

Diskurz cti a hanby v Aischylově dramatu

JAROSLAV DANEŠ

Katedra filosofie a společenských věd FF UHK

Rokitanského 62

500 03 Hradec Králové

jaroslav.danes@uhk.cz

<https://doi.org/10.5507/aither.2024.003>

* Následující text je přepracovanou verzí přednášky, která byla proslovena 10. 12. 2021 v rámci kolokvia *Vývoj pojmu hanby v antické a současné morální filozofii s důrazem na její etické funkce* organizovaného katedrou filozofie v Banské Bystrici. Chtěl bych poděkovat anonymním recenzentům časopisu *Aither* za mnoho cenných komentářů a připomínek. Děkuji všem kolegům a kolegyním, kteří se účastnili online kolokvia, za hodnotnou diskusi po přednášce. Cítím se rovněž zavázán Ondřeji Vinařovi a Jakubu Čechvalovi, kteří zpravidla bývají mými prvními přísnými kritiky. Článek vznikl s podporou GAČR (GA21-02843S *Válka a starověká řecká tragédie*).

ABSTRACT*

In this article, I examine how Aeschylus works with the discourse of honour and shame. In most of the cases mentioned, this discourse is problematised (Sept., Ag., Suppl., Pers.) or its ambivalence can also be implied (Pers.). Aeschylus' revision of the Homeric concept of immortal glory (κλέος ἄφθιτον) is quite clear. Both war in general and the heroes of Aeschylus' tragedies are problematic, and the emphasis is clearly on the suffering and crushing consequences that war brings, whether for members of the ruling families or for the polis. This is probably due to the experiences of Aeschylus' generation. The Athenian ideology of Aeschylus' time worked with heroic concepts of honour that made it possible to gain, maintain, and develop a hegemonic position and the τιμή associated with it. This political-social direction also required a new conceptualisation of the relationship between the individual and the collective. We can probably observe what problems this conceptualisation could generate in the retelling of the Iliad in the Myrmidons. Hand in hand with the problematic nature of the discourse of honour and shame in the political-military field goes its problematisation in the religious-political field. This problematisation is part of the study of the anatomy of individual and collective fall.

1. ÚVOD

Proč by mohlo či mělo sloužit drama, v našem případě tragická poezie, jako pramen pro zkoumání emocí a hodnotového systému Řeků doby klasické? Nezachycuje přeci reálné lidi, ale přivádí na scénu fiktivní postavy z dávné myticko-historické minulosti, světa epické poezie. Co mají tyto dva světy – svět doby klasické a svět období bronzu a železa či *Íliady* a *Odyssey* – společného? Aristotelés v *Poetice* (1449b23–28) považuje tragédii za nápodobu jednání, která prostřednictvím soucitu a strachu vede k očištění těchto emocí. Pochopitelně tragické básnictví pracuje s celou škálou emocí a básníci manipulují diváka prostřednictvím dramatické iluze, aby u něho vyvolali adekvátní emoční reakce. Předpokladem toho všeho jsou

ale sdílené hodnoty a kalkulovatelné emoční projevy. Jednání postav musí být pro diváky srozumitelné, pravděpodobné, a stejně tak i jejich emoční reakce. Jinými slovy svět básnické fikce se musí do značné míry překrývat s reálným světem diváka či obecnstva (srov. Vernant – Vidal-Naquet 1990, 32–33, Goldhill 2000, 69–73). Scénáře tragických dramát jsou charakteristické tím, jakým způsobem se střetává homérský či epický svět hodnot a vzorců se světem athénské demokratické obce pátého století. Toto setkávání může mít podobu kontinuity, negace/kontroverze či transformace (srov. Easterling 1984, 1, Goldhill 2000, 69–73). Jak říká Simon Goldhill (2000, 70), „tragédie je typická svým přepisováním mytického a epického vyprávění pro nový politický

rámec demokratické obce, ale nabízí též možnost zkoumat propojení mezi mýty, dále projekci, prosazování a rozvíjení mytických a rituálních vzorců, které formují ideje politického řádu“. Méně komplikovaně řečeno jde o dramatické převyprávění hodnotového světa *Íliady* pro demokratickou obec. Tragická poezie je tedy médium normativně-explorativní, které pracuje se silnými a pro člověka konstitutivními emocemi.¹ Tato explorace má formu konfliktu, jenž nezřídka budí zdání bezvýchodnosti – ἀμηχανία (srov. Martin 1983).

Níže se specificky zaměřím na diskurz cti a hanby v Aischylově dramatu. Budu sledovat, jakým způsobem je tento diskurz využíván, manipulován nebo problematizován. Volba kategorií cti a hanby není náhodná. Antropologové a vědci, kteří se zabývají starověkým myšlením a kulturou a kteří aplikují antropologické metody i terminologii, označují řeckou kulturu jako kulturu cti a hanby (viz Dodds 1951, 17–18, 47–50, Adkins 1960, 48–49). V této souvislosti lze připomenout slavnou pasáž z Xenofónu (*Hier.* 7.1–3), v níž se tvrdí, že τιμή je „jedním z největších lidských statků, a proto lidé nelitují žádné námahy, aby jí dosáhly“. O psychologii a etice cti a hanby pojednal před třiceti lety takřka vyčerpávajícím způsobem Douglas Cairns

a v menším rozsahu a z jiného úhlu pohledu Bernard Williams (viz Cairns 1993, Williams 1994). Cairnsovou, a částečně též Williamsovou zásluhou, zmizela ona ostrá dichotomie mezi kulturou viny a hanby, která provázela předchozí impozantní Adkinsovo dílo. Samozřejmě pojednat o diskurzu cti a hanby po Cairnsovi na tak malém prostoru, jakým je rozsah článku, je troufalé. Nicméně snažil jsem se věnovat pozornost pasážím, které Cairns buď opomenul, nebo jim věnoval menší pozornost, např. v *Peršanech* a *Agamemnonovi*, a položit důraz na téma války.²

U Homéra a rovněž u Aischyla je jednou z klíčových hodnot τιμή. Tento termín se obvykle překládá jako čest. Jak však ukazuje Hans van Wees (2004, 22), τιμή v mnoha případech označuje „společenský status a respekt k tomuto statusu ze strany jiných lidí“. Tento respekt či úcta, jak přesvědčivě dokládá Riedinger (1976, 244), je základem „systému vztahů v homérské společnosti, ať už veřejných, či soukromých (přátelství, rodina) ... Tento systém je závazný pro všechny a jeho principy nejsou zpochybňovány.“ Τιμή však nehraje úlohu jen ve vztazích mezi lidmi, ale rovněž ve vztahu člověka k bohům, ba dokonce ve vztahu mezi bohy samotnými. V případě vztahu lidí k bohům jde o adekvátní projevy úcty. Bozi mají svou τιμή, která může být uražena neadekvátním chováním lidí.³ Za všechny typy takového

1 Starověcí autoři chápali homérské eposy jako pramen, z něhož vyvěrá tragédie, ba dokonce hovořili o Homérovi jako o prvním tragickém básníkovi: Pl. *Resp.* 10.395b–c, 607a; Pl. *Tht.* 152e; Arist. *Poet.* 1448b, 1451a; ps.-Plut. *Vit. Hom.* 213. V podobném duchu zkoumají homérské eposy i současní badatelé: Rutherford (1982), Gould (1983), Rinon (2008).

2 K nevyhnutelným překryvům s Cairnsem přesto dojde. I přes veškeré úsilí se jim nejsem schopen vyhnout.

3 Strukturovanost systému založeného na τιμή se odráží i na úrovni jazyka při

chování či jednání uvedme dva příklady: instituce prosebnictví a hostinného přátelství. Prosebník u oltáře je pod Diovou ochranou. Jakékoli ublížení prosebníkovi implikuje poskvrnění oltáře a urážku τιμή boha. Analogicky je tomu s religiozně sankciovanými závazky a pravidly hostinného přátelství. Jakékoli porušení pravidel závazků hostinného přátelství, ať už ze strany hostitele, nebo hosta, je urážkou τιμή Dia a spouští jeho hněv, který vede k trestu. Stud a hanba mají zabránit člověku, aby se choval v rozporu s uvedenými principy systému založeného na τιμή. S ohledem na to, že v praktickém životě dochází často k hodnotovým konfliktům, je zřejmé, že jde o nesnadný úkol, protože nelze definovat konečný soubor podmínek, který by jednoznačně ohraničil jednání v souladu s normami a jednání normy přesahující. Právě hodnotové konflikty za různých mimořádných okolností jsou často dramatizovány tragickými básníky.

Pokud jde o politicko-vojenský či hérojský svět *Íliady*, je možné obsah systému založeného na τιμή popsat následujícím způsobem: „Τιμή je vyhrazena válečníkům na nejvyšší společenské úrovni, kteří si udržují své společenské postavení uplatňováním své zdatnosti

(ἄρετή) v bitvách, atletických kláních nebo radě (Zanker 1997, 11).“ Τιμή je spojena s vnějšími projevy, jakými jsou přednostní porce na hostinách, dary a distribuce válečné kořisti. Od krále, který je velitelem mužstva a má výjimečné společenské postavení i původ, se očekává určitý typ chování a současně je jeho status stvrzován prokazováním poct.⁴ Zaostávání za očekávanými standardy přináší hanbu, odsudek, opovržení a zlost (νέμεσις), naopak neprokazování adekvátních poct a respektu vede k urážce na cti. Otázky cti a naplňování očekávaných standardů chování mohou mít i transgenerační charakter, a to především v boji a radě. To, jak si jednotliví králové a héroové vedou, je srovnáváno s jejich otci a héroové jsou takto manipulovány či vybízeny k lepším výkonům.⁵ Τιμή má především individuální charakter (osoba krále/velitele), ale nepřímou a přeneseně může nabývat i kolektivního významu, neboť výsledky králů ovlivňují hodnocení komunity, jejímž je král synonymem (srov. Finley 1954/1982, 120). Jádrem *Íliady* je dotčená τιμή Achillova (odnětí přidělené válečné kořisti), která přinese řeckému vojsku před Trójou nemalé problémy a svízelné chvíle. Snaha o rekonstituci této τιμή pak tematizuje vztah mezi individuem a kolektivem. Tento vztah individuálního a kolektivního bude později klíčový

překlady tohoto termínu. *The Cambridge Greek Lexicon* (Diggle 2021) uvádí následující překlady τιμή u Homéra: 1. honour, esteem (paid by men to gods or superiors, or by gods to men as a reward for services), 2. (oft.pl.) honour, prerogative, privilege, 3. recompense, compensation (esp. for damage to one's personal honour). U klasických autorů nabývá τιμή dalších významů: 1. office, 2. price, value, worth, 3. assessment of value, standart of valuation.

