

Universita Karlova v Praze
Filosofická fakulta
Ústav filosofie a religionistiky
Obor: Religionistika

Bakalářská práce

SMRT A ZÁSVĚTÍ V NÁBOŽENSKÝCH PŘEDSTAVÁCH A PRAXI
OBYVATEL STAROVĚKÉ ETRURIE

Autor: Zuzana Farkačová

Vedoucí práce: doc. Dalibor Antalík

Rok odevzdání: 2010

Čestné prohlášení

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracovala sama, s použitím uvedených pramenů a literatury.

V Praze dne: 24. 1. 2010

Poděkování

Děkuji vedoucímu bakalářské práce doc. Daliboru Antalíkovi za cenné rady, připomínky a vedení práce.

Cílem práce je na základě analýzy pramenů písemného i ikonografického charakteru popsat eschatologické představy Etrusků a s nimi související kultickou praxi. Práce postupně popisuje rituály v pořadí, ve kterém následovaly bezprostředně po úmrtí člověka. S tím souvisí také možné představení posvátného dramatu na počest zesnulého. Dále je zde věnována pozornost rituálům, které byly údajně zaznamenány v posvátných knihách, a které umožňovaly zbožštění duší zesnulých. V této souvislosti se u Etrusků potvrzuje konání lidské oběti. V druhé části se pak práce věnuje etruským představám o cestě do zászvěti a zászvěti jako takovému. Probrána je zde také etruská démonologie popisující celou řadu postav, včetně podsvětních vládců.

OBSAH:

Úvod.....	i
Část I	
1. Etruské rituály spojené se smrtí a pohřbíváním.....	1
1.1. Funerální obřady.....	2
1.2. Φersu a jeho hra.....	6
1.3. <i>Dii animales</i>	10
1.4. Lidská oběť.....	14
Část II	
2. Etruské zászvězí a jeho postavy.....	17
2.1. Cesta do zászvězí.....	17
2.2. Démonologie.....	20
2.2.1. Xaru(n).....	20
2.2.2. Vanθ.....	25
2.2.3. Turms.....	27
2.2.4. Podsvětní vládcí.....	28
Závěr.....	31
Seznam zkratek citovaných edic a periodik.....	33
Seznam zkratek děl antických autorů.....	34
Bibliografie.....	36
Seznam vyobrazení.....	39
Obrazová příloha.....	41

ÚVOD

Jak název této práce napovídá, budou následující stránky věnovány eschatologickým představám obyvatel starověké Etrurie a rituální praxi s nimi spojené. Už ve starověku byli Etruskové proslaveni svou náboženskostí. Livius ve svém, dnes již pro etruskology tradičním, citátu praví, že byli: *gens ante alias dedita religionibus* - 'lid mezi všemi nejvíc oddaný náboženským záležitostem.'¹ Z dochovaných nálezů a pramenů soudíme, že na rituály kladli skutečně velký důraz a žádný krok neučinili, dokud neměli svolení bohů. Velkou péčí ale nevěnovali pouze aspektům svého života, ale také smrti. Ještě na počátku minulého století se mluvilo o etruské posedlosti smrtí. Tato formulace je jistě trochu přehnaná, avšak bohatost zdobení hrobek a množství předmětů, které v nich bylo nalezeno, skutečně svědčí o tom, že se o smrt a vše, co s ní souviselo a po ní následovalo, Etruskové mimořádně zajímali.

V této práci se pokusíme ukázat, jak vypadala rituální praxe, prostřednictvím které vyprovázeli Etruskové své zesnulé na onen svět. Na základě materiálu, který máme k dispozici, popíšeme pohřební praxi a také budeme muset zvážit, existoval-li u Etrusků fenomén kultu předků a v jaké podobě. Po probrání části týkající se zesnulého a jeho pozůstalých na tomto světě se také pokusíme zjistit, jak si Etruskové představovali onen svět a jakým způsobem se na něj mohli zdárně dostat. Součástí tohoto exkurzu bude také přiblížení a popis zásvětních postav – bohů a démonů, které mohl zesnulý potkat na cestě či v cíli své cesty. Rovněž se pokusíme přiblížit vývoj představ o těchto postavách a jejich možného ovlivnění například z Řecka či Říma.

K tomu, abychom mohli zmíněné popsat, budeme potřebovat prameny různé povahy. Jelikož pramenů písemné povahy se nám z Etrurie dochovalo jen velice málo a z dochovaných se jen naprosté minimum, nepočítáme-li funerální nápisy, které jsou typově vesměs obdobné, vztahuje k našemu tématu. Etruská epigrafika tedy nebude hrát v naší práci hlavní roli, avšak nezůstane opomenuta. Hlavním zdrojem informací a inspirace bude bezesporu materiál ikonografické povahy, až na výjimky pocházející převážně z období pozdně archaického až helénistického (6. až 2. stol. př. Kr.). V našem případě se jedná o již zmíněné bohatě zdobené hrobky včetně veškerého inventáře. Z maleb na stěnách a reliéfů na sarkofázích a urnách se pokusíme zrekonstruovat celou řadu představ a rituálů. Nápomocné

¹ Liv. *Urb. Cond.* V, 1, 6.

budou v tomto ohledu písemné prameny cizí provenience, respektive sousední. Máme totiž na mysli zprávy antických autorů z řad Řeků a Římanů. Kde to bude vhodné a užitečné, tam se pokusíme popisované fenomény - postavy či rituály - komparovat s tím co známe z bližších či vzdálenějších náboženských systémů. A v neposlední řadě nesmíme také zapomenout na zprávy a závěry novodobých badatelů - etruskologů z řad archeologů a religionistů, z nichž budeme také čerpat a porovnávat. Jelikož je cílem naší práce zrekonstruovat představy a rituály Etrusků vztahující se ke smrti, tak doufejme, že syntézou uvedených pramenů se nám to alespoň částečně podaří.

Na závěr je ještě třeba vysvětlit několik detailů nebo případných nejasností. Některá etruská jména jsou na základě kontextu doprovázena protějšky buď z řecké či římské mytologie. Při transliteraci etruštiny nejsou novodobí badatelé jednotní a existuje hned několik systémů přepisu. V této práci vycházíme ze systému, který používá *Thesaurus Linguae Etruscae* (TLE) Massima Pallottina a Maristelly Pandolfini Angeletti.

1.

~

RITUÁLY SPOJENÉ SE SMRTÍ

A

POHŘBÍVÁNÍM

Stejně jako jiná náboženství, mělo i to etruské obřady, které následovaly poté, co člověk zemřel. Můžeme jedině litovat, že nemáme k dispozici žádné písemné prameny, které by tyto rituály vázající se ke smrti a pohřební praxi, popisovaly. Důvod je prostý - žádné se nedochovaly. Avšak nebylo tomu tak vždy. Ze zpráv antických autorů víme, že v Etrurii existovaly knihy, které takovéto rituály zachycovaly, a které římská tradice znala jako *Libri Acheruntici*.¹ Na rozdíl od kultur starověkého Řecka a Říma, které vykazují nejbližší podobnosti pro zkoumání Etrusků, nám toho příliš mnoho neříkají ani epitafy a náhrobní inskripce. Většinou se totiž jedná jen o záznam jména zesnulého, případně o krátké genealogické údaje, jako jména rodičů, jak je tomu například na nápise z hliněného ossuaria z Clusia:

VEL CVMNI FL HELIAL (vel cumni vl helial) - 'Vel Cumni, syn Vela a Heli'.²

V lepším případě se nám pak dochovaly o něco delší nápisy takzvaných *tituli loquentes* - 'mluvících předmětů',³ kdy k nám promlouvá sám hrob, či urna zesnulého, jako v případě nápisu z průčelí hrobu ve Volsiniích (6.-5. stol. př. Kr.):

MI LAPICES TELATHURAS MYΘI (mi larices telathuras súthi)

'Já jsem hrob Larice Telathura';⁴

nebo inskripce z pohřebního alabastrového ossuaria z Monteriggioni poblíž Sieny (2. stol. př. Kr.):

¹ Serv. *In Aen.* III, 168.; Arnob. *Adv. nat.* II, 62 [ED I, 9].

² ET II, CI 1, 1539.

³ Cf. D. URBANOVÁ & V. BLAŽEK, *Národy starověké Itálie, jejich jazyky a písmo*, p. 63 n. 16.

⁴ ET II, Vs 1, 86.

ΜΙ ΚΑΡΡΑ ΚΑΛΙΣΤΑΜ ΛΑΡΘΑΛ ΜΕΓΥΜ ΑΡΝΘΑΛΙΣΛΑ ΚΥΡΣΝΙΑΛΥ

(*mi capra calisnaś larθal śepuś arnθalisla cursnialχ*)

‘Já (jsem) urna Calisna (syna) Lartha Sepua, (syna) Arntha a Cursni.’⁵

Náhrobní etruská epigrafika nám tedy mnoho relevantních dat neposkytuje, a proto nám nezbyvá, než obrátit se k pramenům a materiálům povahy ikonografické. Mezi ty patří bezesporu hrobky a vše čím jsou vybaveny, tedy sarkofágy, popřípadě urnami s reliéfní výzdobou, freskami, nádobami a výbavou všeho druhu s vyobrazeními se sepulkrální tematikou. Patrné přitom je, že jedním ze zahajovacích pohřebních rituálů bylo vystavení těla zesnulého.

1.1. *Funerální obřady*

Vyobrazení veřejného vystavení těla (řec. πρόθεσις) byla poměrně realistická (Fig. 1-2). Vystavování mohlo být doprovázeno rituální onkci, nepředcházela-li, a stejně tak gestem zavírání očí, které zachycují některé reliéfy (FIG. 3).⁶ Lůžko, na které příbuzní těla zesnulého uložili a které bylo podle všeho vně domu, bylo zastíněno baldachýnem. Zesnulý byl (etr. IIFN - *ziva*) kromě hlavy přikrytý. Kolem tohoto ‘katafalku’ se shromáždila rodina a nejbližší příbuzní a dávali průchod svému nářku (FIG. 4). Důležitou roli při těchto lamentacích, které se odehrávaly před nebo nalevo od lůžka, hrály ženy, které hlasitě plakaly, bily se v prsa a vytrhávaly si vlasy. Můžeme snad předpokládat, že v zámožnějších rodinách mohly být k vidění i tzv. plačky, které byly za své projevy smutku placeny, tak jak tomu bylo například ve starověkém Řecku, či Římě. Už v této fázi pohřbu mohla mít slovo hudba, která celý výjev doprovázela a mohla mít apotropaickou funkci.⁷

Po vystavení a lamentacích následovalo vynášení zesnulého (řec. ἐκφορά) z, respektive od, obydlí k místu jeho spočinutí. Vyobrazení tohoto jednání nejsou příliš častá, ale usuzujeme, že mohl být vynášen na k tomuto účelu určených nosítkách, popřípadě odvážen na voze, do kterého bylo zapřažené nějaké zvíře (FIG. 5-6). V průběhu tohoto aktu byl zesnulý za závě-

⁵ ET II, Vt 1, 77.

⁶ J. JANNOT, *Sur la représentation étrusque des morts*, in: F. Hinard (éd.), *La mort, les morts et l'au-delà dans le monde romaine*, (Caen 1987), p. 283.

⁷ Ibid., p. 283.

sem, který zakrýval i vůz. Za nosítky/vozem šli členové rodiny a ostatní blízcí. Přesun nebožtíka byl opět doprovázen najatými hudebníky (FIG. 7) a pravděpodobně i tanečnický či herci, kteří, jak si ještě ukážeme, hrají v další fázi ještě důležitější roli. Na konci čtvrtého století př. Kr. je tento průvod nahrazován průvodem jakýchsi úředníků.⁸

Procesí se zesnulým směřovalo k hrobu (etr. $\text{MY}\Theta\text{I}$ - *śuθi*), kde měl být nebožtík pochován. V mnoha starověkých kulturách hrálo oddělení místa vymezeného mrtvým jednu z nejdůležitějších rolí v rozdělení prostoru, a proto byla pohřebiště zpravidla stavěna mimo obydlenou oblast, mimo města. V Etrurii byla města běžně vystavěna na kopcích a od pohřebišť je často dělila řeka, jako například v Tarquinii, Vejích a Caere.⁹ Poté co procesí překročilo řeku, bylo vedeno cestou přímo k pohřebišti. Etruská pohřebiště svojí rozlehlostí a uspořádáním vypadala jako skutečné nekropole neboli města mrtvých.

V místě, kde měl být nebožtík pochován, došlo patrně k dalším blíže neurčitelným rituálům a následně pak buď k incineraci či inhumaci. První varianta byla zpočátku méně častá a zastoupena byla hlavně v centrální a severní oblasti Etrurie, zatímco varianta druhá byla více rozšířena na jihu a při západním pobřeží.¹⁰ V mnoha hrobkách také nacházíme oba typy vedle sebe, probíhalo v nich jak kostrové, tak žárové pohřbívání.¹¹ Fenomén více druhů pohřbívání je běžný u celé řady kultur a jinak tomu nebylo tedy ani u Etrusků. Tento proces etruská ikonografie patrně záměrně nezobrazovala. Zesnulý byl pak podle toho uložen buď do bohatě zdobené urny (etr. $\text{K}\text{A}\text{P}\text{P}\text{A}$ - *capra*) - ze starší doby se nám dochovaly i kanopy, či sarkofágu (etr. $\text{M}\text{Y}\text{T}\text{M}\text{A}$ - *mutna*) a poté pohřben. Vývoji míst posledního odpočinku od hrobových jam po velké hrobky se zde nebudeme věnovat, ale z religionistického hlediska je zajímavé poukázat na to, že již ty nejstarší hrobky byly orientovány severozápadně, což byla podle etruského vnímání prostoru a jeho rozdělení oblast určená podsvětím božstvům.¹²

Spolu s nebožtíkem byly do hrobu dány také rozličné pohřební dary (etr. $\text{MY}\Theta\text{I}\text{M}\text{A}$ - *śuθina*). Muži byli vybaveni zpravidla výzbrojí a zbraněmi, zatímco v ženských hrobech nyní nalézáme šperky, kosmetické potřeby a často bronzová zrcadla (etr. $\text{M}\text{A}\text{L}\text{E}\text{M}\text{A}$ - *malena*, či

⁸ Tento etruský rituál 'vynášení mrtvého' se později vyvinul v římský *funus* a *pompa* (FIG. 8). Cf. J. JANNOT, *Sur la représentation étrusque des morts*, p. 285.

⁹ I. E. M. EDLUND-BERRY, *Ritual Space and Boundaries in Etruscan Religion*, in: N. T. de Grummond & E. Simon (eds.), *The Religion of the Etruscans*, (Austin 2006), p. 120.

¹⁰ J. M. C. TOYNBEE, *Death and Burial in the Roman World*, p. 15.

¹¹ Cf. J. BOUZEK, *Etruskové, jiní než všechny ostatní národy*, p. 99.

¹² Cf. F. PRAYON, *Etruskové*, p. 64.

ΜΑΛΣΤΡΙΑ - *malstria*), která dostávaly jako svatební dary a byly s nimi po smrti pohřbeny. Hrobky byly často pro nebožtíky zařízeny tak, aby připomínaly jejich vlastní domov, jak tomu bylo například ve slavné Tomba dei Relievi v Cerveteri (FIG. 9), a tak v nich nacházíme různé nástroje a nádobí každodenní potřeby, třebaže v uměleckém provedení. Krom toho byly v pozdních dobách členěny podobně jako domy, které svým způsobem připomínaly na pohled i zvenku. Mezi předměty dále figurují nádoby všeho druhu, zejména misky (etr. $\kappa\upsilon\lambda\iota\chi\eta\mu\alpha$ - *culixna*)¹³ a džbány (etr. $\nu\epsilon\rho\tau\upsilon\mu\alpha$ - *vertun*), přičemž některé mohly obsahovat potraviny a nápoje, kterými byl nebožtík vybaven, což také potvrdily archeologické nálezy.¹⁴ Veškeré další rituály už se tedy odehrávaly bez reálné přítomnosti nebožtíka, i když pravděpodobně v jeho bezprostřední blízkosti, respektive v blízkosti hrobky.

O dalším rituálním jednání nás nejlépe informují nástěnné fresky, které zachycují slavnostní hostiny za doprovodu hudby, tance, her a soubojů. Tyto scény byly zejména dřívějšími badateli vykládány jako scény ze zásvětního života.¹⁵ Jiné hypotézy zase soudí, že se jedná o vyjádření sociálního postavení člověka, který je v té dané hrobce pohřben.¹⁶ Většina současných badatelů se nicméně shoduje na tom, že se často jedná o zachycení dění, které následovalo po pohřbu, tedy o smuteční hostiny doprovázené různými aktivitami.¹⁷ Tyto interpretace se mohou opírat o zprávu, kterou nalézáme u Hérodota, v níž slavný řecký dějepisc líčí, jak byli Fókajští vyhnanci, plenící z Korsiky sousední města, poraženi a ukamenováni Karthaginci a Tyrsény (Etrusky).¹⁸ Tímto činem na sebe však seslali hněv božstva a tak bylo vysláno poselstvo do Delf. (*Hist.* I, 167):

¹³ Cf. řec. $\kappa\upsilon\lambda\iota\chi\eta$ = lat. *culigna*.

