιστεῶν, „nejkrásnější kozel“ (LSCG 96 řádek 27, Mykonos, asi 220–200 př. n. l.) (Robertson, 2010 str. 280, 282).

nikoliv Apollónovi²⁰. Také v Argolidě byl nalezen velký počet kozích rohů u Apollónova chrámu v Halieis. V Lindu, v neidentifikované Apollónově svatyni, χίμαρος, „kozel“ je obětován „starším z φυλέται“, městského útvaru²¹. Kréta rovněž poskytuje hodně svědectví o obětování kozlů Apollónovi.

Vyjímaje Naxos, všechny tyto případy patří dórským oblastem Řecka, které jsou, každá svým způsobem, spojené s Kyréné. Lindos byl založen osadníky z Argolidy²² a pomáhal spolu s obyvateli Kréty a Oaxe (Robertson, s. 283) zakládat nebo upevnit Kyréné²³. Jak v Lindu, tak v Oaxi můžeme najít výrazné paralely k námi probíranému nápisu. Pravidla týkající se desátku vyzývají k obětování ve velkém s konečným účelem kumulace množství masa; oběti tohoto druhu jsou potvrzované celou řadou Lindských inskripcí – a tento obyčej, jak se zdá, má původ v Argolidě (Robertson, 2010 str. 308-311). Podobná oběť je doložena v Oaxu (Robertson, 2010 str. 316). Poslední pravidlo (řádky 132-143) pro očištění se složitou sakrální procedurou zmiňuje „přimlouvače“, slovo a úřad, který se vyskytoval v Lindu.

Jak se zdá, jedná se zde o starý obyčej, pravděpodobně typicky dórský. Robertson navrhuje, že by to mohl být rituální prostředek zaměřený proti nouzi. Poukazuje na jistou míru podobnosti mezi způsobem, jakým jsou vyjádřeny podmínky využití daného ritu tady („pokud by přicházel do země nebo do města mor nebo [hladomor] nebo smrt“ na řádcích 4-5) a dále v textu v první ze tří probíraných situací týkající se prosebníků („pokud bylo něco posláno k domu“, řádky 111-112). Z toho, že ve druhém případě se podle něho jedná o magickou obranu proti magickému útoku (člověk má vyrobit figuríny a rituálně je pohostit jídlem za účelem odražení duchů, kteří byli za pomoci kouzla přivoláni k domu), odvozuje, že stejnou roli kouzelnického opatření mohlo hrát i na starší obyčej navázané obětování červeného kozla. Z hlediska argumentace se tak jednoznačné zevšeobecňování magického principu pro oba případy může jevit jako poněkud neopodstatněné nebo unáhlené. Určitá míra podobnosti u těchto dvou úseků se dá očekávat již proto, že jsou to věty podmínkové a tudíž mají odpovídat přibližně stejné struktuře.

²⁰(Paus. 10.11.5)

²¹(SEG 38.786 1/4 Lupu [2005, no. 16], asi 250 př. n. l.)

²²(Il. 2.656, etc.)

²³(Lindos 2 č. 1 B 17, záznamy z Athénina chrámu)

Další otázkou, kterou klade Robertson, je, proč má být červený. Barva oběti není často specifikovaná – není určena ani v jednom z mnoha pozdějších obětních pravidel²⁴. Zrzavá srst je příznakem toho, že je na tomto místě popisován obřad spojený s kouzelnictvím. Buď je to bezcenný tvor, kterého je třeba se zbavit, nebo je to naopak bezprostřední ztělesnění škody – anebo to je přímé ztělesnění vitality.

V probírané inskripci jsou to úředníci, kdo má vykonat kouzlo. Jdou k městským branám s červeným kozlem a zvíře je posvěceno Apollónovým knězem, pravděpodobně nadřízenou osobou, která je zároveň epónymem²⁵ toho roku.

4.3 ŘÁDKY 8-10 (§2)

[κ]ἄλον ἐν ἱαρῶι πεφυκός· αἶ κα τῶι θεῶι τὰν τιμᾶν
[έ]ρεῖσες, τῶι κάλωι χρησῆι καὶ ἐς ἱαρὰ καὶ ἐς βάβ[α]-
10 [λα] καὶ ἐς μιάρᾶ·

4.3.1 TEXT A PŘEKLAD

Zatímco Dobias-Lalouová (Dobias-Lalouová, 2000 str. 303) vychází z toho, že první dochované písmeno v devátém řádku je ρ (s tečkou pod písmenem) a předpokládá, že to je konec slova [έ]ρεῖσες, Wilamowitz (Wilamowitz-Moellendorff, 1927 str. 157) se přiklání ke slovu [τ]εῖσες (od τίνω – platit cenu) a odmítá verzi [έκ]τεισες pro nedostatek místa.

4.3.2 OBSAH

Posvátnost čistých lesů, kde se nesmějí kácet stromy, a čistých luk, kde se nesmí pást dobytek, je rozšířeným motivem, který lze potkat například u Euripida (E. Hipp. 73-81). Z mytologických a historických pramenů se nám dochovaly informace o tom, že pasení, pálení nebo kácení v posvátném okrsku mohlo vyvolat nadpřirozený trest, například smrt, šílenství nebo jiné zvláštní a ponižující nemoci. To však zřejmě nebylo postačujícím odstrašujícím prostředkem, jelikož je ochrana neobdělávaných lesů a luk jedním z rozšířenějších motivů posvátných zákonů. Potřeba lidské legislativy ovšem nediskredituje boží moc – pomsta bohů se tak jenom uskutečňuje prostřednictvím lidí. V Athénách trest smrti původně ohrožoval každého, kdo by si troufnul sáhnout na Athéniny posvátné olivy, to je však výjimečný případ, častěji se pro případy tohoto druhu uvádí v posvátných

²⁴ V Nakóné na západě Sicílie je „bíla koza“ obětována po usmíření frakcí a každý následující rok se obětuje oběť (pravděpodobně stejná) předkům na počest té události: SEG 30.1119 = Lupu (2005, č. 26 řádky 27-33), konec čtvrtého nebo polovina třetího století.

²⁵ Epónymos – ten, dle něhož je pojmenována určitá stránka veřejného života (pod heslem „Epónymos“ Ottův Slovník Naučný. Paseka / Argo, 1997).

zákonech sankce odpovídající obyčejnému majetkovému trestnému činu. Zatímco krádež posvátných věci se považovala za hrdelní zločin, v případě trestů za porušení ustanovení týkajících se posvátného okrsku se obvykle jednalo pouze o pokutu, jejíž výše se určovala na základě posudku o rozsahu způsobené škody. Pastýř, který by se dopustil takového přestupku, mohl být zproštěn své viny za cenu jednoho obolu za každý kus dobytka a skáčet jeden ze vznešených Asklépiových cypřišů na Kóu stálo 1000 drachem (Parker, 2001 str. 164-165).

Způsob, jakým s tím nakládají námi zkoumané kyrénské Posvátné zákony (povolení užívání dřeva z Apollónova posvátného okrsku jak k posvátným, tak světským a nečistým účelům) lze však považovat za poněkud zvláštní. Vlastně jediným omezením týkajícím se posvátného dřeva v dotyčném okrsku v Kyréné je, že za kácení se platí. Zcela komerční přístup je neobvyklý, ale bez toho, abychom přesně znali charakter lesa rostoucího v posvátném okrsku, je poněkud neuvážené tvrdit něco o kyrénském liberalismu (Luzzatto in Parker). (Parker, 2001 str. 335)

Co se týká boha, kterému se má v tomto případě platit, Parker se domnívá, že toto označení buď odkazuje k příslušnému bohu v závislosti na tom, komu byl věnován posvátný háj v každém konkrétním případě, nebo, pokud se toto pravidlo vztahuje pouze k Apollónovu okrsku, je tím bohem logicky Apollón. (Parker, 2001 str. 335),

Ἐρεῖσες znamená zaplatit cenu, je to hovorový výraz. Jako příklad jeho využití v tomto smyslu uvádí Robertson pátou Theokritovu idylu, kde se popisuje pěvecký závod v Itálii (Id. 5.24): pasák koz vsází kůzle a vyzývá pasáka ovcí, aby se zachoval taktéž: ἀμνὸν ἔρειδε „nabídni jehně“ (Robertson k tomu s odkazem na Macmillana (1971) má poznámku, že se k tomu takto staví Gow – „potřebný význam je τίθει nebo κατατίθει“, kdežto Dover u toho nabízí méně pravděpodobný význam slovesa pohybu „nechat ... jít“, jako kdyby bylo jehně tlačeno dopředu). (Robertson, 2010 str. 284)

Dříví podle tohoto pravidla může posloužit k jakémukoliv účelu z vyjmenovaných: ἱερά „posvátných“, βάβαλα „obyčejných“ a μισρά „nečistých“. Je to typická terminologie pro texty věnované zvykovým záležitostem, v nápisu, který probíráme, ji však nacházíme pouze na tomto místě.²⁶ Dřevo se využívalo jako látka pro řemeslnou výrobu, jako palivové dříví

²⁶ Standardní komentář je příliš vágní nebo příliš abstraktní v případě Dobias-Lalové (Dobias-Lalou, 2000 str. 205). Hiaros a babalos podle ní tvoří dvě protikladné kategorie, zatímco miaros je pouze krajní případ druhé kategorie, který logicky představuje obzvláště ostrý protiklad ke všemu, co patří ke kategorii první. Tento protiklad je posílen tím, že obě tato slova končí „-iaros“.

pro vaření, obětování a kremaci. Jsou to typická využití spojená s kategoriemi uvedenými v inskripci – vytváření soch a rozdělování obětního ohně jsou tudíž využitím za účely „posvátnými“, vaření – „obyčejnými“ a spálení nečistých předmětů, zejména mrtvol, pravděpodobně také využití k cílům chthonického obětování – „nečistým“ (Parker, 2001 str. 335). Řemesla mohou spadat jak do skupiny „obyčejného“, tak do skupiny „posvátného“, pokud se vyrábí předmět pro potřeby rituálů uctívání, nebo i do „nečistého“ v případě výrobků pro potřeby pohřební (příkladem jsou máry). (Robertson, 2010 str. 284-285)

Můžeme se jen dohadovat, proč je toto opatření užitečné. Dříví je vždycky zapotřebí, varování před kácením nebo sbíráním dříví v posvátném háji jsou častá.²⁷ Zde se nabízí, aby se toto dřevo prodávalo za cenu obyčejného. Vypadá to tak, že by byla koupě dřeva z Apollónova posvátného okrsku normálně zakázaná, tady je ale všem povolena (Robertson, 2010 str. 285). Robertson vyslovuje domněnku, že se zákaz musel vztahovat na osoby bohaté a zvýhodněné, povolení naopak spíše k běžným lidem (tamtéž). V daném případě se však nerozlišuje mezi bohatými a chudými, spíše, jak se můžeme domnívat, měla platba zamezit neomezenému kácení háje a vydělat peníze pro pokladnici svatyně.

V souvislosti s obsahem tohoto odstavce zdůrazňuje Robertson také zvláštnost jeho formulace: pouze tady a u tří posledních pravidel spojených s rituály ἱκέσιος předchází samotné regulaci fráze shrnující obsah. Autor se domnívá, že v případě tří posledních odstavců je záměrem usnadnit čtenáři rozlišování mezi různými variantami rituálu, a z toho analogicky odvozuje, že i daný odstavec měl být čtenářem vnímán jako odlišný od jiných předpisů. Obsahově se podle něho liší tak, že většina jiných regulací spíše omezuje jednání (hlavně tak, že stanoví sankce pro případ nesprávného jednání), zatímco tato podmíněčně povoluje určitý druh činnosti. (Robertson, 2010 str. 284)

4.4 ŘÁDKY 11-15 (§3)

[ἀπ]ὸ γυναικὸς ἀνήρ τὰν νύκτα κοιμαθὲς θυσεῖ ὄ[κ]-

[α κα] δῆληται· τὰν δὲ ἀμέραν κοιμαθὲς λωσάμεν[ος]

[κατακέφαλα ε]ἴτι ὄπι κα δῆλ[ητα]ῖ πλὰν ἦ ἐς [τὸν]

²⁷ Dříví, jako ostatní základní suroviny, je nejvíce zapotřebí v době nouze, například takové, jakou představuje první pravidlo. K takovým složitým situacím lze uvést dobře známý příběh o králi Kodrovi, který v době obsazení Athén dórskými vetřelci šel zemřít převlečený za dřevorubce sbírajícího dříví. Jakožto variace slova κέδρος „javolec“ (podle slovníku se ale jedná o cedr), nejrozšířenějšího ze stromů nebo keřů, Κόδρος ilustruje potřebu dřeva, a tento příběh byl vyprávěn dlouho před tím, než byl Kodros zapsán do seznamu postav tvořícího athénskou královskou linii.

[ναὸν.....]ἵταν· τὰν δὲ[...]

15 [.....]

4.4.1 TEXT A PŘEKLAD

Překlad tohoto úseku závisí na tom, jestli konec řádku 11 budeme interpretovat jako dvě slova (ὄ τι, jak je tomu u Dobias-Lalouové a Robertsona) nebo jedno (ὄτι v textu Wilamowitze). V prvním případě by se tato část dala přeložit jako „...obětuje, kdekoliv by chtěl“, ve druhém – „...obětuje, cokoliv by chtěl“ (obě varianty jsou představeny u Parkera).

Odhady tykající se doplňování konstrukce „kromě...“ jsou velmi nejisté. Pravděpodobně se však jedná o určitou svatyni. U Parkera se dozvídáme o domněnce, podle níž by v této větě mohlo jít o svatyně obecně, ale pro tak přísný zákaz nenajdeme v podobných zdrojích paralelu (Parker, 2001 str. 336). Robertson doplňuje slovo „chrám“ (ναὸν) jenom jako příklad. Domnívá se, že chybí určité místo, možná, ale ne nutně, určitý chrám (Robertson, 2010 str. 286).

4.4.2 OBSAH

V tomto odstavci se setkáváme s případem znečištění v důsledku souložení. Hérodotos svědčí, že „skoro všichni ostatní lidé totiž kromě Egyptanů a Řeků v chrámech souloží, a když vstanou od žen, vstupují do nich nevykoupání...“ (Hdt. 2.64)²⁸. Tento citát názorně ukazuje, že v rámci řecké ideologie není sexuální aktivita slučitelná se záležitostmi posvátnými. Soulož sice patřila mezi aktivity přirozené, měla však být, stejně jako smrt a porod, odloučena od zbytku životního provozu a to buď hmotně (například zákaz soulože v posvátném okrsku) nebo očištěním (Parker, 2001 str. 74). Robertson poznamenává, že s výjimkou komedií nenacházíme mnoho informací o tomto druhu znečištění a v kontextu posvátných nařízení se objevuje až později, což činí pravidlo uvedené v probíraném textu jedním z nejranějších podobných svědectví (Robertson, 2010 str. 285). Zvláštní je také to, že je daná regulace uvedena mezi obecné posvátné zákony, které nejsou všechny omezené ve své platnosti pouze na jednu stejnou svatyni. Běžněji se vykytují v kontextu vyjmenování obyčejů určité svatyně (tamtéž).