4 Viz Griffin (1980, 14–15), Finkleberg (1998, 15), Kirk (1968/1999, 131, 135). Výše uvedené dobře ilustruje Sarpedónova řeč ke Glaukovi (*Il.* 12.290–328).

5 Snahy zlepšit výkon na bitevním poli obecně provází různé instrumenty hanění, výčitek a obviňování ze zbabělosti. Viz Fenik (1968), Moulton (1981).

nejen pro tragédii, ale především pro její politicko-institucionální rámec, kterým je athénská demokracie.⁶

V klasické době systém založený na τιμή rozšiřuje svou působnost z oblasti individuální do oblasti kolektivní. Thúkýdídés (5.111.4) „podává praktický návod“ pro obce a jejich představitele, jak si s ohledem na τιμή počínat v mezinárodních vztazích: „nepoddávej se rovným, vycházej se silnějšími, buď uměřený ve vztahu ke slabším“.⁷ Rovněž individuální rovina doznává proměny v souvislosti s odlišně nazíraným vztahem kolektivního a individuálního, zvláště ve vojenské sféře. Τιμή se váže ke statusu vojáka a jeho očekávanému chování a projevům, jakož i respektu k jeho činům. Jednání, které je v rozporu s normativními očekáváními, vede ke ztrátě respektu k dané osobě a společenské ostudě. Být dobrým vojákem tedy znamená vyvarovat se jednání, jež vede ke ztrátě cti. V tom má danému jedinci zabránit stud (αἰδώς). Jde jednak o emoci, která provází rozhodování, ale též o emoci, která je důsledkem reakce okolí na jedincovo jednání, případně reakci jedince na nenaplnění internalizovaných standardů. Kdybychom se pokusili blíže vymezit tato normativní očekávání, pak bychom mohli odkázat například na přísahu, již skládali efébové, kteří následně nabývali statusu hoplíta. Přestože takovouto přísahu

máme nápisně doloženu až ze 4. století, narážky na ni je možné nalézt právě u Aischyla a Sofoklea (viz Siewert 1977, 105–108). Dle této přísahy (Tod *GHI II* no. 204, 6–8) není možné opustit spolubojovníka, který stojí po mém boku ve formaci, a zhanobit posvátné zbraně (οὐκ αἰσχύνω τὰ ἱερὰ ὅπλα). Přísaha zavazuje k obraně vlasti, náboženských i veřejných institucí, k respektování velení a oficiálních autorit. Z literatury pátého století se však dají odvodit další standardy, např. nelpět na životě za každou cenu, nevyhýbat se boji, nechovat se zbaběle apod. Vzhledem k tomu, že dochované Aischylovy hry jsou plné války⁸, není překvapivé, že emoce studu, hrdosti a na ně vázané hodnoty cti, zbožnosti a respektu jsou frekventované a motivují hrdiny k jednání.

2. ASICHYLOVI MYRMIDONI A PŘEVYPRÁVĚNÍ ÍLIADY

Výklad o cti a hanbě u Aischyla nelze asi začít jinak než achilleovskou trilogií *Myrmidoni*, *Néreovny* a *Výkupné za Hektora*, zvláště pak první hrou této trilogie *Myrmidony*.⁹ Děj *Myrmidonů* odpovídal zhruba osmé (8.1) až osmácté (18.342) knize *Íliady* a pravděpodobně se odehrával v Achilleově stanu

6 Viz Goldhill (2000, 71). Srov. Ober (2002). Dva ústřední hrdinové *Íliady* – Achillés a Hektór – jsou tragickými hrdiny *par excellence* (viz Rutherford 1982). Jejich pád způsobí τιμή, byť u každého jiným způsobem.

7 Všechny překlady v textu jsou mé vlastní.

8 Postava Aischyla tak hodnotí svou hru *Sedm proti Thébám* v Aristofanově komedii *Žáby* (1020–1024). Nicméně tuto charakteristiku je možné uplatnit na všechny Aischylovy dochované hry. Srov. Sommerstein (2010, 302–306).

9 Pokud jde o rekonstrukci a analýzu achilleovské trilogie, jejíž jsou *Myrmidoni* první částí, viz Kossatz-Deissmann (1978, 10–32), Knittlmayer (1997, 22–31) Moreau (1996, 3–29), West (2000, 340–343), Michelakis (2002, 22–57), Sommerstein (2010, 242–249).

(fr. 131.3–4), viz Sommerstein (2010, 242). Dochované fragmenty je možné rozdělit na dvě skupiny: a) fragmenty, kdy je na Achillea vyvíjen nátlak (Myrmidoni, Agamemnón?) nebo je přemlouván (Foiníx), aby se vrátil do boje, b) smrt a oplakávání Patrokla, které přimějí hrdinu bojovat a pomstít se. První skupina fragmentů, která téměř jistě pochází z první části hry, zhruba odpovídá poselství k Achilleovi z deváté knihy *Íliady* (9.165–692). Aischylos však tuto scénu, která je počátkem Achilleova pádu, přetvořil, byť rozsah této modifikace nám není znám. Zatímco v *Íliadě* Achillés postupně reaguje na tři řečníky, k nimž má vysoce kladný vztah a považuje je za sobě nejmilejší v achájském vojsku (9. 198, 204, 255), v Aischylově dramatu, které pracovalo se dvěma herci, jej pravděpodobně přesvědčovali pouze sbor Myrmidonů a starý přítel a učitel Foiníx. Rovněž atmosféra *Íliady* se výrazně liší od atmosféry Aischylovy hry. V *Íliadě* se Achillés při příchodu poselstva baví zpěvem písní, které oslavují hérojské skutky, za doprovodu vzácné lyry, zatímco v *Myrmidonech* je na scéně jako nemá postava se zahalenou hlavou, což srozumitelně vyjadřuje jeho ponížení.¹⁰ V *Íliadě* jsou sympatie posluchačstva na začátku dialogu vyslanců s Achilleem vyváženy. Újma na cti, jež se

Achilleovi stala, má být nyní odčiněna (9.115–161, 264–298), a to zcela nezpochybnitelným způsobem (9.163–164, 632–633). Foiníx vyjadřuje obecný názor, když Achilleovi říká, že do chvíle, než mu byly nabídnuty dary a pocty, mu nikdo nemohl vyčítat, že se hněvá (9.523). Když však Achillés příkrými slovy odmítne jak Odyssea, tak Foiníka i Aianta, jehož řeč, která je vystavěna na kategoriích přátelství, reciprocity a cti, má největší účinek, Achillés sympatie ztrácí jak u spolubojovníků, tak pravděpodobně u posluchačů, kterým musela být Aiantova pozice blízká. Naproti tomu v *Myrmidonech* se Achillés ocitá od počátku pod palbou výčitek a příkrých slov. Sbor Myrmidonů neboli jeho vlastní vojsko ho ve zpívaných anapestech obviňuje ze zrady (fr. 131.3 Radt, *προπίνεις*, fr. 132a8.5 Radt, srov. 132c20Radt) a následně přibývá i obvinění ze zbabělosti (fr. 132a4 I.2 Radt, *κακανδρία*). Achillés však nereaguje na nic z toho, co říkají. Když se Foiníkovi konečně podaří Achilla rozmluvit, dovídáme se, že je mu vyhrožováno ukamenováním (fr. 132c1 Radt), což byl možný trest za zradu, ze které je obviňován. Výchozí situace a atmosféra jsou tedy zcela odlišné. Nicméně obecný koncept Achillea jako tragického hrdiny, který si svou neústupností přivodí pád, zůstává. *Íliada* a *Myrmidoni* rovněž sdílí onen dějový pohyb od snahy po rekonstituci *τιμῇ* k touze se pomstít, sdílí onu osudovou ironii v Achilleově životě, kdy člověk, který boj za každou cenu odmítal, se nemůže dočkat, až bude bojovat.

Rovněž z druhé skupiny zlomků je patrná Aischylova inovace při

10 Achillés byl takto v první čtvrtině 5. století vyobrazován na prakticky všech typech keramiky. Paralely mezi vázovými vyobrazeními a obrazy z tragédie *Myrmidoni* vedly k úvahám o ovlivnění malířství Aischylovou tragédií a jsou asi nejvýznamnějším argumentem pro datování *Myrmidonů*. Viz Döhle (1967), Kossatz-Deissmann (1978, 10–13; 1981, 113–114), West (2000, 341), Michelakis (2002, 31–36), Sommerstein (2008, 135).

zpracování *Íliady*. Zlomky 135–137 jsou prosyceny milostnou náklonností Achillea k Patroklovi. Achillés je smrtí Patrokla zasažen na nejcitlivějším místě – přichází o milovaného člověka, s nímž měl milostný poměr. Téma homosexuálního vztahu Achillea a Patrokla není u Homéra vůbec zmíněno. Naopak je to téma, které je charakteristické pro athénské aristokratické kruhy nebo pro klasickou Spartu. Jak upozorňuje Michelakis (2002, 22, 41), Achillés je Aischylem prezentován jako athénský aristokrat pátého století a homosexuální vztah s Patroklem odkazuje na propojení soukromého a veřejného, z „kterého profituje občanské společenství (Michelakis 2002, 42)“.

