

НАСИЛЬСТВО ТА МЕХАНІЗМИ ЙОГО ЗАМІЩЕННЯ В СТАРОДАВНІХ АФІНАХ

Статтю присвячено проблемі насильства в стародавній грецькій культурі, а також способам його тлумачення, розуміння та трансформації. Простежено генезу уявлень про насильство в Стародавній Греції, особливості трансформації розуміння насильства в релігійній, військовій і правовій сферах, а також місце цього феномену в межах двох полів, що взаємодоповнюють і водночас перетікають одне в одне, – теологічного та правового. Також розглянуто основні види заміщення насильства в давньогрецьких полісах.

Ключові слова: насильство, Афіни V ст. до н. е., античність, Стародавня Греція, етос помсти, поліс, право, релігійні уявлення, агон, жертвопринесення.

Насильство – це одна з рушійних сил людства. Насильство існує всюди і завжди, кожна з культур так чи інакше відчувала цю руйнівну силу на собі та в собі в процесі свого творення, існування й занепаду.

Культура Стародавньої Греції не була винятком. Уявлення греків про феномен насильства, як видається, перебували в межах декількох смислових полів, які, втім, впливали одне на одне, формуючи складну картину грецького світогляду.

Передовсім, насильство з найдавніших часів асоціювалося з кровною помстою, яка вважалася першопричиною військових конфліктів. Саме з таким розумінням насильства стикаємося, вивчаючи епоху гомерівських війн: тривала й кровопролитна Троянська війна уявлялася поетові як ціла низка великих і малих конфліктів, що брали свій початок від первісного прагнення Менелая та Агамемнона помститися Парісу за викрадення дружини Менелая Єлени та порушення традиції доброї гостинності – проксенії. Кровна помста також є причиною більшості воєн, зображених у давньогрецьких міфах про діяння героїв: тут для прикладу можна пригадати цикл міфів про Агамемнона, Клітемнестру та Ореста.

Проте, як зазначає дослідник Джон Лендон [18, с. 8–20], практики кровної помсти зникають у грецьких містах до середини VII ст. до н. е. Однак не зникає етос помсти й насильства, який лежав в їхній основі. Лендон, описуючи психологічний вимір насильства у формі кровної помсти, стверджував, що в гомерівські часи таке насильство було тісно пов'язане з тілом та його пошкодженнями. Згодом повне тілесне знищення ворога трансформується в знищення ворожого поліса. Із дослідником важко не погодитися: адже, як відомо, індивідуалістичне начало

з часом трансформується в Греції в начало колективне, полісне, у якому немає місця особистому героїзму. Тому не дивно, що в класичну добу питання міжполісних відносин часто вирішувались у полі фізичної конфронтації.

Другою сферою, тісно пов'язаною як з уявленнями про насильство, так і з війною, була давньогрецька релігія. Греки пов'язували з війною двох богів – Ареса та Афіну [6]. Арес уявлявся богом війни заради війни, богом відчайдушного і надмірного кровопролиття, Афіна ж на противагу йому – богинею війни справедливої. Дослідниця Сюзан Дісі [13, с. 305–315] стверджує, що однозначно протиставляти цих двох богів недоречно, оскільки вони поділяють низку спільних рис, зокрема бойовий клич, жахаючий погляд і захоплення боєм. На її думку, основною відмінністю Афіни від Ареса було те, що вона могла зняти свій обладунок і відійти від війни, а Арес завжди уявлявся вкритим кров'ю богом, що просто не міг існувати поза війною. Додамо, що Афіна, окрім того, що була богинею справедливої війни та мудрості, була покровителькою ще цілої низки сфер життя греків, як-от кораблебудування і мореплавства [2], ремесел [3], медицини [14], а також подружнього життя [4].

Отож, поліфункціональність Афіни протиставляється єдиній функції Ареса. Сюзан Дісі полемізує з опонентами, ствержуючи, що культ Афіни в добу архаїки та класики не міг означати відкидання війни як такої – грекам явище пацифізму було не властиве в принципі [12, с. 151–152]. Вона вважає, що вшанування цієї богині могло свідчити радше про раціоналізацію причин та наслідків війни. Це твердження є справедливим, проте з деякими уточненнями.