Nejstarší nařízení včetně tohoto dovolují vstup do svatyní po souložení v noci. V takových situacích časový úsek nahrazuje umývání, jakožto mechanismus oddělení. Po souložení ve dne je však umývání běžně vyžadováno. Příkladem může posloužit scéna z Lysistraté, když se Myrrhine vylouvá svému chlípnému manželovi: „[Pokud se tobě

²⁸ Překlad J. Šonky.

podvolím,] A jak bych potom přišla čista do hradu?“ – „I zcela dobře,“ - odpovídá Kynesias, – „umyješ se v Klepsydrě²⁹“ (Ar. Lys. 912f). Dokládá to zároveň také skutečnost, že se očištění vyžadovalo i po ženách. Symbolismus potřebnosti umýt se, která je postavena mezi milování se a bohy, je výrazem respektu, odpovídajícímu například situaci, kdy na sebe návštěvníci před tím, než půjdou do svatyně, berou čisté oblečení. Podobné rituály nesvědčí o tom, že by řecká pobožnost implikovala pocit viny ze soulože, spíše to je důsledkem přirozeného studu vyvolaného tělesnými funkcemi. Nemohlo to být považováno za něco zásadně zlého už proto, že Řekové uznávali přirozenost souložení. (Parker, 2001 str. 74-75)

V této souvislosti je důležité se zmínit také o tom, že v daném pravidle požadavek umývání se po souloži není míněn jako prostředek zproštění viny (toto mínění zastávali podle Parkera Ferri, Luzzatto a Sokolowski), jelikož žádné zavinění není. Člověk se v uvedené situaci musí umýt proto, že chce vstoupit do svatyně, přestože se účastnil pohlavního styku ve dne. Proto se potřebuje nejdřív očistit. (Parker, 2001 str. 336)

4.5 ŘÁDKY 16-20 (§4)

[ἀ λ]εχῶι ὄροφοι μιανεῖ· τὸ μ[ἐν ὑπόροφον μιανεῖ· τὸν]
 [δ' ἐ]ξώροφον οὐ μιανεῖ, αἶ κα μὴ ὑπένθηι· ὁ δ' ἄ[νθρ]-
 [ω]πος ὃ κα ἔνδοι ἦι, α<ύ>τὸς μὲν μιαρὸς, τέντα[ι ἀμ]-
 [έρα]ς τρίς, ἄλλον δὲ οὐ μιανεῖ, οὐδὲ ὄπι κα ἔνθ[ηι ο]-
 20 ὕ]τος ὁ ἄνθρωπος.

4.5.1 TEXTA PŘEKLAD

Jako jediná z dostupných má Robertsonova edice textu na začátku řádku 17 [δ' ἐ]ξώροφον (Robertson, 2010, str. 260), zatímco ostatní badatelé, jejichž verze jsou nám k dispozici, čtou O (ἐ]ξόροφον (LSS 115; Dobias-Lalouová, 2000 str. 299) nebo ὄροφον (Wilamowitz-Moellendorff, 1927 str. 158)) po Ξ, nikoliv Ω. Autor poznamenává, že na tomto místě je tomu tak stejně v Oliveriově edici (Robertson, 2010 str. 269), u Parkera (Parker, 2001 str. 336) a Dobias-Lalouové (Dobias-Lalouová, 2000 str. 303) se však dozvídáme, že Oliverio to má s O. Na Ferriho faksimile (Ferri, 1927 str. 92) rovněž není na tomto místě omega vidět. Můžeme připustit, že Robertson vycházel z Oliveriových fotografií. Pravděpodobně nejde o překlep, protože se stejným způsobem napsané slovo opakuje i v komentáři (Robertson, 2010 str. 269).

²⁹ Fontána s vodními hodinami.

Dřívější edice nechávaly na začátku 17. řádku slovo ὄροφον, „střecha“ nebo v přeneseném významu také dům (například Wilamowitz-Moellendorff, 1927 str. 158). V tomto případě věta přestává mít zřejmý smysl a měla by být přeložena „[ona] neposkvrní střechu (dům), pokud pod ni nevejde“. Alternativní variantu s rekonstruovaným ἐξόροφον představil podle Parkera Oliverio, Ξ však není vidět na fotografiích a slovo není z jiných zdrojů doložené. Má označovat toho, kdo je venku (Parker, 2001 str. 336).

Jiným důležitým detailem, na který poukazuje Parker, je δ' (spojka „však“ nebo „ale“) na konci řádku 17 (ὁ δ' ἄ[νθρ]/[ω]πος), která je podle něho nepochybně vidět na fotografii (na Ferriho faksimile není (Ferri, 1927 str. 92)), (Parker, 2001 str. 336). Příkladem interpretace bez této δ' může posloužit verze Wilamowitze: „[λ]εχοῖ ὄροφον, μιανεῖ [...], / . . ὄροφον, οὐ μιανεῖ, αἶ κα μὴ ὑπένθηι ὁ ἄ[νθρ] / [ω]πος, ὅκα ἐνδοι ἦι“ – „[Ten, kdo s šestinedělkou pod stejnou] střechou je, je poskvrněn. [Ten, kdo vstupuje pod] střechu (šestinedělčinu), není poskvrněn. Když člověk přijde, dokud není (ona) uvnitř...“ (Wilamowitz-Moellendorff, 1927 str. 158). Jak můžeme vidět, δ' v daném případě dovoluje oddělit dvě věty.

4.5.2 *OBSAH*

Porod je také znečišťující a to ještě ve větší míře než soulož, jelikož má větší význam. Porod logicky souvisí s tématem potratu, který je rovněž znečišťující, ale v rámci inskripce se mu věnuje teprve na řádcích 106-109. Robertson zdůrazňuje to, že tyto oddíly jsou vyjádřeny a organizovány dosti nedbale. To je pozoruhodné vzhledem k tomu, že části textu věnované centrálním tématům (například a hlavně odvádění desátku) jsou podrobné a jsou nápadně pečlivě organizovány. (Robertson, 2010 str. 286)

4.6 ŘÁDKY 21-25 (§5)

Ἀκαμαντίων ὄσια παντὶ καὶ ἀγνώϊ καὶ βαβάλω[ι],
πλὰν ἀπ' ἀνθρώπω Βάττω τῷ {τω} ἀρχαγέτα· καὶ
Τριτοπατέρων καὶ ἀπὸ Ὀνυμάστω τῷ Δελφῶ{ι}·
ἀπ' ἄλλω, ὅπη ἀνθρωπος ἔκαμε, οὐκ ὄσια ἀγνώ<ι>·

25 τῶν δὲ ἱαρῶν ὄσια παντί.

4.6.1 *TEXT A PŘEKLAD*

Přesto, že se dochoval v relativně dobrém stavu, bychom v tomto odstavci mohli sledovat dost zásadní rozdíly jak ve zpracování textu nápisu, tak ve výkladech badatelů. Malkina

Buck hodnotí tuto pasáž jako nejsložitější (Malkin, 1987 str. 206). Několik různých výkladů má hned první slovo. Podle Parkera (Parker, 2001 str. 336) je jasně vidět pouze KAMANTIΩN, taktéž to má i Jones, který vycházel bezprostředně z faksimile Ferriho (Jones, 2010 str. 6), ve verzi LSS je však počáteční Α uvedeno bez hranatých závorek a pouze s tečkou pod písmenem, Robertson to má dokonce bez tečky.

Co se týká domněnek ohledně toho, jak se má doplnit řádek 21, první verzí je αἱ καμαντίων (Oliverio, Wilamowitz a De Sanctis). Podle této varianty by daný odstavec měl začínat frází „pokud by...“, což odpovídá prvním řádkům hned několika odstavců³⁰. Proti tomuto řešení se namítá, že pro ι nezbyvá prostor (Malkin, 1987 str. 206; Jones, 2010 str. 7).

Druhá verze je Ἀκαμαντίων (Maas, Vogliano, Herzog, Sokolowski, Dobias-Lalouová, Robertson). Připouští hned dva výklady: buďto se tu jedná o ritech spojených s mrtvými (Malkin zmiňuje možný překlad slova ἀκάμαντες jako „neúnavní“ („the unwearied ones“ – Malkin, 1987 str. 209)³¹ a výklad jakožto eufemismu označujícím mrtvé), nebo, jak to původně nabízel Maas, o kultu Akamanta, syna Anténóra. Pindaros jejich dynastii však nazývá Antanoridai (Pi. P. 5.83), tj. odvozeninou od jména Anténór, nikoli Akamantes. Dalo by se tudíž očekávat, že i kult spojený s jejich rodem se spíše bude jmenovat po Anténórovi.

Třetí verze, αἱ καμαντίων (Buck a také tuto variantu připouštěl Oliverio), napovídá, že se u Battovy hrobky nacházela věštírna. Na základě níž by se dal začátek věty chápat jako „co do věštíren, povolení [se s nimi konzultovat] patří všem, jak kněžím, tak [lidem] světským, s výjimkou těch, kdo jsou od Batta Zakladatele...“. Věštby u hrobek byly rozšířeným jevem mezi místními libyjskými kmeny, o nichž Hérodotos píše: „μαντεύονται δὲ ἐπὶ τῶν προγόνων φοιτέοντες τὰ σήματα, καὶ κατευξάμενοι ἐπικατακοιμῶνται: τὸ δ' ἂν ἴδη ἐν τῇ ὄψι ἐνύπνιον, τούτω χραῖται“³² (Jones, 2010 str. 7).

Oproti variantě překladu slova ἔκαμε jako „lidé ležící mrtví“ (Dobias-Lalouová, 2000 str. 304) volí Robertson (Robertson, 2010 str. 289) obecnější a zároveň jednoznačnější překlad „mrtví“.

³⁰ §1, §6, §7, §9, §10, §11 a §16.

³¹ Vycházel pravděpodobně z významů slov ἀκαμαντολόγῃας – „neúnavný s kopím“, ἀκαμαντομάχας – „neúnavný v bitvě“ atd. která můžeme najít ve slovníku pod heslem „ἀκαμαντολόγῃας“ (Liddell, a další, 1996).

³² Hdt. 4.172.3, „Dějiny“: „Věštby konají tak, že jdou k náhrobkům svých předků, pomodlí se a uloží se ke spánku; řídí se podle toho, jaký sen se jim zdá“ („Dějiny aneb Devět knih nazvaných MÚSY“, překlad Jaroslava Šonky, Praha: Academia, 2003).

4.6.2 *OBSAH*

Jak poznamenává Parker (Parker, 2001 str. 336), je to oddíl mimořádně těžký pro překlad a interpretaci. Podle Robertsona nikdy ani nebyl dostatečně uspokojivě přeložen (Robertson, 2010 str. 287).

Odkazování na třídu „čistých“ je unikátní (stejně tak jako dřívější rozdělení čistého, profánního a nečistého). Čistými se tu myslí kněží a jiní, kdo z nějakého důvodu dočasně podléhají čistotě – ἀγνεΐαι (Parker, 2001 str. 338-339).

Co se týká kontrastu mezi čistým a nečistým nebo profánním, Robertson souhlasí s Parkerem a dodává, že se na tom badatelé obecně shodují. Zdůrazňuje však, že zůstává otázkou, co může označovat přístup k svatyním nebo rituálům, ὁσία, který je v kontextu daného pravidla buď odepřen, nebo povolen. Dále předpokládá Robertson, že ἱερῶν bez následujícího upřesnění odkazují na svatyně nebo rity bohů obecně (oproti svatyním a ritům vyjmenovaných héroů). Fráze s ἀπό označují situace, kdy jde člověk od nečistého místa. V případě tohoto odstavce se pak jedná o tři určité svatyně héroů. Přístup je odepřen kněžím, kteří byli v kontaktu s jakýmkoli hrobem s výjimkou uvedených héroů, jinak je neomezen (Robertson, 2010 str. 287-288).

Robertson hodnotí verzi o tom, že slovem πλάν je představena výjimka, rozepsaná na následujících dvou řádcích, jakožto málo pravděpodobnou. Dokládá to tím, že v tomto případě by pravidlo samotné, z něhož se uděluje výjimka, následovalo až po ní. (Robertson, 2010 str. 289)

4.7 ŘÁDKY 26-32 (§6)

αἶ κα ἐπὶ βωμῶι θύσῃ ἱαρήιον ὃ τι μὴ νόμος θύεν, τ[ὸ]
ποτιπίαμμα ἀφελὲν ἀπὸ τῶ βωμῶ καὶ ἀποπλῦν-
αι καὶ τὸ ἄλλο λῦμα ἀνελὲν ἐκ τῶ ἱερῶ καὶ τὰν ἴκ-
νυν ἀπὸ τῶ βωμῶ, καὶ τὸ πῦρ ἀφελὲν ἐς καθαρόν·
30 καὶ τόκα δὴ ἀπονηψάμενος, καθάρας τὸ ἱαρὸν καὶ
ζαμίαν θύσας βοτὸν τέλει, τόκα δὴ θυέτω ὡς νόμ<ος>.

ὁκώχιμος μέστα ἐς ἀδελφῶν τέκνα.

4.7.1 *TEXT A PŘEKLAD*

Oddělený řádek 32 nejspíš patří jako nadpis k následujícímu odstavci. Níže se tím budeme zabývat podrobněji. Pro slučitelnost se způsobem třídění textu do jednotlivých očíslovaných paragrafů Dobias-Lalouové uvádíme tento řádek tady.

Důležitým bodem pro pochopení je v tomto odstavci výraz *καὶ τὸ πῦρ ἀφελεν ἐς καθαρὸν*, který pozdější badatelé (Dobias-Lalouová, Robertson) mají sklon překládat doslova: „...a oheň odnést do čistého [místa]...“³³, zatímco Wilamowitz se na tomto místě pokouší o méně zřejmou interpretaci a vykládá přibližně takto: „...a oheň sejmut, aby nastala čistota...“³⁴.

Řádek 32, jak svědčí Oliverio, Wilamowitz a Dobias-Lalouová, je vymezen čarami (*παράγραφος*) jak nahoře, tak dole (Robertson, 2010 str. 270). O tom se také dá přesvědčit, když se obrátíme na Ferriho zobrazení stély (Ferri, 1927 str. 92). Oliverio a Dobias-Lalouová však tvrdí, že první *παράγραφος* je výsledkem kameníkovy chyby. Následně Dobias-Lalouová významově připojuje tento řádek k předchozímu popisu oběti, toto jí dovoluje přečíst na konci řádku 31 a začátku 32 slovo *νομοκώχιμος*, které nazývá přípustným neologismem, a přeložit tuto konstrukci jako zakončení pravidla: „...pak obětuje, protože je zavázán zvykem až do dětí bratrů“ (Dobias-Lalouová, 2000 str. 305, 307-308). Podle Robertsona tato přípustka jednak způsobuje znejasnění předchozího odstavce, jednak připravuje čtenáře o důležité vodítko dále následujících pravidel spojených s desátkem (Robertson, 2010 str. 270).

Robertson o tomto řádku dále píše, že by *παράγραφος* mezi řádky 31 a 32 neměl být zpochybňován a text řádku by neměl být brán jakožto fragment jiného ustanovení. Pak význam předchozího oddílu (řádky 26-31) zdá se být kompletní, když připustíme, že končí slovem *νόμ* (od *νόμος* – zákon, zvyk). Smysl následujících odstavců (33-82) věnovaných hlavně osobám povinným splácet desátek a předmětům k tomuto desátku patřícím odpovídá významu řádku 32, který, pokud ho vezmeme samostatně, určuje rozsah dědičné povinnosti v případech popsanych v následujících sekcích. V tomto případě by to byl nadpis z hlediska uspořádání a logiky textu vhodný a odpovídající příkladu jiného delšího oddílu, který má nadpis *ἰκεσίων* (o prosebnících), oddělený čarou jenom nahoře, ale také provedený větším písmem (Robertson, 2010 str. 270).