Je to právě hodnotový systém Athén 5. století, který přispívá k tomu, jak Aischylos přetváří homérskou látku. Achillés je sice paradigmatickým hrdinou, je ale také paradigmatickým problématičností vztahu hrdiny ke společenství a společenství k hrdinovi. Společenství v *Myrmidonech* vidí Achillea jako zrádce, což je *Íliadě* naprosto cizí, protože *Íliada* ho líčí jako bojovníka s morálním zraněním, který úplně ztratil důvěru ve vrchního velitele a zcela ho ovládá hněv (χόλος, μῆνις). Tuto důvěru se nedáří, a možná to ani není možné (srov. Hose 2008), obnovit žádným způsobem. Achillés je vnímán jako někdo, u koho došlo k proměně charakteru a jehož chování hraničí s ἄτη.¹¹ To, že může

být Achillés v *Myrmidonech* vnímán jako zrádce, souvisí s proměnou vnímání vztahu individuálního a kolektivního. Připomeneme-li si onu přísahu hoplītů a demokratický důraz na kolektiv, pak taková perspektiva není překvapivá. Na druhou stranu Achillés *Myrmidonů* se liší od Achilla *Íliady*. Je velmi sebejistý a racionálně kalkulující. Možnost, že by byl ukamenován, vnímá jako rétorickou strategii, která ho má zastrašit, ale vývoj takových událostí nepovažuje za pravděpodobný:

„[Pokud] jsem sám, jak tvrdí (naši) spojenci, způsobil tak velkou [škodu/bolest] svou absencí v boji, [pak] jsem pro achájské vojsko vším. A nestydím se (οὐκ αἰδώς μ' ἔχει) [takto] mluvit. [Vždyť kdo] by řekl, že [vojevůdci], jako jsou tito, jsou vznešenější než já, a jsou nejlepší z (celého) vojska.“ (fr. 132c.9–14 Radt).

Oproti *Íliadě* si Achillés nárokuje τιμή, která dalece převyšuje τιμή všech ostatních velitelů a hrdinů před Trójou, a to na základě urozenějšího původu a nejlepších výsledků v boji. V *Íliadě* požívá nejvyšší τιμή Agamemnón, což je všeobecně uznáváno. V *Íliadě* rovněž nejsou ostatní vládci označováni z hlediska urozenosti za méně urozené než Achillés a soudě dle distribuce darů si stojí i lépe než Achillés. Na rozdíl od *Íliady* Achillés v *Myrmidonech* otevřeně deklaruje ztrátu respektu k jiným vojevůdcům i ke spolubojovníkům (οὐκ αἰδώς μ' ἔχει), nedělá si hlavu ze ztráty pověsti, a dostává se tak zcela do izolace.

dě vlastní bolestné válečné zkušenosti Woodruff (2016, 161–165).

11 V kontextu psychologie válečných veteránů pojednává o proměně Achilleova charakteru po smrti Patrokla Shay (2003, 39–195). Téma proměny, zranitelnosti a rekonstrukce charakteru analyzoval na zákla-

Na druhou stranu vojsko a jeho vrchní velitel vykonávají autoritu velmi neúspěšně a z hlediska cíle, kterého chtějí dosáhnout – reintegrace Achillea a jeho návrat do boje –, ne úplně smysluplně. Agamemnón, pokud je správná Sommersteinova (2008, 143 pozn. 7) interpretace řádků 19–20 fragmentu 132c Radt, není velitelem, který by litoval urážky Achillea, ale spíše „sofokleovským Agamemnonem“ tragédie *Aiás*, v níž jsou zvýrazněny tyranské sklony Átreovců v souvislosti s výkonem autority. Výsledkem je prohloubení propasti mezi Achileem, velením a vojskem. Je zřejmé, že jde o patovou situaci, jejíž řešení leží vně jejich aktérů. Velení a kolektiv nemohou uplatnit svou autoritu, protože její uplatnění by vedlo k sebezničení. Achilleovi může τιμή propůjčit pouze kolektiv a vrchní velitel, kterými však Achillés pohrdá.¹²

3. KOLAPS IMPERIÁLNÍHO PROJEKTU ANEB PAST DISKURZU CTI A HANBY V PERŠANECH

Diskurz cti a hanby provází rozhodování krále Xerxa (753–758) podniknout tažení proti Řecku a podmanit si je v Aischylových *Peršanech*. V této hře Aischylos nepracuje s mytickou látkou epiky, ale s látkou historickou. Nicméně tuto historickou látku mytizuje, čímž

nepochybně přispěl k tvorbě athénské společenské paměti.

Poté, co se Peršané dozvěděli, že tažení proti Řecku skončilo naprostým fiaskem, zabývají se otázkou, proč se vlastně pro válku rozhodli a proč bylo jejich vojsko rozdrčeno.¹³ Zaměřují proto pozornost na krále Xerxa. Duch zemřelého krále Dáreia, který byl vyvolán rituálními úkony perské královny za zpěvu sboru urozených Peršanů (629–693), je vnímán jako božský rádce, který má nejen vystihnout podstatu problému, ale též naznačit, jak se má Persie dostat z krize, již způsobila porážka. Dáreios vidí příčinu v Xerxově *hybris*, tj. v tom, že se jako smrtelník domníval, že může vládnout bohům, což jej vedlo k pokusu spoutat Poseidóna neboli spojit mořem oddělenou Evropu a Asii mostem v jeden kontinent (a pod jednu vládu). Dáreios tento imperiální plán označuje za druh duševní nemoci (750–751, νόσος φρενῶν).¹⁴ Královna se v rámci procesu hledání a svalování viny snaží svého syna vyvinut poukazem na to, že tato nemoc nevznikla sama od sebe (753–758):

„Prudký (θούριος) Xerxés se naučil takto myslet, protože se stýkal se špatnými lidmi. Tvrdili mu, že zatímco Ty jsi válečným úsilím vydobyl pro své děti velké bohatství, on jako válečník zbaběle (ἀνανδρίας ὕπο) sedí doma a nijak nerozmnožuje zděděné bohatství. Takové výčitky

12 Má interpretace fragmentů *Myrmidonů* se liší od Snella (1964, 1–22), který text fragmentu považuje v souladu se svou hypotézou za doklad prvních náznaků vývoje řeckého myšlení k pojmu morálního vědomí a svědomí. Tuto interpretaci přesvědčivě vyvrací Cairns (1993, 202–206), který však problémy, o nichž hovořím, nerozebírá.

13 K tomuto tématu viz Jouanna (1981, 4–7), Saïd (1981, 18–19, 31–34), Haywood (2016, 57–58).

14 Aischylovo užití lékařské terminologie a metaforiky studovali především O'Connor (1974, 22–27) a Jouanna (1981, 5).

(ὄνειδῆ) slýchával od těch zkažených lidí velmi často, což ho přivedlo k rozhodnutí (uskutečnit) vojenské tažení proti Řecku.“

Vzbuzování pocitu studu na základě srovnávání s otcem (a snaha se otci vyrovnat, ba ho dokonce překonat) bylo vynikající rétorickou strategií, která Xerxa s využitím jeho charakterových vlastností¹⁵ manipulovala na základě hérojských hodnot a tradice expanzivní politiky perského impéria, jež se stala normou perské politiky na několik generací (759–780). Diskurz cti a hanby, jenž Xerxovu expanzivní politiku provází, je analogický normativním a psychologickým tlakům, které v Aischylově době působily na mladé příslušníky athénské elity.¹⁶ Tlak na mladého athénského aristokrata se prosadit a nezahanbit otce vedl k podpoře aktivní politiky a rozšiřování sféry athénské vlivu v době po založení dělské symmachie. Tento diskurz cti a hanby ve formulaci *neza- hanbit předky, udržet a rozmnožit jejich*

výdobytky je tradičním *topos* athénské pohřební řeči neboli vysoce ideologicky zatíženého žánru veřejného projevu. Na tomto *topos* vidíme, jakým způsobem adaptovala demokratická obec aristokratický/epický/hérojský diskurz pro své potřeby. Přestože Aischylos v *Peršanech* konstruuje radikální institucionální a politickou odlišnost, ba protikladnost Řeka v čele s Athénami na straně jedné a Persie na straně druhé,¹⁷ obě strany spojuje postavení velmoci a dynamika šíření jejího vlivu. Ideologie, která apeluje na emoce a skrze níž je, ať už jedinec, nebo kolektiv manipulován, má identický, tj. mobilizační efekt. Rosenbloom (1995, 92–98) v tomto ohledu pojednává o *Peršanech* jako univerzálním poselství o kolapsu imperiálních ambicí, které bylo pro Athénany aktuální v souvislosti s čerstvě nabytým hegemonním postavením v době uvedení *Peršanů*, jakož i aktivní politikou zatlačování perského vlivu a moci. Jinými slovy diskurz cti a hanby, jenž se může ukázat jako vysoce efektivní na individuální a kolektivní úrovni, je Aischylem prezentován též z odvrácené stránky, tj. jako příčina individuálního a kolektivního pádu.

4. TIMH HOPLÍTA VERSUS BRATROVRAŽDA: SEDM PROTI THÉBÁM

Drama *Sedm proti Thébám*, které je, slovy Conachera (1996, 39), považováno

15 Termínem θούπιος je v *Íliadě* charakterizován Arés. Jde o pojmenování neinteligentního počínání (zuřivost, unáhlenost), které provází neschopnost (adekvátně) kalkulovalat důsledky jednání. V případě Xerxa je Aischylem kromě této stěžejní charakterové vlastnosti zdůrazněno (zřejmě v rozporu s historickou realitou) též Xerxovo mládí (Korzenewski 1966, 559–560, Paduano 1978, 95–96). Mládí bývá v archaické i klasické literatuře spojováno s ambiciózností, nerozvážností, absencí studu a *hybris* (viz Micheliní 1994, 220–221, srov. Rosenbloom 2006, 108). V současnosti bychom toto *topos* řecké literatury mohli označit jako *bias* či stereotypizaci a poukázat na Eurípidovy *Prosebnice* jako na dílo, které tyto stereotypy využívá a současně zpochybňuje.