Як видається, Арес і Афіна – це два обличчя війни: ірраціональне та більш давнє та

раціоналізоване і більш пізніє. Арес панує в гомерівські часи, часи кровної помсти, Афіна – у більш пізні часи, коли з'являються спроби замкнути безперервний ланцюжок помст і врегулювати ставлення до насильства на рівні легального.

Врешті, Афіна та її поліфункціональний культ ще раз символічно перемагає Ареса: війни продовжуються, проте вони вже значно більш раціоналізовані і перестають займати центральне місце в житті грека, поступаючись іншим сферам, зокрема політичній боротьбі.

Політична боротьба та внутрішньополісні відносини загалом – це третя сфера, тісно пов'язана з уявленням про насильство. Насамперед у цьому контексті можемо пригадати про те, як відбувалася політична боротьба в класичних Афінах. Вона мала яскраво виражений особистісний і ситуативний характер. За владу змагалися між собою особливі угруповання, так звані гетерії – групи громадян приблизно однакового віку і статусу, які мали спільні інтереси, в тому числі й політичні. На чолі цієї боротьби майже до кінця століття стояли аристократи [7; 19]. Політичні звинувачення часто мали форму особистої ворожнечі між лідерами, а отже, політична думка і дія в стародавніх Афінах перебували в межах ідей честі та помсти, а результатом конкретних політичних закидів часто ставала відплата у формі насильства.

Не менш важливою царинною внутрішньополісного життя, пов'язаною з насильством, була правова сфера [9]. Тут ми можемо говорити про два аспекти: по-перше, про уявлення афінян про злочин і полісні норми, покликани покарати злочинців, а по-друге, про ставлення до загиблих унаслідок актів насильства людей.

У сфері права стародавні греки не розвинули такої чіткої юридичної термінології, як римляни, які розділяли злочини на дві великі групи: *delicta* – неважкі і *crimina* – важкі. Більше того, не було навіть єдиного слова [17, с. 5–18] для позначення ступеня тяжкості злочину або просто злочину як такого. Натомість існував спеціальний юридичний термін *kakourgoi* для позначення окремої категорії злочинців, а також багато слів з розмовної грецької, якими називали різних правопорушників [17, с. 10–11].

Можна виділити кілька рівнів тяжкості злочинів у стародавніх Афінах. Найважчими вважались державна зрада, внесення протизаконних пропозицій у народні збори, образа богів, безбожжя, викрадення храмового майна. Важкими злочинами визнавалися також убивство, тілесні ушкодження, наклеп, погане ставлення дітей до літніх батьків, образа та зрада дружини. Від ступеня тяжкості залежав характер покарання: за найбільш важкі

(зрада, безбожжя, умисне вбивство) карали смертю з подальшим викиданням тіла за місто без поховання [15, с. 94], часто практикували агімію (безчестя) – ця кара позбавляла громадянина права брати участь у житті поліса.

Одним із видів покарань (за повторну крадіжку) було обернення в рабство. Цей факт суперечить поглядам Саймона Горнбловера [16, с. 85–90], який вважає, що існування полісного рабства як феномен спиралося радше на символи влади, аніж на фактичне насильство над рабами. По-перше, завжди існувала можливість перетворення вільного громадянина на раба (як покарання, після захоплення його рідного поліса тощо), і ці трансформації навряд чи відбувалися легко; по-друге, як приклад фактичного насильства завжди можна навести афінську юридичну систему, згідно з якою тілесні покарання були дозволені лише стосовно рабів.

Також варто зауважити, що уявлення про злочин у класичних Афінах тісно пов'язане з уявленням про несправедливість, *adikia*. Це знову повертає нас до того, про що вже йшлося вище, а саме до культу Афіни, панівного в часи класики. Окрім того, що, як уже було зазначено вище, Афіна була покровителькою раціоналізованої війни, вона виконувала низку інших функцій. Чи не найголовнішими з них були функції богині мудрості й справедливості. Саме вона, за переказами, створила Ареопаг, перший судовий орган Афін, і саме на її допомогу сподівалися судді під час ухвалення рішень.