³³ „...retirer le feu en vue de la pureté...“ (Dobias-Lalouová, 2000 str. 305)

“...and take away the fire to a pure place” (Robertson, 2010 str. 264)

³⁴ „...und das Feuer herunternehmen, so daß Reinheit wird...“ (Wilamowitz-Moellendorff, 1927 str. 160)

Parker se také přiklání k verzi, podle níž je řádek 32 samostatnou větou, která přímo nenavazuje na předchozí odstavec. Podle všeho tento úsek určuje, že všichni dědici, nejenom přímí potomci, člověka, který umírá a nechává peněžní dluh vůči bohovi, budou považováni za ἄτιμοι, dokud nesplatí dluh. Vzhledem k obsahu následujících odstavců lze říci, že toto upřesnění zapadá do kontextu, ale kvůli mlhavosti a stručnosti kyrénských zákonů, zdá se skoro být fragmentem vystižnějších regulací. (Parker, 2001 str. 339)

4.7.2 *OBSAH*

V případě očištění po tom, co někdo spáchá znesvěcení, se většinou podle Parkera jedná o méně významné přestupky technického rázu (ve srovnání například s vraždou) a tudíž nevyžadující žádné speciálně stanovené purifikační rituály nebo pravidla. Někde se naopak mohly nedochovat žádné regulace, protože některé formy znesvěcení byly pravděpodobně považovány za neodčinitelné. Tak, co se týká mýtů, vrah prchá a prochází očištěním, kdežto člověk, který se opováží vstoupit do boje s bohy, je okamžitě krutě potrestán. Nicméně na úrovni každodenních kultických praxí, jelikož je posvátnost definována čistotou, se menší porušení považují za poskvrnění, po nichž má následovat očištění. Samozřejmě nastává potřeba očištění při kontaktu něčeho vnitřně znečišťujícího s posvátným, ale řídicí princip je širší. V několika peloponéských kultech bohyně Demeter například měly účastnice zakázáno využívat elegantní nebo svůdné oblečení a v jednom případě je specifikováno, že prohrěšek tohoto druhu vyžaduje očištění svatyně. Není nic poskvrňujícího na podstatě nachových šatů (někdy dokonce byly vyžadovány pro rituální účely při uctívání Demeter), jsou ale znečišťující v daném kontextu, protože je to přestupek proti charakteru festivalu, který vyžaduje po ženách, aby se dočasně vzdaly instrumentu zesílení sexuální přitažlivosti. Takové poskvrnění na rozdíl od jiných, která většinou mají původ v hmotném znečištění, je zcela metafyzické. Několik jiných posvátných zákonů se domáhá očisty chrámu v případě přestupku. Pokud by se v dokumentech takového druhu častěji vyskytoval popis sankcí, tento seznam by mohl být nepochybně prodloužen. Příklady, které Parker uvádí k tomuto tématu, zahrnují LSCG 136; LSCG 152; LSCG 154 B 1-16; LSS 115 A 26-31; LSS 28, 31; LSCG 76, 149. (Parker, 2001 str. 144-145)

Dalším rozdílem mezi poskvrněním prostřednictvím znesvěcení a poskvrněním hmotným je objekt očistných rituálů, které jsou nařízeny pravidly. V prvním případě objektem častěji bývá svatyně, zatímco ve druhém samotný provinilec, protože při znesvěcení jsou poskvrnění čistí bohové (námi probírané pravidlo v tomto ohledu tvoří spíše výjimku, protože vyžaduje jak očištění svatyně (řádky 30-31), tak aby se umyl i

pachatel (řádek 30) (Parker, 2001 str. 339), to však může jen odrážet komplexní povahu takového znečištění, o kterém se zmíníme níže. Taková koncepce bývá kritizována jakožto udělující lidem nepřijatelně velkou moc nad nesmrtelníky, nepochybně však byla dost populární a musí se s ní počítat jako s anomálií mezi tradičními přesvědčeními. Přestože smrtelníci mohou poskvřnit bohy, zdá se, že bohové nejsou poskvřením poškozeni. Právě naopak, účinek poskvřnění se odráží a pachatel sám se stává ἐναγής, znečištěný³⁵. Když ve hře „Oidipus na Kolónu“ Oidipus mimoděk znesvěcuje háj Eumenid, sbor ho přesvědčuje, aby provedl očištění těchto bohyní, které byly jím poskvřněné. Však následně po tom sbor zmiňuje, že v ohrožení jsou smrtelníci a nikoliv božstva (S. OC 466, 490-2). Na takovém příkladu rozdíl mezi svatokrádeží a jinými formami znečištění mizí. (Parker, 2001 str. 145-146)

Praxe zařazení porušení posvátných pravidel mezi poskvřňující přestupky se neomezuje pouze na ryze rituální oblast. Například znečištění nastává, když jsou božská práva prosebníků porušena nějakým způsobem, nejenom když jsou zabiti na oltáři, dokonce o přestupku, který je konán v mysli člověka, lze mluvit stejně: ten, kdo popírá účinnost božské odplaty, nedovoleně poskvřňuje bohy. (Parker, 2001 str. 146)

Tyto koncepce poskvřněných chrámů a bohů jsou pouze specifičtější případem velmi obecné tendence vyjádřit morální znehodnocení v případě neprokazování pocty, když se prokazovat má, skrze pojetí znečištění. To může být složitý úkol najít jazyk, ve kterém morální ponížení není spojeno se znečištěním. Takže idea poskvřněných bohů je formou chápání, která není o nic méně přirozená než vnímání znečištění plynoucí ze špíny na rukou vraha. Odlišné zdroje pocitu znečištění v těchto dvou případech však vedou k rozdílu v tom, jak se toto znečištění rozšiřuje: tak jako urážka poskvřňuje čest urážené osoby, ale neovlivňuje pachatelovu čistotu, tak i svatokrádež nejprve poskvřňuje bohy a jejich posvátná sídla a na provinilého člověka dopadá jenom ve formě trestu. (Parker, 2001 str. 146-147)

Pozoruhodným detailem je to, že nedovolené obětování poskvřňuje jak obětujícího, tak svatyni (Parker, 2001 str. 339).

4.8 ŘÁDKY 33-39 (§7)

³⁵ ἐναγής – 1) ten, kdo byl proklet nebo znečištěn; 2) ten, kdo vyvolal prokletí na svoji hlavu. (Liddell, a další, 1996 heslo „ἐναγής“)

αἷ κα δέκατος ἦ ἄνθρωπος ἠβατάς, καθάρας α-
 [ύ]τὸς αὐτὸν αἵματι, καθαρεῖ τὸ ἱαρὸν· καὶ πωλη-
 35 [θὲ]ς ἐν ταῖ ἀγοραῖ ὀπόσσω κα πλείστῳ ἄξιος ἦ[ι],
 προθυσεῖ πρὸ τᾶς δεκάτας ζαμίαν βοτὸν τέλ-
 [ευ]ν οὐκ ἀπὸ τᾶς δεκάτας· καὶ τόκα δὲ θυσεῖ τὰν
 [δ]εκάταν· καὶ ἀποισεῖ ἐς καθαρὸν· αἷ δὲ μὴ, τῶν α[ύ]-
 [τ]ῶν δησηται· σκοῖκιον δὲ οἴσει πᾶς ὁ θύων.

4.8.1 TEXT A PŘEKLAD

V tomto odstavci pozoruhodná různocnění mezi badateli vyvolává na posledním řádku (39) místo, kde má Dobias-Lalouová doplněno podle verze Vogliana slovo Σκ]οῖκιον („nádoba“). V komentáři však zmiňuje, že tato volba je nejistá. Tutéž variantu mají ve svých edicích podle Robertsona také Buck a Solmsen/Fraenkel. Wilamowitz na tomto místě nechává mezeru a v překladu jenom poznamenává, že „každý obětující musí s sebou přinést“, aniž by upřesnil předmět. Robertson pro tuto mezeru volí variantu σκοῖκιον, pro kterou rovněž nachází několik stejnojmenných příkladů (κοῖκιον, κοῖκᾶς, κόϊξ a κόϊς), které všechny běžně označují egyptskou palmu, ale také se vyskytují ve významu koše upleteného z listů takové palmy (Robertson, 2010 str. 304).

4.8.2 OBSAH – DESÁTEK

V Řecku byly rozšířeny různé formy desátek a několik z nich je zvláště asociováno s Apollónem, kterému se říkalo δεκατοφόρος (ve smyslu označení pro boha – „ten, komu se platí desátek“). Kromě ryze světského využívání desátku jakožto formy zdanění nebo splacení nájemného, existovala běžná praxe zasvěcení bohovi desetiny první sklizně ovoce, lupu nebo produktů jiného podnikání. Aitiologické příběhy vypravují o lidech posílaných jako desátek do Delf svými přemožiteli nebo v době epidemií a hladomorů dokonce i svými vlastními krajany, a také o trestním desátku, kterým se vyhrožovalo obviňovaným z podpory Peršanů v roce 479. Co se týká bezprostředně splacení desátku Apollónovi, zmínka o takových případech se v korpusu kyrénských textů vyskytuje značně hojně³⁶. S výjimkou skutečnosti, že to jsou platby odváděné jedinci, charakter desátku nelze podle Parkera určit přesněji, ale podle všeho minimálně z části nebyl obětován, ale představoval platbu za vyrytí nápisu typu „X věnuje tento desátek Apollónovi“ (v textu nápisu, kterým se

³⁶Parker toto tvrzení dokládá následujícími odkazy: SEG 9, 68; 9, 78; 9, 80; 9, 84; 9, 87 f.; 9, 94; 9, 100; 9, 302-317 a (částečně se překrývající s již uvedenými materiály ze SEG) č. 35-42, 49, 133-142, 151 f., 248-252 ze Supplemento Epigrafico Cirenaico (Annuario della Scuola Archeologica di Atene), n.s. 23-24 (1961-1962), 219-375. (Parker, 2001 str. 341)

zabýváme v rámci této práce, se však o tom nezmiňuje). Zdá se, že instituce splácení desátku, jak je popsána v textu Posvátných zákonů kyrénských, neodpovídá přesně žádnému jinému ze známých popisů, což je dost nejasnou záležitostí, jelikož uvedené regulace zřejmě předpokládají znalost obecných záměrů této instituce a omezují se na procedurální formality a zvláštní případy, přičemž i v podrobném popisu těchto detailů zůstává nápis poměrně nevýstižný. Zmínka o trestu v kontextu popisu desátků napovídá, že se nejedná o běžný, dobrovolně a osobně splácený desátek, ale o povinnost, která je prezentována jakožto trest nebo pokuta. Pokud desátek samotný je trestem, požadavek dodatečného trestního poplatku je možná poněkud překvapivý. Příklad, kdy je jedinec povinen splatit desátek bez další oběti, se však v textu neprobírá, což lze jen těžko vysvětlit, pokud se snažíme držet hlediska dobrovolného odvodu. Pravděpodobně by se dalo předpokládat, že úvodní výraz v řádku 30 je brachylogií a plně by mohl znít asi takto: „Pokud by dospělý člověk byl povinen odvést desátek (a zároveň se poskrvnit)“, ale když připustíme, že se v textu na kameni vynechávají takto nepostradatelné specifikace, pak podle Parkera už skoro nemá smysl se zabývat jeho interpretací. (Parker, 2001 str. 341-342)

V nápisu se nevyskytují přímé náznaky charakteru přestupků, které by mohly způsobit nutnost splatit desátek. Opakující se zmiňování očištění, jak provinilce, tak svatyně, svědčí o tom, že se pravděpodobně jedná o nějaké poskrvnění. Nejpravděpodobněji by to mohlo být poskrvnění svatokrádežného charakteru. Ustanovení pro mladíky, kteří „způsobili poskrvnění“ nejspíš podporuje toto stanovisko. Existuje předpoklad, podle kterého je plátce desátku, jakožto κοινὸς ἐὼν τῷ θεῷ (řádek 58), „ten, kdo zčásti patří bohovi“ (překlad Wilamowitze) poskrvněn tím, že je dlužníkem, a než tuto situaci může vyřešit obětováním, musí nejdřív očistit sebe a pak i svatyni, která je znečištěná jeho přítomností (Wilamowitz-Moellendorff, 1927 str. 163). Když se však přikloníme k tomuto hledisku, očekáváme spíše očistu po obětování desátku. Rovněž takový pohled neposkytne podle Parkera přesvědčivé vysvětlení požadavku očištění svatyně (Parker zřejmě nepovažuje uvedený Wilamowitzův odhad týkající se poskrvnění pouhou přítomností za pravděpodobný). Lze asi připustit, že tato očištění nejsou reakcí na určité poskrvnění, ale jenom přípravou na formální akt obětování desátku. (Parker, 2001 str. 342)

Podrobněji a také vzhledem k tomu, že toto téma považuje za centrální, se o něco důsledněji zabývá pojetím desátku a oddíly (řádky 32-82) věnovaným předpisům, které

s ním souvisejí, Robertson. Ústřednost uvedeného a následujících odstavců popisujících okolnosti splacení desátku podkládá jejich vysokou uniformností, konzistentností, detailností a snahou rozdělit je do stejných desetiřádkových částí. Jako důvod k takto zvýšené pozornosti navrhuje, že se úřední moc předně zajímala právě o dodržování splacení desátku a ostatní ustanovení sloužila pouze jako vhodný kontext. (Robertson, 2010 str. 300)

Za příčinu vzniku povinnosti považuje Robertson zcela jednoznačně příslušnost jedince ke zvláštní třídě – δεκατοί³⁷. Tuto třídu tvoří vyvrhelové, kteří nemají legitimní původ, a nemanželská děti zaujímající ve společnosti pozici druhotných občanů a předávající tento stav dědičně do dvou generací (řádek 32). Splacením desátku poskytují velké množství masa pro kolektivní spotřebu. (Robertson, 2010 str. 300-301)

Na osídlení Kyréné se podílely zejména skupiny z dórských území, kde se rozvíjel kult Apollóna Pýthijského (Pythaeus nebo Pythios) a spolu s ním i způsob zacházení s druhotnými občany spočívající hlavně v praxi odesílání části z nich do jiných míst. V Hérodotově popisu založení Kyréné se dozvídáme, že vůdce osídlovatelů, Battos, byl sám bastard. Jak tvrdí Robertson, první osídlovatelé Kyréné buď zahrnovali velké množství bastardů, anebo dokonce prvními Kyréňany byli pouze bastardi. Dalším zdrojem druhotných občanů bývaly děti otce občana a matky již patřící do probírané skupiny či cizinky, velmi pravděpodobně také děti ze smíšených manželství s Libyjkou. Jakmile se občané tohoto druhu začínali účastnit kultu v Apollónově svatyni, byli označeni za δεκατοί, čímž byla zdůrazněná jejich povinnost odvodu desátku. Možná že nešlo tolik o důsledné dodržování s tím spojených pravidel, ale spíše o to, aby se nezapomínalo na obyčej – samotná slova využitá pro ustanovení, desátek, δεκάτη jsou spíše příklady obrazných výrazů, což vede Robertsona k hypotéze, že v tomto případě záleželo asi hlavně na zachování zvláštního označení pro lidi spadající to zmíněné kategorie. Důležitost přiřkládaná s desátkem spojeným regulacím je však v rozporu s touto domněnkou. Mimo to, odvádění desátku mohlo sloužit pro účely evidence představitelů této společenské třídy a poskytovat velký a pravidelný zdroj masa pro společnou konzumaci. Pokud se přikláníme ke druhé verzi, muselo se pak jednat o jasné populistické opatření, které preferovalo skupinu plnoprávných občanů na úkor druhořadých. Není to však společným rysem pro

³⁷ Toto slovo, δεκατός (heslo „δεκατός“ v Supplementu Liddell, a další, 1996), s přízvukem na poslední slabice potkáváme pouze v tomto textu, jinak δέκατος (heslo „δέκατος“ v Liddell, a další, 1996) ve významu „desátý“ je proparoxytonon, tj. má přízvuk na třetí slabice od konce.

všechna pravidla, jiná se naopak zaměřují na ochranu zájmů chudších (například nařízení týkající se kácení stromů na řádcích 8-10). (Robertson, 2010 str. 315-317)

První podstatnou a povinnou složku procesu obětování desátku tvoří vyžadované očištění. V každém z popsaných případů se člověk musí očistit krví a pak očistit svatyni a majetek, z něhož bude odveden desátek. Očištění krví vykládá autor jako požadavek zabít se a pokropit sebe jeho krví. Na rozdíl od obětování nemá zabití zvířete v daném kontextu žádnou praktickou hodnotu, nezmiňuje se totiž, že by si potom účastníci ritu mohli zbylé maso odnést. Zůstává otázkou, jaké poskvrnění vyvolává nutnost být očištěn. Stěží bychom mohli považovat za zdroj poskvrnění popsané na konci odstavce mladíkovo dobrovolné nebo nedobrovolné poskvrnění, které je ve vztahu k současně probíranému pravidlu zřejmě irelevantní. Zbývá se domnívat, že se na tomto místě spíše jedná o obecné poskvrnění vyvolané stavem povinnosti splatit desátek. Projevování poskvrnění mohlo být hledáno v různých jevech, poskvrnění týkající se Apollóna bývala však zejména asociována s nemocemi a morem. (Robertson, 2010 str. 301-302)