16 Tomuto tématu se detailně věnuje Mark Griffith (1998, 45–52).

17 Tento politicko-teoretický konstrukt byl detailně analyzován následujícími autory: Euben (1986, 365–367), de Romilly (1993, 284–285), Hall (1996, 13–14), Harrison (2000, 76–95).

za „jedno z největších bitevních drammat západní literatury“,¹⁸ líčí obležení Théb argejským vojskem. Obránci pod vedením Eteokla se připravují na nadcházející argejský útok proti vysoce motivovanému nepříteli, který je líčen jako barbarský, necivilizovaný, divoký a bezskrupulózní, připravený Théby zničit (viz Mauduit 2006, 326–329, Giordano 2006, 274–276, Torrance 2007, 88–91). Obránci naproti tomu chápou sami sebe jako inverzní projekci útočníků. Jsou uměření, civilizovaní, ctnostní a patriotičtí. Dá se říci, že *de facto* reprezentují ideál athénskéhoplíta pátého století. Tato bipolární konstrukce je však narušena postavou argejského věštce Amfiaraa, o němž se mluví, ale na scéně se nevyskytne, jenž je samotným Eteoklem popsán jako „rozvážný, spravedlivý, odvážný a zbožný muž (610)“.¹⁹ Hra je v obecných rysech až po verš 718 vystavěna po vzoru šesté knihy *Íliady* (Ieranò 2002, Zimmermann 2004, 192–194, Giordano 2006). Aischylos

Íliadu často evokuje obrazy i jazykovými výrazy, čímž, mimo jiné, vybízí diváka, aby porovnával postavu Hektora s Eteoklem, jakož i jejich interakci s ženským světem (viz Zimmermann 2004, 196). Jedním z klíčových posunů ve vztahu k homérským paradigmátům je konfrontace individualistických, divokých útočníků homérského stylu (viz Giordano 2008) s obránci (s Eteoklem v čele), kteří anachronicky reprezentují ideál hoplíta a jeho oddanost *polis*, což pochopitelně kontrastuje s individualistickými homérskými hrdiny a jejich úsilím o nesmrtelnou slávu (viz Giordano 2006, 271, srov. Torrance 2007, 64–67, 106–107 a Edmunds 2017, 91–92).

V *Sedmi proti Thébám* se sice termín *τιμή* vyskytuje jen jednou a termín *αἰδώς* vůbec, ale celý diskurz cti a hanby je vyjádřen jinak. Klíčovým místem je zřejmě rozhodnutí Eteokla, který sám sebe anachronicky označuje za hoplíta (717, ἄνδρ' ὀπλίτην), postavit se u sedmé thébské brány svému bratrovi Polyneikovi v bratrovražedném boji (672–676). Eteoklés věří, že se Polyneikés útokem na svou vlast dopustil nespravedlnosti, zatímco on svou obranou vlasti spravedlnost naplňuje (658–676) a je tím nejoprávněnějším ke střetnutí s bratrem. Polyneikés věc vidí pochopitelně zcela opačně, což odráží i emblém Δίκη na jeho štítu. Sbor thébských dívek se však domnívá, že Eteokla vede k bratrovražednému souboji hněv (678, ὀργήν), šílenství (686, τί μέμονας), mysl podléhající bludu (687, ἄτα) a sžíravá touha (692, ὁμοδακῆς ἵμερος).²⁰ Tento soubor

18 K rekonstrukci celé thébské trilogie, nebo lépe tetralogie viz Thalmann (1978, 23–26), Hutchinson (1985, XVII–XXIX) a především Sommerstein (2010, 84–93).

19 Kdyby hra měla pouze 630 veršů, pak by se o ní dalo říci, že je klasickým patriotickým dramatem, které tematizuje obranu vlasti, a to takovým způsobem, že každý je hned naplněn bojovým duchem, jak říká postava Aischyla v Aristofanových *Žábách*. Od verše 652 však mizí vnější nepřítel a pozornost se zaměřuje na bratrovražedný boj. Ukazuje se, že občané Théb jsou obětí (srov. Meineck 2017, Sommerstein 2010, 83–84) sporu dvou bratrů, tak jako jsou spravedliví a čestní lidé na argejské straně (Amfiaraos). Nicméně mobilizace obyvatelstva ve jménu patriotismu je na místě, protože na rozdíl od Polyneika se další útočníci netají záměrem Théby zničit.

20 Termín ὁμοδακῆς (doslova kousat do syrového masa) značí surovost, divokost

emocí a různých temných zákoutí duše podle sboru povede ke zločinu (693–694, ἀνδροκτασίαν τελεῖν αἵματος οὐ θεμιστοῦ), který je zároveň nejkrajnější formou náboženské poskvrny (682, οὐκ ἔστι γῆρας τοῦδε τοῦ μιάσματος). V každém případě Eteoklés hovoří o svém záměru utkat se s bratrem v diskurzu cti, tj. dobré pověsti a hanby (683–685), a nadcházející události považuje za nevyhnutelné:

„Když už je třeba vytrpět zlo, tak bez ostudy (αἰσχύνης ἄτερ). Pro mrtvého je totiž toto jediný zisk. Nebudeš přeci mluvit o dobré pověsti (na základě) neštěstí provázeného hanbou (κακῶν δὲ κᾶσχωρῶν).“

Následná diskuse Eteokla, který si v průběhu konverzace nasazuje helmu a bere do rukou štít a kopí, a sboru (698–719) nápadně připomíná dialog Andromaché a Hektora z šesté knihy *Íliady* (6. 431–439), v němž se Andromaché marně snažila přemluvit Hektora, aby se vzdal úsilí o dosažení válečné slávy v bitevní vřavě. Sbor thébských dívek se analogicky snaží dokázat Eteoklovi, že bratrovražda a její důsledky váží v rozhodování více než otázky vojenské cti, když doslova říkají (716), že „bůh má v úctě (τιμᾷ θεός) i nečestné vítězství

(νίκην κακήν)“.²¹ Rovněž ho přesvědčují, že jistě najde způsob, jak zůstat na živu, aby neztratil čest (698–699, κακὸς οὐ κεκλήση). Není však zřejmé, zda vůbec existuje nějaký způsob, jak by toho mohl Eteoklés dosáhnout. Dialog Eteokla se sborem tedy ukazuje napětí v systému hodnot a různé spouštěče emoce studu. Αἰδώς neboli stud jako inhibitor jednání ve smyslu nedopustit se zločinu na nejbližším příbuzném je u Eteokla vyřazen jednak nenávistí, kterou chová k bratrovi, jednak možnou ztrátou respektu, kterou by přineslo porušení normativních očekávání kladených na hoplita. V tom mu rovněž zabraňuje αἰδώς. Eteoklés veřejně oznámil (282), že se osobně zapojí do boje, a nečekaně se dovídá, že poslední pozice, kterou si určil, bude ta proti svému bratru. „Nemůže“ zklamat jako bojovník a „nemůže“ veřejně popřít sám sebe.

Kromě otázek cti a hanby však Eteoklés zasazuje své jednání do metafyzicko-náboženského rámce, když odkazuje na Apollónovo dávné třikrát opakované varování králi Laiovi (690–692), že má zůstat bezdětný, pokud chce zachránit Théby. Laios neuposlechl a upřednostnil zájem svého panovnického domu a pokračování královského rodu před zájmy

a necivilizovanost, která podtrhuje zločinnost jednání, tj. prolítí krve nejbližšího příbuzného. Srov. Lupaş a Petre (1981, 220), Sommerstein (2010, 79). Eteoklés tak v očích sboru může skončit jako někdo, kdo se podobá Polyneikovi a pěti divokým hrdinům na argejské straně. Aischylos umně provází diváky konstrukcemi a dekonstrukcemi spravedlnosti. Jak vnitřní (sbor), tak vnější publikum (obecenstvo) vidí, v čem je jednání nespravedlivé, a cítí stud (zábrany), pouze aktéři sporu problém nevidí a stud (jako inhibitor) necítí.

21 Podobně jako v *Myrmidonech* i v *Sedmi proti Thébám* je podstatný rozdíl v atmosféře ve srovnání s *Íliadou*. Rozhovor Hektora s Andromaché u Skajské brány je kromě diskuse o Hektorově povinnosti a studu odlehčen humornou scénou, kdy si chce Hektór, stále oděn ve zbroji, pochovat svého malého synka. Ten se ho však lekne, protože má na hlavě hrozivě vyhlížející přilbu, čemuž se Andromaché i Hektór srdečně zasmějí. V Aischylově hře je atmosféra tíživá a mrazivá, je to atmosféra naprosté hrůzy.

obce. Hrozba se však naplňuje v třetí generaci po jeho provinění. Eteoklés dále odkazuje i na kletbu vyřčenou jeho otcem Oidipem (709). Tento metafyzicko-náboženský rámec sdílí i sbor (750) a posel (802). Eteoklovi však rétoricky slouží k navození atmosféry nevyhnutelnosti.²² Max Pohlenz (1954, I. 94) dokonce rozvinul Eteoklovu perspektivu v tom smyslu, že Eteoklova smrt byla hrdinskou sebeobětí, která zachránila obec a odčinila Laiův prohřešek.²³ Výsledkem bitvy a smrti Eteokla a Polyneika je skutečně záchrana Théb, byť dočasná, jak je známo z mytologické tradice. Ale sbor thébských dívek vyjádřil obavu, že s dvojicí králů může podlehnout i obec (764–765). Závěr tragédie, jejíž původní podoba dle mého názoru, a v tomto následuji mnoho badatelů, končí veršem 1004, nechává otázku otevřenou. Zcela jistě nepanuje shoda mezi poslem a sborem, zda je obec skutečně zachráněna. Posel je optimistický a radostně oznamuje, že obec unikla hrozbě otroctví (792–793), dívky optimismus nesdílí a s ohledem na verše 764–765 se domnívají, že bratři svou smrtí výhledově přivodí pád obce. Tyto dvě perspektivy a neurčitost závěru (viz Garvie 2014) reprodukuje i odborná veřejnost,²⁴ čímž jako by potvrzovala slova Vernanta

a Vidala-Naqueta o ambivalenci řecké tragédie.