Що ж до ставлення до загиблих унаслідок насильства, то воно в греків було неоднозначним. З одного боку, існувала традиція вирізьблювати на стелі загиблого зображення двох відкритих долонь [11, с. 277], що символізувало молитовний жест із проханням божественної помсти всім винним у вбивстві. Цей звичай відсилає нас до традицій тих часів, коли кровна помста ще визначала відносини в суспільстві, він є символічним, оскільки не має жодної реальної сили. З другого боку, під час поховальної церемонії найближчий родич мусив виголосити промову, у якій чітко заявити про свій намір знайти та засудити винних [15, с. 93]. Ця частина церемонії, навпаки, вказує на зміни в суспільстві та у ставленні до насильства: помста замінюється в полісі легальним покаранням.

Отож, як ми можемо бачити, стародавні греки уявляли насильство як складову одночасно кількох найважливіших сфер життя. Звісно, такий стан речей не міг не спричинити виникнення спеціальних суспільних та культурних важелів, які б гарантували зняття напруги й не давали «діонісійському началу» прориватися назовні. Ці механізми подолання насильства були покликані, передовсім, вивести насильство за межі спільноти,

врятувати її цілісність і не допустити розбрату серед її членів.

Для давніх суспільств, зокрема для стародавніх Афін, таких механізмів існувало декілька. Насамперед, як це не парадоксально, в цьому контексті можемо говорити про війну. Звісно, можна заперечити, що війна – це прояв насильства в чистому вигляді, яке, за визначенням Оксфордського тлумачного словника, є «поведінкою, що включає в себе фізичну силу і має на меті завдати болю, пошкодити чи вбити когось» [20]. Проте це не зовсім так.

Однією з основних ознак давньогрецької культури була агональність – постійна потреба змагання у всіх сферах життя, передовсім – на полі битви. Жан-П'єр Вернан пише: «...Війна для греків класичного періоду – природна справа... Війна – нормальний прояв суперництва, періоди ж миру схожі на мертві зони» [1, с. 173]. Війни між грецькими поселеннями тривали з найдавніших часів, це був саме той різновид «війни всіх проти всіх», коли сутички протягом століть були ланцюговою реакцією помст за якісь давні тривіальні конфлікти, як-от суперечності за землю чи викрадення овець. Згодом причини суперечок забувалися, знаходилися нові, але ворогування не припинялося: важко собі уявити не лише грецьке місто архаїчної доби, а й поліс класичної, який би регулярно не воював.

Кожен поліс намагався зробити свою історію продовженням героїчного епосу, апелюючи до всіх можливих зв'язків із богами та героями: від заснування міста і до героїчних подвигів його мешканців. А отже, в гомерівські часи і в часи ранньої архаїки кожен мешканець грецького міста хоч іноді, але відчував себе героєм, нащадком стародавніх міфічних героїв. Саме війна тимчасово давала йому можливість перетворитись зі слухняного, мирного, виваженого громадянина на істоту асоціальну, з гіпертрофованим почуттям честі, істоту, діями якої керують почуття гніву та образи – саме такими якостями греки наділяли своїх героїв. Герої не знали самопожертви і ніколи не засуджували вбивства, навпаки, замилювалися ним: на думку Мозеса Фінлі, «*Іліада* просякнута кров'ю, ... поет і аудиторія смакують кожне вбивство» [1, с. 179].

Часи змінювалися, змінювався і стиль ведення війни. Битви героїв відходили в минуле, на зміну їм прийшли битви фаланг і нові принципи ведення бою [21, с. 130–145], які встановлювали для воїнів абсолютно нові правила гри. Тепер героїчне начало могло існувати лише в епосі, у вимірі уявного, на полі битви ж будь-які прояви індивідуалізму, як-от прагнення особистого успіху, слави, «палкість» викорінювались. Натомість на перший план

виходили такі якості, як стриманість, абсолютний спокій і володіння собою – якості, потрібні для нового способу ведення війни. Таким змінам чимало сприяли і трансформації в громадському житті: саме в період архаїки формується полісна система, а разом з нею – полісна міфологія й полісна пропаганда. Згідно з висновком Якоба Буркхардта, «*рідне місто, патріс – вища сутність, смерть у бою – єдиний спосіб заплатити їй за вигодовування*» [1, с. 184].

Отже, на місце окремих героїв приходять героїзація громадянської спільноти, поліса: тут ми як показовий приклад можемо згадати славнозвісну надгробну промову Перікла з «Історії» Фукидіда; героїчного індивіда замінює собою колектив-герой. Проте, як ми вже зазначали вище, насильство у вигляді помсти, що трансформується у військовий конфлікт, у часи архаїки та класики не зникає. Воно продовжує існувати у формі міжполісних війн або ж війн грецьких полісів проти варварів – таким чином, діє механізм перенесення насильства на позаполісний рівень з метою відгородити членів суспільства від внутрішніх конфліктів на ґрунті помсти.