Následuje samotná procedura obětování. Jako první se v každém z uvedených případů předběžně obětuje dospělé zvíře, které se nepočítá jako část desátku. Hodnota majetku, z něhož se následně vypočítává výše desátku (ta tvořila skutečně desetinu ceny), se zjišťuje oceněním nebo „prodejem“ dotyčné osoby (či zemřelého, kterého představuje) na agoře – předstírání, které může být nahlíženo jako odkaz k dřívějšímu obyčeji. Potom vyzývá nařízení k odnesení obětí do čistého místa. To se pravděpodobně vztahuje jak k předběžné oběti, tak bezprostředně k desátku. Čistým místem je míněna jistá oblast, kde se dočasně ukládalo maso obětí. Samotný požadavek nebo povolení odnést maso je poměrně nezvyklé a je v protikladu k běžným regulacím pro podobné kontexty, které vyžadují okamžitou konzumaci přímo ve svatyni a výslovně zakazujícím odnášením - ούφορά / ούκάποφορά / ούκέκφορά. Tato výjimka může podle Robertsona svědčit o původu rituálu ležícího pravděpodobně v určitém starém obyčeji. Souvisí s tím také to, že každý účastník rituálu je povinen přinést výše zmíněný koš. Koše tohoto druhu by mohly být dostatečně objemné a silné pro odnášení masa po obětování. Informace o tom, že každý má mít k obětování připravený takový koš, nejsou opakované v každém dalším podobném případě na rozdíl od důsledně opakovaného požadavku očištění a povolení odnést si maso obětovaných zvířat, a to pravděpodobně proto, že tento praktický detail je příliš zřejmý. Druhou společnou vlastností předběžného a hlavního obětování je to, že v jejich popisu potkáváme upřesnění – oběť má být vykonána προβώμιον – „před oltářem“. Toto a

podobné zmínky můžeme najít i jinde v oblastech, kde se ve velkém porážel dobytek, a jeho cílem je odlišit zabití obětní od každodenního. (Robertson, 2010 str. 302-304)

První z odstavců věnovaných tématu desátku praví, že dospělý muž musí podstoupit popsanou proceduru, ale neříká nic o tom kdy. Může to být jak doba stanovená obyčejem nebo pro tento obřad jednoduše není stanovené žádné fixní období a může tudíž konat kdykoliv. Tato krátká regulace však nenaplnuje desetiřádkový formát, o který je tu patrná snaha, proto následuje zcela stručné pravidlo týkající se znečištění mladíka a nesouvisející přímo s první částí obsahu odstavce. (Robertson, 2010 str. 305)

4.9 ŘÁDKY 40-42 (§8)

- 40 [ἔ]πιηβος, αἰ μὴ τί κα ἐκὼμ μιᾷ, ἀποχρεῖ καθάρασ[θ]-
[α]ι αὐτὸν καὶ ζαμίας οὐ δεῖ· αἰ δέ κα ἐκὼμ μιᾷ κ[α]-
[θα]ρεῖ το ἱαρὸν· καὶ ζαμίαν προθυσεῖ βοτὸν τέλευ[v].

4.9.1 TEXT A PŘEKLAD

Existují dva základní způsoby čtení prvního slova řádku 40, opačné, co se týká významu, – ἄνηβος (Wilamowitz, Vogliano, Fraenkel) – mladík nebo ἔνηβος (Maas, Sokolowski) – dospělý (mladší a starší 15 let podle Theocr. 8.3). Varianta ἄνηβος ve významu „ten, kdo ještě nedospěl do stavu muže“ (heslo „ἀνηβάσκω“ Liddell, a další, 1996) vytváří kontrast vůči ἠβατάς ve smyslu „ten, kdo už prošel pubertou“ (od slova „ἠβάω“ – „projít pubertou“; heslo „ἠβάω“ v Supplementu Liddell, a další, 1996) z řádku 34, kdežto pokud zvolíme ἔνηβος, pak nám budou chybět regulace pro mladíky (Parker, 2001 str. 342). Dalšími možnostmi jsou ἔφηβος – osmnáctiletý mladík (Ferri, Defradas) a ἔπιηβος (Oliverio). (Parker, 2001 str. 342)

Jiným pozoruhodným bodem překladu je slovo μιᾷ (řádky 40, 41). Robertson sice porovnává (Robertson, 2010 str. 305) mladíkovo poskvrnění se s poskvrněním nevěstiným, které je zmíněno níže v inskripci (řádek 85), a dokonce vychází ve své interpretaci z jejich podobnosti, v tomto odstavci je však využit jiný tvar. Z kontextu se nevyhnutelně dozvídáme, že to má být sloveso a o jeho obecném významu „poskvrnit se“ se mezi badateli moc nepochybuje, tvar je ale velmi neobvyklý. K otázce konkrétnějšího výkladu tohoto výrazu se vrátíme v následující části komentáře bezprostředně věnované obsahu.

Přestože se to netvrdí v textu přímo, rozumíme, že mladík, který podstoupil znečištění ze své vůle, musí také obětovat desátek – tomu nasvědčuje předpona ve slově προθυσεῖ³⁸ na řádku 42 (Parker, 2001 str. 342-343).

4.9.2 *OBSAH – DESÁTEK, DOBROVOLNÉ A NECHTĚNÉ ZNEČIŠTĚNÍ SE MLADÍKŮ*

Tento odstavec možná, jak už bylo poznamenáno v komentáři k předchozím několika řádkům, poskytuje vodítko k interpretaci informací spojených s desátkem. Podle Maase se v tomto odstavci nejedná o desátky, ale odkazuje protikladem mezi dobrovolným a nedobrovolným poskvrněním k polucím ve spánku a masturbaci (tuto referenci a přísnost následného trestu bere jako potvrzení toho, že na místě je čtení ἐνηβος). V tomto případě skutečnost, že tato zmínka je v oddílu jinak věnovanému ustanovením spojeným s desátkem, by mohla být vysvětlena snahou patrnou ze struktury řádků 32-82 o rozdělení textu do desetiřádkových sekcí. Předpoklad o desetiřádkových odstavcích lze považovat za správný a v kontextu vyprávění o desátcích nutí k zamyšlení se nad tím, zdali by se mohlo jednat o vědomý číselný symbolismus, a pokud by tomu tak bylo, vzniká otázka, jestli jsou známé podobné výskyty symbolismu v náboženské rovině. Sexuální interpretace slova μιῶν je z lingvistického hlediska dost dobře možná³⁹, ale jeho využití na tomto místě je příliš neobvykle na to, aby mohlo být přijato. Můžeme si skutečně představit řecký posvátný zákon představující takové tresty, nebo tresty obecně, vůči mladíkům za takové přestupky za normálních podmínek? Pokud je správný sexuální výklad, měli bychom rovněž přepokládat, že se tato regulace měla vztahovat k určité a omezené skupině (chrámovní služebníci, chlapi v průběhu příprav na určitý rituál apod.), potvrzení pro takový odhad však v textu nenacházíme. (Parker, 2001 str. 342-343)

Vogliano se domnívá, že chlapi, o něž jde, jsou také plátcí desátku (řádek 34). Rozdíl mezi nimi v této situaci spočívá jenom v úlevě pro případ nechtěného poskvrnění. Jelikož připouštíme, že mladíci také obětují desátek (viz „Text a překlad“ výše v komentáři k danému odstavci), můžeme předpokládat, že určení na řádku 33 může zahrnovat i mladé δεκατούς. Pravděpodobně by však dávala více smyslu interpretace, podle níž se nezletilý dopustil přestupku, který mu ukládá povinnost odvést desátek, ale pro jeho věk má tu povinnost o něco snadnější. Tento pohled by potvrzoval také teorii o tom, že v kontextu

³⁸ Předložka πρό (také využívaná ve složeninách jako předpona) může mít význam „před“ ve smyslu určování posloupnosti událostí v čase (Smyth, 1920 str. 384). Ve slovníku se pro toto slovo uvádí překlad „sacrifice or offer first“ – „obětovat něco nejprve“ (Liddell, a další, 1996 str. pod heslem προθύω).

³⁹Hes. Op. 733 f. ἐκμιαίνομαι – ejakulovat ze své vůle nebo proti ní (Parker, 2001 str. 76, pozn. č. 9).

kyrénského nápisu lze povinnost zaplatit desetinu chápat jako následek poskvrnění, jehož konkrétní ráz však zůstává nejasný. (Parker, 2001 str. 342-343)

Ohledně povahy mladíkova znečištění Robertson bezpochyby tvrdí, že se jedná o jeho zneužití dospělými muži, když se spolu scházejí v Apollónově svatyni a pod čárou sleduje a komentuje mínění jiných autorů:

Komentáře k této pasáži zůstávaly nápadně anachronické. Maas se domnívá, že masturbace je tou tajnou neřestí, o níž jde, a Parker (1983, 76n9, 342) to ne zcela odmítá. Sokolowski přemýšlí o svádění dívky a rekonstruuje řádky 75-78 ve snaze to prokázat jako doplnění k obsahu řádků 40-42 (srov. Robertson, 2010, kapitola 17, s. 272). Rhodes a Osborne neberou v úvahu žádný „sexuální akt“, ale nic jiného nenavrhují. (Robertson, 2010 str. 305)

4.10 ŘÁDKY 43-52 (§9)

[α]ἴ κα χρήματα δέκατα ἦι, ἐκτιμάσας τὰ χρήματ-
[α], καθαρεῖ τὸ ἱαρὸν καὶ τὰ χρήματα δίχα· καὶ τόκα
45 [δ]ῆ προθυσεῖ ζαμίαν βοτὸν τέλευν οὐ τᾶς δεκάτ-
[ας]· καὶ τόκα δὴ θυσεῖ τὰν δεκάταν· καὶ ἀποισεῖ ἐς
[κα]θαρόν. αἰ δὲ μή, τῶν αὐτῶν δησεῖ· τῶν δὲ χρημᾶ-
[τω]ν, ἃς κα δέκατα ἦι, ἐντόφιον οὐκ ἐνθήσει οὐδ[έ]-
[πω ο]ύδὲ ἐν, οὐδὲ χύτλα πρί[γ] κα τῶι θεῶι ἀπο[δε]-
50 [κατε]ύσει· αἰ δὲ κα χύτλα ἐνίκει ἢ ἐντόφια ἐνθήῃ, κα-
[θά]ρας τὸ Ἀπολλώνιον ζαμίαν προθυσεῖ κατὰ τὰν
[ᾶμα]ρτίαν βοτὸν τέλευν.

4.10.1 OBSAH – OMEZENÍ PŘI OBĚTOVÁNÍ

Určení hodnoty člověka povinného splatit desátek jeho „prodejem na trhu“ je mimořádnou procedurou, o které nenacházíme v jiných dokumentech žádnou zmínku. Všichni komentátoři se shodují na předpokladu o fiktivním prodeji, pokud však tomu tak není, pak otázkou je, kdo dostává zbylých devět desetin hodnoty osoby. Je těžko říci, jak se zajišťovalo spravedlivé přihazování a jak se vypořádávali se zaujatou účastí. P. Oxy.⁴⁰ 716.18 nabízí příklad podobné předstírané dražby (existuje však možnost, že situace uváděná v P. Oxy. je skutečným prodejem). (Parker, 2001 str. 343-344)

⁴⁰ Oxyrhynchus Papyri, London : Egypt Exploration Fund, 1898, svazek 4, text 716 „Auction of a Slave“, „Dražba otroka“ (P.Oxy.IV 0716).

Omezení uvedená na řádcích 48-53 překvapují svou pozicí. Latte cituje Aeschin. 3.21, zákon zakazující úředníkům, kteří byli ὑπεύθυνοι⁴¹, zasvěcovat bohům, a Gaius, Dig. 44.6.3, „rem de qua controversia est prohibemur in sacrum dedicare“ – „Zakazujeme zasvěcení a využívání k posvátným účelům majetku, který je předmětem (soudního) sporu...“. Text, který probíráme, jak se zdá, se však týká pouze pohřebních obětí. Ferri a Wilamowitz překládají uvedená omezení spíše jako krajní případ: „Z majetku, dokud podléhá splacení desátku, nesmí dokonce ani přinášet pohřební oběti, ani dělat úlitby, než dostane bůh desátek“⁴² (Wilamowitz-Moellendorff, 1927 str. 162). Tomu lze rozumět jako: když majetek nesmí být použit ani pro splnění posvátných povinností, znamená to, že určitě nemůže být použit na účely světské. Ovšem pravidlo, které stanovuje trest, je neobvykle specifické, pokud je tomu opravdu tak. Lákavý je předpoklad, že se tento úsek vztahuje k následující sekci tykající se dědictví zemřelých lidí, kteří byli povinni splatit desátek. Pokud je tato regulace umístěná správně, pak jejím smyslem je asi chránit věci určené Apollónovi dokonce před nepřímým kontaktem s pohřebním znečištěním. (Parker, 2001 str. 343-344)

Podle Robertsona je pojetím χρήματα δέκατα míněn majetek, který poprvé dostává osoba podléhající povinnosti odvádění desátku, nejspíš ho dědí po někom, kdo k této třídě nepatřil. Odmítá verzi, že majetek sám nezávisle na tom, kdo ho vlastní, může být δέκατον. Ačkoliv v textu není stanoveno, kdo má podstoupit proceduru, a implikuje se jenom, že to má být čtenářovi evidentní, pravděpodobně taková situace mohla vzniknout tím, že zemřelý odkazuje svůj majetek nebo jeho část synovcovi, který patří do třídy odvádějící desátek anebo synovi narozenému mimo manželství. (Robertson, 2010 str. 305-306)

4.11 ŘÁDKY 53-62 (§10)

[αἴ κ]α δέκατος ἔων ἄνθρωπος ἀποθάνη, κατακομί-
 [ξα]ντες τὸν ἄνθρωπον, τᾶι μὲν πρατίσται ἀμέραι
 55 [ἐπι]θησεῖ ὃ τι κα δήληται ἐπὶ τὸ σᾶμα, δεύτερον δ-
 [ἐ ο]ύδὲ ἔν πρίγ κα ἀποδεκατεύσει τῶι θεῶι· καὶ ο[ύ]-
 [δὲ θυ]σεῖ οὐδ' ἐπὶ τὸ σᾶμα εἴτι· ἐκτιμασέντι δὲ ὀπ[όσ]-
 [σω πλ]εῖστω ἄξιος ἦι, κοινὸς ἔων τῶι θεῶι· καθάρα[ς]

⁴¹ ὑπεύθυνος by se tady dalo přeložit jako „povinný podávat zprávu o úřadu“ (Liddell, a další, 1996).

⁴² Jelikož je způsob překladu tohoto úseku podle mě poměrně důležitý pro pochopení základu Parkerovy úvahy, níže uvádím originální překlad Wilamowitze do němčiny: „Von dem Vermögen, solange es verzehntet ist, soll er als Grabgabe gar nichts hineinlegen, auch keine Opferngüsse Brixen, bevor er dem Gotte gezehntet hat“ (Wilamowitz-Moellendorff, 1927 str. 162).

[δὲ τὸ] Ἀπολλώνιον καὶ τὰ χρήματα δίχα, προθύ[σα]-
60 [ς αὐτὸ]ς ζαμίαν βοτὸν τέλευν οὐκ ἀπὸ τᾶς δεκά-
[τας προ]βώμιον, θυσεῖ τὰν δεκάταν προβώμιον· [κα]-
[ὶ ἀπο]ῖσει ἐς καθαρὸν· αἱ δὲ μή, τῶν αὐτῶν δησεῖ.