¹⁴ J.-R. JANNOT, *Religion in Ancient Etruria*, p. 59.

¹⁵ Cf. e.g. F. POULSEN, *Etruscan Tomb Paintings*, p. 59, viděl například v náhrobních freskách odraz historického vývoje Etrusků. Scény na malbách z ranějších období jejich dějin se podle něj vyznačují spíše optimistickým vyzněním, zatímco v pozdějších zobrazeních je vystřídá nádech pesimismu související s úpadkem etruské moci a silící nadvládou Říma.

¹⁶ B. D'AGOSTINO, *Image and Society in Archaic Etruria*, in: JRS, 79 (1989), p. 2.

¹⁷ Cf. J.-R. JANNOT, *Religion in Ancient Etruria*, pp. 46-48; J. P. SMALL, *Eat, Drink and Be Merry: Etruscan Banquets*, in: R. D. De Puma & J. P. Small (eds.), *Murlo and the Etruscans: Art and Society in Ancient Etruria*, Madison (Wisconsin 1994), pp. 85-94.

¹⁸ Za připomínku snad stojí, že obyvatelé Agyllly byli podle Vergilia (*Aen.* VIII, 478-480) původně lýdským kmenem, který se zde usadil. O lýdské expatriaci se zmiňuje rovněž Herod. *Hist.* I, 94.

Οἱ δὲ Ἀγυλλαῖοι ἐς Δελφοὺς ἔπεμπον, βουλόμενοι ἀκέσασθαι τὴν ἀμαρτάδα.
Ἡ δὲ Πυθίη σφέας ἐκέλευσε ποιεῖν τὰ καὶ νῦν οἱ Ἀγυλλαῖοι ἔτι ἐπιτελέουσι·
καὶ γὰρ ἐναγίζουσι σφι μεγάλως καὶ ἀγῶνα γυμνικὸν καὶ ἵππικὸν ἐπιστᾶσι.

Agyllští poslali do Delf, protože chtěli provinění smířit, a Pýthia jim poručila konat to, co konají dodnes: pořádají velkolepé oběti mrtvým, tělocvičné a jezdecké hry.

(přel. J. Šonka)

Nejvýznamnější roli sehrálo detailnější prostudování ikonografického materiálu, který postupem doby ještě narostl. Jak jsme již zmínili, tak se následující dění odehrávalo po pohřbení nebožtíka nicméně ne zcela bez jeho přítomnosti. Alespoň symbolicky byla jeho přítomnost představována prázdným vyvýšeným lehátkem, nebo nějakým jiným zástupným obrazem zesnulého. Na vyobrazeních můžeme vidět muže i ženy, patrně příbuzné, jak leží na lehátkách obsluhováni svými sluhy (FIG. 10), konají úlitby (ΤΡΥΘ - *truθ*) a přípitky a snad i hodují. Muži si zachovávají vážné tváře a to i při hře známé jako *kottabos*.¹⁹ Je zajímavé, že na některých vyobrazeních jsou vymalováni, jak v rukou drží vejce (FIG. 10),²⁰ které je v mnoha archaických kulturách považované za symbol života.²¹ K tomu jim hrají hudebníci na aulos,

¹⁹ Κότταβος - antická hra sicilského původu, při níž se hráč, zpravidla účastník hostiny, snažil vychrstnout zbytek vína na kovovou misku položenou na svislou tyč a tak ji shodit. Pokud při tom vydala zřetelný zvuk, bylo to považováno za dobré znamení.

²⁰ Z religionistického hlediska pak snad stojí za zmínku, že ve funerálním kontextu se setkáváme s pštrosími vejci jako votivními dary v některých náboženských kulturách starověkého Předního východu. Cf. A. CAUBET s.v. *Oeufs d'austruche*, in: E. Lipinski (éd.), *Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique*, (Liège 1992), pp. 329-330.

²¹ Cf. e.g. F. POULSEN, *Etruscan Tomb Paintings*, pp. 31-32; J.-R. JANNOT, *Religion in Ancien Etruria*, p. 12. Pro zajímavost můžeme uvést, že římský autor Iuvenalis v jedné ze svých Satir naznačuje, že vejce byla běžným jídlem při pohřbech (*Sat. V*, 84-85):

*Sed tibi dimidio constrictus cammarus ouo
ponitur exigua feralis cena patella.*

Tobě však předloží bídného ráčka – půl vajíčka

k němu –

na misce docela malé jak při chudých pohřebních hodech... (přel. Z. K. Vysoký)

lyru či kitharu a vyloučit nemůžeme ani rituální zpěv na oslavu zesnulého (FIG. 11). K vidění bývají také tanečníci, kteří mohli být jak z řad profesionálů, tak i příbuzných, zpravidla žen, ale také žongléři, kejklíři či provazochodci.²²

Zdaleka nejpůsobivější součástí pohřebních rituálů byly bezesporu hry uspořádané na počest nebožtíka (FIG. 12-14). Je možné se domnívat, že poté co proběhla hostina a tance, došlo také na sportovní klání. Jejich uspořádání muselo být jistě velmi nákladné a tak si můžeme být jisti, že nebyly součástí každého pohřbu, ale byly výsadou bohatších vrstev - etruské aristokracie. Soutěžilo se v běhu, skoku se zátěží, hodu oštěpem a diskem a samozřejmě součástí byl také zápas.²³ Vyobrazení zachycují velmi realisticky pěstní zápasy, které provází brutalita, násilí a krev crčící z obličejů poražených. Dále zde byly koňské závody doprovázené artistickými kousky. Pro srovnání můžeme zmínit slavnou scénu z *Iliady*, ve které Achillés uspořádal podobné hry na počest zesnulého Patrokla, nebo podobně v *Aeneidě*, kde Aeneas uspořádal hry na počest svého zesnulého otce.²⁴

Je zřejmé, že rituály, které následovaly po pohřbu nebožtíka, se vši pravděpodobností sloužily k tomu, aby mu zajistili snadný přechod ze světa živých do světa mrtvých. Můžeme zde samozřejmě poukázat i na psychologickou rovinu těchto hostin a her, které se jistě blahodárně podepsaly na rozpoložení těch, kteří utrpěli ztrátu svého blízkého. To však jistě nebylo, ani v nejmenším, motivací Etrusků, kteří byli, jak jsme spolu s Liviem pravili již v úvodu: *gens ante alias dedita religionibus* - 'lid mezi všemi nejvíc oddaný náboženským záležitostí.'²⁵ Nicméně hostiny a slavnosti na počest zesnulého se pravděpodobně opakovaly pravidelně. Z jakého důvodu se tedy mohli Etruskové vracet ke svým zesnulým příbuzným a jaké další rituály při této příležitosti vykonávali, se pokusíme přiblížit v jedné z následujících podkapitol (1.3.).

1.2. *Φersu a jeho hra*

Zajímavostí, která tyto hry-zápasy rozvíjí, a u které se na chvíli pozastavíme, je fenomén *Φersu* a jeho hry. Dříve než se dostaneme k interpretaci samotné, je třeba zmínit, že zobrazení této postavy rozeznáváme na třech památkách celkem čtyřikrát. Jedná se o fresky

²² Cf. J. BOUZEK, *Etruskové - jiní než všechny ostatní národy*, p. 47.

²³ J.-R. JANNOT, *Religion in Ancient Etruria*, p. 49.

²⁴ Hom. *Il.* XXIII, 258-897; Verg. *Aen.* V, 104-521.

²⁵ Liv. *Urb. Cond.* V, 1, 6.

v hrobce Augurů, kde je zastoupen dvakrát, hrobce Polichinelle a hrobce Olympijských her. Všechny tyto hrobky pochází z Tarquinie z druhé poloviny 6. st. př. Kr. Nejlépe nám tuto postavu vykresluje malba z hrobky Augurů (FIG. 15-16). Zde jsou dva muži v podivných kostýmech při ne zcela zřejmé aktivitě. Muž nalevo je oděn do jakési krátké vesty a na hlavě má kónickou čapku. Dlouhý vous mu zahaluje zbytek tváře, která je znatelně tmavší než zbytek těla. Nad sebou má retrográdní nápis $\Upsilon\text{Z}\text{D}\text{E}\text{F}$ *persu*.²⁶ Toto slovo etruského původu je možné do češtiny přeložit jako 'maska', či 'škraboška'.²⁷ Dále je zde pes, který útočí na nohy druhé postavy. Tou je muž, který je naopak nahý až na bederní pás (řec. περίζωμο) a pytel, který má přehozený přes hlavu a zavázaný kolem krku. V ruce drží kyj, který je lanem spojený se psem. Provaz má obmotaný i kolem ruky a krku. V téže hrobce je ještě jednou maskovaná postava inskribovaná retrográdně $\Upsilon\text{Z}\text{D}\text{E}\text{F}$ ²⁸ přičemž vypadá, jakoby před něčím prchala (FIG. 17). V hrobce Polichinelle je podobná scéna úniku maskované postavy ve vestě a v hrobce Olympijských her opět obě postavy i pes.

Jak tyto scény interpretovat? Často byly spojovány s gladiátorskými hrami. Zakladatel moderní etruskologie Massimo Pallottino se domníval,²⁹ že gladiátorské hry se sice zrodily v Kampánii, ale mohou mít původ i v této slavnosti či hře, ve které jde podle něj o boj na život a na smrt. Taktéž Larissa Bonfanteová tvrdí,³⁰ že Etruskové pravděpodobně uvedli Římany do gladiátorských her a Jacques Heurgon se podobně domníval,³¹ že tato 'hra', ve které je podle něj odsouzenec na smrt ponechán napospas zdivočelému psu, gladiátorské hry inspirovala a dodala jim nový impulz. Nicméně již tento badatel upozorňuje na podobnost vyobrazeného oděvu s oblečením pozdějších šašků/harlekýňů.³²

Se zcela odlišnou a pozoruhodnou interpretací přišla francouzská etruskoložka Denise Emmanuel-Rebuffatová.³³ Ta poukazuje na to, že postava s kyjem není v Etrurii ojedinělá a

²⁶ ET II, Ta 7, 4.

²⁷ Z etymologického hlediska je pak možné poukázat na to, že výraz *persu* přijala latina do svého jazyka v podobě slova *persona*.

²⁸ ET II, Ta 7, 11.

²⁹ M. PALLOTTINO, *Etruscan Paintings*, p. 40.

³⁰ L. BONFANTE, *Human Sacrifice on an Etruscan Funerary Urn*, in: AJA, 88/4 (1984), p. 536.

³¹ J. HEURGON, *Daily Life of the Etruscans*, p. 211 et seq.

³² *Ibid.*, pp. 214-215; cf. R. L. MAXWELL, *Quia Ister Tusco Verbo Ludio Vocatur: Etruscan Contribution to Roman Theatre*, in: J. F. Hall (ed.), *Etruscan Italy: Etruscan Influence on The civilizations of Italy from Antiquity to the Modern Era*, (Provo 1996), p. 269 et seq.

³³ D. EMMANUEL-REBUFFAT, *Le jeu du Phersu à Tarquinia: nouvelle interprétation*, in: CRAI, 127/3 (1983), pp. 421-438.

zpravidla se jedná o Hercla, etruský ekvivalent řeckého Héraklea. Hercle zápasící se psem bývá zachycen například na vázách, gemách i zrcadlech.³⁴ Tato vyobrazení jistě odkazují k jedné z jeho vykonaných prací, při které měl za úkol sestoupit do podsvětí a přivést odtamtud mykénskému králi Eurystheovi psa Kerbera, což se mu také podařilo. Toto vítězství nad hlídačem podsvětí podle Emmanuel-Rebuffatové vypovídá o eschatologických koncepcích u Etrusků.³⁵

V případě zmiňovaných vyobrazení v hrobkách se podle jejího názoru jedná o zobrazení divadelního představení, které zpodobňuje posvátné drama. Při bližším zkoumání tato badatelka totiž zjistila, že postava *Phersu* má na sobě divadelní kostým.³⁶ Je oděna tak, jak bývají obvykle oděni herci a jeho maska-*phersu* přes obličej je zvýrazněna zřetelným odlišením barvy od barvy na zbytku těla, což zdá se potvrzuje, že se jedná o součást divadelního kostýmu.

Ale co přesně vyobrazení zachycuje? Jak víme, tak Héraklés sestoupil do podsvětí a vyžádal si povolení podsvětních vládců, aby mohl Kerbera odvést.³⁷ Povolení získal, ale jen za předpokladu, že psa přemůže beze zbraní.³⁸ Není jisté jakou podobu mýtu, kterých se s touto populární mytologickou postavou pojilo mnoho, Etruskové znali, nicméně je pravděpodobné, že samotné jádro bylo stejné. Etruští umělci na freskách zachytili tu část hry, ve které se Hercle postaví psovi, kterého přivedla některá z podsvětních postav. Je zajímavé, že umělci byli realističtí, neboť psa nenakreslili se třemi hlavami, popřípadě ani žádnými jinými mytologickými atributy, ale tak jak mohl být spatřen při hrách. Ve všech hrobkách je zobrazeno obdobné plemeno, protáhlý čumák, nevelkého vzrůstu. Jistě bylo ve hře nutné zajistit Herclovo vítězství - nemohl nevyhrát, nicméně přinejmenším v hrobce Augurů je mytologický charakter psa vykompenzován jeho agresivitou. Nahá postava si podle Emmanuele-Rebuffatové obvázanou hlavou chrání obličej před zraněním, ale na zbytku těla už pokousán být může.³⁹ Vyobrazený kyj v jeho ruce zde funguje spíše jako charakteristický znak, který

³⁴ Vázy: s.v. *Herakles/Heracle*, in: LIMC V, p. 225 no. 256 (hydria, druhá pol. 6. st); p. 225 no. 257 (kratér); gemy: s.v. *Herakles/Heracle*, in: LIMC V, p. 224 no. 250-251 (karneolové gemy, 5. stol. př. Kr.); zrcadla: *CSE Italia* 2, 1, 1.

³⁵ D. EMMANUEL-REBUFFAT, *Le jeu du Phersu à Tarquinia: nouvelle interprétation*, p. 429.

³⁶ *Ibid.*, p. 430.

³⁷ Hérakleovo přemožení Kerbera nacházíme již ve staré vrstvě řeckého písemnictví. Cf. Hom. *Il.* VIII, 368; *Od.* XI, 623.

³⁸ Takto explicitně až Apollod. *Bibl.* II, 5, 12. Můžeme se však domnívat, že podání bylo jistě starší.

³⁹ D. EMMANUEL-REBUFFAT, *Le jeu du Phersu à Tarquinia: nouvelle interprétation*, p. 433.

pomáhá identifikovat postavu. Psa se snaží zmocnit beze zbraně pomocí provazů. Jakmile jej chytne za jakýsi obojek, tak že je již z dosahu psích čelistí, vítězí a řersu, který zde není tím, kdo má bojovat či k tomu dokonce využívat psa, prchá. Doteď Herclovi ani nikterak v krocení psa nebránil, neboť ten měl k zápasu povolení od podsvětních vládců. Je zajímavé povšimnout si, že jinak veskrze děsivý příběh, je bezesporu záměrně odlehčován. Komicky musel působit Hercle, kterak se snažil zmocnit provazu od psa, který jej obmotával, a o který zároveň zakopával. Rovněž závěrečný úprk maskované postavy musel přítomné publikum pobavit. Aktéry představení museli být patrně zkušení a k tomuto účelu školení herci, neboť svoji roli museli opakovat a také nebylo možné, aby Hercle neuspěl, neboť to by bylo pro Etrusky špatné znamení. Bezesporu by si to vykládali jako hněv podsvětních božstev.

Tato hra tedy podle Emmanuele-Rebuffatové vůbec nesouvisí s gladiátorskými hrami, jak bylo dříve naznačováno.⁴⁰ A jestliže Etruskové skutečně vnímali tento zápas eschatologicky, jako jakési vítězství nad smrtí, její překonání, pak je možné souhlasit s jejím názorem, že se jedná o předvedení posvátného dramatu. Navíc samotná postava Héraklea, v Etrurii Hercla, je v přeneseném slova smyslu zosobněním cesty za nesmrtelností a vítězstvím nad smrtí. Při pohřbech se pak podle ní toto vítězství předvádělo ve prospěch zesnulého. Zmíněná badatelka se také domnívá, že se snad jedná o hérakleovský kult, který se do Etrurie šířil z jižní Itálie, spolu s jinými řeckými kultury.⁴¹

Tato hypotéza může být pravdivá, ale podle mého názoru může být celé vysvětlení ještě o něco prostší. Do Etrurie, která byla fascinována smrtí a věnovala velkou pozornost a rituální péči svým zesnulým, se také časem donesly mýty o Hérakleovi. Koneckonců kontakt mezi Řeky a Tyrhénským pobřežím zde byl již v polovině 8. st. př. Kr.,⁴² a tak tu byl poměrně velký prostor pro vzájemný vliv dlouho předtím, než byla zachycena vyobrazení ve zmíněných hrobkách. Héraklés, který se několikrát potýkal se smrtí či smrtelností v různých podobách - šel pro zlatá jablka do zahrady Hesperidek, přemohl Kerbera i Thanata,⁴³ a který po své smrti získal od bohů nesmrtelnost, musel Etrusky velice zaujmout. Dokladů jeho velké popularity, které se u Etrusků postupem času těšil, zde máme mnoho, protože se často objevu-

⁴⁰ Ibid., pp. 434-435.

⁴¹ Ibid., p. 436.

⁴² Cf. B. D'AGOSTINO, *The First Greeks in Italy*, in: G. R. Tsetskhladze (ed.), *Greek Colonisation: An Account of Greek Colonies and Other Settlements Overseas*, I, (Leiden 2006), p. 201 et seq.

⁴³ Nejúplnějším popisem se nachází u Apollodóra: jablka Hesperidek: *Bibl.* II, 11; Kerberos: *Bibl.* II, 12.

je vyobrazen na soškách, vázách, zrcadlech aj.⁴⁴ Tudíž i hérakleovské mýty, které zajisté trochu odlišně interpretovali, asimilovali a je možné, že inspirováni obdobnými kulty na jihu Itálie, si sami vytvořili vlastní rituální praxi, související se smrtí a Héraklem. Podobně konec konců argumentuje i slavný rumunský badatel Mircea Eliade⁴⁵ s odvoláním na bádání Jeana Bayeta, když píše, že v Etrurii Héraklea velice dobře znali, ale měl zde svou vlastní tradici, která se od té řecké lišila a mohla dokonce obsahovat jisté orientální prvky.⁴⁶

1.3. *Dii animales*

Jak jsme již na začátku zmínili, tak problematikou smrti se u Etrusků měly zaobírat tzv. *libri Acheruntici*, neboli ‘Knihy Acheronské’, které měly být součástí ještě většího celku - *libri rituales*.⁴⁷ Tyto knihy, připisované jedné z Etruských prorockých postav - Tágetovi, měly spíše než pohřební rituály popisovat *sacra Acheruntia* - podsvětní rituály. Jejich obsah podle všeho znali a snad i studovali ještě Římané, a u některých pozdních autorů se nám pak dochovalo i několik svědectví. Například křesťanský biskup Arnobius ve svém apologetickém díle *Adversus nationes* (II, 62 [ED I, 9]) píše následující:

Quod Etruria libris in Acheronticis pollicentur, certorum animalium sanguine numinibus certis dato divinas animas fieri et ab legibus mortalitatis educi.

⁴⁴ Cf. L. BONFANTE & J. SWADDLING, *Etruscan Myths*, p. 34.; N. T. DE GRUMMOND, *Etruscan Myth, Sacred History and Legend*, p. 180 et seq.

⁴⁵ M. ELIADE, *Dějiny náboženského myšlení II*, p. 119; J. BAYET, *Les origines de l'Hercule romain*, pp. 79-120.

⁴⁶ Nebudeme se zde podrobněji zabývat možným východním původem Etrusků. Pod jisté orientální vlivy náboženských kultur starověkého Předního východu se však Etruskové dostávali a to zejména díky čilému obchodnímu styku s Foiničany, kteří pobřežní oblasti Sicílie a Jižní Itálie kolonizovali minimálně v 5. stol. př. Kr. (třebaže obchodní kontakty jsou doložitelné již mnohem dříve). Cf. W. CULICAN, *Phoenicia and Phoenician Colonisation*, in: CAH III⁶/2, p. 498 et seq. Zajímavý doklad těchto vztahů představuje nález tří zlatých plíšků v základech chrámu v Pyrgi, dedikovaných *Uni* (=Iuno)/*Astarté* a zaznamenaných v etruštině a foiničtině. Cf. J. HEURGON, *The Inscriptions of Pyrgi*, in: JRS, 56 (1966), p. 1 et seq.

⁴⁷ Acheron - v řeckých představách jedna z podsvětních řek, kterou znaly i Etruskové. V latině se tímto termínem mohlo označovat i podsvětí samotné.

V Etrurii v Acheronských knihách slibují, že po oběti krve některých zvířat, nabídnuté jistým božstvům, se duše vymaní ze smrtelného údělu a dosáhnou božství.

A dále pak v tomto svém díle ještě upozorňuje na etruskou nauku, která se týkala numinozních entit jménem Penáti. Odvolává se při tom na římského historika a spisovatele Nigidia Figula (1. stol. př. Kr.). *Adv. Nat.* (III, 40 [ED I, 29-30]):

Idem rursus [Nigidius] in libro sexto exponit et decimo, disciplinas Etruscas sequens, genera esse Penatium quattuor et esse Jovis ex his alios, alios Neptuni, inferorum tertios, mortalium hominum quartos. (...) Varro qui sunt introrsus atque in intimis penetralibus caeli deos esse censet quos loquimur (Penates) nec eorum numerum nec nomina sciri. Hos Consentes et Complices Etrusci aiunt et nominant, quod una orientur et occidunt una, sex mares et totidem feminas, nominibus ignotis et miserationis parcissimae; sed eos summi Jovis consiliarios ac principes existimari.

Sám pak (sc. Nigidius) následující učení Etrusků, vysvětluje v šesté a desáté knize, že jsou čtyři druhy Penátů, z nichž jeden náleží Jupiterovi, další Neptunovi, třetí podsvětí a čtvrtý smrtelným lidem. (...) Varro soudí, že ti, o nichž mluvíme (sc. Penates) jsou uvnitř nejvnitřnějšího nebe a jejich počet ani jména nejsou známy. Etruskové je nazývají Concentes a Complices, neboť spolu vznikají a spolu zase zanikají v počtu šesti mužských a šesti ženských, neznámých jmen a nelítostné povahy. Jsou však považováni za rádce a přední nejvyššího Jóva.

Autorem dalšího svědectví je Maurus Servius Honoratus (4. stol. po Kr.), slavný komentátor Vergiliova díla *Aeneis*. Následující úryvek, ve kterém údajně cituje římského historika Cornelia Labela je právě z jeho komentáře k Aeneidě - *In Aeneidos* (III, 168 Thilo = ED I, 9):

Id est unde originem ducimus, ut deos Penates quasi Troianos intellegas, et ad ritum referri, de quo dicit Labeo in libris qui appellantur de diis animalibus: in

quibus ait, esse quaedam sacra quibus animae humanae vertantur in deos, qui appellantur animales, quod de animis fiant. Hi autem sunt dii Penates et viales.

Tak to tedy jest, odkud jsme přišli, že (proto) chápeš Penáty jako Trójany a odkazoval jsem k rituálům, o nichž se zmiňuje, o kterých mluví Labeo v knihách, které se nazývají O bozích živočišného původu (*de diis animalibus*), v nichž říká, že jistými posvátnými činy se proměňují duše lidí (*animae humanae*) v bohy, kteří se nazývají *animales*, neboť pocházejí z duší (*de animis*). Mezi ně patří Panáti a Viálové (*dii viales* - bohové křižovatek).

Co nám tyto zprávy říkají, popřípadě jak si je můžeme vysvětlit? Ani jeden z autorů nezažil etruské náboženství či rituály v praxi a stejně tak pravděpodobně nikdy nečetl či nestudoval etruské písemnosti. Konec konců v této době (3. a začátek 4. stol. po Kr.) Etrurie dávno neexistovala a vlivem dlouhodobé a hlavně úspěšné romanizace zanikal etruský jazyk i kultura. Nicméně v náboženské oblasti byli Etruskové jistě proslaveni, jak jsme si mohli výše povšimnout v Liviově poznámce. I citovaný Arnobius prohlašoval o Etrurii, že je rodičkou a matkou pověr (*genetrix et mater superstitionis*),⁴⁸ a přestože se z jeho strany jednalo o urážlivé prohlášení, tak stále svědčí o věhlasu etruské zbožnosti. A právě tento autor nás informuje o rituální praxi, o které pravděpodobně slyšel a přišla mu jistě jako zřejmý doklad nepravosti jejich víry. Poukazuje na rituál, při kterém měla být božstvu obětována krev určitého zvířete a tato oběť pak měla Etruskům zajistit nesmrtelnost, ba dokonce božský statut. Mohli se stát takzvanými *dii animales*, které Cornelius Labeo srovnával s římskými *Penates* a *Lares Viales*. Penáti a Lárové byli v římském náboženství personifikací předků, ke kterým se příbuzní obraceli během obřadů, které vedl *pater familias*.⁴⁹ Avšak jak své studii upozorňuje Dominique Briquel, tak *Lares* se původně vztahovali k místům, cestám a jejich setkáváním.⁵⁰ Tedy ti by pravděpodobně s etruskou představou *dii animales* nekorespondovali, i když je možné, že se do etruské doktríny o duších a jejich osudu mohli vmísit, třeba na základě špatné interpretace. Na druhou stranu představa, že by Penáti byli zbožštěnými mrtvými, římského původu není (i Arnobius hovoří o cizím charakteru). Navíc podle Nigidia Figula rozlišovali Etruskové čtyři kategorie Penátů - kategorie Jupitera, Neptuna, *dii inferni* a smrtelných lidí. Je zajímavé po-

⁴⁸ Arnob. *Adv. nat.* VII, 26 (ED III, 76).

⁴⁹ M. ELIADE, *Dějiny náboženského myšlení II*, pp. 110-111.

⁵⁰ D. BRIQUEL, *Regards étrusques sur l'au-delà*, in: F. Hinard (éd.), *La Mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain: Actes de Colloque de Caen, 20-22 novembre 1985*, Caen 1987, p. 273.

Vraťme se však opět k Arnobiově zprávě. Píše zde o obětování zvířete „určitým božstvům.“ Arnobius zřejmě nevěděl, o jaké zvíře se mělo jednat, ale inspirovat se můžeme u jiného římského autora. Řečník Aulus Gellius ve svých *Attických nocích* píše, že k takovému rituálu patřilo obětování kozy Vediovi.⁵⁹ Vediovis, římský podsvětní bůh uctíváný též pod jménem Vejovis, jehož jméno patrně souvisí s theonymem etruského božské entity jménem Vetis. Tomuto božstvu se v našem exkurzu budeme ještě věnovat, avšak již teď si můžeme říct, že jméno Vetis nacházíme jako *hapax* na slavném modelu jater z Piacenzi⁶⁰ a podle etruského vnímání univerza se zde vyskytuje v oblasti vlastní podsvětním božstvům.⁶¹ Obětovaným zvířetem tedy mohla být koza, anebo jakékoliv jiné zvíře náležící nebo symbolicky odkazující k božstvům, kterým mělo být obětováno. Mnohem podstatnější byl však způsob, jak bylo zvíře obětováno – tzv. *ritu humano*, čili obětování zvířete pro, nebo za člověka. Jak blíže vysvětluje Dominique Briquel, jednalo se o substituční oběť za duši (*anima*) zesnulého.⁶² Podsvětním božstvům byla nabídnuta krev obětovaného zvířete, zatímco při běžné oběti byly na oltáři spáleny vnitřnosti zvířete. Taktéž při ní nevěnovali pozornost vnitřnostem, které jinak pečlivě studovali, nejednalo se o *hostiae consultoriae*, ale *hostiae animales*. Tato krev tedy pravděpodobně zastupovala či představovala duši zvířete, která byla nabízena výměnou za duši zesnulého a tato duše pak takto mohla uniknout smrti a dosáhnout božského statutu. Takovýto rituál by potvrzoval nauku o *dii animales*, která měla být součástí zmíněných *libri Acheruntici*.

Tato rituální praxe byla pravděpodobně výsledkem vlivu kultů z Velkého Řecka (Magna Graecia), avšak mohla navazovat na původní kult předků, který dokládají například sošky předků z Hrobky pěti židlí v Cerveteri (Fig. 21).⁶³

1.4. Lidská oběť

V souvislosti s krvavou obětí je u Etrusků často připomínána otázka lidské oběti. Ze svědectví antických autorů se může zdát, že tuto oběť praktikovali. Hérodotovu zprávu, ve

⁵⁹ Aul. Gel. *Noct. Attic.* V, 12, 11.

⁶⁰ ET II, Pa 4, 2: 𐌆𐌆𐌈 𐌆𐌆 - *vetisl* (gen.). Cf. L. B. VAN DER MEER, *The Bronze Liver of Piacenza*, p. 88.

⁶¹ Cf. e.g. N. T. DE GRUMMOND, *Etruscan Myth, Sacred History, and Legend*, pp. 48-51.

⁶² D. BRIQUEL, *Chrétiens et Haruspices*, p. 131; ID., *Regards étrusques sur l'au-dela*, p. 270.

⁶³ Cf. J.-R. JANNOT, *Religion in Ancient Etruria*, p. 52.; G. BARKER & T. RASMUSSEN, *Etruskové*, pp. 125-126.

kteří hovoří o ukamenování fókajských zajatců jsme již zmínili v kapitole o pohřbívání. Dalším zdrojem je Livius, který ve svých *Dějínách* píše:⁶⁴

Nec in acie tantum ibi cladis acceptum quam quod trecentos septem milites Romanos captos Tarquinienses immolarunt; qua foeditate supplicii aliquanto ignominia populi Romani insignitior fuit.

Ale v bitevní linii neutržili Římané tak velikou zkázu jako tím, že obyvatelé Tarquinií obětovali tři sta sedm zajatých vojáků římských, takže tou krutostí poprav se hanba národa římského stala ještě nápadnější.

(přel. P. Kucharský)

Tyto zprávy a vyobrazení krutých a krvavých scén na památkách vedly některé badatele k názoru, že Etruskové lidskou obětí na počest zesnulých praktikovali.⁶⁵ Tom Rasmussen upozorňuje také na kosterní nález z Tarquinie, který naznačuje, že se podobné oběti v raném období prováděly.⁶⁶ Jak upozorňuje Briquel, tak Liviovo svědectví nám připomíná onu substituční obětí. Římští zajatci mohli být obětováni, aby vykoupili duše zavražděných z tábora Tarquinijských, a jejich duše tak mohly být zbožštěny. Podobnou obětí zajatců zachycuje již popsané vyobrazení v hrobce François, kde Patroklos přihlíží Achillovu řádění. Zde je obětování Trojských zajatců spíše na počest hrdiny, nicméně Etruskové mohli tuto obětí ještě specifikovat. Avšak je třeba podotknout, že jestliže tyto oběti skutečně vykonávali, tak spíše v ranějším období a jistě ne příliš často, natožpak pravidelně. Stejně jako v ostatních archaických kulturách pohanské Evropy je lidská obětí fenoménem arci problematickým, který vyvolává vleklé spory a spekulace již mnoho let. Zdá se být pravděpodobné, že v jistých zejména vypjatých obdobích dějinného vývoje se tu a tam objevila u Keltů,⁶⁷ či patrněji častěji Germánů.⁶⁸ Nebyla však něčím zcela běžným a o četnosti a účelech jejího praktikování se může-

⁶⁴ Liv. *Urb. Cond.* VII, 15, 10.

⁶⁵ Cf. k tomu e.g. L. BONFANTE, *Human Sarcifice on an Etruscan Funerary Urn*, p. 536; J. HEURGON, *Daily Life of Etruscans*, p. 39; J.-R. JANNOT, *Religion in Ancient Etruria*, p. 39 et seq.

⁶⁶ G. BARKER & T. RASMUSSEN, *Etruskové*, pp. 245-246.

⁶⁷ Cf. e.g. M. GREEN, *Animals in Celtic Life and Myth*, p. 96. Z antických pramenů je možné odkázat alespoň na Strab. *Geogr.* IV, 4, 5-6; Plin. *Sec. Nat. Hist.* XXX, 4.

⁶⁸ Cf. e.g. M. TODD, *Germáni*, p. 104 et seq.

me jen dohadovat. U Etrusků se mohlo jednat o výjimečné události, stejně jako když například Římané přikročili k lidské oběti za 2. punské války.⁶⁹ Za normálních okolností, pokud chtěli Etruskové zajistit svým zesnulým božský statut, byla obětována zvířata, resp. jejich krev. Bohužel není zcela zřejmé, zda tyto oběti vykonávali hned po pohřbu nebo až za nějaký čas, případně zdali je vykonávali pravidelně.

⁶⁹ Cf. k lidské oběti u Římanů J. S. REID, *Human Sacrifices at Rome and Other Notes on Roman Religion*, in: *JRS*, 2 (1912), pp. 34-52.

ETRUSKÉ ZÁSVĚTÍ

Doposud jsme popisovali, jak to vypadalo poté, co člověk zemřel - že jej jeho pozůstatky vyprovodili a vybavili na cestu do zászvětí prostřednictvím darů a určitých rituálů. Jak si však Etruskové představovali, že takováto cesta vypadala pro zesnulého, se pokusíme popsat na následujících stránkách. Zde se také pokusíme zrekonstruovat, jak si Etruskové představovali zászvětní pouť a její cíl. K tomu nám opět dopomůže archeologický materiál, byť v tomto případě již nebude doplněn žádnými literárními prameny. Budeme sledovat a popisovat vyobrazené fenomény a pokusíme se je přiblížit také z hlediska jejich vývoje v ikonografii alespoň tam, kde to bude možné, kde je vývoj patrný. Na základě jejich prostudování snad budeme moci osvětlit alespoň něco z etruské eschatologie a démonologie.

Ikonografický materiál odráží vývoj představ Etrusků o zászvětí. Stejně tak prošly vývojem i snahy badatelů o jejich interpretaci. V první polovině minulého století však ještě neměli badatelé k dispozici tak širokou škálu pramenů. To mohlo vést ke zjednodušování a také díky mnohdy špatnému chronologickému zařazení, docházeli badatelé k ne zcela správným, mnohdy vyloženě špatným závěrům, a debaty zabývající se interpretací hrobových fresek provázely z počátku také veliké neshody.⁷⁰ S postupem narůstajícího materiálu došlo k jeho lepšímu roztrídění na časové ose a některé objevy umožnily hypotézy vyvrátit, potvrdit nebo jednoduše upřesnit.

2.1. *Cesta do zászvětí*

Chtěl-li se zesnulý dostat do zászvětí, musel urazit jednosměrnou cestu, která spojovala svět živých se světem mrtvých. Poutě zachycuje mnoho reliéfů na sarkofázích, ale stejně tak i

⁷⁰ F. WEEGE, *Etruskische Malerei*, pp. 24-56 se například domníval, že etruské malby vypovídají o trestání některých zesnulých a viděl v tom jistý orfický vliv. Některé jeho závěry považoval F. POULSEN, *Etruscan tomb paintings, passim* za fantaskní. Velice výrazně Weegeho kritizoval C. C. VAN ESSEN, *Did Orphic Influence on Etruscan tomb paintings exist?, passim*.

fresky a vyobrazení na nádobách. Z toho je zřejmé, že cesta byla z etruského pohledu důležitá stejně jako její cíl. Tuto cestu mohl zesnulý vykonat několika způsoby. Zkraje zmíníme, že na většině vyobrazení zesnulý přechází zprava doleva. Mohl jít buď pěšky (FIG. 22) a na pomoc mohl mít v ruce hůl, o kterou se opíral (FIG. 23) a která se dokonce objevuje i na některých vyobrazeních, kde jel zesnulý na voze (FIG. 24), což byla další možnost. Variantou byla také jízda zesnulého na koni (FIG. 25). Na některých vyobrazeních ovšem pozorujeme stylizované vlny, případně vodní plochu, někde dokonce i loď či mořské nestvůry (FIG. 26), na jejichž hřbetu může být zesnulý vyobrazen, jakoby na nich jel. Z toho je patrné, že možností byla i cesta přes velkou řeku či moře. Ale jelikož se nám dochovala vyobrazení, která zachycují obě varianty najednou, tak se můžeme domnívat, že cesta mohla být někdy kombinací obojího - překonání určité vzdálenosti po souši a také na moři. Ingrid Krauskopfová se patrně správně domnívá, že v tomto případě došlo ke sloučení dvou představ o způsobu přechodu do zászvě-tí.⁷¹ Voda ve spojitosti se zászvětím se ani zdaleka nevyskytuje pouze v Etrurii. Z Řecka známe Ostrovy blažených a také podsvětní řeky. Zde se ikonografie trochu podobá tomu, co jsme již zmínili v kapitole o pohřbu, kde průvod s nebožtíkem také mohl překonávat řeku, třebaže díky mostu. Ale jsou zde i výraznější podobnosti, třeba právě způsob cesty – nebožtík buď odnášen, nebo tažen na voze.

Dále mnohde vidíme, že si zesnulý podává ruku s jinou postavou, čemuž může přihlí-žet ještě několik dalších postav. Těmito jsou pravděpodobně příbuzní (FIG. 22), ale přihlížet mohou i někteří zászvětní démoni (FIG. 27), ke kterým se ještě blíže vrátíme. Často se jedná o moment loučení zesnulého s pozůstalými, což potvrzuje i nervozita a naléhání démonů, kteří už nebožtíka chtějí odvést (FIG. 28). Toto loučení je zpravidla zachyceno ve chvíli, kdy zesnu-lý dorazí ke dveřím či branám (FIG. 22, 29, 34-35). Nicméně ne vždy se jedná o loučení s ži-vými, které opouští. Dokladem jsou vyobrazení, na kterých stojí postava ve dveřích nebo z nich vychází a podává ruku příchozímu, kterého přivádí některý z démonů.⁷² Tyto brány jsou nejčastěji považovány za brány podsvětního města zesnulých, třebaže ne všichni badatelé s tím souhlasí. Například Charlotte Schefferová se domnívá, že se jedná o vstupní dveře do hrobky, avšak Ingrid Krauskopfová přesvědčivě argumentuje, když poukazuje na přítomnost

⁷¹ I. KRAUSKOPF, *The Grave and Beyond*, in: N. T. de Grummond & E. Simon (eds.), *The Religion of the Etruscans*, (Austin 2006), pp. 67-68.

⁷² Cf. G. DAVIES, *The Significance of the Handshake Motif in Classical Funerary Art*, in: *AJA*, 89/4 (1985), p. 631.

cimbuří, které by hrobka měla jen stěží a stejně tak by z ní nemohl nikdo vycházet.⁷³ S branami či dveřmi podsvětího města počítá také Jean-René Jannot, k jehož názoru se podrobněji dostaneme, až budeme popisovat jednu ze zásvětích postav jménem Xarun. Vyobrazené brány jsou buďto zavřeny a před nimi může stát či sedět některý z démonů, případně jsou již otevřeny a někdo stojí uprostřed. Jistě je to proto, abychom nemohli spatřit, co se za branami skrývá. Francesco Roncalli upozorňuje v souvislosti se zásvětím na motiv kamene, či skály, který se často objevuje.⁷⁴ Domnívá se, že tento kámen či skála je liminálním bodem spíš nežli podsvětí brána. Skála podle něj odráží moment smrti a je místem, u kterého se setkává s těmi, kteří jej ve smrti předešli. A Ingrid Krauskopfová prostor před bránou, nebo v případě Tomba dei Demoni Azzurri - Hrobky modrých démonů (FIG. 30) prostor před lodí, která má podle ní v ikonografii stejnou roli jako dveře či brány, srovnává s tím, co zná latina pod termínem *vestibulum Orci*.⁷⁵

Zmínili jsme se, že nám nebylo umožněno nahlédnout za brány a spatřit tak co na zesnulého čekalo a jak měl jeho další osud vypadat. Z některých indicií je ovšem patrné, že některé scény hostin se skutečně mohou odehrávat v zásvětí. Je pravda, že to už naznačovaly nejstarší teorie, jak jsme si řekli, ale tyto teorie takto charakterizovaly většinu vyobrazení, zatímco současní badatelé scény rozlišují.⁷⁶ Zásvětí snad můžeme poznat tak, že jsou na nich přítomna podsvětí božstva (Tomba Golini) či démoni (Tomba dell'Orco I). Podle Ingrid Krauskopfové je však ve výsledku jedno, kde se scény odehrávají, neboť scény zachycující hostiny na počest zesnulého podle ní beztak vyjadřují touhu, aby se měl srovnatelně dobře i po smrti.⁷⁷

Jak jsme již předeslali, tak nám ještě zbývá popsat demony a bohy etruského podsvětí, o nichž jsme více či méně informováni.

⁷³ CH. SCHEFFER, *The Arched Door in Late Etruscan Funerary Art, The Arched Door in Late Etruscan Funerary Art*, in: R. D. De Puma & J. P. Small (eds.), *Murlo and the Etruscans: Art and Society in Ancient Etruria*, (Madison - Wisconsin 1994), pp. 197-204; I. KRAUSKOPF, *The Grave and Beyond*, p. 79 n. 11.

⁷⁴ F. RONCALLI, *Iconographie funéraire et topographie de l'au-delà en Étrurie*, in: F. Gaultier & D. Briquel (éds.), *Les plus religieux des hommes: État de la recherche sur la religion étrusque*, (Paris 1997), p. 41 et seq.

⁷⁵ I. KRAUSKOPF, *The Grave And Beyond*, p. 75.

⁷⁶ Cf. *ibid.*, pp. 69-70.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 75.

2. 2. *Démonologie*

V této části se budeme věnovat ikonografii částečně z období archaického (6. až pol. 5. st. př. Kr.), ale převážně klasického (5. až 4. st. př. Kr.) až helénistického (4. až 2. st. př. Kr.). Nejprve se ale zkusíme krátce podívat, jak z hlediska představ o zásvěti mohlo vypadat období nazývané orientalizující (8. až 7. st. př. Kr.).

Studium nejstarších představ je značně komplikované, avšak alespoň malou představu si můžeme udělat z hrobových nálezů, které sestávají z terakotových sošek, které někteří novodobí badatelé interpretují jako zpodobení ‘předků’.⁷⁸ Jedním takovým nálezem je například již zmíněná soška z Hrobky pěti židlí (FIG. 21). Také se v hrobě mohlo nacházet jakési *xoanon*. V tomto případě se vždy jednalo o ženské postavy z Chiusi, které patrně zpodobňují bohyni či ženského démona. Mohlo by se zde jednat o předchůdce Vanθ, které se v našem výkladu budeme teprve věnovat. Ve funerálním kontextu se našly modely lodí a vozů, které mohou dokazovat, že již v nejstarších dobách se u Etrusků formovala představa cesty do zásvěti, jak jsme ji přiblížili v textu výše.⁷⁹

2.2.1 *Xaru(n)*⁸⁰

Jméno této etruské podsvětní postavy nám připomíná jméno řeckého podsvětního převozníka Charóna a tak bychom si mohli na okamžik milně myslet, že se jedná o tutéž postavu. Avšak na následujících řádcích si ukážeme, že mají-li něco podobného, pak je to pouze jméno (a zčásti místo, kde se vyskytují – podsvětí).

Xaruna nacházíme na celé řadě vyobrazení (FIG. 18, 22-25, 27-31), některá z nich jsou dokonce inskribovaná.⁸¹ Nejstarší vyobrazení zachycující postavu podobnou Xarunovi se vyskytují na stélách z Volsinií a spadají do pozdního pátého století př. Kr.⁸² Svým vzezřením působí tento démon děsivě. Celé jeho tělo je zabarveno do modra, modro-zelena či šeda a

⁷⁸ Ibid., p. 78.

⁷⁹ Cf. ibid., p. 78.

⁸⁰ S.v. *Charu(n)*, in: LIMC III, pp. 225-236.

⁸¹ Těchto inskripcí je devět, přičemž v jednom případě se jedná o dedikační nápis na poháru – snad obětní dar, a zbylých osm má funkci popisu k Xarunovo vyobrazení. Inskripce: ΨΑΡΥ - *χaru*: ET II, Vc 7, 19; 7, 36; ΨΑΡΥΥ - *χarun*: Ta 7, 58; 7, 76 (ΑΡΥΥ - *arun* = *χarun* ?); 7, 78; 7, 79; 7, 80; 7, 81; Vt 7, 3.

⁸² Cf. I. KRAUSKOPF, *Todesdämonen und Totengötter im vorhellenistischen Etrurien*, p. 38.

občas vidíme, že je poseto puchýři a hnilobnými skvrnami. Obzvláště hrůzostrašně vypadá jeho obličej. Má velký hákovitý nos (skoro jako zobák), velké zvířecí uši, rozježené vlasy, ze kterých mohou vystupovat hadi, někdy vous a mnohdy hroživé zuby. Oděn je zpravidla krátkou tuniku, nebo suknicí se šlemi a na nohou má vysoké boty. Podle názoru Jean-René Jannota jeho oděv odkazuje k manuální práci, podobá se oděvu řemeslníků.⁸³ Na některých vyobrazeních může mít také křídla.⁸⁴ Podstatné však u Xaruna byly jeho atributy. Nejčastěji je zachycen s obrovskou palicí či kyjem, popřípadě kladivem různých rozměrů. Dalšími atributy, asi sekundárními, byl meč, klíč a nástroj podobný nůžkám. Důležité přitom je, že tam, kde je Xarun inskribovaný, se může pyšnit právě těmito atributy a z toho usuzujeme, že tam kde inskribovaný není, ale fyziognomie je podobná včetně atributů, tak se asi jedná o tutéž postavu. Vyskytuje-li se na některých vyobrazeních pádlo, nebo převozník (FIG. 30), tak zde není patřičná inskripce ani podobnost a tudíž se nejedná o Xaruna.⁸⁵

Xarunovo vzezření je zřejmé, ale jakou měl funkci a k čemu sloužily jeho atributy, si musíme vysvětlit podrobněji. Ještě na počátku 20. století existovaly domněnky, že jeho palice sloužila k tomu, aby trestal či mučil zesnulé.⁸⁶ Přestože je jeho vzezření děsivé a může vyvolávat tyto představy, tak nemáme žádné vyobrazení, ze kterého by bylo patrné, že svojí palicí někoho uhodil a stejně tak není patrné, že by měl uhodit toho, komu je určeno zemřít. Je-li zachycen ve scénách, které jsou ještě z toho světa a ne z onoho, pak je zde jako předzvěst smrti, která čeká na některou z dalších postav, jako je tomu kupříkladu na vyobrazení z hrobky François (FIG. 18). Tedy jednou z jeho funkcí mohlo být zvěstování blízké smrti. Nejčastěji jej ovšem vidíme, jak doprovází zesnulého, což je bezesporu jeho hlavní funkce. Jde za ním či před ním a mnohdy jej bere za ruku, nebo za rameno, popřípadě tlačí před sebou. Někdy zase řídí povoz se zesnulým cestou do podsvětího města, vede koně či celé spřežení, nebo doprovází jezdce. V některých případech působí jeho gesta spíše přátelsky než agresivně, jakoby rozměňoval zarmucující separaci od světa živých a od blízkých zesnulého. V tomto momentě nás napadá, že jeho funkce odpovídá funkci *psychopompa*, čímž se výrazně liší od řeckého Charóna a spíše připomíná řeckého Herma. Ale to nejvýraznější, čím se od

⁸³ J.-R. JANNOT, *Xáρον et Charun, À propos d'un démon funéraire étrusque*, in: CRAI, 135/2 (1991), p. 463.

⁸⁴ Křídla mohla odkazovat k božskému charakteru. Cf. L. B. VAN DER MEER, *Interpretatio Etrusca, Greek Myth on Etruscan Mirrors*, p. 85.

⁸⁵ V tomto případě by snad někde mohlo jít o výpůjčku z Řecka, ale nejpravděpodobněji se jeví to, že i v Etrurii, která si v zásvěti představovala vodní plochu, mohla být instituce převozníka. Konec konců modely lodí ve funerálním kontextu jsou známy z nejstarších dob, jak jsme již zmínili.

⁸⁶ Cf. F. WEEGE, *Etruskische Malerei*, p. 32 et seq.

svého řeckého jmenovce liší, je fakt, že se nejedná o jednu postavu, ale že Xarunů může být víc.

Již dříve znepokojovaly badatele odlišnosti v jeho vyobrazení, ale až s objevem Tomba dei Caronti - hrobky Xaronů (FIG. 29) v roce 1960, se potvrdilo, že se nejedná o samotného démona, nýbrž spíše o skupinu božstev.⁸⁷ V této hrobce nesou postavy podobné Xarunovi generická jména, ale zároveň se liší v některých attributech a dokonce i v epitetech svých jmen. Vidíme zde čtyři Xaruny, přičemž jeden z nich drží palici a je retrográdně inskribovaný $\Sigma\text{JY}\Psi\text{Y}\Psi\text{Y}\Psi\text{Y}\Psi$ - *Xarun Xunxules*.⁸⁸ Toto epiteton nám trochu připomíná enigmatickou postavu etruského zászvětí se zmijemi v rukou jménem $\text{Tuxul}\chi\alpha$.⁸⁹ Jeho inskribované vyobrazení se nám dochovalo v Tomba dell'Orco II v Tarquinii (FIG. 31),⁹⁰ kde vypadá, že straší nebo jinak ruší dvě postavy, jimiž jsou Θ ese (Théseus) a pravděpodobně Peirithoos. Tuto scénu můžeme vysvětlit, když si vezmeme na pomoc řecký mýtus,⁹¹ ve kterém tyto dva hrdinové sestoupili do podsvětí, protože chtěli unést samotnou jeho královnu Persefonu, ale selhali a za trest za svou zpupnost přirostli v podsvětí k balvanu. Budeme-li předpokládat, že $\text{Tuxul}\chi\alpha$ je jedním z Xarunů – konec konců podobá se jim i svým vzezřením, tak střeží cestu mezi světem živých a podsvětím, do nějž se tyto dva živí smrtelníci nesmí dostat. Vyobrazení může sloužit jako výstraha všem živým, že do podsvětí se nesmí pokoušet dostat dříve, nežli zemřou.