5. CENA ZA HEGEMONII – DISKURZ CTI A HANBY V AGAMEMNONOVI

V tragédii *Agamemnón*, která je bilanční hrou o ceně, jakou je třeba zaplatit za vojenskou a politickou hegemonii (srov. Rosenbloom 1995) ve smyslu množství i rozsahu utrpení, ať už společenského, nebo rodinného a individuálního, hraje čest a prestiž klíčovou roli. Sbor argejských starců, který přechází mezi různými časovými rovinami, při vyprávění o tom, co předcházelo vyplutí vojska k Tróji, líčí klíčový moment obětování Agamemnonovy dcery Ífigenie. Sbor cituje přímou řeč vrchního velitele loďstva Agamemnona poté, co věstec Kalchás oznámil, jaká oběť utiší nepříznivé větry, které vojsku brání v odplutí do války, v níž na základě věštných znamení není pochyb o vítězství. Agamemnón je vystaven obrovskému tlaku (184–198, 214–217). Shromážděné vojsko v Aulidě ztrácí morálku, dochází mu zásoby a kotvící lodě jsou opotřebovávány nepřízní počasí. Vojáci se dožadují, aby Agamemnón obětoval svou dceru. Za této situace Agamemnón rekapituluje své možnosti. Je si dobře vědom, že obětování vlastní dcery je nejtěžší možnou formou poskvrní. Možnost neobětovat dceru prezentuje jako porušení spojenecké smlouvy (ζυμμαχίας ἀμαρτών) a dezerci (λιπόνανς γένωμαι). Porušení spojenecké smlouvy pocho-pitelně implikuje ztrátu hegemonního postavení a s ní spojené τιμή. Zcela jistě však nemůže být popsáno v termínech

22 Rétoriku v *Sedmi proti Thébám* detailně analyzovala Vanessa Zetzmann (2021, 60–69).

23 Ke kritice Pohlenzovy interpretace a interpretací podobného typu viz Podlecki (1964, 296–298).

24 Odkazují na diskusi o tomto tématu u Sommersteina (2010, 80–84) a Edmundse (2017, 100–105).

athénskému trestnímu právu 5. století, které se vztahuje na dezerci, jak činí Agamemnón.²⁵ Agamemnón jako vrchní velitel může rovněž rozhodnout o rozpuštění výpravy.²⁶ Sbor, jehož komentář a hodnocení Agamemnonova rozhodnutí je u Aischyla normativním vodítkem pro diváky,²⁷ hodnotí jeho konečné rozhodnutí obětovat svou dceru, zcela negativně (218–223):

„A jakmile prostrčil (svůj krk) jařmovým řemenem nutnosti, vítr jeho myslí se obrátil směrem, který byl opakem zbožnosti, neposkvrněnosti a posvátna. Od tohoto okamžiku se jeho myšlení změnilo tak, že byl schopen všeho (παντοτόλμων). Smrtelníkům totiž dodává kuráž (θρασύνει) zoufalá posedlost (τάλαινα παρακοπή), počátek utrpení, a nestoudné záměry (αἰσχρομήτις).“

Termínem αἰσχρός je označen někdo, kdo jedná hanebně a jehož jednání vzbuzuje pohoršení okolí. Nejde však

jen o pohoršení, absence studu jakožto inhibitoru jednání vede k tomu, že takový člověk je schopen všeho. Ovšem podobně jako v *Sedmi proti Thébám* čelí Agamemnón dilematu mezi τιμή nejvyššího velitele a rodinnými pouty. Opět jde o dvojí a protikladný αἰδώς svázaný s různými hodnotami. Podstatný rozdíl je ovšem v tom, že v případě Théb se jedná o přežití obce jako takové, zatímco v případě Agamemnona jde o útočnou válku, byť pro spravedlivou příčinu, a pomstu. Již v samém zárodku je patrné, že vynucení spravedlnosti si žádá spáchání zločinu, který je mnohem horší než skutek, pro nějž se má bojovat. *Agamemnona* tedy se *Sedmi proti Thébám* spojuje to, že diskurz cti a hanby je v konjunkci se zločinným jednáním, které přináší krajní poskvrnu. V obecnějším slova smyslu toto pokřivení diskurzu cti a hanby poukazuje na negativní hodnocení či odsouzení obou válek a přehodnocení homérského konceptu nehynoucí slávy (κλέος ἄφθιτον).²⁸ V *Agamemnonovi* se nehynoucí sláva vytrácí vlivem ničujících důsledků pro obec a panovnický dům. Kromě jiných skutečností to dobře ilustruje druhý sborový zpěv (783ff.) po návratu Agamemnona jakožto vítěze od Tróje. Sbor přemýšlí, jak má Agamemnona uctít, nakonec se však žádná sláva nekoná. Part sboru je směsicí kritiky, varování před domácími nepřáteli a navzdory kritice i ujištění o přetrvávající

25 Pokud jde o právní terminologii, která se vztahuje k dezerci, jakož i o tresty za dezerci, viz MacDowell (1978, 159–161) a Hammel (1998).

26 Názory dřívějších interpretů, kteří popírali možnost Agamemnonovy volby, ať už z jakýchkoli důvodů, a obětování Ífigenie vnímali jako nutnost, považují za spolehlivě vyvrácené. Mezi takové interprety lze zařadit následující autory: Denniston-Page (1957), Whallon (1961), Lloyd-Jones (1962), Rivier (1968). Z jejich názorů vychází do určité míry Nussbaumová (2003, 113). Vyvrácení tohoto přístupu lze nalézt u následujících badatelů: Peradotto (1969), Neitzel (1979), Thiel (1993, 111–144), Sommerstein (2021).

27 Dle Grubera (2009, 270–385, 502–529), jehož závěry následují, jsou obecně afekty a hodnocení sboru u Aischyla normativním vodítkem pro diváky.

28 O obecné revizi přístupů k trójské válce, která je spojena s athénskými dramatiky, detailně pojednává Pallantzová (2005, 308–310). Srov. ovšem fragment fr. 315 Radt o slávě jako božské odměně za hérojské πόνους.

loajalitě sboru k Agamemnonovi.²⁹ *Agamemnona* rovněž spojuje se *Sedmi proti Thébám* a *Peršany* skutečnost, že hrdinové, kteří se rozhodují pro boj, jsou považováni za zajatce sebeklamu neboli za někoho, kdo je šílený a jehož ovládá ἄτη. Naprosto identickými hodnotícími prostředky popisuje sbor v závěru hry Klytáiméstrinu vraždu Agamemnona (1427, φρὴν ἐπιμαίνεται), která je pomstou za vraždu Ífigenie.

6. TRADIČNÍ A NEPROBLEMATICKÉ UŽITÍ DISKURZU CTI A HANBY – SMRT BOJOVNÍKA

Otázky cti se netýkají jen jednání, postoje a myšlení, ale též způsobu, jakým bojovník zemře. V tomto bodě vykazuje Aischylovo drama kontinuitu se světem epické poezie. Agamemnonova dcera Élektra v druhé části trilogie *Choéforoi* charakterizuje způsob, jakým její otec zemřel, termínem αἰσχροῦς (494). Orestés dodává, že taková smrt je ostudná (495, ονειδεσιν), a vzývá svého otce, aby jim pomohl jej pomstít. Smrt Agamemnona může být označena za ostudnou, protože to není hrdinská smrt (345–354, 479). Byl usmrcen vlastní ženou, která ho podváděla,³⁰ poté, co se nechal okla-

mat (494). Termín αἰσχροῦς ale současně označuje způsob počinání Klytáiméstry a Aigistha. V případě Klytáiméstry lze mít na mysli nejen léčku, kterou připravila nic netušícímu manželovi, ale též naprostou absenci studu v jednání.

Čest však nemusí být zasažena pouze nehrdinskou smrtí, ale také tím, že bojovník či velitel přežil. To je případ krále Xerxa v *Peršanech*, který se po zhroucení svých imperiálních plánů a rozprášení své armády vrací v dezolátním stavu do Sús. Xerxés musí pohlédnout do tváře příslušníkům perské elity, v tomto případě reprezentovaných sborem perských starců, a navzdory tomu, že je neomezeným vládcem, je jeho pohled a setkání se starci provázeno emocemi studu a strachu, jenž má fyzické projevy. Xerxés doslova říká (913–914): „Síla mi mizí z končetin, když pohlížím na tyto občany v pokročilém věku.“ Následně vzývá Dia a lituje, že mu nedopřál smrt spolu s jeho armádou (915–917).

7. BOZI, TIMH A ΑΔΩΣ – MANIPULACE DISKURZU (PERŠANÉ, AGAMEMNÓN, PROSEBNICE)

Drama, a zvláště tragédie, je plné projevů religiozity: rituály, oběti, modlitby, invokace, přísahy, přítomnost bohů jakožto postav dramatu, ať už na scéně, nebo v závěru *ex machina*. Neadekvátní chování hrdinů, které uráží τιμή bohů (tj. ὕβρις), je velmi často příčinou a počátkem jejich pádu, přičemž trest bohů je často disproportionální a zasahuje jak viníka, tak nevinné. Tato moc bohů a síla jejich trestu nepochybně vzbuzují

(zvykovým) právem (990, ὡς νόμος, δίκην).
Srov. Dem. 23.53.