4.11.1 TEXT A PŘEKLAD

Z hlediska odlišnosti textu v různých edicích nenacházíme v tomto odstavci žádné podstatné rozdíly s výjimkou verze textu, kterou uvádí Robertson (Robertson, 2010 str. 261). Uprostřed řádku 58 píše ἦι na místě, kde mnohé jiné edice mají ἦς (LSS 115; Wilamowitz-Moellendorff, 1927 str. 161; Dobias-Lalouová, 2000 str. 300). Na základě faksimile Ferriho (Ferri, 1927 str. 92) se také můžeme přesvědčit, že je na tomto místě sigma dobře vidět. Jelikož nemá Robertson žádným způsobem označenou íótu (žádné závorčky, není tečka pod písmenem) a nemluví o tom podrobněji v rámci komentáře k textu, můžeme předpokládat, že se v případě této neshody jedná o chybu nebo překlep v Robertsonově zpracování. Velký dopad na překlad nebo interpretaci v případě, že bychom vycházeli z předložené Robertsonem verze, by asi nebyl. Obě varianty odpovídají různým tvarům stejného slovesa εἶμί, „být“, přičemž ἦς je dórskou formou imperfekta aktiva singuláru třetí osoby, kdežto ἦι je konjunktivem prezentu aktiva singuláru třetí osoby.

4.11.2 OBSAH

V daném úseku se projednává případ smrti jedince povinného odvádět desátek a je zakázáno přinést mu pohřební oběť, dokud z majetku nebude splácen desátek. Tento odstavec poskytuje relativně málo informací a závěrem, na němž se shodují Parker a Robertson, je to, že osoba, které se tato regulace týká, je nejspíše dědicem zemřelého (Parker, 2001 str. 344; Robertson, 2010 str. 306).

Jakožto zvláštní detail oproti ostatním pravidlům týkajícím se desátku shledává v tomto odstavci Parker požadavek očistit zděděný majetek (řádky 58-59). Odvozuje z toho domněnku, že se v tomto případě poskvrna rozšířila z člověka povinného splácet desátek na jeho majetek a teď tato poskvrna přetrvává i po smrti člověka, což Parkera vede k myšlence, že bychom možná měli správně rozlišovat jednak povinnost ležící na člověku a jeho majetku, a jednak povinnost spojenou pouze s majetkem. (Parker, 2001 str. 343)

4.12 ŘÁDKY 63-72 (§11)

[αἴ κ]α ἀποθάνηι δέκατος ἐὼν καὶ τὰ τέκνα καταλ[ίπ]-
[ηι ὧν κα τ]ᾶ μὲν ζῶι, τὰ δὲ ἀποθάνηι, ἐκτιμάσας τὰ [ἀ]-

65 [παλλαγ]μένα ὀπόσσω κα πλείστω ἄξια ἦι, καθάρα[ς τ]-
 [ὸ Ἀπολλώ]νιον καὶ τὰ χρήματα δίχα, προθυσεῖ ζαμ[ία]-
 [ν τὰν τῷ ἦ]βατᾶ προβώμιον· καὶ τόκα δὴ θυσεῖ τὰν δε-
 [κάταν προ]βώμιον· τὸν δὲ ζοὸν καθάρας αὐτὸς αὐτ[ὸ]-
 [ν αἵματι κ]αὶ τὸ ἱαρὸν δίχα, πωληθὲς ἐν τᾷ ἀγορᾷ θ-
 70 [υσεῖ τὰν τ]ῷ ἦβατᾶ ζαμίαν βοτὸν τέλευν· καὶ τόκ[α δ]-
 [ἦ θυσεῖ τὰ]ν δεκάταν· καὶ ἀποισεῖ ἐς καθαρὸν· αἰ [δὲ]
 [μή, τῶν αὐτ]ῶν δησεῖ.

4.12.1 OBSAH

Případ smrti člověka povinného splatit desátek je v textu představen dvakrát (řádky 53 a 63). Zatímco v tomto odstavci je zřejmé, že se popisuje situace, kdy δεκατός zanechává po své smrti několik potomků, z nichž jsou někteří zemřelí a jiní naživu, v prvním případě vylíčeném v předchozím odstavci osoba dědice vyvolala dvě odlišné interpretace. Jako jediný z badatelů, kteří se přímo zabývali tímto problémem, navrhol Vogliano výklad, podle něhož je dědicem jediné dítě, které zanechal δεκατός. Rozšířenější však je hledisko, podle kterého se v předchozím odstavci probírá případ člověka podléhajícího splácení desátku, který umřel bez přímých dědiců. K tomuto stanovisku se podle Parkera hlásili de Sanctis, Luzzatto, Koschaker a V. Arangio-Ruiz. V souladu s touto teorií daný odstavec zdůrazňuje podstatný rozdíl mezi dědicím potomkem a dědicem, který potomkem zemřelého není, a to sice ten, že v prvním případě se dědičně předává povinnost platit desátek, kdežto ve druhém dědic musí pouze zaplatit desátek za zemřelého. Rovněž to dává smysl z toho hlediska, že se v předchozím a tomto odstavci probírají dva krajní případy (několik dětí a žádné dítě), které mohly působit potíže, zatímco situace s jediným dítětem je oproti popsaným dost jasná. (Parker, 2001 str. 343-344)

Kvůli nejasnosti tohoto úseku z něj lze odvodit jenom neuspokojivě málo pozitivních informací. Nejnápadnějším rysem je asi přísná ochrana božských práv. Stav povinnosti splácení desátku je, pokud nebyl splněn, předáván dědičně a zdá se, že se rozšiřuje na každého z potomků, soudě podle toho, že živý syn má splatit desátky také za své zemřelé sourozence. Spolu s povinností desátku se dědí i znečištění – po synu je vyžadována očista od otcova poskvrnění. Toto je jediným podstatným zjištěním, protože se v podstatě jedná o jedinečný příklad, který lze citovat, svědčící o zděděném miasmatu s uznávaným legálním účinkem. (Parker, 2001 str. 344)

4.13 ŘÁDKY 73-79 (§12)

[ἡβατάς ἐώ]ν, ἐπεὶ κα ἄρξεται θύεν κατὰ νόμον, [ἐπεὶ]
[κα ἐκτιμα]θῆι, τὸ λοιπὸν θυσεῖ ὀπόκα κα δήλη[ται· ὡς]
75 [δέ κα καθάρ]ηι καθαρμοῦ ἀποχρεῖ· ὀπ[όκα] τις [τὸ ἰαρὸ]-
[ν κατένθη,] καθᾶραι ἀποχρεῖ· αἱ δέ κα δήλη[ται, θύσας βό]-
[τον τέλευν] προβώμιον, οἴσει ὀπ[υι κα δήληται.]
[.....] βω [.....] χα [.....]
[.....] ενε [.....]
80 [.....]
[.....]
[.....]

4.13.1 OBSAH

Wilamowitz poznamenává, že jediné, co lze říci určitě o obsahu těchto řádků je to, že odstavec není významově spojen ani s předchozím, ani s následujícím odstavcem (Wilamowitz-Moellendorff, 1927 str. 164). I o tomto negativním závěru Parker pochybuje, zdali není až příliš pozitivní a místo pokusu o překlad zbylých fragmentů vkládá o této sekci jenom poznámku, že je příliš úlomkovitá na to, aby byla restaurována (Parker, 2001 str. 344). Edice Dobias-Lalouové je v případě tohoto odstavce rovněž velmi opatrná a skoro nemá doplnění. Píše v komentáři, že Oliveriova rekonstrukce podle ní nemá smysl a že se její verze shoduje s verzí nabídnutou Ferrim (Dobias-Lalouové, 2000 str. 303).

Více hypotéz k tomuto oddílu vyjadřuje Robertson. Nejdříve usuzuje, že by na začátku řádku 73 bylo vhodné přídavné jméno určující osobu a za příklad dává výše se vyskytující ἡβατάς „dospělý“ a [ἔ]πηβος „mladík“. ἐώ]ν, mělo by odkazovat na osobu zmíněnou v předchozí sekci, dá se tudíž předpokládat, že v tomto odstavci jednající člověk je například dospělý syn zemřelého. Zbylý kontext pobízí k rekonstruování [ἡβατάς ἐώ]ν, „když (on) dospěje“. Jelikož každá procedura dosud začínala oceněním, je přirozené na řádcích 73-74 zkusit doplnit [ἐπεὶ / κα ἐκτιμα]θῆι, „potom, co bude ohodnocen“. Dále je ustanovení, které Robertson rekonstruuje následovně: „musí obětovat kdykoliv bude chtít“, což je zřejmým zmírněním podmínek oproti předchozím pravidlům. Dalším příkladem takového zmírnění může být [καὶ αὐτὸν] καθᾶραι οὐ δεῖ - „sám nemusí nutně se očišťovat“ (na řádku 76). Následujícím krokem ostatních případů je obětování dospělého zvířete jako trest a odnesení masa do čistého místa. V této souvislosti nacházíme ještě podstatnější zlepšení. αἱ δέ κα δήληται, [θύσας / βότον τέλευν] προβώμιον, οἴσει ὀπ[υι κα δήληται],

„pokud chce, po obětování dospělého zvířete před oltářem může ho odnést kamkoliv chce“ (řádky 76-77). Zůstává otázkou, zda není pro něho celé obětování nepovinné. Zbýlých pět řádků (78-82) je ztracených. Posledním nařízením těchto pravidel vždycky bylo bezprostřední obětování desátku, což je největší přítěž, a to by mělo být podle Robertsona v případě daného úseku rovněž nějakým způsobem odlehčeno. (Robertson, 2010 str. 306-307)

4.14 ŘÁDKY 83-90 (B§13)

[νύμφ]αμ μ[ἐν ἴασσαν τὸ κοιτατή]ριον, ζ[ώναν]
[δεῖ] ἔς Ἄρτ[αμιν λῦσαι]· αὕτα δὲ οὐχ ὑπώ[ροφ]-
85 [ος] τῶι ἀνδρὶ τένται οὐδὲ μiasεῖ, μέστα κα
[ές] Ἄρταμιν ἔνθη· ἃ δέ κα ταῦτα μὴ ποιήσα[ι]-
[σ]α μιᾷ ἔκασσα, καθάραισα τὸ Ἄρταμίτιον ἐπ[ι]-
[θ]υσεῖ ζαμίαν βοτὸν τέλευν· καὶ τόκα δὴ εἴτ-
[ι] τὸ κοιτατήριον· αἰ δέ κα μὴ ἐκοῖσα μιᾷ κα-
90 [θ]αρεῖ τὸ ἱαρόν.

4.14.1 TEXT A PŘEKLAD

Tímto odstavcem začíná druhá stěna pilíře (B) a je umístěn na horním okraji plochy, blízko poškozené hraně. Kvůli tomu se nám kromě písmen na levém a pravém okraji nedochovaly také poměrně velké úseky uprostřed prvních dvou řádků, je to vidět na faksimile Ferriho (Ferri, 1926 str. 92). Tato skutečnost vytváří dost velký prostor pro doplnění badatelů. Tak ve verzi Oliveria nacházíme podle Robertsona následujícím způsobem rekonstruované první dva řádky: „...μ[ἐν αἶ κα ἔνθη ἔς τὸ κοιτατή]ριον, ζ[αμίαν] / [δεῖ] ἔς Ἄρτ[αμιν θύεν]...“ – „...pokud by [nevěsta] přišla do ložnice (svatebního pokoje), musí jako pokutu obětovat Artemidě...“ (Robertson, 2010 str. 273). Sokolowski se však také zmiňuje (LSS str. 193), že jedna z verzí navrhaných Oliveriem zněla „...μ[ἐν αἶ κα μὴ ἔνθη ἔς τὸ κοιτατή]ριον...“ („pokud by nepřišla...“), což určitě dává v kontextu více smyslu. Oliverio podle Sokolowského vycházel z předpokladu, že dívka nastupuje do služby Artemidě, zatímco Sokolowski se domnívá, že se na těchto řádcích popisuje situace, kdy se chystá dívka vdát a musí splatit bohyni-panně pokutu (LSS str. 193), k tomu však Robertson poznamenává, že „takový náhled na Artemidu jakožto nekompromisní pannu patří spíše k literatuře než ke kultu“. Varianta představená v LSS je „...μ[ἐν πρὶν ἐνθὲν ἔς κοιτατή]ριον, ζ[αμίαν] / [δεῖ] ἔς Ἄρτ[αμιν φέρειν]...“ – „než vejde [nevěsta] do ložnice (svatebního pokoje), musí pokutu Artemidě přinést...“ (LSS 115). Dobias-Lalouová navrhuje „...μ[ἐν,

πρὶν ἴμεν τὸ κοιτατήριον, Ζ[. . . .] / [δεῖ] ἐς Ἀρτ[αμιν κατεμθεν]...” – „...než vejde do svatebního pokoje, [...] musí se sejít k Artemidě...“, ale nevěnuje se v jinak docela podrobném komentáři tomuto odstavci (Dobias-Lalouová, 2000 str. 301). Naopak rozsáhle komentuje tyto dva řádky Robertson (Robertson, 2010 str. 273-274).

Doplnění úseků τὸ κοιτατήριον a ἐς Ἀρτ[αμιν] (řádek 83) hodnotí Robertson jakožto nezbytné a o druhém řádku odstavce (řádek 84) říká, že tam chybí zmínka o jednání, nejspíš vyjádřeného spojením δεῖ a infinitivu, které líčí, co musí udělat nevěsta současně se vstoupením do místnosti (řádek 83). Pozoruhodný je konec řádku 83, kde se nám dochovalo pouze písmeno Ζ a prostor pro pět dalších. Všichni autoři, kteří ho doplňovali, s výjimkou Robertsona, volí variantu ζ[αμίας]. Robertson to vysvětluje tím, že to je „skutečně oblíbené slovo v této inskripci“ a dokonce ho potkáváme níže ještě třikrát v rámci skupiny pravidel věnovaných nevěstám, manželkám a porodům (řádky 87-88; 96; 104-105). Poznává však, že na žádném jiném místě se toto slovo nevyskytuje jinak než ve frázi „obětovat jako pokutu dospělé zvíře“, pro niž v daném případě není zřejmě vhodný kontext. Připouští, že by na tomto místě mohla být využita zkrácená forma ζαμίας ... θύεν, ale odmítá tuto domněnku jakožto ne dost dobře možnou. (Robertson, 2010 str. 273)

Pro svoji edici místo ζ[αμίας] volí Robertson variantu ζ[ώνων], pás. Přejímá tuto verzi od Sokolowskiho (odkazuje na poznámku na stránce 193 LSCG, ale zřejmě má na mysli LSS). Sokolowski v poznámce ke komentáři k probíranému nápisu, kde vysvětluje volbu ζ[αμίας], uvádí možnost použití ζ[ώνων] (LSS str. 193 pozn. 5). Rituální vysvlékání se tak musí podle Posvátného zákona předcházet noci strávené s manželem a má podle Robertsona odkazovat na mytické motivy vysvlékání se Artemidiných nymf, například Kallistó. (Robertson, 2010 str. 273)

4.14.2 *OBSAH*

V kontextu regulací jsou zmiňována dvě místa spojená s obřady, součástí Artemidiny svatyně. První je κοιτατήριον (od κοίτη, „ložnice“), do kterého se jednoduše „vchází“. Druhé - νυμφῆιον (od νύμφη, „nevěsta“), do něhož se „scházelo“. Na základě těchto informací můžeme dojít k závěru, že ve druhém případě se jednalo buď o místnost, která se nacházela v dolní části budovy nebo o oblast, součást veliké svatyně, která byla určena pro tyto rituály, veliká svatyně byla totiž celá situovaná níže než ostatní čtvrti města. Robertson volí druhou z těchto možností, ale zároveň dodává, že to mohla být jakákoliv oblast s prameny nebo jednoduše velká plocha obsazená účastníky slavností, pokud to byly νύμφαι, nevěsty. Co se týká místnosti κοιτατήριον, jde podle Robertsona o zádňi místnost běžně nazývanou

adyton, která se často vyskytovala v Artemidiných chrámech. (Robertson, 2010 str. 321-323)

Ustanovení obsažené v tomto odstavci se vztahuje k ženám, které se teprve chystají vstoupit do manželství. Příkaz „rozvázání pásu“ je zdůvodněn tím, že v této „ložnici“ si musí nevěsta lehnout. Splněním tohoto obřadu doufá zlepšit svoji plodnost a zajistit narození silného syna. Robertson nachází obdobu daného ritu mezi obřady kultu Artemidy u Kallimacha ve třetím dílu Aitií, kde se popisuje, jak dívka prochází podobnou ceremonií na Naxu:

ἤδη καὶ κούρω παρθένος εὐνάσατο,
τέθμιον ὡς ἐκέλευε προνύμφιον ὕπνον ἰαῦσαι
ἄρσενι τὴν τᾶλιν παιδὶ σὺν ἀμφιθαλεῖ.