Další postava v hrobce drží v rukou namísto palice malé kladívko a nese retrográdní inskripci $\Sigma\text{OY}\Theta\text{Y}\Psi\text{Y}\Psi\text{Y}\Psi$ - *charun huθs*.⁹² Toto epiteton podle Nancy de Grummondové potvrzuje Xarunovu pluralitu,⁹³ neboť podle všeho *huθ* znamená šest a *huθs* pak šestý.⁹⁴

K posledním dvěma postavám se váže jedna inskripce, která je bohužel hůř čitelná, stojí zde $\exists[.]Y[.]Y\Psi[\text{Q}\text{A}]\Psi$ - $\chi[\text{ar}]\text{un} []u[]e$,⁹⁵ ale podle Jannotovy, poněkud odvážené, rekon-

⁸⁷ Cf. J.-R. JANNOT, *Charu(n) et Vanth, divinités plurielles?*, in: F. Gaultier & D. Briquel (éds.), *Les plus religieuses des hommes: État de la recherche sur la religion étrusque*, Paris 1997, p. 141.

⁸⁸ ET II, Ta 7, 80.

⁸⁹ S.v. *Tuchulcha*, in: LIMC VIII, p. 97-98.

⁹⁰ ET II, Ta 7, 73.

⁹¹ Apollod. *Bibl.* (Epit.) I, 24.

⁹² ET II, Ta 7, 81.

⁹³ N. T. DE GRUMMOND, *Etruscan Myth, Sacred History and Legend*, p. 215.

⁹⁴ Cf. G. BONFANTE & L. BONFANTE, *The Etruscan Language*, p. 79.

⁹⁵ Takto text udává TLE 363. Rix (ET II, Ta 7, 78) poškozeneé slovo rekonstruuje jako $\exists\text{QYJ}$ - *lupe*. Podle mého názoru, by bylo lákavé doplnit do lakuny Γ (*p*), neboť kořen $\text{L}\Psi\Gamma$ (*lup*) znamená v etruštině 'zemřít' (cf. G.

strukce se zde píše *χarun aχrum[u](x)e*.⁹⁶ Nevíme přesně co tato inskripce znamená, ale můžeme se inspirovat tím, že Achrum je termín pro podsvětí – Acheron.⁹⁷ Tito dva Xarunové sice mají palice, ale k tomu drží jeden meč a druhý jakousi tyč. Z tohoto výčtu je patrné, že Xarun nebyla samotná postava, ale že jich mohlo být více a mohly se lišit v attributech, které specifikovaly jejich funkce. Přítomnost meče může být vysvětlena snahou o ochranu zesnulého a zajištění jeho bezpečného průchodu.

Palice a kladívka vysvětluje Jannot jako atributy odkazující k jeho funkci strážce podsvětních bran.⁹⁸ Stejně tak klíče v rukou Xarunů. Podle něj měli Xarunové na starosti otevírat a zavírat podsvětní brány, k nimž přiváděli zesnulého, a střežit klíče od podsvětního města. K tomuto otevírání a zavírání užívali nástroje, které vidíme v jejich rukou. Například nástroj podobný nůžkám prý sloužil k uvolňování hřebů v západce na dveřích. Stejně tak malá kladívka, která sloužila k jejich vyražení. K vysvětlení kladiva/palice si bere na pomoc zprávu vojevůdce a taktika Aenea, ve které popisuje zvyk obyvatel řecké polis Apollóniá Pontiké, kteří v případě nebezpečí zavírali městské brány ohromným kladivem, které vydávalo ohromný hluk a informovalo tak obyvatele města o jeho uzavření.⁹⁹ Třebaže je v této zprávě popisován zvyk města od Etrurie hodně vzdáleného, tak se jím můžeme inspirovat. Město mrtvých se jistě nezavíralo před nebezpečím, ale také nezůstávala jeho brána otevřena pro každého, a tak mohly být skutečně palice a velká kladiva používána k zatlučení petlic na bráně a zároveň se jimi mohlo na tuto bránu tlouct při příchodu.

Shrňme si tedy funkce Xaruna/Xarunů. Předně doprovázel zesnulého na jeho cestě a zajišťoval bezpečný průběh cesty nebezpečnou částí podsvětí až do města mrtvých, k čemuž mohl sloužit meč, nebo v případě Tuχulχy hroziví hadi v jeho rukou. S jeho funkcí doprovodu souvisí jeho funkce klíčníka a strážce podsvětních bran. A dále se objevoval na vyobrazeních jako ohlašovatel blízké smrti, některé z přítomných postav.

Nejzajímavější fresky zachycující tuto, resp. tyto postavy se tedy nachází právě ve zmiňované hrobce Xarunů, kde tato čtveřice vždy v páru střeží dvoje dveře. Dalším slavným vyobrazením jsou malby z Tomba dei Demoni Azzurri - Hrobky modrých démonů (Fig. 30), také z Tarquinie. Zde vidíme také větší počet Xarunů. První z nich vypadá, jako by se skálu

BONFANTE & L. BONFANTE, *The Etruscan Language*, p. 144) a mohlo by se tak jednat o 'Xaruna smrti', 'zesnutí' v obecném smyslu.

⁹⁶ J.-R. JANNOT, *Charu(n) et Vanth, divinités plurielles?*, p. 141.

⁹⁷ Cf. G. BONFANTE & L. BONFANTE, *The Etruscan Language*, p. 142.

⁹⁸ J.-R. JANNOT, *Χάρων et Charun, À propos d'un démon funéraire étrusque*, p. 457.

⁹⁹ Aen. Tac., *Polyor.* XX, 4-5.

pokoušel přelézt, zatímco druhý, který na ní sedí, svírá v rukou pár hadů. Třetí z nich pak tlačí zesnulou ženu, jakoby ji popoháněl k nastoupení na připravenou loď a čtvrtý, který není až na oděv příliš dobře zřetelný, naopak vypadá, jakoby ji přátelsky vedl k postavám, které stojí u lodi. V lodi vidíme připraveného převozníka a je patrné, že se svým vzezřením zcela liší od Xarunů. Avšak k vidění jsou velice často i na sarkofázích právě při doprovodu, nebo na nádobách všeho druhu – př. amfory, kratéry aj. (kromě zrcadel).

Pro zajímavost si zde uvedeme citát z Livia, ve kterém popisuje bitvu mezi Římany na jedné straně a Tarquinijci (a Falisky) na straně druhé:¹⁰⁰

Falisci Tarquiniensesque alterum consulem prima pugna fuderunt. inde terror maximus fuit quod sacerdotes eorum facibus ardentibus anguibusque praelatis incessu furiali militem Romanum insueta turbauerunt specie. et tum quidem uelut lymphati et attoniti munimentis suis trepido agmine inciderunt.

Faliskové a Tarquinijští porazili druhého konsula hned v první bitvě. Z nich vzešla veliká hrůza, protože jejich kněží se hnali jako lítice a nesli před sebou planoucí pochodně a hady a uvedli tak ve zmatek římské vojáky svým nezvyklým vzhledem; šílení a ohromení vpadli do svého opevněného tábora ve zmateném šiku.

(přel. P. Kucharský)

Toto převlečení koresponduje s tím co je k vidění v některých Tarquinijských hrobkách. Na freskách ze třetího století př. Kr. vidíme pohřební procesí aristokratů, či úředníků, kteří jsou převlečeni tak, aby se podobali podsvětním démonům, dokonce mají v rukou kladiva a pochodně (FIG. 32), které jsou atributem dalšího démona, kterému se budeme věnovat – Vanθ. V tomto jejich jednání, kdy doprovázejí nebožtíka převlečení za demony, se patrně odráží snaha o napodobení cesty zesnulého do podsvětí, kterou podstupuje právě za doprovodu těchto démonických postav.

Děsivé vzezření Xarunů inspirovalo také sousedy Etrusků. Tertullian zaznamenává,¹⁰¹ že při gladiátorských hrách byla přítomna postava v masce a s palicí v ruce, která měla na starost ujistit se o smrti poraženého právě prostřednictvím kladiva a poté odnést jeho tělo.

¹⁰⁰ Liv. *Urb. Cond.* VII, 17, 3.

¹⁰¹ Tertul. *Apol.* XV, 5.

Tato postava byla údajně Dis Pater, římský podsvětní bůh, avšak Jacques Heurgon se domnívá,¹⁰² že Římané se v tomto ohledu bezesporu zhlédli v Xarunovi a za pravdu mu dává i atribut této postavy a podle všeho i kostým, který jej připodobňoval. K možné inspiraci mohlo docházet i napříč časem, neboť někteří autoři se domnívají, že vyobrazení d'áblů a pekelných muk, která se objevovala ve středověku a renesanci, se mohla inspirovat právě etruskými démony, což potvrzuje fakt, že již renesanční Itálie znala některé hrobky a jejich malby a poklady.¹⁰³ Na závěr této kapitoly o Xarunovi si zmiňme ještě jednu zajímavost v souvislosti s ním a kladivem. Nancy de Grummondová upozorňuje na rituál katolické církve, při kterém je zesnulému papeži, třikrát poklepano na čelo malým stříbrným kladivem a zvoláno jeho jméno. Neodpoví-li, je oficiálně prohlášen za mrtvého.¹⁰⁴ Vztah mezi kladivem a smrtí podle ní jistě pochází z Etrurie, třebaže má odlišný význam. Nicméně tuto teorii by lépe potvrdilo zprostředkování tohoto vztahu římskou tradicí, avšak žádný takovýto doklad mi není znám.

2.2.2. *Vanθ*¹⁰⁵

Podobným podsvětním démonem jako Xarun, byla v etruských představách ženská démonická postava jménem Vanθ (FIG. 18, 22-23, 25, 33-35). V ikonografii se podobně jako Xarun poprvé objevuje koncem 5. st. př. Kr a již v této době doprovází zesnulého a má charakteristické vzezření.¹⁰⁶ Nicméně její jméno se objevuje na dedikační inskripci již ze 7. st. př. Kr. (aryballos z Marsigliana d'Albegna, ca. 640–620 př. Kr).¹⁰⁷ Etymologie jejího jména nám bohužel zatím není známa, avšak existují hypotézy, že θ rozvíjí význam slova ve smyslu 'ten, kdo/který/jenž'.¹⁰⁸ Tedy *van* by mohlo odkazovat k nějaké její funkci. Podobá-li se nějak

¹⁰² J. HEURGON, *Daily Life of the Etruscans*, p. 211.

¹⁰³ Cf. N. T. DE GRUMMOND, *Etruscan Italy Today*, in: J. F. Hall (ed.), *Etruscan Italy: Etruscan Influence on The civilizations of Italy from Antiquity to the Modern Era*, Provo 1996, p. 359; Cf. blíže ke spojitosti etruské ikonografie s renesančním uměním S. BULE, *Etruscan Echoes in Italian Renaissance Art*, in: J. F. Hall (ed.), *Etruscan Italy: Etruscan Influence on The civilizations of Italy from Antiquity to the Modern Era*, (Provo 1996), pp. 307-335.

¹⁰⁴ Ibid, p. 360.

¹⁰⁵ S.v. *Vanth*, in: LIMC VIII, pp. 173-183.

¹⁰⁶ Cf. I. KRAUSKOPF, *Todesdämonen und Totengötter im vorhellenistischen Etrurien*, p. 78.

¹⁰⁷ ET II, Av 2, 3.

¹⁰⁸ Cf. N. T. DE GRUMMOND, *Etruscan Myth, Sacred History and Legend*, p. 220; J.-R. JANNOT, *Charu(n) et Vanth, divinités plurielles?*, p. 146.

Xarunovi, pak zdaleka ne svým vzhledem. Vidíme ji jako mladou pohlednou ženu, která je oděna buď do dlouhé řízy (πέπλος), nebo má sukni krátkou, kterou drží překřížené šle, přičemž její hrud' je odhalena. Na nohou má obuté vysoké boty jako Xarun, které mohou odkazovat k náročnému terénu, ve kterém se pohybuje.¹⁰⁹ Její nadpřirozený charakter velice často dokreslují křídla. Jejimi atributy jsou pochodeň, klíč či svitek, někdy i had. Právě díky některým těmto atributům můžeme její roli specifikovat.

Na vyobrazeních doprovází zesnulého a v rukou při tom drží pochodeň. Ta bezesporu slouží k tomu, aby osvětlovala cestu podsvětními temnotami, i když někteří se domnívají, že fungovala spíše jako odznak jejího úřadu.¹¹⁰ Někdy v jejích rukou spatřujeme svitek, jako je tomu na malbě v hrobce François (FIG. 18) či na kratéru z Orvieta (FIG. 23). Může se jednat o svitek osudu, který se váže k postavě, kterou doprovází, nebo doprovázet bude, jelikož na malbě z hrobky François se pravděpodobně odráží její funkce zvěstovatelky smrti či nevyhnutelného osudu, podobně jako Xarun. V tomto případě je pro ni často typické pasivní chování, dění přihlíží zcela nezúčastněně. Další atribut, který odkazuje k funkci společně s Xarunem je klíč - patrně k podsvětním branám. Někde pozorujeme Vanθ s mečem (FIG. 33), či pouhou pochvou, což by mohlo odrážet její krutější aspekt, ale neshledáváme zde nic, co by tuto entitu mohlo spojovat kupříkladu s řeckými Erínyemi.¹¹¹ Mohlo by se zdát, že Vanθ na vyobrazeních svého podsvětního kolegu supluje, ale z omylu nás vyvádí celá řada památek, na které jsou zachyceni spolu (FIG. 23, 25), tedy jsou spíše spolupracovníky, kteří se doplňují.

Stejně jako Xarun se nejedná o božstvo jediné, ale na vyobrazeních je vidíme i po dvou. V tomto momentě je důležité poukázat na sarkofág ženy jménem Hasti Afunei z Chiusi z 3. st. př. Kr. (FIG. 35). Zde Vanθ vede z našeho pohledu zprava doleva zesnulou ženu k bráně, ze které vychází ženská postava této entitě podobná, avšak inskribovaná <VLMY - Culśu.¹¹² Toto jméno nenacházíme nikde jinde, ale velice se podobá jménu boha Culśanse, který je ekvivalentem římského boha Iana - boha městské brány (*ianua*). Na základě tohoto se předpokládáný kořen *culś* překládá také jako 'brána', 'vchod', 'dveře' apod.¹¹³ Jméno Culśu figurující na sarkofágu u postavy podobné Vanθ může pouze odkazovat k jedné z jejích funk-

¹⁰⁹ Cf. N. T. DE GRUMMOND, *Etruscan Myth, Sacred History and Legend*, p. 221.

¹¹⁰ Cf. CH. SCHEFFER, *Harbingers of Death? The Female Demon in Late Etruscan Funerary Art*, in: A.-M. Leander Touati et al. (eds.), *Munuscula Romana: Papers Read at a Conference in Lund (1.-2.10.1988) in Celebration of the Re-opening of the Swedish Institute in Rome*, Stockholm 1991, p. 56.

¹¹¹ Cf. *ibid.*, p. 58; N. T. DE GRUMMOND, *Etruscan Myth, Sacred History and Legend*, p. 223.

¹¹² ET II, CI 7, 4.

¹¹³ Cf. J.-R. JANNOT, *Charu(n) et Vanth, divinités plurielles?*, pp. 147-148.

cí, ale stále se může jednat o stejnou skupinu božstev, která se nazývají Vanθ. Jsme zde nejspíš svědky toho, co jsme viděli při popisování Xarunů a jejich inskripcí z Tomba de Caronti.

2.2.3. *Turms*¹¹⁴

Když jsme nyní zmínili dva ryze etruské průvodce světem zesnulých, tak je ještě třeba pozastavit se na chvíli u možného průvodce duší, inspirovaného náboženskou kulturou antického Řecka. Za etruský ekvivalent řeckého Herma bývá považován *Turms*. O tom svědčí hlavně ikonografický materiál, kde má tento etruský bůh atributy charakteristické pro Herma a to především *petasos*, okřídlené boty a *caduceus*. Někdy je na vyobrazeních okřídlený (FIG. 36). V Etrurii figuruje především jako posel zpráv. Často jej vidíme konverzovat s různými bohy a oblíbeným motivem byl také jeho doprovod trojice bohyní k Paridovi. Jednou z jeho dalších funkcí mohl být u Etrusků patronát nad dětmi, což potvrzují vyobrazení s novorozeným Fuflunsem (Dionýsos), ale i jinými dětmi (FIG. 37).¹¹⁵ S touto funkcí pravděpodobně souvisí i populární vyobrazení, na kterých přináší vejce, ze kterého se má zrodit Helena (FIG. 38). Jak jsme již upozornili, tak vejce - symbol znovuzrození, se vyskytovala ve funerálním kontextu. Nancy de Grummondová proto spojuje *Turms* nesoucího vejce se zásvětím a orfickým kultem, neboť podle ní bylo Helenino vejce na jihu Itálie spojováno právě s orfiky.¹¹⁶ Tato hypotéza se mi nezdá příliš pravděpodobná, protože až na výjimky přináší *Turms* vejce postavám jménem *Tuntle* (Tyndareos) a *Latva* (Léda), nebo alespoň jednomu z těchto Heleniných smrtelných rodičů, které se orfiky a zásvětím nespojujeme. Výjimkou je například zrcadlo s nepříliš srozumitelným obsahem (FIG. 39). Zřetelně vidíme ženu jménem *Urpea*, kterou jinde nenacházíme, pak je zde *Turms* a *These* (Théseus). Jméno *Urpea* nám sice připomíná jméno Orfeovo, které zní v etruštině *Urpe* a který s podsvětím úzce souvisí, a stejně tak s ním může být spojován i *These*, avšak prostředí, ve kterém jsou zachyceni, této spojitosti neodpovídá.

S jistotou může být *Turms* spojován s podsvětím díky scéně na již zmíněném bronzovém zrcadle ze 4. st. př. Kr. (FIG. 19),¹¹⁷ kde přivádí v podsvětí Teirésiova ducha k Odysseovi

¹¹⁴ S.v. *Turms*, in: LIMC VIII, pp. 98-111.

¹¹⁵ Cf. k tomu blíže N. T. DE GRUMMOND, *Etruscan Myth, Sacred History and Legend*, p. 125.

¹¹⁶ *Ibid.*, pp. 126-127.

¹¹⁷ ES II, 240.

a retrográdně inskribovaný je ΜΑΤΙΑ ΜΨΑΥΤ - *Turms Aitas*,¹¹⁸ což znamená Aitův Turms (neboli Hádův Hermés).¹¹⁹ Tato inskripce patně vypovídá o tom, že se sféra působnosti jakožto posla neomezovala jen na svět živých, ale v tomto ohledu sloužil i podsvětním božstvům (k podsvětnímu vládci Aitovi se ještě dostaneme). Avšak ani inskripce ani vyobrazení nesvědčí o tom, že by tento etruský protějšek Herma sloužil v představách Etrusků jako jejich průvodce světem mrtvých. Je jisté, že jej znali a věděli o jeho roli *psychopompa* u Řeků, ale patně si ve svých představách vystačili se svými vlastními průvodci v podobě Xarunů a Vanθ a Turmse vyobrazovali v rámci zásvěti v kontextu příběhů inspirovaných řeckou mytologií.

2.2.4. Podsvětní vládci

Z hlediska vládce podsvětí je situace v Etrurii trochu komplikovanější. Z inskripcí, na kterých stálo, že zesnulý ‘odešel ke Caluovi’, se zdá, že podsvětním bohem byl bůh jménem Calu.¹²⁰ Jako dary mu byly nabízeny sošky psů či vlků, kteří mu podle Jannota byli i obětováni.¹²¹ Tyto šelmy jsou v Etrurii spojovány s podsvětím, jelikož už v 6. stol. se objevují vyobrazení postav s hlavou vlka (FIG. 40), které jsou považovány za podsvětní demony.¹²² To by potvrdzoval i fakt, že další postava považovaná za vládce podsvětí – Aita, byl charakteristicky zobrazován s vlčí hlavou a kůží.¹²³

Znamená to snad, že jsou v Etrurii dva podsvětní vládci? Odpověď snad nacházíme v tom, že jméno Calu se objevuje pouze na inskripcích, kdežto je-li podsvětní bůh v ikonografii, pak se jedná o Aitu.¹²⁴ Tedy se patně jedná o totéž božstvo, původně genuinní etruské a

¹¹⁸ ET II, Vc S. 11

¹¹⁹ Cf. E. SIMONE, *Gods in Harmony: The Etruscan Pantheon*, in: N. T. de Grummond & E. Simon (eds.), *The Religion of the Etruscans*, Austin 2006, p. 51.

¹²⁰ Cf. Ibid., p. 57. Blíže ke Caluovi cf. I. KRAUSKOPF, *Todesdämonen und Totengötter im vorhellenistischen Etrurien*, pp. 55-57.

¹²¹ J.-R. JANNOT, *Religion in Ancient Etruria*, p. 70.

¹²² Cf. I. KRAUSKOPF, *Todesdämonen und Totengötter im vorhellenistischen Etrurien*, pp. 20-23; E. SIMONE, *Sentiment religieux et vision de la mort chez les Étrusques dans les derniers siècles de leur histoire*, in: F. Gaultier & D. Briquel (éds.), *Les plus religieux des hommes: État de la recherche sur la religion étrusque*, Paris 1997, pp. 449-450.

¹²³ S.v. *Aita/Calu*, in: LIMC IV, pp. 395-399.

¹²⁴ Cf. E. SIMONE, *Gods in Harmony: The Etruscan Pantheon*, p. 57.

v nejstarších dobách známé pod jménem Calu, ale později se inskribovaná ikonografie nechala inspirovat řeckým Hádem.

Aita (někdy Eita) není vůbec zachycen na zrcadlech, což není překvapující, neboť podsvětní tematika nebyla těmto zpravidla svatebním darům vlastní. Nejčastěji jej vidíme ve společnosti jeho paredros *Phersipnei* (či *Phersipnai*).¹²⁵ Společně jsou zachyceni například v Tomba dell'Orco II v Tarquinii, kde se kolem nich vznáší mlžný podsvětní opar (FIG. 41). Zde má na sobě Aita vlčí pokrývku hlavy a v ruce drží hada. Jeho partnerka má etruskou róbu a ve vlasech hady. Had sloužil podle Eriky Simone ke strašení bezbožníků.¹²⁶ Faktem nicméně zůstává, že se i v Etrurii jednalo o obvyklé chtonické zvíře, které je atributem podsvětních démonů a božstev, jako tomu bylo např. u Xaruna. Vyobrazení jsou také při hostině v Tomba Golini I v Orvietu (FIG. 42).

Ještě je třeba zmínit posledního možného boha podsvětí a to Vetise. O něm již byla řeč v souvislosti s obětováním krve zvířat podsvětním božstvům. Zde jsme ukázali, že tento bůh souvisí s římským bohem Vediovem.¹²⁷ Jak jsme již řekli, jeho jméno se vyskytovalo na játrech z Piacenzi v oblasti charakteristické pro podsvětní božstva, a jelikož má jeho římský protějšek rovněž chtonický charakter, tak by i etruský Vetis mohl náležet do této oblasti. Se jménem Vetis bývá spojována také inskripce z *Liberu linteu*, neboli 'Plátěné knihy', ze Záhřebu.¹²⁸ Zde je popisováno, jakým způsobem a kdy se má obětovat bohu jménem Veive. Někteří badatelé se domnívají, že se jedná o totéž božstvo jako Vetis a že obě jména mají svůj původ v latinském Vediovi.¹²⁹ A jelikož Aita se na inskripcích objevuje jen ve 4. st. př. Kr.,¹³⁰ tak je možné, že v pozdějších dobách převzal jeho roli Vetis v rámci *interpretatio etrusca*.

Z toho, co jsme v kapitole o démonologii popsali, je patrné, že se jen stěží můžeme dobrat podrobněji nejranějších představ o etruském zásvětí. Avšak alespoň z mála nálezů, které máme k dispozici, je přinejmenším zřejmé, že koncepty, které přetrvaly do dob mladších, se formovaly již o několik set let dříve. Popsané představy o smrti a zásvětí jsou tedy,

¹²⁵ S.v. *Phersipnei*, in: LIMC VII, pp. 329-332.

¹²⁶ E. SIMONE, *Sentiment religieux et vision de la mort chez les Étrusques dans les derniers siècles de leur histoire*, p. 450.

¹²⁷ Cf. M. LIPKA, *Roman Gods: A Conceptual Approach*, p. 138.

¹²⁸ ET II, LL XI, 14.

¹²⁹ Cf. L. B. VAN DER MEER, *The Bronze Liver of Piacenza*, pp. 88-89.

¹³⁰ ET II, Ta 7, 63; OI G. 59. Cf. J.-R. JANNOT, *Religion in Ancient Etruria*, p. 153.

třebaže postupem času obohaceny a modifikovány tím, co poznali například u Řeků a později i Římanů, ryze etruského původu.

ZÁVĚR

Na předchozích stránkách jsme se pokusili zrekonstruovat rituální praxi spojenou s úmrtím člověka a představy Etrusků o zásvěti. Na samém konci se tedy ještě pokusme o malé shrnutí. Hned na počátku jsme si ukázali, jakou péči věnovali Etruskové svým blízkým poté, co zemřeli. Nejprve je vystavili a oplakávali a poté je smuteční procesí doprovodilo až k místu jejich pohřbení. Na základě ikonografického materiálu jsme se přesvědčili o tom, že v tomto bodě pohřební rituály nekončily. Po pohřbu totiž následovala jakási smuteční hostina doprovázená hudbou a tancem. Výjimečné, ale o to působivější, byly hry pořádané na počest zesnulého. Takovéto pohřební rituály měly zesnulému zajistit hladký přechod ze světa živých do světa mrtvých a hlavně příznivou další existenci.

V další kapitole jsme popsali postavu Φ ersu a jeho hru. Poukázali jsme na možnost, že se jedná o předvedení posvátného dramatu, snad také na počest zesnulého. V tomto dramatu se pravděpodobně připomínal mýtus, ve kterém Héraklés sestoupil do podsvětí. Ukázali jsme si, že důvodem, proč tato řecká mytologická postava vystupovala v tak významné roli u Etrusků, byla pravděpodobně fascinace Etrusků Hérakleovým vítězstvím nad smrtí.

S tím souvisela také snaha obyvatel Etrurie o zbožštění duší zesnulých. V našem výkladu jsme narazili na rituály, prostřednictvím kterých mohli dosáhnout už nejen příjemného života po smrti, ale dokonce božského statutu v podobě *dii animales*. Tyto rituály byly součástí etruských posvátných nauk a je pravděpodobné, že se ustanovily vlivem řeckých kultů z jihu Itálie.

Na závěr první části této práce jsme se ještě v kontextu obětí nutně dostali k fenoménu oběti lidské. Došli jsme k zjištění, že je skutečně pravděpodobné, že Etruskové mohli ve výjimečných situacích přistoupit i k této kruté formě obětování.

V druhé části jsme se na základě ikonografického materiálu pokusili popsat, jak vypadaly představy Etrusků o smrti. Nejprve bylo nutné věnovat pozornost samotné cestě zesnulého do zásvěti. Poté jsme naznačili, jak mohl cíl této cesty vypadat, třebaže ikonografie může být v tomto ohledu někdy matoucí.

Poslední část byla věnována etruské démonologii. První popisovanou postavou byl Xarun, přičemž bylo hned z kraje podstatné ukázat, že se výrazně liší od řeckého Charóna. Důležité bylo také ukázat, že se nejedná o božstvo jediné, ale že Xarunů je více. Poté jsme se

na základě rozboru jejich atributů a za pomoci hypotéz současných badatelů pokusili zrekonstruovat jejich funkce. Závěrem jsme došli k názoru, že tento etruský démon je jakýmsi *psychopompem*, jelikož jeho nejdůležitější role spočívala v doprovázení zesnulého do zászvězí.

Další postavou byla ženská démonická bytost jménem Vanθ. I v jejím případě se nejedná o božstvo samotné, ale mohlo jich být i více. Od Xaruna se ovšem lišila svým zevnějškem, neboť byla zpodobňována jako mladá žena, často okřídlená. Mezi její výrazné atributy patřila pochodeň a často svitek. Stejně jako u Xaruna, jsme na základě prostudování ikonografie usoudili, že také ona figurovala v představách Etrusků jako *psychopomp* a podstatná byla i její role zvěstovatelky smrti.

Jelikož jsme se věnovali *psychopompům*, bylo třeba zmínit i postavu Turmse - etruského Herma. Ukázali jsme si však, že v etruských eschatologických představách zásadní roli nehrál, třebaže jeho funkci průvodce duší znali, což je z ikonografie patrné. Důvodem tohoto byl jistě fakt, že své průvodce měli.

Na úplný konec jsme zařadili božstva z hlediska hierarchie nejvýznamnější, avšak z hlediska ikonografie nejméně zastoupená - podsvětní vládce. Klíčové bylo sledovat vývoj jména hlavního podsvětního boha. V raných dobách byl pravděpodobně znám pod jménem Calu. Vlivem z Řecka se podsvětní vladař přejmenoval na Aitu a ještě později byl římským vlivem vystřídán Vetisem. Pro jeho družku se ustálilo jméno Φersipnei, inspirované řeckou Persefoné. Došli jsme k závěru, že je z toho patrné, že v nejstarších dobách asi neexistovala koncepce podsvětního páru. To potvrzují vyobrazení vlčích démonů z nejstarších dob, kteří pravděpodobně předcházeli Caluovi.

Z našeho krátkého shrnutí je tedy patrné, že se nám alespoň částečná rekonstrukce etruských představ o smrti a zászvězí podařila. Zdají-li se někde naše závěry neúplné nebo nepřesvědčivé, pak to může být i proto, že nám prostudované prameny, které jsme měli k dispozici, neumožnily prozatím více. V tomto případě nezbývá než neustávat ve snaze o lepší pochopení a vysvětlení popisovaných pramenů a fenoménů, a věřit, že s možnými novými objevy budeme zase o krok blíže k pochopení etruských eschatologických představ.

SEZNAM ZKRATEK CITOVANÝCH EDIC A PERIODIK

AJA	<i>American Journal of Archeology</i>
CAH	<i>Cambridge Ancient History</i> , ed. N. G. L. Hammond et al. (eds.) Cambridge 1970-2005
CRAI	<i>Comptes-rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres</i>
CSE	<i>Corpus Speculorum Etruscorum</i>
ED	<i>Die etruskische Disciplin</i> , I-III, C. O. Thulin, Göteborg 1906
ES	<i>Etruskische Spiegel</i> , I-IV, ed. E. Gerhard, Berlin 1840-67; <i>Etruskische Spiegel</i> , V, ed. E. Gerhard - A. Klügmann - G. Körte, Berlin 1884-97
ET	<i>Etruskische Texte</i> , I-II, ed. H. Rix, Tübingen 1991
JRS	<i>The Journal of Roman Studies</i>
LIMC	<i>Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae</i> , I-VIII, Zürich 1981-97
TLE	<i>Thesaurus Linguae Etruscae</i> , ed. M. Pallottino & M. P. Angeletti, Roma 1978

SEZNAM ZKRATEK DĚL ANTICKÝCH AUTORŮ

AENEAS TACITUS

Polyor.

Περὶ τοῦ πῶς χρῆ πολιορκουμένους ἀντέχειν

APOLLODÓROS

Bibl.

Bibliotheca

ARNOBIUS

Adv. nat.

Adversus Nationes

AULUS GELLIUS

Noct. Attic.

Noctes Atticae

HÉRODOTOS

Hist.

Historiae

HOMÉR

Il.

Ilias

Od.

Odyssea

IUVENALIS

Sat.

Satirae

LIVIVS

Urb. Cond.

Ab Urbe Condita

PLINIUS SECUNDUS

Nat. Hist.

Naturalis Historia

VERGILIUS

Aen.

Aeneis

SERVIUS

In Aen.

In Vergilii Aeneidos Libros commentarii

STRABÓN

Geogr.

Geographica

TERTULLIAN

Apol.

Apologetica

BIBLIOGRAFIE

- BARKER, G. & RASMUSSEN, T., *Etruskové*, (přel. J. Pečírková), Praha 2005.
- BONFANTE, G. & BONFANTE, L., *The Etruscan Language: An Introduction*, New York 1983.
- BONFANTE, L., *Etruscan Inscriptions and Etruscan Religion*, in: N. T. de Grummond & E. Simon (eds.), *The Religion of the Etruscans*, Austin 2006, pp. 9-26.
- BONFANTE, L., *Human Sarcifice on an Etruscan Funerary Urn*, in: *AJA*, 88/4 (1984), pp. 531-539.
- BONFANTE, L. & SWADDLING, J., *Etruscan Myths*, Austin 2006.
- BOUZEK, J., *Etruskové - jiní než všechny ostatní národy*, Praha 2003.
- BRIQUEL, D., *Chrétiens et Haruspices: La religion étrusque, dernier rempart du paganisme romain*, Paris 1997.
- BRIQUEL, D., *Regards étrusques sur l'au-delà*, in: F. Hinard (éd.), *La Mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain: Actes de Colloque de Caen, 20-22 novembre 1985*, Caen 1987, pp. 263-277.
- BULE, S., *Etruscan Echoes in Italian Renaissance Art*, in: J. F. Hall (ed.), *Etruscan Italy: Etruscan Influence on The civilizations of Italy from Antiquity to the Modern Era*, Provo 1996, pp. 307-335.
- CULICAN, W., *Phoenicia and Phoenician Colonisation*, in: *CAH III/2*, pp. 461-546.
- D'AGOSTINO, B., *Image and Society in Archaic Etruria*, in: *JRS*, 79 (1989), pp. 1-10.
- D'AGOSTINO, B., *The First Greeks in Italy*, in: G. R. Tsetskhladze (ed.), *Greek Colonisation: An Account of Greek Colonies and Other Settlements Overseas*, I, Leiden 2006, pp. 201-237.
- DAVIES, G., *The Significance of the Handshake Motif in Classical Funerary Art*, in: *AJA*, 89/4 (1985), pp. 627-640.
- EDLUND-BERRY, I. E M., *Ritual Space and Boundaries in Etruscan Religion*, in: N. T. de Grummond & E. Simon (eds.), *The Religion of the Etruscans*, Austin 2006, pp. 116-131.
- ELIADE, M., *Dějiny náboženského myšlení II: Od Gautamy Buddhy k triumfu křesťanství*, (přel. K. Dejmalová et al.), Praha 1996.
- EMMANUEL-REBUFFAT, D., *Le jeu du Phersu à Tarquinia: nouvelle interprétation*, in: *CRAI*, 127/3 (1983), pp. 421-438.
- GREEN, M., *Animals in Celtic Life and Myth*, London-New York 2002.