У колективі, в громадянській спільноті немає місця індивідуалістичному героїзму на війні. Проте потреба в такому героїзмі не зникає. І це приводить нас до ще одного різновиду заміщення насильства в мирний час, різновиду, результат якого залежав виключно від особистих якостей особи, – до спортивних агонів. Атлетичні змагання відбувалися по всій грецькій ойкумені, проте найбільших, панеллінських ігор було чотири: найдавніші Олімпійські (перші згадки про них відносять до VIII ст. до н. е.), Немейські, Піфійські та Істмійські (перші згадки про всі три датуються VI ст. до н. е.).

Панеллінські ігри були таким собі напівміфічним втіленням єдності греків, адже вважалося, що на період їхнього проведення потрібно призупинити всі військові дії між полісами. Вони так само були точкою, яка маркувала зв'язок атлетів із давніми героями: загальновідомо, що найвидатніші герої були водночас і видатними атлетами, згадаймо хоча б прудкононого Ахілла чи Персея, який був славним дискоболом.

Спортивні змагання, окрім вшанування найкращих атлетів (до речі, не коштовностями, а оливковими вінками, стрічками й пальмовими гілками – отож, ішлося більше про вшанування доблесті й звитяги, а не про матеріальний зиск), ставили перед собою ще одну мету. Спортивні агони мали з'ясувати волю богів: той поліс, атлети з якого здобували перемогу, вважався відзначеним божественною милістю, яка поширювалась не лише на атлетів-переможців, а й на всіх їхніх

співгромадян. Таким чином, еллінські змагання виконували роль, подібну до ролі оракула. На цьому релігійні паралелі не завершувалися: окрім віщування волі богів і спорідненості атлетів з епічними героями, існували також посмертні культури самих атлетів, яких теж вшановували як героїв.

Релігія в житті стародавніх греків посідала особливе місце. Нею було просякнuto все навколо, вона вустами оракулів і шляхом різноманітних віщувальних визначала дії окремих людей і цілих полісів, її використовували під час політичних суперечок, вона потужно впливала на давньогрецьке мистецтво й літературу. Звісно, ми можемо говорити про те, що сила віри в богів у греків не завжди була однаково потужною: можна простежити, як архаїка з її потужною релігійністю, різноманітним культом та загальною побожністю громадян поступово переходить в епоху класики, з її критичністю, «грецькою просвітою» та софістикою. Проте навіть в епоху класики ми не можемо відкинути ролі релігії, натомість лише констатувати її трансформацію: можливо, у V ст. до н. е. греки й справді мало вірили в богів, однак це не заважало їм активно використовувати їхні імена в літературних творах і пропаганді. Релігія продовжувала існувати і в майже світському полісі, вона просто перейшла в інший, риторичний вимір.

Релігійним механізмом заміщення насильства як у військовий, так і в мирний час можна вважати жертвопринесення. Антропоморфні уявлення про божеств були причиною того, що люди вірили, що боги отримують задоволення від тих самих речей, що й людина. Це спонукало їх не лише віддавати богам тварин, які становили досить значне багатство як в архаїчну, так і в класичну епоху, але й готувати їхнє м'ясо для жителів Олімпу, приносити в жертву вино та кадити пахощі на їхню честь. Підхід до процедури жертвопринесення видозмінювався в часі: більш давні криваві жертвопринесення поступово, хоч і не завжди [8, с. 88], поступалися місцем жертвам безкровним (іноді це були хлібці у формі тварин, які мали замінити собою криваву жертву). Видів жертвопринесень можна виділити досить-таки багато.

Передовсім, це так звані прості жертвопринесення, *αλλος θυομενα*. Їх приносили, щоб подякувати богам за своє благополуччя або ж заручитися їхньою прихильністю на майбутнє. Під час цих жертвопринесень жертвовні тварини діставалися не лише богам, а й людям (їм перепали певні шматки, які не спалювалися на жертвниках). Тут ми можемо спостерігати відголоски давніх вірувань про те, що навіть убивство тварини потрібно виправдати, ба більше, навіть вибачитися за нього [10, с. 100]. Ще в добу архаїки вважалося

неприпустимим забивати тварину для вживання її в їжу, оскільки домашня худоба приносила для господарства велику кількість корисних продуктів або ж допомагала в праці.

Окрім простих, існували також спеціальні жертвопринесення, серед яких виділяють три види: віщувальні, клятвені і договірні, а також очищувальні й умилостивлювальні. У нашому контексті найважливішим є останній вид. Під час здійснення цих жертвопринесень злочини людини символічно переносилися на жертвовну тварину, яка спокутувала їх своєю смертю. Тому м'ясо цих тварин не спалювали, а закопували в землю або ж викидали у відкрите море.

Цей вид жертвопринесень не призначався для задоволення божеств чи героїв, його використовували з єдиною метою: припинення розбрату. Таким чином громадяни намагалися відвернути насильство від свого колективу, замінити його, перенести на іншу істоту. Завдяки згаданим діям насильство мало піти й оминати членів цієї громади.

Окрім цього, варто звернути увагу на дуже важливу особливість такого жертвопринесення як заміщення колективного насильства. Насильство у формі жертвопринесення не несе в собі ризику помсти. А помста, навіть справедлива, як відомо, є лише приводом для подальшого насильства. Жертвопринесення було одним із первісних способів замкнути коло і не дати новий привід для насильства [5, с. 30–40].

Суспільство розвивалося, і згодом виявилось, що одного механізму жертвопринесення недостатньо для того, аби зупинити насильство. Більш розвинені цивілізації потребують спеціального органу, який мав би компетенцію вирішувати справи, пов'язані з насильством, і запобігати подальшому його поширенню – вони потребують суду. Саме суд наприкінці епохи архаїки має найбільший авторитет для вирішення подібних справ, і що далі, то його компетенція посилюється (на тлі послаблення сили релігійних переконань).

Проте, незважаючи на безпосередню залежність зростання авторитету суду від зниження релігійності афінського суспільства, не можна не відзначити його парадоксальну особливість: афінський суд дуже тісно взаємопов'язаний із грецькими релігійними віруваннями. Згадати хоча б той факт, що, на думку афінян, Ареопаг – найдавніший афінський суд – заснувала сама богиня Афінна, покровителька цього поліса. Афінський суд наскрізь теологічний і водночас наскрізь раціоналізований.

Афінський суд, так само як і жертвопринесення, був способом обмежити насильство, уникаючи помсти. Проте, на відміну від релігійного обряду (від якого, до речі, так само не відмовлялися:

ритуальне очищення і жертвопринесення найчастіше доповнювали судові рішення), судові рішення було «світським» і колективним, оскільки виносилося представниками громадян громадянину, ґрунтувалося на уявленнях про те, чим є право, злочин і покарання, і, принаймні в ідеалі, було повністю неупередженим, оскільки суд був органом арбітражним, не представляв інтересів жодного з політичних чи будь-яких ще угруповань, а лише інтереси поліса в цілому – отже, був лише собою і служив усім громадянам одразу.

Отже, рефлексія над насильством і способами його обмеження в стародавніх Афінах

міститься одразу в межах кількох полів. Узагальнюючи, можемо стверджувати, що їх два: теологічне і правове. Обидва ці виміри взаємодоповнюють і водночас перетікають один в одного.

Період ранньої класики, перша половина V ст. до н. е., особливо цікавий у цьому контексті. Саме тоді релігійні вірування ще досить сильні, щоб побачити розуміння насильства через їхню призму, а раціональна система судочинства ще не повністю склалася, досі перебуває в теологічному полі і також не є єдино можливим виміром розуміння насильства та його наслідків.

Список літератури

1. Андреев Ю. В. Цена свободы и гармонии / Ю. В. Андреев. – СПб. : Алетейя, 1998. – 400 с.
2. Гомер. Іліада. XV, 410–412 [Електронний ресурс] / Гомер // Іліада. – Харків : Фоліо, 2006. – 416 с. – Режим доступу: http://www.ae-lib.org.ua/texts/homer_iliad_ua.htm#16. – Назва з екрана.
3. Гомер. Іліада. IX, 390 [Електронний ресурс] / Гомер // Іліада. – Харків : Фоліо, 2006. – 416 с. – Режим доступу: http://www.ae-lib.org.ua/texts/homer_iliad_ua.htm#16. – Назва з екрана.
4. Гомер. Одиссея. IV, 796–838 [Електронний ресурс] / Гомер // Одиссея. – Харків : Фоліо, 2001. – 547 с. – Режим доступу: http://ae-lib.org.ua/texts/homer_odyssey_ua.htm#04. – Назва з екрана.
5. Жирар Р. Насилие и священное / Рене Жирар. – М. : НЛЮ, 2000. – 448 с.
6. Зайцев А. И. Греческая религия и мифология (курс лекций) / А. И. Зайцев ; [под. ред. Л. Я. Жмудя]. – СПб. : Академия, 2004. – 208 с.
7. Карпюк С. Г. Общество, политика и идеология классических Афин / С. Г. Карпюк. – М. : ИВИ РАН, 2003. – 310 с.
8. Латышев В. В. Очерк греческих древностей. Ч. 2 / В. В. Латышев. – СПб. : Алетейя, 1997. – 326 с.
9. Суриков И. Е. Проблемы раннего афинского законодательства / И. Е. Суриков. – М. : Языки славянской культуры, 2004. – 144 с.
10. Burkert W. Greek tragedy and sacrificial ritual / W. Burkert // Greek, Roman and Byzantine studies. – 1966. – № 7 (2). – P. 87–121.
11. Couilloud M. Th. Les monuments funéraires de Rhénée / M. Th. Couilloud. – Paris : de Boccard, 1974. – 381 p. – (Exploration archéologique de Délos faite par l'École française d'Athènes).
12. De Polignac F. Cults, Territory, and the Origins of the Greek City State / Francois de Polignac. – Chicago : University of Chicago Press, 1995. – 204 p.
13. Deacy S. Athena and Ares: war, violence and warlike deities / Susan Deacy // War and Violence in Ancient Greece / ed. by Hans van Wees. – London : Duckworth and the Classical Press of Wales, 2000. – 389 p.
14. Euripides. Ion [Electronic resource] / Euripides ; ed. by Whitney J. Oates and Eugene O'Neill, Jr. – New York : Random House, 1938. – Mode of access: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0109%3Acard%3D998>. – Title from the screen.
15. Garland R. The Greek Way of Death / R. Garland. – NY : Cornell University Press, 2001. – 192 p.
16. Hornblower S. Sticks, stones, and Spartans: the sociology of Spartan violence / Simon Hornblower // War and Violence in Ancient Greece / ed. by Hans van Wees. – London : Duckworth and the Classical Press of Wales, 2000. – 389 p.
17. Hunter V. Did the Athenians have a word for crime? / V. Hunter // Dike. – 2007. – Vol. 10. – P. 5–18.
18. Lendon J. E. Homeric vengeance and the outbreak of Greek wars / J. E. Lendon // War and Violence in Ancient Greece / ed. by Hans van Wees. – London : Duckworth and the Classical Press of Wales, 2000. – 389 p.
19. Mitchell L. G. Friends and Enemies in Athenian Politics [Electronic resource] / L. G. Mitchell, P. J. Rhodes. – Mode of access: <http://www.jstor.org/stable/643081>. – Title from the screen.
20. Violence [Electronic resource] // Oxford Dictionaries. – Mode of access: <http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/violence>. – Title from the screen.
21. Wees van H. The development of the hoplite phalanx: iconography and reality in the seventh century / Hans van Wees // War and Violence in Ancient Greece / ed. by Hans van Wees. – London : Duckworth and the Classical Press of Wales, 2000. – 389 p.

M. Shahuri

VIOLENCE AND THE WAYS OF ITS SUBSTITUTION IN ANCIENT ATHENS

This article is dedicated to the problem of violence in the culture of Ancient Greece: interpretation of violence, ways of its understanding, and transformation it has gone through. We follow the development of the attitudes of Greeks towards violence and we research the way the image of violence evolved in religion, warfare, and laws. We locate these phenomena in two fields, which supplement each other – theological and judicial. We also research the ways of substitution of violence in Ancient Greek polises.

Keywords: violence, Athens V cent. BC, antiquity, Ancient Greece, ethos of revenge, city-state, law, religious beliefs, agón, sacrifice.

Матеріал надійшов 17.02.2015