(Call. Aet. zl. 75, řádky 1-3)

„A už byla dívka uložena ke spánku s chlapcem, neboť rituál přikazoval, aby nevěsta svůj předmanželský spánek strávila s chlapcem, jehož oba rodičové jsou naživu“. Jiné příklady takových rituálů svědčí o tom, že pro popsání obřadu stačilo umělecké zobrazení chlapce – obraz nebo socha. (Robertson, 2010 str. 323-325)

4.15 ŘÁDKY 91-96 (§14)

[νύ]μφαν δὲ τὸ νυμφῆιον ἐς Ἄρταμιν κατ[εν]-
[θ]ὲν δεῖ, ὁπόκα κα δήληται Ἄρταμιτίοις, [ὡς]
[τ]άχιστα δὲ λῶιον· ἃ δὲ κα μὴ κατένθηι [ἀποθ]-
[υ]σεῖ τᾶι Ἀρτάμιτι, ἃ κ[α δήλητ]αι τοῖς [Ἀρταμιτί]-
95 [οι]ς. μὴ κατεληλευ[θυῖα δὲ καθαρεῖ τὸ ἱαρ]-
[ὸ]ν καὶ ἐπιυσεῖ ζ[αμίαν βοτὸν τέλευν].

4.15.1 OBSAH

V odstavci se zmiňuje, že obřad má být vykonán během Artemidiny slavnosti, ale na slavnost se odkazuje se slabým ukazovacím členem τοῖς. Ročně se konalo vícero slavností věnovaných Artemidě a použité slovo [Ἀρταμιτί]-/[οι]ς (v této podobě ho rekonstruoval Robertson) může znamenat jakoukoliv z Artemidiných slavností. S ohledem na výše uvedené důkazy a kontext, zejména frázi „čím dříve, tím lépe“, můžeme přepokládat, že slavností je zde míněná jakákoliv Artemidina slavnost. (Robertson, 2010 str. 330)

Oběť je vyžadována pouze v případě opomíjení ukládaných pravidel a povinností. Jelikož se to neupřesňuje explicitně v textu, můžeme předpokládat, že to musela být koza, obvyklá volba obětního zvířete pro Artemidu. U podobných obřadů manželka mohla vybrat zvíře náležitěho zdraví a vzhledu pro svoji oběť. (Robertson, 2010 str. 330)

4.16 ŘÁDKY 97-105 (§15)

[νύμφα κύοισα πρὶν τεκέν κάτε]ιτι τὸ νυμφῆι[ον]
ἐς Ἄρταμιν· [αὐτὰ δὲ τ]ᾶι ἄρκωι δωσει πόδας καὶ
τὰν κεφαλὰν καὶ τὸ δέρμα· αἱ δὲ κα μὴ κατ[έν]-
100 θηι πρὶν τεκέν, κάτειτι σὺμ βοτῶι τελέωι· ἃ δ[ἐ]
κατίασσα ἀγνευσει ἑβδέμαν καὶ ὀγδόαν
καὶ ἡνάταν, καὶ ἃ μὴ κατεληλευθῦα ἀγν-
ευσει ταύτας τὰς ἀμέρας· αἱ δὲ κα μιᾶι, καθα-
ραμένα αὐτὰ καθαρεῖ τὸ ἱαρὸν καὶ ἐπιθυσ[εῖ]
105 ζαμίαν βοτὸν τέλευν.

4.16.1 OBSAH ODSTAVCE

Třetím případem, kdy by podle pravidel měla žena jít k Artemidině svatyni je, když už čeká dítě, přesněji – před porodem. Robertson upřesňuje, že to znamená, že má přijít těsně před porodem a zároveň by to mělo nastat brzy po její poslední návštěvě, kde se teprve vdala, jelikož pravděpodobně musela dát medvědí kněžce hlavu, nohy a kožešinu kozy, kterou obětovala dříve. Z toho také vyplývá, že nespíše měla to zvíře nějak označené. (Robertson, 2010 str. 334-338)

Další část odstavce se týká manželčiny čistoty. Ten lze vyložit tak, že žena musela zůstat čistá po dobu čtyř dní a to buď od šestého do devátého, nebo od šestnáctého do devatenáctého dne měsíce (Robertson to odvozuje z Artemidiných svátků prvního, šestého, a posledního, šestnáctého, dne, kdy lze sledovat úplňk⁴³). V průběhu prvního z těchto dní musela sejít ke svatyni, aby přinesla hlavu, nohu a kožešinu dříve obětovaného zvířete a předala to kněžce. (Robertson, 2010 str. 334-338)

Další otázkou, kterou se zabývá Robertson v souvislosti s pravidly kolem Artemidiny svatyně, je symbolismus medvědice. Tvrdí, že byla vždycky považována na místech, kde se toto zvíře vyskytovalo, za nadpřirozenou bytost mající obrovskou sílu, kterou se žádá o

⁴³ Robertson se také zmiňuje o tom, že Artemidiny svátky mohly být spojené s úplňkem, protože Artemis byla uctívána jako bohyně žen a život ženy je měsícem řízen (Robertson, 2010 str. 323).

spojenectví, zejména v případě žen. Tak magickým významem obřadu může být asociace ženy, která bude rodit, s medvědicí. Praxe medvědíh kněžek a stejně tak i předchozí dva rituály nebyly omezené na Kyréné a můžeme o nich najít svědectví v dost uniformní podobě i jinde v řeckém světě. (Robertson, 2010 str. 334-338)

S medvědí kněžkou se například setkáváme v Artemidině kultu na Munichii⁴⁴. Artemidina svatyně na tomto pahorku byla podstatným místem pro městský kult od dávných dob a úřad medvědí kněžky byl považován za dědičný a patřil rodu, který dosud nebyl identifikován. Dochoval se příběh („ἐμβραχος εἶμ“, Pausanias v edici Erbse⁴⁵), který popisuje dobu, kdy Munichia byla ostrovem. Na Munichii doplaval medvěd a Athéňané ho zabili, po čemž na ně dopadl mor. Apollón prorokoval, že nouze skončí, jakmile jeden z Athéňanů obětuje svoji dceru. Jistý Embaros nabídnul svoji dceru za to, že jeho rod zaujme dědičný kněžský úřad, schoval dceru oblečenou do parádních šatů v adytonu a obětoval kozu oblečenou do stejných šatů. Pozoruhodné je to, že se v příběhu obětuje koza a v Kyréné má nevěsta obětovat zvíře, o kterém se domníváme, že to mohla být také koza. Stejně tak zajímavé je to, že podle probíraného nápisu měla být koza nějakým způsobem označena a není vyloučeno, že k tomu mohl sloužit nějaký kus nevěstina oblečení. Mimo jiné zahrnuje tento příběh zmínku o adytonu, který, jak jsme se přesvědčili, byl v kontextu Posvátných zákonů důležitou částí chrámu. Obřady, které se pak konaly na Munichii, rovněž vyžadovaly po ženě, aby nechala nohy, hlavu a kožešinu zvířete ve svatyni a pak je předložila medvědí kněžce těsně před porodem prvního dítěte. (Robertson, 2010 str. 341-342)

4.16.2 OBSAH – RITUÁLY TÝKAJÍCÍ SE FÁZÍ ŽIVOTA ŽENY

Ferri a Wilamowitz mají jen krátké komentáře k této sekci (83-105). De Sanctis a Maas nezávisle na sobě nabídli, že tyto tři odstavce znázorňují tři po sobě jdoucí fáze v životě ženy: 83-90 předmanželskou, 91-96 novomanželskou (nebo fázi mladé manželky) a 97-105 fázi očekávání porodu nebo mateřskou. Uvedená interpretace je skoro jistě správná a probíraný oddíl přes svoji nejasnost ilustruje stejně účinně jako každý jiný podobný text způsob, jakým jsou společenské změny artikulovány a vyjádřeny pomocí rituálních úkonů. Vykonání rituálu není v tomto případě vyžadováno pouhým zvykem, ale také skutečným plnohodnotným posvátným zákonem. Před sňatkem musí dívky jít do ložnice (nebo pokoje

⁴⁴ Munichia (nyní Kástella) je východní pahorek Peirajského poloostrova, který byl kdysi oddělen od athénské nížiny lagunami, a kde se již od starověku nacházel hlavní athénský přístav (pod heslem „Peiraieus“ Ottův Slovník Naučný. Paseka / Argo, 1997).

⁴⁵ Erbse, Hartmut. 1950. Untersuchungen zu den attizistischen Lexika. Berlin : Akademie-Verlag.

určeného ke spánku, „sleeping-room“, jak to uvádí Parker) pro předmanželský spánek a pak do Nymfeia v Artemidině okrsku. (Parker, 2001 str. 345-346)

Parker píše, že tresty a očištění v tomto oddíle silně připomínají ty z oddílu věnovaného tématu desátku, což vyvolává pokušení vrátit se k tématu osoby povinné splatit desátek a zkusit s ním spojené podmínky interpretovat podobným způsobem jako povinnosti mladíků spojené s dosažením určitých etap života spíše než jako následky přestupků. Pokušení je o to silnější, že slovo δεκατεύω (odvádím desátek) mohlo být využito v atičtině jakožto ekvivalent pro ἀρκτεύω (sloužím jako ἄρκτος⁴⁶). Způsob života kyrénských dívek v určitém věku připomíná ten, který provozovaly atické Artemidiny „dívký-medvědice“, dokonce lze najít zmínky o kyrénské medvědí kněžce (SEG IX 13.12). (Parker, 2001 str. 345-346)

Při dalším zkoumání se ovšem zjišťuje, že tento výklad je nefunkční v řadě případů. Tak ten, kdo má odvést desátek, může být v jakémkoliv věku (může zemřít a nechat po sobě děti), a oproti dívkám popsaným na straně B, pro ně není dostupný žádný způsob, jak se zachovat, aby se mohly vyhnout trestnímu obětování. (Parker, 2001 str. 345-346)

Robertson mluví o této podobnosti ve struktuře, trestech a o motivu znečištění jako o příznaku toho, že stejně jako lidé, kteří měli splácet desátek, tak i mladé ženy byly nahlíženy jako zvláštní společenská třída (Robertson, 2010 str. 323). Také navrhuje, že tyto oddíly mohly být přidány hlavně za účelem vyvážení ustanovení o odvodu desátku. Význam mohly mít jakožto instrukce pro Libyjky, které jejich matky nemohly naučit náležitým věcem tykajícím se řeckých obyčejů. Tento výklad cíle sepsání pravidel pro ženy vstupující do manželství by navíc odpovídal regulacím spojeným s desátkem v tom, že obě části textu potenciálně mohly sloužit zejména pro asimilaci nových občanů. Ve prospěch této teorie rovněž svědčí to, že jsou obě části zformulovány jasněji a podrobněji oproti zbytku textu nápisu (Robertson, 2010 str. 319-321).

V této sekci podle Parkera zůstává nejasných několik bodů. Zaprvé je těžké vyložit, co znamená poskvrnění popsané na řádcích 83-90, které může být způsobeno jak dobrovolně, tak nedobrovolně. Menstruace je pouze nedobrovolná; soulož může být obojí, ale podle Parkera μηέκοῖσα spíše znamená „náhodně“, než „proti své vůli“. Pokud je znečištění opravdu sexuálního charakteru, je velmi pozoruhodné, že poskvrnění, k němuž došlo v soukromí, vyžaduje očištění Artemidiny svatyně. Na řádce 103 μιᾷ, soudě

⁴⁶V daném kontextu ἄρκτος – dívka sloužící v Aténách Artemidě Brauronii (Liddell, a další, 1996).

z hlediska protikladnosti k slovu ἀγνευσεῖ⁴⁷ vyskytujícímu se o dva řádky dříve, se pravděpodobně vztahuje právě k sexuálnímu znečištění, toto svědčí ve prospěch sexuální interpretace předcházející věty. Použití slova ἀγνεύω („očistit se“, „zůstat čistý vůči něčemu“ (Liddell, a další, 1996)) se podle Parkera sice neomezuje pouze na sexuální kontext, ale jak tvrdí bez dalších upřesnění, je to nejpravděpodobnější výklad. Bohužel záměr dodržování čistoty „sedmého, osmého a devátého“ dne není jasný. Někteří komentátoři přepokládali, že by to mělo předcházet tomu, když dotyčná žena sejde desátého dne (o tom se zmiňuje na řádcích 97, 100 a 101). Řádek 102 však dost přímo naznačuje, že příležitost, při které je nutno sejít, předchází dodržování čistoty a nezávisí na tom, zdali se zachovala podle ustanovení nebo ne. Další možností interpretace je připuštění, že sedmý, osmý a devátý den předchází ceremonii konané desátého dne po porodu. (Parker, 2001 str. 345-346)

4.17 ŘÁDKY 106-109 (§16)

αἴ κα γυνὰ ἐγβάλη, αἰ μέγ κα διάδηλον ἦι, μ[ι]-
αίνονται ὡσπερ ἀπὸ θανόντος, αἰ δέ κα μὴ
διάδηλον ἦι, μιαίνεται αὐτὰ ἃ οἰκία καθάπε[ρ]
ἀπὸ λεχός.

4.17.1 OBSAH

Parker komentuje význam slova διάδηλον (rozlišitelný) na základě Arist. Pol. 1335b 24-26 a Nardi⁴⁸. Podle něj se ve zdrojích vyskytují různé názory na to, jak se má definovat tato rozlišitelnost, ale v Kyréné byl za rozlišitelný považován plod, u kterého byly vidět končetiny. (Parker, 2001 str. 50)

4.18 ŘÁDKY 110-121 (NADPIS A §17)

110 ἰκεσίων.

ἰκέσιος, ἐπακτός. αἴ κα ἐπιπεμφθῆι ἐπὶ τὰν
οἰκίαν, αἰ μέγ κα ἰσαῖ ἀφ' ὅτινός οἱ ἐπῆνθε, ὁ-
νυμαξεῖ αὐτὸν προειπὼν τρις ἀμέρας. αἰ δ[έ]
κα τεθνάκηι ἔγγαιος ἢ ἄλληι πη ἀπολώλη[ι],

⁴⁷Lze přeložit jako „zachováva čistotu“ - ἀγνεύω “keep oneself pure from“ (Liddell, a další, 1996).

Význam slova ἀγνεύω není omezen na pojem sexuální čistoty, ale když to není upřesněno kontextem, zdá se taková interpretace být nejrozšířenější volbou.

⁴⁸Nardi, Enzo. 1971. Procurato aborto nel mondo greco romano. Milano : A. Giuffrè, 1971.

115 αὶ μέγ κα ἰσᾶι τὸ ὄνυμα, ὄνυμαστί προερεῖ. αἶ
δέ κα μὴ ἰσᾶι, ὧ ἄνθρωπε, αἶτε ἀνὴρ αἶτε γυνὰ
έσσί. κολοσὸς ποιήσαντα ἔρσενα καὶ θήλεια[v]
ἦ καλίνος ἦ γαῖνος, ὑποδεξάμενον παρτιθ[έ]-
μεν τὸ μέρος πάντων· ἐπεὶ δέ κα ποιῆσες τὰ
120 νομιζόμενα, φέροντα ἐς ὕλαν ἀεργὸν ἔρε-
[ῖ]σαι τὰς κολοσὸς καὶ τὰ μέρη.