29 Podrobnou analýzu pasáže podává Neitzel (1986).

30 Nevěra je exemplárním útokem na Agamemnonovu čest, proto jak Klytáiméstra, tak její milenec Aigisthos jsou sborem argejských starců v tragédii *Agamemnón* označeni za zhanobitele královského domu (1363, καταισχυντήροι, srov. 1626). Aigisthos je jako cizoložník/zhanobitel (990, αἰσχυντήρος) označen i Orestem v *Choéforoi*, a to v souvislosti s trestním právem, tj. vražda Aigistha je označena jako trest v souladu se

respekt a bázeň. Z terminologického hlediska je toto pole u Aischyla pokryto především slovesem αἰδέομαι a adjektivem αἰδοῖος (viz Itálie 1964, 6–7). Pokud jde o adekvátnost lidského jednání, to je zachyceno substantivem σέβας a slovesem σέβομαι. Klasickými situacemi v tragédii, kde je aktivován nábožensko-etický diskurz a emoce, které ho provází, je prosebný rituál spojený s oltářem, pohřební rituál a zacházení s mrtvými, a zvláště pak lidská *hybris*. Zbývá dodat, že stejně jako v případě mezilidských vztahů i ve vztazích člověka k bohu a boha k člověku je možné se setkat s konfliktními situacemi. Například v Eurípidově tragédii *Hippolytos* mladý Hippolytos horlivě ctí Artemidu, ale zapomene vzdát poctu Afrodítě, načež se mu Afrodité pomstí. Za nástroj své pomsty si vybere nevinnou Faidru. Avšak adekvátní způsob života a vzdání úcty, který by vyhovoval oběma bohyním, je prakticky nemožný, neboť jejich charakter je protikladný. Paradigmatickým příkladem takového typu konfliktní situace je samozřejmě Paridův soud, protože je nemožné, aby nebyla uražena τιμή některé ze tří bohyň, které jsou konkurentkami.

Podobně, jako je tomu s vojensko-politickou sférou, i ve sféře nábožensko-politické využívá Aischylos pokřivení diskurzu cti, hanby a bázně. Eticko-náboženská tematika je úzce provázána s politikou v Aischylových *Peršanech*. Jak už bylo řečeno, Aischylos zkonstruoval Persii a Peršany jako inverzní protiklad řeckého/athénskému světu, a to na kategoriích politické odpovědnosti, ochrany jedince zákonem, svobody

slova a absence hierarchie. Peršanům jsou tyto kategorie zcela cizí, a to proto, že poddaní perského krále, včetně příslušníků elity/nobility, považují perské vládce za bohy (srov. Court 1994, 47; Hutzfeldt 1999, 74; Muntz 2011, 258). Sbor starých urozených Peršanů hovoří o králi Xerxovi jako člověku, který je roven bohům (80, ἰσὸ θεὸς φῶς), o královně jako matce a manželce boha (157, εὐνάτειρα Περσῶν, θεοῦ δὲ μήτηρ). Rovněž o zesnulém králi Dáreiovi užívá termínu δαίμων (641, srov. Královna 620) a θεός (643) a považuje ho za božského rádce (655, θεομήτωρ). Prokazování náboženské úcty se neomezuje jen na slova, ale dochází výrazu v gestu. Peršané padají tváří k zemi (προσκύνησις) při příchodu královny na scénu a při úspěšném vyvolání ducha zemřelého krále Dáreia. A právě scéna s duchem zemřelého krále Dáreia dobře ilustruje sepětí studu, respektu a strachu (694–702). Dáreios se ptá svých věrných, jaké neštěstí postihlo Persii. Sbor, který stále klečí s obličejem k zemi, není schopen odpovědět (694–696):

σέβομαι μὲν προσιδέσθαι,
– Bázeň mi zabraňuje se na Tebe podívat,
σέβομαι δ' ἀντία λέξαι,
– bázeň mi zabraňuje mluvit s Tebou tváří v tvář,
σέθεν ἀρχαίῳ περὶ τάρβει
– protože mám z Tebe odpradávná strach.

Aischylos repeticí vytváří takřka liturgický efekt, jak poznamenává Edith Hall (1996, 158, srov. Broadhead 1960, 175–176). Důraz je kladen na strach a posvátnou úctu. Současně je ale přítomen

i stud. Starci se nejen bojí, ale i stydí říct, že Persie byla na hlavu poražena. Toto ritualizované vyjádření náboženské úcty se znovu opakuje poté, co Dáreios starce vyzve, aby odložili stud/bázeň (700, τὴν ἐμὴν αἰδῶ μεθείς) a řekli mu, proč ho vlastně svým lamentováním vyvolali. Sbor odpovídá (700–702):

- Δίομαι μὲν χάρισασθαι,
– Bojím se Ti vyhovět,
Δίομαι δ' ἀντία φάσθαι,
– bojím se Ti odpovédět
λέξας δύσλεκτα φίλοισιν.
– slovy, která je nemožné říct příteli.

Dáreios vidí, že starci jsou zcela v zajetí strachu (703, ἐπὶ δέος παλαιὸν σοὶ φρενῶν ἀνθίσταται), a tak raději vybídne svou manželku, aby mu řekla o neštěstí, které postihlo Persii. Síla strachu,³¹ který ovládá starce, vyplývá z toho, že perští vládci se nikomu nezodpovídají (213–214) a jejich moc nad poddanými je analogická moci bohů nad lidmi (369–371). Při absenci svobody slova a v atmosféře strachu však není možné revidovat nebo korigovat imperiální politiku a ideologii, kterou je Persie Aischylových *Peršanů* ovládána. V každém případě úcta, kterou Peršané prokazují svým vládcům, je pro Řeka příkladem exemplární *hybris*.

S identickou neadekvátní formou respektu a úcty je konfrontován vládce Agamemnón ve stejnojmenné hře po svém návratu od Tróje ve slavné „kobercové“ scéně. Klytaiméstra nechá služebnictvo rozvinout jemnou, bohatě vyšívanou nachovou tkaninu nesmírné ceny, aby vytvořila cestu od

vozu, kterým přijel dobyvatel Tróje a její manžel Agamemnón na scénu, k paláci. Agamemnón kárá svou manželku za přivítání, které připomíná projevy úcty orientálním monarchům (918–922), jež jsou, jak jsme viděli, v očích Řeka synonymem *hybris*. Agamemnón jasně vnímá, že taková pocta nenáleží smrtelníkovi, ale pouze bohu (925, λέγω κατ' ἄνδρα, μὴ θεόν, σέβειν ἐμέ). Vstoupit na takovou tkaninu v něm vyvolává strach (924, βαίνειν ἐμοὶ μὲν οὐδαμῶς ἄνευ φόβου). Agamemnón se však nechá přesvědčit svou ženou, i když si je plně vědom, že jeho počínání bude mít katastrofální následky: „Mám velké zábrany (πολλὴ γὰρ αἰδῶς) svýma nohama ničit dům tím, že zmařím (jeho) bohatství – tkaninu zaplacenou stříbrem.“ Nejde však jen o cenu tkaniny ve finančním slova smyslu, jde též pravděpodobně o tkaninu, která je, nebo má být, věnována/darována bohům (946, τοῖσδε... ἁλουργέσιν +θεῶν+).³² Agamemnonovo jednání a chování vzbuzuje nejen závist a odsudek běžných lidí (938),³³ ale též žárlivost bohů. Obojí se zhmotňuje v Agamemnonově obavě, „aby ho zdálky nezasáhl závistivý pohled oka (947, ὄμματος...φθόρος)“. Jde o obavy identické s těmi, které formuloval sbor v prvním *stasimu* (468–471):

„Chválit někoho přes míru je (vždy) nebezpečné. Z Diových očí totiž vyletí blesk. Dávám tedy přednost

31 Detailně analyzoval téma strachu v *Peršanech* Kantzios (2004).

32 K interpretaci této textově obtížné pasáže viz Fraenkel (1950, II: 430) a Denniston-Page (1957, 153).

33 Klytaiméstra Agamemnona povzbuzuje, aby necítil žádný stud (937, μὴ αἰδεσθῆς), pokud ho budou lidé odsuzovat.

prosperitě, která nevzbuzuje závist (ἄφθονον ὄλβον).“³⁴

Situace s poškozením vzácné tkaničky je analogická situaci obětování Ífigenie. Agamemnón opět podlehne tlaku, v tomto případě rafinované rétorice své manželky (viz Neitzel 1977 a Reaburn a Thomas 2011, 168), a překročí nepřekročitelné hranice. Stejně jako v případě Ífigenie má Agamemnón zábrany, ty jsou ale nedostatečné. Stud a bázeň jako inhibitory jednání jsou zablokovány. V obou případech je tím, co paralyzuje jejich funkčnost, τιμή. V případě poškození drahé votivní tkaniny je klíčová závěrečná věta *stichomythie*, kdy Klytáiméstra vystihne a pro diváky současně odhalí slabinu Agamemnonova charakteru (943): „Poslechni! Zůstáváš vládcem (κρατεῖς), i když se mi dobrovolně poddáš (παρείς).“ Agamemnonova *akrasia* tak přivodila zkázu živých i materiálních pokladů jeho domu, a nakonec i jeho vlastní.³⁵

Jedním z nejfrekventovanějších jevů v tragédii je prosebný rituál (viz Gould 1973 a Naiden 2006, 302, 315–316, 335). Prosebnictví je charakteristické asymetrickým vztahem prosebníka a osoby, která je objektem prosebného rituálu.³⁶ Prosebné jednání je vysoce ritualizovaný typ normativního jednání, které je religiózně sankcionováno, stejně jako jednání osob, které prosby vyslyšeli.

34 Téma φθόνος τῶν θεῶν a jeho kontext podrobně rozebírají Medda (2017, I: 91–92) a Scapin (2020, 19–21).

35 O symbolické ekonomii hry pojednávají Wohl (2010, 59–99). Srov. Goward (2019, 105).

36 O mocenské asymetrii vztahu neboli o asymetrii z hlediska τιμή pojednávají Gould (1973, 79, 94–95) a Cairns (1993, 185).