- GRUMMOND, N. T. DE, *Etruscan Italy Today*, in: J. F. Hall (ed.), *Etruscan Italy: Etruscan Influence on The civilizations of Italy from Antiquity to the Modern Era*, Provo 1996, pp. 337-365.
- GRUMMOND, N. T. DE, *Etruscan Myth, Sacred History and Legend*, Philadelphia 2006.
- HEURGON, J., *Daily life of the Etruscans*, (trans. J. Kirkup), London 1964.
- HEURGON, J., *The Inscriptions of Pyrgi*, in: JRS, 56 (1966), pp. 1-15.
- JANNOT, J.-R., *Charu(n) et Vanth, divinités plurielles?*, in: F. Gaultier & D. Briquel (éds.), *Les plus religieux des hommes: État de la recherche sur la religion étrusque*, Paris 1997, pp. 139-166.
- JANNOT, J.-R., *Religion in Ancient Etruria*, (trans. J. Whitehead), Madison (Wisconsin) 2005.
- JANNOT, J.-R., *Sur la représentation Etrusque des morts*, in: F. Hinard (éd.), *La Mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain: Actes de Colloque de Caen, 20-22 novembre 1985*, Caen 1987, pp. 279-291.
- JANNOT, J.-R., *Χάρων et Charun: à propos d'un démon funéraire étrusque*, in: CRAI, 135/2 (1991), pp. 443-464.
- KRAUSKOPF, I., *The Grave and Beyond*, in: N. T. de Grummond & E. Simon (eds.), *The Religion of the Etruscans*, (Austin 2006), pp. 66-89.
- KRAUSKOPF, I., *Todesdämonen und Totengötter im vorhellenistischen Etrurien: Kontinuität und Wandel*, Firenze 1987.
- LIPKA, M., *Roman Gods: A Conceptual Approach*, Leiden 2009.
- MAXWELL, R. L., *Quia Ister Tusco Verbo Ludio Vocabatur: Etruscan Contribution to Roman Theatre*, in: J. F. Hall (ed.), *Etruscan Italy: Etruscan Influence on The civilizations of Italy from Antiquity to the Modern Era*, Provo 1996, pp. 267-285.
- PALLOTTINO, M., *Etruscan Painting*, Geneva 1952.
- POULSEN, F., *Etruscan tomb paintings: Their Subjects and Significance*, Oxford 1922
- PRAYON, F., *Etruskové: Historie, náboženství, umění*, (přel. M. Kuprová), Praha 2002.
- REID, J.S., *Human Sacrifices at Rome and Other Notes on Roman Religion*, in: JRS, 2 (1912), pp. 34-52.
- RONCALLI, F., *Iconographie funéraire et topographie de l'au-delà en Étrurie*, in: F. Gaultier & D. Briquel (éds.), *Les plus religieux des hommes: État de la recherche sur la religion étrusque*, Paris 1997, pp. 37-54.
- SCHEFFER, CH., *Harbingers of death? The female demon in Late Etruscan funerary art*, in: A.-M. Leander Touati et al. (eds.), *Munuscula Romana: Papers Read at a Conference in Lund*

(1.–2.10.1988) in *Celebration of the Re-opening of the Swedish Institute in Rome*, Stockholm 1991, pp. 51-63.

SCHEFFER, CH., *The Arched Door in Late Etruscan Funerary Art*, in: R. D. De Puma & J. P. Small (eds.), *Murlo and the Etruscans: Art and Society in Ancient Etruria*, Madison (Wisconsin) 1994, pp. 196-210.

SIMONE, E., *Gods in Harmony: The Etruscan Pantheon*, in: N. T. de Grummond & E. Simon (eds.), *The Religion of the Etruscans*, Austin 2006, pp. 45-65.

SIMONE, E., *Sentiment religieux et vision de la mort chez les Étrusques dans les derniers siècles de leur histoire*, in: F. Gaultier & D. Briquel (éds.), *Les plus religieux des hommes: État de la recherche sur la religion étrusque*, Paris 1997, pp. 449-457.

SMALL, J. P., *Eat, Drink and Be Merry: Etruscan Banquets*, in: R. D. De Puma & J. P. Small (eds.), *Murlo and the Etruscans: Art and Society in Ancient Etruria*, Madison (Wisconsin 1994), pp. 85-94.

TODD, M., *Germáni*, (přel. S. Pošustová a J. Ohlídál), Praha 1999.

TOYNBEE, J. M. C., *Death and Burial in the Roman World*, London 1971.

VAN DER MEER, L. B., *Interpretatio Etrusca: Greek Myth on Etruscan Mirrors*, Amsterdam 1995.

VAN DER MEER, L. B., *The Bronze Liver of Piacenza*, Amsterdam 1987.

VAN ESSEN, C. C., *Did Orphic Influence on Etruscan Tomb Paintings Exist?: Studies in Etruscan Tomb Paintings I*, Amsterdam 1927.

URBANOVÁ, D. & BLAŽEK, V., *Národy starověké Itálie, jejich jazyky a písmo*, Brno 2008.

WEEGE, F., *Etruskische Malerei*, Halle 1921.

SEZNAM VYOBRAZENÍ

- Fig. 1 Prothesis pod baldachýnem; reliéf, Chiusi, poč. 5. st. př. Kr.
- Fig. 2 Prothesis; urna, Palermo, asi 6. stol. př. Kr.
- Fig. 3 Zavírání očí; freska, Tomba del Morto, Tarquinia, 6. stol. př. Kr.
- Fig. 4 Lamentace; reliéf, Chiusi, poč. 5. stol. př. Kr.
- Fig. 5 Vozík s bronzovým pohřebním lůžkem; z Tomba Regolini Galassi, Cerveteri, pol. 7. stol. př. Kr.
- Fig. 6 Procesí; sarkofág, Tuscanie, 4. - 3. stol. př. Kr.
- Fig. 7 Hudebníci a procesí; sarkofág, Cerveteri, konec 5. stol. př. Kr.
- Fig. 8 *Pompa funebris*; římský reliéf, Amiterno, 1. stol. př. Kr.
- Fig. 9 Vybavení hrobky; Tomba dei Relievi, Cerveteri, konec 4. stol. př. Kr.
- Fig. 10 Hodovníci s vejci; Tomba dei Leopardi, Tarquinia, poč. 5. stol. př. Kr.
- Fig. 11 Hudebníci; Tomba dei Leopardi, Tarquinia, poč. 5. stol. př. Kr.
- Fig. 12 Gymnastické hry; reliéf z cippu z kolekce Casuccini, Chiusi
- Fig. 13 Hry; freska z Tomba delle Olimpiadi, Tarquinia, 2. pol. 6. stol. př. Kr.
- Fig. 14 Závody; freska z Tomba delle Olimpiadi, Tarquinia, 2. pol. 6. stol. př. Kr.
- Fig. 15 Φ ersu; Tomba degli Auguri, Tarquinia, 2. pol. 6. stol. př. Kr.
- Fig. 16 Φ ersu – detail; Tomba degli Auguri, Tarquinia, 2. pol. 6. stol. př. Kr.
- Fig. 17 Φ ersu na útěku; Tomba degli Auguri, Tarquinia, 2. pol. 6. stol. př. Kr.
- Fig. 18 $\text{H}\eta\theta\text{ial Patrucl}\epsilon\text{s}$, $\text{V}\alpha\theta$, $\text{A}\chi\lambda\epsilon$ a $\text{X}\alpha\text{r}\alpha$ při obětování Trojských zajatců; Tomba François, Vulci, 4. stol. př. Kr.
- Fig. 19 $\text{H}\eta\theta\text{ial Terasia}\varsigma$, $\text{T}\mu\text{r}\mu\text{s Aita}\varsigma$, $\text{U}\theta\text{uze}$; zrcadlo, 4. stol. př. Kr. (ES II, 240)
- Fig. 20 Achmemrun (Agamemnón), $\text{H}\eta\theta\text{ial Teriasals}$ a drobné postavy na rákosí; Tomba dell'Orco II, Tarquinia, konec 4. stol. př. Kr.
- Fig. 21 Soška jednoho z předků; Hrobka pěti křesel, Cerveteri, pol. 7. stol. př. Kr.
- Fig. 22 $\text{X}\alpha\text{r}\alpha\text{r}\alpha\text{u}$ u brány, zesnulý a jeho příbuzní, $\text{V}\alpha\theta$; Tomba 5636, Tarquinia, 3. stol. př. Kr.
- Fig. 23 Zesnulý s holí, $\text{X}\alpha\text{r}\alpha\text{r}\alpha\text{u}\nu\acute{\epsilon}$, Φ ersipnei?, Aita, $\text{V}\alpha\theta$; červeno-figurový kratér, Orvieto, 4. stol. př. Kr (LIMC III, 232, no. 87)
- Fig. 24 Zesnulý na voze s holí, $\text{X}\alpha\text{r}\alpha\text{r}\alpha\text{u}$, Aita, $\text{V}\alpha\theta$; červeno-figurový kratér, Orvieto, 4. stol. př. Kr. (LIMC III, 232, no. 87)
- Fig. 25 $\text{X}\alpha\text{r}\alpha\text{r}\alpha\text{u}$, zesnulý, $\text{V}\alpha\theta$; reliéf z Volterra, 3. - 2. stol. př. Kr.

- Fig. 26 Zesnulý a mořská nestvůra; sarkofág z Chiusi, 2. stol. př. Kr.
- Fig. 27 Podání rukou, Xarunové; Tomba Quericiola II, Tarquinia, 3. - 2. stol. př. Kr.
- Fig. 28 Xarun, Alcsti (Alkéstis) a Atmite (Admétos), Xarun-Tuxulxa; červeno-figurová váza z Vulci, pol. 4. stol. př. Kr. (LIMC III, 229-230, no. 52)
- Fig. 29 Xarunové; Tomba dei Caronti, Tarquinia, 3. stol. př. Kr.
- Fig. 30 Xarunové a zesnulá na cestě k lodi; Tomba dei Demoni Azzurri, Tarquinia, přelom 5. a 4. stol. př. Kr.
- Fig. 31 Tuxulxa, Θese; Tomba dell'Orco I, Tarquinia, konec 4. stol. př. Kr.
- Fig. 32 Pohřební procesí; Tomba del Tifone, Tarquinia, 3. stol. př. Kr.
- Fig. 33 Vanθ a Vanθ; terakotová urna, Chiusi, 3. - 2. stol. př. Kr.
- Fig. 34 Vanθ a Vanθ, urna, Arezzo, 3. - 2. stol. př. Kr.
- Fig. 35 Culšu a Vanθ; sarkofág Hasti Afunei, Chiusi, 2. stol. př. Kr. (LIMC III, 308, no. 1)
- Fig. 36 Okřídlený Turms; zrcadlo z Tarquinie, konec 3. stol. př. Kr. (LIMC VIII, 108, no. 122)
- Fig. 37 Turms zcela vlevo; zrcadlo, Bolseny, konec 3. stol. př. Kr. (ES III, 257b)
- Fig. 38 Tuntle, Turms, Latva; zrcadlo, 1. pol. 4. stol. př. Kr. (CSE USA II, 28a)
- Fig. 39 Urφea, Turms, Θese; zrcadlo, 3. stol. př. Kr. (CSE Deutsche Demokratische Republik I, 13b)
- Fig. 40 Vlčí démon, černo-figurová váza, Vulci, 6. stol. př. Kr.
- Fig. 41 Φersipnei a Aita; Tomba dell'Orco II, Tarquinia, konec 4. stol. př. Kr.
- Fig. 42 Aita a Φersipnai; Tomba Golini I, Orvieto, 2. pol. 4. stol. př. Kr.