4.18.1 TEXT A PŘEKLAD

Důležitou otázkou stojící před badateli při interpretaci daného úseku je význam nadpisu „ἰκέσιος, ἑπακτός“. Robertson tvrdí, že existují dva hlavní způsoby překladu tohoto slovního spojení a v souladu s nimi dvě možné interpretace celého odstavce. Slovo ἑπακτός obecně znamená „přinesený“ nebo, pokud jde o osobu, také „cizí“, „z ciziny“ (pod heslem „ἑπακτός“ v Liddell, a další, 1996). Pokud zvolíme překlad „prosebník z ciziny“ nebo „přišedší prosebník“, nabízí se výklad celého odstavce jakožto pravidla pro případ, kdy člověk spáchá přestupek, nejspíše vraždu, a pak jako vyhnanec přijde do Kyréné. Pro takové situace můžeme najít paralely v literatuře. Toto pravidlo se však také zabývá osobou odesílatele, o jehož roli se v podobných případech popsaných jindy nezmiňuje. Parker také zdůrazňuje, že v tomto případě by z textu plynulo, že jednou z možností, jak se zapojit do kyrénské společnosti, bylo pro cizince jeho přijetí do domácnosti, což jindy v Řecku doloženo nebylo (Parker, 2001 str. 348). Druhou možností je překlad ve smyslu zjevení, ducha nebo démona (Parker, 2001 str. 348) poslaného proti domu prostřednictvím magie. (Robertson, 2010 str. 357-358)

4.18.2 KDO JSOU PROSEBNÍCI?

Tento a následující dva odstavce mají společný nadpis „ἰκεσίων“ napsaný velkými písmeny a rozpínající se přes celý řádek. Každý odstavec má také svůj podtitulek skládající se ze slova „ἰκέσιος“ a upřesňujících přídavných jmen. Popisují se tři velmi různé rituály, z nichž pouze poslední odpovídá tomu, co je známé z jiných zdrojů (Robertson uvádí SEG 39.729) jako standardní procedura očištění prosebníka. (Robertson, 2010 str. 355)

Z počátků badání spojených s tímto nápisem se adjektivum ἰκέσιος považovalo za tvar odpovídající podstatnému jménu ἰκέτης a nadpis se překládal „prosebníků“ nebo „o prosebnících“. Tento způsob vykládání pasáží vyvolal určité potíže, nebylo totiž jasné, jak obsah souvisí s nadpisy, a to již v době, kdy byla publikována inskripce, tedy v roce 1927. Přestože dialekt, který využívali obyvatelé Kyréné, nebyl dostatečně prozkoumán, tento

předpoklad vyvolával pochybnosti. Slovo ἰκέτης se vyznačuje tím, že se vyskytovalo jak v podobě adjektiva, tak substantiva ve všech obdobích počínaje Homérem a ve všech dialektech ve stejné formě. Nelišilo se ani v iónštině, atičtině a dórštině. Neexistuje tudíž důvod, proč se domnívat, že v kyrénském dialektu mělo odlišný tvar. Alternativní hledisko bylo předloženo v roce 1937. Podle něho má ἰκέσιος označovat přišedšího ducha. Etymologicky se tento význam odvozuje od ἰκω „přicházím“. Takový překlad sice je v souladu s prvním z probíraných případů (řádky 110-121), ale ne s ostatními dvěma (řádky 122-131, 132-141). Na tomto základě vznikla teorie, podle níž v případě prvního odstavce má ἰκέσιος jiný význam než ve druhém a třetím. To si však můžeme jen těžko představit, že by pak byly odstavce sepsány pod stejným nadpisem, nehledě na to, že obsahují dva různé významy slova, které je zároveň tím nadpisem. Dalším problémem spojeným s tímto překladem je to, že se dochovala svědectví, že slova ἰκέσιος a ἰκέτης byla využívána jako osobní jména, což nutně znamená, že významy těchto slov měly kladné nebo neutrální konotace a nemohly být pochopeny jako označení pro nebezpečného ducha. (Robertson, 2010 str. 355-356)

Jako alternativní způsob výkladu této části Posvátných kyrénských zákonů navrhuje Robertson číst slovo ἰκέσιος jako specifické přídavné jméno, které se ve většině případů užívalo ve spojení se slovem καθαρός, „očištění“. V souladu s tímto předpokladem čte všechny tři odstavce jako popis očištných rituálů: v prvním případě očištění domu prostřednictvím exorcismu, ve druhém – očištění osoby prostředky, které určuje věštba. Poslední případ v rámci této interpretační strategie je nejjasnější, jelikož je, jak už bylo zmíněno výše, popisem standartní očištné procedury, pro kterou nacházíme paralely i v jiných zdrojích. (Robertson, 2010 str. 356-357)

4.18.3 *OBSAH*

Dobias-Lalouová překládá odstavce v rámci první ze dvou výše uvedených verzí (Dobias-Lalouová, 2000 str. 306). Parker se rovněž ve svém překladu spíše přiklání k verzi první, v závorkách však uvádí také překlad v souladu s druhou variantou a v komentáři se věnuje oběma (Parker, 2001 str. 347-349). Druhou z uvedených interpretačních alternativ zcela jednoznačně volí Robertson. Na podporu své volby uvádí, že „ἐπακτός“ je jediným adjektivem, které se běžně využívalo pro popis magických útoků (Robertson, 2010 str. 360). Parker tvrdí, že už i samotná předpona ἐπι-, která je v tomto odstavci využita třikrát (řádky 1 a 2), je typická pro jazyk, kterým se o magických útocích mluví (Parker, 2001 str. 348). Tento odstavec obsahuje podle Robertsona první ze tří rituálů očištění spojených

s prosebníky a probírá se tady případ exorcismu po tom, co do domu byli za pomoci kouzlení přivoláni duchové. Obdobu pro takový rituál nachází autor v popisu očištění domů po tom, co na ně magií zaútočí Hekaté (Thrhphr. Char. 16), o které se říkalo, že dokáže přivést monstra a duchy z podsvětí. (Robertson, 2010 str. 354, 360)

Jak ἐπιπεμφθῆι, tak οἱ ἐπῆνθε podle Robertsona musí být brány jako neosobní pasivní výrazy odpovídající stylu, ve kterém se často mluví o rituálních záležitostech, nikoli jako osobní ve vztahu k neznámé osobě. To znamená, že podmínky obsažené v tomto pravidle znějí jako pověřivé obavy z magického útoku na dům – „pokud je něco posláno proti domu“ nebo „pokud je proti domu nějaké odeslání“. Pravidlo je tudíž stanoveno pro případ docela subjektivních nebo dokonce imaginárních okolností – vzniku iracionálních strachů z útoku na vlastní domov (například po řadě neštěstí (Parker, 2001 str. 349)). (Robertston, 2010 str. 358)

Dalšími podmínkami, které se zmiňují v textu, jsou pravidla: „pokud ví, od koho přišel“ a „pokud by to byl zemřelý prosebník“. Jen těžko si můžeme představit, že v obou případech jde o stejného zlomyslného nepřitele (Parker však navrhuje, že se mohlo jednat o případ oběti vraždy, která posílá démony z podsvětí proti svým vrahům (Parker, 2001 str. 349)). Jako pravděpodobnější se jeví domněnka, že to je on v prvním případě, ale ve druhém se mluví o mrtvole nebo duchu, který byl přivolán pro své účely. Na jiných příkladech se můžeme dozvědět, že kdokoliv zemřelý předčasnou nepřirozenou smrtí je vhodný agentem pro černou magii. (Robertson, 2010 str. 358-359)

Rituál začíná třemi dny vyslovování zaklínacích formulí zaměřených proti odesílateli a agentovi nebo agentům, které poslal (řádky 109-117). Zdůrazněné je volání hlasité a dlouhotrvající, protože podle pověr je to účinný nástroj proti duchům. Čtvrtý den následují manipulace s figurínami – musí být pohoštěny doma (Parker v souladu se svou domněnkou o možnosti mrtvého odesílatele zmiňuje, že nevíme, zda neměly být figuríny pohoštěny jenom v případě, že odesílatel je mrtvý nebo neznámý (Parker, 2001 str. 348)). Nařízení „podělit se o část všeho“ zřejmě znamená, že to má být pořádné jídlo. Parker uvádí teorii, že figuríny měly reprezentovat odesílatele, kterého bylo třeba usmířit pohoštěním (Parker, 2001 str. 347). Pak figuríny a pokrm musí být odneseny pryč do „neobdělaného lesa“, kterým je míněno vzdálené liduprázdné místo (totéž tvrdí i Parker (Parker, 2001 str. 347)). Dále potkáváme výraz „ἐρε-/[ῆ]σαι“ (řádky 120-121), odvozený od slova ἐρείδω, které znamená mimo jiné také „opírám“ (pod heslem „ἐρείδω“ v Liddell, a další, 1996). Tím se

pravděpodobně myslí, že jak figuríny, tak jídlo mají být naležitě umístěny, aby to vypadalo tak, že figuríny jedí. (Robertson, 2010 str. 358)

4.19 ŘÁDKY 122-131 (§18)

ικέσιος ἄτερος, τετελεσμένος ἢ ἀτελής. ἰσ-
σάμενος ἐπὶ τῶι δαμοσίωι ἰαρῶι, αἰ μέγ κα προ[φέ]-
ρηται, ὀπόσσω κα προφέρηται, οὕτως τελίσκ[ε]-
125 σθαι. αἰ δέ κα μὴ προφέρηται, γᾶς καρπὸν θ[ύ]-
εν καὶ σπονδὰν καθ' ἔτος ἀεί. αἰ δέ κα παρῆι, ἐ[γ]
νέω δις τόσσα. αἰ δέ κα διαλίπηι τέκνον ἐγ[λα]-
θόμενον καὶ οἱ προφέρηται, ὅ τι κά οἱ μαντε[υ]-
ομένωι ἀναιρεθῆι, τοῦτο ἀποτεισεῖ τῶι θεῶι· κ[αἰ]
130 θυσεῖ, αἰ μέγ κα ἰσαῖ, ἐπὶ τὸμ πατρῶιον· αἰ δέ μή, [χρή]-
σασθαι.

4.19.1 TEXT A PŘEKLAD

V případě tohoto odstavce se opět ocitáme v situaci, kdy nejvíc různých čtení vyvolává nadpis, který by měl stanovit kontextový rámec pro interpretaci pravidla. Tentokrát zní ἰκέσιος ἄτερος, τετελεσμένος ἢ ἀτελής. Podle Robertsona existuje nejméně šest různých hypotéz vycházejících jak z toho, že ἰκέσιος je prosebníkem z ciziny, tak z démonické verze. Varianty překladu τετελεσμένος ἢ ἀτελής nabízené v souladu s prvním předpokladem jsou: „zasvěcený nebo nezasvěcený“ (ve vztahu například k tajnému kultu (Wilamowitz-Moellendorff, 1927 str. 169; Parker, 2001 str. 349)⁴⁹), „patřící nebo nepatřící“ k nějakému pravidelnému veřejnému kultu (tuto verzi podle Robertsona nabídnul Luzzatto a váhavě přijímá také Servais (Servais, 1960)), „kterému je nebo není poskytnuto“ útočiště ve svatyni (Sokolowski in Robertson, 2010), „očistěný nebo neočistěný“ (po spáchání vraždy, další výklad odstavce v souladu s touto teorií vyžaduje brát platbu bohovi jako kompenzaci za tuto vraždu (LSS 115 str. 195)). Z druhého předpokladu vychází následující verze: „úspěšný nebo neúspěšný“ v konání pomsty (Stukey in Robertson, 2010), „uznávaný nebo neuznávaný“ jakožto objekt kultu (Burkert, 1992 in Robertson, 2010). (Robertson, 2010 str. 362)

⁴⁹ Parker však pochybuje o tomto výkladu z toho důvodu, že jindy nemáme doložené příklady zasvěcení majícího za následek dědičnou posvátnou povinnost (Parker, 2001 str. 349).

Robertson navrhuje, abychom využili stejný přístup, jako v případě předchozího odstavce, kde, jak jsme zjistili, počáteční popis prosebníka (ve verzi „poslaný duch“) nejspíš sloužil jako nadpis shrnující podstatu situace, která se dále popisovala. Analogicky se Robertson domnívá, že τετελεσμένος může znamenat „zaplacený“, odkazující na platbu, kterou stanoví věštba, a vzhledem k tomu, že se v odstavci probírá i případ, kdy věštírna nestanovuje výši platby, άτελής lze vyložit jako „nezdaněný“ (platbu uloženou věštbou lze nazvat i „daní“). Pro zdůraznění protikladnosti těchto případů využívá Robertson překlad „zaplacený nebo nezaplacený“. (Robertson, 2010 str. 362)

4.19.2 OBSAH

Daný odstavec je podle Robertsona věnován očištnému rituálu vyžadujícímu konzultaci s věštírnou (lze se domnívat, že nařízení patří věštírně, na základě juxtapozic slov προφέρηται a μαντε[υ]/ομένωι na řádce 46 (Parker, 2001 str. 349)). Nenacházíme však zmínku o důvodech, mohlo to být nějaké určité poskvrnění nebo jakékoliv. Věštírna stanovuje „platbu“, oběť, určité hodnoty, ale může také žádnou nestanovit, pak je vyžadováno obětování ovoce a úlitba. Nákladnější je určité platba, jelikož je tím naznačené obětování zvířete nebo zvířat, obětuje se Apollónovi. V případě, že prosebník je dítě a opomine tuto povinnost, musí, pokud ví, kde je, obětovat na hrobě předků, pokud neví – musí se na to zeptat věštírny, která určitě nařídí kompenzační oběť pro Apollóna. (Robertson, 2010 str. 353, 363)

Obsah tohoto odstavce připomíná pravidla týkající se desátku. Z toho, že prosebníkem mohlo být i dítě, můžeme usoudit, že se i v tomto případě jedná o dědičnou povinnost. Na základě toho, že se probírá situace, kdy dítě neví, kde se nachází hrob předků, dospívá Robertson k názoru, že pravděpodobně nemohlo jít o hrob otce, ale minimálně prarodiče. Z toho odvozuje, že minimálně se tato povinnost předávala dědičně v rozsahu tří generací, a vzhledem k podobnosti s regulacemi týkajícími se desátku se lze domnívat, že se i omezovala přesně třemi generacemi. (Robertson, 2010 str 363-364)

4.20 ŘÁDKY 132-141 (§19)

ικέσιος τρίτος, αύτοφόνος. άφικετεύεν ές [ιαρο]-
πολίαν και τριφυλίαν. ώς δέ κα καταγγήλε[ι δέκε]-
σθαι, ίσαντα έπί τῶι ώδῶι έπί νάκει λευκ[ῶι κλύ]-
ζεν και χρι̅σαι· και έξι̅μεν ές ταν̅ δαμοσί[αν]
ὀδῶν και σιγῆν̅ παντας̅ ἢ κα̅ ἕξοι̅ ἕωντ[ι τὸ]-

135

kontextu, ze kterého je patrné, že prosebník plní pasivní roli – je posazen a je objektem očištných akcí. Takže přimlouvač ohlašuje svůj záměr dvěma subjektům, ale procedura vyžaduje i další aktéry – „ti, kdo odpovídají ohlašujícímu“ (řádky 136-137). προαγγελτῆ[ρ, ohlašující, označuje někoho jiného než přimlouvače. První ze zmíněných subjektů je asi kněz nebo ohlašující, nejspíše ἱεροπολία – „úřad hlavního kněze“. Druhý subjekt je τριφυλία „seskupení tří kmenů“, které mohlo představovat celé město (Parker, 2001 str. 350), mohly to být tři dórské kmeny nebo tři kmeny Demonaxové reformy. Všichni vychází na veřejnou cestu a ti, kdo odpovídají ohlašujícímu, musí mlčet (podle Parkera však to je vrah, kdo má zachovat ticho (Parker, 2001 str. 350)). (Robertson, 2010 str. 365-366)

Dále prosebník vchází do svatyně, kterou je míněna svatyně Apollónova. Spolu s prosebníkem, jak se zdá, měla vejít i skupina lidí naslouchajících ohlašujícímu. Ve svatyni měl být přítomen kněz, i když se o tom nezmiňuje (Robertson to odvozuje zase z popisu rituálu v Lindu). To, že obětovat měl sám prosebník, potvrzuje i to, že na řádku 140, kde θ]ύσει θύη označuje bezprostředně obětování, není místo pro slovo označující jinou osobu. Předběžně obětuje „koláč“ a dále nepochybně měl následovat požadavek obětovat zvíře, ale řádky se nedochovaly. (Robertson, 2010 str. 367-368)

Na konci komentáře k tomuto odstavci se Robertson zmiňuje, že by na posledním řádku (141) mohlo být uvedeno nařízení rovně rozdělit maso – τὰ δ]ε μή[ρεια, ale nedoplňuje to do své edice. (Robertson, 2010 str. 369)

5 ZÁVĚR

Vzhledem k počtu míst v textu, která vyvolala neshody v interpretaci mezi badateli, a také k množství různorodých nabízených výkladů, by bylo poměrně obtížně pro účely shrnutí roztřídit jednotlivé autory na základě podobnosti jejich interpretačních strategií. Proto se omezíme v souladu s tím, jak jsme předeslali v úvodu, na vyjmenování záležitostí popsaných v textu inskripce, pro které nenacházíme doklady jinde. Nemusí to znamenat, že se pravidla, o kterých se v tomto oddílu zmíníme, vztahují k rituálům, společenským útvarům a jevům, které existovaly pouze v Kyréné. Docela možné je i vysvětlení, že jinde takové detaily nebyly zapsány nebo se jednoduše nedochovaly.