Nerespektování pravidel, jimiž se řídí prosebný vztah, přináší ztrátu pověsti, respektu, individuální a kolektivní poskvrnu. Prosebné drama tematizuje fenomén prosebnictví, azylu a pomoci a je pravděpodobné, že jeho původcem je Aischylos. Aischylovy *Prosebnice*, které byly pravděpodobně druhou hrou nám nedochovanou trilogie,³⁷ jsou nejstarším dochovaným prosebným dramatem a jsou také hrou, která detailně ukazuje zneužití této náboženské instituce, jakož i s ní související politickou/sněmovní manipulaci. V *Prosebnících* Aischylos umísťuje na scénu bývalého egyptského krále Danaa a jeho dcery na útěk před úřadujícím egyptským králem Aigyptem a jeho syny. Uprchlíci přichází do Argu, se kterým jsou příbuzensky spřízněni (15–16), a uchylují se zde do chrámu k oltářům a obrazům obecních božstev (207, 233). Danaovny se již od počátku hry modlí k Diovi a Olympanům, aby je ochránili před manželstvím s Aigyptovými syny a aby Argos projevil ducha respektu k uprchlíkům (28, αἰδοίω πνεύματι). Když Danaos instruuje své dcery, jak si mají správně počínat, hovoří o prosebných snítkách jako symbolu αἰδοίου Διός (192). Jak poznamenává Alan Sommerstein (2008, 311), Zeus je označen jako αἰδοῖος, „protože je bohem, který vyžaduje, aby s prosebníky bylo zacházeno s respektem/s úctou“. Jinými slovy každý by měl cítit stud a strach provinit se na prosebnících. Danaos rovněž dcery nabádá, aby s potencionálními ochránci hovořili tak,

37 K rekonstrukci trilogie viz Rösler (1993), Garvie (2006, 163–233) a Sommerstein (2010, 100–108).

aby vzbuzovaly úctu (194, αἰδοῖα ἔπη). Co tím má konkrétně na mysli, specifikuje vzápětí (197–202):

„Za prvé, ať vaše řeč není drzá (τὸ μὴ θρασύ), dále ať z vašich uměřených tváří (*μετώπω σωφρονῶν*) a klidných očí vyjde najevo, že nejste rozpustilý (τὸ μὴ μάταιον). Nezačněte mluvit, dokud nebudete vyzvány (πρόλεσχος), ani neotálejte poté, co budete vyzvány (ἐφορκὸς)³⁸ ... A nezapomeňte se podvolit.“

Po zbytek hry jsou diváci svědky nápadné dramatické ironie, kdy se Danaovny chovají přesně opačně, než jak byly instruovány: do uměřenosti a klidu mají daleko, vyhrožují argejskému králi Pelasgovi, že znesvěť oltáře argejských bohů tím, že se v tomto posvátném prostoru oběsí (455–465), pokud jim nebude poskytnut azyl atd. Jejich slova nejsou uctívá, natož aby úctu vzbuzovala. Hořkou ironií je verš 455, jímž uvozují onu hrozbu oběšením, když králi Pelasgovi říkají: „Poslechni si závěr mých mnoha úctyhodných slov (αἰδοίων λόγων).“ Danaovny jako prosebnice tedy nemohly vzbudit ve vnějším publiku sympatie. Nejen, že jejich věc nebyla spravedlivá³⁹ a Agyptovi synové se podle všeho

právem domáhali sňatku s nimi, ale způsob jejich jednání postavený na vydírání, který navíc implikoval zbytečnou válku, nemohl nikoho nechat na pochybách, že v případě Danaoven jde o zneužití instituce prosebnictví. Pelasgos se ocitl v patové situaci (ἄμηχανία).⁴⁰ Poskytnutí azylu by zatáhlo Argos do války, neposkytnutí azylu by přineslo nesmazatelnou poskvrnu celé obci.⁴¹ Přitom neexistuje žádný normativní způsob, jak pochybné prosebníky od oltářů vypudit. Na rozdíl od Danaoven, které zneužívají náboženské instituce prosebnictví, je Pelasgos příkladem σέβας. Pelasgos cítí bázeň (345–346, αἰδώς), která má u něho i somatické projevy – třes/chvění (346, πέφρικα). Ty pochází z vědomí, že hněv Dia Hikesia (347, 478, Ζηνὸς ἰκεσίου κότος), je tím nejstrašnější, co může člověka postihnout. Není tedy většího strachu, než je strach z Dia (479, ὕψιστος φόβος), a tak se Pelasgos stává váženým ochráncem Danaoven (490–491, αἰδοῖον πρόξενον), moderně a s nadsázkou řečeno, ambasadorem jejich věci v argejském sněmu, kde svým spoluobčanům zatají skutečnou povahu věci a fakt, že je jak on, tak celý Argos vydírán, a to lidmi, jejichž původ je argejský. Nejsem si vědom takové manipulace rituálně-religiózního chování a takového pokřivení diskurzu cti a hanby v nábožensko-politické oblasti u Homéra. Mytický svět je

se opět vyhnou odpovědi na otázku a do omrzení se jen dovolávají Dia Hikesia, z čehož vyplývá, že jejich počínání nemá právní opodstatnění.

38 Překlad a interpretace výrazů πρόλεσχος a ἐφορκὸς je nesnadná. Srov. Johansen-Whittle (1980, 157–158).

39 Pelasgos se v úsilí odhalit pozadí události dotazuje Danaoven, zda jejich odpor k manželství s Agyptovci pramení z osobní nenávisti (336, κατ' ἔχθραν), nebo z toho, že by takové manželství bylo nezákonné (τὸ μὴ θέμις). Jeho otázka však zůstane nezodpovězena. Stejně dopadne i Pelasgův druhý pokus, když se otevřeně dotazuje na právní rámec celé kauzy a na to, zda existuje právní základ nároku Agyptovců na uzavření manželství (387–391). Danaovny

40 Koncept *amechanie* detailně analyzoval Martin (1983).

41 O poskvrně tohoto typu detailně pojednává Parker (1983, 32–42, 183–185).

v *Prosebnících* prodchnut problémy praktické politiky řeckého či athénskému světa pátého století. To dobře ilustruje Pelasgos jako πρόξενος problematických spojenců, kteří žádají ochranu v nespravedlivé věci. Výsledkem je válka, kterou si dobrovolně odhlasuje zmanipulovaný sněm (615–624).

ZÁVĚR

Z předchozího výkladu je patrné, že diskurz cti a hanby hrál u Aischyla podstatnou úlohu. Ve většině uvedených případů je tento diskurz problematizován (*Sedm proti Thébám*, *Agamemnón*, *Prosebnice*, *Peršané*) nebo též může být implikována jeho ambivalence (*Peršané*). Naprosto zřetelná je Aischylova revize homérského konceptu nehynoucí slávy (κλέος ἄφθιτον). Válka obecně i hrdinové Aischylových tragédií jsou problematičtí a důraz je jednoznačně položen na utrpení a zdrcující důsledky, které válka přináší, ať už pro členy vládnoucích rodin, nebo pro *polis*. Jen zřídka můžeme najít příklady neproblematického užití tohoto diskurzu, které vykazují kontinuitu s homérským světem, například pokud jde o podobu smrti bojovníka. To je patrně způsobeno

zkušenostmi Aischylovy generace. Aischylos debutoval krátce předtím, než Athéňané odhlasovali podporu povstání proti perskému králi, čímž spustili několik desetiletí trvající vojenský konflikt a mocenské soupeření s Persií. Průběh tohoto konfliktu a následné nabytí hegemónního postavení v řeckém světě přinesly prakticky kontinuální vojenskou angažovanost a velké množství obětí. Ideologie Athén Aischylovy doby pracovala s hérojskými koncepty cti, které umožňovaly získat, udržovat a rozvíjet hegemónní postavení a τιμή s ním spojenou. Toto politicko-společenské směřování si vyžadovalo též novou konceptualizaci vztahu individuálního a kolektivního. Jaké problémy mohla tato konceptualizace generovat, můžeme pravděpodobně pozorovat v převyprávění *Íliady* v *Myrmidonech*. Ruku v ruce s problematičností diskurzu cti a hanby v politicko-vojenské oblasti jde i jeho problematizace v oblasti nábožensko-politické. Tato problematizace je součástí studia anatomie individuálního a kolektivního pádu.

BIBLIOGRAFIE

- Adkins, Arthur W. H. 1960. *Merit and Responsibility*. Oxford: University Press.
- Broadhead, Henry Dan. 1960. *The Persae of Aeschylus*. Cambridge: University Press.
- Cairns, Douglas. 1993. *Aidōs. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford: Clarendon Press.
- Conacher, Desmond. 1996. *Aeschylus. The Earlier Plays and Related Studies*. Toronto: University Press.
- Court, Barbara. 1994. *Die dramatische Technik des Aischylos*. Leipzig: Teubner.
- Denniston, John Dewar a Denys Page. 1957. *Aeschylus: Agamemnon*. Oxford: University Press.
- Edmunds, Lowell. 2017. „Eteocles and Thebes in Aeschylus’ Seven against Thebes.“ In *Aeschylus and War. Comparative Perspectives on Seven against Thebes*, editovala Isabelle Torrance. London: Routledge.
- Euben, Peter. 1986. „The Battle of Salamis and the Origins of Political Theory.“ *Political Theory* 14 (3): 359–390.
- Finley, Moses I. 1954/1982. *The World of Odysseus*. New York: Viking Press.
- Fraenkel, Eduard. 1950. *Aeschylus: Agamemnon II*. Oxford: Clarendon Press.
- Garvie, Alexander F. 2006. *Aeschylus’ Suppliants: play and trilogy*. Bristol: Phoenix Press.
- Garvie, Alexander F. 2014. „Closure and Indeterminacy in Septem and Other Plays?“ *Journal of Hellenic Studies* 134: 23–40.
- Giordano, Manuela. 2006. „Guerra omerica e guerra oplitica nei Sette contro Tebe.“ *Seminari Romani di Cultura Greca* IX (2): 271–298.
- Giordano, Manuela. 2008. „Dei, Guerrieri, e Phobos nei Sette contro Tebe.“ *Mediterraneo Antico* 11.1–2: 465–476.
- Goldhill, Simon. 2000. „Athenian Drama and Political Thought.“ In *Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, editovali Christopher Rowe a Malcolm Schofield, 60–88. Cambridge: University Press.
- Gould, John. 1973. „Hiketeia.“ *Journal of Hellenic Studies* 93: 74–103.
- Goward, Barbara. *Aeschylus: Agamemnon*. London: Duckworth.
- Griffin, Jasper. 1980. *Homer on Life and Death*. Oxford: Clarendon Press.
- Griffith, Mark. 1998. „The King and Eye: the Rule of the Father in Greek Tragedy.“ *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 44: 20–84.
- Gruber, Markus A. 2009. *Der Chor in den Tragödien des Aischylos*. Tübingen: Narr.
- Hammel, Debra. 1998. „Coming to Terms with λιποτάξιον.“ *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 39: 361–405.