OBRAZOVÁ PŘÍLOHA

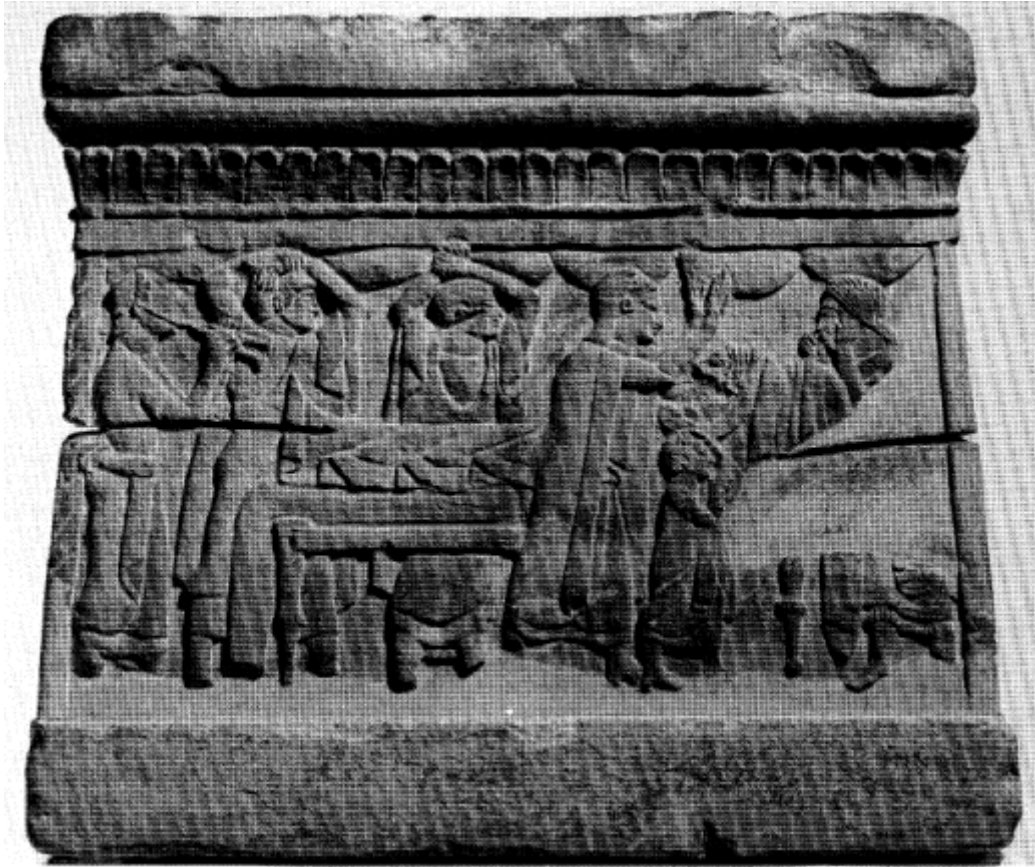


Fig. 1



Fig. 2

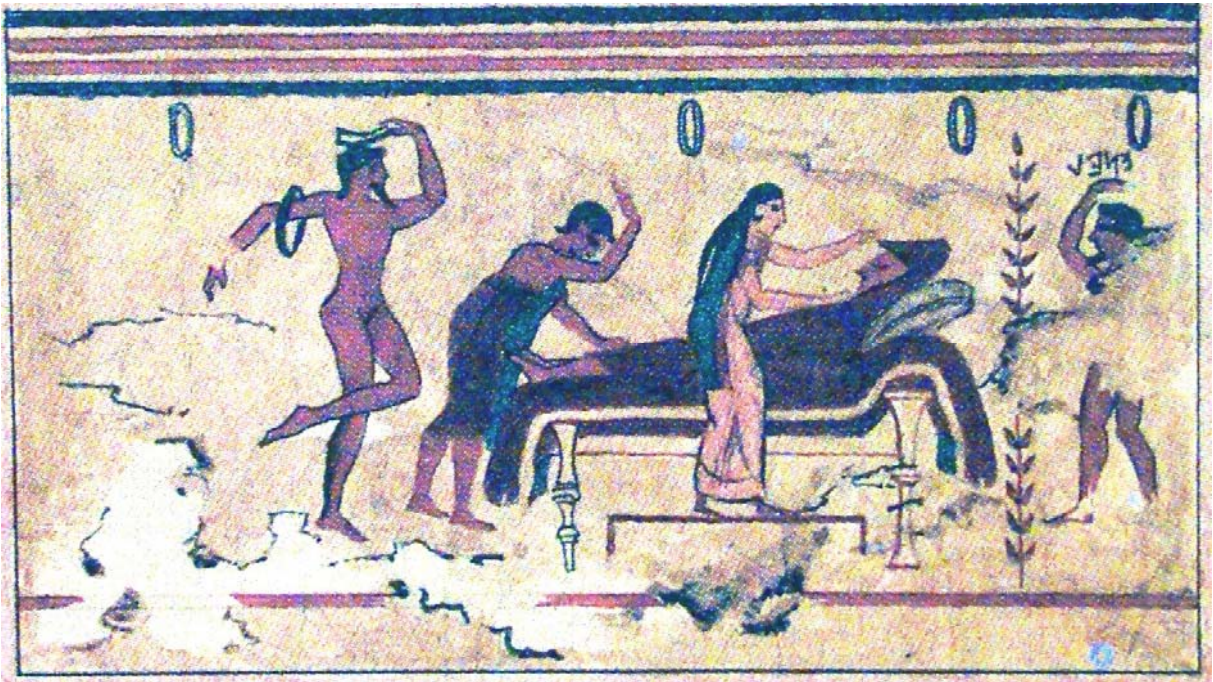


Fig. 3



Fig. 4



Fig. 5



Fig. 6



Fig. 7



Fig. 8

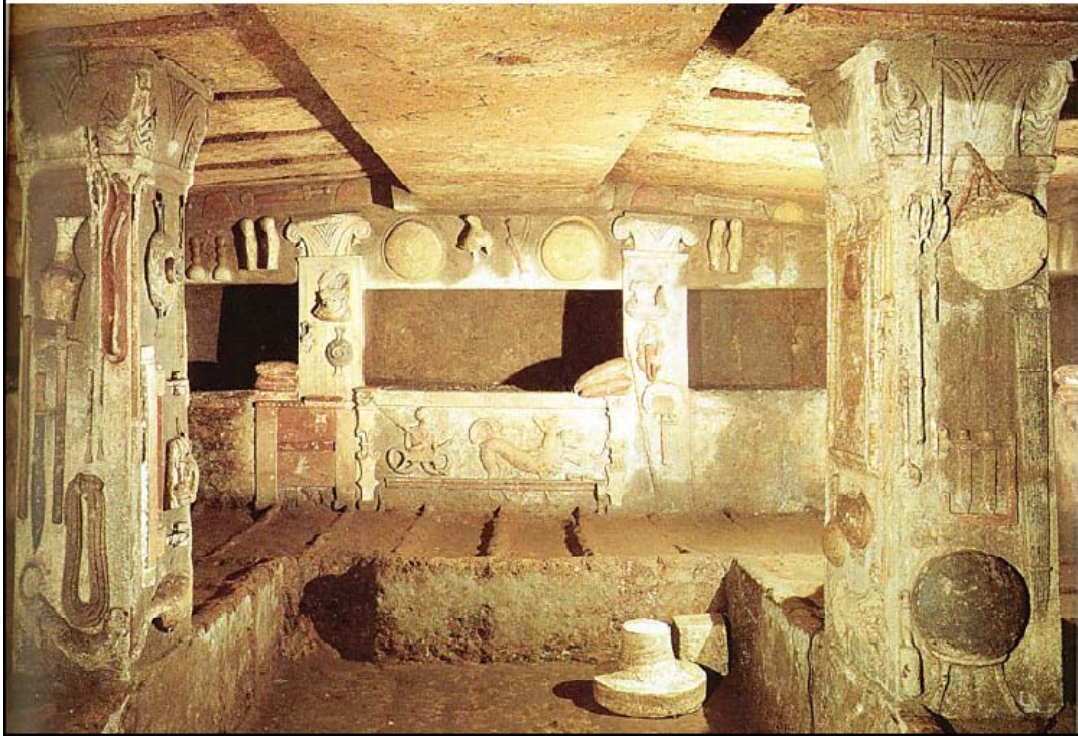


Fig. 9



Fig. 10



Fig. 11



Fig. 12



Fig. 13



Fig. 14



Fig. 15



Fig. 16



Fig. 17



Fig. 18



Fig. 19



Fig. 20



Fig. 21



Fig. 22

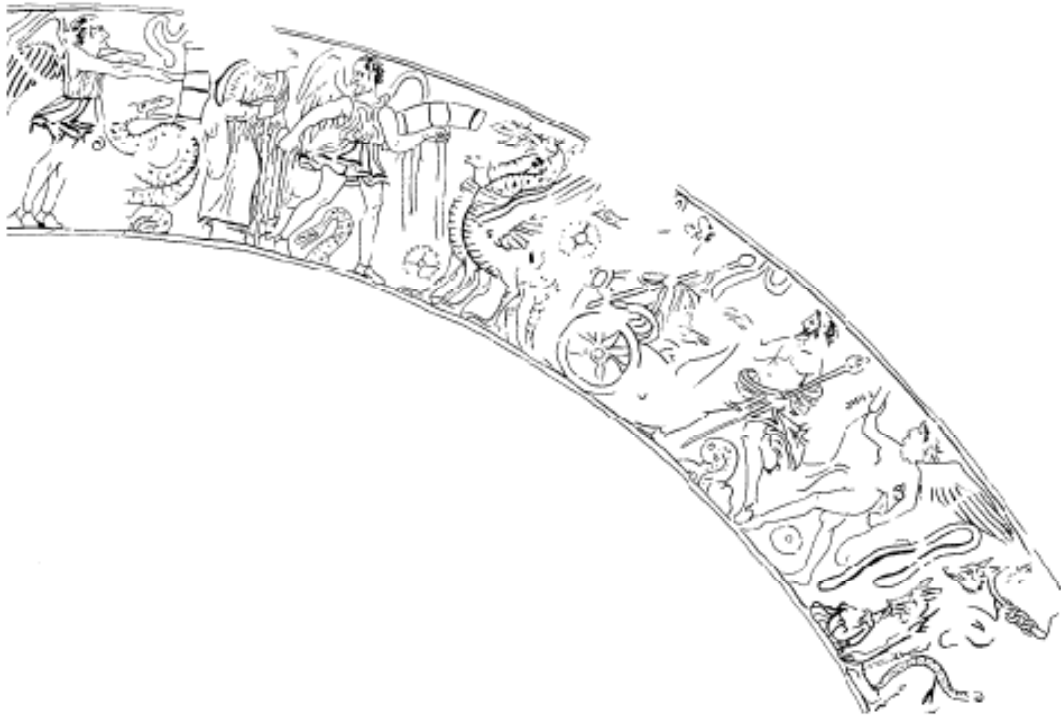


Fig. 23



Fig. 24



Fig. 25

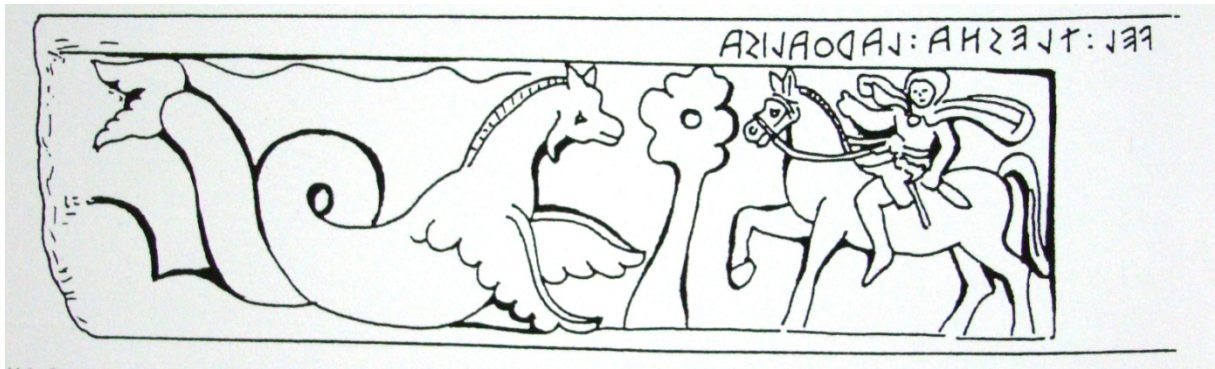


Fig. 26



Fig. 27



Fig. 28



Fig. 29



Fig. 30



Fig. 31



Fig. 32

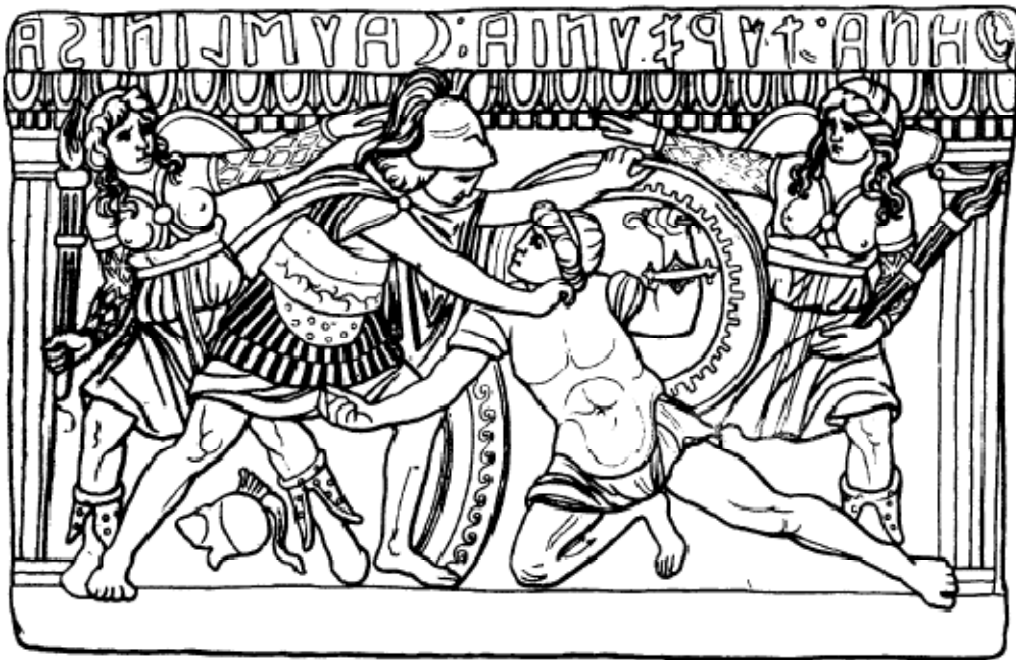


Fig. 33



Fig. 34

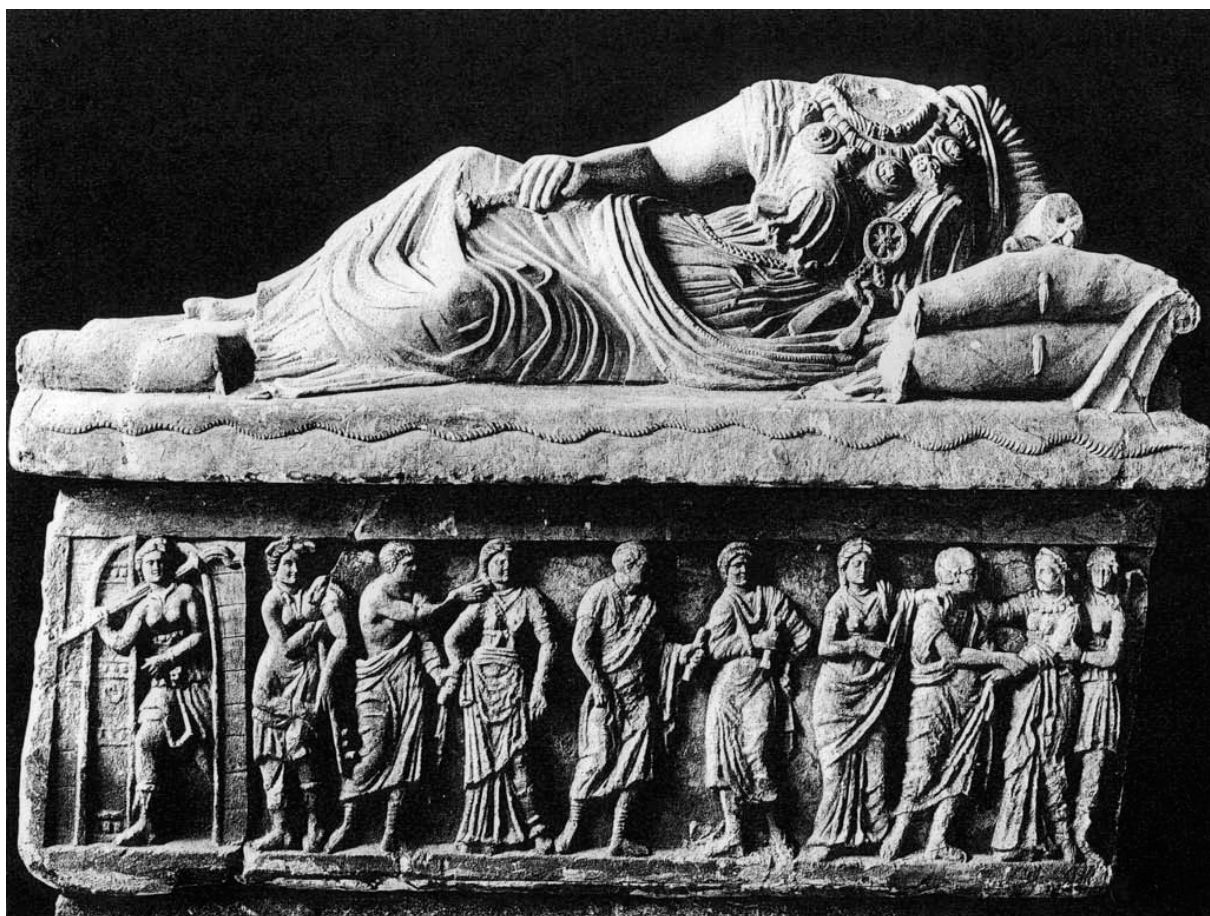


Fig. 35



Fig. 36



Fig. 37



Fig. 38



Fig. 39



Fig. 40



Fig. 41

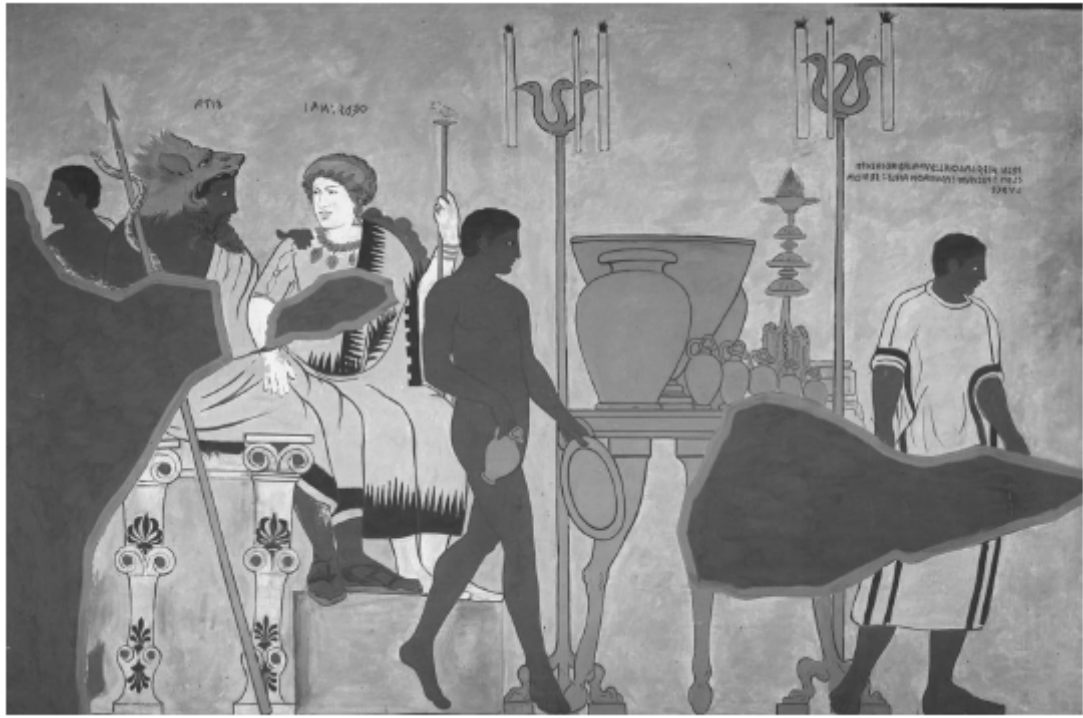


Fig. 42