První zvláštností, na kterou jsme již upozorňovali v komentáři k řádkům 1-3 (oddíl 4.1.2), je nezvyklá formulace věštby, chybí fráze „je lepší a je větším dobrem“.

Druhou pozoruhodnou záležitostí je odkazování na jistou třídu „čistých“ (oddíl 4.6.2). Předpokládáme, že se jedná buď o kněze, nebo o jiné osoby, které se momentálně nachází ve stavu „čistých“.

Dost neobvykle působí rituály očištění prosebníků. Zejména je zvláštní první z popsaných rituálů (oddíl 4.18), jelikož popisuje podle všeho situaci, kterou lze objasnit snad pouze pověřivostí místního obyvatelstva. Jiné výklady než spojené s magií a démony se nezdají být dost dobře možnými vzhledem k různým specifikům textu. Jindy potkáváme situace, kdy se natolik subjektivním problémem zabývá veřejný dokument jako sbírka posvátných zákonů. Třetí z těchto rituálů (oddíl 4.20) představuje nejvýstižnější popis samotného rituálu očištění, o kterém se sice můžeme dozvědět i z jiných zdrojů, ale nikoli v tak podrobné formě. Unikátní je na něm tudíž jeho podrobnost.

Obecně je tato inskripce pozoruhodná kvůli tomu, že od okamžiku, kdy byla objevena, až do současnosti přitahovala pozornost množství badatelů. V důsledku toho dnes máme možnost porovnat nejenom velký počet interpretací, překladů, ale i edic původního textu. Jak jsme se mohli přesvědčit, je to výhoda vzhledem k tomu, že Posvátné zákony Kyréné jsou dost obsáhlým textem a jeho zpracování nevyhnutelně vede ke vzniku různých variant a někde také chyb. Jakožto příznivou situaci lze hodnotit také to, že po objevení byl pilíř s nápisem zaznamenán, a to i na fotografii, jelikož jak svědčí Dobias-Lalouová (Dobias-Lalouová, 2000 str. 290), jeho současný stav už nedovoluje vylepšit nebo doplnit existující čtení.

Dále se zmíníme o zkušenostech vzniklých při zpracování této bakalářské práce. Překlad a interpretace textu Posvátných zákonů vyžadovala zvolení kontextového rámce, na kterém se v případě jednotlivých pravidel neshodují ani známí badatele (například výklad nařízení pod nadpisem $\kappa\epsilon\sigma\acute{\iota}\omega\nu$ (4.18-4.20)). Správné určení těchto rámců by vyžadovalo znalost nejen toho, jak vypadaly různé aspekty života v Kyréné, ale také představu tehdejšího helenistického světa. Mnohé věci, o kterých se mluví v průběhu textu, se totiž zmiňují pouze okrajově, ale s jistou pravděpodobností měly obdobu na jiném místě, kde se nám mohl dochovat podrobnější popis (podobné obřady v Lindu (4.2, 4.20) a na Kóu (4.3)). Je tomu tak kvůli tomu, že spousta věcí, o kterých se můžeme jenom dohadovat, byla tehdejšímu čtenáři zřejmá. Vlastně lze předpokládat, že potřeba něco zapsat, zejména, jak je tomu v našem případě, do zákonů, je nepřímou úměrná tomu, jak rozšířené jsou obecné znalosti o té či oné věci. V případech, kdy toto platí, jsou to nejzřejmější a tudíž i nejpodstatnější informace pro pochopení dalších skutečností, které zůstávají opominuté.

Text je zformulovaný dost nesrozumitelně, v různých případech jsou pro zdánlivě stejné věci využity odlišné výrazy (například lišící se obraty, kterými je popisováno poskvrnění v odstavcích 8 a 13 probíraných v oddílech 4.9 a 4.14 této práce). Faktorem komplikujícím pochopení textu je rovněž snaha autorů inskripce zapsat ji takovým způsobem, aby její struktura (jako například část věnovaná tématu odvádění desátku a rozdělení do desetiřádkových odstavců (4.8-4.13)) nebo stylistika (obrazné výrazy v oddílu 4.8.2) mohla symbolicky odpovídat obsahu, přičemž není vyloučeno, že tuto snahu můžeme vidět a počítat s ní jenom na těch nejzřejmějších místech, zatímco na jiných místech neočekáváme žádnou zbytečnou zkratkovitost nebo zvýšenou míru využití metaforických obrátů.

Dále se jen těžko můžeme ubránit chybám, které nastaly při vyrytí nápisu. Někdy jsou evidentnější (jako například opakující se $\tau\omega$ na řádce 22), jinde se možná však snažíme rozluštit to, co bylo zamýšleno odlišným způsobem. Současníci si mohli být díky kontextovým spojitostem, které ovládali v plné míře, vědomi těchto chyb a v této souvislosti chápat obsah jinak, než to dokážeme my teď.

Poměrně těžko se s textem pracovalo také proto, že je napsán dórštinou, zatímco při výuce klasické řečtiny je pozornost věnována spíše v případě literárních zdrojů rozšířenějšímu atickému dialektu. Někdy jsou tvary těchto dialektů identické, ale na jiných místech jsou využity zcela jiné výrazy, než by se dalo očekávat na základě omezených znalostí z atičtiny.

Dalším zdrojem možných potíží při práci jsou případné překlepy a chyby autorů jednotlivých edic a jejich rozpory plynoucí z odlišných názorů - například na to, kolik písmen může chybět na tom či onom poškozeném místě původního nápisu.

Na začátku jsme uvedli, že se v rámci této práce nemůžeme věnovat samostatnému podrobnému textologickému badání. Toto omezení však nechává prostor pro toho, kdo by se případně chtěl ujmout další práce spojené s nápisem. Musel by však brát ohled na to, že taková práce pravděpodobně bude vyžadovat větší rozsah, množství času a zdrojů, z nichž některé nejsou zcela běžně dostupné. V této souvislosti by autor této práce rád doporučil případným zájemcům zabývajícím se podobnou nebo stejnou tematikou obstarat si potřebné zdroje předem.

6 SEZNAM ZKRATEK

Zkratky jsou v rámci práce využity pro označení sbírek inskripcí, konkrétní edice jsou uvedeny v seznamu literatury.

- Aesch. – Aeschines
- Ar. – Aristofanés, *Lys.* – *Lysistrata*
- Arist. – Aristotelés, *HA* – *Historia Animalium*, *Pol.* – *Politica*
- Athen. Dipnos. – *Athenaeus Deipnosophistae*
- Call. – Callimachus, *Aet.* – *Aetia*
- GHI - *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century B.C.*
- Hes. – Hésiodos, *Fr.* – *Fragmenta*, *Op.* – *Opera et Dies*
- Hom. – Homerus, *Il.* – *Ilias*
- IGRom – *Inscriptiones Graecae ad res Romanas pertinentes*
- J. – Josephus, *BJ* – *Bellum Judaicum*
- LSCG – F. Sokolowski (ed.), *Lois sacrées des Cités greques*. Paris, 1969
- LSS – F. Sokolowski (ed.), *Lois sacrées des Cités greques, supplément*. Paris, 1962
- Pi. – Pindarus, *P.* – *Pythijské Ódy*
- Plin. – Plinius Maior, *HN* – *Historia Naturalis*
- S. – Sophocles, *OC* – *Oedipus Coloneus*
- SECir – Oliverio, Gaspare et al. 1963. *Supplemento epigrafico Cirenaico*. Roma : Istituto Poligrafico dello Stato, 1963.
- SEG – *Supplementum Epigraphicum Graecum*
- Str. – Strabón
- Thrphr. – Theophrastos, *HP* – *Historia Plantarum*, *Char.* – *Characteres*

7 POUŽITÁ LITERATURA

Acosta-Hughes, Benjamin, Lehnus, Luigi a Stephens, Susan A. 2011. *Brill's Companion to Callimachus*. Boston : Brill Academic Publisher, 2011. str. 264-285.

Bartoněk, Antonín. 2009. *Dialekty klasické řečtiny*. Brno : Masarykova univerzita, 2009.

Carbon, Jan-Mathieu. 2012. Monographing "Sacred Laws". *Kernos*. 1. října 2012, 25, str. 318-327.

Dobias-Lalouová, Catherine. 2000. *Le dialecte des inscriptions grecques de Cyrène*. Paris : C.E.A.M., Inst. d'Art et d'Archéologie, 2000.

Ferri, Silvio. 1927. La "Lex cathartica di Cirene". *Notiziario archeologico del Ministero delle Colonie*. 1927, 4, str. 94-145.

Glare, P. G. W. 2002. *Oxford Latin Dictionary*. Oxford : Clarendon Press, 2002.

Herzog, Rudolf. 1928. Heilige Gesetze von Kos. *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften; Phil.-hist.Kl.* 1928, 6, str. 1-4, 54-56.

Jones, Harrison. 2010. „ὡς νόμος οἰκιστῆ“: Oikist Cults at Cyrene, Delos, and Eretria. *ASCS: Australian Society for Classical Studies*. [Online] 2010. [Citace: 24. dubna 2014.] http://www.ascs.org.au/news/prizes_awards/aust_essay_comp/First%20Prize%202010%20Harrison%20Jones.pdf.

Latte, Kurt. 1928. Ein sakrales Gesetz aus Kyrene. *Archiv für Religionswissenschaft*. 1928, 26, str. 41-51.

Liddell, Henry George, a další. 1996. *A Greek-English lexicon*. New York : Oxford University Press, 1996.

Malkin, Irad. 1987. *Religion and Colonization in Ancient Greece*. Leiden : E. J. Brill, 1987, str. 206-212.

Parker, Robert. 2001. *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford : Clarendon Press, 2001.

Robertson, Noel. 2010. *Religion and Reconciliation in Greek Cities: The Sacred Laws of Selinus and Cyrene*. Oxford/New York : Oxford University Press, 2010. str. 259-374.

Roques, Denis. 2008. Kyrenaika (Pentapolis). [autor knihy] Georg Schöllgen, a další. *Reallexikon für Antike und Christentum - Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt.* Stuttgart : Antn Hiersemann, 2008, Sv. XXII: Krieg - Lexikon I, str. 687-689, 705-706, 714-715.

Scott, Samuel P. 1932. *The civil law.* Cincinnati : Central Trust Company, 1932.

Servais, Jean. 1960. Les Suppliants dans la « Loi sacrée » de Cyrène. *Bulletin de correspondance hellénique.* 1960, Sv. I, str. 112-147.

Schmitt, Rüdiger. 1977. *Einführung in die griechischen Dialekte.* Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, str. 42-47.

Smyth, Herbert Weir. 1920. *A Greek Grammar for Colleges.* New York : American Book Company, 1920.

Sokolowski, Franciszek. 1962. Lois sacrées des cités grecques: supplément. Paris : E. de Boccard, 1962.

Sokolowski, Franciszek. 1969. Lois sacrées des cités grecques. Paris : E. de Boccard, 1969.

Wilamowitz-Moellendorff, von, Ulrich. 1927. Heilige Gesetze: eine Urkunde aus Kyrene. *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse.* 16. června 1927, 19, str. 155-176.

Wunderlich, Eva. 1926. Die Bedeutung der roten Farbe im Kultus der Griechen und Römer. Erläutert mit Berücksichtigung entsprechender Bräuche bei anderen Völkern. [editor] Richard Dr. phil. Harder. *Gnomon.* Únor 1926, Sv. 2, 2, str. 95-102.

8 ANTICKÉ ZDROJE

Aischinés. Eschine. Discours. **Ed. G. de Budé, V. Martin.** Paris : Les Belles Lettres, 1927-1928 (repr. 1962).

Aristofanés. Lysistrate: komoedie Aristofanova. **Přeložil Krejčí, Augustin.** Praha : Česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění, 1911.

Aristoteles. Histoire des animaux. **Ed. P. Lois.** Paris : Les Belles Lettres, 1964-1969.

Aristoteles. Aristotelis politica. **Ed. W. D. Ross.** Oxford : Clarendon Press, 1957 (repr. 1964).

Athenaeus. Athenaei Naucraticae deipnosophistarum libri xv. **Ed. G. Kaibel.** 3 svazky. Leipzig : B. G. Teubner, 1887-1890 (repr. Stuttgart, 1965-1966).

Callimachus. Aetia. Callimachus, díl 1. **Ed. Pfeifer, Rudolf.** Oxford : Clarendon Press, 1949.

Callimachus. Hymni et Epigrammata. **Ed. Pfeifer, Rudolf.** Oxford : Clarendon Press, 1953.

Démosthenes. Proti Meidioví. **Přeložil Šourek, Petr.** 1. část. Divadelní revue. 2005, č. 1, s. 83-91.

Scholia in Pindarum. **Ed. Drachmann, Anders Bjorn.** Leipzig : B. G. Teubner, 1903-1927 (repr. Amsterdam: Hakkert, 1966-1969).

Euripides. Hippolytus. Euripidis fabulae. Svázek 1. **Ed. J. Diggle.** Oxford : Clarendon Press, 1984.

Hérodotos. Dějiny. **Přeložil Šonka, Jaroslav.** Praha : Odeon, 2003.

Herodotus. Histoires. **Ed. Legrand, Philippe Ernest.** 9 svázků. Paris : Belles Lettres, 1930-1960 (repr. 1963-1970).

Hesiodus. Fragmenta. **Ed. R. Merkelbach, M. L. West.** Oxford : Clarendon Press, 1967.

Hesiodus. Opera et Dies. **Ed. F. Solmsen.** Oxford : Clarendon Press, 1970.

Homerus. Ilias. Homeri Ilias. **Ed. T. W. Allen.** Svázky 2-3. Oxford : Clarendon Press, 1931.

Pindarus. Pindari carmina cum fragmentis. Pythia. **Ed. H. Maehler (post B. Snell).** Leipzig: Teubner, 1971.

Plinius. Naturalis Historia. Ed. K./C. Mayhoff. 5 svázků. Lepizig : Teubner, 1875-1906.

Sophocles. Oedipus Coloneus. Sophoclis fabulae. **Ed. H. Lloyd-Jones, N.G. Wilson.** Oxford : Clarendon Press, 1990.

Strabo. Strabonis geographica. **Ed. A. Meineke,** Leipzig : Teubner, 1877.

Theophrastus, Charaktere. Díl 1. **Ed. P. Steinmetz.** Das Wort der Antike 7. Munich : Hueber, 1960. str. 62-106.

Theophrastus, Enquiry into plants. **Ed. A. Hort,** Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1916 (repr. 1961-1968).

9 ΠΡÍΛΟΗΥ

9.1 FAKSIMILE PILÍŘE