- Haywood, Jan. 2016. „Character and Motivation in Aeschylus' *Persae*.“ *Syllecta Classica* 27: 29–63.
- Hall, Edith. 1996. *Aeschylus' Persians*. Warminster: Aris&Phillips.
- Harrison, Thomas. 2000. *The Emptiness of Asia*. London: Bloomsbury.
- Hose, Martin. 2008. „Philoktet: Von der Schwierigkeit der Wiedereingliederung.“ *Philologus* 152: 27–39.
- Hutzfeld, Birger. 1999. Das Bild der Perser in der griechischen Dichtung des 5. vorchristlichen Jahrhunderts. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag.
- Ieranò, Giorgio. 2002. „La città delle donne: il sesto canto dell' Iliade e i Sette contro Tebe.“ In *Atti del seminario internazionale I Sette a Tebe: dal mito alla lettura*, editovali Antonio Aloni et al. Bologna: Pàtron.
- Italie, Gabriel. 1964. *Index Aeschyleus*. Leiden: Brill.
- Johansen, Friis a Edward Whittle. 1980. *Aeschylus: The Suppliants*. Kopenhagen: Gyldendal.
- Jouanna, Jacques. 1981. „Les causes de la défaite des Barbares chez Eschyle, Hérodote et Hippocrate.“ *Ktèma* 6: 3–15.
- Kantzios, Ippokratis. 2004. „The Politics of Fear in Aeschylus' *Persians*.“ *The Classical World* 98 (1): 3–19.
- Kirk, Geoffrey Stephen. 1968. „La guerre et le guerrier dans les poèmes homériques.“ In *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, editoval Jean Pierre Vernant, 121–155. Paris: Mouton.
- Knittlmayer, Brigitte. 1997. *Die attische Aristokratie und ihre Helden: Untersuchungen zur Darstellung des trojanischen Sagenkreises im 6. und frühen 5. Jahrhundert v. Ch.* Heidelberg: Verlag Archäologie und Geschichte.
- Korzenewski, Dietmar. 1966. „Studien zu den Persern des Aischylos I.“ *Helikon* 6: 548–596.
- Kossatz-Deissmann, Anneliese. 1978. *Dramen des Aischylos auf westgriechischen Vasen*. Mainz: von Zabern.
- Lloyd-Jones, Hugh. 1962. „The Guilt of Agamemnon.“ *Classical Quarterly* 12.2: 187–199.
- Lupaş, Liana a Zoe Petre. 1981. *Commentaire aux Sept contre Thèbes d'Eschyle*. Paris: Les Belles Lettres.
- MacDowell, Douglas. 1978. *The Law in Classical Athens*. London: Thames and Hudson.
- Martin, Richard P. 1983. *Healing, Sacrifice, and Battle. Amechania and Related Concepts in Early Greek Poetry*. Innsbruck: Institut für Sprachwissenschaften der Universität.
- Mauduit, Christine. 2006. *La sauvagerie dans la poésie grecque d'Homère à Eschyle*. Paris: Les Belles Lettres.
- Medda, Enrico. 2017. *Eschilo: Agamemnone*. Rome.
- Michelakis, Pantelis. 2002. *Achilles in Greek Tragedy*. Cambridge: University Press.
- Michelini, Ann Norris. 1994. „Political Themes in Euripides' *Suppliants*.“ *The American Journal of Philology* 115 (2): 219–252.
- Moreau, Alain. 1996. „Eschyle et les tranches des repas d'Homère: la trilogie d'Achille.“ *Cahiers du Groupe Interdisciplinaire du Théâtre Antique* 9: 3–29.
- Moulton, Carroll. 1981. „The Speech of Glaukos in Iliad 17.“ *Hermes* 109: 1–8.
- Muntz, Charles E. 2011. „The Invocation of Darius in Aeschylus' *Persae*.“ *Classical Journal* 106 (3): 257–271.
- Naiden, Fred S. 2006. *Ancient Supplication*. Oxford: University Press.
- Neitzel, Heinz. 1977. „Die Stichomythie zwischen Klytaimestra und Agamemnon (Aischylos, Agamemnon 931–943).“ *Rheinisches Museum für Philologie* 120 (3/4): 193–208.
- Neitzel, Heinz. 1979. „Artemis und Agamemnon in der Parodos des aischyleischen Agamemnon.“ *Hermes* 107: 10–32.
- Neitzel, Heinz. 1986. „Zur Interpretation von Aischylos Agamemnon 783–809.“ *Hermes* 114: 19–36.
- O'Connor, Joseph Francis. 1974. *Disease Imagery in Aeschylus and Sophokles*. Ann Arbor (Diss.).

- Paduano, Guido. 1978. *Sui Persiani di Eschilo: problemi di focalizzazione drammatica*. Rome: Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri.
- Pallantza, Elena. 2005. *Der Troischer Krieg in der nachhomerischen Literatur bis zum 5. Jahrhundert v. Chr.*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Parker, Robert. 1983. *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford: Clarendon Press.
- Peradotto, John J. 1969. „The Omen of the Eagles and the ΕΘΟΣ of Agamemnon.“ *Phoenix* 23.3: 237–263.
- Podlecki, Anthony. 1964. „The Character of Eteocles in Aeschylus' Septem.“ *Transactions and Proceedings of American Philological Association* 95: 293–299.
- Pohlenz, Max. 1954. *Die griechische Tragödie I-II*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht.
- Rivier, André. 1968. Remarques sur le «nécessaire» et la «nécessité» chez Eschyle.“ *Revue des Études Grecques* 81: 5–39.
- Romilly, de Jacqueline. 1993. „Les barbares dans la pensée de la Grèce classique.“ *Phoenix* 47: 283–292.
- Rosenbloom, David. 1995. „Myth, History, and Hegemony in Aeschylus.“ In *History, tragedy, theory: dialogues on Athenian drama*, editovala Barbara Goff, 91–130. Austin: University of Texas Press.
- Rosenbloom, David. 2006. *Aeschylus: Persians*. London: Duckworth.
- Rösler, Wolfgang. 1993. „Der Schluß der Hiketiden und die Danaiden Trilogie des Aischylos.“ *Rheinisches Museum für Philologie* 136: 1–22.
- Saïd, Suzanne. 1981. „Darius et Xerxès dans les Perses d'Eschyle.“ *Ktèma* 6: 17–38.
- Scapin, Nuria. 2020. *The Flower of Suffering: Theology, Justice, and the Cosmos in Aeschylus' Oresteia and Presocratic Thought*. Berlin and Boston.
- Shay, Jonathan. 2003. *Achilles in Vietnam: combat trauma and the undoing of character*. New York: Scribner.
- Siewert, Peter. 1977. „The Ephebic Oath in Fifth-Century Athens.“ *Journal of Hellenic Studies* 97: 102–111.
- Snell, Bruno. 1964. *Scenes from Greek Drama*. Berkeley: University of California Press 1964.
- Sommerstein, Alan H. 2008. *Aeschylus I–III*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Sommerstein, Alan H. 2010. *Aeschylean Tragedy*. London: Bristol Classical Press.
- Sommerstein, Alan H. 2021. „Agamemnon at Aulis. Hard Choice or No Choice?“ In *Looking at Agamemnon*, editoval David Stuttard, 29–38. London: Bloomsbury Academic.
- Torrance, Isabelle. 2007. *Aeschylus: Seven against Thebes*. London: Bloomsbury Academic.
- Thiel, Rainer. 1993. *Chor und tragische Handlung im Agamemnon des Aischylos*. Stuttgart: Teubner 1993.
- Vernant, Jean Pierre a Pierre Vidal-Naquet. 1990. *Myth and Tragedy in Ancient Greece*. New York: Zone Books.
- West, Martin L. 2000. „Iliad and the Aethiopis on the stage: Aeschylus and son.“ *Classical Quarterly* 50: 338–352.
- Williams, Bernard. 1994. *Shame and Necessity*. Berkeley: University of California Press.
- Whallon, William 1961. „Why is Artemis Angry?“ *American Journal of Philology* 82: 78–88.
- Wohl, Virginia. 2010. *Intimate Commerce: Exchange, Gender, and Subjectivity in Greek Tragedy*. Austin: University of Texas Press.
- Woodruff, Paul. 2016. „War as Education.“ In *Our ancient wars: rethinking war through the classics*, editovali Victor Caston a Silke-Maria Weineck. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Zanker, Graham. 1996. *The hearth of Achilles: characterization and personal ethics in the Iliad*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Zetzmann, Vanessa. 2021. *Tragische Rhetorik. Darstellungsweise und dramatische Funktionen scheiternder Reden in der attischen Tragödie*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht.