

MONITORISH

VIII/1 • 2006

Revija za humanistične in družbene vede
Journal for the Humanities and Social Sciences

IZDAJA:

Institutum Studiorum Humanitatis, Fakulteta za podiplomski humanistični študij, Ljubljana

PUBLISHED BY:

Institutum Studiorum Humanitatis, Ljubljana Graduate School of the Humanities

Monitor ISH

Revija za humanistične in družbene vede / *Journal for the Humanities and Social Sciences*
ISSN 1580-688X, številka vpisa v razvid medijev: 272

Uredniški odbor / *Editorial Board*

MATEJ HRIBERŠEK, JANEZ JUSTIN, KARMEN MEDICA, JURE MIKUŽ, SVETLANA SLAPŠAK,
BOŠTJAN ŠAVER, JOŽE VOGRINC

Mednarodni uredniški svet / *International Advisory Board*

ROSI BRAIDOTTI (University Utrecht), MARIA-CECILIA D'ERCOLE (Université de Paris I –
Sorbonne, Pariz), MARIE-ÉLIZABETH DUCROUX (EHESS, Pariz), DAŠA DUHAČEK (Centar za
ženske studije, FPN, Beograd), FRANÇOIS LISSARRAGUE (EHESS, Centre Louis Gernet, Pariz),
LISA PARKS (UC Santa Barbara)

Glavna urednica / *Editor-in-Chief*

MAJA SUNČIČ

Lektor za slovenščino / *Reader for Slovene*

MILAN ŽLOF

Lektorica za srbsščino / *Reader for Serbian*

JELENA PETROVIĆ

Lektorica za angleščino / *Reader for English*

NADA GROŠELJ

Oblikovanje in stavek / *Design and Typeset*

MARJAN BOŽIČ

Naslov uredništva / *Editorial Office Address*

MONITOR ISH, Breg 12, 1000 Ljubljana
Tel.: +386 1 421 06 50, faks / fax: +386 1 425 18 46

Založnik / *Publisher*

Institutum Studiorum Humanitatis, Fakulteta za podiplomski humanistični študij, Ljubljana /
Institutum Studiorum Humanitatis, Ljubljana Graduate School of the Humanities

Direktorica / *Director*

DRAGICA DADA BAC

Korespondenco, rokopise in recenzentske izvode knjig pošiljajte na naslov uredništva. / *Editorial
correspondence, enquiries and books for review should be addressed to Editorial Office.*

Revija izhaja dvakrat letno. / *The journal is published twice annually.*

Naročanje / *Ordering*

ISH, Breg 12, SI-1000 Ljubljana, Slovenija

Tel.: (01) 425 18 45, faks: (01) 425 18 46

E-naslov / *E-mail*: zalozba@ish.si

Cena posamezne številke / *Single issue price*: 1.500 SIT, 6,26 EUR

Letna naročnina / *Annual Subscription*: 2.200 SIT, 12,52 EUR

Naklada: 400

<http://www.ish.si/monitor.htm>

© Institutum Studiorum Humanitatis, Fakulteta za podiplomski humanistični študij, Ljubljana
Revija je izšla s podporo Ministrstva za kulturo in Študentske organizacije Univerze v Ljubljani.

Tisk / *Printed by*

Littera picta d. o. o., Ljubljana

KAZALO / CONTENTS

OLIMPIJSKE IGRE OD ANTIKE DO SODOBNOSTI

NADA GROŠELJ	7–25
Antični pogled na olimpijske igre / <i>The Ancients and Their Views on the Olympic Games</i>	
SVETLANA SLAPŠAK	27–33
Šport in spol v antiki: nejasna razmerja / <i>Sport and Gender in Antiquity: Unclear Relations</i>	
VESNA MERC	35–46
Situlske igre: Boks, rokoborba ali boj z ročkami? / <i>Situla Games: Boxing, Wrestling, or Dumb-bell Fighting?</i>	
BOŽIDAR SLAPŠAK	47–54
Šport v polisu in med polisi / <i>Sport in the Polis and between Poleis</i>	
TOMAŽ PAVLIN	55–70
Oživitve olimpijskih tekmovanj / <i>The Revival of the Olympics</i>	
BOŠTJAN ŠAVER	71–86
Šport, mitologija in genealogija junaštva / <i>Sport, Mythology, and the Genealogy of Heroism</i>	
MAJA SUNČIČ	87–113
Dve smrti Leona Štuklja: Vernantovsko branje sodobne mitologizacije junaka / <i>The Two Deaths of Leon Štukelj: A Vernantian Reading of Contemporary Hero Mythologisation</i>	

A-KULTURA

KARMEN MEDICA	117–131
Večkulturnost in diskriminacija v evropskem kulturnem okolju in v medijskih diskurzih / <i>Multiculturalism and Discrimination in the European Cultural Milieu and in the Media Discourse</i>	

KSENIJA BERK 133–149
Avantgardni vektor oblikovanja: Sestop historičnih avantgard v polje vsakdanjega življenja / *The Avant-Garde Vector of Design: Historical Avant-Gardes Entering the Everyday Sphere*

DARKO ŠTRAJN 151–156
Elitna množična kultura / *Elitist Mass Culture*

IVANKA APOSTOLOVA 157–165
Epistema Fassbinder ili Fassbinder, epistema provokacije / *Epistema Fassbinder ali Fassbinder, epistema provokacije / Episteme Fassbinder, or, Fassbinder, an Episteme of Provocation*

POJMOVNI FANTOMI

Pojmovni fantomi II / *Phantom Concepts II* 169–175

DIALOG Z ANTIKO

MAJA SUNČIČ 179–182
Psevdo-Plutarhove Ljubezenske zgodbe

PSEVDO-PLUTARH 182–192
Ljubezenske zgodbe

NADA GROŠELJ 193–210
Sveti Avguštin: O krščanskem nauku in teorija o znakih

**OLIMPIJSKE IGRE
OD ANTIKE
DO SODOBNOSTI**

NADA GROŠELJ¹

Antični pogled na olimpijske igre

Izvleček: Olimpijske in druge igre grškega tipa so v antiki vse do prevlade krščanstva uživale splošno priljubljenost. Kritično jih je pretresal le ozek krog intelektualcev, a tudi njihova mnenja so bila deljena. Zagovor iger in atletike je temeljil predvsem na misli, da so koristne kot priprava na vojaški spopad. Kritika pa je že od vsega začetka izpostavljala zlasti dva pomisleka. Prvi je, da dobri športniki v resnici niso samodejno tudi dobri vojaki ali da se to dvoje celo izključuje, drugi pa, da preveličevanje športnikov temelji na napačni oceni, kaj je v človeku resnično človeškega. Članek kronološko prikazuje pozitivna in negativna mnenja od najstarejših grških zapisov do obdobja rimskega cesarstva.

Gljučne besede: šport, antika, olimpijske igre, antična filozofija, antična književnost

UDK 796.032.2:94(3)

The Ancients and Their Views on the Olympic Games

Abstract: Olympic and other Greek-type games enjoyed popularity in antiquity until Christianity rose to power. They were critically scrutinised only by a handful of intellectuals, and even these disagreed on their merit. The advocates of games and athletics argued that they were useful as military training. Critics, on the other hand, stressed two objections from the first: good athletes did not automatically make good soldiers (the two occupations were sometimes even seen as mutually exclusive), and to exalt athletes was to misjudge the true essence of man. The paper gives a chronological survey of the favourable and unfavourable schools of thought, from the earliest Greek texts to the period of the Roman Empire.

Key words: sports, antiquity, the Olympic Games, ancient philosophy, ancient literature

¹Dr. Nada Grošelj je samostojna prevajalka. E-naslov: nada-marija.groselj@guest.arnes.si.

UVOD

Najznamenitejše športne igre v antiki so potekale v Olimpiji, glavnem Zevsovem svetišču v Grčiji blizu zahodne obale Peloponeza. Olimpija je večino svoje znane zgodovine pripadala severozahodni peloponeški pokrajini Elidi, ki je igre organizirala in nadzorovala. Skupaj s pitijskimi igrami v Delfih, istmijskimi na kopenski ožini Istmos pri Korintu in nemejskimi v Nemeji na severovzhodu Peloponeza so tvorile cikel velikih vsegrških "svetih" iger (gr. *agônes hieroi*); olimpijske in pitijske so organizirali vsaka štiri leta, istmijske in nemejske pa na dve leti. Za svete igre je bilo značilno, da so potekale v čast bogovom – olimpijske so bile najpomembnejši del praznika v čast Zevsu – in da je bil nagrada zgolj venec (*stéphanos*), zato so se imenovale tudi *agônes stephanéphóroi* ali *stephanítai*. Igre za denarne in druge nagrade (*théma*), *thémides* ali *agônes thematítai*, so bile številnejše, vendar lokalne in manj ugledne. Toda glede nagrad je treba upoštevati, da so bili zmagovalci na svetih igrah deležni bogatih darov od svojih domačih mest: po Plutarhu naj bi že atenski državnik Solon določil, naj prejme zmagovalec na istmijskih igrah 100 drahem (to je ustrezalo vrednosti 100 mernikov žita ali ovac), zmagovalec na olimpijskih pa 500.² Za začetek olimpijskih iger velja leto 776 pr. Kr., verjetno pa so obstajale že prej in so jih takrat le reorganizirali. Preostale tri ciklične svete igre so bile vpeljane ali reorganizirane v prvi četrtini 6. stoletja pr. Kr. Z leti so dodajali nove igre – zvečine lokalne, a občasno tudi "svete" –, tako da jih je bilo leta 500 pr. Kr. okoli 50, konec 1. stoletja po Kr. pa že več kot 300.³

Sprva je bilo edino tekmovanje na olimpijskih igrah tek na dolžino stadija, ki je v Olimpiji meril 192,27 m. Do leta 520 pr. Kr. pa se je že izoblikoval poznejši železni repertoar panog: pridružili so se še tek na dolžino dveh stadijev, tek na dolge proge (najbrž 24 stadijev), peterobj, rokoborba, boks, dirke z vozovi, konjske dirke, pankratij (kombinacija rokoborbe, boksa in brcanja) in tek v bojni opremi. Peterobj so sestavljali met diska, skok v daljavo in met kopja ter rokoborba in tek (domnevno na dolžino stadija), ki sta bila tudi samostojni panogi. Pozneje so uvajali še druge panoge in jih spet opuščali, v posebnem razredu pa so tekmovali tudi "dečki" od 12. do 17. leta. Posebnost olimpijskih iger je bila, da v nasprotju z drugimi nikoli niso sprejele v program glasbenih, plesnih, dramskih ali govorniških tekmovanj.

² Solon 23.

³ Finley, Pleket, 1976, 121.

Od leta 472 pr. Kr.⁴ so igre trajale pet dni. Tekmovati so smeli samo svobodni grški državljani, čeprav se je narodnostna omejitev v helenističnem in rimskem obdobju razrahljala. Iz seznamov zmagovalcev, delno ohranjenih do leta 217 po Kr., je razvidno, da so ti v obdobju samostojnih grških mestnih držav sprva prihajali predvsem iz bližine Olimpije in s širšega Peloponeza, kasneje pa iz celotne matične Grčije in grških kolonij. Konec 4. stoletja pr. Kr. je Aleksander Veliki združil Makedonijo, grške države, Malo in Prednjo Azijo z Egiptom in perzijsko kraljestvo ter prodrl celo v Indijo. V priključene vzhodne pokrajine se je razširila grška kultura in v helenističnem obdobju (od Aleksandrove smrti leta 323 do Avgustove zmage pri Akciju leta 31 pr. Kr., po kateri se je rimska država preoblikovala v cesarstvo) so začeli prevladovati zmagovalci z Bližnjega vzhoda – iz obalne Anatolije, Fenicije, Sirije, Egipta. Po rimski zmagi v matični Grčiji leta 146 pr. Kr. in utrditvi moči na heleniziranem Bližnjem vzhodu po letu 31 se je ta težnja še okrepila. Igre so potekale redno vsaj do leta 261 po Kr., konec 4. stoletja po Kr. pa je krščanski cesar Teodozij I. (vladal 379–395) prepovedal vse oblike poganških kultov, med katere so sodile tudi svete igre, in tako so zamrle.

V antiki olimpijske in druge igre grškega tipa niso razvnmale večjih razprav. V širši javnosti so bile priljubljene in zatonile so šele s prevlado krščanstva, ki jim je nasprotovalo zaradi prastarih povezav s poganskimi bogovi in kultu. Kritiziral in pretresal jih je le ozek krog intelektualcev, a tudi njihova mnenja so bila deljena, osamljene kritike pa niso vplivale ne na javno mnenje ne na miselnost organizatorjev ali tekmovalcev.⁵ Zagovori iger in atletike so temeljili predvsem na misli, da so koristne kot priprava na vojaški spopad. Kritike pa sta že od vsega začetka zaznamovali zlasti dve misli. Prva je, da dobri športniki v resnici niso samo dejno tudi dobri vojaki ali da se to dvoje celo izključuje. Navdušenje nad zmagovalci odvrta pozornost od dejanskih problemov družbe, kot je potreba po izšolanih vojakih. Druga misel pa je, da preveličevanje športnikov temelji na napačni oceni, kaj je v človeku resnično človeškega.⁶ V nadaljevanju bomo kronološko sledili pozitivni in negativni struji od najstarejših grških zapisov do obdobja rimskega cesarstva.

⁴ Pavzanius, *Vodič po Grčiji (Periégesis tês Helládos)* 5,9,3. Pavzánias je bil grški popotnik in geograf iz 2. stoletja po Kr. Iz njegovega *Vodiča po Grčiji* poznamo veliko podatkov in zgodb o igrah in športnikih.

⁵ Finley, Pleket, 1976, 178.

⁶ Finley, Pleket, 1976, 180.

1. “DOBRI ŠPORTNIKI SO TUDI DOBRI VOJAKI”

Odzivi na športne igre z njihovimi posebnimi panogami in na urjenje v teh panogah so bili pogosto povezani z vprašanjem, ki se je zastavljalo skozi vso antiko: ali tovrstno atletske udejstvovanje povečuje in ohranja vojaško sposobnost državljanov? V obdobju grške suverenosti pred osvojitvami Aleksandra Velikega in kasneje Rima je imelo vsako grško mesto svojo lastno vojsko, zato je bila telesna pripravljenost državljanov velikega pomena. In po mnenju mnogih so bile idealna priprava mladeničev na oborožen spopad prav panoge, ki so bile zastopane tudi na olimpijskih in drugih igrah – rokoborba, boks, tek, met kopja, pankratij in ostalo. Zato so veljali za vojaško pomembne tudi mestni gimnaziji, javne izobraževalne ustanove s prostori in objekti za urjenje v teh spretnostih; njihove začetke lahko datiramo v začetek 6. stoletja pr. Kr.⁷ Še **Flavij Filóstrat** iz 2.–3. stoletja po Kr., najpomembnejši izmed treh ali štirih piscev tega imena, zatrjuje v 43. razdelku spisa *O atletiki* (*Gymnastikós* ali *Peri gymnastikês*), da so bili atleti nekdanji tudi odlični vojaki. Sklicujoč se na izročilo išče v vojskovanju izvor večine olimpijskih panog, denimo meta kopja (3), teka na dolge proge (4), teka v bojni opremi (7), boksa (9) in rokoborbe ter pankratija (11). S temi predstavami se ujema tudi njegova trditev, da so stari Špartanci videli v igrah pripravo na vojno in so zato od vaditeljev pričakovali obvladanje vojaških ved (19).

Argumente v prid urjenju in tekmar v teh panogah, kakršni so vzniknili že v stari Grčiji, je podrobno razdelal grški pisec iz obdobja rimskega cesarstva, **Lukijan** iz sirskega mesta Samózata (2. stoletje po Kr.). Lukijan, sam navdušenec za igre (olimpijskim je prisostvoval vsaj štirikrat),⁸ je med drugim napisal dialog *Anaharzis* (*Anácharsis*). Anahárzis je bil po Herodotu skitski knez iz 6. stoletja pr. Kr., ki je veliko potoval in si pridobil sloves zaradi modrosti.⁹ Pozneje so ga večkrat prištevali med sedem modrih in med keniškimi filozofi je postal prototip “plemenitega divjaka”, tako da so skozi njegova usta radi izražali svoje lastne nauke in kritične misli. V Lukijanovem dialogu si ogleduje Atene kot gost Solona, pomembnega državnika in pesnika, ki so ga prav tako prištevali med sedem modrih. Anaharzis se čudi agresivnim vajam v atenskem gimnaziju (Liceju) in športnim igram, kakršne so olimpijske; zdijo se mu sprte z zdravim razumom. Solon mu

⁷ Finley, Pleket, 1976, 141–144.

⁸ Finley, Pleket, 1976, 197.

⁹ Herodot, *Zgodbe* (*Historíai*) 4,46 in 4,76–4,77.

pokroviteljsko pojasnjuje njihov višji pomen, ki je zlasti v koristnosti telesnih vaj za razvijanje poguma, moči, vzdržljivosti in bojnih veščin, medtem ko tekmovanja tako v nastopajočih kot v gledalcih netijo željo po zmagi. Anaharzis njegovim argumentom ugovarja, češ da se v vojni spopadamo z orožjem, ne z rokami. Prav tako ne razume, kako morejo gledalci iger pustiti vnevar svoje posle in izgubljati čas z opazovanjem pretefov, in še marsičesa.

Ni jasno, ali Lukijan povsem pritrjuje Solonovim besedam ali ne. Res je, da se Solonovi argumenti ujema z mnenji v mnogih ohranjenih grških virih (zvečine izvirajo iz Aten), tudi z načeli Platona in Aristotela, po katerih je cilj športnih tekmovanj dobra bojna pripravljenost.¹⁰ Po drugi strani pa se dialog konča neodločeno in znano je, da so poznejši pisci skozi Anaharzisova usta radi izrekli lastne kritike. Možna razlaga je, da podaja Solonova retorika enostransko, idealizirano "pindarsko ideologijo grške atletike",¹¹ ki jo predstavljamo spodaj. Vsekakor pa Lukijan v nadrobno razdelani obliki ponavlja misli, ki so bile prisotne že od začetka športnih iger in gimnazijev.

Posebno mesto v odnosu do športnih iger in zmagovalcev imajo epinikiji ali slavilne ode, ki so dosegli svoj vrh v delih zbornskega lirika **Pindarja** iz 6.–5. stoletja pr. Kr. V 14 odah v čast zmagovalcem na svetih igrah slavi zmage v Olimpiji, v 12 zmage v Delfih, v 11 zmage v Nemeji in v 8 zmage na Istmu. Njegovi slavljenci so izvirali iz aristokratskih, premožnih družin, ki so si lahko privoščile najeti pesnika za opevanje zmagovitega športnika. V skladu s tem slavi pesnik tudi zmagovalčevo družino in mesto, pogosto z vpletanjem mitologije; poleg te in njegovih prejšnjih zmag ter navora, potrebnega zanje, hvali njegove aristokratske lastnosti, kot je modrost.¹² To najdemo na primer v 5. in 11. olimpijski odi ali v 6. pitijski. Slednja opeva zmago četverovprege, ki sta jo leta 494 pr. Kr. poslala na pitijske tekme Ksenokrat, vladar Akraganta na Siciliji, in njegov brat Teron; med moštvom zmagovite četverovprege je bil tudi Ksenokratov sin Trazibúl: "A med današnjim rodom je Trazibul, / ki vse uravnava po očetovi meri, / hodi po stričevih stopinjah in ohranja / bleščečo krepost. S pametjo upravlja bogastvo, / ne trga pregrešno in ošabno cvetov mladosti, / temveč le cvet modrosti v gaju Muz."¹³

¹⁰ Spivey, 2005, 18.

¹¹ Finley, Pleket, 1976, 197.

¹² Finley, Pleket, 1976, 183–184.

¹³ Prev. Gantar, 1980, 37.

Pindar s svojo podobo zmagovalca evocira homerske junake, “vladarje ljudstev”, ki so se odlikovali tako v bojnih kot v atletskih sposobnostih: Odisej na fajaških tekmah denimo vrže težji disk kot drugi, a kljub temu zlahka vse prekosi.¹⁴ Obenem večkrat omenja telesno lepoto zmagovalcev, na primer v 8. olimpijski odi. Za Grke sta bili zunanja lepota in duhovna plemenitost notranje povezani (*kalokagathía*), odločilno merilo moške telesne lepote pa je bil vtis atletske odličnosti – vzdržljivosti in moči.¹⁵

Argumente v prid športnemu udejstvovanju, ki so se navezovali na bojno sposobnost in uspehe, so navajali tudi po obdobju Aleksandra Velikega in nastanku helenističnih monarhij. To ni bilo v skladu z dejanskim položajem, saj je poklicna vojska (prvi so jo uvedli Makedonci v 4. stoletju pr. Kr.)¹⁶ gimnazije bolj ali manj oropala njihove vojaške vloge in atletski trening je postajal sam sebi namen, kar je v neki meri tako ali tako vedno bil.¹⁷ Vendar naletimo na iste argumente še celo po letu 146 pr. Kr., ko je Grčija prešla pod rimsko oblast in so mesta dokončno izgubila možnost, da bi sama vodila in vojevala vojne. Med deli grškega filozofa in govornika **Diona Hrizóstoma** (1.–2. stoletje po Kr.) je na primer ohranjena hvalnica boksarju Melankómu (28. govor), ki je po nekaterih interpretacijah nagrobni govor za zgodovinsko osebo. Ob domnevnem času tega govora (leto 74 po Kr.) sta rimsko cesarstvo in “rimski mir” vladala že sto let; rimsko vojsko so sestavljali poklicni vojaki, v glavnem rekrutirani iz negrških provinc; časi, ko je grški meščan lastnoročno branil svoje mesto, so že davno minili. Toda Dion še vedno hvali vrline atletov in vrednost športne kariere tako, da jih primerja z vojaškimi:¹⁸ veliki pomen športnikove vzdržljivosti primerja z isto potrebo pri vojaku in v mladosti umrlega Melankoma vzporeja s homerskimi vojščaki, ki so padli pred Trojo.

Homersko obarvane pindarske “ideologije”, po kateri je bila pravica do vodilnega položaja povezana tako s prirojenimi telesnimi zmožnostmi in odlikami kot z modrostjo, so se oklepale imenitne grške družine še v dobi rimskega cesarstva, saj so bile kljub zatonu svoje politične moči še vedno ponosne na plemenito poreklo. Zaradi politične nesamostojnosti mest uspehi aristokratskih posamezni-

¹⁴ Homer, *Odiseja* 8, 186–193.

¹⁵ Aristotel, *Retorika* 1361b; Spivey, 2005, 69.

¹⁶ Spivey, 2005, 56.

¹⁷ Finley, Pleket, 1976, 144.

¹⁸ Finley, Pleket, 1976, 177–178.

kov seveda niso več mogli imeti tako daljnosežnih posledic kot denimo v 5. stoletju pr. Kr., ko je Atenec Alkibiád "izsilil" vojaški pohod na Sicilijo tudi s sklicevanjem na svoje prvo, drugo in četrto mesto na olimpijski tekmi z vozovi. Vendar so bili športni uspehi še vedno lahko koristni pri politični karieri.¹⁹ Včasih je kako mesto uporabilo športnega zmagovalca kot poslanca, da bi njegova navzočnost ugodno vplivala na uspeh poslanstva: tak primer poznamo iz leta 448 pr. Kr., a tudi še iz konca 2. stoletja po Kr.²⁰ Res je, da je bilo za športnike iz nižjih slojev tudi v poznejših časih, ko jih je bilo vse več, kljub slavi težko doseči političen vpliv, ker niso imeli potrebne izobrazbe in zvez. Pač pa so si vsaj po času Aleksandra Velikega lahko pridobili kakšen manj pomemben položaj s pomočjo bogastva. Nasprotno so se izobraženi ljudje iz višjih slojev, tudi če so se nekaj časa ukvarjali skoraj izključno s športom, pozneje lahko uspešno posvetili politiki in pri tem uporabljali tudi svoj športni ugled.²¹

2. "ŠPORTNIKI NISO NUJNO TUDI DOBRI VOJAKI"

Glede vojaške uporabnosti atletskega treninga je že v 7. stoletju pr. Kr. izrazil pomisleke pisec bojnih elegij **Tirtáj**. V eni ohranjenih pesmi izrecno omenja tek in rokoborbo, torej panogi, ki so ju takrat gojili na igrah v Olimpiji (preostale tri ciklične igre so bile ustanovljene ali reorganizirane pozneje). Njegov sklep je, da to še ne naredi dobrega vojaka:

Nè bi ga v misel vzel, moža, še manj upošteval,
 najsi bi urnih bil nog, naj rokoborcev prvak,
 naj velikost imel in moč bi samih Kiklopov,
 burji naj traški bi mož v jadrnem teku bil kos, [...]
 tudi če slavo užival bi vso, a ne bíl bi bojevnik:
 ni namreč môči, da mož dober v vojni bi bil,
 če ne prenese pogleda na boj v krvavo morijo
 ter ni spopasti želján z besom sovražnih se sil.²²

Tudi v poznejših obdobjih je vladalo nesoglasje o vojaški uporabnosti specializiranega, forsiranega treninga: učenci in vaditelji v gimnazijih so ga zagovarja-

¹⁹ Finley, Pleket, 1976, 184.

²⁰ Finley, Pleket, 1976, 164.

²¹ Finley, Pleket, 1976, 166–167.

²² Prev. Sovrè, 1964, 66–67.

li, medtem ko so se teoretiki večkrat zavzemali za bolj vsestransko telesno vzgojo ali za premočrtno vojaške vaje. Špartanci so trdili, da so čezmerno specializirani atleti slabi vojaki.²³ **Platon** (5.–4. stoletje pr. Kr.) je v svojem poznem delu *Zakoni* (*Nómoi*) natanko opredelil, kakšne telovadne vaje bi bilo treba organizirati v idealni državi, mednje pa je uvrščal tudi “vse telesne napore, ki so usmerjeni v vojno” (813d).²⁴ Tako nekatere uvedbe, na primer spodnašanje na tla v rokoborbi in boksarske jermene oz. rokavice v boks, odklanja, ker “ni koristno v vojnem soočenju”, pač pa odobrava rokoborbo v pokončni drži, ker dobrodejno vpliva na moč in zdravje (796a). O rokoborbi sploh meni, da je “med vsemi gibanji resnično najbolj podobna bojevanju in da se je treba v njej uriti zaradi bojevanja, ne pa se tega učiti zaradi nje” (814d). Poleg vsakodnevnih kratkih vaj brez orožja, v kate- re bo zakonodajalec “usmeril zbornske plesse ter hkrati vso telovadbo”, priporoča mesečne večje in manjše vaje, “tako da se bodo po vsej deželi prirejale tekme in bodo (prebivalci polisa) tekmovali v osvajanju krajev in postavljanju zased ter bodo posnemali celotno večščino vojskovanja[.] Resnično naj se boksajo s ‘krogla- mi’²⁵ in tekmujejo v metanju kopij, kar najbolj podobnih resničnim [...]” (830d–e).

Izmed telovadnih tekmovalj je “treba prirejati tista, ki so usmerjena v vojno [...], tista pa, ki niso takšna, je treba opustiti” (832e). Ljudje naj se merijo v gibčnosti rok in nog, ki je najpomembnejša za vojno, in to vselej v orožju. Tekmovalne panoge naj bodo tek na različno dolge proge z orožjem, namesto rokoborbe in drugih “težkih” disciplin pa oborožen boj. Tekmovanje v pankratiju je treba nadomestiti s celotno večščino boja z lahkim orožjem (z loki, s ščiti, kopji, v metanju kamenja z golo roko in fračo). Če država redi in uporablja konje, naj potekajo tudi tekmovalja z njimi (832e–834d). Na več mestih (795e, 796b–c, 814e–815a) poudarja pomen bojnega plesa, v katerem plesalci posnemajo izmikanje udarcem in izstrelkom, po drugi strani pa streljanje z lokom, metanje kopij in razne udarce. Skratka, Platonova telesna vzgoja je namenjena razvijanju bojnih sposobnosti vsaj toliko kot optimalnemu telesnemu razvoju in zdravju.

²³ Finley, Pleket, 1976, 123.

²⁴ Prev. Kocijančič, 2004/2005: 1, 1489. Vsi navedki iz Platona so vzeti iz tega prevoda.

²⁵ Db.: “naj se borijo s krogلامي” (*sphairomachein*). Mesto ni jasno: morda gre za železno kroglo, ki bi jo boksarji nosili za hujši udarec namesto običajnih jermenov, vendar prekrito s podloženim ovojem (*epísphaira*). Kocijančič navaja še dvoje možnosti: da gre za nevaren bronast obroč na roki ali za igro z večjo ali manjšo žogo, podobno hokeju ali polu (2004/2005: 2, 563–564).

Pomen dobre telesne pripravljenosti za grškega meščana je imel pred očmi tudi Platonov učenec **Aristotel**, ki je za najboljšo kondicijo in splošno zdravje priporočal zmerno, enakomerno in vsestransko telovadbo, ne nasilne in specializirane, s kakršno se ukvarjajo atleti.²⁶ V skladu s tem je menil, da ima najlepšo postavo atlet, ki se ukvarja s peterbojem. Ta je namreč dober tako v teku kot v borilnih veščinah²⁷ – se pravi, da ima skladno razvite vse mišice. Po podreditvi Grčije rimski državi v 2. stoletju pr. Kr. pa svobodne grške vojske seveda ni bilo več. Z vprašanjem pretiravanja, ki ga je načel Aristotel, se je ukvarjalo le še nekaj filozofov in zdravnikov. Tak primer je bil še znameniti Grk **Galén** v 2. stoletju po Kr., ki je v mladih letih zdravil gladiatorje v Pergamonu. Specializirane vaje poklicnega športnika, celo tek, je v celoti zavračal kot enostranske in potencialno nevarne. Namesto tega je priporočal vsestransko zmerno gimnastiko. Po njegovem mnenju bi bila za skladno in nevarno razgibavanje vseh telesnih delov idealna igra, pri kateri ena oseba stoji med dvema vrstama igralcev in poskuša ujeti žogico, ki si jo ti podajajo.²⁸

Izpričano je, da so imeli urjenje ali tekmovanje v atletskih panogah za nekoristno ali celo škodljivo tudi nekateri vojaški poveljniki. Veliki tebanski vojskovodja **Epaminóndas** iz 4. stoletja pr. Kr. je poudarjal, da je spretnost pomembnejša od moči, zato je pri vojaškem urjenju omejil šport na tek in rokoborbo ter se osredotočil na vaje z orožjem. **Filip II. Makedonski** je sicer sam sodeloval na olimpijskih igrah, da bi Grkom dokazal svojo enakovrednost (leta 356 pr. Kr. je zmagal v Olimpiji na konjski dirki, pozneje pa še dvakrat v tekmi z vozovi), vendar je igre odklanjal kot teatralno zabavo.²⁹ Na očitno neujemanje med športnimi in vojaškimi dosežki pa je opozoril njegov sin, **Aleksander Veliki**. Leta 494 pr. Kr. je Milet, eno vodilnih grških mest na maloazijski obali, zavzela in požgala perzijska vojska. Ko je Aleksander 160 let pozneje na pohodu nad Perzije prišel v mesto kot "osvoboditelj", je ob pogledu na številne kipe miletskih zmagovalcev na olimpijskih in pitijskih igrah vzkliknil: "Kje pa so bili možje s takimi telesi, ko so barbari oblegali vaše mesto?"³⁰ Vojskovodja Ahajske zveze **Filopójmen** (3.–2. stoletje pr. Kr.) se že v mladosti ni hotel posvečati atletiki, ker sta bila telesni ustroj in življenjski način atleta in vojaka po besedah njegovih prijateljev in vodnikov nezdružljiva. Prvi naj

²⁶ Finley, Pleket, 1976, 185.

²⁷ *Retorika* 1361b.

²⁸ *O vaji z žogico (De parvae pilae exercitio)*.

²⁹ Finley, Pleket, 1976, 185.

³⁰ Plutarh, *Moralia* 180.

bi namreč potreboval veliko spanja in hrane ter stalen urnik aktivnosti in počitka, medtem ko se mora vojak navaditi nerednega življenja in pomanjkanja. Zato je pozneje tudi v svojih taborih prepovedal vsakršno obliko športnega treninga.³¹

Misel, da dobri atleti niso nujno dobri vojaki, s posebnim užitek podajajo **rimski viri** – običajno začinjeno z rimskim prezirom do domnevne grške pomehkuženosti. Omalovaževanje atletike kot priprave za vojno je postalo kar kliše rimskih govornikov in piscev.³² V epu **Marka Aneja Lukána** *Bitka pri Farzalu* (*Pharsalia*) iz 1. stoletja po Kr., ki obravnava državljansko vojno med Cezarjem in Pompejem, Cezar v nagovoru vojakom zaničljivo opiše Pompejevo vojsko, češ: “tu bodo mladeniči, nabrani iz grških gimnazijev, medli učenci telovadbe, komaj zmožni nositi orožje” (7,270–272). Podobne nazore o razkolu med atletskim treningom in pravo vojaščino opisuje rimski zgodovinar **Publij Kornelij Tácit** iz 1.–2. stoletja po Kr. V *Analih* (*Annales*) poroča, kako so se nekateri Rimljani ob uvedbi iger grškega tipa pod cesarjem Neronom (vladal 54–68 po Kr.) pritoževali, češ da “zastrupljajo” rimsko ljudstvo:

Ko sta bila Nero – četrtič – in Kornelius Kosus konzula, so v Rimu uvedli petletne igre po zgledu grških tekmovanj; o tem se je različno govorilo kakor skoraj o vsem, kar je novega. [...] Igre bi morale ostati po starih običajih, dajali naj bi jih pretorji in bi meščani ne bili prisiljeni sodelovati. Tako pa se polagoma pozablja navade naših pradedov in jih uničuje od zunaj [tj. iz Grčije] privlečena razuzdanost, da bi ljudje v Mestu [Rimu] gledali vse, kar se dá zapeljati in kar zapeljuje; in da bi se mladina izpridila s tem, ko bi posnemala tuje navade in vzljubila [gimnazije], [družbeno nedejavnost] in nenravno ljubimkanje;³³ in vse to na pobudo cesarja in senata, ki sta ne le dovoljevala razuzdano življenje, ampak rimske plemiče celo silila, da so se igrali govornike in pesnike ter se na odprtem odru osramočali. Manjka samo, da bi se slekli, vzeli v roke jermene z všitimi svinčenimi vozli³⁴ in [se pripravljali na takšne bitke] namesto na orožje in vojaško službo. (14,20)³⁵

³¹ Plutarh, *Filopojmen* 3.

³² Spivey, 2005, 27, 255.

³³ Znano je bilo, da se v gimnazijih spletajo tudi homoerotična razmerja.

³⁴ Latinsko *caestus*; gre za antično različico boksarskih rokavic. Boksarji so si povili zapestja in dlani (do prstov) z dolgimi jermeni, vanje pa so bile v rimskih časih všite železne ali svinčene kroglice, da so lahko močnejše udarjali.

³⁵ Prev. Bradač, 1968, 376–377, s popravki N. G.

Poleg tradicionalnega pritoževanja konservativnih rimskih krogov nad kvarnim vplivom pomehkuženega vzhoda se v odlomku razkriva pogled na igre, povsem nasproten tistemu, ki ga izraža na primer Lukijanov Solon. Športne panoge, kakršne so se gojile v gimnazijih in na igrah, naj ne bi imele sploh nikakršnega javnega pomena (Tacit govori o “družbeni nedejavnosti”, *otium*). Še več: ne samo, da ni niti besede o oblikovanju dobrih vojakov, marveč naj bi ljudi dejansko odvrčale od “orožja” in “vojaške službe”.

Iz sklepnih stavkov navedenega odlomka se izlušči še en, pomembnejši razlog za rimsko zavračanje grških iger: popolnoma drugačen pogled na namen in status takšnih tekmovanj. V Grčiji so bile nekatere igre (kot na primer olimpijske) del bogoslužja; njihovi tekmovalci so pogosto in sprva celo zvečine izvirali iz višjih slojev; izvorno so smeli tekrovati le zakoniti sinovi svobodnih grških staršev, nekaznovani in registrirani v seznamu meščanov svojega mesta.³⁶ Torej so bile izbran dogodek, namenjen v prvi vrsti tekmovalcem samim. Nasprotno pa je bilo za rimske državljane javno nastopanje sramotno; kljub religioznim izvorom so se igre že do konca republike razvile predvsem v zabavo za gledalce. Zato so bile Rimljanom atletske panoge, ki so zasedale precejšen del grškega programa, drugotnega pomena. Strastno so podpirali spektakularne in borilne panoge: konjske dirke in predvsem gladiatorske boje, ki so po krvoločnosti daleč prekašali vse, kar so mogle nuditi igre grškega tipa.³⁷ Odpor rimskih konservativcev do grških iger je torej izviral že iz drugačnosti koncepta.

To neodobravanje sicer ni veljalo za širše množice: ljudje so igre obiskovali in Rimljani, ki so se naselili na grškem vzhodu, so se bolj ali manj helenizirali, tudi sami obiskovali igre in vpisovali sinove v gimnazije.³⁸ Cesarji so še pozno v 3. stoletje zlasti v vzhodnih provincah vpeljevali ali potrjevali nove, ker so se zavedali njihovega pomena. Na teh območjih so namreč po eni strani povzdigovale lokalne tradicije in zgodovino, kar je bila protiutež neizogibnemu priznavanju rimske nadoblasti, po drugi strani pa so spodbujale univerzalno kulturno povezanost in – s svojim obredjem – sprejemanje Rima ter cesarski kult.³⁹

Odnos cesarjev do iger je bil različen. Antonín Pij (vladal 138–161 po Kr.), denimo, o njih ni imel visokega mnenja, čeprav je v čast svojega predhodnika Ha-

³⁶ Finley, Pleket, 1976, 113.

³⁷ Finley, Pleket, 1976, 188.

³⁸ Finley, Pleket, 1976, 31, 189.

³⁹ Boatwright, 2000, 95–97.

drijana v Puteolih uvedel igre *Eusebia*.⁴⁰ Leta 145 je pohvalil Vedija Antonina, ker je v Efezu raje polepšal stavbe, kot pa si pridobival minljivo slavo z razdeljevanjem daril, predstavami in tekmovalnimi igrami.⁴¹ Med ljubitelji grških iger pa je bil najrazvpitejši Neron, ki je na njih celo sam nastopal. V Rimu je spodbujal atletiko in leta 60 uvedel "Neronove igre" grškega tipa, omenjene v Tacitovem odlomku: prirejali naj bi jih vsakih pet let, dejansko pa so bile izvedene le dvakrat, leta 60 in 65. Zaradi njih je odprl tudi gimnazij.⁴² Te igre so se zgledovale po olimpijskih, vendar so poleg telovadnega in konjeniškega dela obsegale tudi glasbeno tekmovanje. Uvajanje grških prvin, lastno nastopanje in spodbujanje višjih slojev k nastopom pa je v rimskih senatorskih krogih zbudilo hudo zgražanje, tako da gre ohranjeno negativno podobo o Neronu deloma pripisati prav temu.

Pri svojem navdušenju se je seveda spuščal v ekscese: kot poroča Svetonij, je denimo leta 67 ob obisku Grčije dal organizirati vsa tekmovanja v tem letu, da bi lahko nastopil na vseh; v Olimpiji je dal ob svojem nastopu proti vsaki navadi pripraviti glasbeno tekmovanje in tekmo z deseterovprego.⁴³ Po drugi strani pa je imelo to njegovo nagnjenje tudi pozitivne učinke, saj so arheološke najdbe pokazale, da je gmotno zelo podprl atletiko v Grčiji, v sami Olimpiji pa na primer financiral "klubsko hišo" atletov.⁴⁴ Cesar Domicijan je leta 86 v Rimu prav tako vpeljal štiriletne "kapitolinske igre" po olimpijskem vzoru. Za vlade Hadrijana (117–138 po Kr.), največjega filhelenca med rimskimi cesarji, pa se je razcvetelo veliko lokalnih atletskih prireditev zlasti v mestih vzhodnega Sredozemlja. Hadrijanovo ime se pojavi v nazivih za igre 21 tamkajšnjih mest,⁴⁵ bodisi ker jih je vpeljal, zvišal status že obstoječih iger (igre so lahko dobile oznako "olimpijske" ali "enakovredne olimpijskim/pitijskim")⁴⁶ ali uvedel kako novost. V vzhodnem delu rimske države je v cesarskem obdobju malone vsako mesto uprizarjalo vsaj lokalne igre⁴⁷ in uradnike, ki so vodili igre in gimnazije, so šteli med najuglednejše meščane.⁴⁸

⁴⁰ Boatwright, 2000, 103.

⁴¹ Boatwright, 2000, 98–99.

⁴² Svetonij, *Neron* 12.

⁴³ *Neron* 22–24.

⁴⁴ Spivey, 2005, 197.

⁴⁵ Boatwright, 2000, 94–104.

⁴⁶ Finley, Pleket, 1976, 81, 174–175; Spivey, 2005, 198–199.

⁴⁷ Boatwright, 2000, 94.

⁴⁸ Finley, Pleket, 1976, 31.

Na latinskem zahodu pa se igre grškega tipa nikoli niso zares prijele. Čeprav so jih uvedli za ljudsko zabavo tudi ponekod v Italiji (denimo v Neaplju) in celo v mestu Rimu, jih je prirejala le peščica mest⁴⁹ in tekmovalci so prihajali izključno iz vzhodne, torej grške oz. helenizirane polovice cesarstva.⁵⁰ K tej distanci je – poleg že omenjene razlike med grškimi in rimskimi pogledi in mnenja, da tovrstne igre ne pripomorejo k vojaški sposobnosti – med rimskimi izobraženci prispevala še misel, obravnavana v nadaljevanju: da je kult športa sam po sebi zgrešen.

3. “HITRO TEČI ZNA VSAK ZAJEC”

Na drugi stalni očitok poveličevanju športa – da zanemarja bistvene človeške vrline na račun telesnih – naletimo že v 6. stoletju pr. Kr. pri **Ksenófanu** iz Kolofofa, grškem filozofu in pesniku. Elegija, verjetno nastala pred letom 520 pr. Kr., odraža “prvi spopad med duhovnim in krvnim plemstvom v zgodovini grške kulture”,⁵¹ saj v njej filozof-intelektualec postavi prvenstvo duha nasproti kultu športnih zmagovalcev. Red, zakonitost in blagostanje ustvarja moč duha, ne pa šport:

Naj si z urnostjo nog na igrišču priteče kdo zmago,
 naj petoboj mu uspè v Zeusovem gaju mordà,
 poleg pisajske vodé⁵² v Olimpiji, najsi rvanje,
 najsi postane prvak v boju bolečem na pest,
 zmaga naj v tekmi težavni, pankration svet jo imenuje,
 naj to slóves mu dá večji v meščanov očeh,
 časten naj sedež dobi, vsem viden, pri letnih agonih,
 javno prehrano celó občina plača mu naj,
 najsi pokloni mu v dar nemara kar celo posestvo,
 naj prinese vse to zmaga njegovih mu konj:

⁴⁹ Boatwright, 2000, 103.

⁵⁰ Finley, Pleket, 1976, 31. V sami Olimpiji je v rimski dobi število zmagovalcev iz matične Grčije padlo na približno eno desetino, medtem ko jih je bilo iz Male Azije okoli 60 odstotkov (Finley, Pleket, 1976, 56).

⁵¹ Sovrè, 1964, 13.

⁵² Piza (ali Pisa) je bila pokrajina blizu Olimpije; po njej je tekla reka Pizes (Pises). Do približno leta 470 pr. Kr., ko so jo Elejci dokončno premagali in si jo priključili, je tekmovala z Elido za lastništvo nad Olimpijo in odgovornost za slovesnosti ter jim nekaj časa dejansko predsedovala. Z imenom Piza v pesništvu večkrat označujejo Olimpijo.

vreden ni toliko, kolikor jaz: ker boljša ko sila
mož ali konj je pa le zmeraj še moja modrost!
Kult le-ta je brez smisla, prav res, in prava krivica
ceniti bicepsa moč bolj kakor znanja zaklad.
Kajti recimo, da res med rojaki je dober atlet kdo,
tak, da pozna petoboj, spreten borivec na pest,
v teku mordà šampijón – ta bojda najtrši je oreh,
kadar se mož v tekmi meri ob môči možá –,
v mestu se ni še zato izboljšal ne red ne postava,
majhna se srenji korist, bome, iz športa rodi:
saj če ob Pisa bregovih atlet pribojuje si zmago,
to ne napolni čez noč praznih nam mestnih skladišč.⁵³

To mnenje se zrcali tudi v mnogih zasmehljivih basnih in anekdotah, ki so krožile skozi stoletja. Že grški basnopolisec **Ezóp** iz 6. stoletja pr. Kr. naj bi vprašal hvalisavega zmagovalca v boksu ali rokoborbi, ali je bil nasprotnik, ki ga je premagal, močnejši. Na odgovor, da seveda ne, je zabrusil, da ni prav nobena čast premagati šibkejšega; zmagovalca bi občudoval, ko bi s svojo spretnostjo premagal telesno močnejšega človeka. Kiniški filozof **Diógen** iz 4. stoletja pr. Kr. naj bi zbodel bahavega zmagovalca v teku z besedami: “Nisi pa hitrejši kot zajec ali srna, in ti najhitrejši živali sta tudi najstrahopetnejši.”⁵⁴ Te puščice so bile zvečine splošne, včasih pa merijo tudi na konkretne znamenite športnike, na primer legendarnega atleta Milóna iz mesta Króton v južni Italiji (6. stoletje pr. Kr.). Slovel je po zmagah, velikosti in moči, vendar mu zgodbe pogosto pripisujejo tudi požrešnost in nastopaštvo ter v skladu s tem – kratko pamet.⁵⁵ Ob zgodbi, kako je Milón štiriletnega bika, ki so ga pravkar žrtvovali v Olimpiji, dvignil z oltarja, nesel okoli stadiona in nato v enem dnevu požrl, je **Galen** zapisal: Dokler je bil bik še živ, je njegov duh prenašal njegovo težo veliko laže kot Milon – vendar ni bil nič vreden, tako kot tudi Milonov ne.⁵⁶

⁵³ Prev. Sovrè, 1964, 87–88.

⁵⁴ Finley, Pleket, 1976, 179.

⁵⁵ Finley, Pleket, 1976, 158, 180. Nekaj anekdot našteva Pavzaniias (*Vodič po Grčiji* 6,14,5–6,14,8).

⁵⁶ Finley, Pleket, 1976, 180.

Kritiko športnikov najdemo tudi v ohranjenem odlomku iz **Evrípidove** (5. stoletje pr. Kr.) satirske igre *Avtólik* (*Autólykos*), ki je sicer izgubljena. Ker je šlo za burleskno zvrst in ne poznamo sobesedila, ne vemo, ali je odlomek mišljen resno, toda vsekakor predstavlja očitke, ki so morali biti takrat splošno znani: kritizira nespametno zvezdniško obnašanje, nezmernost in zapravljivost športnikov, ki ima v starosti za posledico revščino, njihovim spretnostim pa očita vojaško neuporabnost. Njegov sklep je enak kot Ksenofanov: priznanje bi zaslužili modri in pravični državljani, ki dobro upravljajo mestno državo.⁵⁷ Podobno kritiko je še mnogo pozneje izrazil **Galen**: čeprav športniki zaslužijo več denarja kot kdor koli, so vsi zadolženi, tako v času svojega aktivnega delovanja kot po upokojitvi – skratka, z denarjem ne znajo gospodarno ravnati in ga uporabiti za časten način življenja.⁵⁸

Evrípidov odlomek in Ksenofanovo kritiko so navajali še v rimskem cesarstvu⁵⁹ in odmeve teh misli najdemo pri **rimskih avtorjih**. Govornik in filozof **Mark Tulij Ciceron**, denimo, se je kot intelektualec v 1. stoletju pr. Kr. pridružil zboru glasov, ki so zasmehovali ali grajali Milona iz Krotóna. Požrešnost in nastopaštvo, ki mu jih pripisujejo anekdote, sta lastnosti, v katerih so filozofsko naravnani ljudje lahko videli nasprotje svojega človeškega ideala. Tako je Ciceron v dialogu *Katon starejši o starosti* (*Cato Maior de senectute*) zapisal: “Katero jadikovanje bi moglo zaslužiti večji prezir kot besede Krotonca Milona? Ko je bil že star in je gledal atlete, kako vadijo na tekaški progi, je baje pogledal svoje roke, se razjokal in dejal: ‘Tele so pa že mrtve.’ Vendar so manj mrtve kot ti sam, bedak! Kajti nikoli se nisi proslavil s svojimi notranjimi odlikami, ampak s svojim trupom in rokami” (27).

Podobno ironično držo izobraženega Rimljana kaže epigramatik **Lukilij** iz 1. stoletja po Kr. Pisal je v grščini, vendar je živel v Rimu in užival zaščito cesarja Nerona. Skoraj vse njegove pesmi so humoristično pretirane šale na račun različnih človeških tipov, med njimi tudi poklicnih športnikov. Osebe so najverjetneje izmišljene: na to kažejo že imena, ki so bodisi stereotipno vsakdanja (Mark, Avel) bodisi zvaneča in zato ironična (Stratofont, Kleómbrot, Milon).⁶⁰ Vendar so epi-

⁵⁷ Nav. v: Sweet, 1987, 122.

⁵⁸ Nav. v: Finley, Pleket, 1976, 188.

⁵⁹ Finley, Pleket, 1976, 187.

⁶⁰ Robert, 1968, 276–277; prim. tudi 198, 204, 205, 209, 222, 232, 246–247 idr. Kleombrot je bilo ime špartanskemu kralju, ki so ga Tebanci kljub številčni premoči njegove vojske leta 371 pr. Kr. porazili pri Levktri. Ime Milon je aluzija na Milona iz Krotona.

grami zaradi izbora tipov in situacij, točne uporabe strokovnih izrazov in posne-manja “resnih”, slavnih epigramov tako živi, da so jih novodobni raziskovalci po-gosto razumeli kot anekdote o resničnih osebah. Tako so vključevali imena Luki-lijevih “junakov” ter opisane dogodke v prozopografije in znanstvene razprave.⁶¹

V Lukilijevih puščicah na športnike izstopata dve temi: norčuje se iz njihove nesposobnosti ali videza. Primeri prve teme so počasni tekač, ki se tako rekoč ne premakne z mesta (*Anthologia Palatina* 11,85), boksar Kleombrot, ki ga tepe žena (*A. P.* 11,79), ali pa boksar Apis, ki so mu nasprotniki iz spopadov postavili spo-menik, ker nikoli ni nikogar poškodoval: “Tukaj borilcu poklicni tovariši grob so nasuli: / Apis ni namreč nikdar rane nikomur zadal” (*A. P.* 11,80).⁶² Pri tem je tre-ba upoštevati, da je boks v antiki veljal za najnevarnejšo izmed “težkih panog” (torej bolj kot rokoborba in celo kot pankratij, kjer so bili dovoljeni zelo nevarni prijemi). Zato je bila posebna in redka odlika boksarja prav v tem, da se je znal izogniti poškodbam. Na ohranjenih seznamih zmagovalcev iz Olimpije je ozna-čen kot *atraumatistos*, “nepoškodovan”, zgolj eden.⁶³ Avtor *Vodiča po Grčiji* Pavzá-nias o nekem zmagovalcu v deškem boksu posebej omenja, da je baje premagal tri nasprotnike, ne da bi prejel en sam udarec ali poškodbo,⁶⁴ in tudi Dionov slav-ljenec Melankomas naj bi bil nedotaknjen kot kak tekač.⁶⁵ Lukilijeva zabavljica pa ta kompliment komično obrne na glavo. Dodatna ironija je, da je bilo Apis ime egipčanskega svetega bika in v Egiptu dokaj priljubljeno osebno ime. Egipčani, zlasti Aleksandrijci, so sloveli kot dobri športniki, junak tega epigrama pa v bok-su ne spominja ne na svoje sodržavljane ne na kakega bojevitega bika.⁶⁶

Iz udarcev in poškodb črpa Lukilij svojo drugo priljubljeno temo v zvezi z bok-sarji: norčuje se iz njihove poklicne izmaličenosti. Primer je epigram o boksarju, ki sploh ni več mogel dokazati svoje identitete in je bil zato ob dediščino. Začetek pesmi parodira formulo slavnih napisov, vklesanih na podstavkih spomenikov:⁶⁷

Tale Olimpikos, cesar, ki danes je tak, kakor vidiš,
nekdaj imel je še nos, čelo, ušesa, oči.

⁶¹ Robert, 1968, 181, 204, 232, 233, 284–287 idr.

⁶² Prev. I. J. Fridl, v: Grošelj, 2000, 7.

⁶³ Finley, Pleket, 1976, 84; Robert, 1968, 235–236.

⁶⁴ *Vodič po Grčiji* 6,12,6.

⁶⁵ Dion Hrizostom, *Govori* 28,7.

⁶⁶ Robert, 1968, 236–237.

⁶⁷ Robert, 1968, 206–207.

Kadar sprejel je poklic borilca, pa vse je pogubil,
 izmed očetnih dobrin deleža sploh ni dobil:
 brat pred sodniki je namreč pokazal njegovo podobo,
 rekli so: "Tujec je ta, sliki podoben ni nič." (A. P. 11,75)⁶⁸

V takšnih pesmih se kljub komičnemu pretiravanju odraža resničnost boksarskega življenja v antiki. Potrjujejo jo **Galenove** besede, da so tisti, ki vadijo borilne športe, vsi pohabljeni in podobni Homerjevemu opisu Prošenj v *Iliadi* 9,503: "kruljav[i], zgrbljenih lic in s podmurjeno plahim pogledom".⁶⁹ Prav tako jo dokazujejo številni kipi boksarjev in pankratiastov z razbrazdanimi obrazi in "cvečastimi ušesi".⁷⁰ Upodobitve borilcev v helenističnem kiparstvu primerja Spivey kar z "gledališkimi maskami".⁷¹ Obenem pa sta bili seveda zelo močni tudi idealizirajoča likovna umetnost in retorika: Dion je opisal Melankoma (ki se je kot odlični športnik znal izogibati udarcem) kot najlepšega vseh ljudi.⁷² Tako v besedah kot v upodobitvah se je poudarjala lepota atletske razvite postave; celo Herakles, zavetnik športnikov, v gimnazijih rimske dobe ni bil upodobljen kot tradicionalni silak z bikovskim vratom, ampak kot gibek mladenič.⁷³

SKLEP

V antiki, zlasti v Grčiji in na heleniziranem vzhodu, so bile športne tekmovalne igre in vaje cenjene in priljubljene. Ker je bil idealni grški človek "lep in dober", prvi pogoj lepote pa je bila atletske razvita postava, vrednost športnih dejavnosti ni bila le v zabavi za gledalce, ampak tudi v pričakovanem učinku na športnike same. Kritike, ki so opozarjale na razkol med idealom in stvarnostjo, so bile omejene na ozek krog intelektualcev. Olimpijske igre so s svojim nadihom svetosti in starodavnosti obdržale prestiž skozi vso antiko; še v dobi rimskega cesarstva, ko se je korupcija že razpasla celo na drugih svetih igrah, v Olimpiji skoraj ni prihajalo do goljufij.⁷⁴

⁶⁸ Prev. I. J. Fridl, v: Grošelj, 2000, 5.

⁶⁹ *O vaji z žogico*, nav. v: Sweet, 1987, 100. Prevod *Iliade* je vzet iz: Sovrè, 1965, 194.

⁷⁰ Fotografije so npr. v: Finley, Pleket, 1976, 181; Spivey, 2005, 104, 109.

⁷¹ Spivey, 2005, 103.

⁷² Dion Hrizostom, *Govori* 28,5–6.

⁷³ Finley, Pleket, 1976, 189.

⁷⁴ Filostrat, *O atletiki* 45.

Igre so zamrle z zmago krščanstva, ker so bile povezane s poganskimi kulti in v cesarski dobi tudi s čaščenjem cesarjev. Vendar pa je podobje in besedišče iz športnega sveta prešlo v besedni zaklad krščanskih piscev. V književnosti je bilo prisotno že v stari Grčiji; primer je grški dramatik Ajshil iz 6.–5. stoletja pr. Kr., ki v trilogiji *Oresteja* pogosto aludira na pankratij.⁷⁵ Tako Orest v drugem delu trilogije, *Daritev na grobu*, v 489. verzju prosi zemljo, naj izpusti mrtvega Agamemnona, “da vidi boj” [*máche*], in v verzih 497–499 Agamemnona samega: “Pošlji Pravico nama za pomoč [db. “za sobojevnika”, *symmachon*] / ali v plačilo daj enak prijem [*labé*], / če hočeš, da po padcu boš zmagavec!”⁷⁶ Izrazje iz tekem in gimnazijev pa je prav tako zaznamovalo duhovno in časovno zelo oddaljena pisma krščanskega apostola Pavla. Tako Pavel v Prvem pismu Korinčanom primerja svoje odpovedovanje zaradi evangelija z odpovedovanjem športnika: “Mar ne veste, da tisti, ki tečejo na tekališču, res vsi tečejo, da pa le eden dobi nagrado? Tako te cite, da jo boste dosegli. Vsak tekmovalec pa se vsemu odreče, ôni, da prejmejo venec, ki ovne, mi pa nevenljivega. Zato jaz ne tečem kar na slepo, ne bojujem se, kakor bi mahal po zraku. Nasprotno, trdo ravnam s svojim telesom in ga usužnjujem [...]” (9,24–27).

Najznamenitejše takšno mesto pri Pavlu je morda odlomek v Drugem pismu Timóteju: “Dober boj sem izbojeval, tek dokončal, vero ohranil. Odslej je zame pripravljen venec pravičnosti, ki mi ga bo tisti dan dal Gospod, pravični sodnik” (4,7–8). A tudi drugi krščanski pisci so prenašali izraze iz športa na kristjane: v poznejši cesarski dobi, ko so slednji nemalokrat končali v arenah, so krščanski apologeti kot Tertulijan ali Pavlin mučence pogosto označevali kot “Kristusove atlete”.⁷⁷ Tako se je metaforika športa kot mukepolnega prizadevanja za ideal nadaljevala še v krščansko književnost.

BIBLIOGRAFIJA

- Boatwright, M. T. (2000): *Hadrian and the Cities of the Roman Empire*, Princeton.
Bradač, F. (1968): *Tacit: Anali*, prevod, Maribor.
Finley, M. I., Pleket, H. W. (1976): *Die Olympischen Spiele der Antike*, Tübingen.
Gantar, K. (1980): *Pindar*, Ljubljana.

⁷⁵ Segal, E.: “Foreword”, v: Sweet, 1987, vi.

⁷⁶ Prev. Sovrè, 1963, 171, 172.

⁷⁷ Spivey, 2005, 204–205.

- Grošelj, N., ur. (2000): *Zbadljivke po antično: izbor grških in rimskih epigramov*, Ljubljana.
- Kocijančič, G. (2004/2005): *Platon: Zbrana dela*, 2 zvezka, prevod, Celje.
- Robert, L. (1968): “Les épigrammes satiriques de Lucillius sur les athlètes: parodie et réalités”, v: *L'Épigramme grecque*, Vandoeuvres-Genève, 179–291.
- Sovrè, A. (1963): *Aishilos: Oresteia*, prevod, Ljubljana.
- Sovrè, A. (1964): *Starogrška lirika*, Ljubljana.
- Sovrè, A. (1965): *Homer: Iliada*, prevod, Ljubljana.
- Spivey, N. (2005): *The Ancient Olympics*, Oxford.
- Sweet, W. E. (1987): *Sport and Recreation in Ancient Greece: A Sourcebook with Translations*, New York in Oxford.

SVETLANA SLAPŠAK¹

Šport in spol v antiki: nejasna razmerja

Izvleček: Cilj tega prispevka je kritičen vpogled v razmerje med modernimi predstavami o športu in spolu ter v odnose med spoloma v antični grški kulturi. Prisotnost ali odsotnost grških žensk v športu bistveno ne spreminja slike, ki jo imamo o njihovem položaju v drugih sferah, razširja pa imaginarij odnosov med spoloma znotraj religiozne sfere, ki je gotovo najbolj zapletena od vseh sociokulturnih struktur, ko gre za antične konstrukte spola in identitete.

Ključne besede: antična antropologija, antične ženske, odnos med spoloma, šport, spolna razlika

UDK 796(37/38):396

Sport and Gender in Antiquity: Unclear Relations

Abstract: The aim of the paper is to establish a critical distance between the modern notions of sport and gender, and gender relations as we read them in the Ancient Greek culture. The presence or absence of women in sports does not crucially exemplify any position of women which we have not realised before, but it enlarges the imaginary of gender relations inside the religious sphere, which is certainly the most complicated of all socio-cultural structures when it comes to Ancient gender/identity constructs.

Key words: ancient anthropology, women in Antiquity, gender relationships, sports, gender difference

¹Prof. dr. Svetlana Slapšak je dekanja in koordinatorica programov antropologija antičnih svetov in antropologija spolov na *Institutum Studiorum Humanitatis*, Fakulteti za podiplomski humanistični študij v Ljubljani. E-naslov: svetlana@ish.si.

Znana ugotovitev Jean-Pierra Vernanta, da je za žensko zakonska zveza tisto, kar je za moškega vojna, bolj kaže na fluidnost meja med spoloma kot temeljite razlike, ki naj bi bile potrjene v ritualnih in vsakdanjih praksah. Vsekakor pa Vernant izpostavlja konfliktnost odnosov med spoloma in erotično simbolizacijo nasprotij. Alain Schnapp je v izredno temeljiti raziskavi pokazal, kako se lov konstruira v imaginariju antičnega polisa (tekmovanje, konflikt, deregulacija tipizirane vojne veščine), Françoise Frontisi-Ducroux pa je analizirala večplastni pomen termina in podobe *symplegma*, ki obenem označuje ljubezenski objem, športni objem (rokoborba) in vojaško borilno disciplino. Prenos pomena je zmeraj povezan s spremembo spola: lov na žensko/žival postane posilstvo, *symplegma* moškega in ženske pa prek animalizacije ženske (metamorfoze Tetide v različne živali, denimo) uvod v spolni odnos oz. odnos sam. Ko Frontisijeva analizira nasilni objem drugega moškega, ugotavlja da gre v vseh znanih primerih za objem, ki "izcedi" iz drugega znanje oz. informacije (Nerej, Protej). Šampion nasilnega objema v grški mitologiji, Herakles, premaga tudi samo smrt, Tanatosa, in od njega izsili vrnitev Alkestide iz Spodnjega sveta ... Med erotiko, športom in borbo torej obstaja povezava, ki obenem omogoča razločevanje. Za zahodne mislece privlačna bipolarna tipologija, ki pogosto vključuje evolucionistično interpretacijo, pomeni glavno past, na katero so opozorili antropologi antičnih svetov – od Vernanta, ki je kritiziral psihoanalitično metodo interpretiranja mitov, do Paula Veyna, ki misli, da sprememb v spolnih navadah, torej tudi v konceptualizaciji spolov, pravzaprav ne moremo pojasniti. Možno izhodišče pokaže ena najradikalnejših strokovnjakinj za spol v antiki Page duBois v svojem prispevku o Foucaultu in antiki:

*"In my view, the most compelling feature of Foucault's volumes on the ancient world concerns his delineation of the gradual production of a desiring subject, a masculine ethical and philosophical subject, through the medium of prescriptive philosophical texts."*²

In naprej:

*"He regards the organization of past cultures with a tense curiosity, defamiliarizing the past, pointing out its otherness in a way tremendously liberating for the historicist."*³

² duBois, 1998, 90.

³ duBois, 1998, 89.

Page duBois se zavzema za defamiliarizacijo in za poudarjanje razlike med antičnimi svetovi na eni in apropiativnimi, če ne izrazito posesivnimi posegi Zahoda v antiko kot osnovnim virom identitarnih naracij (in iz njih izhajajoče politične, kolonialne moči) na drugi strani ujema z aktualnimi zgodovinsko-antropološkimi raziskavami spolov in športa v antiki? *Sinøuve des Bouvrie* v svojem pregledu virov in mitološke naracije, ki se nanaša na ženske v Olimpiji, ostaja v izrazito bipolarnem kontekstu, čeprav izhaja iz strogega antropološkega pristopa: moški in ženske so v Olimpiji med igrami oz. med Herinimi festivali (heraje) potrjevali svojo spolno identiteto, moški kot pripravljenost za vojno, ženske kot pripravljenost za rojevanje. Gre za sicer znane primere, v glavnem gradivo, ki ga prinaša Pavzanas, antični popotnik in zbiratelj zanimivosti, povezanih s slavni mesti in turističnimi znamenitostmi. Odprta torej ostaja možnost drugačnega branja primerov in naracij o ženskih postopkih in prisotnosti v Olimpiji v luči pripomb Page duBois (ki so pravzaprav manj radikalne od zahtev Vernanta, da se sodobni raziskovalec napoti v kritično obravnavo svoje – epistemološke – identitete, ko hoče raziskovati antične svetove). Ob tem je nujno upoštevati še ekstremno “etifikacijo” olimpijskega športa, ki je v samem ideološkem jedru de Coubertinove prenovne olimpijskih iger, kot tudi politično korektno glamurizacijo spolnosti olimpijskih iger danes, kjer v nevrotičnem iskanju dopinga in tehnologizacije telesa beremo globoko vsajen strah od sprememb obstoječih, globoko patriarhaliziranih spolnih zemljevidov in orientacij. Familiarizacija in ukinjanje zgodovinskih razlik nujno končata v kulturno-kolonialnem projektu prisvajanja antičnih kultur in vnašanja represivnih ideologij kot “predpisanih”, torej v foucaultovski genealogiji moči.

Čeprav so poskusi historizacije ženskega športa oz. športnic v antiki koristni za utemeljitev ženske genealogije v zgodovinopisju, pogosto vodijo k mešanju mitov, podob, književno-ideoloških konstrukcij antičnih (moških) avtorjev in zgodovinskih virov, denimo epigrafskih zapiskov. Dober primer je pregleden članek Spearsove, ki začne s skrajno naivnim prikazom “športne” aktivnosti igranja z žogo, ki jo izvaja fajaška princesa Navzikaa s svojimi družicami na morski obali. Kategorialne razlike med Homerjevim tekstom, podobami mitične atletinje Atalante že na vazah iz arhajskega obdobja in podatki poznega avtorja Pavzania (ti so potrjeni tudi epigrafsko) so nepremostljive: “genealogija” ženske moči v športu v antiki na tej točki enostavno razpade. Pustimo ob strani Homerjev tekst kot zelo, zelo posreden indikator fizične aktivnosti aristokratskih mladih žensk.

Primer Atalante, ki se na vazah arhajske in klasične dobe pojavlja v podobni "športni" opremi (kratko krilo oz. hlačke, oprijeti zgornji del, pokrivalo za glavo), je uporabnejši. Na eni strani nedvomno gre za žensko kot še en deregulativ v procesu efebske iniciacije oz. lova (ki je pravzaprav niz deregulacij), na drugi za možnost prikazovanja rahlo oblečene ženske – kar naj bi bil tudi osnovni razlog prikazovanja Amazonk v antiki. Dve fazi genealogije razvoja moškega subjekta poželenja se pokažeta v teh dveh postopkih. Lahko ju definiramo kot rezultat proizvajanja moških fantazm v polisu, z izločanjem ženskega v področje, ki ga zaseda skupaj z živalmi in naravo. V nobenem od dveh primerov uporabe mita in podobe Atalante se šport oz. fizična in tekmovalna aktivnost ne pojavlja kot področje definiranja oz. konstrukcije identitete. Špartanski model ženske fizične aktivnosti, ki je obenem fiksiran v obredih iniciacije in "racionaliziran" za potrebe militarizirane družbe, izstopa bolj kot patriarhalna improvizacija v danih okoliščinah, ko je treba ohraniti aristokratsko premoč navznoter in navzven. Otipavanje močnih mišic Špartanke Lampito v Aristofanovi komediji *Lizistrata* je torej politična gesta, ki v na glavo obrnjenem svetu komedije uvaja v zoperstavljanje politiki vojne in medsebojnega "otipavanja mišic" moške oblasti. Seveda je šport kot priprava za lažji, uspešnejši porod nekaj, kar lahko avtorji mnogo stoletij kasneje razumejo kot družbeno izboljšavo za ženske, pač zaradi spremenjenih družbenih pravil njihovega globalnega sveta in nove identitete, pa tudi novih emocij, kot so notranja družinska solidarnost, interes za lastno, intimno, odmaknjenost od politike kot področja konstrukcije identitete.

Podatki o ženskah na olimpijskih igrah, kot jih beremo v tekstih antičnih avtorjev in na napisih, niso gradivo za dekodiranje domnevne sistematizirane misli antičnih Grkov o sebi, ampak arbitrarni kolaž znakov, ki pričajo o iznajdljivosti patriarhalnega sistema, da vedno improvizira v okvirih ohranjanja sistema moške moči.

Kolažni značaj Pavzanievega opisa zanimivosti Olimpije vidimo predvsem v neusklajenosti senzacionalističnih drobcev, denimo podatka, da so s hriba Tipajon strmoglavljali ženske, ki so jih zasačili med olimpijskimi igrami (V,7), in na drugi strani podatka, da so ženske lahko opazovale igre. Tipična racionalizacija bi bila, da gre za različna obdobja: sam Pavzanas "racionalizira" svojo zanimivost s tem, da podčrta, da je znan samo en primer infiltracije ženske v igre in da je bil ta primer končan brez kazni, je pa to bil povod za uvedbo nagosti kot pogoja za nastop na igrah. Gre za Kalipatejro, vdovo, ki je trenirala svojega sina in po nje-

govi zmagi ni mogla zadržati veselja: ko je skočila prek ograje na igrišče, se je njen spol razkril. Kalipatejra je bila hčerka, vdova, sestra in mati olimpijskih zmagovalcev, torej je razumljivo, da ji je bil prekršek odpuščen. Primer Špartanke Kiniske, sestre Agezilaja, Pavzanas omenja kot najslavnejšo žensko, ki je zmagala na igrah kot lastnica konj. Ime Kiniska je bilo najdeno na napisu v Šparti (IG V (I) 235), tekst posebej poudarja, da je po njej še veliko žensk zmagalo na olimpijskih igrah. Disciplina je očitno ustrezala ženskam v minimalno spremenjenih družbenih oz. lastniških odnosih – ženska iz bogate in obenem aristokratske družine si je očitno lahko privoščila nastop tam, kjer njeno telo ni pomenilo posebne ovire. Čeprav ni nobenih podatkov o tem, kako je potekala dodelitev nagrade, se sama zmaga ženske ne zdi problematična. Pozneje so ženske sodelovale še v drugih disciplinah na športnih igrah, tudi v teku v polni bojni opremi, kot to kaže napis iz Delfov.⁴ Imena žensk, ki so dobile nagrade na različnih igrah zunaj Olimpije (Delfi, Istmos, Nemeja), denimo Evrileonida, Skilida, Trifoza, Hedeja, Dionizija, Nikegora, Kasija, Teodota ter neimenovane hčerke Megakla ali Polikrata in druge vsekakor zaslužijo, da jih postavimo v kanon zgodovine žensk.⁵ Ko pa primerjamo podatke o igrah žensk ob praznovanju Here (z značilnim razkazovanjem portretov zmagovalk, kar popolnoma ustreza moškemu modelu, in ne tako majhen seznam olimpijskih zmagovalk), se nam zastavi vprašanje, kje je tu sploh kakšen olimpijski spolni tabu. Med olimpijskim pragmatizmom in obrednimi pravili, ki so se medsebojno dobro ujemali, ne vidim ne razloga za glorifikacijo športnega duha, zlasti moderne invencije “olimpizma”, ne potrebe, da se položaj žensk v antiki univerzalizira. Področje športnega tekmovanja kot reprezentativno področje realizacije identitete državljana polisa postane odprto za različna, tudi s spolom povezana barantanja okrog moči, potem ko polis izgubi svojo identitarno moč, kar seveda pomeni tudi izgubo demokracije kot sistema. S tem se pomen športa kot dela grške invencije polisa in demokracije nič ne zmanjšuje. V primerjavi z verskim področjem, kjer so odnosi med spoloma imeli veliko večjo razsežnost, in s političnim, kjer so mnenja o enakosti spolov prišla do reprezentativnih institucij polisa (gledališče, agora), se šport kaže kot manj konfliktno področje, vsekakor pa kot področje, kjer različice patriarhalnega družbenega sistema najdejo vrsto pomožnih postopkov in praks, tudi na “medhelen-

⁴ *Fouilles de Delphes*, Paris 1928, 1823.

⁵ IG 2-3,2,2,2313 9-15, 60; 2314.50, 92-4.

skem” nivoju, da ženskam, ki so si že prilastile moč, dovolijo prezentacijo te moči. Ideološki aparat antičnega športa, ki je skoraj izgubljen v agresivnem navalu novodobnih ideoloških, v glavnem imperialnih vpisovanj, je enako kot konceptualni aparat vojne, za katero je služil kot civilna priprava, predvsem improvizacija, ampak improvizacija, ki si ne odreka pompa, blišča in možnosti za zaslužek. Manj kot ideološka naracija, bolj kot mehka risalna deska, v katero je možno vtisniti bolj ali manj vse, kar je v nekem kontekstu potrebno/koristno/slučajno, antični šport, olimpijske in druge športne igre sledijo razvoju in koncu polisa, s tem da ob odpiranju prostora moči ženskam nimajo lokalnih omejitev. To ne pomeni, da so antične športne igre bile nekakšen “nadpolis”, zlahka idealizirani prostor tekmovanja v športu, glasbi in poeziji, ampak da so okoliščine obreda, sejma in solidne turistične organizacije dovoljevale več kot v lokalnem vsakdanjiku.

Namen tega članka je predvsem dekonstrukcija diskurzivnih tehnik in vednja, ki razširja formulo “tudi Grki so ...” ali “še le Grki so ...” v medijih, množični kulturi, pa tudi v elitnih kulturnih in intelektualnih krogih. Formula namreč utemelji in racionalizira potrebo kolonizacije preteklosti, ki najpogosteje pelje v ideološki imaginarij razlike in nacionalizma, vključno z rasistično evropsko varianto (antična preteklost = evropska preteklost). Z aktualizacijo olimpizma pa te tehnike postajajo vedno bolj prisotne in netransparentne, saj je kritična misel v takšnem vzdušju še najmanj zaželena.

BIBLIOGRAFIJA

- Bouvier, S. des (1995): “Gender and the games at Olympia”, v: Berggren, B., Marinatos, N., ur., *Greece and Gender. Papers from the Norwegian Institute at Athens*, 43–52.
- Crowther, N. B. (1992): “Slaves and Greek Athletics”, *Quaderni urbinati di cultura classica*, 40, 35–42.
- Garland, R. (1990): *The Greek Way of Life*.
- Lee, H. (1988): “SIB3 802: Did Women Compete Against Men in Greek Athletic Festivals?”, *Nikephoros*, 1, 103–117.
- Ley, A. (1990): “Atalante – Von der Athletin zur Liebhaberin”, *Nikephoros*, 3, 31–72.
- McDonnell, M. (1991): “The Introduction of Athletic Nudity: Thucydides, Plato, and the Vases”, *Journal of Hellenic Studies*, 111, 182–193.

- Raschke, W. J. (1994): "A red-figure kylix in Malibu. The iconography of female charioteers", *Nikephoros*, 157–179.
- Scanlon, Th. F. (1988): "Virgineum Gymnasium, Spartan Females, and Early Greek Athletics," v: Raschke, W. J., ur., *The Archaeology of the Olympics*, 185–216.
- Scanlon, Th. F. (1990): "Race or chase at the Arkteia of Attica?", *Nikephoros*, 73–120.
- Serwint, N. (1993): "The Female Athletic Costume at the Heraia and Prenuptial Initiation Rites", *American Journal of Archaeology*, 97, 403–422.
- Spears, B. (1984): "A Perspective of the History of Women's Sport in Ancient Greece", *Journal of the History of Sport*, 11.

VESNA MERC¹

Situlske igre: Boks, rokoborba ali boj z ročkami?

Izveček: Prve temeljne interpretacije situlske umetnosti sodijo v čas konca 19. stoletja. Od tega obdobja naprej je sledila živahna diskusija o dataciji, izvoru in predvsem pomenu podob, ki se ni podela vse do danes. Interpretacije prizorov tekmovanj so se podobno kot interpretacije drugih prizorov situlske umetnosti naslonile predvsem na paralele iz Grčije. Konjske dirke, glasbeni dvoboji in boks so podobe situlske umetnosti, ki jih interpretativno povezujejo tako z igrami, tekmovanji in praznovanji, kot tudi s kulturnimi in pogrebnimi običaji. Podobno raznovrstno je tudi poimenovanje športnega dvoboja – rokoborba, boks ali boj z ročkami.

Ključne besede: arheologija, starejša železna doba, situle, situlska umetnost, rokoborba, boks

UDK 903.2:7.031

Situla Games: Boxing, Wrestling, or Dumb-bell Fighting?

Abstract: Ever since the late 19th century with its groundbreaking interpretations of situla art, there has flourished a lively discussion about the datation, background, and especially the meaning of the depicted scenes. Like other situla art images, scenes of competition have been interpreted mostly in the light of their Greek parallels. The images of horse races, music duels and boxing have been linked to games, competitions, and festivals, as well as to cult and funeral rituals. Similarly, the type of sport duel portrayed on the situlas has been variously identified as wrestling, boxing, or dumb-bell fighting.

Key words: archaeology, early Iron Age, situlas, situla art, wrestling, boxing

¹ Vesna Merc je mlada raziskovalka v Znanstvenoraziskovalnem središču Bistra Ptuj in doktorandka antropologije antičnih svetov na *Institutum Studiorum Humanitatis*, Fakulteti za podiplomski humanistični študij v Ljubljani. E-naslov: vesnamerc@email.si.

Interpretacije družbene strukture železnodobnih družb na območju jugovzhodnih Alp in Balkana se navadno vežejo na homerski model. Aplikacija homerskega modela temelji na historičnih, mitoloških in arheoloških paralelah iz Grčije, kar so utemeljevali predvsem na geografski bližini območij. Raziskovalci že od sredine 20. stoletja dalje navadno poudarjajo pomen samostojnega razvoja halštatskih skupin, vendar pa se raziskave, usmerjene v analize družbe in spolov, pogosto naslanjajo na homerski model. V skladu s tovrstno usmeritvijo interpretacij so podobe različnih športnih panog, upodobljenih na predmetih situlske umetnosti, pogosto interpretativno povezane z grškimi paralelami.

Odkritja in interpretacije situlske umetnosti imajo pomembno vlogo za zgodovino, razvoj in popularizacijo evropske železnodobne arheologije. Prva odkritja predmetov situlske umetnosti segajo v čas pred sredino 19. stol., ko so bili odkriti npr. ogledalo s Castelveta in fragmenti z Matreja. V času velikih izkopavanj od 70. do 90. let 19. stol. v Bologni, Estah in v Vačah, pa tudi na drugih znanih najdiščih, ki so tvorila osnovo za raziskave železnodobnih skupin severne Italije in jugovzhodnohalštatskega kroga, je bila odkrita večina najpomembnejših in danes najslavnejših "situlskih spomenikov". Takrat so prišle na dan prve bogato ornamentirane situle, kar je takoj vodilo do vedno večjega zanimanja, ki je mejilo na senzacionalizem, kot npr. ob odkritju situle z nekropole Certosa v Bologni. V tem času so bile odkrite tudi številne ornamentirane situle, ciste in drugi predmeti, npr. situla Arnoaldi l. 1880 v Bologni in istega leta situla Benvenuti v Estah. Na prostoru današnje Slovenije so bile prav tako v tem času odkrite številne situle, l. 1882 je bila npr. po naključju odkrita znamenita situla z Vač, Pečnik je v zadnjem desetletju 19. stol. izkopal tri ornamentirane situle in več okrašenih pasnih spon na Magdalenski gori. Podobno kot odkritje certoške situle je tudi odkritje situle z Vač ali pa situle s Kuffarna takoj vodilo do živahne mednarodne znanstvene diskusije.²

Na konec 19. stol. posledično sodijo prve temeljne interpretacije situlske umetnosti številnih raziskovalcev.³ Interes raziskovalcev pa ni bil v umetnostnozgodovinskem pristopu, temveč so v podobah videli predvsem možnost vpogleda v življenje halštatskih prebivalcev. V ospredju pa je bila diskusija o etnični pripadnosti ustvarjalcev situlskih del, ali gre za Etruščane, Retijce, Ilire, Venete

² Glej Frey, 1969, 2–3.

³ Naj omenim le najpomembnejše: Zannoni, Prosdocimi, Hochstetter, Dežman, Orsi, Brizio, Wurmbrand, Berndorf, Benvenuti, Wiesre, Szombathy, Bertrand, Reinach, Schumacher, Hoernes in Ghirardini, glej Frey, 1969, 2–3.

idr. Za razliko od prvih raziskovalcev s sredine 19. stol. pa v zadnjih desetletjih tega stoletja raziskovalci večinoma niso več videli v izdelkih importov z juga, iz Grčije ali Etrurije, temveč njihov domač izvor z veliko izpovedno močjo.⁴

Po zamrtju raziskav med obema vojnama je v 50. letih 20. stol. raziskovanje starejše železne dobe, pa tudi situlske umetnosti doživelo nov razmah. Do izrazite oživitve zanimanja za situlsko umetnost je prišlo pred,⁵ še posebej pa po postavitvi mednarodne razstave *Situle od Pada do Donave*, ki je bila postavljena v letih 1961 in 1962 v Ljubljani, na Dunaju in v Padovi.⁶ Sledila je posebno živahna diskusija o dataciji, izvoru in predvsem pomenu podob. Glede izvora zdaj prevladuje mnenje o tesni povezavi situlske in etruščanske orientalizirajoče umetnosti,⁷ kar pa se tiče pomena upodobljenih prizorov, ostaja problematika še odprta. Diskusija se deli v glavnem na dva sklopa glede na vsebinski pomen prizorov. Večina raziskovalcev je mnenja, da prikazujejo vsakdanjik višjega sloja halštatskega prebivalstva, t. i. knezov, nekateri pa so mnenja, da gre za preslikave mitskega ali epskega sveta, posebej Georg Kossack in Biba Teržan, deloma pa tudi Otto-Herman Frey, povezujejo prizore na situlski umetnosti z uporabo, povezano s praksami, ki se vežejo na smrt.⁸

SITULSKA UMETNOST IN PRIZORI IGER

Že konec 19. stoletja so bili prizori praznovanja interpretativno razdeljeni na tri pomenske sklope: na spreved oboroženih ali neoboroženih moških, pojedino in prizore iger, med katere so se štele rokoborbe in dirke na konjih ali z vozovi. Podobno razdelitev je predstavil Karl Kromer, ki je "situlske svečanosti" razdelil na prihod, gledalce, na vodenje konjev in vozov na prizorišče, spreved s sodelujočimi pri žrtvovanju, glasbeni dvoboj, športni dvoboj in pijančevanje.⁹ Tovrstna vsebinska razporeditev glavnih motivov na situlski umetnosti je danes uveljavljena.

⁴ Glej Frey, 1969, 2–3.

⁵ Leta 1955 je France Stare objavil vse slovenske kovinske posode in situlske spomenike, Stare 1955. Jože Kastelic, dolgoletni direktor Narodnega muzeja, je v 50. letih pospešil raziskovanje železne dobe na Slovenskem z objavo študije o situli z Vač, Kastelic, 1956. Kastelic je bil kasneje tudi eden od glavnih pobudnikov mednarodne razstave *Situle od Pada do Donave* (za podrobnejši pregled zgodovine raziskav glej: Gabrovec, 1999).

⁶ Umetnost, 1962.

⁷ Frey, 1969, 83–87.

⁸ Teržan, 1997, 654, op. 5–7.

⁹ Kromer, 1980.

Motivi iger in igranja na situlski umetnosti spadajo med prizore praznovanja, v zadnjih desetletjih pa se navadno k prizorom iger, torej prizorom rokoborbe in konjskih dirk, prištevajo tudi prizori glasbenih dvobojev.¹⁰ Navadno so igre razumljene kot del prizorov praznovanja, tako igranje na različna glasbila, torej prizori glasbe, kot igranje v pomenu dejavnosti pri nekem športu, kot so prizori boksanja in dirkanja. Pojmovanje prizorov boksanja in dirk na konjih ali z vozovi, namreč da gre za šport, je razmeroma novo, saj so se raziskovalci navadno izogibali besedi šport in raje uporabljali tekmovanje. V starejših razlagah so tovrstni prizori navadno interpretirani kot zabava za udeležence praznovanj ali pa kot del kulturnih svečanosti.¹¹ Poimenovanje teh dejavnosti za šport in eksplicitno za boks zasledimo konec 80. let 20. stol. v članku Marka Freliha,¹² prizore rokoborbe pa je z vidika športne dejavnosti nedavno obdelal Erich Zimmermann,¹³ ki jih je interpretiral kot bojevanje z ročkami. Kljub uporabi izraza šport v povezavi z opisovanjem značilnosti teh železnodobnih prizorov pa jasnejše opredelitve športa ni.¹⁴

Sklopi glasbe, dvoboja in dirk se pojavljajo na okoli tridesetih izdelkih situlske umetnosti. Glasbila, ki se pojavljajo na situlski umetnosti, so piščali – t. i. panove piščali (gr. *syrix*), lire ali harfe (gr. *phorminx*) in rog (gr. *salpinx*). Glasbila so interpretirana v prizorih praznovanja kot razvedrilo za druge goste v smislu glasbenega tekmovanja,¹⁵ v povezavi s temi sta prizora glasbenega dvoboja na prvem frizu situle Providence¹⁶ in v tretjem frizu certoške situle,¹⁷ oba izdelka sta iz Bologne. Na situli Providence sta prikazana glasbenika s kapama, ki si sedita nasproti in igrata na piščal. Med njima je posoda na razčlenjeni nogi, na kateri stoji ptič. Za obema glasbenikoma stojita po dva opazovalca, prva sta po mnenju Freya in Luckeja sodnika.¹⁸ Na certoški situli si na edinstvenem primeru pohišstva v situlski umetnosti na bogato okrašeni klopi sedita nasproti glasbenika. Levi igra

¹⁰ Kromer, 1980, 232–236. Eibner, 2003, 301–302.

¹¹ Frey, Lucke, 1962. Frey, 1969. Kromer, 1980.

¹² Frelih, 1989.

¹³ Zimmermann, 2003.

¹⁴ Definicije športa so različne. Mark Golden, 1998, 4, grški šport razume tako: “Greek sport was enveloped in a series of hierarchies in which events, festivals, genders, nations and other groups were ranged and ranked no less than individuals.”

¹⁵ Lucke, Frey, 1962, 26. Kromer, 1980, 232–234.

¹⁶ Lucke, Frey, 1962, Kat. Nr. 1, Taf. 1–10.

¹⁷ Lucke, Frey, 1962, Kat. Nr. 4, Taf. 16–20.

¹⁸ Lucke, Frey, 1962, 17–20.

na piščal, tisti na desni strani pa na liro ali harfo. V zraku med njima je postavljena situla. Trofeja, značilna za prizore glasbenega tekmovanja, je po Teržanovi posoda s pijačo, ki daje moč in življenje, posledično pa so ti prizori povezani z odnosom oz. z razmerjem do življenja in smrti.¹⁹

Prizori dirk se pojavljajo le v nekaj primerih, predvsem na kasnejših situlah, pri čemer se že vidi keltski vpliv. Gre za prizore na situli Arnoaldi iz Bologne²⁰ in situli iz Kuffarna²¹ ter na 1. frizu ciste iz Moritzinga.²² To so prizori z dvokolesnimi odprtimi vozovi s po dvema vpreženima konjema in enim voznikom. Prizor poteka od leve proti desni, v njej pa sodelujejo štirje dirkalni vozovi. V prizoru s konji in jahanju sta predstavljena le po dva konja oz. konjenika. Na situli iz Kuffarna je na skrajni levi upodobljena tudi oseba z razvejano palico, navadno interpretirana kot sodnik.²³

Z izjemo najmlajših del situlske umetnosti se motiv dvoboja najpogosteje pojavlja skupaj z motivom glasbenikov. Njihovo igranje v paru je navadno interpretirano kot glasbeni dvoboj. Skupaj z dvobojem v "boksu" na istem frizu se pojavlja na dveh situlah iz Bologne, tj. situli Providence in certoški situli, ter na situli s Prelog iz groba 2/a z Magdalenske gore.²⁴ Na mlajših situlah pa je pogostejša kombinacija boksa in dirk s konji ali z vozovi. Takšna tesna povezava je v situlski umetnosti nova in se pojavi šele konec 5. stol. pr. n. št.²⁵ Ta kombinacija daje vtis še večjega poudarka na tekmovalnosti, morda gre za prikaz olimpijskih iger, kot je to predlagala Alexandrine Eibner. V razvoju motivike situlske umetnosti vidi razvoj tekmovanj in praznovanj, povezanih najprej s kultom, ki so se sčasoma razvila v samostojna tekmovanja.²⁶

PRIZOR DVOBOJA

Prizori dvobojev so navadno interpretirani kot prizori rokoborbe, v zadnjem času pa tudi kot prizori boksa in boja z ročkami. So najpogostejši izmed največkrat

¹⁹ Teržan, 1997.

²⁰ Lucke, Frey, 1962, Kat. Nr. 3, Taf. 12–15, 63.

²¹ Lucke, Frey, 1962, Kat. Nr. 40, Taf. 52, 56, 57.

²² Lucke, Frey, 1962, Kat. Nr. 13, Taf. 66.

²³ Lucke, Frey, 1962. Kromer, 1980.

²⁴ Lucke, Frey, 1962, Kat. Nr. 22, Taf. 69. Tecco Hvala, Dular, Kocuvan, 2004, priloga 2.

²⁵ Eibner, 1981, 282, 283.

²⁶ Eibner, 1981, 282, 283.

upodobljenih prizorov iger, saj danes poznamo skoraj dvajset izdelkov s to upodobitvijo. V starejših razlagah tovrstnih prizorov so dirke in prizori rokoborbe interpretirani kot zabava za udeležence praznovanj ali pa kot del kulturnih svečanosti, v zadnjih desetletjih pa je rokoborba oz. boks pogosteje interpretirana kot šport oz. športna dejavnost.²⁷ Večina avtorjev uporablja izraz rokoborba, vendar je ta najverjetneje neustrezen, saj pri rokoborbi tekmovalca skušata eden drugega z različnimi prijemi spraviti na tla. Neustreznost in nejasnost pomena izraza rokoborba (nem. *Faustenkampf*) je razvidna tudi v dokaj pogosti menjavi izrazov, tako Frey ročke pogosto imenuje kar boksarske rokavice, v najnovejši interpretaciji pa je Zimmermann poudaril, da ne gre za rokoborbo v grškem smislu, temveč za boj pesti (nem. *Kampf der Fäuste*). Očitno je torej, da ni konsenza o tem, za kakšno vrsto tekmovanja pravzaprav gre.

Klasična upodobitev boksarjev na situlski umetnosti vključuje naslednje elemente: nasproti si stoječi goli, razoglavi moški figuri z eno iztegnjeno roko,²⁸ s posebno borilno opremo v obliki ročk in s predmetom med njima, navadno grebenasto čelado s perjanico na trinožniku, ki je navadno interpretirana kot nagrada za zmagovalca. Tej simetriji navadno ustrezata tudi po dva opazovalca na vsaki strani, prvi je interpretiran kot sodnik. Boksarji imajo na sebi ponavadi le pas, po Luckeju in Freyu gre za pas iz usnja in ne iz kovine, ki je označeval mejo, do katere so udarci še dovoljeni, saj zaradi ozkosti ni mogel preprečevati udarcev.²⁹

Ročke, s katerimi so se bojevali, so značilnost upodobitev bojev v situlski umetnosti in jih ne poznata ne grški ne etruščanski svet, temveč le jugovzhodnoalpskegi in severnoitalski svet. Na podlagi njihove razprostranjenosti na predmetih situlske umetnosti, pa tudi starejših predmetov, ki stilsko sicer ne spadajo v skupino situlskih izdelkov, npr. upodobitev boksarjev na cisti iz Kleinkleina, Kröll-Schmiedkogel (7. stol. pr. n. št.),³⁰ je potrjeno, da imajo samostojen izvor in jim ne moremo pripisati izvora z juga. Interpretacije ročk so variirale tako skozi čas kot od raziskovalca do raziskovalca. Predvsem v začetni fazi raziskovanja je bila pogosta trditev, da so grškega izvora in da je prišlo do prevzema iz Grčije,³¹

²⁷ Frelih, 1989. Zimmermann, 2004.

²⁸ Izjema je situla Benvenuti, Lucke, Frey, 1962, Kat. Nr. 7, Taf. 65.

²⁹ Lucke, Frey, 1962, 18, 19.

³⁰ Frey, 1969, 68–72. Prussing, 1991, 85, 86, Taf. 114.

³¹ Glej Lucke, Frey, 1962, 26, 27.

vedar je na upodobitvah, na katerih so temeljile te trditve, upodobljeno le pove-zovanje rok – *himantes*.³² Z Luckejevimi in Freyevimi delom pa se je dokončno uve-ljavilo mnenje, da gre za samostojen element.³³ Lucke in Frey sta menila, da če bi bile ročke kovinske, potem bi bil boks barbarski, pomisleke, da bi šlo za resen boj, pa je imel tudi Karl Kromer, saj bi zaradi tega morala telesa na upodobitvah na-mreč kazati hude telesne deformacije,³⁴ civiliziranost boja pa dokazuje tudi na primeru lepo zloženih oblek.³⁵ Lucke in Frey ročke razumeta kot zaščito za roke, za varovanje pred poškodbami (tako kot sodobne boksarske rokavice), narejene pa naj bi bile iz blaga ali verjetneje iz usnja, zlasti ker imajo na primerih z Vač³⁶ in Matreija³⁷ tudi na hrbtni strani pas in je malo verjetno, da bi bile iz brona.³⁸ Tovrstne ročke se niso ohranile niti v enem primeru, zato je domneva, da so bile narejene organskih materialov, morda pravilne.

Ob predpostavki, da je bila nagrada čelada, se predvideva, da so v bojih sode-lovali le svobodni moški, ne pa tudi predstavniki nižjega sloja ali najeti rokobor-ci. Trditev je argumentirana na podlagi rokoborbe s situle Providence iz Bologne (slika 1), prizora dvoboja, pri katerem med nogami moških na tleh leži zložena obleka in kapa ali klobuk. Zaradi dejstva, da je oprema identična kakor pri ude-ležencih na isti situli v prizorih glasbe, Lucke in Frey sklepata, da sta upodoblje-ni osebi višjega statusa in da jima je sodelovanje na tekmovanju v čast.³⁹

³² Laser, 1987. Golden, 1998.

³³ Lucke, Frey, 1962, 27.

³⁴ Nevarnost hudih telesnih poškodb je vprašljiva glede na Diodorjev, sicer mlajši zapis, o (keltski) navadi med obedom. Ti se izzovejo na dvoboj brez pomisleka na njihovo življe-nje, glej Zimmermann 2003, op. 16.

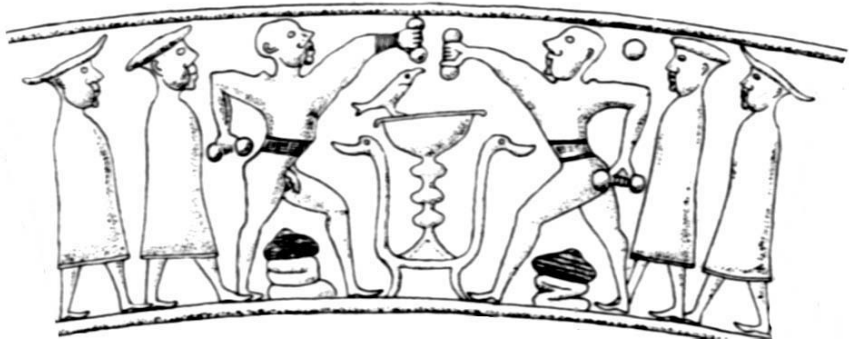
³⁵ Lucke, Frey, 1962, 27. Kromer, 1980.

³⁶ Lucke, Frey, 1962, Kat. Nr. 33, Taf. 73.

³⁷ Lucke, Frey, 1962, Kat. Nr. 42, Taf. 58.

³⁸ Lucke, Frey, 1962, 27.

³⁹ Lucke, Frey, 1962, 28–29.



SLIKA 1: PRIZOR BOKSA NA SITULI PROVIDENCE (PO LUCKE, FREY 1962, KAT. NR. 1, T. 5).

Tudi Alexandrine Eibner opozarja na pomen čelad kot nagrade in predvideva, da čelada kaže na pomen iger v povezavi z vojskovanjem.⁴⁰ Na primeru situle z Matreija⁴¹ je hkrati s čelado nagrada še sulica. Kombinacija je sicer poznana halštatska kombinacija oborožitve in je izpričana tudi v grobovih, zato lahko po Eibnerjevi govorimo tukaj o opremi vojščakov,⁴² saj na podlagi te upodobitve domneva, da bi lahko prizori dvoboja prikazovali tudi iniciacijski ritual v razred vojščakov.⁴³ V nasprotju z interpretacijo, da gre tukaj za prizore vsakdanjega življenja,⁴⁴ pa Biba Teržan razume prizore rokoborbe kot simbolni namig na v epih tako opevane pogrebne igre.⁴⁵

Zimmermann je na podlagi podrobne analize prizorov boksa predlagal, da gre za boj z ročkami in ne za rokoborbo, ter določil več glavnih značilnosti boja. Te

⁴⁰ Eibner, 2003, 301, 302.

⁴¹ Lucke, Frey, 1962, Kat. Nr. 42, Taf. 58.

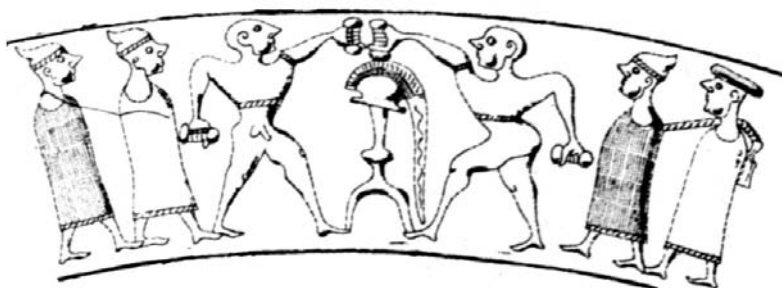
⁴² Določena skepsa je vendarle potrebna, Heinrich Härke, 1997, npr. opozarja, da orožje v grobovih ne pomeni, da je bil pokojni v resnici vojščak ali da ga je kdaj v življenju uporabljal, temveč da so vojščaki ali heroji v takratnem mitičnem svetu obstajali. Biba Teržan, 1997, 669, pravi podobno in sicer, da so pridatki določeni s statusom pokojnika. Pridatki in upodobitve se skladajo toliko kolikor, da oboji služijo komplementarni karakterizaciji mrtvih. Po njenem je treba razumeti situlsko umetnost kot herojske pesmi v sliki z mitsko-epskimi elementi in simboličnimi risbami. Tako v pokopu kot v situlski umetnosti gre za heroizacijo pokojnika.

⁴³ Eibner, 2003, 301, 302.

⁴⁴ Lucke, Frey, 1962. Kromer, 1980.

⁴⁵ Teržan, 1997, 657.

so direkten udarec z iztegnjenima rokama (situla Kuffarn⁴⁶ in situla z Vač (slika 2)), direkten udarec z nagnjenima ročkama, na ta način se zaletita le po ena kroglja – cilj je zadeti nasprotnikovo ročko ali morda zadeti hrbtno stran dlani ali prste nasprotnika, da bi ga razorožil. Po Zimmermannu je možna tudi hitra rotacija roke proti telesu, v vodoravni položaj, z namenom izbitja nasprotnikove ročke (situla Providence (slika 1), položaj ročk v obliki črke V je razvidnejši na situli Matrei),⁴⁷ ob udarcih pa je razvidno tudi izmikanje udarcem s celotnim telesom. Glavnina boja je po Zimmermannu v večini vodenja pesti ali v razorožitvi nasprotnika, ne pa v končnem knock-outu. Značilna je tudi popolna odsotnost kritja z drugo roko, kar ni značilno le za sodobni boks, temveč tudi za antičnega. Nasprotna roka je navadno postavljena za telo. Predložitev nagrade in deloma upodobitev sodnikov kažeta na športni značaj tekmovanja z določenimi pravili. Analiza “ročnih sposobnosti” tekmovalcev in individualna obveza zapestja levega tekmovalca na situli Providence (slika 1) kažeta na to, da so bili na situlah upodobljeni točno določeni tekmovalci in torej tudi določene tekme, torej konkretni dogodki.⁴⁸



SLIKA 2: PRIZOR BOKSA NA SITULI IZ VAČ (PO LUCKE, FREY 1962, KAT. NR. 33).

⁴⁶ Gledalci s palicami so interpretirani kot sodniki in jih primerjajo z grško palestro, Lucke, Frey, 1962, Kat. Nr. 40, Taf. 75; Lucke, Frey, 1962, 29).

⁴⁷ Lucke, Frey, 1962, Kat. Nr. 42, Taf. 58.

⁴⁸ Zimmerman, 2003, 227–239.

ZAKLJUČEK

Interpretacija Alexandrine Eibner, da so praznovanja in tekmovanja na situlski umetnosti upodobitve tekmovanj, podobnih olimpijskim igram,⁴⁹ ni bila osamljena. Tvrstne razlage zasledimo v člankih Staneta Gabrovca v *Praistoriji jugoslavenskih zemalja V. Znake obstoja halštatskih nadplemenskih zvez na območju nekdanje Jugoslavije, ki so se utrjevale tudi s skupnimi praznovanji, vidita Gabrovec in Čović v obstoju kulturnih mest, ki naj bi bile prostor srečevanja.*⁵⁰ Zanimivo je, da čeprav tvrstne razlage niso osamljene, niso naletele na večji odmev v arheološki stroki. Do nedavnega je večina raziskovalcev menila, da je na situlah predstavljeno predvsem vsakdanje življenje halštatskih prebivalcev višjega, knežjega razreda. Razlago za pomanjkanje ne le teorij, temveč tudi špekulacij lahko vidimo v zgodovini arheologije na tem območju. Ta ni bila usmerjena v razumevanje družbenih procesov, temveč je do nedavnega bila usmerjena predvsem v kronološke in tipološke študije materiala.

Homerski model, aplikacija historičnih, mitoloških in arheoloških paralel iz Grčije, je bil utemeljen predvsem na geografski bližini območij. Uporabljen je bil predvsem v interpretacijah družbene strukture, pa tudi v interpretacijah situlske umetnosti. Podobno kot drugi prizori so bili tudi prizori boksa navadno interpretirani v povezavi z grškimi upodobitvami rokoborb. Zaradi poprocesne arheologije so v zadnjem času problematizirane preslikave simbolnih pomenov podob iz drugih kulturnih krogov. Izhajanje v interpretacijah prvenstveno iz kulturnega kroga lastnega obravnavanemu artefaktu ali sklopu postaja vedno bolj uveljavljena metoda. Raziskave, usmerjene v popolno analizo posameznih sklopov prizorov, kot npr. Zimmermannova analiza boksa,⁵¹ kažejo po več kot stoletju trajajočih raziskavah situlske umetnosti na velike, še neizkoriščene možnosti razbiranja dodatnih elementov in ponavljajočih se zakonitosti posameznih prizorov.

⁴⁹ Eibner, 1980, 282.

⁵⁰ Mesta srečevanja naj bi bila kulturna mesta, npr. Škocjan, kultne gomile, svetišče na Podu pri Bugojnem, v Gorici v Hercegovini in morda tudi v Nezakciju, ki so sčasoma dobila nadplemenski značaj. Vidna pa so predvsem na prizorih plemenskih praznikov s situlske umetnosti v dolenski in svetolucijski skupini. Gabrovec je v razlagi situlskega scenarija mislil bolj na rodovni praznik, vendar je opozoril ne le na njegov religiozni, temveč tudi na družbenozgodovinski pomen, Gabrovec, Čović, 1987, 919–922.

⁵¹ Zimmerman, 2003.

Treba je poudariti, da se vedno več raziskovalcev distancira od interpretacij situlske umetnosti kot odseva vsakdanjega življenja, je mnenja, da gre za mitsko-epsko pripoved v slikah, ki je tesno povezana z grobnim kultom. Kossack govori o šifriranih upodobitvah, ki so v svojih ponavljajočih se scenah le okrajšave, “šifre” za celotno praznično zgodbo.⁵² Če sprejmemo tovrstne interpretacije situlske umetnosti, se predvsem v upodobitvah iger, zlasti pa v prizorih boksa ter v njihovi morebitni vsebinski navezavi na opise Patroklovega pogreba,⁵³ kažejo nove rešitve. Kljub temu da deloma rekonstruirana pravila “boja z ročkami” kažejo na obstoj športnih iger tekmovalnega značaja,⁵⁴ pa njihov obstoj ne izključuje interpretacije, ki razume prizore rokoborbe kot simbolni namig na v epih tako opevane pogrebne igre.⁵⁵

BIBLIOGRAFIJA

- Andronikos, M. (1968): *Totenkult*, v: *Archaeologia Homerica*, Kapitel W.
- Capuis, L. (2001): “L’arte delle situle quarant’anni dopo”, *Arheološki vestnik*, 52, 199–205.
- Ducati, P. (1970): *La situla della Certosa*, Rim.
- Eibner, A. (1981): “Darstellungsinhalte in der Kunst der Hallstattkultur. Gedanken zum „überhöhten“ Leben im Situlenberg und Osthallstattkreis”, v: *Die Hallstattkultur, Symposium Steyr 1980*, Linz, 261–284.
- Eibner, A. (2003): “Luxus in der Situlenkunst”, v: *Worauf wir stehen. Archäologie in Oberösterreich*, 295–310.
- Frelih, M. (1989): “O motivu dveh boksarjev v situlski umetnosti”, *Zbornik za umetnostno zgodovino*, 25, 99–114.
- Frey, O.-H. (1969): *Die Entstehung der Situlenkunst: Studien zur figürlich verzierten Toreutik von Este*, Römisch-germanische Forschungen 31.
- Gabrovec, S. (1964–1965): “Halštatska kultura v Sloveniji”, v: *Arheološki vestnik*, 15–16, 21–63.
- Gabrovec, S. (1966): “Zur Hallstattzeit in Slowenien”, *Germania*, 44, 1–48.

⁵² Kossack, 1992.

⁵³ Za primerjavo z mikenskimi in grškimi upodobitvami ter pogrebnimi običaji glej: Andronikos, 1968, 34–37, 121–126.

⁵⁴ Zimmerman, 2003, 227–239.

⁵⁵ Teržan, 1997, 657.

- Gabrovec, S. (1999): "50 Jahre Archäologie der älteren Eisenzeit in Slowenien", *Arheološki vestnik*, 50, 145–188.
- Gabrovec, S., Čović, B. (1987): "Zaključna razmatranja", *Praistorija jugoslavenskih zemalja*, V, 901–928.
- Golden, M. (1998): *Sport and Society in Ancient Greece*, Cambridge.
- Härke, H. (1997): "The Nature of Burial Data", v: Jensen, C. K., Nielsen, K. H., ur., *Burial & Society. The Chronological and Social Analysis of Archaeological Burial Data*, Aarhus, 19–27.
- Kastelic, J. (1956): *Situla z Vač*, Beograd.
- Kastelic, J., ur. (1962): *Umetnost alpskih Ilirov in Venetov. Situle od Pada do Donave*, Ljubljana.
- Kastelic, J., Mansueli, G. A., Kromer, K. (1965): *Umetnost situl*, Beograd, Ljubljana.
- Kossack, G. (1992): "Lebenbilder, mythische Bilderzählung und Kultfestbilder. Bemerkungen zu Bildszenen auf einer Thronlehne von Verucchio", v: Lippert, A., Spindler, K., ur., *Festschrift zum 50jährigen Bestehen des Institutes zur Ur- und Frühgeschichte der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck, Universitätsforschungen zur prähistorischen Archäologie*, 8, Bonn, 231–246.
- Kromer, K. (1980): "Das Situlenfest. Versuch einer Interpretation der Darstellungen auf figural verzierten Situlen", *Situla*, 20/21, 225–240.
- Laser, S. (1987): *Sport und Spiel*, Archaeologia Homeric, Kapitel T.
- Lucke, W. W., Frey, O.-H. (1962): *Die Situla in Providence (Rhode Island). Ein Beitrag zur Situlenkunst des Osthallstattkreises*, Römisch-germanische Forschungen 26.
- Prussing, G. (1991): *Die Bronzegefäße in Österreich*, Prähistorische Bronzefunde II/5.
- Stare, F. (1955): "Prazgodovinske kovinske posode iz Slovenije", *Zbornik Filozofske fakultete*, 2, 103–151.
- Tecco Hvala, S., Dular, J., Kocuvan, E. (2004): *Železnodobne gomile na Magdalenski gori, Katalogi in monografije* 36.
- Teržan, B. (1997): "Heros der Hallstattzeit. Beobachtungen zum Status an Gräbern um das Caput Adriae", v: *Χρονολογ. Beiträge zur prähistorischen Archäologie zwischen Nord und Südosteuropa. Festschrift für Bernhardt Hänsel, Internationale Archäologie. Studia honoraria*, 1, 653–669.
- Zimmermann, E. (2003): "Fighten. Faustkampf in der Situlenkunst – Kampf der Fäuste", *Arheološki vestnik*, 54, 225–241.
- Žibrat, A. (1998/1999): *Motivi iger v situlski umetnosti*, neobjavljena seminarska naloga, Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za arheologijo.

BOŽIDAR SLAPŠAK¹

Šport v polisu in med polisi

Izvleček: Polja pomenov in simbolov ter imaginarij *agon gymnikos* se dotikajo religiozne sfere in so tesno povezani s panhelenskimi svetišči, toda temeljni institucionalni okvir športa ves čas ostaja polis. Ta prispevek se ukvarja z mestom športne infrastrukture, zlasti pa gimnazija v urbanizmu antične Grčije. Tipizacija arhitekture gimnazija sledi institucionalizaciji efebije, ki uspešno preživi v helenističnem sociokulturnem modelu, čeprav je usidrana v družbeni zgradbi klasičnega polisa.

Ključne besede: antika, šport, športna infrastruktura, efebija, antično mesto

UDK 796(38)

Sport in the *polis* and between *poleis*

Abstract: The meanings, symbols and imaginary of the *agon gymnikos* stretch to the religious sphere and overlap with the limits of the *polis* in Ancient Greece. The paper deals with the urban placement of the sport infrastructure in the Ancient Greek *polis*, especially with the *gymnasion*. Architectural typisation developed after the institutionalisation of the *ephebia*, which transcended the social structure of the *polis*, surviving into the Hellenistic socio-cultural model.

Key words: antiquity, sports, infrastructure, epeheby, ancient city

¹Dr. Božidar Slapšak je redni profesor na ljubljanski Filozofski fakulteti na Oddelku za arheologijo. E-naslov: bozidar.slapsak@ff.uni-lj.si.

Agon gymnikos, ki bi skupaj z *agon hippikos* ustrezal današnjemu pojmu športa, pripada kategoriji družbenih praks tekmovanja, ki vključujejo tudi *agones mousikoi* (glasba, poezija, ples, govorništvo, scenske predstave), njih funkcionalnost pa je, vsaj v klasičnem obdobju, predvsem v usposabljanju mladine za državljanske naloge (memoriranje in reprodukcija identitarnega imaginarija polisa, obvladovanje diskurzivnih tehnik in vzorcev javnega nastopanja, fizična usposobljenost in obvladovanje orožja). Polje se artikulira v navezavi na religiozno, tu tudi prestopi meje polisa (regionalni, panhelenski festivali) in razvije presežke, po katerih je danes znano: čaščenje/heroiziranje odličnosti, tudi profesionalizem. A polis ostaja temeljni okvir usposabljanja in tekmovanja in *pajdeja* kot kolektivna tehnika iniciacije mladih v vrednote in znanja, ki odlikujejo civilizacijo polisa, tista praksa, s katero se usposabljanje (ki seveda vključuje tekmovanje) realizira, ko gre za telesno vzgojo vsaj do profesionalizacije in specializacije treninga za vrhunski šport.²

Zato se nam je zdelo zanimivo pogledati, kako se kaže športna infrastruktura in kakšna je njena urbanistična umestitev v polisu ob primerjavah z velikimi panhelenskimi centri.

Seveda že naša začetna izjava zahteva natančnejše določitve. *Agon* kot praksa ima svoje korenine v arhaiski, v bistvu homerski aristokratski etiki, v težnji po časti in slavi, kjer herojska paradigma človeka usmerja k *arete* in *agathiji*, prek *philautia*, *megalopsykhia*, tudi *erisa*. Kot druge prvine aristokratske etike in življenjskega stila postane v demokratičnih polisih 5. stol. predmet apropiacije celotnega državljanskega korpusa, to pa sankcionira *paideia* kot, če uporabimo Marroujeve besede,³ povzetek in zgoščena podoba družbe. Medtem ko pomeni že atenska stara *pajdeja*, "*arkhaia paideia*",⁴ z vključevanjem *mousike* in pismenosti

² Prispevek temelji predvsem na Marroujevih, 1948, izvajanjih v *Zgodovini izobraževanja v antiki*, ki je še vedno ključno, ko gre za razumevanje nastanka in razvoja antične *pajdeje* in njenih institucij, s tem pa tudi športa v perspektivi, ki nas tu zanima. Sicer gl. referenice v bibliografiji.

³ Marrou, 1948, 19.

⁴ Izraz "stara *pajdeja*" (*arkhaia paideia*) je Aristofanov, *Oblaki* 961, s čimer je tudi datiran proces odstopanja od arhaiskega aristokratskega ideala; postopnost procesa Marrou, 1948, 20, obrazloži takole: "[C]ivilizacija mora najprej doseči svojo polno Obliko, da lahko iznedri sistem izobraževanja, ki jo bo odražala; zato klasična izobrazba ne doseže svoje polne oblike, dokler ne mine veliko kreativno obdobje helenske civilizacije: šele v heleničnem obdobju polno razvije svoje kadre, programe in metode."

pomemben premik od “vzgoje bojevnika” k “vzgoji pisarja” in gre vzgojni sistem potem skozi pravo revolucijo v času prve sofistike in prek teoretizacij in sistemizacij v 4. stol., ki v izobraževanje za vse čase vgradijo intelektualno dominantno, pa športna vzgoja ostaja pomemben prežitek bojevniške in aristokratske dimenzije izobraževanja. To dimenzijo bo ohranila tudi helenistična *pajdeja*, ta enoviti in koherentni sistem klasične izobrazbe sredozemskega sveta, in proces, ki vodi k “vzgoji pisarja”, se bo dovršil šele z izločitvijo telesne vzgoje na prelomu 5. stol. n. št., ki ga spremlja opustitev gimnazijev, palester in stadionov v mestih in ukinitev panhelenskih iger, vključno s športnimi.⁵

Model razvoja, ki ga poznamo bolje od drugih in ki je formativen za helenistično *pajdejo*, je seveda atenski. Razlike pa niso zgolj v času, temveč tudi v prostoru. Špartanski in kretski model razumemo kot zamrznjen, če ne radikaliziran arhajski sistem vzgoje državljana z dominantno vojaško (hoplitsko) in v navezavi na to športno dimenzijo. Radikalizacija in sklerotizacija se kaže tudi v tem, da Šparta na eni strani v 8./7. stol. pr. n. št. poskrbi za ključne inovacije v tehniki športne prakse in treninga (golota, masaža z oljem itd.) in do sredine 6. stol. pr. n. št. pobira večino zmag na olimpijskih igrah, od 550 pr. n. št. dalje pa so zmagovalci redki in še ti zgolj v “kraljevskih” oz. aristokratskih disciplinah, kot je konjeniški šport. Za dokončno sklerotizacijo poskrbi politično obglavljenje Grčije po 338 pr. n. št. in potem turistična izraba lokalnega kuriozuma v rimskem obdobju.

A tudi znotraj vodilnega toka se funkcionalnost športne vzgoje skozi čas spreminja. Arhajska *pajdeja* neguje šport kot aristokratsko vzgojno tehniko za doseg ideala *kalokagathije*, za katerega je doseg zmage v panhelenskem *agonu* najvišji dosežek, in do začetka 5. stol. pr. n. št. bo večina olimpijcev aristokratskega porekla. Sredi 5. stol. pa pride do značilnega razcepa. Na eni strani se tekmovalni šport profesionalizira: tehnike treninga za športni poklic se ločijo od tehnik športnega treninga v okviru *pajdeje* (čeprav prve nedvomno s svojimi inovacijami vplivajo na druge), najboljši športniki se značilno rekrutirajo v obrobni oz. manj civiliziranih predelih grškega sveta, popolna posvetitev treningu implicira skromnejšo intelektualno in duhovno vzgojo, gradi se lik športnika grobijana, ki je zelo daleč od aristokratskega ideala uravnoveženosti telesne in duhovne izvrstnosti, *arete*; novi lik najboljše ilustrirajo rimskodobne upodobitve športnikov na mozaikih in v plastiki. V javnosti se oblikuje ambivalenten odnos do vrhunskega

⁵Marrou, 1948, 21.

športa, katerega paradigma so olimpijske igre: občudovanje izjemnih dosežkov in zadovoljstvo zaradi prestiža zmage (kupovanje športnikov, prevzemanje državljanstva) in obenem prezir do njih kot osebnosti. Anekdota o tem ne manjka pri antičnih piscih. Na drugi strani elite polisov še naprej negujejo šport in telesna vzgoja je skladno s starim idealom *kalokagathije* še vedno ključna, v času stare *pajdeje* tudi dominantna prvina vzgoje. A ta ne vzgaja več vrhunskih športnikov in nove/stare elite se ne potegujejo več za čast zmagovalcev na panhelenskih igrah, temveč v *pajdeji* iščejo tehnike, ki jim bodo omogočile delovanje oz. prevzemanje vodilnih funkcij v političnem življenju polisa (eristika, retorika, tudi filozofija).

Dinamična opozicija med staro atensko *pajdejo* in inovacijami, ki vodijo k prevladi intelektualnih prvin vzgoje v klasični *pajdeji*, je razvidna v nekaterih slavnih tekstih 2. pol. 5. in 4. stoletja, tako v Aristofanovi sarkastični podobi Sokratove mislilnice, *phrontisteriona*,⁶ in v njegovem hvalospevu in idilični sliki športnih dejavnosti v gimnazijih v *Oblakih*,⁷ pa v kritičnih vrsticah na račun nove vzgoje v zaključku traktata o lovu atenskega aristokrata Ksenofonta.⁸ In vendar je ključni premik v tem, da so nekoč gimnazije obiskovali le aristokrati, medtem ko jih proti koncu 5. stol. obiskujejo vsi Atenci: *arete* je postala ideal svobodnega državljana, *kalokagathia*, o katere dosegljivosti za ljudi skromnega rodu bo še naprej tekla debata, bo še vedno dosegljiva le s športno dejavnostjo, ki tudi s svojo moralno dimenzijo edina lahko oblikuje telo in s tem omogoča polno realizacijo osebnosti.

Če Platon nastopa proti tekmovalnemu duhu v športu,⁹ gre pri tem v prvi vrsti za njegov odnos do profesionalnega športa. V republiki šport nastopa kot pomembna prvina vzgoje,¹⁰ predvsem kot priprava državljana na njegove vojaške funkcije (in to velja tudi za ženske).¹¹

Šport in vojaška vzgoja sta ves čas tesno povezana, najočitneje v arhajski *pajdeji* in v tisti "zamrznjeni" obliki arhajske *pajdeje*, ki jo poznamo kot špartansko vzgojo, pa seveda v okviru povsod prisotne *efebije*. Gre za staro institucijo iniciacije mladeničev v državljanje z uvajanjem v vrsto za to potrebnih tehnik, vključ-

⁶ Nub. 94 e.a.

⁷ Nub. 1002–1008.

⁸ Cyn. 267.

⁹ Leg. VII, 796a, d; VIII, 830a.

¹⁰ Rsp. III, 410c–412a.

¹¹ Leg. VII, 794c, idr.

no z vojaškimi, ki se dokončno institucionalizira kot neka vrsta služenja vojaškega roka pozno, v Atenah paradoksalno po porazu pri Hajroneji 338 pr. n. št., bržkone tudi kot patriotska reakcija nanj. Obenem gre tu za edino obliko izobraževanja, ki je dosledno javna, plačana iz državne blagajne *polisa*, vodena od voljenih magistratov: *efebi* so vpoklicani z 18. letom, služijo praviloma 2 leti, hrani jih država, imajo uniformo (v Atenah *petasos* in črna *chlamida*), na začetku služijo v kasarni v Pireju, po 1. letu dobijo orožje in služijo v obmejnih trdnjavah ali kot policija. A kot kažejo številke že sredi 3. stol. pr. n. št. to postane nekakšen elitni aristokratski mladinski klub: vojaški vidik je vse manj pomemben (posebej pod rimsko oblastjo), šport se goji kakor nekoč v aristokratskih krogih kot cilj zase, kot aristokratska zabava. Efebija torej postane iniciacija mladih bogatašev v municipalno elito in priprava na politično delovanje na lokalni ravni, čeprav ob reduciranih intelektualnih vsebinah.

Telesna vzgoja je torej ves čas, tudi v času klasične helenistične *pajdeje*, značilna, prepoznavna prvina grške vzgoje, združuje higienske, medicinske, estetske in etične vidike, je oblika iniciacije v civilizirano življenje. Obstaja na vseh stopnjah izobraževanja, v javnih in v privatnih šolah. Deška tekmovanja na panhelenških igrah kažejo, kako zgodaj je bil šport sestavina *pajdeje*, ključna pa so tu tekmovanja na ravni *polisa* ob lokalnih festivalih, ki obenem pomenijo nekakšne "državne izpite" za šolstvo, ki je načeloma bilo privatno oz. svobodno.

In tu smo spet pri izhodišču našega razmišljanja. V urbanistični strukturi poznoklasičnega in helenističnega *polisa* je gimnazij prepoznaven arhitekturni tip, ena od urbanističnih dominant mesta in vsekakor eden večjih gradbenih projektov.¹² Arhitekturna tipizacija teče vzporedno z institucionalizacijo *efebije* in z uveljavitvijo nove *pajdeje*, ki postane temelj helenistične civilizacije. Mesta druženja in športnih dejavnosti aristokratskih elit arhajske in zgodnje klasične dobe s svojo razrahljano in z naravnim okoljem zraščeno strukturo,¹³ značilno locirana izven mestnega obzidja,¹⁴ praviloma ob mestih kulta v domeni teh elit, si v proce-

¹² Delorme, 1960.

¹³ To fazo je arheološko komaj mogoče prikazati, sugestiven pa je Aristofanov opis Akademovega gaja oz. gimnazija v *Oblakih* (gl. op. 6), torej v predzadnjem desetletju 5. stol. pr. n. št.

¹⁴ Seveda zaradi goste zazidanosti znotraj mestnega obzidja, vendar tudi zaradi oskrbe za vodo: atenski gimnaziji so tako locirani ob treh glavnih vodnih tokovih: Akademov ob Ke-fisu, Likej ob izvirih Eridana, Kinosarg ob Ilisu.

su političnih premen v 5. stol. prilasti *demos* in jim da novo podobo ter jih integrira v urbano tkivo.¹⁵ Gimnazij veskozi deluje kot močan identitetarni fokus prebivalcev *polisa* in preživi integracijo grškega sveta v rimsko svetovno državo. Rim od helenizirane Kampanije sicer prevzame prvine gimnazija (*palestra*) in jih zanimivo razvije v okviru kopaliških kompleksov, posebej v monumentalnih cesarskih kopališčih. A socialna funkcija rimskih *term* je v osnovi drugačna od gimnazijev: športna dimenzija je pri njih zgolj ena od nadgradenj izhodiščne higienске funkcije, medtem ko je pri gimnazijih ob religiozni izhodiščna športna (oz. vzgojna) funkcija in ji je higienska podrejena.¹⁶ Hibridne oblike, ki jih poznamo iz grškega dela rimskega imperija, posebej iz Male Azije,¹⁷ razumemo bolj kot monumentalizacijo kopališkega dela v skladu z vzori v centru moči in novimi kulturnimi oz. vedenjskimi vzorci, ki jih sprejemajo elite, a vendarle v kontekstu arhitekturnega tipa gimnazija, ki v tem delu imperija zadrži svojo polno funkcionalnost.

Medtem ko v grških mestih sledimo procesu integracije gimnazijev in pripadajoče športne infrastrukture (stadioni, hipodromi; enako velja tudi za infrastrukturo muzičnih *agonov* – teatre, odeone itd.) v urbano tkivo znotraj mestnih obzidij, pa v svetiščih, ki so bila prizorišča panhelenskih iger, se nekako v istem času dogaja nasprotni proces. V izhodišču so *agoni* potekali znotraj obzidanega *temenosa* svetišč: v Olimpiji je bila denimo startna črta prvotnega stadiona v prostoru med Zevsovim svetiščem in zakladnicami vzhodno ob Herinem svetišču, po izročilu pa se je tudi konjenska tekma med Pelopsom in Ojnomaem začela znotraj tega prostora. V poznoklasičnem oz. helenističnem obdobju pa se je tekmovalna športna infrastruktura umaknila na rob in izven *temenosa*.¹⁸ Razlogi so bili brez dvoma predvsem logistični, saj so, ko gre za obisk festivalov, izpričane

¹⁵ Bodisi z vključitvijo ob urbani ekspanziji kot v primeru Aten ali pa načrtovano ob novih mestnih zasnovah 4. stol. pr. n. št.; tako Platon kot Aristotel imata kot model za gimnazije v svojih utopičnih projekcijah atenske gimnazije starega tipa: *Crit.* 112c; *Leg.* 761c; *Pol.* 1331.

¹⁶ Vitruvij po poglavju o kopaliških zgradbah predstavi tudi gimnazij in ga detajlno opiše, a – značilno – ne pod tem imenom, temveč kot *palestro*: tako koncept kot ime gimnazij sta bila bržkone preveč v neskladju z rimskimi tradicijami, da bi bila lahko vključena v to delo.

¹⁷ Terme – gimnaziji: Gros, 1996, 413.

¹⁸ Objekti za priprave športnikov so tako vedno bili izven in, kar je pomembno, blizu vodnih virov – v Delfih denimo na bregu pod izvirom Kastalija.

številke visoke in športni objekti so s svojimi prostori za gledalce postali preveliki. Religiozni okvir iger je pri tem lahko bil problem, ki ga je bilo bržkone treba premostiti tudi s prilagoditvami obredja.

Četrto stoletje pr. n. št. je čas, ko konceptno, institucionalno in oblikovno dozori aparat tako športne vzgoje in tekmovalnega športa ob festivalih v okviru polisa kot tudi vrhunskega, praviloma profesionalnega športa v okviru panhelenških festivalov. To je čas velikih arhitekturnih realizacij, ki z minimalnimi prilagoditvami prepoznavno določajo meje grškega sveta tudi znotraj rimskega imperija, vse do strukturnih in civilizacijskih prelomov v krščanski pozni antiki. *Agon gymnikos* je do konca poganske antike ostal pomembno identifikacijsko jedro grške civilizacije.

BIBLIOGRAFIJA

- Andronikos, M. (1968): *Totenkult*, Archaeologia Homericum III, Göttingen.
- Buchanan, D. (1972): *Greek Athletics*, London.
- Buffiere, F. (1980): *Eros adolescent. La pederastie dans la Grèce antique*, Paris.
- Crowther, N. B. (1985): "Studies in Greek Athletics", *Classical World*, 78, 498–558, 79, 73–136.
- Delorme, J. (1960): *Gymnasion*, BEFAR 187, Paris.
- Douskou, I., ur. (1976): *The Olympic Games in Ancient Greece*, Athens.
- Finley, M. I., Pleket, H. W. (1976): *The Olympic games: the first thousand years*, New York.
- Forbes, C. A. (1929): *Greek Physical Education*, New York.
- Gardiner, E. N. (1910): *Greek Athletic Sports and Festivals*, London.
- Gardiner, E. N. (1930): *Athletics of the Ancient World*, Oxford.
- Golden, M. (1998): *Sport and Society in Ancient Greece*, New York.
- Gros, P. (1996): *L'architecture romaine 1*, Paris.
- Harris, H. A. (1964): *Greek Athletes and Athletics*, New York.
- Harris, H. A. (1972): *Sport in Greece and Rome*, London.
- Kennell, N. M. (1995): *The Gymnasium of Virtue. Education and Culture in Ancient Sparta*, Chapel Hill.
- Kyle, D. G. (1987): *Athletics in ancient Athens*, Mnemosyne Supplement 95, Leiden.
- Laser, S. (1987): "Sport und Spiel", *Archaeologia Homericum*, 3, Göttingen.
- Marrou, H. I. (1948): *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris.

- Martin, R. (1974): *L'urbanisme dans la Grece antique*, Paris.
- Meuli, K. (1968): *Die griechische Agon*, Köln.
- Miller, S. G. (1979): *ARETE: Ancient Writers, Papyri and Inscriptions on the History and Ideals of Greek Athletics and Games*, Chicago.
- Moretti, L. (1953): *Inscrizioni agonistiche greche*, Roma.
- Moretti, L. (1959): "Olympionikai. I vincitori negli antichi agoni olimpici", *Atti della Accademia nazionale dei Lincei*, 8, Roma.
- Olivova, V. (1984): *Sports and Games in the Ancient World*, London.
- Phillips, D., Pritchard, D., ur. (2003): *Sport and Festival in the Ancient Greek World*, Swansea.
- Poliakoff, M. (1987): *Combat Sports in the Ancient World*, New Haven.
- Raschke, W. J. (1988): *The Archaeology of the Olympics: The Olympics and Other Festivals in Antiquity*, Madison.
- Robinson, R. S. (1955): *Sources for the History of Greek Athletics*, Cincinnati.
- Sansone, D. (1992): *Greek Athletics and the Genesis of Sport*, Berkeley.
- Scanlon, T. F. (1984): *Greek and Roman Athletics*, Chicago.
- Sweet, W. E. (1987): *Sport and Recreation in Ancient Greece: A Sourcebook with Translations*, New York.
- Weiler, I. (1981): *Der Sport bei den Völkern der Alten Welt*, Darmstadt.
- Young, D. C. (1984): *The Olympic Myth of Greek Amateur Athletics*, Chicago.

TOMAŽ PAVLIN¹

Oživitev olimpijskih tekmovanj

Izvleček: Telovadba in šport in olimpijstvo so moderna gibanja, vezana na družbeni razvoj v Evropi v 19. stoletju, ki pa niso obšla antičnih vzorov. V članku analiziram na osnovi relevantne literature pojav ideje, ki je izšel iz oblikovanja moderne telovadbe ali gimnastike in športa ter telesne vzgoje v 19. stoletju, in predstavim tudi vlogo vodilnega organizatorja P. de Coubertina.

Ključne besede: gimnastika, telovadba, šport, telesna vzgoja, olimpijske igre, P. de Coubertin

UDK 796/799"18"

796.032.2(091):929 COUBERTIN PIERRE DE

The Revival of the Olympics

Abstract: Modern gymnastics and sport, as well as the modern revival of the Olympics, are the result of societal developments in 19th-century Europe. The paper analyses the birth of the Olympic idea as connected to the development of modern gymnastics, sport, and physical education in the 19th century, presenting also the role of the founder and leading organiser of the Olympic Games, P. de Coubertin.

Key words: gymnastics, sport, physical education, the Olympics, P. de Coubertin

¹Dr. Tomaž Pavlin je docent na Fakulteti za šport v Ljubljani. E-naslov: tomaz.pavlin@sp.uni-lj.si.

Industrijska in politične revolucije v 18. in zlasti v 19. stoletju so bistveno zaznamovale podobo “*ancien regimske*” Evrope in skupaj z razsvetljskim razvojem empirične znanosti in tehnike ter humanistike povzročile oblikovanje moderne evropske meščanske družbe in države, oprte na načelo pravne enakosti in novo lastniško-produkcijsko strukturo. V novih družbah je prevladal meščanski liberalizem in liberalni koncept naroda in nacije ter družbena politična in gospodarska tekma ali konkurenca ali rivalstvo ter tekma za zaslužkom. Politično-vzgojni ideal meščanske družbe je bil svobodni in razumni narodnjak – nacionalist, patriot in državljani, *citoyen*, primerno vzgojen, izobražen in družbeno situiran. Zato so politike evropskih držav 19. stoletja vključevale reforme *prosvete* ter vpeljevale šolsko obveznost (sprva le osnovno šolanje), kjer sta vodili protestantski Prusija (1810) in Danska (1814). Ena od novosti, ki jo je vključevalo obvezno šolstvo, so bile ure “telovadbe” oziroma telesne vzgoje (*physical education, education physisque*).

Moderni evropski *citoyeni* so si pridobili tudi pravico ali svobodo združevanja in organiziranja društva, organizirane skupine ljudi ali državljanov, ki ima skupne cilje in deluje po določenih pravilih na osnovi prostovoljnega pristopa in podreditve društvenemu statutu in programu.² To je vodilo k oblikovanju civilne družbe in civilno družbenih gibanj, tudi športnih in telovadnih ali gimnastičnih ali turnerskih. Slednja so v svojem delovanju sledila romantičnim nacionalizmom in narodnim ali nacionalnim interesom, vzporedno pa vzpostavljala tudi stroko, ki je bila vključena v šolanje mladih Evropejcev.

V vrenju moderne evropskosti 19. stoletja se je pojavila tudi ideja modernih olimpijskih iger, ideja, ki je kar nekaj časa zorela v lokalnih skupnostih nekaterih evropskih okolij. Po letih rojevanja je bila uresničena in prestopila lokalizem. Postala je sestavni in prepoznavni del evropskega modernizma, moderne telesne vzgoje. Njeno bistvo je vzgojna misel,³ zato je bila ideja nasprotje nacionalističnim in imperialističnim tendencam tistega časa, saj naj bi namesto vojaškega boja spodbujala častni boj in rivalstvo anglo-ameriške in evropske krščanske mladine, celovito – telesno in moralno – vzgojenih in izobraženih bodočih narodnih voditeljev, kar je bilo v srednjem veku dano sloju bojevnikov ali plemstvu.

² Enciklopedija Slovenije, 2. zv., 1987, 348.

³ D. Stepišnik v delu *Oris zgodovine telesne kulture na Slovenskem*, 1968, na str. 63 poudari, da je “bistvo modernega olimpizma [je] pedagoška misel, to je začel razvijati v svojem času in okoliščinah Coubertin, misel, ki ji je vsebino dal sam, medtem ko ji glede širjenja in dopolnjevanja ne vidimo kraja”.

Za njeno uresničitev danes slavijo/slavimo Francoza Pierra de Coubertina, ki je bil v procesu oživljanja le člen v verigi. Vendar mu je uspelo, kar drugim ni, preseči nacionalizme 19. stoletja in vzpostaviti olimpijski športni internacionalizem, podoben starogrškemu kozmopolitizmu (starogrški *agoni* so bili nacionalna zadeva, vendar z vidika grškega poselitvenega območja kozmopolitski, moderna tekmovanja pa so *svetovna* ali *planetarna*). Coubertinov olimpijski internacionalizem je sovpadal z razvojem industrije, tehnike in transportnih sredstev v drugi polovici 19. stoletja, ki so omogočali pretok blaga, znanja, ljudi in kultur, omogočali medsebojno merjenje in primerjanje ter dokazovanje. Resda je telesnovzgojni karakter modernih tekmovanj vse bolj vprašljiv, kakor je bil tudi že v času antičnih agonov, in se je prelevil v telesnokulturnega, igre pa so postale obvezni sestavni del človeške kulture, ekskluzivni festival športa, odprt narodom sveta, in merjenje človekovih in nacionalnih fizičnih sposobnosti ter nacionalnih ekonomij.

TELOVADBA (GIMNASTIKA) IN ŠPORT

Oživitev olimpijskih tekmovanj sovpada s procesom oblikovanja moderne gimnastike ali telovadbe in modernega športa ter koncepta telesne vzgoje. Na evropskem kontinentu so se oblikovali v prvi polovici 19. stoletja različni vadbeni sistemi, poimenovani z grškim izvirnikom gimnastika, na britanskem otoku pa se nekatere tradicionalne panoge in igre prelevijo v moderni *sport*. Termin *sport* prihaja v angleščino preko starofrancoskega *desporter* iz srednjeveškega latinskega izraza *deportare*.⁴ Poleg tega so se v javnosti prakticirale marsikatero borbene discipline in dvoboji, lov in strelstvo, čolnarstvo, konjenišstvo z dirkami in stavami ter igre, npr. igre z žogo, vezane na posamezna okolja, tehnični razvoj pa je prinesel kolo in kolesarske dirke, cestne in velodromske (dirkališčne).

V srednji Evropi se je gimnastika uveljavila tako kot šolska telesna dejavnost v šolskih institucijah Philantropinum kot društvena dejavnost. Slednjo je uveljavil udeleženec pruskega poraza proti Napoleonu leta 1806 pri Jeni F. Jahn in dejavnost poimenoval *turnen*, sledeč romantičnim germanskim koreninam srednjeveških viteških turnirjev in viteških borcev. Jahn, ki je bil od leta 1809 učitelj na eni od berlinskih gimnazij, je vodil dijake na popoldansko vadbo na telovadišče v parku Hasenhaide (danes stoji tam njegov kip) in s tem sprožil *turnarsko* gibanje, ki se je razširilo med nemštvom srednje Evrope in bilo vpeto v nemški liberalni

⁴ Snoj, 1997, 644.

nacionalizem in združevanje v Reich. Prvo društvo je bilo organizirano leta 1813, sredi 19. stoletja pa nemška turnarska zveza. Po demokratizaciji življenja po letu 1861 v avstrijskem cesarstvu se je turnerstvo širilo tudi med avstrijskimi Nemci, v Ljubljani in Celju sta bili npr. organizirani turnarski društvi ali *Turnvereina*. Gimnastika je dobila odziv tudi med Slovani, kjer se je uveljavil svojstven sistem vadbe, ki ga je oblikoval Čeh Miroslav Tyrš, društva pa so se poimenovala, zgledujoč se po slovanskem srednjeveškem junaku, *Sokol*. V Pragi je bilo leta 1862 organizirano češko matično društvo Praški Sokol, v Ljubljani pa Južni Sokol, poznejši Ljubljanski Sokol. Dejavnost so namesto grškega izvirnika poimenovali Čehi *telocvik*, Slovenci *telovadba*. Tako *turnanje* kot *telovadbo* pa ne smemo razumeti zgolj v pomenu današnje orodne in ritmične telovadbe, ampak je to dejansko širok sistem vaj od hoje, teka, skokov, pozimi drsanja in pozneje tudi smučanja do borb, iger in vaj z orodjem ali na orodju.

Gimnastika se je oblikovala tudi v drugih evropskih deželah ali avtonomno, npr. v skandinavskih deželah, kjer je dominiral švedski telovadni sistem Pera Linga, ali pa pod vplivom enega od obstoječih sistemov, kot je bil to primer v Italiji, kjer je Švicar Rudolf Obermann uvedel turnanje v vojsko piemontskega kraljestva že sredi prve polovice 19. stoletja, pozneje pa ustanovil tudi društvo.

V Franciji je temelje gimnastiki postavil Napoleonov častnik F. Amoros v prvi polovici 19. stoletja. Sredi 19. stoletja je bila ta gimnastika navezana le na vojaške kroge ali pa je bila ponudba privatnikov. Metodično prenovljena se je v društveni in civilni obliki razvila šele v zadnji tretjini 19. stoletja po težkem porazu Francozov proti Prusom. Društva so bila združena v zvezi, ustanovljeni leta 1873 (*Union des Societes de Gymnastique de France* – USFG), in je ob koncu stoletja štele pol milijona članov.

V zadnji tretjini 19. stoletja tako v francoski kot srednjeevropski prostor prihaja britanski šport. Širi se ali zaradi pristanišč ob Rokavskem prelivu in drugod po Evropi, koder so bila britanska predstavništva (npr. v Franciji v Le Havru je skupina Angležev leta 1872 organizirala Le Havre Athletic Club), ali prihajajočih britanskih študentov in zaposlenih na konzularnih in diplomatskih ter gospodarskih britanskih predstavništvih. Šport, zlasti nogomet, ki je navdušil mladino, se je hitro širil in naletel na različne odmeve. Nemški turnarji so mu nasprotovali, saj je bil tretiran kot anglosaška dejavnost, ki nima skupnega z narodno tradicijo in bitjo zlasti pa ne z narodno gimnastiko ali telovadbo. Kaj hitro so ga razglasili

za "simptom anglosaške površnosti in materializma, produkt dežele brez glasbe ali metafizike." Kritizirali so težnjo po rekordu, dominacijo števil in meritev ter spodbujanje egoizma z javno hvalo in včasih materialno nagrado, namenjeno vrhunskim dosežkom. Športu so očitali pomanjkanje višjih idealov, da je obžalovanja vredna telesna dejavnost namenjena sama sebi namesto posvečena *Svobodi in Domovini*.⁵

V nemškem prostoru je bila turnerska zveza najmnogičnejša telesnovzgojna organizacija, ki je ob prehodu stoletja štela že skorajda milijon članov. Prirejali so svoje periodične *turnfeste*, ki so vključevali tudi tekmovanja, vendar pa je bil *zmagovalec* vsak, ki je dosegel zahtevan rezultat ali določeno normo. Zadržanost do športa so turnarji prenesli tudi na poznejša olimpijska tekmovanja in nemški olimpijski komite je dejansko nastal iz nemških športnih krogov, ki so v zadnjem trenutku ujeli nastop na prvih modernih olimpijskih tekmovanjih v Atenah leta 1896. Tako ima moderno olimpijstvo britansko-francosko ozadje. V Veliki Britaniji oziroma Angliji so korenine modernega športa, Francija pa je rojstno mesto neoolimpizma.

TEKMOVANJA ALI/IN ŠPORT

Tekmovanja so bila v evropski zgodovini vseskozi prisotna, pa naj bo to simbolno z Ahilovimi *agoni* mrtvemu prijatelju Patroklu v čast ali pa srednjeveškimi turnirji. V isti koš ne gre mešati rimskih *ludijev* in gladiatorskih borb, saj imajo slednje predvsem zabavljaški značaj, medtem ko sta bila *agon* in *turnir* borba in rivalstvo plemenitih vitezov, svobodnjakov in branilcev družbenega reda, torej sta imela tudi pomembno vzgojno-kulturno poslanstvo. Značaj tekmovanj se je v različnih obdobjih spreminjal, vendar so bila tekmovanja, najsi element igre ali pa primeri dvobojev in dirk, sestavni del evropske kulture in so še danes.

Če se ozremo v britansko 18. in 19. stoletje, imamo pred seboj tekmovanja boksarjev, rokoborcev ali pa tekaške in konjske dirke in stave. Tekli ali jahali so služabniki, medtem ko je družbena elita lovila in prisostvovala dirkam ter stavi-la. Prizorišča tekem, najsi bo to označen travnik, zabavišče ali kockarska krčma, niso bila naključno izbrana, saj je bil s prireditvami povezan kapitalski interes organizatorjev. Na drugi strani so bile igre, tradicionalne in nove, ki so izhajale iz torišča britanske igrivosti, rivalstva in igrivih novitet vpete v ali aristokratski na-

⁵ Landmarks, 1957, 129.

čin življenja, in imele mesto poleg družabno socialnega lova na lisice ali življenje drugih slojev britanske družbe. Tekmovalno-družabna dejavnost se je v 19. stoletju institucionalizirala in se prelevila v šport.

Ko je šport sredi prve polovice 19. stoletja vstopal med britanske običaje, je to po tezi Y. P. Boulogna sovpadalo z namenom britanske aristokracije vzdrževati svojo kulturno specifiko, medtem ko je bil delavski stan tudi zaradi zaslužka željan vključiti se v športna tekmovanja, dijaki pa željni svobode.⁶ Toda stave in nagrade športnih tekmovanj so vzbujale moralno skrb angleške cerkve, imperij pa je potreboval krepke može, zdrave telesno in moralno. V takšne okoliščine je bilo vpeto delovanje pastora Thomasa Arnolda (1795–1842), ki je bil leta 1828 imenovan za ravnatelja Rugby School. Arnold se je soočil s slabim stanjem na šoli, zlasti moralnim. Gojenci, večinoma sinovi zemljiške aristokracije, ki so s seboj na šolanje pripeljali konje in pse, so se predajali alkoholizmu in uživali v lovu, domeni plemstva, ter kockanju. Verska vzgoja in pouk sta bila na repu njihovega zanimanja.

Arnold, ki je bil vzgojen kot krščanski humanist in se je zanimal za klasično kulturo ter stoiško filozofijo, o športu ni vedel dosti, o antični gimnastiki in Olimpiji pa je imel nejasno predstavo iz različnih literarnih virov. Vedel pa je, da v vzgoji mladostnika ničesar ne more nadomestiti osebnih izkušenj. Zanj je bil rek "spoznati samega sebe" (*know thyself*) ključ do posameznikovega ravnotežja in socialnega napredka ali uspeha.⁷

Arnoldovo ravnateljstvo je sovpadalo z družbenoekonomsko rastjo srednjega stanu, ki so svoje otroke vključevali v izobraževalne institucije. Mladi so v šolstvo vnašali nove običaje, med njimi igre in panoge ali šport (npr. tekaške discipline kot kros, tek čez zapreke, tek na kratke razdalje in tekaške dirke) namesto jahanja, ali pa igre kot npr. nogomet in kriket. Nogomet je bil med nekaterimi ravnatelji v začetku 19. stoletja razumljen le kot igra nižjih slojev, tudi po zaslugi Arnolda pa sta nogomet in šport začela osvajalno pot v angleško šolstvo in zatem v družbo, zato ne preseneča teza o nogometu kot angleškem oziroma britanskem nacionalnem športu (ob tem so mladi Angleži iz enotne igre nogomet oblikovali dve novi igri: *rugby* – imenovan po istoimenski šoli in *football* ali nogomet). Arnold je šport, kot piše Stepišnik, "znal [...] povezati z vzgojnimi prizadevanji" in

⁶ IOC, 1994, 22.

⁷ Prav tam, 23.

“šport je začel postajati sestavni del pouka, ker krepi telo in zdravje, utrjuje disciplino in samozavest, vzdržuje *fair-play* ne samo v športni igri, temveč tudi v življenju [...]”⁸ Arnoldu je z reformiranim poukom na Rugbyu uspelo v mladini dvigniti moralo ter krepiti moštost in pogum. Pri mladih je spodbujal odgovornost, samoobvladovanje, pripadnost in spoštovanje do monarhije in cerkve, moralne lastnosti, življenjsko potrebne za obvladovanje imperija.⁹ Resda je sprva naletel na odpor npr. duhovnika, ki je razumel uvajanje športa kot podrejanje duhovnosti telesnosti, pa zdravnika, ki se mu je zdel tolikšen napor škodljiv za organizem, in končno intelektualca, ki je bil zaskrbljen, da bo padel nivo znanja.¹⁰ Vendar strani so njegov model sprejemale tudi druge šole, mladi pa so se po končanem študiju še naprej ukvarjali s športom kot civilisti in ustanavljali civilne klube, najsi so bili zaposleni na Otoku ali drugod po kraljevstvu, ter organizirali tekmovanja ter zveze. Šport je postal britanski način življenja, britanski ekskluzivizem in vzporedno z britanskim vojaškim in gospodarskim imperializmom element britanskega kulturnega imperializma.

Napačno bi bilo misliti, da na evropski celini ni bilo dejavnosti, podobnih britanskemu športu. Telovadba, ki je bila telesnovzgojna in kulturna novost 19. stoletja, je prevzemala vadbena plat in v dejavnost vključevala značilne prireditve in tudi tekmo, a poleg nje so obstajale tradicionalne dejavnosti izhajajoče iz srednjega veka. Tako so Francozi tradicionalno radi gojili staro, tenisu podobno igro *jeu de paume* (igra z žogo ali tudi igra z dlanjo), rokoborbo, francoski boks *savate*, se borili in dvobojevali ter gojili plavanje, veslanje ali pa moštveno igro *soule*, podobno angleškemu *footballu* ali italijanskemu oziroma firenškemu *calciu*, ali prirejali konjske dirke. Prav tako je bila v Franciji močno prisotna humanistična pedagoška misel o vzgojnem pomenu telesne dejavnosti, najsi je izhajala iz Rabelaisovega romana *Gargantua in Pantagruel*, Montaignevih *Esejev* ali Rousseaujevega *Emila* ter kroga enciklopedistov in kroga jezuitov, ki so poudarjali krepotni pomen iger in vadbe.

Kolo, prevozna tehnična novost 19. stoletja, pa je sprožilo nov val: *kolesarstvo*. Kolo je relativno hitro prodrlo med večino francoske populacije, prav tako pa kolesarske tekme oziroma dirke, ki so bile medijsko zabeležene. Kolesarilo je staro in mlado, premožno in manj premožno, kolo in kolesarstvo pa sta odprla pot ko-

⁸ Stepišnik, 1968, 46.

⁹ IOC, 1994, 24.

¹⁰ Gillet, 1970, 66–70.

lesarskim medijem (*Cycle, Journal des Velocipedes, Chronique Velocipedes, Paris-Velo*) in dobila rubriko v aktualnih glasilih (npr. v *Le Temps*). Leta 1881 je bila organizirana francoska kolesarska zveza, v Parizu so bili leta 1890, 1891 in 1893 zgrajeni velodromi (dirkališča) in organizirani Grand Prixi, 1. julija 1903 pa je potekal prvi *Tour de France*. Kar je bil v Veliki Britaniji šport, tekme in dirke, je bilo v Franciji kolesarstvo, ki pa je izhajalo iz civilne družbe. Vzporedno s kolesarstvom se je v francoski družbi pojavljal britanski šport, ki pa še ni bil še deležen podobne medijske pozornosti. Omenili smo že angleški atletski klub v Le Havru, medtem pa je bil v Parizu 1882 ustanovljen Racing-club de France, dejansko prvi francoski športni klub, združujoč atletske discipline, predvsem teke, in igre (npr. ragbi, nogomet). Nekaj let pozneje se mu je pridružil mestni rival Stade Francais. Racing in Stade sta bila pionirja francoskega športa. V 80. letih je Racing vodil Georges de Saint-Clair, ki se je šolal v Angliji. Vzpostavil je stike s podobnim belgijskim klubom, leta 1886 pa je na neki tekmi soočil francoske atlete z angleškimi. Športna anglomanija, prodor atletike, nogometa in ragbija, so bili v vzponu. Leta 1887 sta bila kluba iniciatorja atletske (v izvorno širokem pomenu besede) zveze, ki naj bi prevzela koordinacijo razvoja in oblikovala športni prostor ter pravila. Šport je vse bolj zajemal tudi dijaštvo, ki pa je šport gojilo izven šol. Že leta 1888 je potovalo dijaško športno moštvo s pariške šole Monge v Anglijo na Eton. Parižane je vodil Pierre de Coubertin.

PIERRE DE COUBERTIN

Pierre de Coubertin je bil rojen 1. januarja 1863 v Parizu kot četrti otrok Charles-Pierra, barona Fredyja de Coubertina in Agathe-Marie-Marcelle Gigault de Crisenoj. Starša sta bila katoličana in rojalista, umetniško navdahnjena, oče slikar in mati glasbeno izobrazena, oba občudovalca preteklosti. Coubertinovi so bili stara plemiška družina. Korenine so izhajale iz italijanske družine, ki je emigrirala v Francijo in se ustalila med francoskim plemstvom. Eden od prednikov, Pierre de Fredy, je bil komornik na dvoru Ludvika XI. v 15. stoletju. Stoletje kasneje je Pierrov pravnuk Jean Fredy pridobil gospostvo de Coubertin v bližini Versaillesa, kjer so nasledniki postavili dvorec. Tudi materina družina je bila stara plemiška družina, ki je izhajala iz vikinških priseljencev v Normandijo. Eden od začetnikov rodu je bil celo družabnik prvega vojvode Normandije. Po materini strani so Coubertinovi imeli posestvo v Normandiji, in sicer Mirville v regiji Caux. Na posestvu, kjer je bil že v 16. stoletju zgrajen dvorec, je Pierre de Coubertin preživel večino svojega otroštva.

Mali Pierre je bil prisrčen otrok, ljubil je mirne igre in užival v risanju. Otroška leta je preživel v udobju, tudi po zaslugi matere, ki je želela, da bi postal duhovnik, zato so se med njegovimi igračami našle kadilnice, stekleničke za sveto vodo in vino, svečniki ipd. Glede na uveljavljeno aristokratsko tradicijo je šolanje pričel na jezuitskem kolegiju sv. Ignacija v Parizu. V Pierru se je zgodaj zbudila radovednost za preteklost. Zahvaljujoč očetu Jules Carronu, predavatelju humanistike in retorike, je odkril grško antiko, ko sta bila duša in telo združena v povečevanju navora ali truda.¹¹ Med šolanjem se je prav tako ukvarjal s tradicionalnimi panogami aristokracije, kot so sabljanje, jahanje, boksanje in veslanje. Bil je odličen učenec, vendar sta bila jezuitsko šolanje in vzgoja nasprotna njegovi čustveni in nemirni ter umetniški duši. V kolegiju je odraščajoči Pierre doživel prve travme, ki so botrovale njegovemu uporništvu ustaljenemu in predpisanemu redu ter nadzorovanju. Kmalu je spoznal, da na dvorišča kolegija in pločnike gosposkega sveta ne prihaja duh stvarnega sveta in da *včerajšnje* nikakor ne more predstavljati *današnjega*, kaj šele *jutrišnjega*.¹² Pierre de Coubertin je odraščal v burnem času industrializacije in urbanizacije, v času konfrontacije tradicionalizma in liberalizma, rojalistov in republikancev, v času nacionalne travme in krize po porazu Francije Napoleona III. proti vzpenjajoči se Prusiji in v času socialnih zahtev revnih slojev.

Po zaključenem kolegiju je pri sedemnajstih letih skladno s plemiško tradicijo najprej vstopil na vojaško akademijo, ki pa jo je kmalu zapustil in nadaljeval študij na École Supérieure des Sciences Politiques, kjer je med drugimi lahko poslušal A. C. de Tocquevillea, H. Tainea in A. Sorela, dobrega poznavalca francoske revolucije. Coubertin je v teh predavanjih spoznaval družbene ureditve in družbene transformacije. Njegovo intelektualno dozorevanje je sovpadalo s postavljanjem različnih političnih vprašanj mlajšega rodu francoskih politikov, saj je Francija stopala na pota imperializma in obnavljanja nacionalne moči po boleči pruski lekciji. Coubertin se je o predavanjih izrazil pohvalno, predavatelji so jim predstavili nove in neodvisne poglede na družbene probleme. Spoznaval je, da je v nasprotju z družinskim izvorom in tradicionalno aristokratsko politično opredelitvijo republikanec. V njem se je oblikovalo spoznanje, da

¹¹ Coubertin, 2000, 24: “[...] instilled in him a love of Greek antiquity, where body and soul were joined in a single effort of harmonious exaltation.”

¹² Boulouge, 1984, 10.

je posameznikova dolžnost rešiti ali graditi osebno humanost z odgovornim osebnim razvojem.¹³

V tedanji francoski družbi je bila pogosta kritika aktualne vzgoje, ki naj bi bila kriva francoskega zla. Iz kritike je izšel tudi poziv po fizični krepitvi in zdravju, po ustvarjalni vzgoji namesto stroge vzgoje v učilnicah, ki spominjajo na kasarniške sobe. Iskali so obliko vzgoje, sposobno zadovoljiti človekove potrebe na vseh ravneh, moderno vzgojo, ki bo osvobajala in oblikovala novo moč. Mladi francoski rod politikov je pogledoval preko meja k sosedom in spoznaval, da je pri Sedanu v francosko-pruski vojni Francoze premagal pruski učitelj in turner ter da so na Švedskem, v Veliki Britaniji in ZDA vzgojni sistemi pomenili temelj narodne preobrazbe. V člankih tvorca švedske gimnastike Pera Linga so odkrivali razloge oblikovanja specifičnega telovadnega sistema na Švedskem in njegov prispevek v borbi proti alkoholizmu. Podobno so proučevali gospodarske in družbene temelje ZDA ter starega rivala na britanskem otočju, ki je bil v dobi viktorianstva na višku slave.

Coubertin je tedaj študiral na pariški univerzi. Z delom Thomasa Hughesa *Šolski dnevi Toma Browna*, romana o 12-letnem dečku in njegovi vzgoji na šoli Rugby, in deli Thomasa Arnolda se je seznanjal z angleškim vzgojnim sistemom. Dela Arnolda so v Coubertinu vzbudila radovednost in simpatije, temu pa so sledili študijski obiski. Prvič se je odpravil v Anglijo v letu 1883. Tja se je vračal tudi v naslednjih letih in obiskal javne šole v provincialnih mestih, med njimi tudi Arnoldov Rugby, katoliške šole v Angliji in na Irskem ter univerzi v Cambridgeu in Oxfordu. Tako je imel priložnost praktično spoznati in primerjati dva pedagoška sistema, francoskega in angleškega. Angleška pedagogika in vloga športa sta ga navdušila prav tako kot angleški šport, ki se je medtem že razvil iz tradicionalnih iger in panog na podlagi pravil in klubov v civilno in univerzitetno oziroma šolsko dejavnost. Svoje izkušnje iz potovanja po Angliji je Coubertin objavil leta 1888 v knjigi *Vzgoja v Angliji*. V knjigi je tudi poudaril vlogo Arnolda, ki je po njegovem mnenju odigral glavno vlogo v razvijanju teorije in prakse telesne vzgoje, čeprav za seboj ni pustil niti telesnovzgojnega sistema niti telesnovzgojnih teoretičnih del. Na podlagi izkušenj se je v Coubertinu oblikovalo spoznanje, da je morda vzgoja celo pomembnejša kot izobraževanje, ker oblikuje značaje, in da naloga vzgojitelja ni v vzgajanju sužnjev ali poslušnih, s čimer je karikiriral francosko pe-

¹³ Coubertin, 2000, 24.

dagogiko, ampak mora vzgojitelj vzgojiti gospodarje.¹⁴ In ravno to naj bi bila veličina Arnolda, saj naj bi takšen sistem zagotavljal obstoj britanskega imperija, ki je potreboval mlade kolonialne uradnike in častnike, polne ne le znanja, temveč tudi fizične moči in zdravja, moralno čvrste in odgovorne. To naj bi bili moderni vitezi, častni, hrabri in pošteni *gentleman*i in *sportsman*i.

Britanski šport je bil v Franciji v manjšini, prav tako ga ni bilo zaznati v aktualni francoski telesni vzgoji. Potovanja v Anglijo so Coubertina usmerila k življenjski odločitvi in delu za prenovu celovite vzgoje in telesne vzgoje ter oblikovanju takšne vzgoje, ki bo sposobna zagotoviti, kakor je Coubertinovo stremljenje opisal Y. P. Boulogne, "kolektivni duševni mir, modrost in razborito moč".¹⁵ In glavno sredstvo prenove naj bi bil šport.

Coubertin se je leta 1888 poizkusil prvič v vlogi organizatorja. Ustanovil je *Komite za razširitev telesnih vaj v vzgoji*, v katerem je imel vlogo generalnega sekretarja. Kot sekretar komiteja je opravil pregled francoskih šol, da bi spoznal stanje telesne vzgoje (leta 1869 sta bili namreč z zakonom vpeljeni v francosko šolstvo z uri telesne vzgoje tedensko). Ugotavljal je slabo fizično ali telesno razvitost francoske mladine kot posledico premajhnega gibanja. Opozoril je na slabosti in vzbudil pozornost tudi v vladnih krogih, hkrati pa spodbujal pedagoge k organiziranju šolskih atletskih organizacij, ki naj ne bi bile samozadostne, ampak naj bi sodelovale s civilnimi atletskimi organizacijami, ki so v 80. letih 19. stoletja, kot smo že omenili, dejansko bile šele osnovane. Pred seboj je imel nedvomno anglosaksonski vzor, seveda pa je bila po športni plati velika razlika med Veliko Britanijo in kontinentalno Evropo, ki je bila prepričana, da je šport nacionalna značilnost britanskega načina življenja, in to prepričanje je britanskemu otoškemu izolacionizmu tudi ugajalo.

Leta 1889 je v sklopu svetovne razstave v Parizu organiziral mednarodni kongres o telesni vzgoji in izobraževanju ter sklepal mednarodna znanstva. Po naročilu francoske vlade se je istega leta odpravil na obisk severnoameriških univerz in kolegijev, kjer naj bi proučil vlogo in delovanje študentskih atletskih zvez. Na univerzi Princeton se je seznanil z Williamom Sloanom, ki mu je pozneje pomagal pri postavljanju olimpijskega gibanja. Coubertinov biograf Norbert Müller celo domneva, da je imel Coubertin idejo o olimpijskih igrah v času njunega sre-

¹⁴ *Encyclopedia of World Sport*, 1996, II. zv., 696.

¹⁵ Boulouge, 1984, 15.

čanja že v glavi.¹⁶ Vendar pa moramo poudariti, da se je v tem času Coubertin posvečal predvsem iskanju modela telesne vzgoje za francoski prostor, pri čemer bi morala biti telovadno orientirana telesna vzgoja športno reformirana. Vključil se je tudi v porajajoči francoski šport in se seznanil z Georgesom de Saint-Claïrom, v letu 1890 ga najdemo v vrstah zveze francoskih atletskih društev.

COUBERTIN IN OLIMPIJSKE IGRE

Leta 1890 se je Coubertin srečal s konkretnim olimpijskim tekmovanjem. Tekmovanja, podobna olimpijskim oziroma zgledovana po antičnih, in ideje o njihovem organiziranju se pojavljajo že v 17. stoletju v Angliji (cotswoldske igre), ali pa v času francoske revolucije leta 1792, ko je v vnemi po kreiranju *nove dobe*, utemeljene na nacionalizmu in liberalizmu, poslanec Gilbert Romme predlagal, zgledujoč se po starogrških olimpijadah, javne igre vsake štiri leta, ki bi se imenovale Francoska olimpiada in bi potekale v Parizu na Marsovem polju.¹⁷ Prav tako so znani primeri olimpijskih tekmovanj v Skandinaviji v prvi polovici 19. stoletja in v Kanadi. Tudi Grki so npr. nekaj desetletij po osvoboditvi izpod Turkov organizirali grška nacionalna tekmovanja, in to v letih 1859, 1870, 1875, 1889 (zadnje dvoje niso bile uspešne), v srednjeevropskem prostoru pa so telovadci prirejali nastope in izlete, na katerih so poleg rednih prostih vaj in vaj na orodju vključevali discipline, podobne antičnim, npr. teke, skoke, mete diska, ali pa pripravljali predstave iz starogrške zgodovine. Tudi v našem prostoru najdemo idejno navezavo slovenske narodne telovadbe na starogrško gimnastiko že leta 1863 v ljubljanskem Južnem Sokolu. Konec istega leta je imel o tej temi predavanje društveni starosta Etbin H. Costa in poudaril, da je, kot nam že ime pove, "telovadstvo ... umetnost, po kateri se telo vadi, da je potem ugibčnejše in močnejše" in nadaljeval, da telovadni "začetek ... nahajamo v starej grški zemlji, kjer se je telesno sukanje najprvo izobrazilo do umetnosti, ki je bila prišla s Krete v Sparto, in iz Sparte v Atene, kjer je potem izgubila surovi vojaški značaj pridobivši plemenitejšo in uljudnejšo obliko". Stari Grki so po njegovih besedah imeli tri vrste telovadbe in sicer vojaško, "ktero je učilo, kako je treba sovražnika zgrabiti in braniti se", krepilno, "kteremu je bil namen, da je utrdilo človeku telesne moči in zdravje," ter borilno, "najslavnejše izmed vseh, porojeno iz razveseljevanja in

¹⁶ Georgiadis, 2003, 59.

¹⁷ Berod, 1994.

iz tiste želje, po kateri je človek hrepenel očitno pred gledavci pokazati, kako je močan in ugibčen".¹⁸

V Franciji so se ponovno pojavile ideje o obnovitvi olimpijskih iger v 80. letih ob vzniku športnega gibanja. Eden od pobudnikov je bil Georges de Saint-Clair, vendar ga, zanimivo, Coubertin v svojih delih ne omenja. Čeprav je morda francoski rojak, angloman, ki se je za razliko od Coubertina v Angliji šolal in bil tedaj že uveljavljeni športni delavec v klubu Racing ter zvezi atletske (danes bi rekli športnih) društev, spodbudil Coubertinovo razmišljanje o organiziranju športnih tekmovanj po antičnem olimpijskem zgledu. Coubertin je sicer v svojih zapisih poudaril, da so pri snovanju modernih olimpijskih iger odigrale pomembno vlogo *Olympic Games* v Much Wenlocku v okraju Shropshire blizu Walesa.¹⁹ V Veliki Britaniji te niso bile osamljen primer, toda imele so najdaljši staž vse od srede 19. stoletja. Vodil jih je neumorni in vztrajni zdravnik dr. William Penny Brookes, ki je imel tudi dobre stike z Grki. S Coubertinom sta navezala stike ob kongresu o telesni vzgoji v Parizu leto pred tem. Brookes je Coubertina povabil v Much Wenlock. Coubertin se je tja odpravil po vrnitvi iz Severne Amerike jeseni 1890. Goštu v čast je Brookes organiziral olimpijska tekmovanja in Coubertin sprva ni pokazal pretiranega zanimanja. A Brookes in Coubertin sta postala prijatelja in Coubertin je pozneje poudaril, da lahko pripišemo Brookesu zasluge za moderne olimpijske igre, ki jih npr. moderna Grčija ni mogla obnoviti.²⁰

Novembra 1892 je Zveza francoskih atletske društev proslavljala peto obletnico na pariški Sorbonni. Med govorniki je bil tudi Coubertin, ki je v zaključku govora presenetil prisotne in dejal, da bi morali šport razširiti, najprej v Franciji in nato v mednarodnem merilu, kajti njegova svobodna izmenjava bo vplivala na moralo stare Evrope in okrepila vlogo miru. V podporo športnemu gibanju je predlagal obnovev olimpijskih iger, vendar na aktualni osnovi in zaprosil prisotne za podporo.²¹ Ideja je sprva naletela na neodobravanje in nerazumevanje, vendar ni odnehal. Zavedal se je, da je potrebna za francosko družbeno priznanje

¹⁸ Costa, 1864.

¹⁹ Boulange, 1984, 95–112; Coubertin, 2000, 281–287.

²⁰ Coubertin, 2000, 281: "The fact that the Olympic Games, which modern Greece has been unable to restore, are being revived today is due not to a Hellene, but to dr. W. P. Brookes. He is the one who began them forty years ago. At age 82, still alert and vigorous, he is still organizing and running them."

²¹ *Encyclopedia of World Sports*, 1996, 696.

športa njegova internacionalizacija, kar pa je bilo težko doseči. Na eni strani so bili napoti spori med telovadnimi in športnimi organizacijami, na drugi strani pa mednacionalna nasprotja zaradi aktualnih političnih dogodkov. Ne smemo pozabiti, da je bil to čas evropskega imperialističnega političnega zaostrovanja in oblikovanja različnih vojaško-političnih blokov, kar je kulminiralo v prvi svetovni vojni. Poleg sporov v krogu telesnovzgojnih ali telesnokulturnih organizacij je bil posredi tudi problem amaterizma in profesionalizma. Pred Coubertinom se je tako pojavilo načelno vprašanje in naloga, da šport amaterizira ter ga očisti profesionalizma, ki je bil zaradi stav, korupcije in nasilja moralno vprašljiv, amaterizem pa je bil jamstvo za čisti šport, ki bi bil primeren za internacionalizacijo. Starogrška tekmovanja so v tem primeru pomenila idealizacijo modernega mednarodnega tekmovanja in bila nevtralen primer modela atletskih tekmovanj.

Spomladi 1893 je naslovil na francosko zvezo atletskih društev poziv za organiziranje kongresa v juniju 1894 in uspel. Nanj je povabil tudi športne delavce iz tujine. Na dnevnem redu kongresa sta bili za olimpijsko prihodnost temeljni vprašanji: *amaterizem* in *obnova olimpijskih iger*. Kot vemo, se je izšlo po njegovih zamislih. Na kongresu so pristali na organiziranje prvih olimpijskih tekmovanj moderne dobe leta 1896 v Atenah. Sledilo je organiziranje MOK in izvolitev prvega predsednika, Grka Demetriusa Vikelasa. Coubertin je prevzel mesto generalnega sekretarja in iz ozadja vodil novonastalo organizacijo.

Leta 1896 so v Atenah potekala prva olimpijska tekmovanja moderne dobe. V Atenah sta se križala dva interesa, na eni strani narodni grški in na drugi telesnovzgojni Pierra de Coubertina (in njegovih somišljenikov), ki je želel šport umestiti kot vzgojno sredstvo v vzgojo in kulturo in je potreboval prepoznavno mednarodno prireditelje. Ob prvih igrah moderne dobe je poudaril, da je bila ideja o obnovitvi iger logična kulminacija velikega gibanja oziroma logična posledica kozmopolitskih tendenc časa, pozneje pa tudi, da njegovo delo ni bilo zgolj olimpijstvo, ki ga je resda najbolj proslavilo, ampak je bil olimpizem le polovica njegovega življenjskega dela.²² Coubertin je s poudarkom velikega gibanja imel v mislih moderno telesno vzgojo, zato organiziranje modernih olimpijskih tekmovanj sovпада z razvojem novodobne telesne vzgoje, temelječe na gimnastici ali *telovadbi* in *športu*, ter prizadevanji za njeno vključitev v prosveto, kar se je v 20. stoletju tudi zgodilo.

²² Coubertin, 2000, 17: "Olympism is only part of my life's work, approximately half in fact."

Takoj po igrah je Coubertin leta 1897 organiziral olimpijski kongres v francoskem Le Havru, prvi v nizu olimpijskih kongresov po ustanovitvenem v Parizu leta 1894, kajti dobro se je zavedal, da so štiri leta do naslednjih iger v Parizu dolga doba. Olimpijstvo namreč ni bilo športna panoga, ki bi se dnevno odvijalo, zato je bil v tem trenutku kongres, na katerem je bila glavna tema moralni vpliv športa na mladino, dobrodošel. Telesna vzgoja, šport in olimpizem so bili vse bolj vzajemno povezani: olimpizem je bil internacionalizacija športa, ki je promoviral šport in ga družbeno uveljavljal, s tem pa tudi telesno vzgojo, širitev in družbena uveljavitev športa pa je širila olimpizem kot telesnovzgojno in humanistično idejo. Rojeno je bilo novo gibanje, ki je temeljilo na športu kot vzgojnem sredstvu in kovnici značaja. Ideja olimpizma, ki je bila spoj poštene (*fair-play*) tekme, amaterskega športnega udejstvovanja in moralnih vrednot, izhajajočih iz lika amaterskega viteškega športnika ter idealov demokratične družbe, se je tako pričela širiti in se manifestirala z olimpijskimi tekmovanji.

Leta 1925 je Coubertin na olimpijskem kongresu v Pragi prenehal vodenje olimpijskega gibanja. V svojem govoru je poudaril obravnavanje pedagoških vprašanj, ki so po njegovem mnenju bistvene vrednote športa in jih ne bi smeli prezreti pri nadaljnjem razvoju olimpizma. Vendar so se nekatere športne panoge že profesionalizirale, kar je najedalo načelo amaterizma in razbijalo amaterski model telesne vzgoje, dejavnosti, ki je imela na prvem mestu humanovzgojno poslanstvo v nasprotju s profesionalnim spektaklom.

BIBLIOGRAFIJA

- Anthony, D. W. (1997): "150 Years of Olympism", *Journal of Olympic History*, 2, 14–15.
- Berod, A. A. (1994): "In France, the idea of the Olympic Games crosses the centuries", *Olympic Revue*, 339–341.
- Boulonge, Y. P. (1984): *Olimpijski duh Pjera de Kubertena*, Beograd, Narodna knjiga.
- Costa, E. H. (1864): *Nekoliko besed o telovadstvu*, Ljubljana.
- Müller, N., ur. (2000): *Pierre de Coubertin: Olympism, Selected Writings*, Lausanne, IOC.
- Encyclopedia of World Sport*, ur., Levinson, D., Christensen, K. (1996): Santa Barbara, Denver, Oxford, ABC-CLIO.

- Dixon, J. G., McIntosh, P. C., Munrow, A. D., Willetts, R. F. (1957): *Landmarks in the History of Physical Education*, London, Routledge & Kegan Paul.
- Riordan, J., Krüger, A., ur. (2003): *European Cultures in Sport*, Bristol, Intellect.
- Georgiadis, K. (2003): *Olympic Revival*, Atene, Ekdotike Athenon.
- Gillet, B. (1970): *Povijest sporta*, Zagreb, Matica Hrvatska.
- Gutmann, A. (1994): *Games and Empires*, New York, Columbia University Press.
- Hill, C.R. (1996): *Olympic politics*, Manchester, Manchester University Press.
- Müller, N. (1994): "Twelve congresses for a century of Olympism", *Olympic Revue*, 333–337.
- Miller, D. (2003): *Athens to Athens*, Edinburgh & London, Mainstream Publishing.
- Snoj, M. (1997): *Slovenski etimološki slovar*, Ljubljana, Mladinska knjiga.
- Stepišnik, D. (1968): *Oris zgodovine telesne kulture na Slovenskem*, Ljubljana, DZS.
- The International Olympic Committee – One hundred Year (1994)*, Lausanne, MOK.
- Zaletel, V. (1933): *Zgodovina telesne vzgoje in sokolstva*, Ljubljana, Učiteljska tiskarna v Ljubljani.

BOŠTJAN ŠAVER¹

Šport, mitologija in genealogija junaštva: Kritična branja športa v kulturnih študijah

Izvleček: Podoba junaka je bila od nekdanj instrumentalna reprezentacija, ki je v luči številnih religijskih, političnih in drugih ideologij pogosto služila kot mediator dominantne družbene ideje. V kratkem teoretičnem ekskurzu bomo v primeru branja junaštva razčlenili povezavo institucije športa z drugimi dimenzijami družbe – kot so religija, kultura, mediji, politika idr. Nedvomno so izjemen primer združevanja takšnih aspektov tako antične kot moderne olimpijske igre, ki so lik (športnega) junaka petrificirale v razponu od različnih prikritih manipulacij do iskrenih idealov olimpizma.

Ključne besede: šport, kultura, ideologija, junak, heroj, olimpijske igre

UDK 316.7:796.032.2

Sport, Mythology, and the Genealogy of Heroism

Abstract: The image of a hero has always served to transmit the dominant ideology and reproduce the existing social order. The paper analyses the implicit structures linking the institution of sport to other dimensions of society, such as religion, culture, the media, or politics. The social construct of the athlete as hero is most explicit in the following aspects of sport: sport as a collective activity, as popular culture and as a media narrative, as religion and ritual, as myth, and as a form of war. An outstanding blend of these aspects is achieved in the phenomenon of the Olympic Games, ancient and modern, which have established the figure of the athlete as hero even – indeed, primarily – in contemporary society.

Key words: sport, culture, ideology, hero, the Olympic Games

¹ Mag. Boštjan Šaver je raziskovalec v Centru za preučevanje kulture in religije ter asistent na ljubljanski Fakulteti za družbene vede. E-naslov: bostjan.saver@guest.arnes.si.

Podoba heroja ali junaka je bila v človeški zgodovini od nekdaj instrumentalna reprezentacija, ki je v luči številnih religijskih, političnih in drugih ideologij pogosto služila kot posrednik dominantne družbene ideologije in reprodukciji medij družbenega reda. Prispevek torej obravnava mitologijo heroja in genealogijo junaštva z vidika športa in *kritične teorije*, saj postavlja pod vprašaj navidez nevprašljive družbene pojave, kakršni so denimo tudi olimpijske igre. Strukturalist Barthes pravi, da je *mit oblika govora*² – s parafraziranjem lahko dodamo, da kot tak razkriva ravno določeno povezavo med športnikom in institucijo: mitološka reprezentacija heroja je torej nevidno sporočilo takšnega govora, ki posreduje ideologijo dominantnih skupin podrejenim množicam. V argumentaciji teze bomo najprej pogledali zgodovinski pregled reprezentacij heroja in posamezne družbene razsežnosti junaštva v mitologiji, v religiji, v nacionalni skupnosti, v popularni kulturi in medijih, v vojni in v olimpizmu. Pri tem je treba opozoriti na paralelne termine – denimo medijska zvezda, slavni posameznik, šampion ipd. –, ki se v sodobni družbi nanašajo na koncept heroja ali junaka.³

ANTIČNI JUNAK S TISOČERIMI OBRAZI – MITOLOGIJA

Zastavlja se uvodno vprašanje: kako sta povezana karizma in junaštvo? Kaj je v ozadju takšnega družbenega pojava? Kaj predstavljajo vsi takšni in drugačni junaki? V luči zgodovinske kontekstualizacije lahko ugotovimo, da antična beseda za heroja [gr. *heros* polbog, polbožanska osebnost] opredeljuje nadčloveka izjemne moči in poguma, ki ga cenijo tudi bogovi. Konceptualizacijo herojskih atributov v antični kulturi lahko strnemo s tremi pojmi – s pojmom popolnosti [gr. *aretê*], s pojmom heroizma [gr. *heros*] in pojmovanjem najboljšega [gr. *aristoi*]. Pri tem pa ne smemo zanemariti druge plati, saj so bili vsi drugi posamezniki predmet inferiornega izključevanja iz vseh javnih in političnih zadev [gr. *idiotes*].⁴ Dediščina antike več kot prepričljivo opozarja, da številne oblike heroičnih narativov niso značilne zgolj za obdobje sodobne popularne kulture, temveč so del arhaič-

² Barthes, 1972.

³ Opozoriti je treba, da sta besedi heroj in junak v tekstu uporabljeni kot sinonima brez dodatnih pomenskih odtenkov ali opredelitev, podobno tudi paralelni termini medijska zvezda, šampion, slavni posameznik ipd. Namen teksta je razčlenjevanje predvsem skritih struktur, ki se skrivajo za naštetimi termini oziroma pojavi – kljub temu da so kot takšni pogosto označevalci številnih odtenkov in različic družbenih pojavov.

⁴ Higgs, 1982a.

nih in klasičnih kultur skozi vso človeško zgodovino in po vseh religioznih izročilih.⁵ V povezavi s tem je zanimiva analiza, ki jo je predstavil v svojem znamenitem delu *The Hero with a Thousand Faces* Joseph Campbell – pustolovščino mitološkega heroja namreč definira v treh fazah, ki so univerzalno berljive: prva faza je *odhod heroja*, druga *inicijacija* in tretja *vrnitev heroja*. Najprej stopi junak na pot neznanega in nevarnega, v fazi inicijacije je pred velikimi preizkušnjami, skozi katere vedno znova prihaja do razsvetljenja ali razkrivanja skrivnosti. Kasneje se na poti domov junak pogosto ustavi ob kakšni oviri, ki pa jo uspešno premaga, tako svojo izkušnjo in sporočilo posreduje lastnemu kolektivu ali naciji, ki mu zaradi tega pripiše poseben status ali družbeno vlogo.⁶ Izjemno poenostavljeno Campbellovo ugotovitev pa lahko hitro pretopimo v kontekst sodobnih narativov, ki sicer dajejo vtis, da živimo v času številnih konstruktov medijskih zvezd in hkrati v antiheroični dobi, ko naj bi bile zgodbe o velikih herojih stvar preteklosti. Pri tem je veliko manj pomembno vprašanje, ali so takšne zgodbe resnično stvar preteklosti – bolj na mestu se zdi vprašanje, kakšen tip heroizma je značilen za posamezno zgodovinsko obdobje. Drugače povedano, dejstvo, da je bil atlet oziroma športnik od nekdaj popularna podoba heroja, vodi k zaključku, da je v športu nekaj inherentno herojskega.⁷

V luči Campbellove definicije junak prehaja in povezuje svet vsakdanjega življenja in polje nadnaravnega: sooča se z nadnaravnimi silami, ki jih premaga ali pretenta: potemtakem je junak tisti, ki *doseže distinkcijo v akciji*.⁸ Podobnost s sodobnimi športniki je na dlani – zgodba o junaku ni zgolj zgodba iz antičnega mita, temveč dandanašnja zgodba o trdem treningu in sistematičnem urjenju telesa, s pomočjo katerega stopi junak v prostor nadnaravnega, ki se v sodobnem svetu kaže v obliki stadionov, igrišč in športnih poligonov. Športni junak tako postaja mediator med povprečnimi ljudmi in nadnaravnim kozmosom, pri čemer je izhodiščna točka mediacije skrivnostna vez med herojem in občudovalcem – nobeden izmed njiju pa ne obstaja brez drugega.

Analize sodobnih športnih herojev so v tako zastavljeni strukturi še posebej zanimive – denimo primer ameriškega zvezdniškega igralca baseballa Nolana Ryana ilustrira, kako podoba ameriškega športnika moškega spola in bele polti

⁵ Riffenburgh, 1994.

⁶ Campbell, 1994.

⁷ Higgs, 1982a.

⁸ Higgs, 1982a.

reproducira dispozicije ameriške kulture, predvsem z medijskim diskurzom, ki prikazuje Ryana kot arhetipskega moškega športnega junaka. Teoretik Trujillo pri tem opozarja na pet glavnih potez *maskulinarne hegemonije* v ameriški družbi: fizična moč, poklicna kariera, družinska patriarhalnost, zgodba o vzponu na družbeni lestvici, heteroseksualnost.⁹ Pri tem ključno vlogo pri produkciji maskulinarne hegemonije igrata nociji športa in dela, ki delujeta še bolj potencirano v prikazovanju *športa kot dela* – tako, prvič, šport potrjuje izhodišče *webrovske* protestantske delovne etike, drugič, prikazan je kot poklicna kariera z zmagovitimi mejniki in posameznikovimi rekordi, tretjič, šport je v obliki številnih tekmovalj, lig, ekip in posameznih atletov prikazan kot tržno blago, ki ga je moč kupiti.¹⁰ Medijska podoba Nolana Ryana ali pa v slovenskem kontekstu na primer medijska podoba smučarja Jureta Koširja daje jasno sporočilo o reprodukciji podobe uspešnega moškega delavca v okviru industrialne kapitalistične mitologije – mitologije, ki kot matrica služi za reprodukcijo impetusa *potrošniške* konstrukcije realnosti.

Večina podob športnih herojev je tako zaznamovana s podobo belega moškega, nasprotno pa so druge reprezentacije prikazane ravno z *masko* moškosti in *bledoličnosti*: predvsem primer temnopoltih športnikov govori o tem. Veliko kompleksnejše primere pa odražajo konstrukcije družbenega in biološkega spola: denimo kontroverzni primer ameriške teniške igralko Rene Richards, na ameriških teniških lestvicah nekoč visoko rangirane transseksualke. V njenem primeru Birrellova in Coleova opozarjata, da strahovi in tesnobe konstruirani zaradi biološkega in družbenega spola ter posameznikove seksualnosti koreninijo ravno na telesu in odnosu do lastnega telesa kot tudi telesa vseh drugih.¹¹ Če na tem mestu povzamemo klasično misel – Foucault ugotavlja, da je telo neposredno povezano s poljem političnega oziroma poljem širše skupnosti: relacije moči neposredno vplivajo nanj, ga urijo, mučijo, pripravljajo k delovanju, k izvajanju obredov in izražanju vseh vrst znakov.¹² V tej luči ameriški sociologinji ugotavljata, da primer Richards daje jasno sporočilo o paradoksalnem kulturnem pomenu konstruiranja ženskega telesa kot drugačnega predvsem pa fizično inferiornega moškemu telesu. Hkrati pa takšna in podobna dejstva iluminirajo predvsem vlogo

⁹ Trujillo, 2000.

¹⁰ Trujillo, 2000.

¹¹ Birrell, Cole, 2000.

¹² Foucault, 1995.

športa v reprodukciji ideologij – šport in športni heroji, pogosto tudi prek polja mitologije, reproducirajo temeljne družbene razlike od biološkega in družbenega spola do razrednih razlik.

OD TRADICIONALNEGA, RITUALNEGA DO MODERNEGA ŠPORTA – RELIGIJA

V preteklem stoletju je šport v številnih značilnostih zrcalil temeljne lastnosti religij – nekateri raziskovalci so celo prišli do spoznanj, da se je institucija športa uveljavila kot *nova vrsta religije*, ki je v nekaterih primerih celo privedla do substitucije tradicionalnih religioznih ekspresij.¹³ Eden izmed številnih primerov tega je po Sageevem mnenju ikonografija: vsaka religija ima svoje idole, svetnike in duhovnike, ki jih cenijo člani skupnosti, podobno tudi ljubitelji športa obožujejo svoje junake in idole, ki jih glorificirajo mediji, številni muzeji in znameniti ameriški *halls of fame*.¹⁴ V okviru religioznih obredov ima akt čaščenja pomembno vlogo: podobno je ena izmed poglavitnih značilnosti herojev tudi *prejemanje in dajanje*, pri čemer materialna darila ali denar redko opredeljujemo kot jedro (športnega) heroizma – skratka, junaki bi vzniknili tudi brez materialnih transakcij, kajti v ospredju gre za sposobnost, talent in skupinsko dinamiko. Pri tem sta po Higgsovem mnenju ključni ideji smrti in minljivosti – strah pred obema konstruira človeško dejavnost tako, da bi se izognili najbolj dokončni usodi življenja: heroizem je v tem pogledu poskus transcendence telesnega in temeljnih družbenih dilem.¹⁵

Konkretni zgodovinski primer konstrukcije herojev v času imperializma in velikih geografskih odkritij sveta razkriva podoben proces transcendiranja: temeljna binarna opozicija med *belim in navidezno praznim svetom* je opozicija med imaginacijo belih, moških Evropejcev in vsemi drugimi kulturnimi imaginacijami takratnega sveta. V tistem času so bili številni predeli planeta za dominantno svetovno kulturo *tabula rasa* – zunaj zgodovine, tradicije, civilizacije in *zahodnjaške* percepcije. Dejstvo, da so bili ti predeli označeni kot *prazni*, kaže premišljeno diskurzivno strategijo, ki je upravičevala ekspanzijo vsega *zahodnega*, predvsem evropocentričnih institucij vseh vrst – seveda v prvi vrsti religije.¹⁶ Nekoli-

¹³ Sage, 1981.

¹⁴ Sage, 1981.

¹⁵ Higgs, 1982a.

¹⁶ Bloom, 1993.

ko kasneje so denimo ekspedicije na Severni tečaj predstavljale svojevrstno obdobje kolonializma, ki je v svoji elaborirani različici zastopal takratno splošno moralno in znanstveno imaginacijo: navidez prazna polarna področja zemeljske oble so predstavljala strast belih moških različnih *zahodnih nacij*.

Nekaj podobnega lahko strnemo tudi v ugotovitvi, da je eden izmed bistvenih pomenov *športa kot rituala* ravno v športnikovi sposobnosti mediacije med posameznikom in moralno ureditvijo skupnosti: junaška dejanja, v sodobnem času predmet predvsem medijske reprezentacije, učinkujejo kot *zrcalo pomembnih družbenih vrednot*.¹⁷ Pri tem argument o športu kot pomembnem sodobnem ritualu podpira analiza, v kateri sta združeni izhodišči *Durkheimove teorije religije* in *Goffmanova ideja o ritualih vsakdanje interakcije* kot pomembnih družbenih dinamikah. Tako Birrellova opozarja, da Durkheimova fundamentalna klasifikacija vseh religioznih prepričanj na bodisi profane bodisi sakralne odkriva svoje mesto tudi v polju vsakdanjih vzorcev življenja: *sveto je lahko več kot ideja svetega, pri tem gre običajno za simbole ali reprezentacije posebnih objektov, ki so obravnavani kot sveti*.¹⁸ V tem pogledu so simboli mediatorji, ki reprezentirajo druge abstrakcije, in hkrati kodirani vzvodi pomena, ki služijo kot temeljne enote rituala. Z ritualnim odnosom do svetih simbolov pa postajajo rituali stilizirani vzorci, s katerimi posamezniki definirajo svoj odnos do svetih objektov ali vrednot. Pri tem so po Durkheimu pri gradnji simbolnega sistema ključni trije elementi: posameznik kot član skupnosti, moralni red skupnosti ali sveto in simbol kot reprezentacija svetega. Dodati je še treba, da ima moralni red ali sveto prek vrednotnega sistema pomembno vlogo v skupnosti, ki je v drugačnih okoliščinah pogosto opredeljena kot *ideologija*. Goffmanova dopolnitev Durkheimove teorije tudi dodaja, da lahko rituale v pomembni meri najdemo v sodobnem vsakdanjem življenju in da je lahko tudi posameznik atribut svetega v interakcijah medosebnih ritualov.¹⁹

V kontekstu, povezanem z ritualnim in religioznim, lahko sklepamo, da temeljne značilnosti junaškega vključujejo attribute, kot so *moškost, energija, akcija, moč, volja, spreminjanje sveta, modrost, moralna čistost, pogum* ipd. Osebnost junaka tako uteleša vrednote in lastnosti, ki naj bi predstavljale skupnost in vzgajale njene mladostne pripadnike – torej je največji vpliv mitološke figure junaka po-

¹⁷ Birrell, 1981.

¹⁸ Birrell, 1981.

¹⁹ Birrell, 1981.

sreden, predvsem z dejanji in trdom drugih posameznikov.²⁰ Podoba heroja služi kot model – v konkretnem primeru znamenitega olimpijskega veslača Iztoka Čopa ali pa teniške igralke Martine Hingis²¹ je podoba športnika reprezentacija globalnega športa, v okviru katere prihaja na plano Baudrillardova nocija *simulakra*: medijska reprezentacija športnika je kopija brez vednosti o originalu.

OD (ŠPORTNEGA) KOLONIZIRANJA SVETA DO PODOBE NACIONALNEGA JUNAKA – SKUPNOST

Na simbolni ravni skupnosti lahko šport danes interpretiramo kot enega izmed najpomembnejših odrazov in manifestacij kolektivne identitete. Zaradi povezav športa in kulture, športa in nacionalizma, športa in ekonomije, športa in medicine, športa in medijev, športa in religije, športa in politike ipd. lahko povzamemo, da je *šport simptomatičen za družbo*.²² Tako so tudi številni simboli prepleteni s športom – od nacionalnih zastav, etničnih in regionalnih znakov do pesmi in nacionalnih himn – odraz konstrukcije identitete znotraj športnih aren. Z drugimi besedami, branje sodobnega športa je nedvomno antologija s tezo – strukture identifikacije so hkrati strukture dominacije, ki so izražene okoli atributov moči posamezne skupine, rase, razreda, spola ipd. – kot take ne delujejo ločeno ali izolirano, tudi zato jih ločene in izolirane od drugih atributov ni mogoče razumeti.²³ Prav tako je šport v sodobnih družbah eno izmed najpomembnejših sredstev, s katerimi nacionalne države socializirajo svoje državljane s transmisijo simbolnih kodov dominantne kulture in privajanja državljanov na konformnost s prepričanji in vrednotami, ki prevladujejo v širši družbi: nedvomno je šport eno izmed najbolj štrlečih znamenj nacionalne kolektivne identitete.²⁴ Tudi zato je v takšnem pogledu nacionalizem pogosto interpretiran kot doktrina politične legitimacije, ki jo različne skupine, kolektivi ali institucije različno uporabljajo. Najbolj prepričljivo pa se povezuje s poljem športa prek dejstva, da je *šport orodje patriotizma, nacionalne kohezivnosti in integracije*.²⁵ Pri tem šport dopolnjuje mozaik kolektivne identitete z nostalgijo, mitologijo, izumljenimi tradicijami, zastavami,

²⁰ Riffenburgh, 1994.

²¹ Prim. Giardina, 2001.

²² Maguire, Jarvie, Mansfield, Bradley, 2002.

²³ Birrell, McDonald, 2000.

²⁴ Sage, 1998.

²⁵ Maguire, Jarvie, Mansfield, Bradley, 2002.

himnami in rituali – številni športni dogodki in številni športni junaki in junakinje ohranjajo pri življenju idejo, kaj je ali kaj naj bi bilo bistvo posamezne nacije.

Vzpon nacionalnih herojev lahko zasledimo v času vzpona številnih nacionalizmov in imperializmov v 19. stoletju, ko se je nacionalna država petrificirala kot tvorba, ki presega posameznika – tudi zato so bili izredni posamezniki tistega časa več kot le *popularni heroji*, utelešali so simbole nacionalne in imperialne veličastnosti.²⁶ V takšnih okoliščinah so bili *raziskovalci* še posebej cenjen žanr junakov, ki je združeval herojstvo, romantiko in pustolovščino. Raziskovali so navidezno prazen prostor neznanega sveta, pri čemer so bili razpeti med nenehne izzive in nevarnosti. Tudi zato so bila njihova dejanja opevana kot *zmaga nad naravo*, kot odkrivanje in definiranje neznanega, kot *odreševanje barbarskega sveta* v imenu krščanskega misijonarstva. Predvsem pa njihova dejanja niso bila zgolj spoznavanja *ultimativnih drugih* na oni strani *svetovnih morij*, temveč tudi *konceptualiziranje kontakta kot takega*.²⁷

Ena izmed zadnjih faz odkrivanja neznanega sveta so bile pustolovščine na polarnih področjih – Bloom pri tem ugotavlja, da je ideologija spolne segregacije pri tem bistveno vplivala na *raziskovalski narativ* glede že omenjene *bledolične maskularnosti* (tj. moških belcev): polarne pustolovščine so pomenile klasično dispozicijo moškega boja za konstrukcijo lastne moškosti. Drugače povedano, ekstremne okoliščine polarnega raziskovanja so negovale idealno izhodišče mitoloških interpretacij, v katerih so se moški dokazovali kot junaki, sposobni nadčloveških dejanj.²⁸ Najbolj cenjena atributa sta bila pri tem moč in slava, hkrati pa sta bila tesno povezana tudi z drugimi moškimi vrlinami – predvsem s konfliktom in vojno. Raziskovanje in risanje zemljevida domnevno *praznega sveta* je bilo pri tem resnično epizoda, ki je našla svoj epilog v nacionalnem in imperialnem boju za ozemlje, morja in kontinente. Povezava z nacionalizmom je tudi na tem mestu očitna, vloga nacionalnih herojev pa izstopa kot vloga posredovanja politične ideologije – takšno družbeno dinamiko so s svojo totalitarno vizijo nadvse slikovito utelešala številna kasnejša fašistična in nacistična gibanja: izbrani posamezniki so utelešali nocijo izbranega ljudstva. Vendar je podobna dinamika značilna tudi za manjše segregirane skupnosti – denimo zgodovinski zapisi omenjajo črnske junake in velike športnice, kot so Jesse Owens, Joe Louis, Muhammad

²⁶ Riffenburgh, 1994.

²⁷ Taylor, 2000.

²⁸ Bloom, 1993.

Ali, Billie Jean King, Babe Didrikson Zaharias ipd. Pri tem so bile in so še vedno njihove herojske podobe pomembno orodje integracije znotraj manjšinskih skupnosti. Torej v obeh skrajnih primerih lahko sklenemo, da športni junaki sprožajo invokacijo *višjih idej*²⁹ – konstrukcijo domnevne kulturne superiornosti posamezne skupine. Pri tem pa je tudi v športu povezava med junakom in oboževalci pogosto daleč od preprostih površinskih atributov: denimo analize primera črnkega športnega zvezdnika O. J. Simpsona prikazujejo na vrhuncu kariere kot športnega heroja, ki ga večinsko belo/moško ameriško občinstvo ni dojemalo kot črnca, temveč zgolj kot uspešnega moškega.³⁰ Na podobno zasnovu opozarjajo tudi znanstvene analize v primeru črnkega igralca golfa Tigerja Woodsa, čigar polt je sicer temna, vendar s svojo produkcijo in reprodukcijo vrednotnega sistema, ki je identičen z večinsko *bledolično maskulinarnostjo*, ne pomeni nikakršne grožnje dominantnemu diskurzu ameriškega kolektiva.³¹

Sklenemo lahko, da v mitologiji in genealogiji herojev predstavlja doba ekspanzije imperializmov in številnih nacionalizmov povsem novo prelomnico. Junaki so namreč utelešali več kot le *junake* – bili so instrumentalni mediji poveljevanja posameznih nacij in imperijev. Vendar številni raziskovalci, pustolovci, športniki niso v luči kolonialnega podrejanja sveta postali le instrument imperialistične ali nacionalistične politične ideologije, temveč tudi označevalec domnevne kolektivne kulturne superiornosti predvsem evropskih in zahodnih nacij.³² Drugače povedano, gre za zamolčano in namerno pozabljeno ozadje dobe, v kateri so bile ponovno osnovane *olimpijske igre*. Pri tem je osnovna enota sodobnega olimpijskega gibanja postala nacija, tudi zato lahko vlogo olimpijskega heroja ali junaka beremo podobno kot vlogo imperialističnih raziskovalcev in drugih nacionalnih junakov takratnega silovitega vzpona množičnega tiska.

POPULARNA KULTURA IN IDEOLOŠKE VARIACIJE JUNAŠTVA – MEDIJI
Številni raziskovalci in pionirji geografskih odkritij zahodnega sveta so nedvomno oblika športnih herojev, ki so zgodovinsko gledano v obdobju modernizacije sveta doživeli temeljito preobrazbo. Zaradi tega Andrews in Jackson poudarjata, da se je doba modernih športnih herojev ali – v ustaljeni rabi – *športnih zvezd* pri-

²⁹ Higgs, 1982b.

³⁰ Johnson, Roediger, 2000.

³¹ Cole, Andrews, 2001.

³² Riffenburgh, 1994.

čela z Williamom Randolphom Hearstom, ki je leta 1895 predstavil v časniku *The New York Journal* prvo časnikarsko rubriko, namenjeno športu.³³ Pri tem dodajata, da se žanr slavnih športnikov v številnih elementih bistveno razlikuje od drugih kulturnih področij – hkrati pa ju lahko dopolnimo, da je *ideologijo kovanja športnikov v zvezde* in v mitologijo junaštva najlaže prebrati ravno v medijskem diskurzu, ki nas v sodobnem svetu obkroža z vseh strani.³⁴ Pomen medijev v mitologiji junaštva lahko najdemo v dejstvu, da kulti, ki obkrožajo junake, sami po sebi niso dovolj, temveč terjajo mediatorje ali posrednike, ki so sposobni razvijati in interpretirati sodobne mite. V 19. stoletju so takšno vlogo mediji prevzeli predvsem pri publiciranju in urejanju številnih dnevnikov, pisem in člankov o naših raziskovalcih – številne biografije so bile tako pretopljene v *popularno ikonografijo*, kjer se je v ozadju vzpenjal junak kot posrednik velikega izkustva ali pomembnega sporočila.³⁵ Pri tem je ključno vlogo odigrala *fotografija*: pomen vizualne reference je namreč ravno kontekstualizacija nacionalnega heroja z drugimi nacionalnimi simboli v okolju, ki je neznano in drugimi članom kolektiva nedostopno. Hkrati pa je tehnološka inovacija fotografije bila tudi praktični vzvod za večjo naklado in prodajo takratnih časnikov.

Tako lahko omenimo znamenito zgodbo o *National Geographicu*, ki se je pričela ravno v tistem času na oni strani luže. Gre za zgodbo o reviji, ki je kot taka že predstavljala nacionalno podobo ZDA v 90. letih 19. stoletja – hkrati pa je utrdila diskurz *viktorijanske definicije zahodnega sveta* kot superiorne civilizacije v verigi družbene in kulturne evolucije. Vizualna podoba je pri tem odigrala ključno vlogo ideološke in mitološke reprodukcije kulturnih vzorcev: fotografija je pomenila univerzalno esenco razkrivanja neznanega sveta in ključ odčaranja številnih skrivnosti tega sveta tudi preprostim bralcem.³⁶ Minila so desetletja, preden se je senzacionalizem glorifikacije pustolovca, raziskovalca, ekstremnega in vsestranskega športnika prevesil v senzacionalizem postmodernih tem – namesto epske glorifikacije so mediji pričeli vse pogosteje povečevati športne junake na relaciji med javnim in zasebnim likom. V 80. letih 20. stoletja so predvsem britanski tabloidi predrli led s pomočjo novih računalniških tehnologij in barvnega tiska, v katerem so prevladovali predimenzionirani naslovi z domnevno šokantnimi foto-

³³ Andrews, Jackson, 2001.

³⁴ Birrell, McDonald, 2000.

³⁵ Riffenburgh, 1994.

³⁶ Prim. Bloom, 1993.

grafijami.³⁷ V takšni obliki so zgodbe o športnih junakih in zvezdnikih še potencirale sodobno mitologijo junaštva.

Verjetno ni naključje, da je v svojem delu *Man and His Symbols* psihoanalitik Carl G. Jung kot manifestacijo konceptualne zasnove *anime* in *animusa* (grobo označeno ženske in moške reprezentacije duše) na fizični oziroma biološki ravni označil lik Eve po eni strani in lik *Tarzana* po drugi. Lik univerzalnega, delno civiliziranega športnika je namreč v Jungovem času utelešal dominantno ideologijo in ozadje kulturnih dinamik, ki smo jih razčlenili že v prejšnjem poglavju. Zastavlja se vprašanje, v kakšni obliki se pojavljajo liki športnih herojev dominantne ideologije oziroma dominantnega diskurza v sodobnem času? Številne raziskave opozarjajo, da so liki upornih in navidezno alternativnih športnih zvezdnikov še vedno konformni z dominantno ideologijo – kajti takšna upornost in alternativnost sta kot stilizirana vzorca obnašanja še vedno del dominantnega diskurza. Slikovit primer tega je denimo zvezdniški igralec košarke Dennis Rodman, ki naj bi s svojimi ekscesi radikalno prekoračil meje konvencionalnih norm in redefiniral reprezentacije spola, rase in spolne usmeritve v ameriški kulturi. Vendar je po izsledkih raziskav Rodmanov maskulinarni normativ ostal popolnoma nedotaknjen, medtem ko je zvezdnik vzbujal pozornost s svojim domnevno marginalnim obnašanjem, ki nikoli ni odkrito kritiziralo ideologije dominantne spolne usmeritve ali opozorilo na fluidnost pri kategorizaciji biološkega in družbenega spola.³⁸ Drugače povedano, Rodmanovi ekscesi še vedno reproducirajo dominantne modalitete maskulinarnosti, falocentričnosti, heteronormativnosti, prevlade belcev in potrošniškega kapitalizma. Pri tem pa velja dodati, da so temopoliti državljani ZDA tolerirani in cenjeni do tiste mere, ko se odpovejo svoji rasi, zdi se, da so uspešno asimilirani v prakse in vrednostni sistem – torej večinsko identiteto ameriških belcev. Seveda lahko v hipu potegnemo vzporednico tudi v slovenskem kontekstu: številni priseljeni državljani iz nekdanjih južnih jugoslovanskih republik, predvsem pa njihovi potomci kot nekateri uspešni športniki s *pol strešice*, pomenijo s svojo izvirno kulturo radikalno grožnjo slovenski alpski identiteti, hkrati pa v primeru konformne asimilacije in sprejemanja dominantnih slovenskih vrednot predstavljajo cenjene pripadnike družbe. Torej rasi ali nacionalistični diskurz ni nikoli presežen, temveč je v *derridajevskem* smi-

³⁷ Whannel, 2001.

³⁸ Lafrance, Rail, 2000.

slu vedno tam. V takšnih primerih so uspešni športni junaki bolj agenti *premestitve* kot pa *transcendence* nelagodja³⁹ – mediji pri tem igrajo ključno vlogo, saj podobe športnih zvezdnikov in junakov v svoji globalni postmoderni mašineriji na površinski ravni povezujejo v verige političnih in emocionalno nabitih označevalcev, ki so tesno povezani s kompleksno matrico družbenih neenakosti.⁴⁰

ATLETSKI SUPERMAN IN BOJ NA LIVADNIH IGRIŠČIH – VOJNA

V zgodovinskem sosledju argumentacije je treba povedati, da so v 20. stoletju vedno nova tehnološka dognanja in dediščina nacionalnih držav privedla do odmevnega svetovnega fenomena, ki je tesno sovpadal s konstrukcijo in mitologijo heroja – do svetovnih vojn. Lik heroja je tako močno zaznamoval že pojav totalitarističnih ideologij – v fašistični ikonografiji je bil npr. šport pomembna plat socializacije, namreč *telesno urjenje razvija telo in mišičevje, ki je tako dobresedno in metaforično enačeno z močjo*.⁴¹ V omenjenem kontekstu povezave ideološkega in posameznika pa smo ponovno pri priljubljenem Foucaultu – tako je *šport več kot zgolj šport*, je namreč močan vzvod stapljanja individualne razsežnosti v kolektivnem političnem telesu.⁴² Kajti vojna kot esenca militantnih totalitarizmov terja fizično utrjevanje in športno zrelost, ki vodita k tekmovalni agresivnosti – ta pa je ne le temeljna značilnost institucije športa, temveč tudi vojnih spopadov. Pomembna značilnost, ki je v primeru fašistične ideologije tesno prepletena s konstrukcijo herojstva in športa, je dejstvo, da takšna ideologija ni bila tesno povezana s partikularno družbeno ureditvijo, lojalnostjo posebni religiozni instituciji ali zgolj z eno etnično identiteto. Vsebovala pa je številne zunanje forme v obliki prepoznavnega stila, retorike, simbolike, ceremonij in uniformnega videza – vse to je privlačilo množice, tudi in predvsem mlade ljudi. Omenjeni *imago* pa se je ponavadi stapljal v osrednjem liku, ki je združeval energično politično privlačnost in seksapilno tlakovano propagando – oboje je namreč označevalo agresivni militarizem s subtilnim moškim športno negovanim telesom ljubljenega voditelja.⁴³ Tudi zato pomeni lik totalitarističnega heroja idealizacijo lastnega kolektiva in odkrito grožnjo vsem, ki niso pripadniki takšnega kolektiva.

³⁹ Andrews, 2000.

⁴⁰ McDonald, Andrews, 2001.

⁴¹ Mangan, 1999.

⁴² Foucault, 1995.

⁴³ Prim. Mangan, 1999.

V kompleksnosti sodobnega časa institucijo športa pogosto dojemamo v popolnoma drugačnem kontekstu kot institucijo vojne, vendar sta obe instituciji historično tesno povezani. Tudi v antični kulturi sta bili podobi bojevnik in atleta/športnika tesno prepleteni – z urjenjem in glorifikacijo telesa so se stari Grki pripravljali na vojne. Seveda Grki niso bili edini. Podobno so Angleži definirali šport v tesni povezavi z bojevanjem. Predvsem šport aristokracije je pomenil telesno pripravo na številne vojne: *tako še danes prevladuje mnenje, da so Angleži bitko pri Waterlooju dobili na igriščih znamenitega kolidža Eton.*⁴⁴

Povezava mitološke konstrukcije heroja in metaforike vojne je zanimiva tudi v drugih primerih. Šport je bil kot metafora vojne deležen posebne pozornosti v ameriški kulturi med korejsko in vietnamsko vojno. Tudi obdobje hladne vojne je posredno tesno povežalo militantnost s športnimi heroji. Organizirana institucija športa kot poseben sistem civilne religije in nacionalizma še danes vključuje številne simbole in narative herojstva – od nacionalnih himn do čaščenja junakov kolektiva, ki so s svojimi uspehi definirali meje lastne nacije in v vojaškem žargonu oznanjali zmago. Poseben primer personifikacije vojnega in športnega junaka v eni osebi je ameriški športnik Bob Kalsu, ki je leta 1969 obesil na klin kariero v eni izmed profesionalnih ekip ameriškega nogometa, da bi se izkazal v Vietnamu. Kasneje je kot edini ameriški profesionalni športnik postal ena izmed mnogih nesmiselnih žrtev še bolj nesmiselne vojne.⁴⁵ Njegov primer je zanimiv predvsem v luči strukture in delovanja lika heroja – v ideološkem ozadju herojske podobe je namreč največkratnejši *mrtvi heroj, saj je ravno z njegovo smrtjo junaki status najlaže kreiran, interpretiran in manipuliran,*⁴⁶ predvsem na politični ravni. Primerov podobnih ideoloških manipulacij v navezi vojne in športa je ogromno: še danes odmevajo besede ameriškega generala MacArthurja, ko je ob koncu druge svetovne vojne dejal, da nobena stvar ne more nadomestiti zmage – kajti pomembno je zgolj zmagati.⁴⁷ Krilatica *o zmagi za vsako ceno* je postala odmevna in pogosta referenca šele takrat, manj znano pa je dejstvo, da jo je prvi pričel uporabljati že pol stoletja pred tem trener univerze v Michiganu Vince Lombardi. Kot zanimivost dodajmo, da pa so v času ameriških vojn v Vietnamu in v Koreji kot odgovor subkultur, kontrakultur in civilnih gibanj zavedne množice

⁴⁴ Higgs, 1982c.

⁴⁵ Neck, 2001.

⁴⁶ Riffenburgh, 1994.

⁴⁷ Higgs, 1982c.

prvič izrazile javno prepričanje, da so vojne popolnoma absurdne in nepotrebne: v takšnem duhu je teoretik Georg Leonard objavil esej z ravno nasprotno ugotovitvijo: *Winning Isn't Everything – It's Nothing*. Tako imata sicer šport in vojna veliko skupnega, vendar se razlikujeta v pomembnem dejstvu – vojna je grozovita alternativa vseh simbolnih potencialov športa.

ZAKLJUČEK ALI JUNAŠTVO KOT KOLEKTIVNI IDEAL – OLIMPIZEM

S parafraziranjem Meletinskega lahko ugotovimo, da *bogovi, junaki in ljudje* niso samo del tradicionalnega, temveč so živi del vsakdanjega na vseh ravneh, tudi v športu in medijskih reprezentacijah športa. Slikovit primer tega morebiti najbolje odražajo označevalci junaštva in herojstva v primeru naslovnice številnih popularnih športnih revij. Pomen športa v tej ritualni perspektivi pa je ravno v športnikovem potencialu posredovanja med posameznikom in skupnostjo: *zato reprezentacija herojskega vedno služi kot zrcalo pomembnih družbenih vrednot*.⁴⁸ In tudi zato se je potrebno kar najprej spraševati, zakaj je treba dogodke, kot so sodobne olimpijske igre, jemati zavestno in kritično? Odgovor: *ker so olimpijske igre igre zgolj na videz*. V svojih koreninah namreč združujejo številne družbene elemente od športa, popularne kulture, religije, mitologije, predvsem pa spektakla, ekonomije, politike, izobraževanja ali celo bojevanja. Tudi zato je potrebno kompleksno in pozorno branje olimpijskega družbenega fenomena. Vse to se kaže tudi v konstrukciji športnih, olimpijskih herojev in junakov, ki z zavestjo o kompleksnosti pojavov seveda niso zgolj to. Hkrati so namreč tudi potencialna sredstva dominantnih ideologij, političnih teles in lobijev, volilnih kampanj ipd. – torej so objekti in subjekti številnih manipulativnih potencialov, obenem pa tudi ljudje, ki lahko s svojim posebnim statusom v družbi in kulturi dodajo delček sebe k lepšemu in boljšemu svetu. Takšnemu, ki je slika človeške vere v olimpijske ideale.

BIBLIOGRAFIJA

Andrews, D. (2000): "Excavating Michael Jordan's Blackness", v: Birrell, S., McDonald, M., ur., *Reading Sport: Critical Essays on Power and Representation*, Boston, Northeastern University Press, 166–206.

⁴⁸ Sage, 1998.

- Andrews, D., Jackson, S. (2001): "Introduction: sport celebrities, public culture, and private experience", v: Andrews, D., Jackson, S. ur., *Sport Stars: The cultural politics of sporting celebrity*, London, New York, Routledge, 1–20.
- Barthes, R. (1972): *Mythologies*, London: Paladin.
- Birrell, S. (1981): *Sport as Ritual: Interpretations from Durkheim to Goffman*, Social Forces, The University of North Carolina Press.
- Birrell, S., McDonald, M. (2000): "Reading Sport, Articulating Power Lines", v: Birrell, S., McDonald, M., ur., *Reading Sport: Critical Essays on Power and Representation*, Boston, Northeastern University Press, 3–14.
- Birrell, S., Cole, C. L. (2000): "Rene Richards and the Construction and Naturalization of Difference", v: Birrell, S., McDonald, M., ur., *Reading Sport: Critical Essays on Power and Representation*, Boston, Northeastern University Press, 279–311.
- Bloom, L. (1993): *Gender on Ice: American Ideologies of Polar Expeditions*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Campbell, J. (1994): *The Hero With a Thousand Faces*, Princeton, Princeton University Press.
- Cole, C. L., Andrews, D. L. (2001): "America's new son: Tiger Woods and America's Multiculturalism", v: Andrews, D., Jackson, S., ur., *Sport Stars: The cultural politics of sporting celebrity*, London, New York, Routledge, 70–87.
- Foucault, M. (1995): *Discipline and Punish. The Birth of the Prison*, New York, Vintage Books.
- Giardina, M. D. (2001): "Global Hingis: flexible citizenship and the transnational celebrity", v: Andrews, D., Jackson, S., ur., *Sport Stars: The cultural politics of sporting celebrity*, London, New York, Routledge, 201–218.
- Higgs, R. J. (1982a): "The Sports Hero", v: Higgs, R. J., *Sports: A reference guide*, Westport, London, Greenwood Press, 137–149.
- Higgs, R. J. (1982b): "The Sport Fan and Hero-Worshiper", v: Higgs, R. J., *Sports: A reference guide*, Westport, London, Greenwood Press, 149–159.
- Higgs, R. J. (1982c): "Sports and War", v: Higgs, R. J., *Sports: A reference guide*, Westport, London, Greenwood Press, 168–179.
- Johnson, L., Roediger, D. (2000): "Hertz, Don't it?", v: Birrell, S., McDonald, M., ur., *Reading Sport: Critical Essays on Power and Representation*, Boston, Northeastern University Press, 40–74.

- LaFrance, M., Rail, G. (2000): "As Bad as He Says He Is?", v: Birrell, S., McDonald, M., ur., *Reading Sport: Critical Essays on Power and Representation*, Boston, Northeastern University Press, 74–108.
- Maguire, J., Jarvie, G., Mansfield, L., Bradley, J. (2002): *Sport Worlds: A Sociological Perspective*, Champaign, Human Kinetics.
- Mangan, J. A. (1999): "Global Fascism and the Male Body: Ambitions, Similarities and Dissimilarities", v: Mangan, J. A., ur., *Superman Supreme: Fascist Body as Political Icon – Global Fascism*, *The International Journal of the History of Sport*, Vol. 16, No. 4, December, 1–26.
- McDonald, M. G., Andrews, D. (2001): "Michael Jordan: Corporate Sport And Postmodern Celebrityhood", v: Andrews, D., Jackson, S., ur., *Sport Stars: The Cultural Politics of Sporting Celebrity*, London, New York, Routledge, 20–36.
- Neck, W. (2001): "Bob Kalsu – The Name on the Wall", *Sports Illustrated*, July 23, 13–14.
- Riffenburgh, B. (1994): *The Myth of the Explorer*, New York, Oxford.
- Sage, G. H. (1981): "Sport and Religion", v: Luschen, G. R. F., Sage, G. H., *Handbook of Social Science of Sport*, Champaign, Stipes Publishing Company, 147–160.
- Sage, G. H. (1998): *Power and Ideology in American Sport*, Champaign, Human Kinetics.
- Taylor, V. E. (2000): *Para/Inquiry: Postmodern Religion and Culture*, New York, Routledge.
- Trujillo, N. (2000): "Hegemonic Masculinity on the Mound", v: Birrell, S., McDonald, M., ur., *Reading Sport: Critical Essays on Power and Representation*, Boston, Northeastern University Press, 14–40.
- Whannel, G. (2001): "Punishment, redemption and celebration in the popular press: the case of David Beckham", v: Andrews, D., Jackson, S., ur., *Sport Stars: The cultural politics of sporting celebrity*, London, New York, Routledge, 138–151.

MAJA SUNČIČ¹

Dve smrti Leona Štuklja: Vernantovsko branje sodobne mitologizacije junaka

Izveček: Na primeru slovenskega olimpijca Leona Štuklja z uporabo Vernantovih konceptov analize antične mitologije razpravljam o možnostih branja sodobne mitologije junaka. Če junaka ni bilo, si ga je bilo treba izmisliti, junaka pa ni toliko določalo njegovo življenje (tj. junaški podvigi) kot kodifikacija junaške smrti. Primer Leona Štuklja nam omogoča analizo mitologizacije junaka skozi dve smrti: simbolno in "pravo". Antično mitološko paralelo lahko najdemo tudi v toposu pozdrava Štuklja z *ave*, ki, preveden v grškega $\chi\alpha\tilde{\iota}\rho\epsilon$, označuje stalnico, namenjeno kulturnim junakom od opisa Patroklovega pogreba v Homerjevi *Iliadi*.

Ključne besede: antična mitologija, ideologija, kult mrtvih, junak, šport, olimpijske igre

UDK 796.032.2:292:316.7

929 ŠTUKELJ L.

The Two Deaths of Leon Štukelj: A Vernantian Reading of Contemporary Hero Mythologisation

Abstract: Applying Vernant's concepts of ancient mythology analysis, the paper uses the case of the Slovene Olympic victor Leon Štukelj to discuss the possibilities of reading contemporary hero mythology. In the absence of a hero, one had to be invented; moreover, the hero was determined by the codification of his heroic death rather than by his life, i.e. his heroic deeds. In the case of Leon Štukelj, the mythologisation of the hero may be analysed through two deaths: the symbolic and the "real" one. Another analogy with ancient mythology may be traced in the topos of greeting Štukelj with *ave*, the equivalent of the Greek $\chi\alpha\tilde{\iota}\rho\epsilon$, which has been a traditional greeting for cult heroes since Homer's description of Patroclus' burial in the *Iliad*.

Key words: ancient mythology, ideology, cult of the dead, hero, sport, the Olympic Games

¹Dr. Maja Sunčič je raziskovalka na *Institutum Studiorum Humanitatis*, Fakulteti za podiplomski humanistični študij, Ljubljana. E-naslov: maja@ish.si.

“Leon, bodi vesel, četudi si v Hadovem domu.”

UMREŠ SAMO DVAKRAT

“Slabiči se ne spuščajo
v velika tveganja.
A komur je usojeno umreti,
čemu bi ždel v temi,
zastonj neslavno starost čakal,
brez deleža žlahtnih dejanj?
Ne, ne – v to tekmo moram!”²

Junaška smrt je konstitutivni element grškega junaka, bodisi da gre za individualnega mitološkega heroja iz arhaičnih epov ali anonimnega državljana hoplita, ki daruje svoje življenje za *polis* v pričakovanju hvale v pogrebnem govoru in napisu na kolektivni nagrobnik. Junaška smrt je zagotavljala nesmrtno slavo in bila nadaljevanje življenja v kolektivnem spominu. Živeti je bilo pomembno za trenutek junaške smrti, portal časti in nesmrtnega, nepostarljivega, večnega spomina. Smrt v vojni, v boju je nepogrešljivi element vsakega junaka, zato tudi druga (nevojaška) junaštva prevzemajo kodifikacijo vojaške junaške smrti. Smrt je osnovni simbol, ki pa ni zgolj simbol, ampak hkrati tudi realnost. Za primerjavo simbolike junaka v grškem arhaičnem in klasičnem obdobju s sodobnim junakom, slovenskim olimpijnikom Leonom Štukljem, bomo smrt postavili za ključni pojem in idejo: smrt v kompleksni paleti pomenov v antični Grčiji bomo projicirali na mit o Leonu Štuklju ter smrt obravnavali predvsem z uporabo teorij Jean-Pierra Vernanta in Nicole Loraux, medtem ko se bomo pri analizi simbolno izredno pomembnega pozdrava *ave* naslanjali na teze Catherine Sourvinou-Inwood v analizah grškega ekvivalenta $\chi\alpha\tilde{\iota}\rho\epsilon$: Štuklja je župan Josip Režek leta 1924 pozdravil z *Ave, triumphator*, 74 let kasneje (18. novembra 1998, ob stoletnici Štukljevega rojstva) pa so na prireditvi *Ave, triumphator!* Štuklja pozdravili z enakim pozdravom:³ prvič divinizirajoče, drugič pa ravno tako divinizirajoče kot obet kulta v kontekstu pogrebnih iger, kombiniranih s pogrebnim govorom.

² Pindar, 1. olimpijska. Prev. K. Gantar.

³ Glej tudi <http://stukelj.infotehna.si/>.

Če postavimo smrt kot temeljno izhodišče primerjave med antičnimi grškimi junaki in Štukljem, si moramo najprej ogledati točke, ki povzročajo težave: Štukelj po svoji "prvi" smrti, izbrisu iz kolektivnega spomina po 2. svetovni vojni do leta 1968, ni dejansko mrtev, ampak zgolj simbolno – zelo je star, iz njegove klečnosti se kuje mitologija. Zato se mora njegova starost kot negacija junaštva (starci niso sposobni junaških del, saj jih njihovo telo ne zmore) odmisлити, ob ponavljajočem opozarjanju na Štukljevo vitalnost pa se slavi mladi, neobstoječi, pretekli, "mrtvi" Štukelj v telesu starca, ki obenem uteleša smrt, nesmrtno slavo, nepostarljivo hvalnico in tako premagano smrt. Vernantovsko bi lahko rekli, da so mu bogovi v čakanju na pogrebno slovesnost, primerno junaku, ohranili lepo telo (*πάντα καλά*) in duha, sicer ne tako lepo kot npr. Hektorju ali Sarpedonu v *Iliadi*, vendar zadosti lepo, da je dočakal stoletnico in rojstvo v kult s pogrebnimi igrami.

Štukljev primer je ploden za primerjavo, saj vsebuje mnoge elemente in simboliko, ki jo lahko primerjamo z arhaičnim in atenskim klasičnim idealom junaštva. Napor in trpljenje pa Štuklja delata še bolj junaškega, če vse to povežemo s predstavo o mitološki dolgoživosti, ki jo bomo primerjali z dvojnim življenjem (in tudi dvojno smrtjo). Štuklja so po športnih triumfih med 1. in 2. svetovno vojno, ko se je zapisal kot junak v kolektivni spomin, po koncu 2. svetovne vojne izbrisali iz kolektivnega spomina in njegove triumfe razvrednotili. Od konca 60. let 20. stoletja so se v njegovem rojstnem Novem mestu in širše spomnili nanj ter njegove uspehe ponovno začeli evocirati in reciklirati z diskurzom, ki v mnogočem spominja na klasični atenski pogrebni govor, *ἐπιτάφιος λόγος*. Za analizo so še posebej zanimiva praznovanja ob stoletnici modernih olimpijskih iger v Atlanti leta 1996, ko je bil kot najstarejši živeči olimpijski zmagovalec deležen največjih časti na lokalni, državni in mednarodni ravni. Za obravnavo z nacionalnega vidika pa so zanimiva praznovanja ob Štukljevi stoletnici, ko je bil deležen herojskega obravnavanja na vseh ravneh, še posebej pa v domačem Novem mestu.

Štukljevo zapoznalo slavo pa lahko primerjamo s Platonovimi besedami v *Zakoni*: "Res, ljudem, ki še živijo, ni varno izkazovati časti s hvalnicami in himnami, dokler ne pretečejo celotnega življenja in ga ne sklenejo z lepim koncem."⁴ Štuklja niso častili "v cvetu mladosti", ampak je bil hvalnic deležen šele "ob lepem koncu", ne čisto zares ob smrti, ampak pred pragom smrti. V kontekstu

⁴Platon, *Zakoni*, 802a, 1–3. Prev. G. Kocijančič.

nove državotvornosti pa bi končno izkazovanje časti “mrtvemu” Štuklju lahko interpretirali tudi s Periklovimi besedami pri Tukididu: “Vas sinove in brate padlih, kolikor vas je navzočih, pa čaka po moji sodbi težavna tekma. Vsak hvali tistega, ki ga ni več med živimi. Vi tudi s prekomerno hrabrostjo ne boste dosegli, da bi jim bili enaki, temveč vas bodo zmeraj nekoliko manj čislali. Živ človek je vedno zavisten tekmeču, kogar pa ni več in kdor s svojo vnemo nikomur ne postavlja ovir, uživa slavo ob vseh naklonjenosti.”⁵ Štukelj je tako hvale bil deležen šele takrat, ko mu je povsem odcvetel “cvet mladosti” in ga je kolektiv opredelil za “(skoraj) mrtvega” (čeprav so se zmotili za približno trideset let), saj je takrat zanj obveljalo pravilo: O (skoraj) mrtvih vse lepo.

SMRT MU LEPO PRISTOJI

“Mlademu dobro pristaja, če padel je v boju junaškem,
tudi ko mrtev leži, preparan z ostino železno,
ves je še v smrti prikupen, navzlic usekom kazilnim:
kadar pa sivo glavó in sivo bradó in osramje
staremu móžu oskruni pesjad, ko ubit je na silo,
ta pogled je bednim ljudem pač višek tegobe!”⁶

Grki smrti niso dojemali kot dejstvo prenehanja fizičnega bivanja posameznika, ampak so pravo smrt dojemali kot pozabo, molk, ničvrednost in odsotnost slave:⁷ Če nihče ne ve zate, potem si mrtev, ko si še živ.⁸ Če prevedemo koncepte na Leona Štuklja, potem lahko rečemo: Brezimmnost smrti se je zlila v brezimmnost življenja, ki je povsem ničvredno, sploh če gre za šampiona, olimpijskega zmagovalca, ki so mu zanimali vse njegove dosežke in ga izenačili z drugimi brezimmnimi, saj je to za arhaične Grke bilo enako smrti. Zato bomo Štukljevo “prvo” smrt opredelili kot pozabo, kar se ujema z grško mentaliteto o smrti: Štukelj je bil mrtev, čeprav je bil živ, saj zanj nihče ni hotel niti smel vedeti. Za junaka brezimmnost pomeni hujšo usodo od smrti, saj je smoter junaštva bivanje onstran telesnega, biološkega življenja, ampak v kolektivnem spominu. Izbris iz spomina in

⁵Tukidid, 2.45.1.1–2.1. Prev. J. Fašalek.

⁶Homer, *Iliada*, 22.71–76. Prev. A. Sovrè.

⁷Vernant, 1996, 53; Detienne, 1967, 20–26.

⁸Eviprid, *Trojanke*, 398: “[K]o bi bil doma, bi bil, čeprav hraber, pozabljen.” Prev. M. Tavčar.

zanikanje časti je tako hujša usoda od smrti. Med Ahilom in Štukljem pa je tudi nepremostljiva starostna vrzel – Ahil dejansko, prostovoljno in junaško umira, da bi pridobil nesmrtno slavo, zato daruje največ – svoje življenje, edino in nepovratno darilo. Štukelj življenja ne daruje, odvzeto mu je z vidika τιμή, časti, ki mu je čez desetletja povrnjena. S tega vidika Štukelj bolj spominja na neizbrano Ahilovo različico – da se vrne brez bitke domov in dočaka visoko starost, vendar brez slave. Razlika pa se kaže tudi v načinu zahtevanja odvzete časti: Ahil brez časti ne obstaja, ker potem ne bi več bil Ahil. Štukelj ravno tako brez časti v povojnem obdobju do telefonskega klica v letu 1968 ni obstajal, saj se nihče ni spominjal njegovih dosežkov.

V grškem arhaičnem imaginariju je bila brezimnost smrti rezervirana za običajne smrtnike, za brezimne, νόνημοι.⁹ Zanje so obred opravili hitro in molče,¹⁰ povsem drugače kot za elito, za junake, kjer gre za κλέα ἀνδρῶν, junaška dejanja.¹¹ Za junaka je bil edini smoter, da je bil hvaljen in da je s slavo ostal “zamrznjen” v skupnosti živečih. Nesmrtno slavo, κλέος ἀφθιτον, pa je junaku lahko zagotovila samo epska poezija, ki je bila čisti absolut vsakega junaka,¹² medtem ko je bilo življenje minljivo in izmuzljivo. Ahil je primer junaka, ki se odloči za smrt in slavo, ne pa za dolgo, anonimno življenje v (kolektivni) pozabi:

“Tetida namreč veli, srebronoga boginja mi mati,
češ da dvoje usod me vodi do smrtnega cilja:
ako ostanem le-tu in dalje se bijem krog Troje,
šla je vrnitev mi pōzlu, a čaka me slava nesmrtna (κλέος ἀφθιτον),
ako pa pridem domov, tja v ljubo deželo očetno,
šla mi je slava pod zlo, a čaka me dolgo življenje,
pozno šelè bo napósled podrla me smrti strelica.”¹³

Če mu že ni bilo dano dolgo življenje, potem hoče čim hitreje umreti in doseči nesmrtno slavo.¹⁴ Ideologija nesmrtnosti slave pa je temeljila na menjavi: Grški

⁹ Ajshil, *Peržani*, 1003; Heziod, *Dela in dnevi*, 154. Glej tudi Vernant, 1996, 75; Vernant, 1988, 35, 68–69.

¹⁰ Homer, *Iliada*, 7.424–432.

¹¹ Homer, *Iliada*, 9.189, 524.

¹² Vernant, 1996, 53–54.

¹³ Homer, *Iliada*, 9.410–416.

¹⁴ Homer, *Iliada*, 1.352–354, 416–418; 19.329, 421.

junak je moral v zameno za nesmrtno slavo, κλέος ἄφθιτον, umreti oz. žrtvovati bleščečo mladost, ἀγλαὸς ἦβη oz. ἦβης ἀγλαὸς ἄνθος, bleščeči cvet mladosti.¹⁵ Štukelj ni rojen za kratko, ampak za dolgo, simbolno bi lahko rekli celo dvojno življenje. Ahil se za junaštvo odloči, ker mu je kratko življenje usojeno, ravno tako kot slava:

“Mati, ko pač je tako, da sem rojen za kratko življenje, mogel bi dati vsaj čast Olimpijec tukaj na zemlji, silni gromovnik mi, Zeus: tako pa ne trohe ugleda.”¹⁶

Ahil ne vidi težave v bližajoči se smrti, saj je to usoda junaka, ampak v odrekanju časti, najhujši možni žalitvi. Štukljeva “tolažba” oz. nadomestilo za odvzeto čast in razžalitev se v nasprotju z Ahilovo kompenzacijo kaže ravno v dolgem življenju in zapozneli slavi. Ahila vednost o kratkosti življenja spodbuja k junaštvu in nesmrtni slavi, v ekstremno obnašanje. Vernant¹⁷ Ahilovo vztrajnost pri junaštvu kljub zavedanju, da ga junaštvo vodi v napovedano hitro in prezgodnjo smrt, imenuje ekstremizem časti (τιμὴ in ἀρετή), ki največjega grškega junaka pred Trojo marginalizira.

Nicole Loraux je opozorila na pomembno razliko med pojmovanjem arhaičnega (homerskega) in klasičnega atenskega junaštva. Za arhaičnega junaka je izpostavljeno dejstvo, da umira “v cvetu mladosti”, ἦβης ἄνθος, medtem ko je “mladost”, ki jo slavi atenska polis v pogrebnem govoru, ἐπιτάφιος λόγος, abstrahirana, saj je s trupla prenesena na besedo oz. hvalnico, ki se ne postara, ἀγήρωσ ἔπαινος. Lorauxeva¹⁸ to imenuje prehod od lepega mrtveca k lepi smrti, καλὸς θάνατος. V epu telo predstavlja spektakel (spektakelski element zasledimo tudi v “pogrebnem govoru” oz. “pogrebnih igratih” za Štuklja pri Matjažu Bergerju), medtem ko je v atenskem pogrebnem govoru telo povsem abstrahirano: telo je premeščeno, premestitev pa je celo dvojna. Če imamo v arhaični predstavitvi idealnega posameznika, slednji preide v formalni model državljskega obnašanja: mrtvi in njegovo truplo sta odmišljena, saj je po analizi Nicole Loraux¹⁹ ravno abstrahiranje dela mesto ideal. Zato pogrebni govor (državno-ideološko konstitu-

¹⁵ Tirtaj, 10.28.

¹⁶ Homer, *Iliada*, 1.352–354, prev. A. Sovrè.

¹⁷ Vernant, 1996, 43.

¹⁸ Loraux, 1982, 34.

¹⁹ Loraux, 1982, 35–36.

itivni in povsem atensko invencijo)²⁰ definira kot popolno zavrnitev oblike, razvija imaginarij brez podobe.²¹ Dihotimijo Lorauxeva²² opredeljuje takole: epskemu junaku je življenje vse, zato gre v smrt, medtem ko je državljanu hoplitu, ki ga hvali pogrebni govor, mesto vse, življenje pa nič, zato ga mora žrtvovati za vse: “- Za državo žrtvujejo življenja, kot da ne bi imela nobene cene, za pravo posest imajo svojo sposobnost, v kolikor jim pomaga pri krepitvi države.”²³ Zato pogrebni govor opredeli kot ideološki stimulans,²⁴ ki v poklasičnem obdobju izgubi ideološki naboj, saj državljanje vojake nadomeščajo plačanci,²⁵ s tem pa se tudi povsem spremeni imaginarij junaka in njegove nesmrtnosti v kolektivnem spominu.

OD RAZKOSANJA POZABE DO NEPOSTARLJIVE HVALE

V grškem imaginariju je bila ideja o “biti nesmrten”, *ἀθάνατος*, neposredno povezana z idejo “biti nepostarljiv, večen”, *ἀγήραος*. Lepa smrt, *καλὸς θάνατος*, naredi vojaka *ἀθάνατος*, nesmrtnega, in *ἀγήραος*, nepostarljivega, večnega,²⁶ sicer bi se v dvomih spraševal:

“Veš, ko bi dana bila, če vojno le-to preživiva,
 nama brez konca mladost in neumrljiva usoda,
 misliš, da jaz bi se bil le-tu med prednjimi borci,
 tebe, prijatelj, postavljaj na boj, junake slaveči?”²⁷

Po izpeljavah Nicole Loraux je lepa smrt vedno sama na sebi že diskurz, retorični topos in ideološki konstrukt za vse čase. Pesem, ki opeva dejanja, premaga smrt in zanika staranje. Štuklju zanikajo junaško slavo in ga izbrišejo iz spomina, da bi ga “mrtvega, čeprav je še živ” za ideološke namene priklicali nazaj v spomin oz. oživeli. Štukelj svojega “življenja” (izbris iz kolektivnega spomina) ni dal prostovoljno, bil pa je v cvetu mladosti. Štukelj se po desetletjih v pozabi brez jeze vrne in sprejme zapoznele velike in visoke časti, s katerimi ga zasipajo (vendar z zadržkom, saj bolj ceni stare nagrade, ki mu jih je podelil kralj Aleksander, npr.

²⁰ Loraux, 1993.

²¹ Loraux, 1982, 38, 42, op. 42.

²² Loraux, 1982, 33.

²³ Tukidid, 1.70. Prev. J. Fašalek.

²⁴ Loraux, 1982, 34.

²⁵ Schmitt-Pantel, 1982.

nagrado svetega Save): v tej gesti je delno drugačen od Ahila, ki noče sprejeti materialne in simbolne kompenzacije za razžalitev in se vrniti na mesto prvega grškega junaka. Pravemu junaku kot Ahilu nič ne more odtehtati vrednosti življenja: “Meni ne odtehta življenja nikar vse tisto bogastvo.”²⁸ Njegove besede lahko primerjamo z junaškimi besedami Alkestide v istoimenski Evripidovi drami, da nič ni dragocenejšega od življenja (v. 301), razen nesmrtni slave in/ali nepostarljive hvalnice, ki je enaka življenju onstran smrti, saj

“duša človeška pa – nje ne udržiš, s prijemom ne klicem,
več se ne vrne, ko z dihom poslednjim ušla je prek ustnic”.²⁹

Grki so starost povezovali s propadanjem in odcvetanjem, zato se jim je zdelo nesmiselno, da bi kdo postal nesmrten (oz. dolgoživ), če ne bi mogel ustaviti procesa staranja. Smrt starca je obrat smrti junaka “v cvetu mladosti”, ki mu smrt zamrzne tako lepoto kot vse druge veličastne lastnosti v trenutku junaške smrti, ko duša zapusti telo “prek ustnic”. V grških predstavah je starost, γῆρας, izenačena s pohabljenjem telesa, saj pomeni pogršanje, odrekanje dostopa do spomina: ἀλσχύωνω, pogršam, ponižam, postaram, spada v sorodno semantično polje kot ἀλκίζω, pohabim. Starost je v arhaični mentaliteti izenačena z grdoto, ἀλσχροόν. V homerskem metafizičnem diskurzu³⁰ je starost živi mrtvec in nasprotje druge ravni eksistence, saj je podoba, ki polni odsotnost in praznino³¹ (smrti) izražena v formuli καὶ ἐσσομένοισι πυθέσθαι, v *spomin še poznim rodovom*.³²

Primerjavo lepega mrtveca (trupla, πάντα καλὰ) v cvetu mladosti, ki mu celo smrt pristoji, in odurnosti starčevega trupla,³³ lahko projiciramo na “dve” Štukljevi smrti. Junakovo truplo je po Vernantu³⁴ objekt – opazovanja, čudenja, nato pa skrbi, objokovanja in pogrebne obreda. Da je Štukelj pokazal, da ni truplo – objekt, je moral nenehno dokazovati svojo živost in živahnost kljub visoki starosti, ki je povzročala čudenje: po antičnih merilih je starost opredeljena kot neju-

²⁶ Vernant, 1996, 57.

²⁷ Homer, *Iliada*, 12.322. Prev. A. Sovrè.

²⁸ Homer, *Iliada*, 9.401. Prev. A. Sovrè.

²⁹ Homer, *Iliada*, 9.408–409. Prev. A. Sovrè.

³⁰ Loraux, 1982, 32.

³¹ Vernant, 1996, 70.

³² Homer, *Iliada*, 22.305, *Odiseja*, 11.76. Prev. A. Sovrè.

³³ Homer, *Iliada*, 22.71–76. Prev. A. Sovrè.

³⁴ Vernant, 1996, 61.

naška, celo kot negacija junaštva zaradi telesne nezmožnosti podvigov. Sodelujoči na “pogrebem obredu” so od Štuklja nenehno zahtevali, naj pokaže znake življenja (gimnastične demonstracije).

Grdoto starosti, ki vsebuje elemente razkosanega, oskrunjenega trupla (so-vražniki ga prebodejo, razkosajo, režejo ude, žrejo ga psi in ujede), lahko simbolno primerjamo s Štukljevo usodo: ko so ga izbrisali iz spomina, je bil kot oskrunjeno truplo, ne mrtev ne živ, brez pogrebnega obreda, v marginalni poziciji, ni ga bilo mogoče častiti ne povsem pozabiti. Lahko bi rekli, da je Štuklja razkosala pozaba (pozaba v funkciji strašljivih psov in ujed), zato na ponovno “življenje” in čast ni reagiral burno, ampak zadržano in z distanco: “In takšen je bil vseskozi, vsaj tista leta, odnos do mene. Končno sem bil izredno izpostavljen športnik, *niso pa me mogli kot znanega olimpijca preprosto črtati*. [...] Rečem lahko, da je bil moj položaj jasen, bil sem izločen, prezrt, izločeval pa sem se, to moram priznati, tudi sam.”³⁵ Podobno kot razkosano truplo v epski poeziji je Štukelj predstavljal grozo neizrekljivega in totalno sramoto.³⁶ Da je mrtvi postal prepoznaven, so morali opraviti pogreb,³⁷ kajti τὸ γὰρ γέρας ἐστὶ θανόντων, “to mrtvih je častna pravica”.³⁸

Štukelj “prvič” ni lepo umrl, zato je moral živeti “dvakrat”, da je bil deležen junaku primerne smrti! Štukljeva smrt je bila daleč od ideje o lepi smrti, καλὸς θάνατος, opevani v junaški epski poeziji, ampak se je bolj ujemala z idejo v Periklovem nagrobnem govoru pri Tukididu: “Slava je edino, kar ne mine, in v letih nekoristne slabosti ne razveseljuje več pridobivanje denarja, kot nekateri trde, ampak uživanje slave.”³⁹ Štukelj je lokalne, državne in mednarodne časti tako sprejel kot nekaj, kar pripada olimpijskemu zmagovalcu, čeprav so mu prej odrekli njegova častna darila, γέρας, in s tem tudi zanikali njegove izjemne dosežke. Štukelj je kljub junaštvu “v cvetu mladosti” (ἤβης ἄνθος)⁴⁰ in kasnejši kolektivni pozabi dočkal visoko starost, vendar ne pozabljen, ampak uživajoč slavo v vsem razkošju. V tej značilnosti se bolj ujema z idejo v Periklovem pogrebem govoru, da uživanje slave v starosti najbolj razveseljuje.

³⁵ Štukelj, 1998, 175, poudarek M. S.

³⁶ Vernant, 1996, 76.

³⁷ Vernant, 1996, 79.

³⁸ Homer, *Iliada*, 16.675. Prev. A. Sovrè.

³⁹ Tukidid, 2.44.4.4–45.1.1. Prev. J. Fašalek.

⁴⁰ O povezavi med mladostjo, ἤβη, in pogumom, ἀνδρεία, glej Loraux, 1975. “V cvetu mladosti” je formula pri Homerju, ki so jo prevzeli tudi elegični pesniki.

V govorih “od mrtvih vstalemu” junaku Štuklju se uporablja diskurz pogrebnega govora, ἐπιτάφιος λόγος, čeprav so naslovljeni na živega heroja, s toposom *ave* pa oponašajo izvorni pozdrav zmagovalcu. Ta se 70 let kasneje spremeni v pozdrav Štuklju, ki bo heroiziran po “drugi”, “pravi” smrti: njegova “prva” smrt mora biti toliko mitologizirana, da je njegovo realno življenje in predvsem tudi telo abstrahirano toliko (slednje je treba primerjati s pogrebnim govorom v interpretaciji Nicole Loraux), da omogoča vzpostavitev genealogij in identitarnih mitov – bodisi nacionalnega ali internacionalnega olimpijskega ob stoletnici prvih olimpijskih iger v Atlanti.

Štukelj je dejansko moral čakati, da mu je ovenel “cvet mladosti”, šele potem je lahko bil deležen častnih daril mrtvim. Slednje lahko razberemo tudi iz govorov različnih politikov in funkcionarjev, ki prav presenetljivo spominjajo na Periklov pogrebni govor: “Novomeščani smo že od nekdanj ponosni na našega rojaka – olimpijca in letošnjega jubilaranta Leona Štuklja. [...] *Večina izmed nas ne bo nikoli dosegla podobnih uspehov. Zato se moramo sprijazniti z omejenostjo, ki nam narekuje doslednost v vsakdanjem življenju. Pomembnejše pa je, da izpolnimo življenjsko nalogo, ki je v tem, da ostanemo zvesti samemu sebi. [...] Spoštujem njegovo čudovito, iskrivo, mehko in toplo človeško nprav, ki je lastna vsem Dolenjcem. Ponosen sem na našega jubilaranta in z menoj vsi Novomeščani, saj kot človek, pokončen in zravan, ni bil nikoli premagan.*”⁴¹

Primerjava nagovorov Štuklja ob olimpijskem triumfu in kasneje ob parapogrebnih govorih v letih visoke starosti kaže na skoraj identične elemente ter govori v prid “tezi”, ideološkem diskurzu, da se slava ne postara, če se ne postara ideološka potreba po točno določenem vzorcu slave, saj gre za nepostarljivo hvalnico: “V Sloveniji je zavladovalo pravo ljudsko veselje ob velikem uspehu naših telovadcev, ki so bili ob obeh Leonovih kolajnah še izvrstni, četrti kot vrsta.”⁴² Podobno ljudstvo raja in se veseli mnogo let kasneje, ker zmaga skozi Štuklja: “Je najstarejši nosilec zlatega olimpijskega odličja na svetu, *na kar smo Dolenjci in seveda tudi vsi Slovenci še posebej ponosni.*”⁴³

V teh besedah prepoznamo elemente atenskega pogrebnega govora, ki razosebljajo in individualne dosežke postavljajo v službo ideologije. Atenski pogrebni govor, ἐπιτάφιος λόγος, je smrt posameznika zlil v kolektiv, njegov dosežek

⁴¹ Franci Koncilja, takratni predsednik Skupščine Občine Novo mesto, predgovor v: Rožman idr., 1993, poudarki M. S.

⁴² Rožman idr., 1993, 8.

⁴³ Slavko Dokl, “Pogovor z L. Štukljem”, *Rast* 4–5 (12–13), 1992, v: Rožman idr., 1993, 23.

(smrt v vojni za *polis*) ni bil individualni, ampak kolektivni akt v korist države, nagrada pa je bila uvrstitev na spisek zaslužnih. Posameznik je bil nič, država vse. Štukelj je bil nič (ko je bil izbrisan in potem ponovno vpisan v kolektivni spomin), država pa je bila vse, zato je temu "vsemu" moral predati svoje dosežke, da bi dobil zapoznani γέρας θανάτων, častno darilo mrtvim, ki pride pozno, a nikoli prepozno: "Kdo ve, iz katerih notranjih globin se je gospod Leon Štukelj podal na pot športnika, ki mu je bila ukaz, kot je ukaz pesniku, ki iz notranje nuje tke verze, ali glasbeniku. [...] *Majhen narod smo, vendar nas izjemni posamezniki nekoč in še danes dvigujejo iz anonimnosti. Prav šport pa je tisto področje, kjer se ta trditev potrjuje. Vsi vemo, da nas preko Štuklja, Cerarja, Daneua, Križaja, Svetove, Debevca in drugih pozna marsikdo v svetu. Občutek, da nismo povsem neznani, pa je prijeten. Težka je naloga vsakega športnika, ko se bori za čimboljšo uvrstitev in se pri tem zaveda, da medalje ne sprejema zase, ampak jo pripenja na prsi svojemu narodu. [...] Sledil je ukazu in ubral pravo pot.*"⁴⁴ Funkcija Ruplovih besed je podobna egalitarnosti izjemnih dosežkov državljana hoplita v Periklovem pogrebnem govoru pri Tukididu, saj njegova odličnost, ἀρετή, pripada *polis* in celotnemu občestvu, junaku pa samo smrt in kolektivni nagrobnik: "Skupno z ostalimi so izpostavljali nevarnosti svoja življenja ter si pridobili neminljivo slavo in najlepši grob, ne samo tega, v katerem počivajo, temveč mnogo bolj od tistega, v katerem večno živi njih slava, ko se v prsih vsakega moža ob vsakem govoru ali dejanju obudi spomin nanje. Vsaka dežela pomeni grob slavnih mož in ne omenja ga le opis na stebru v lastni domovini, temveč je tudi v tuji deželi bolj živ nenapisan spomin na njih delo ali bolj, na njih življenje."⁴⁵ Državljan hoplit je bil egalitaren le v smrti za *polis*, zato si je zanjo tako prizadeval, medtem ko se Štukljeva egalitarnost kaže v simbolni smrti, tj. v nadpovprečno dolgem življenju vsem tegobam navkljub.

Ena izmed pomembnih značilnosti, ki Štuklja umešča v mitološki kontekst, niso samo njegovi športni triumfi, ampak predvsem njegova dolgoživost. Olimpiionik je bil deležen takšne pozornosti zaradi svoje posebnosti, morda manj kot junak, olimpijski šampion v daljni preteklosti, in bolj kot zelo star mož, poln energije, kar lahko razberemo tudi iz besed ob njegovi smrti: "Za njegove dosež-

⁴⁴ Dimitrij Rupel, takratni predsednik Odbora za kulturo, šolstvo in šport pri Državnem zboru Republike Slovenije, v: Rožman idr., 1993, 52.

⁴⁵ Tukidid, 2.43.2.1–4.1. Prev. J. Fašalek.

ke smo izvedeli prepozno, mislim, da so postali posebej zanimivi zaradi njegove starosti.⁴⁶ “Sama smrt nas ne bi smela tako presenetiti, saj je dosegel izjemno starost, a glede na njegovo vitalnost nihče na to ni mislil.”⁴⁷ Njegova smrt je tako ob vtisu o nesmrtnosti bila presenetljiva: “Vest me je izredno pretresla, posebej, ker je bil kljub visoki starosti še vedno tako čil in zdrav.”⁴⁸ Kljub medicinskemu in tehnološkemu razvoju ga je starost delala mitološkega, skoraj onstran smrti: “Leon je dočakal res spoštljivo starost, ki se je ne bi sramoval noben Zemljan.”⁴⁹

Mitološkost Štuklja tako bolj spominja na mitološko dolgoživost ljudstev, ki so opredeljena kot drugi, tj. Negrki, ki ravno tako živijo ob meji naseljenega sveta, torej v grškem imaginariju predstavljajo mejo med kulturo in živalmi: Herodot opisuje dolgoživost oz. malodane nesmrtnost Etiopijcev, ki živijo 120 let ali več, hranijo se z “nekulturno” hrano, s kuhanim mesom, in pijejo mleko;⁵⁰ podobno “nekulturne” navade opiše tudi za Indijce.⁵¹ Štukljevo dolgoživost bi tako kot druge ekstremne značilnosti junaka – junak mora biti ekstremist, sicer ni junak – uvrstili v jasno in nesporno kategorijo, ki jo teoretiziramo z uporabo analiz tipov junaškega imaginarija Vernanta in Lorauxeve. Jasni kazalec “nenormalnega” dojemanja Štukljeve dolgoživosti smo lahko opazovali na olimpijskih igrah leta 1992 v Barceloni (Slovenija je prvič nastopila kot samostojna država) in predvsem ob stoletnici modernih olimpijskih iger v Atlanti leta 1996, ko so s Štukljem paradirali in ga razkazovali kot redko zver – Štukelj je namreč prišel iz Slovenije, dežele na robu kulture, ki so jo mediji v tistem obdobju predstavljali kot mejo z bestialnim Balkanom, mejo med civilizacijo in barbarstvom, kar zlahka povežemo z grškim imaginarijem drugega. Sicer pa je junak vedno opredeljen kot drugi znotraj svoje skupnosti ravno zaradi ekstremizma, ki iz njega dela junaka (ekstremizem kot potrebna, vendar ne tudi zadostna značilnost). Junak ostaja drugi in marginaliziran, čeprav skupnost aproprira njegovo junaštvo, saj preostanek junaštva vedno ostaja “zunaj” in tvori nepremostljivo razli-

⁴⁶ Jure Zdovc, košarkar, “Izjave slovenskih športnikov ob smrti Leona Štuklja”, 8. 11. 1999, <http://www.oks-zsz.si/stukelj/stukelj3.html>.

⁴⁷ Iztok Čop, “Izjave slovenskih športnikov ob smrti Leona Štuklja”, 8. 11. 1999, <http://www.oks-zsz.si/stukelj/stukelj3.html>.

⁴⁸ Mitja Margon, jadralec, “Izjave slovenskih športnikov ob smrti Leona Štuklja”, 8. 11. 1999, <http://www.oks-zsz.si/stukelj/stukelj3.html>.

⁴⁹ Tomaž Vnuk, hokejist, “Izjave slovenskih športnikov ob smrti Leona Štuklja”, 8. 11. 1999, <http://www.oks-zsz.si/stukelj/stukelj3.html>.

⁵⁰ Herodot, 3.23.

⁵¹ Herodot, 3.101. Za analizo drugosti pri Herodotu kot identiteti z inverzijo glej Sunčič, 1999.

ko. Štukelj je sicer dal svoje dosežke za “vse”, državo in nacijo, da bi se zilil v eno z občestvom, vendar je zaradi svoje drugosti, ki junaka razlikuje od navadnega državljana smrtnika, ostal še vedno zunaj, ekstremen in marginaliziran.

BODI VESEL, SAJ SI MRTEV!

“Trg je bil v zastavah, okna okrašena z zelenjem, ponekod tudi s pozdravnimi napisi, in na njih so zagorele luči v trenutku, ko je predme stopil mestni župan dr. Josip Režek ter ob popolni tišini nepregledne množice zaklical v pozdrav ‘Ave, triumphator’!

To je izzvalo buren odmev v občinstvu, pa tudi mene je presunil ta nepričakovani pozdravni vzklík, s katerim so nekdanje v mogočnem Rimu pozdravljali zmagovalne poveljnike in ki ga je sedaj župan smiselno uporabil kot ritual klasične Olimpije, posebej pa sem bil presunjen ob nadaljevanju pozdrava, ko je na koncu, kot nekdanji Grki, blagroval mater, ki je rodila olimpijskega zmagovalca.”⁵²

V razdelku si bomo ogledali spreminjajoče se uporabe pozdrava $\chi\alpha\tilde{\iota}\rho\epsilon$, bodi vesel, ki se pojavlja v nagrobnih napisih in v nagovorih mrtvih s posebnim statusom (junakov, padlih v vojni za atensko *polis*, tistih, ki jih čaka divinizacija). Interpretacije Sourvinou-Inwoodove bomo primerjali predvsem s tezami Vernanta in Nicole Loraux za arhaično in klasično atensko obdobje. S primerjavo ideologije obeh obdobjev in konotacij uporabe pozdrava mrtvemu s posebnim statusom po smrti bomo aplicirali na primer Leona Štuklja ter poudarili podobnosti in razlike. Štuklja pozdravljajo z latinskim pozdravom *ave*, grško $\chi\alpha\tilde{\iota}\rho\epsilon$, ob dveh različnih priložnostih, ki jih po vernantovsko lahko preberemo: ob zmagi, kot junaka, ob simbolni smrti, ob rojstvu v kult.

V grški mentaliteti je bila smrt bedno stanje, antiteza veselja in dobrega počutja, zato pozdrav $\chi\alpha\tilde{\iota}\rho\epsilon$ (uživaj, bodi vesel, bodi dobro)⁵³ pomeni nasprotje od predstav o “biti mrtev”.⁵⁴ Sourvinou-Inwoodova zato poudarja, da je treba pri

⁵² Štukelj, 1998, 67.

⁵³ Latacz, 1966, 47–52; Bundy, 1972, 49–54; Laks, 1982, 214–220. Pozdrav lahko pomeni tudi preprost pozdrav – živijo, zbogom ipd. –, vendar to ne pomeni, da je v spremenjenih kontekstih izgubil semantično jedro “veseli se, bodi vesel”, kar je še posebej izraženo pri spodbujanju, Sourvinou-Inwood, 1995, 208, op. 395.

⁵⁴ Sourvinou-Inwood, 1995, 188, 207.

χαῖρε s pomenom “veseli se” zraven misliti “čeprav si mrtev”. Tezo po njenih interpretacijah potrjuje odsotnost uporabe pozdrava v epitafih do 4. stoletju pr. n. št., saj so v arhaičnem obdobju smrt dojemali kot bedno stanje, da mrtvemu nikoli več ne bo dobro niti se ne bo veselil, zato bi pozdrav dojemali kot absurden.⁵⁵

Sourvinou-Inwoodova⁵⁶ je pozdravu χαῖρε posvetila posebno pozornost pri interpretaciji spreminjajočega se odnosa Grkov do smrti. Poudarila je,⁵⁷ da pozdrava ne zasledimo v nobenem arhaičnem epitafu (bodisi epigramu ali proznem napisu), kjer bi se χαῖρε nanašal na pokojnega, nagovarja le mimoidočega. Po njenem mnenju je treba porast pozdrava χαῖρε, χαίρετε v 5. stoletju v Atenah povezati z ideologijo pogrebne govora, ἐπιτάφιος λόγος, in kolektivnim epitafom, δημόσιον σῆμα, ki se zelo razlikuje od zasebnih epitafov. Pozdrav mrtvemu s χαῖρε je pogost na zasebnih epitafih od 3. stoletja naprej, ko se ideja heroizacije in deifikacije razvodeni. Težišče se prenese na družinska razmerja in ni več rezervirano za “izbrane”,⁵⁸ tj. padle za atensko polis.

Pri Homerju je pozdrav χαῖρε dvakrat namenjen pokojniku: med obredno lamentacijo za Patroklo in med Patroklovim pogrebom.⁵⁹ V obeh primerih Ahil nagovarja pokojnega prijatelja:

χαῖρέ μοι, ὦ Πάτροκλε, καὶ εἰν Ἄϊδαο δόμοισι.⁶⁰

Uporaba pozdrava χαῖρε se razlikuje od uporabe istega pozdrava pokojnemu v epitafih: pri Homerju je pozdrav časovno omejen (potek pogrebne obreda) – Sourvinou-Inwoodova⁶¹ pravi, da učinek pozdrava po izrekanju izgine in ni stalno pripet na Patrokla, ne bo ga za vedno opredeljeval kot mrtvega. Pozdrav pa ima na epitafih značaj stalnosti, saj je za vedno povezan z umrlim in ga opredeljuje kot mrtvega. Razlika je tudi v dejstvu, da je Patrokles pozdravljen s χαῖρε še pred pokopom (podobno je tudi v tragedijah, npr. v Evripidovi *Alkestidi*), liminalen, torej še nima statusa mrtvega. Dodatna možna interpretacija, ki je Sourvi-

⁵⁵ Sourvinou-Inwood, 1995, 209–210.

⁵⁶ Sourvinou-Inwood, 1995, 180–218.

⁵⁷ Sourvinou-Inwood, 1995, 181.

⁵⁸ Sourvinou-Inwood, 1995, 205–206.

⁵⁹ Homer, *Iliada*, 23.19–20, 23.179–180.

⁶⁰ Homer, *Iliada*, 23.19: “Patrokle, bodi vesel, četudi si v Hadovem domu.” Prev. A. Sovrè.

⁶¹ Sourvinou-Inwood, 1995, 183.

nou-Inwoodova ne omenja, da Ahil besede izreka samemu sebi, saj bo kmalu umrl (ekscenčni pogrebni obred za Patrokla je v bistvu namenjen njegovemu alter egu Ahilu),⁶² kar ga postavlja v položaj ekstremne ὕβρις – Ahil sebe vnaprej divinizira ob Patroklovi smrti in pogrebu. Sourvinou-Inwoodova⁶³ dodatno elaborira Ahilovo pozdravljanje s χαῖρε kot znak Ahilovega abnormalnega obnašanja med Patroklovim pogrebom, torej je nenormalni poziv “bodi vesel, čeprav si mrtev” v kontekstu nenormalnosti. Latacz⁶⁴ je pokazal, da χαῖρε pri Homerju ni uporabljen kot prazna fraza (konvencionalni pozdrav, kot pri nas “zdravo”, “živijo”), ampak za dejansko izrekanje želje po fizični in duhovni blaginji. Homerska raba je zato izjemna in abnormalna, saj vsebuje praktike, ki ne pripadajo arhaičnim epitafom.⁶⁵ S tem se postavlja v povsem drugačen položaj od namena pozdrava kolektivu umrlih za polis v klasičnih Atenah.

Stanje lahko primerjamo s Štukljevimi predvsem na prireditvah v 90. letih 20. stoletja, ko ga ponavljajoče pozdravljajo z *ave*, grško χαῖρε: Štukelj je podoben Ahilu, vendar ni Ahil, saj ne pozdravlja sebe niti ne obhaja pogrebnega obreda za svojega Patrokla, za svoj alter ego, ampak za samega sebe, ki je hkrati ločen in združen s svojim alter egom v pozdravu mrtvemu (nekdanjemu, več neobstoječemu) Štuklju in Štuklji, ki je prisoten, vendar to ni isti Štukelj, junak, ampak kvečjemu njegov alter ego.

Pozdrav χαῖρε lahko povežemo s pomenom slišnosti in komunikacije onstran smrti: če že ne s κλέος ἄφθιτον, z nesmrtno slavo v arhaičnem epskem pomenu, potem vsaj ekvivalentom δόξα ἀθάνατος, nesmrtnim ugledom, slavo v kontekstu pogrebnih govorov v klasičnih Atenah ali pa ohranitvi v dobrem spominu, kar je značilno predvsem za kasnejše nagrobne napise, ki obenem kažejo tudi na demokratizacijo smrti – tudi navadni ljudje so dobili pravico do nagrobnika in nagrobnega napisa.⁶⁶

Pozdrav se pogosto pojavlja v tragediji, kjer umirajoči izrekajo χαῖρε, χαίρετε.⁶⁷ Pozdrav χαῖρε je pogost v invokacijah in nanašanju na božanstva ali druga

⁶² Loraux, 1982, 30; Schnapp-Gourbeillon, 1982, 86–87.

⁶³ Sourvinou-Inwood, 1995, 184–185.

⁶⁴ Latacz, 1966, 45–52.

⁶⁵ Sourvinou-Inwood, 1995, 187. Za analizo podobnega primera v Evripidovi *Alkestidi*, 626–627, glej Sunčič, 2003, 80.

⁶⁶ Sourvinou-Inwood, 1995, 203.

⁶⁷ Sofokles, *Ajant*, 859–863, *Trahinke*, 920–922.

nadnaravna bitja⁶⁸ in kot pozdrav heroiziranim oz. deificiranim mrtvim⁶⁹ – predvsem zadnja raba kaže na kultno povezavo med veseljem v smrti, ki pomeni rojstvo v kultno življenje.⁷⁰ Sourvinou-Inwoodova dokazuje, da umirajočega niso kar tako naslavljali s *χαῖρε*, saj je bil pozdrav znak pridobitve božanskega statusa (herojski, božanski).⁷¹ Podobno rabo najdemo tudi v tragediji, saj se tam pozdrav uporablja za tiste, ki bodo po smrti dobili posebni status, nikoli pa za osebe, ki nimajo tega posebnega statusa.⁷² Reprezentativen primer takšne rabe zasledimo pri Evripidovi Alkestidi v istoimenski drami, kjer junakinjo ponavljajoče pozdravljajo s *χαῖρε* (v. 626–627, 743, 997–1005), kar kaže na njen divinizirani status po smrti.⁷³

Antični Grki so po Christiane Sourvinou-Inwood⁷⁴ mrtve pozdravljali s *χαῖρε* v dveh primerih: ko so se od pokojnika poslovili na izpostavitvi, *πρόθεις*,⁷⁵ kar lahko razberemo tudi iz gest na podobah (odprta usta, dvignjene roke), druga možnost pa je, da so mimoidoči tako pozdravljali grob pokojnika.⁷⁶ Za našo analizo sta obe interpretaciji enako težavni za aplikacijo, saj mora biti pozdravljeni mrtev ne glede na to, v kateri fazi pogrebne obreda je, lahko je tudi že pokopan. Zato je Štukljeva simbolna mrtvost izvedena in pomeni možni miselni vzorec, opozarjajoč na razliko in podobnost, ki se kaže ravno v simboliki smrti. Po mnenju Sourvinou-Inwoodove sta obe interpretaciji zmotni za arhaično obdobje, katerega simboliko junaštva poskušamo delno razbrati na Štukljevem primeru, saj je bil pozdrav v nasprotju z arhaičnim dojemanjem stanja mrtvosti.⁷⁷ *Χαίρετε οἱ παριόντες, ἐγὼ δὲ (θανὼν κείμαι)*, “Pozdravljeni vi, ki greste mimo, jaz pa ležim mrtev”, je postal topos na epigramih, ki je izražal kontrast med stanjem “biti mrtev” in “biti živ”, vendar se je pojavil šele precej kasneje.⁷⁸

⁶⁸ V homerskih himnah: *Homerska himna Apolonu*, 14; *Homerska himna Hermesu*, 579.

⁶⁹ Sourvinou-Inwood, 1995, 195–197. O nesmrtnosti in heroizaciji od 4. stol. naprej, v helenizmu in grško-rimskem obdobju glej Nilsson, 1967; Rohde, 1925, 542–543.

⁷⁰ Frejdenberg, 1978, 57.

⁷¹ Sourvinou-Inwood, 1995, 199.

⁷² Sourvinou-Inwood, 1995, 197.

⁷³ Za analizo pozdrava v kontekstu obeta Alkestidinega kulta glej Sunčič, 2003, 35–36, 41, 80.

⁷⁴ Sourvinou-Inwood, 1995, 190, op. 321.

⁷⁵ Vermeule, 1979, 12–18; Kurtz, Boardman, 1971, 58–61, 77–78, 143–144.

⁷⁶ Peek, 1960, 14; Friedländer, Hoffleit, 1948, 89.

⁷⁷ Sourvinou-Inwood, 1995, 188.

⁷⁸ Sourvinou-Inwood, 1995, 188, 214–215.

Pozdravljanje Štuklja bi kljub mnogim podobnostim z drugimi rabami pozdrava lahko najbolj primerjali s pozdravom Patroklu: pri obeh gre za abnormalno stanje, saj takšne rabe v podobnih primerih ne zasledimo, torej je vezana na edinstveni pojav. Primer iz “Ahilovega sveta”⁷⁹ je ravno tako ekscesiven kot primer iz “Štukljevega sveta”.⁸⁰ Štukljev primer divinizacije pa lahko zaradi “dvojnega življenja” primerjamo tudi z “Alkestidinim svetom”: njuni zgodbi se sicer precej razlikujeta, vendar imata skupno točko v dvojnosti življenja in dvojnosti smrti, odrekanju časti za časa prvega življenja, tako da je treba živeti še “drugič”, da se skupnost končno zave njune prave vrednosti – ki jo lahko izkoristi za promocijo lastne identitete.

ŽIVIŠ SAMO DVAKRAT

“Pretrpel sem neizrekljivo gorje.
A zdaj mi je Potresnik
po nevihti naklonil jasen dan.
Lase si bom ovenčal s cvetjem
in pel. Naj me ne zmoti
zavist bogov, če v lovu za vsakdanjo srečo
spokojno stopam starosti naproti,
na cilj, ki mi ga je odmerila usoda.
Vsi moramo brez razlike umreti,
le sreča ni nam vsem enaka.”⁸¹

V tem razdelku bomo pokazali, zakaj za Štuklja in za vsakega junaka rečemo, da “živi samo dvakrat”, kar se morda sliši kot absurd, vendar se ujema s kodifikacijo junaka, saj junak živi dvakrat: prvič kot smrtnik in drugič kot junak, medtem ko je navadnim smrtnikom dano eno samo življenje. Odvzete časti, γέρως, bomo tolmačili z etiko arhaičnega epskega junaka Ahila, ravno tako odvzete in ponovno vrnjene časti, ki sta jih bila deležna antični in slovenski junak.

Ahilov bes in ranjeni ponos junaka spodbudi Agamemnonov odvzem njegovega častnega darila, γέρως: slednje ne pomeni samo materialne koristi, ampak je

⁷⁹ Loraux, 1982, 27.

⁸⁰ Obe imeni izpeljani iz “Odisejevega sveta” po Finleyjevi knjigi *The World of Odysseus*, 1977.

⁸¹ Pindar, 7. istmijska. Prev. K. Gantar.

znak ugleda in prestiža, potrditev družbene premoči, značilne za presežek elite (preostali dobijo enake deleže, samo elita γέρρας). Agamemnonov odvzem Ahilovega častnega darila, γέρρας, pomeni kraljevo in širše grško zanikanje njegove izvrstnosti v boju in predvsem junaštva.⁸² Simbolni odvzem častnega darila, γέρρας, lahko opazujemo tudi pri olimpijcu Leonu Štuklju: "izbris" po 2. svetovni vojni je simbolno pomenil zanikanje njegovih dosežkov, ki sicer niso bili dosežki bojevnika, ampak olimpcionika, mirnodobnega vojaka junaka.

Primerjavo zavrnitve časti, ki ne more kompenzirati ne izbrisati razžalitve, vidimo v Ahilovi gesti vzdrževanja od bojev, čeprav ga grški odposlanci pridejo snubit z darili, obetom poroke z Agamemnonovo hčero in podobnimi častmi. Ahil darila zavrne, kajti junak se ne da tako poceni podkupiti, junak namreč ne daruje svojega življenja, če ga ne daruje za čisti absolut, slavo in spomin v epski pesnitvi. Tudi Štukelj simbolno zavrne visoko častno nagrado (čeprav sprejme mnoge druge), ker ceni bolj čast, zaradi katere je (domnevno) padel v nemilost komunističnih povojnih oblastnikov: "Ne gre namreč pozabiti, da je kralj Aleksander po olimpijskih igrah v Parizu Leona Štuklja v vili Bled odlikoval z redom svetega Save 5. razreda, štiri leta pozneje po olimpijadi v Amsterdamu pa z enakim priznanjem 4. razreda. Odlikovanje svetega Save so bila za Leona Štuklja zares sveta, nosilec tega priznanja pa se klanjajo še današnje generacije, kajti tako visoko državno kraljevo odlikovanje je bilo redko [...]. Toda ob stotem rojstnem dnevu Leona Štuklja na slavlju v Novem mestu so najbolj ploskali dolgoletni zatiralci njegovega imena, ob njem pa sta na svečani akademiji režiserja Matjaža Bergerja sedela oba predsednika samostojne Slovenije Milan Kučan in dr. Janez Drnovšek. Zanimivo, da so nekateri že v Jugoslaviji predlagali, da bi olimpcionik dobil najbolj prestižno jugoslovansko nagrado Avnoja. Leon Štukelj ni imel nič proti temu, vendar je darovalcem jasno povedal, da bosta vseeno na prvem mestu v njegovi vitrini ostali odlikovanji svetega Save. Nagrade Avnoja mu zato niso podelili."⁸³

Zanikanje časti junaku je boleče in podobno smrti. Kot v *Iliadi* beremo o Ahilovi jezi, ko tehta med dolgim življenjem, ki pomeni pozabo in nič, in nesmrtno slavo, lahko v Štukljevih besedah z velikim časovnim zamikom preberemo o statusu moža, ki ga je dolgo kosala pozaba, načrten in metodičen izbris iz kolektiv-

⁸² Vernant, 1996, 45.

⁸³ Lucu, 2003.

nega spomina v bivši Jugoslaviji, ki je sicer tako častila junake, le da so bili ideološko primerni, kar Štukelj ni bil, saj je bil podobno kot Ahil ekstremist časti ter zaradi tega kaznovan z izolacijo in marginalizacijo: “Nekaj dni za dogodkom s Pakižem so mi dali dekret, da sem odpuščen, ker da ne izpolnujem pogojev, potrebnih za mesto državnega uslužbenca. [...] Leto dni sem hodil naokoli in iskal delo v Mariboru. Ne bi govoril o svojih občutkih, ni bilo lepo, čeprav je bila svoboda.”⁸⁴ Štukljeve besede lahko primerjamo s simboliko razkosanega trupla v arhaični poeziji: Štukelj je bil simbolno razkosan, pozabljen, njegovi dosežki negirani, zato je bival “nekje vmes” – tako kot mrtvi, saj ni bil deležen pogrebne- ga obreda kot Patrokles, ki čaka na Ahilovo maščevanje. Štukelj je bil živ, vendar simbolno mrtev, odrečena mu je bila pravica do statusa mrtvega,⁸⁵ zato ga je bilo treba oživiti, da bi bil lahko deležen γέρας θανόντων.

“Pravi” razlogi za izbris Štuklja iz kolektivnega spomina in za ponovni pompozni vpis v spomin mnoga desetletja kasneje nas v interpretaciji ne zanimajo. Lahko bi sicer razpravljali o domnevnih vzrokih za Štukljev izbris iz kolektivnega spomina, saj so o njih zelo malo ali redko razpravljali, češ da gre za “nepomembno podrobnost”, ki jo je bolje pozabiti. Ta “nepomembna podrobnost” pri ponovnem vpisu v spomin ni bila več primerna, zato so jo (eden izmed razlogov za izbris) odmislili in izbrisali hkrati s ponovnim vpisom z zlatimi črkami: “Ni presenetljivo, je pa manj znano, da se je kot predvojni član Sokolov, športne in politične domoljubne organizacije, četnikom priključil (ne sicer kot aktiven borec) legendarni slovenski olimpijonec Leon Štukelj, ki je zaradi svojega prepričanja doživljal po drugi svetovni vojni huda šikaniranja. V Ljubljani pa še živi in dela novinar in športni urednik, ki je vestno izpolnjeval naloge CK ZKS, da se ime in športni dosežki velikega telovadca niso nikdar pojavljali v časopisih ali publikacijah [...]”⁸⁶ Vse skupaj lahko primerjamo z grško mitologijo in tukaj obravnavanimi primeri junaka Ahila ter njegovih zgodb, ki bi jih v mnogih elementih lahko uvrstili v kategorijo *historical gossip*, zgodovinskega trača.⁸⁷ Z vidika ideološke rabe so konstitutivni element junaka, ki ne obstaja brez zgodbe, saj je zgodba, natančneje trač, pomembnejša od samih junaških dejanj. Če junak ni

⁸⁴ Štukelj, 1998, 172–173.

⁸⁵ Vernant, 1996, 75.

⁸⁶ Lucu, 2003.

⁸⁷ O obravnavi grške mitologije kot trača oz. *historical gossip* ter primerjave s sodobnimi mitološkimi junaki in junakinjami glej Sunčič, 2001.

obstajal, si ga je bilo treba izmisliti,⁸⁸ ali natančneje, treba si je bilo izmisliti pripoved o junaku, brez katere niti kolektivni spomin niti kolektivna pozaba ne moreta obstajati.

Pozaba je po Štukljevih lastnih besedah dolgo trajala, vendar je nepričakovano dolgo trajalo tudi "drugo" življenje: "To je trajalo kar dolgo, čeprav je z današnje razdalje težko ugotavljati, kako dolgo je v resnici vse to trajalo, se pa je začela vsa stvar premikati najprej tam, od koder so moje kolajne, moje medalje, tudi prišle – med športniki. Mladi športniki pa tudi novinarji so bili tisti, ki so verjetno brskali po dokumentacijah, starih časopisih in zapiskih, po rezultatih iz preteklosti in olimpijskih bilancah in *trčili so na naša medvojna imena, na naše uspehe*, mimo katerih seveda ni bilo mogoče, če si želel biti kolikor toliko realen."⁸⁹ Hvalnica junakom ni realistični prikaz, ampak ideološka nuja: Ahilu zanikajo čast in ga ponižajo, potem pa ga poskušajo zaradi nuje pridobiti nazaj. Nuja ni samo fizična potreba po junakovi vojaški premoči v vojni, ampak tudi simbolna: grška vojska pred Trojo ni mogla biti junaška brez svojega največjega junaka, brez participacije pri njegovem junaštvu, sami so namreč bili povprečni ali podpovprečni, Ahil pa jih je dvigal visoko nad povprečje, med nepremagljive zmagovalce in zavojevalce. Podobno velja tudi za Štuklja: ponovni poziv Štuklja od mrtvih je bil ideološka nuja, da se ustvari genealogija športnih zmagovalcev: "Skoraj nemogoče je omeniti vsa visoka odličja, priznanja in odlikovanja, ki jih je Leon Štukelj, ta izjemni telovadec, prejel za svoje številne uspehe, a zdi se, da to niti ni pomembno. *Njegovo ime, njegova osebnost dovolj zgovorno in prepričljivo govorita sama zase.* [...] Leon Štukelj pooseblja slovensko gimnastiko in njene domače uspehe in dosežke, ki segajo v sam svetovni vrh. Bil je in je še zmeraj vzor mnogim slovenskim telovadcem in zadovoljni smo lahko, da so dovolj volje in moči, da mu sledijo, zmogli mnogi, med njimi Miro Cerar, Tine Šrot, Brodnik, Kolman in zdaj najambicioznejši Aljaž Pegan."⁹⁰ Kasneje je Štukelj nastopal v vlogi, ki jo lahko primerjamo z vlogo državljana hoplita v klasičnih Atenah: Štukljevo junaštvo je služilo kolektivu, kolektivni identiteti in zgodovinskemu spominu, promociji in uveljavitvi na svetovnem nivoju: "Prisotnost Leona Štuklja na igrah v Barceloni 1992 je bilo treba vsestransko športno in medijsko izkoristiti. Olimpijski komite Slovenije je zato obvestil g. J. A. Samarancha, da bo s slovenskimi

⁸⁸ Snodgrass, 1982, 107.

⁸⁹ Štukelj, 1998, 175, poudarek M. S.

⁹⁰ Milan Kučan, takratni predsednik Republike Slovenije, v: Rožman idr., 1993, 38.

športniki v Barceloni najstarejši živeči nosilec zlate olimpijske kolajne (Pariz 1924).⁹¹ Štukelj je bil nujno potreben mladi državi Sloveniji kot Ahil ahajski vojski pred Trojo: “V takšnih okoliščinah si je postopno oblikoval telovadni pojem med dvema svetovnjima vojnama Slovenec in Novomeščan Leon Štukelj, večkratni olimpijski in svetovni prvak v telovadbi, ki je z vidika športa prvi ponesel sloves in pokončnost slovenskega naroda v Evropo in širni svet. [...] Zlahka in s ponosom ga lahko uvrstimo med športne velikane vseh časov, kar sta potrdila tudi s pozornostjo Mednarodni olimpijski komite in njegov predsednik J. A. Samaranch. Lahko bi rekli, da je Štukelj zlil sebe v gimnastiko in da se gimnastika zlila v njem.”⁹² Nuja po njegovi fizični prisotnosti je bila podobna nuji po Ahilovi vrnitvi v spopade pred Trojo: “[T]u (tj. v Barceloni 1992) ste s svojo prisotnostjo prispevali k širjenju podobe in predstave o mladi, neodvisni državi. Vse, kar ste dosegli v Parizu, Amsterdamu in Berlinu, je za trenutek oživelo lansko leto.”⁹³ Prevedeno v jezik antičnih nagrobnikov bi “oživetje” lahko izenačili z branjem nagrobnega napisa, kjer oseba in njena dejanja za hip oživijo ravno v aktu branja.

Poleg “pogrebni govora” politikov in funkcionarjev pa je bil tudi Štukelj deležen pesmi, pri čemer bi cinično lahko rekli, da je Jure Košir prevzel vlogo Homerja ali Pindarja: “Kot se je v uvodu pesmi izrazil znani televizijski športni komentator Igor E. Bergant je prva jakostna skupina slovenskih športnikov zapela svojemu svetlemu vzorniku Leonu Štuklju. Skupina 42 slovenskih športnikov, med katerimi je bila večina najbolj znanih in najuspešnejših, je cel prejšnji teden v novomeškem studiu Luca snemala skladbo, posvečeno 100. rojstnemu dnevu Leona Štuklja, v ponedeljek pa so športniki skupaj z novomeškimi osnovnošolci pod Kapitljem posneli še videospot.”⁹⁴ Za analizo imaginarija ni pomembna kakovost, ampak simbolika, ki je primerljiva, ravno tako sta primerljivi publika (celotno občestvo) in

⁹¹ Rožman idr., 1993, 18.

⁹² Boštjan Kovačič, takratni predsednik Izvršnega sveta Skupščine Občine Novo mesto, v: Rožman idr., 1993, 47.

⁹³ Ivan Kristan, takratni predsednik Državnega sveta Republike Slovenije, v: Rožman idr., 1993, 48.

⁹⁴ Vidmar, 1998. Dodatni “ideološki stimulansi” enosti z junakom: “Besedilo pesmi slovenskih športnikov, posvečene Štukljevemu jubileju, z naslovom 100 so napisali Jure Košir, Žan Ljubljanski in Sašo Djukič, Tomaž Borsan pa je poskrbel za primerno melodijo. Sprva so želeli, da bi bila pesem in videospot predstavljena na slavnostni akademiji v Šmihelu, a se to ne bi vklopilo v koncept režiserja Matjaža Bergerja, vendar naj bi del videospota zavrtili nocoj v dnevniku Televizije Slovenija.”

namembnost, tj. tvorba skupne identitete in zlivanje celotnega občestva v eno skupaj z junakom Štukljem ter participacija vseh pri njegovi odličnosti, ἀρετή.

Lahko se ozremo še na eno potencialno pot primerjave, in sicer s Plutarhovim žanrom biografije, ki jo lahko primerjamo s *historical gossip*: za to metodo primerjave se nismo odločili, saj bi nas odmaknila od elementov junaštva, bodisi individualiziranega ali kolektiviziranega, in s tem povezanimi ideološkimi konstrukti. Leon Štukelj bi po žanru zelo ustrezal biografu in moralistu Plutarhu, ki bi v poteku olimpijskega življenja prepoznal pravi življenjepis slavnega moža: didaktične elemente, filozofsko (stoično) držo ob življenjskih tragedijah, veličastno vrnitev v jeseni življenja, vse življenje z eno soprogo, ljubeznijo svoje mladosti, ki ga je spremljala v dobrem in slabem, skromnost, velikodušnost, človekoljubnost in predvsem neizmerno mero odličnosti, ἀρετή. Onstran velikih dejanj, ki sicer delajo velike može velike, bi po plutarhovsko v Štuklju ravno v podrobnostih iz vsakdanjega življenja, v majhnih anekdotah, prepoznali življenjepis slavnega moža. Vendar bi tak življenjepis bil preveč individualen in premalo kolektiven, da bi razložili delovanje mehanizmov pri tvorbi junaka in nesmrtno slave v kolektivnem spominu. Možnosti biografske analize bomo zato zavrgli kot pot, ki nam ne more ponuditi zadovoljive interpretacije mita o Leonu Štuklju.

POZIV OD MRTVIH ZA NEPOSTARLJIVO HVALNICO

V zadnjem razdelku si bomo ogledali Štukljevo ponovno “interpelacijo” v življenje, umestitev na častno mesto, ki mu je bilo po drugi vojni odvzeto. V “pozivu od mrtvih” leta 1968, ko so Štuklja imenovali za častnega Novomeščana, lahko preberemo izredno simboliko, saj interpelacija vsebuje klic in zvonjenje telefona: “Tega leta se je, kot danes vemo, zgodilo marsikaj, v mojem stanovanju pa je zazvonil telefon.”⁹⁵ Štuklja so imenovali za častnega Novomeščana. Štukelj klic sprejme in se odloči za drugo življenje: “In zato sem si rekel, zakaj ne bi pristal. Končno sem Novomeščan, in če moji rojaki mislijo, da sem tega vreden, potem naj tako tudi bo. In tako je prišlo do najinega sporazuma in potem do tiste nepozabne ceremonije, po kateri sem bil, tako sem sodil, *tudi uradno znova priznan športnik*.”⁹⁶ Štukljeve besede potrjujejo ideologijo junaštva, da junaštvo ne obsta-

⁹⁵ Štukelj, 1998, 178.

⁹⁶ Štukelj, 1998, 179, poudarek M. S.

ja samo po sebi, ampak mora biti umeščeno v ideološko mrežo, še manj pa obstajajo junak in njegova junaška dejanja, κλέα ἀνδρῶν, če ne živijo v hvalnicah skupnosti, ki ji pripada. Štukelj je drugače kot Ahil rehabilitacijo vzel bolj stoično in resignirano z razlago: “To je bilo konec šestdesetih let, ko mi je bilo sedemdeset in ko se tudi sicer v človeku vse stvari zre relativizirajo. Tako nekega posebno velikega pomena kljub izjemnemu imenovanju za častnega občana vsemu temu nisem pripisoval, ni se mi zdelo tako strašno prelomno, saj sem se že vsega navadil, pa tudi sicer me življenje ni posebej toplo.”⁹⁷ Zadnji stavek je povsem nejuškaški in v primerjavi z Ahilovimi besedami očiščen ekstremistične note časti. Razlika se kaže predvsem v tem, da gre za drugačen “žanr” in da Štukelj sam govori besede, ki ga deheroizirajo med drugim tudi zaradi visoke starosti, saj ni več v cvetu mladosti, poln energije in jeze, ampak časti sprejema bolj umirjeno.

Štukljev ekstremizem pa se kaže v dolgoživosti, negaciji ideologije smrti v cvetu mladosti, zato “drugič” živ uživa tisto, kar so junaki deležni šele po smrti. “Kadar pa se mi ustavi misel pri Leonu Štuklju, začutim, da ta zimzelena korenjak pomeni nekaj več kot samo spoštovano in legendarno osebnost. *Njegovih mladih petindevetdeset let je naredilo iz njega maskoto Slovencev*. Prinaša nam srečo in moč, vero vase in v prihodnost, zdravje in veselje, razum in duhovitost, smeh in poskočen korak. Vse, kar ga je naredilo za izjemnega človeka. Leon Štukelj je porok slovenske vitalnosti.”⁹⁸ Besede vsebujejo epske značilnosti (junaški podvigi, mitološka dolgoživost in mladostnost, tj. nepostarljivost visoki starosti navkljub), ki se mešajo z značilnostmi pogrebnega govora, saj Štukljeve individualne podvige postavljajo v službo skupnosti, naciji, ki je vse. Če vzamemo interpretacije Nicole Loraux o razliki med epsko in klasično atensko “lepo smrtjo”, καλὸς θάνατος, bomo videli, da je Štukelj moral tako dolgo živeti (oz. dvakrat živeti), da bi lahko s svojimi junaškimi dejanji, κλέα ἀνδρῶν, služil Sloveniji, njeni identiteti navznoter in navzven, promociji Slovenije, priznanju Slovenije, srečanju Slovenije z vsemi svetovnimi pomembneži, ki se s Štukljem srečajo ravno zaradi njegovih mitoloških lastnosti v službi vsemu – državi in naciji.

Ob “pravi” smrti je Leon Štukelj deležen primernih časti, vendar se slednje ne more primerjati s 30 let trajajočimi “pripravami” na smrt, kar lahko primerjamo s pogrebnimi igrami v arhaičnem obdobju in delno s pogrebnim govorom v kla-

⁹⁷ Štukelj, 1998, 179.

⁹⁸ Polde Bibič, dramski igralec, v: Rožman idr., 1993, 41, poudarek M. S.

sičnem atenskem obdobju. Predvsem z arhaičnega vidika lahko Štuklja v njegovih "pripravah" na smrt primerjamo z Ahilom, za katero tako kot Ahil ve, da bo prišla (junaka sta sicer v povsem drugačnem položaju, saj prvi umira mlad, drugi pa mitološko star). Ahil se v pripravah na lastno smrt v Homerjevi *Iliadi* toliko inscenira, da se po prijatelju Patroklju sam objokuje in raztogoteno praznuje zaradi prihajajoče junaške smrti lastni pogreb, medtem ko je Štukelj bistveno manj ekstremen, saj je tak samo v dolgoživosti in trdoživosti, medtem ko bi njegovo držo med tridesetletnimi "pogrebnimi igrami" in "pogrebnimi govori" lahko označili kot stoično, torej sploh ne več junaško.

Pri Štuklju zasledimo še eno pomembno podrobnost: pogrebni govori ob "pravi", "drugi" smrti Leona Štuklja so izzveneli kot čisti antiklimaks, kot presečenec, da je nesmrtni junak vendarle smrtnik. Drugače kot pri anonimnem državljanu, padlem za atensko *polis*, "prava" smrt Leona Štuklja ne predstavlja posebnega dogodka, saj so ga že častili kot mrtvega in je že bil mitološki junak za časa svojega življenja. Podobno kot pri Ahilu, kjer niti Homer niti drugi odlični pesniki (razen kasnejših, ne ravno posrečenih poskusov) ne opišejo trenutka dejanske Ahilove smrti. Celotna *Iliada* je namreč priprava na Ahilovo smrt, ki se zgodi v skladu s tragiško tradicijo "izven odra", saj je nepotrebna in antiklimatična po Ahilovem tolikem žalovanju za samim seboj in spodbujanju samega sebe h končnemu dejanju. Podoben antiklimaks preberemo tudi ob Štukljevi "pravi" smrti: "V ponedeljek zjutraj je Slovenijo in ves svet pretresla žalostna vest: umrl je najstarejši olimpijski zmagovalec in veliki sin slovenskega naroda Leon Štukelj. Najuspešnejši športnik vseh časov je bil s svojim življenjem svetel zgled vsem rodovom športnikov, spoštovali in občudovali so ga tudi najpomembnejši možje našega časa. Z njim se je spoprijateljil ameriški predsednik Clinton, sprejel ga je papež Wojtyła, zelo blizu sta si bila tudi s predsednikom mednarodnega olimpijskega komiteja Juanom Antoniem Samaranchem. S svojo vitalno pojavo je vedno dobro razpoloženi mož, ki se je rodil 12. novembra 1898 v Novem mestu, osvojil ves svet."⁹⁹ Če so priprave na Ahilovo smrt v *Iliadi* trajale več kot 15.000 verzov ali nekaj zadnjih tednov v desetem letu trojanske vojne, pa so priprave na Štukljevo "pravo" smrt trajale od 1968 do 1999, torej 31 let. Tako kot so v *Iliadi* priprave na smrt in žalovanje pred smrtjo samo (sicer velika kršitev obrednih pravil, vendar je to dopustno, saj gre za največjega junaka) sredstvo za odmislitev

⁹⁹ Vidmar, 1999, poudarek M. S.

smrti z apropiacijo smrti, je tudi pri Štuklju 31 let parapogrebni obredov v pričakovanju olimpijanske smrti pomenilo popolno abstrakcijo smrti. Ko smrt "končno" pride, ni več visokih besed, ki bi trenutek opisale, saj je že vse bilo povedano, vse geste so bile opravljene, zato ostanejo samo še prazni klišeji, ki jih izrekajo navadnim, anonimnim smrtnikom. Smrt kot tista, ki je v klasični atenski ideologiji, utelešeni v *ἐπιτάφιος λόγος*, v pogrebem govoru, pomenila edino pravo točko egalitarnosti, tudi Štuklja zgolj za trenutek izenači z navadnimi smrtniki: onstran olimpijskih in drugih kolajn, onstran 101 leta neverjetnega življenja, "dveh" življenj in "dveh" smrti egalitarnost "prave" smrti pomeni dokončno rojstvo v arhaično obliko nesmrtnne slave, *κλεός ἀφθιτον*, ali atenske demokratične nepostarljive hvalnice, *ἀγήραος ἔπαινος*, ter pravice do pozdrava *χαῖρε* oz. *ave*. Zaradi dopolnjene usode lahko končno rečemo: "Leon, bodi vesel, četudi si v Hadovem domu."

BIBLIOGRAFIJA

- Alexiou, M. (1974): *The Ritual Lament in Greek Tradition*, Cambridge.
- Bérard, C. (1982): "Récupérer la mort du prince: héroïsation et formation de la cité", v: Gnoli, G., Vernant, J.-P., 89–105.
- Bundy, E. L. (1972): "The Quarrel Between Kallimachos and Apollonios, Part I, The Epilogue of Kallimachos Hymn to Apollo", *CSCA*, 5, 39–94.
- Clairmont, C. W. (1970): *Patrios Nomos: Public Burial in Athens during the Fifth and Fourth Centuries B. C.*, Oxford.
- Detienne, M. (1967): *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris.
- Fašalek, J. (1958): *Tukidides, Peloponeška vojna*, prevod, Ljubljana.
- Frejdenberg [Freidenberg], O. (1978): *Mit i antička književnost*, Prosveta, Beograd.
- Friedländer, P., Hoffleit, H. B. (1948): *Epigrammata: Greek Inscription in Verse from the Beginnings to the Persian Wars*, Berkeley in Los Angeles.
- Gantar, K. (1980): *Pindar*, prevod in spremna beseda, Ljubljana.
- Gnoli, G., Vernant, J.-P. (1982): *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge, Paris.
- Hansen, P. A. (1983): *Carmina epigraphica graeca saeculorum VIII–V A. CHR. N.*, Berlin in New York.
- Kocijančič, G. (2004): *Platon, Zbrana dela I, II*, prevod, opombe, spremne študije, Ljubljana.

- Kurtz, D. C., Boardman, J. (1971): *Greek Burial Customs*, London.
- Laks, A. (1982): "Remarques sur *chairon ithi* et les formules apparentées", *Glotta*, 60, 214–220.
- Latacz, J. (1966): *Zum Wortfeld "Freude" in der Sprache Homers*, Heidelberg.
- Loroux, N. (1975): "HEBE et ANDREIA: deux versions de la mort de combattant athénien", *Ancient Society*, VI, 1–31.
- Loroux, N. (1982): "Mourir devant Troie, tomber pour Athènes: de la gloire du héros à l'idée de la cité", v: Gnoli, G., Vernant, J.-P., 27–43.
- Loroux, N. (1993): *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la 'cité classique'*, Paris.
- Nilsson, M. P. (1967): *Geschichte der griechischen Religion*³, I, München.
- Nilsson, M. P. (1974): *Geschichte der griechischen Religion*³, II, München.
- Peek, W. (1960): *Griechische Grabgedichte*, Berlin.
- Rohde, E. (1925): *Psyche: Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, I–II, Tübingen.
- Schmitt-Pantel, P. (1982): "Évergétisme et mémoire du mort", v: Gnoli, G., Vernant, J.-P., 177–188.
- Schnapp-Gourbeillon, A. (1982): "Les funérailles de Patrocle", v: Gnoli, G., Vernant, J.-P., 77–88.
- Snodgrass, A. (1982): "Les origines du culte des héros dans la Grèce antique", v: Gnoli, G., Vernant, J.-P., 107–119.
- Sourvinou-Inwood, C. (1995): *"Reading" Greek Death to the End of the Classical Period*, Oxford.
- Sovrè, A. (1950): *Homer, Iliada*, Ljubljana.
- Sovrè, A. (1991): *Homer, Odiseja*, Ljubljana.
- Sunčič, M. (1999): "Herodotove ženske: konstrukcija identitete z inverzijo", *Delta*, 5, 3–4, 43–84.
- Sunčič, M. (2001): "O mrtvih lepo, o živih vse najslabše", *Problemi*, 39, 3/4, 207–243.
- Sunčič, M. (2003): *Alkestida v imaginariju: invencija soproge v antični Grčiji*, doktorska disertacija, ISH, Ljubljana.
- Tavčar, M. (1975): *Trojanke*, prevod in spremno besedilo, Maribor.
- Vermeule, E. (1979): *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*, University of California Press, Los Angeles, London.
- Vernant, J.-P. (1974): *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris.
- Vernant, J.-P. (1988): *Mythe et le pensée chez les Grecs*, Paris.

Vernant, J.-P. (1989): "La belle mort et le cadavre outragé", v: Vernant, J.-P., *L'individu, la mort, l'amour: Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, 41–79.

Vernant, J.-P. (1991): "Mortals and Immortals: The Body of the Divine", v: Vernant, J.-P., *Mortals and Immortals, Collected Essays*, New Jersey, 27–49.

ČLANKI O ŠTUKLJU

Berger, M. (1998): "100 let", <http://stukelj.infotehna.si/uvod.htm>, 20. 5. 2006.

Bogataj, B. (1995): "Leon Štukelj: vsakdo bi se moral ukvarjati s športom", *Gea*, 5, 11, 4–5.

Božič, C. (2000): "Frančiškani – moji učitelji: pogovor z najstarejšim olimpijcem Leonom Štukljem ob njegovi stoletnici in stoletnici Frančiškovih bratov na Brezjah", v: Dežman, J., ur., *Brezjanski zbornik 2000*, Ljubljana, 353–356.

Dokl, S. (1992): "Zdrav duh v zdravem telesu: pogovor z najstarejšim olimpijskim zmagovalcem Leonom Štukljem", *Rast*, 3, 4–5, 318–321.

Gomzi, Z. (1991): "Možnost je manjša od upanja", *Slovenec*, 75, 122, 16. 11. 1991, 10.

Kukalj, I. (1998): "Razkošni Ave, triumphator!: skromno veliki sin slovenskega naroda Leon Štukelj bi raje videl knjigo v broširani izdaji, dostopni vsem", *Dolenjski list*, 43, II, 29. 10. 1998, 1, 14.

Lucu, A. (2003): "Šepet sedmega dne", *Nedelo*, 2. 2. 2003.

Puhar, A. (1996): "Gibčnost telesa in samospraševanje: Leon Štukelj, gospod", *Delo*, 38, 299, 28. 12. 1996, 32–33.

Meršol, M. (1999): "'V meni je vedno bil sodnik': sto in eno leto življenja Leona Štuklja", *Nedelo*, 5, 45, 7. 11. 1999, 11–12.

Rožman, M. (1993): "Zvestoba športu vse življenje: pogovor z Leonom Štukljem", *Rast*, 4, 4–5, 327–331.

Rožman, M., idr., ur. (1993): *Leon Štukelj: ob 95-letnici*, Novo mesto.

Štukelj, L. (1998): *Prvih 100 let*, Maribor.

Štukelj, L. (1999): "Izobraževati se in gibati: besede Leona Štuklja ob slovesu: in memoriam", *Družina*, 48, 45, 14. 11. 1999, 3.

Vidmar, I. (1993): "Sokolsko srce Novomeščana Leona Štuklja", *Dolenjski list*, 44, XLV, Priloga 45, 11. 11. 1993, 11.

Vidmar, I. (1998): "Športniki pojejo Leonu Štuklju", *Dolenjski list*, 45, XLIX, 12. 11. 1998.

Vidmar, I. (1999): "Leona Štuklja ni več", *Dolenjski list*, 45, L, 11. 11. 1999.

<http://stukelj.infotehna.si/leon.htm>.

A-KULTURA

KARMEN MEDICA¹

Večkulturnost in diskriminacija v evropskem kulturnem okolju in v medijskih diskurzih

Izvleček: Prakse posameznih evropskih držav kažejo, da mora družba vedeti kako biti diskriminativna, ne da bi bila diskriminatorna. Diskriminativna družba sprejema in razvija družbene in kulturne razlike. S prakso priznavanja družbene diferencialnosti, legitimnih in relevantnih družbenih razlik, že v samem izhodišču ustvarja možnosti za razvoj strpnosti. Različnost v družbi percipira kot večsmereno, povezovalno in relacijsko. Za diskriminatorno družbo pa je značilno ignoriranje in marginaliziranje družbenih in kulturnih razlik. Pripraviti družbo, da bo bolj odprta do drugih in drugačnih v vseh procesih socialne komunikacije, so danes zmožni prav mediji.

Gljučne besede: etničnost, migracije, manjšine, imigranti, diskriminativnost, diskriminatornost

UDK 323.1:331.556

Multiculturalism and Discrimination in the European Cultural Milieu and in the Media Discourse

Abstract: The practices of individual European countries suggest that a society must know how to be discriminating without being discriminatory. A discriminating society is committed to the full recognition of legitimate and relevant differences, which is a prerequisite for the development of tolerance. Such a society perceives social diversity as a multi-directional, connecting, and relational phenomenon. In a discriminatory society, by contrast, social and cultural diversity is marginalised and ignored. Nowadays, the competence to mould a society which would be open to cultural diversity in all processes of social communication rests with the media.

Key words: ethnicity, migration, minorities, immigrants, discriminating, discriminatory

¹Dr. Karmen Medica je docentka in raziskovalka na Institutum Studiorum Humanitatis, Fakulteti za podiplomski humanistični študij v Ljubljani. E-naslov: karmen@ish.si.

DISKRIMINATIVNE ALI DISKRIMINATORNE DRUŽBE IN VLOGA MEDIJEV
V vsaki družbi obstajajo institucije, "orodja" in politike, ki vodijo in nadzirajo odnose znotraj skupnosti (tako tiste med različnimi skupinami kot tiste med določeno skupino in državo). Te pa vključujejo še dodatne specializirane institucije za odnose v skupnosti, ki skušajo koordinirati in olajšati komunikacijo med manjšinskimi skupinami in večinsko populacijo neke države.

Ravno mediji so za večino ljudi danes praktično glavni vir informacij o vseh temah iz vsakdanjega življenja, aktualnih dnevnih dogodkih, političnih spremembah, novih tehnologijah in znanstvenih dosežkih. Ne samo da izbirajo teme, mediji ponujajo tudi razlage. Poleg oskrbe z informacijami, vse bolj usmerjajo tudi pozornost javne razprave, ne vplivajo samo na to, o čem govorimo, temveč tudi na to, kako govorimo, kako percipiramo, si razlagamo in rešujemo probleme. Delujejo predvsem kot profitna podjetja in med seboj tekmujejo za pozornost občinstva. Medijski dogodki in kampanje, povezani s politiko spoznanja, razlikovanja in identificiranja manjšinskih skupnosti, so odvisni od političnih interesov posameznih držav ter odnosov in pritiskov nanje, direktnih ali indirektnih. Politična ideologija posamezne države se vse preveč kaže v njih. Kljub zagotovitom o medijski neodvisnosti je novinarstvo postalo tržna panoga, podrejena interesom kapitala, ki so pomembnejši od potreb ljudi.

Za razliko od manj dostopne in manj razumljive znanosti, nas na vsakem koraku čakajo "dostopni" in "razumljivi" mediji. Spoznavati v lastnem izobraževalnem procesu in z lastnimi izkušnjami je postalo zamudno, kritičen razmislek je prenaporen in vzame preveč časa.

Večinska kultura je na neki način tudi dominantna, njena ideologija se izraža s sredstvom sporazumevanja - jezikom, v sistemu izobraževanja in medijih.² Mediji večinske družbe se v glavnem manjšinskih skupnosti spomnijo ob kakšnem problemu. Razvoj manjšinskih skupnosti pa je odvisen tudi od tega, koliko so privlačne vsaj za del javnosti. Da bi razvile projekte zanimive za širšo družbo morajo premagati predvsem socialno izključenost. Ob nenehnem poudarjanju socialnega vključevanja in vsestranske integracije manjšinskih skupnosti medijske instantne rešitve vse bolj postajajo del prevladujoče ideologije. Državni aparati in mediji lahko posameznim manjšinam omogočijo ostanek, obstanek in nenazadnje tudi razvoj. Velja tudi nasprotno, lahko jih potisnejo v izolacijo, segregacijo in tiho izginotje.

² O tem: Cottle, 2000; Karim, 2003.

Prakse posameznih evropskih držav kažejo, da mora družba vedeti kako biti diskriminativna, ne da bi bila diskriminatorna.³ Diskriminativna družba družbene in kulturne razlike sprejema in jih razvija. S prakso priznavanja družbene diferencialnosti, legitimnih in relevantnih družbenih razlik, že v samem izhodišču ustvarja možnosti za razvoj strpnosti. Različnost v družbi percipira kot večsmerno, povezovalno in relacijsko. Diskriminatorna družba pa družbene in kulturne razlike marginalizira in ignorira. Zgovoren primer je klasičen evropocentrični koncept “mi – oni”, ob katerem bomo kmalu ugotovili, da ne gre za relacijsko pojmovanje razlike, temveč zgolj za enosmerne, diskriminatorne oziroma diskriminacijske odnose.

Če se na kratko ozremo v zaledje izražanja predsodkov in negativnih čustev, hitro ugotovimo, da se diskriminatornost danes sploh ne kaže v odkritem nasilju do drugih skupin. Namesto odkritega izražanja čustev danes bolj prevladuje izogibanje stikom, vzdrževanje od vseh pozitivnih čustev, distanca, ignoriranje, cinizem. Način dominantnih in hegemonističnih družbenih skupin je, da svoje sovraštvo nadzirajo in skrivajo, skrbno pazijo, da ga v javnosti ne manifestirajo. Šolanje svojih otrok v elitnih šolah, stran od pripadnikov marginalnih skupin opravičujejo s sklicevanjem na pravice staršev ali otrok do svobodne izbire šolanja, elitne soseske oziroma izbiro sosedstva pa s potrebo po varnosti. Nosilci tovrstnih predsodkov opravičujejo svoje ravnanje pred javnostjo in pred seboj s čedalje “zahtevnejšimi” manjšinami. Te po njihovem mnenju ogrožajo svoboščine in pravice ljudi, na primer pravico do varnega življenja, do varnega gibanja in živijo na račun davkoplačevalcev. Tradicionalne oblike diskriminacije so bile odkrite, neposredne, javne in afektirane. Tipična sodobna oblika izražanja nestrpnosti bi izgledala približno tako: Nič nimam proti Romom, muslimanom, južnjakom, homoseksualcem, razen tega, da mnogi živijo na račun socialne podpore in se izogibljejo delu. Stigmatizacija in diskriminacija etničnih ali drugih skupin se kaže, ko se pripadnost določeni manjšini izenači z nekim “problemom”. Takoj sledi samo korak od “imigranta” k “roparju”. Glavni absurd je, da so pripadniki manjšin praktično vnaprej obsojeni, pa ne za nekaj, kar so storili, ampak za nekaj, kar bi lahko v prihodnosti storili drugi.

³“(E)quality requires a rejection of arbitrary or irrelevant differences and a full recognition of legitimate or relevant differences. A society committed to it must know how to be discriminating without being discriminatory,” Vertovec, 1999, xxvii.

Socialna države se umika trgu in tržnim odnosom, temeljno polje delovanja so vsakdanje interakcije s tistimi, ki niso kakršni smo "mi". Izražamo jih v vsakdanjem govoru, s frazami, šalami, dvoumnostmi. Dokler gre za vsakdanje situacije, za naše odzive na bežna srečanja z drugimi in drugačnimi, se zdijo diskriminatorne prakse nedolžne in potuhnjene. Tedaj jih skorajda ne opazimo, saj delujejo vsakdanje. Toda ravno vsakdanji predsodki imajo neprijetno lastnost, da hitro dobijo epidemične razsežnosti. V trenutku družbene krize ali kakršne koli napetosti se spremenijo v orodje agresije, napoved linča, opravičilo vsakovrstnih diskriminacij, preganjanja, izganjanja ali prepuščanja ogroženih skupin njihovi "usodi", poudarja Uletova.⁴

Distinkcije med družbenimi skupinami, percipirane kot pozitivno in enakovredno dojetje lastne kulture in drugih kultur ali mikrokultur, predstavljajo interaktiven proces. Prepoznavanje in priznavanje družbene diferencialnosti pa temelji predvsem na odobritvi nekaterih svoboščin ter politični in medijski reprezentaciji manjšinskih in imigrantskih skupnosti. Sodobni integracijski procesi danes spodbujajo kulturne razlike in nasprotujejo hegemoniji dominantne družbene skupine. Nekoč razvpiti "darwinistični" način privajanja na novo okolje "adapt or die" (prilagoditi se ali umreti) se umika bolj humani različici "adapt and thrive" (prilagoditi se in uspevati, napredovati).⁵ Integracijske politike se razlikujejo od države do države, vsaka družba izhaja iz specifičnih zgodovinskih okoliščin in modele integriranja prilagaja lastnim ciljem, vrednotam, normam.

Z medijskim diskurzom smo želeli zaznati splošen duh večkulturnosti v evropskih okoljih prepoznavnih po etnični, kulturni in verski heterogenosti. Kot dovolj zgovorne (čeprav ne edine), smo izbrali zglede iz britanskega, nizozemskega in danskega (multi)kulturnega okolja. Družbeni diskriminativnosti in diskriminatornosti smo dodali aktualne karikature preroka Mohameda, objavljene v danskem časopisu *Jyllands-Posten*, ki so odmevale tudi v slovenskem medijskem prostoru.

DISKRIMINATIVNOST ŠVEDSKE

Švedska velja za multikulturno priselitveno državo. Vodilna misel *Zakona o priseljevanju* iz leta 1975 je bila socialno-pravna enakopravnost priseljencev v državi

⁴ Nastran Ule, 1999.

⁵ Vertovec, 1999.

blaginje ter partnerstvo in pravica do kulturne samoodločbe. Imigrantska in manjšinska politika se je sredi 80. let preimenovala zgolj v imigrantsko politiko. Ohranjanje in spodbujanje kulturne identitete etničnih, jezikovnih in verskih manjšin so Švedski povzdignili v ustavno pravico. V *Domači jezikovni zakon* iz leta 1977 je bila zapisana pravica do dopolnilnega pouka v materinščini – v nekaterih šolah v Stockholmu so imeli v začetku 90. pouk v 50 jezikih, odraslim pa je bilo omogočeno obiskovanje brezplačnega tečaja švedskega jezika celo v plačanem delovnem času.⁶ Vlada podpira tudi kulturne aktivnosti priseljencev, subvencionira literaturo v različnih manjšinskih jezikih, "etnični" tisk je upravičen do enakih subvencij kot švedski tisk, švedska radio in televizija pa tedensko oddajata programe v nekaj priseljenjskih jezikih.⁷ Značilnosti švedskega modela so zasnovane na organizirani pomoči pri integraciji, občinski volilni pravici za tujce po treh letih bivanja na Švedskem, na možnosti pridobitve državljanstva po petih letih bivanja na Švedskem, aktivni politiki priseljevanja in vključevanja z ustreznim sistemom institucij. Egalitarizem, večkulturnost, antirasizem in toleranco so podpirali tudi mediji s strpno obravnavo priseljenjske problematike in priseljenjskih vprašanj.

Interpretacija vloge medijev pri vzpostavljanju multikulturnih odnosov je sicer relativna. Dejansko lahko vsebine, ki navidezno delujejo protirasistično, v realnosti povzročijo nasprotno učinke. V nasprotju s stališčem, da so mediji podpirali multikulturno in egalitarno ideologijo, zasledimo tudi trditve, da so posredno podžigali rasno nestrpnost. Tovrstne izjave so povezane predvsem z zadnjim obdobjem na Švedskem.⁸

Švedski model, ki je zbujal veliko pozornost in ki so ga desetletje uporabljali v glavnem brez težav, se je zamajal, ker je sredi 80. let prihajalo vse več priseljencev, zlasti beguncev in prosilcev za azil. Ob koncu 80. let so se občutno poslabšale gospodarske razmere, povečala pa se je brezposelnost. Danes je splošno ozračje na Švedskem manj naklonjeno kulturnemu pluralizmu kot nekoč.

Kljub vsem spremembam je Švedska s svojo politiko priseljevanja in vključevanja ostala multikulturna priseljitvena država.

⁶ Več o tem: Lukšič-Hacin, 1999, 171; Goldberg, 1994.

⁷ Več o tem: <http://www.si.se/docs/infosweden/engelska/fs63.pdf>, 18. 10. 2002.

⁸ Lukšič-Hacin, 1999, 172.

DISKRIMINATORNOST VELIKE BRITANIJE, NIZOZEMSKJE, DANSKE

V svojem romanu *Buda iz predmestja* je Hanif Kureishi zapisal: "Vsakdo te pogleda in si misli: kako prijeten indijski mladenič, kako eksotičen. Le kakšne zgodbe o tetah in slonih nam bo povedal. Dokler se ne izkaže, da je indijski mladenič iz Ortingtona, londonskega predmestja, in da sploh nikoli ni bil v Indiji."⁹ Navedeni citat je z literarno zgodbo podana tragikomična ilustracija v praksi pogosto spodletelega interkulturnega dialoga.

Britanski raziskovalci (Taylor, Fraser, Vertovec)¹⁰ opozarjajo na nujnost identificiranja in pozitivnega valoriziranja kulturnih različnosti v širši družbi, kjer naj bi bila prilagoditev družbe na imigrantske skupnosti progresivna in obsežna. Ta se kaže v neposredni praksi, v vsakdanjih situacijah. Zato so v Veliki Britaniji vpejali različne načine prilagoditve na številnih področjih vsakdanjega življenja, tudi na področju predpisanega načina oblačenja. Pri Sikhih je to v vsakdanji praksi razvidno tako, da jim na motorjih ni treba nositi sicer obvezno predpisanih čelad. Prav tako vsi Sikhi, ki so zaposleni v policiji in drugih oboroženih silah, lahko izbirajo ali bodo nosili pokrivala, ki jih predpisuje uniforma, ali pa svoje tradicionalne turbane. Marsikje so upoštevane tudi prošnje za nekajurne odhode z delovnega mesta zaradi religioznih razlogov, kjer je zaposleno večje število muslimanov. Na državni ravni je odobreno, da pokojnika namesto v krsti pokopljejo v mrtvaškem prtu. Kar zadeva način dajanja priseg na sodiščih, ima vsak posameznik pravico priseči na tisto sveto knjigo, ki je v skladu z njegovo religijo oziroma tradicijo te religije. Tako kristjani prisegajo na Biblijo, muslimani na Koran, Hindujci na Bhagavad Gito, Sikhi na Guru Granth Sahib itd.

Dandanes so socialni delavci, policija in bolnišnično osebje rutinsko "vzgojeni" v "multikulturnem zavedanju" in informirani o navadah ljudi drugih etničnih skupin. Prav ti javni uslužbenci pa se vsakodnevno srečujejo s potencialom etničnih razlik.

Kljub mnogim pozitivnim spremembam v odnosu do priseljencev v zadnjih letih, pripadniki večinskega prebivalstva še vedno čutijo sovraštvo in predsodke proti njim. Domačini so pogosto nejevoljni nad priseljenci, ker "izkoriščajo" socialne privilegije, sploh pa zdravstvene storitve in podobno. Po drugi strani je povsem jasno, da bi britanski državni zdravstveni sistem najverjetneje razpadel, če bi odpustili priseljeno zdravstveno osebje.

⁹ Kureishi, 2004.

¹⁰ Vertovec, 1999.

Na manjšinske skupnosti v novem okolju se navezujejo še številni sociološki in psihološki problemi, kar se pogosto pozablja. Dokazano je, da se v emigrant-skih družbah pojavljajo ne le socialni problemi, temveč tudi psihična obolenja, označena kot psihiatrični sindromi, posmehljivo imenovani tudi: “sindromi delavcev migrantov”, “sredozemski sindrom”, “magrebsko izredno stanje”, “južnjaška bolezen”, “sindrom *mamma mia*” in podobno.¹¹ Navedeni primeri ilustrirajo podcenjevalen odnos do migrantskih in manjšinskih skupnosti, slednje pa neredko izkorišča in podpihuje tudi del medijev.

V osnovi ima kot večina evropskih držav tudi Velika Britanija še naprej nizko nataliteto, vse večjo potrebo po novi delovni sili in predvsem željo po hitrejšem zaslužku. John Tusa je v *Independentu* zapisal: “A good society believes in integration and togetherness; the market thrives by fragmentation, by differentiation, through exclusivity rather than inclusivity. You are no longer a citizen; you are a marketing target group.”¹²

Nizozemska je že zgodaj pokazala značilnosti neformalne priselitvene države multikulturnega tipa. Zaradi močnega priselitvenega toka iz bivših kolonij je Nizozemska šele v 60. letih začela “uvažati” delavce “*guest workers*” iz manj razvitih evropskih držav.

V tradicionalno pluralističnem družbenem sistemu so se z visoko stopnjo samoodločbe v šolstvu, zdravstvu, tisku in strankah, manjšine vključevale s svojimi organizacijami. Vse to ni moglo preprečiti, da brezposelnost ne bi bila skrajnje neenako porazdeljena po etno-socialnih skupinah. Leta 1987 je bilo nezaposlenih 13 odstotkov avtohtonih Nizozemcev, 27 odstotkov prišlekov iz Surinama, 42 odstotkov Maročanov in 44 odstotkov Turkov.¹³ Kljub zelo močni liberalni tradiciji, obstoju različnih protirasističnih organizacij in programom medkulturne vzgoje v šolah se predsodkom in ksenofobiji niso uspeli izogniti. Ti so bili usmerjeni predvsem proti temnopoltim prebivalcem, kot so Turki, Maročani, Surinamci, Antilci. Nizozemski analitiki so ocenjevali, da bo multikulturna raznoličnost z omejeno avtonomijo interesov organiziranih skupin, povzročila trajno minorizacijo tistih priseljenskih skupin, ki so v deprivilegiranem družbenem položaju.¹⁴

¹¹ Več o tem: Pfeiffer, 1971.

¹² Vir: Alibhai-Brown, 2000, 40, *Independent*, 30. januar 1997.

¹³ Bade, 2005, 392; Baumann, 1999.

¹⁴ Prav tam.

Ko je 2. novembra 2004 26-letni islamski skrajnež maroško- nizozemskega porekla ubil režiserja Thea van Gogha, se je na Nizozemskem porušila velika in dolgo učinkovita iluzija absolutne svobode. Vsi miti, v katerih smo živeli zadnjih petdeset let, da smo napredni in strpni, da smo moralni vodiči sveta – so se zrušili. Vsa večja nizozemska mesta so razdeljena na geta. Priseljenci na tisoč in en način lahko začutijo, da jih imamo za manj vredne od nas, pravi nizozemski režiser Stan van Houcke, ki je prepričan, da na Nizozemskem rojeni otroci priseljencev živijo med dvema svetovoma.¹⁵

Nizozemski analitik Paul Scheffer navaja primer mladega Maročana iz Amsterdama, ki se odpravi v deželo svojih staršev; tam ga gledajo kot čudaka, sam se počuti kot tujec. Na Nizozemskem je bolj Maročan kot doma, ne počuti pa se kot Nizozemec in tudi okolje ga ne dojema tako. To pri mladih ljudi povzroča hudo zmedenost in spodbuja iskanje identitete. Samorefleksija je za integracijo ključnega pomena. Integracija pa je stvar vseh nas, drugače udari kot bumerang, pravi Scheffer.¹⁶

Danska je primer države z zelo homogeno populacijo. Večji dotok migrantov na trg delovne sile se je začel ob koncu 60. let, in sicer iz Turčije (Kurdi), Pakistana, kasneje tudi Vietnama. Priseljenci so kmalu postali identificirani kot “različni”. Javno mnenje jih je označilo kot “resno nevarnost za dansko nacionalno identiteto”, močan porast nestrpnosti je zabeležen med leti 1984 do 1988. V javno mnenjskih raziskavah leta 1984 je 22 odstotkov Dancev priseljence doživljal kot vse večjo nevarnost za dansko nacionalno identiteto, leta 1988 pa že 42 odstotkov.

Nekateri mediji ob tem sodelujejo s podžiganjem čustev, drugi pa z ignoranco in molkom, pravi Bashy Quraishy, urednik danskega časopisa *Media Watch*. Danska islamofobija in strah za nacionalno identiteto po njegovem mnenju ni od včeraj: “*The rejection of any thing non-European and non-Christian has stifled the debate, and thus has resulted in the polarization of the society. Consequently the tolerance level of the population, vis-a-vis the Muslim ethnic minorities have dramatically dropped. Genuine acceptance of foreigners is now missing. Whether these other people differ in thinking, color of skin, or sexual orientation has no bearing on this attitude. Looking at most of the western media, one can notice that often the pictures and head-*

¹⁵ Vir: *Delo*, 27. 11. 2004

¹⁶ Prav tam.

lines have no relation to the story. Contents of the articles or stories may be positive or neutral but are garnished with stereotyped language and images.”¹⁷ Quraisyh je večkrat v krogih *Media Watcha* opozarjal na izrazito negativen odnos večinskega prebivalstva do muslimanov na Danskem.¹⁸ Verjetno je tudi objava spornih karikatur preroka Mohameda v danskem časopisu *Jyllands-Posten*¹⁹ bila samo ena epizoda v nizu, povzročila pa je koordinirano nasilje nepredvidljivih razsežnosti. Slednje so spretno globalizirale islamske radikalne skupine v najrevnejših predelih sveta. Objavo karikatur preroka Mohameda na Danskem in več kot pol leta potem tudi v drugih evropskih časopisih, tudi na Hrvaškem in v Sloveniji, pravzaprav težko upravičimo z duhovitostjo karikaturista in svobodo tiska. Ob nakopičenih napetosti v odnosu do danskih muslimanov (sploh v povezavi s kriznimi dogodki v svetu) gre v najboljšem primeru za provokacijo, ki je namesto medsebojnega spoznavanja, razumevanja in približevanja, ustvarila še globljo nestrpnost in vse večjo napetost. Številni evropski mediji so se kar hitro solidarizirali z danskim časopisom *Jyllands-Posten*, ne ozirajoč se na izbruhe nasilja v muslimanskih državah pretežno “tretjega” sveta. Nema lokrat smo prebirali naslove “Evropa ne sme dovoliti, da bi jo skrajne reakcije ustrahovale. Mnenjska svoboda oziroma svoboda tiska je eden izmed temeljev demokracije.”²⁰

Predhodnika vsake vojne in pregona ljudi, sta vedno sovražni govor in kriminalizacija neželenih družbenih skupin, pri čemer niti karikaturisti niso odigrali nepomembne vloge. Sporne danske karikature ni mogoče uvrstiti v tradicijo evropske satire, temveč v njen nasprotni repertoar rasistične reprezentacije, naperjene proti vsakokratnim nemočnim evropskim manjšinam, pravi Rizman.²¹

SLOVENIJA

Kljub ostrim odzivom in nasilju, ki je izbruhnilo kot reakcija na objavo karikatur preroka Mohameda, se niti Slovenija ni izognila evropski paradi svobode tiska. Sporne karikature sta objavila kar dva slovenska časopisa (*Mladina*, 6. februar in *Žurnal*, 10. februar 2006).

¹⁷ Bashy Quraisyh, na mednarodnem seminarju v Ljubljani, 12. in 13. novembra 2004 v organizaciji Mirovnega inštituta.

¹⁸ Prav tam.

¹⁹ *Jyllands-Posten* 30. 9. 2005.

²⁰ Vir: *Delo*, 17. 2. 2006.

²¹ Rudi Rizman, *Delo*, 11. 2. 2006, 12–13.

Danski *Jyllands-Posten* je časopis konzervativne orientacije, slovenski *Žurnal* je brezplačen tednik, ki se s posameznimi članki želi predstaviti kot časopis informativno-komentatorskega pomena. *Mladina* pa je verjetno edini tednik v Sloveniji, ki je bil vedno in popolnoma naklonjen manjšinskim skupnostim (etničnim, rasnim, spolnim, deprivilegiranim) v brezkompromisnem opozicijskem odnosu do vladajočih struktur. Zato je bil toliko presenetljivejši komentar *Mladine* novinarke Mateje Hrastar v članku *Mohamed vas gleda – Danske podobe preroka Mohameda in svetovna politika*. Tekst je podkrepjen s karikaturami Mohameda in Marijo s podgano v naročju. Avtorica članka, v imenu svobode medijskega izražanja v “naši” kulturi potrjuje klasičen evropocentrični koncept “mi – oni”, s katerim poudarja enosmerno, diskriminatorno razlikovanje z besedami: “če smo mi pristali na spoštovanje njihovih pravil na njihovem teritoriju, potem pričakujemo *qui pro quo*. Če se jaz kot nemuslimanka v znak spoštovanja do druge kulture na arabskih ulicah zakrijem, pričakujem, da ta vera spoštuje postulat *moje* kulture, ki govori o svobodi govora.”²²

V imenu diskriminativnosti se *Mladini* ni uspelo izogniti diskriminatornosti v odnosu do muslimanov, zgodilo se je ravno nasprotno.

Slovenski muslimani in Bošnjaki so se na objave karikatur v slovenskem tisku odzvali. Bolj kot reakcija imama Cerića na nacionalni televiziji nas je zanimala reakcija Bošnjakov ateistov na te objave. Šemso Agović, urednik bošnjaškega časopisa *Glas Sandžaka*, nam je povedal naslednje: “Reakcije na objavo karikatur preroka Mohameda v nekaterih islamskih državah so po mojem mnenju posledica antagonizmov, ki se kopiči že dolgo med zahodom in islamskim svetom. Iz vsega, kar sem prebral in videl, sem si ustvaril svoje mnenje in lahko rečem, da je odgovornost razvitega t. i. zahodnega sveta velika. Danske karikature so po mojem mnenju v osnovi provokacija anonimnežev, ki verjetno niti ni bila zlonamerna. Povzročila pa je nezadovoljstvo islamskih vernikov v Evropi in eskalacije nasilja v nekaterih islamskih državah Azije in Afrike. Vse naslednje objave karikatur (tudi v Sloveniji) pa lahko razumem samo kot pomanjkanje dobrega okusa, pri marsikaterem od teh časopisov je šlo samo za lastno promocijo. Reakcije islamskega sveta so bile pretirane in predimenzionirane. Glavni razlog je predvsem nerazvitost držav, ki so celoten družbeni sistem zasnovale na veri. Osebnostno menim, da je to napačna pot, da se na verskih dogmah ne da graditi boljšega živ-

²² *Mladina*, 6. februar 2006.

ljenja. To je dokazal tudi srednji vek v Evropi. Ravno zato je toliko večja odgovornost razvitega zahodnega sveta, ki pozna to neskladje v razvoju. Muslimani v Evropi so avtohtono evropsko prebivalstvo, ki enako kot slovenski muslimani niso burno reagirali na objavo karikatur. Sam izhajam iz muslimanskega okolja, sem pa ateist. Osebnostno sploh nisem čutil nobene užaljenosti ob pogledu na karikature, mislim pa, da so nekorektne, tako kot se mi zdi nekorektna slika Marije s podgano v naročju na zgoščenki Strelnikoffa. Eno ali drugo je pravzaprav marginalna zadeva in ni povzročila hujših protestov iz Vatikana. Bil bi zelo vesel, če bi se tudi muslimani v Pakistanu, Afganistanu, Nigeriji itd. odzvali tako, če bi z blago ignoranco pogledali karikature in jih označili kot neokusno šalo. To se žal ni zgodilo.”²³

Na bošnjaškem spletnem dnevniku smo zasledili tudi drugačna mnenja. Sedad Didarević pravi, da gre za žalitev verskih čustev muslimanov, demonstracije, ki so sledile, pa so v osnovi demonstriranje muslimanske enotnosti.²⁴

Če svoboda govora nima alternative, na kar se radi sklicujejo medijski in politični predstavniki, kako potem upravičiti neobstoje medijev manjšinskih skupnosti iz bivše Jugoslavije, še bolj pa njihovo zgolj “problematično” prisotnost v medijih večinske družbe.

Kadar gre za etnične manjšine iz bivše Jugoslavije v Sloveniji, ne bo odveč, če naredimo kratek ekskurz. Čeprav gre še vedno za ustavno nepriznane manjšine, so te manjšinski status pravzaprav dobile s spremembo državno-pravne pripadnosti oziroma z razpadom Jugoslavije in slovensko osamosvojitvijo. V slovenskem primeru ne gre za klasično imigrantsko situacijo. Hiter razvoj industrije po drugi svetovni vojni je izčrpal večji del “rezerv” delovne sile s podeželja, s čemer so bili izpolnjeni vsi pogoji za zaposlovanje delavcev iz drugih republik nekdanje Jugoslavije. Po nekaterih podatkih se je priliv začel v 60. letih in že v letu 1963 je prišlo v Slovenijo 23.203 sezonskih delavcev. Največ jih je prihajalo iz Bosne in Hercegovine, Hrvaške in iz ožje Srbije. Veliko teh delavcev je prišlo s pretežno gospodarsko manj razvitih območij, kjer so bile njihove možnosti za osnovnošolsko in nadaljnje izobraževanje okrnjene. Priseljeni iz tega obdobja so bili pretežno nekvalificirana delovna sila z najnižjimi prejemki in iz najrevnejših družbenih slojev. Iz drugih republik je bil tudi del vojaškega kadra, nenazadnje v Slovenijo

²³ S Šemsom Agovićem sem se pogovarjala 17. 2. 2006.

²⁴ <http://www.bosnjaci.net/aktuelnosti.php>, 13. februar 2006.

so mnogi prišli na šolanje in študij in tudi ostali. V času vojne so prihajali tudi kot begunci, od katerih so nekateri prav tako ostali v Sloveniji. Povsem drugo pot bi ubral ta članek, če bi se v nadaljevanju ukvarjali s predstavitvijo njihove strukture, števila, vzrokov in načinov prihoda v Slovenijo, toda v tem besedilu želimo osvetliti njihovo medijsko podobo oziroma na kakšen način jim slovenski mediji omogočajo boljšo integracijo.²⁵

Ti se jih praviloma spomnijo kadar gre za kakšne provokacije. Utopično se sliši, da bi mediji večinske družbe, podobno kot v švedskem primeru svojim temam dodali tudi nekaj etničnih vsebin, da bi na primer tedensko poročali v jezikih teh manjšin, njihovi kulturi in religiji. Tovrstni predlogi na nacionalni televiziji niso naleteli na večje zanimanje, kar lahko potrdimo z osebnimi izkušnjami.²⁶

Tako državni kot opozicijski mediji se zavedajo svojega vpliva in moči. Delovanje na relaciji "mi – oni" v imenu svobode tiska kot najvišje vrednote, ki utrjuje načela demokracije in pluralizma, v nekem trenutku postane težko sprejemljivo ne samo za strokovne komentarje, ampak tudi za zdrav razum.

V slovenskem ali evropskem kontekstu imamo kljub vsej medijski svobodi in raziskovalnemu novinarstvu prej diskriminatorne kot diskriminativne medije, v realnosti pa smo vse bližji darvinističnim težnjam adaptacije in asimilacije kot najustreznejši, najbolj oportuni različici v procesu prilagajanja novemu okolju. Ne Evropa kot zibelka civilizacije ne Slovenija kot najbolj razviti del bivše Jugoslavije se nista razvili s svobodo tiska, ampak s svojo odprtostjo, svoboda tiska je prišla kot naravna posledica.

IN KAKŠNA JE VIZIJA PRIHODNOSTI?

Večinski mediji za zdaj še niso ponudili možnosti za identificiranje in vključevanje etničnih manjšin iz bivše Jugoslavije v svoje poročanje, parcialni mediji manjšinskih skupnosti pa so zaprti v kroge lastnih kulturnih društev in zunaj njih niso ne reprezentativni ne poznani.

Kot izhodišče za nadaljnje preučevanje te problematike, smo poskusili poizvedeti kakšen je potencial umetnosti kot medija, nenazadnje kot prvega živega medija, v identificiranju teh manjšinskih skupnosti v širši družbi.

²⁵ Da gre za ustavno nepriznane manjšine, ki so zelo sporadično prisotne v slovenskih medijih, smo govorili v članku *Perspektive medijev etničnih skupin/manjšin z območja bivše Jugoslavije v Sloveniji*, Monitor VI/1, 2004.

²⁶ Razgovor s programsko direktorico RTV SLO Mojco Menart, oktober 2004.

Kaj pričakujejo etnične manjšine z območja bivše Jugoslavije od slovenskih medijev, smo povprašali slovensko-bosanskega pisatelja Josipa Ostija.

“Leta 1994 smo predlagali otvoritev kulturnega centra za prebivalce iz Bosne in Hercegovine v Sloveniji. Nismo naleteli na pozitiven odziv, nismo bili uspešni s svojimi predlogi niti na ljubljanski Filozofski fakulteti, kjer je katedra za hrvaški, srbski in makedonski jezik. Bosanskega jezika in literature ni nikjer. Vse je bolj ali manj posledica nerešenega statusa; ker nisi uradno manjšina, ne moreš nič zahtevati.”

Od Ostija smo želeli izvedeti, ali bi lahko literatura in gledališče kot neposredna, živa medija kaj pomagala.

“Kar zadeva ohranjanje identitetnih vzorcev z jezikom, literaturom in gledališčem, je jasno, da nekdanji bolj ali manj skupni jezik teh manjšin danes ne obstaja več. Nekdanjo srbo-hrvaščino sam imenujem jezik mojih spominov. V romanu Andreja E. Skubica *Fužinski bluz*, po katerem je nastala tudi gledališka predstava, je ta jezik, del folklore ljubljanske četrti Fužine, kjer je največja koncentracija tega prebivalstva. Skubic v romanu in režiserka istoimenske gledališke predstave Ivana Đilas se ukvarjata z jezikom fužinskega naselja kot delom identitete teh manjšinskih skupnosti. Ta jezik je torej tema, ne pa vse tisto, kar stoji za jezikom in kar je še pomembnejše. Do izraza pride le mentalitetni kontrast, stereotipna predstava o problematičnih južnjakih se vzdržuje naprej.”

Gledališče kot živ in neposreden medij lahko deluje oziroma ima ta potencial, ki bi lahko pozitivno vplival na integrativne procese teh manjšin in večinskega prebivalstva.

“Literatura in gledališče imata velik vpliv, vendar majhno moč. Gledališke predstave so na primer v Sloveniji zelo dobro obiskane, ampak moči, da bi probleme aktualizirale na ravni sodobnega trenutka in premaknile iz starih okvirjev, nimajo. Veliko več bi pomenil na primer en Jančarjev tekst v časopisu oziroma nekaj, kar ni literatura, kot njegova knjiga. Najuspešnejša bi bila kakšna akcija pisateljev ali gledališčnikov. Navedem lahko odhod skupine pisateljev v Sarajevo v času vojne v Bosni in Hercegovini. Drago Jančar, Boris A. Novak, Niko Grafenauer in jaz smo leta 1994 s tem obiskom spodbudili tudi politične in humanitarne akcije.

Sam vidim prispevek gledališča tudi v zmanjševanju prevladujočih standardnih stereotipov. Funkcija gledališča je, da ljudi večstransko odpira. V tem vidim priložnost. Če vsaj deloma razbiješ ustaljene stereotipe, se bo v zavesti ljudi za-

čelo nekaj spreminjati. Dobrodošla bi bila recimo gledališka predstava o Bosancih v Sloveniji, v kateri Bosanec ne bi bil stereotipiziran lik, fizični delavec, ali neumen, Fata pa ne bi bila nujno čistilka. Od literature pričakuješ veliko več, predvsem to, da boljša literatura ne podlega stereotipom.

Ni treba imeti velikih iluzij, da bo prišlo do radikalnih sprememb, ker je miselnost zelo ukoreninjena. Če pride do sprememb v miselnosti, se bo premaknilo, kar je bistveno. To naj bi bili tisti majhni koraki, so pa pomembni, če ne narediš majhnega koraka, ne boš naredil nobenega.”²⁷

Integracija ostaja dvosmeren proces prilagajanja manjšinskih in priseljenjskih skupnosti na eni in večinske družbe na drugi strani. Je odziv na izzive, ki jih predstavlja soprisotnost različnih kultur v družbi, vključno s prispevki tej skupnosti in z vzdrževanjem stikov z domačo kulturo. Glavni del integracije se dogaja na lokalnih, mikro ravneh, v različnih vsakodnevnih stikih s prebivalci nekega okolja. Če ti niso pripravljene odigrati svoje vloge, potem tudi vsi drugi ukrepi in prizadevanja ne bodo prinesli zelenih rezultatov.

Nedvomno drži, da so danes prav mediji zmožni pripraviti širšo družbo, da bo bolj odprta do drugih in drugačnih, da bo znala spoštovati in sprejemati kulturne razlike med ljudmi. Za “obarvanost” etničnega elementa v medijih v prid zaželeni socialni integraciji oziroma nezaželeni socialni segregaciji pa bo svoj delež odgovornosti morala prevzeti celotna družba.

BIBLIOGRAFIJA

- Alibhai-Brown, Y. (2000): *Who do we think we are? Imagining the New Britain*, Penguin Books, London.
- Bade, J. K. (2000): *Evropa v gibanju*, Delajmo Evropo.
- Baumann, G. (1999): *The Multicultural Riddle. Rethinking National, Ethnic and Religious Identities*, New York, Routledge, London.
- Cottle, S., ur. (2000): *Ethnic Minorities and the Media*, Open University Press, Buckingham – Philadelphia.
- Eriksen, T. H. (1993): *Ethnicity & Nationalism. Anthropological Perspectives*, Pluto Press, London.
- Goldberg, D. T. (1994): *Multiculturalism: a Critical Reader*, Blackwell, Oxford.

²⁷Z Josipom Ostijem sem se pogovarjala 1. 12. 2005.

- Karim, H. K., ur. (2003): *The Media of Diaspora*, Routledge, London, New York.
- Kureishi, H. (2004): *Buda iz predmestja*, Delo, Ljubljana.
- Lukšič-Hacin, M. (1999): *Multikulturalizem in migracije*, ZRC, Ljubljana.
- Medica, K. (2004): "Perspektive medijev etničnih skupin/manjšin z območja bivše Jugoslavije v Sloveniji", *Monitor* VI/1, 93–122.
- Nastran Ule, M. (1999): *Predsodki in diskriminacije*, ZPS, Ljubljana.
- Pfeiffer, M. (1971): *Transkulturelle Psychiatrie*, Ergebnisse und Probleme, Stuttgart.
- Vertovec, S. (1999): "In Lieu of a Conclusion", v: Vertovec, S., ur., *Migration and Social Cohesion* 7, Oxford, xviii–xxxiv.

Elektronski viri:

- <http://www.si.se/docs/infosweden/engelska/fs63.pdf>
- <http://www.bosnjaci.net/aktuelnosti.php>
- <http://www.glas-sandzaka.si/>

KSENIJA BERK¹

Avantgardni vektor oblikovanja: Sestop historičnih avantgard v polje vsakdanjega življenja

Izveček: V članku analiziram nekatere smernice historičnih avantgard in njihov sestop v polje vsakdanjega življenja skozi oblikovanje. Kot primer avantgardnega vektorja na področju oblikovanja razgrinjam oblikovalski manifest *First Things First 2000*, ki na način postmodernističnega kolaža reciklira ideje historičnih avantgard in razkriva utopično stanje duha sodobne družbe. Raziskovanje manifesta *FTF 2000* ne pomeni iskanja naslednika historičnih avantgard, ampak logično posledico sestopa iz samega polja umetnosti v prostor industrijske proizvodnje in neoliberalnega kapitalizma.

Ključne besede: historične avantgarde, oblikovanje, manifest, blagovna estetika, upor, situacionizem.

UDK 74:7.01

The Avant-Garde Vector of Design: Historical Avant-Gardes Entering the Everyday Sphere

Abstract: The paper analyses certain trends of historical avant-gardes and their entry into everyday life through the practice of design. In the era of postmodernism, they have re-emerged as an alternative to high modernism and legitimised a wide range of neo-avant-garde initiatives. Such avant-garde vectors in the field of design are exemplified by the manifesto *First Things First 2000*, which recycles the ideas of historical avant-gardes in the manner of a postmodernist collage, thus revealing the Utopian mentality of contemporary society. Rather than a successor of historical avant-gardes, the *FTF 2000* manifesto is the logical result of art being transplanted to industrial production and neoliberal capitalism.

Key words: historical avant-gardes, design, manifesto, commodity aesthetics, rebellion, situationism

¹Mag. Ksenija Berk je doktorandka filozofskega modula na podiplomskem programu Interkulturni študiji – Primerjalni študij idej in kultur, Politehnika Nova Gorica. E-naslov: ksenija.berk@siol.net.

Najspektakularnejših razkazovanj modernizma ne najdemo v muzejih ekspresionistične umetnosti, ampak v avantgardnih političnih kolaboracijah na polju vsakdanjega življenja, kot ugotavlja Fritzsche.² Če se na tem mestu nekoliko navežem na zgodovino oblikovanja,³ bi lahko rekli, da jo zanima predvsem oblikovani izdelek. Pri tem je izdelek ne zanima kot točka določene perfekcije, ki bi jo narekovali muzeji moderne umetnosti, ampak kot specifičen proces, ki generira procese in okoliščine. Če bi se zgodovina oblikovanja, kljub neprestanim zahtevam nekaterih institucij, osredotočala samo na nagrajene ali drugače izstopajoče projekte, bi lahko odločno zatrdili, da gre za pisanje historičnega projekta globalizma *par excellence*. Znašli smo se na točki, ko moramo enkrat za vselej demistificirati pisanje znotraj teorije oblikovanja in vsak teoretski doprinos na omenjenem polju umestiti v teoretske kontekste tudi kot genealogijo idej, ki lahko v nekem historičnem trenutku locirajo kulturne dimenzije globalizacije. Pri tem ni manifest *First Things First 2000*, na katerega se sklicujem v pričujočem članku, nobena izjema.

Oblikovalski manifest *FTF 2000*⁴ je pravzaprav nastal že leta 1964, ko ga je spisal in objavil britanski oblikovalec Ken Garland. Nato ga je leta 2000 Kalle Lasn, tedanji član aktivistične skupine Adbusters, na novo obudil in ga lansiral na medmrežno platformo aktivistične skupine, ki ji je pripadal. Manifest naj bi konceptualno zajel in interpretiral vlogo oblikovanja vizualnih komunikacij s perspektive družbene in politične moči⁵ in kot nekakšna samorefleksija stroke je postal orodje upora in kulturnega protesta oblikovalcev. Manifest *FTF 2000*, četudi obnovljen iz leta 1964, se kljub svoji jasno začrtani usmerjenosti v prihod-

² Fritzsche, 1996, 12.

³ Pri uporabi definicije oblikovanje vizualnih komunikacij se navezujem na definicijo, ki jo je podala ICOGRADA: "Razvoj tehnologije je izraz grafično oblikovanje omejil. Ustreznejši je izraz oblikovanje vizualnih komunikacij. Oblikovanje vizualnih komunikacij postaja stroka, ki povezuje sloge in pristope različnih disciplin s slojevito poglobljeno vizualno zmožnostjo. Meje med disciplinami sicer postajajo zabrisane, a oblikovalci morajo nenazadnje prepoznati tudi omejitve svojega poklica" (www.icograda.org).

⁴ V nadaljevanju za poimenovanje manifesta *First Things First 2000* uporabljam okrajšano obliko *FTF 2000*.

⁵ "Moč ni nekaj, kar bi se dalo doseči, zgrabiti ali deliti, nekaj, česar bi se lahko oklepali ali bi nam lahko spolzelo iz rok: moč je izpeljana iz neštetihih točk v medsebojni igri neenakovrednih in mobilnih odnosov." Foucault, 1977, 94. Moč lahko beremo kot obliko manipulacije in navzkrižne strategije družbenih institucij, igro taktik in strategij.

nost ne more znebiti svojega parazitskega odnosa do preteklosti. V svoji manifestni drži mu je vseeno za politiko ali filozofijo modernizma ali za karkoli, kar bi lahko bilo pod površjem videza. Čeprav sicer kritizira oblikovalski prestiž, instantne sloge, naročnike in nagrade, kar pa je tudi skorajda vse. Lahko bi rekli, da manifest *FTF 2000* gradi na modernizmu kot nostalgiji. Pesimističen je glede sedanjosti, ki jo z manifestno strukturo odklanja v korist preteklosti. Ob prebiranju manifesta se vedno bolj kaže način, na katerega kot postmodernistični kolaž in kulturni pastiš reciklira ideje historičnih avantgard, ki se prav zaradi nove forme zdijo še modnejše kot v času svojega nastanka. Prav razkol v postmodernističnem diskurzu je omogočil historičnim avantgardam, da so se pojavile retrospektivno kot alternativa visokemu modernizmu in legitimizirale celo paleto neoavantgardnih iniciativ. Lahko bi rekli, da je bil celoten modernizem zelo optimističen glede vloge, ki naj bi jo imelo oblikovanje. Friedman⁶ vidi modernizem celo kot iskren poskus, kako s pomočjo oblikovanja spremeniti svet. Tudi najbolj besni avantgardisti, če jih lahko tako poimenujem, med katerimi zagotovo prednjačijo dadaisti in futuristi, so verjeli, da je v oblikovanju skritih veliko možnosti in načinov za prenašanje novih sporočil.

ANARHISTIČNI MODERNIZEM IN MANIFESTACIJA POLITIČNEGA ZNOTRAJ OBLIKOVANJA

Avantgardna umetniška gibanja z začetka stoletja, kot razlaga Proudhon,⁷ temeljijo oz. izvirajo tudi iz anarhistične estetike. Premišljanje o odnosu med modernizmom, postmodernizmom in oblikovanjem nas v tej točki napeljuje na levičarsko usmerjene modernistične debate tridesetih let prejšnjega stoletja, v katerih so sodelovali Brecht, Lukács, Bloch, Benjamin in Adorno, ter na njihovo nikoli zares odvrženo skrb o vprašanih estetske vrednosti in percepcije v odnosu do politike, zgodovine in izkušenj. Podrobnejšim navezavam proučevane problematike skozi naštete avtorje se bomo na tem mestu izognili. Ne smemo pozabiti, da se nam pri proučevanju različnih gibanj znotraj polja vizualnih umetnosti včasih izmuzne iz naših teoretskih konceptualizacij. Dejanski značaj gibanj znotraj polja vizualnih umetnosti lažje prepoznamo in ocenimo, če pozornost z njihovih deklaracij, manifestov in provokativnih akcij preusmerimo na njihov njihov iztek.⁸

⁶ Friedman, 1994.

⁷ V Erjavec, 1998, 129.

⁸ Erjavec, 1999, 129.

A ker tega v primeru manifesta *FTF 2000* še ne moremo storiti, tudi ne moremo govoriti, ali je manifest že izpolnil svoj smoter in uporni namen znotraj polja oblikovanja.

Jameson⁹ se v svojem tekstu o globalizaciji in politični strategiji, ki je izšel v *New Left Review*, vprašuje, kaj se dogaja s politično kategorijo upora znotraj kulture, ki tako ali drugače vključuje obrambo načina, na katerega živimo svoje lastno življenje. Ob tem ne pozabi opozoriti, da gre lahko velikokrat za močan negativni program, ki omogoča načine in pogoje za vse vidne in nevidne oblike kulturnega imperializma, še posebej skozi estetske forme. Odločitev, ali bo oblikovalec skoncentriral svoje profesionalne kreativne potenciale na korporativne projekte, oglaševanje ali družbene teme, je vedno politična. Osnovno gibalno politike sta moč in kontrola. Pri grafični agitaciji, tudi s strani oblikovalcev, gre za upor proti določeni moči in kontroli. Ne glede na način, s katerim pristopamo k manifestu *FTF 2000*, se nam razkrije, da je notranji upor, ki ga razkriva listina, usmerjen proti politični in upravljavski moči korporacij, s čimer ne moremo niti ne smemo zanemariti, spregledati ali celo eliminirati političnosti njihovega upora. Upor, skoncentriran okrog manifesta *FTF 2000*, ni upor posameznika proti sistemu, ampak je kolektivno, javno, manifestativno dejanje, ki za svoje politične akcije uporablja sredstva množičnih komunikacij, saj imajo mediji s svojo lastno konstrukcijo realnosti imanentno moč posredovanja in resonance sporočila.

Če bi hoteli potegniti vzporednico med retroavantgardami in oblikovalsko avantgardo okrog manifesta *FTF 2000*, bi lahko stično točko morda našli v neprestanem opozarjanju na pomembnost njenega začetka¹⁰ in ne na iztek oz. konec, kar je bilo pomembno pri historičnih avantgardah. Seveda če retroprincip razumemo kot način obnašanja in delovanja, ki gradi na reinterpretaciji, poustvarjanju modelov preteklosti in se distancira od trendov, česar pa pri proučevanju fenomenu oblikovalskega manifesta *FT F2000* zaradi prevelike bližine dogodka in polja, znotraj katerega je nastal, še ne moremo trditi. Avantgardna gibanja so se pogosto integrirala v polje umetnosti, kjer so doživela estetizacijo ter se na koncu izkazala kot povsem nemočna pri doseganju svojih ciljev v vsakdanjem življenju. Italijanski futurizem¹¹ je pokazal, da poteka politični ideološki boj tudi

⁹ Jameson, 2000.

¹⁰ Erjavec, 1999, 131.

¹¹ Erjavec, 1988, 96.

preko umetnosti. Še več, pokazal je tudi, da je umetnost, brž ko prestopi v polje politične akcije, vedno nujno izigrana, saj politična akcija po svoji naravi nasprotuje umetniški, čeprav lahko izhaja iz podobnih izhodišč in nazorov.

DEDIŠČINA SITUACIONISTOV

Upor proti ekonomskemu prevzemu vsakdanjega življenja in profesij se ni pričel z anarhistično skupino Adbusterji, ki so na medmrežni platformi lansirali manifest *FTF 2000*, in njenim bojem proti prevladi korporacij, kar številni oblikovalci nekritično razširjajo v skorajda mitološke razsežnosti. Zasledimo ga lahko že pred več kot štiridesetimi leti v Parizu, kjer je skupina z imenom situacionisti (1957–1972) začela protestirati proti naraščajočemu ekonomskemu prevzemanju vsakdanjega življenja ter proti umetnikom, ilustratorjem, fotografom, art direktorjem in grafičnim oblikovalcem, ki so bili po njihovem mnenju krivi za ustvarjanje *statusa quo*, v katerem se je znašla takratna družba. Morda zveni ironično, vendar so številni uspešni oglaševalski slogani izšli prav iz situacionizma in njihovih družbenih parol. Adbusterji¹² in situacionisti se razlikujejo v načinu diskurza, s katerim izražajo svoje ideje.

Pri situacionistih¹³ se v časopisih, revijah, grafitih ali manifestih skupine ni pojavljala skrb za okolje. Prav tako niso imeli izdelane družbene agende, njihov moto je bil upiranje kulturnemu imperializmu, dolgčas je bil njihov sovražnik, sreča njihov cilj. Situacionisti so vztrajali, da imajo t. i. *navadni ljudje* vsa potrebna orožja za izvedbo revolucije. Edino, kar jim manjka, je zaznavni premik, tisti mučeniški pogled na novi način bivanja, ki nenadoma postavi vse v središče. V svojih analizah so situacionisti ugotavljali, da je kapitalizem spremenil vse odnose v kupčije, in da se je življenje zreduciralo v spektakel, ki je tudi ključni koncept njihove teorije na čelu z Debordom.¹⁴ V nekaterih pogledih so prevzeli in predelali Marxova teoretiziranja¹⁵ o odtujitvi, kot jih je razvijal v svojih zgodnjih spisih, v katerih trdi, da je delavec odtujen od produkta, ki ga proizvaja ter od so-delavcev in se zaradi tega znajde v odtujenem svetu, kjer ne producira več same-

¹² "Mi antipotrošništvo povezujemo z okoljskim gibanjem. Bralci razumejo korelacijo med nakupovanjem preveč neuporabnih produktov in izčrpanjem naravnih virov planeta," pojasnjuje art direktor Adbusters Magazine Chris Dixon (www.adbusters.org).

¹³ <http://www.yorku.ca/kathy/sithistory.html>

¹⁴ Debord, 1999.

¹⁵ Rockmore, 2002.

ga sebe, ampak neodvisno moč. V klicu h *konkretni transcendenci države in vseh oblik odtujevalnih kolektivitet* ter svoji viziji komunistične družbe, lahko rečemo, da so v tem pogledu situacionisti zelo blizu anarhistom. Ne samo, da so se spogledovali z Bakuninovim kolektivizmom, ko so napadali avtoritarne strukture in birokracijo, Debord je celo trdil, da je "... anarhizem leta 1936 v Španiji privedel do socialne revolucije in do, čeprav v grobih obrisih, najnaprednejše oblike proletarske moči, kar jih je kdaj bilo."¹⁶

Situacionisti se od tradicionalnega anarhizma razlikujejo v svojem elitizmu kot ekskluzivna skupina ter v svoji prevladujoči skrbi za združevanje teorije in prakse. V svojem ozkem vztrajanju pri proletariatu kot edinem revolucionarnem razredu so spregledali revolucionarni potencial drugih družbenih skupin, še posebej študentskih gibanj. Šli so celo tako daleč, da so zavračali anarhizem kot še eno obliko ideologije, vsiljeno delavskemu razredu. Kljub aktualnosti kritike, usmerjene k sodobnemu kapitalizmu, so situacionisti napačno pojmovali začasen gospodarski uspeh, ki se je v Franciji pojavil po drugi svetovni vojni, kot trajno obdobje v kapitalističnih družbah. Njihovo prepričanje v gospodarsko obilje se nam danes zdi naivno optimistično. Kljub številnim slabostim so situacionisti brez dvoma obogatili anarhistično teorijo s svojo kritiko sodobne kulture, njenim čaščenjem kreativnosti in osredotočenjem na takojšnje transformacije vsakdanjega življenja. Situacionisti so se razpustili leta 1972 zaradi notranjih razhajanj. Ne glede na to imajo njihove ideje velik vpliv na anarhistične in feministične kroge, prav tako so dale inspiracijo panku ter sodobnim antipetrošniškim gibanjem, ki v oblikovanju vizualnih komunikacij vidijo posedovanje vizualne moči neposrednega nagovora javnosti in posameznikov. Strehovec recimo iz Baudrillardovega pisanja v *Družbi spektakla* povzema njegovo kritiko Foucaulta, ki naj bi bila v preztju simulacije moči, "... se pravi skrivnih in zamaskiranih mehanizmov znakov moči, ki nadomeščajo aktualne artikulacije sile nasilja in discipline".¹⁷

Prav to moč imajo pri svojem vizualnem aktivizmu v mislih Adbusterji in lahko bi rekli, da je vpletena tudi v diskurz manifesta *FTF2000*. Boj za moč se namreč manifestativno odvija med enakostjo in prepoznavnostjo, kar je v osnovi boj proti avtoritetam vladajoče elite oz. sistema. Nekateri vidiki grafične agitacije so lahko povsem osebni, povezani z iskanjem individualne identitete ali kot navdih

¹⁶ Marshall, 1992, 551.

¹⁷ Strehovec v Baudrillard, 1999, 362.

in težnja po ustvarjanju novih vrednot. Vizualni jezik protiglobalističnih revolucij želi šokirati in izzivati tabuje. Anarhistično videnje oblikovanja vizualnih komunikacij skuša le-to osvoboditi utrujenega imidža elitističnega orodja korporacij, tako da lahko znova postane množično sredstvo individualnih ekspresij.

POSEGANJE AVANTGARD ZUNAJ POLJA UMETNOSTI

Če je bila v estetiki vsaj do izteka modernizma uveljavljena teza, da lahko predmeti, šele ko izgubijo svojo praktično in uporabno funkcijo, pridobijo estetsko,¹⁸ lahko rečemo, da je pri oblikovanju tako vizualnih komunikacij kot industrijskega oblikovanja teza ravno nasprotna. Pri tem ne moremo mimo spoznanja, da so številna avantgardna gibanja šla z roko v roki s sočasnim razvojem, če lahko na tem mestu uporabim Haugov¹⁹ izraz, blagovne estetike.

Od sredine devetnajstega stoletja je izraz avantgarda označeval *radikalno napredno dejavnost* tako na umetnostnih kot družbenih področjih. Pojem *avant-garde*²⁰ je bil najprej del vojaškega izrazoslovja, ki je označeval prvo bojno linijo pehote oz. jurišno linijo. Širši pomen so mu pripisali Saint-Simon, Matei Calinescu, Olinde Rodrigues in njihovi somišljeniki. Bili so namreč mnenja, da je umetnik bolj podoben generalu kot pa navadnemu pehotnemu vojaku, saj umetnik ustvarja bojni načrt, pehotni vojak pa zgolj sledi ukazom. Veliko avantgardnih umetnikov tistega časa je začelo zavračati vlogo družbenega vizionarja in so se raje izolirali v sfero, ki se je ločila od družbenega življenja, kjer so lahko branili svoje ideje. Na tem mestu Bürger²¹ zaznava korelacijo med upadajočim zanimanjem avantgard v splošnih družbenih zadevah in njihov umik na polje estetike, kamor osredotočijo svoje cilje in hotenja. To je tudi točka, na kateri se razhajata Bürgerjeva estetska in družbena ali politična avantgarda.

Del umetniških avantgard z začetka tega stoletja predstavlja svojevrsten anahronizem v razvoju modernizma, zavestno namreč posega iz umetnosti v vsakdanje življenje, biti hoče integralni del projekta revolucioniranja družbe, zaradi česar razume vztrajanje v sferi apartne umetnosti kot meščansko ideologijo. Zlasti oktobrska revolucija v Rusiji je v družbi materializirala zamisli, na katere se lahko s svojimi idejami neposredno navežejo tudi umetniki. Tudi Bauhaus je posred-

¹⁸ Erjavec, 1999, 127.

¹⁹ Haug, 1981.

²⁰ Margolin, 1997, 2.

²¹ Bürger, 1973.

na posledica izvirnega dogodka²² nastanka nove družbene ureditve ter z njim povezanih idej, ki so bile enakovredno umetniške in politične kot tudi širše družbene. Carter²³ pri tem opozarja, da nastopata estetska in družbena avantgarda v različnih stopnjah, vendar ne vedno skupaj. Družbena avantgarda prepozna pomen povezovanja inovativnih odkritij v umetniški praksi z drugim pomembnim tehnološkim in ideološkim razvojem tega časa. Oblikovanje tako vizualnih komunikacij kot industrijskega oblikovanja uporablja sredstva/prakse zgodnjih Bürgerjevih historičnih avantgard. Trajni vpliv klasičnih avantgard se je na področju oblikovanja razvil v najširšem pomenu tega izraza: od tipografije do arhitekture. Naj ob tem spomnim, da Bernik²⁴ v posebnem katalogu z imenom *Tank* o avantgardah in avantgardizmu na Slovenskem omenja tesno prepletenost arhitekture in oblikovanja v času zgodovinskih avantgard, ki je ne bi smeli prezreti.

Iztek tistih umetniških avantgard, ki niso doživele politične eliminacije, nadalje izpričuje, da so postale integralni del uveljavljene kulture, kar velja tako za francoski nadrealizem kot tudi za futurizem med obema vojnama.²⁵ Futuristični moment v oblikovanju morda najbolje predstavlja Marshall Berman v svoji knjigi *All That Is Solid Melts Into Air*. V njej izpeljuje tezo, da je problem oblikovanja v njegovi nekritični prisvojitvi futuristične ideologije kapitalizma. Tako razlaga, da je glavni problem modernističnih tradicij, ki so se navezovala na futurizem ali iz njega izšle, da so povsem nekritično slavile vladavino strojev in pri tem popolnoma pozabljale na vlogo človeka v njem. Futurizem ni skušal subvertirati institucije umetnosti. Vedno si je podajal roko z vladajočo ekonomijo, oblastjo in oglaševanjem. In tu so tista vrata, skozi katera avantgarde sestopijo na polje neumetniškega s simbolno transformacijo, navidezno samoukinitvijo, v resnici pa izjemno premišljeno in perfidno manipulativno gesto izživijo v vsem svojem blišču.

Raziskovanje manifesta *FTF 2000* ne pomeni iskanja naslednika historičnih avantgard, ampak logično posledico sestopa iz umetnosti v industrijsko proizvodnjo, politiko, neoliberalni kapitalizem. Tržne razmere kapitalističnega modela in mehanika trga so v svoje okrilje s širokimi rokami sprejele avantgardno miselnost in jo integrirala v svoj sistem kot njegovo kritiko, ki s svojim modelom zagotavlja nenehno perpetuacijo in model načrtovane zastarelosti kot vodilni na-

²² Margolin, 1997.

²³ Carter, 2004.

²⁴ Bernik, 1998.

²⁵ Erjavec, 1998, 130.

čin neprestanega produciranja vedno novih izdelkov in storitev. Avantgardni moment radikalnega reza z vsem starim postane eden vodilnih motivov produciranja industrijskih izdelkov. Morda bi lahko rekli, da je oblikovanje postalo poosebljena ironična avantgarda, črni humor kulture. Oblikovanje, kakršno poznamo danes, kljub številnim intervencijam postmodernizma ne more izstopiti iz večne ujetosti v modernizem.

V tem duhu tudi Badiou²⁶ kara avantgarde dvajsetega stoletja. Očita jim namreč, da so bile le spremljajoče izkušnje sodobne umetnosti. Prepričan je, da so bile avantgarde le brezupno in nestanovitno iskanje posredovalne didaktično romantične sheme. Njihova didaktičnost se je kazala v poskusih in prizadevanjih razkrinkavanja neavtentičnega značaja umetnosti, romantičnost pa v njihovem prepričanju, da bi se umetnost morala roditi kot neposredno čitljiva resnica o njej sami. Na tem mestu postavi drzno trditev, da so avantgarde danes dokončno prešle. Badioujeva razmišljanja v marsikaterem pogledu spominjajo na Paula Manna²⁷ in njegovo *The Theory-Death of the Avant-Garde*. Mann predstavlja tisti kritični pol, ki konsistentno izpostavlja notranjo nestabilnost samega koncepta avantgard. Ne samo, da se avantgarde starajo, tako kot zastarevajo njihovi prodorni načini in metode, starajo, prilagajajo in rastejo tudi njihova občinstva. Avantgardna ideja pa včasih tudi zavestno postane del *mainstreama*. Ta pojemajoči pomen avantgarde vidi Carter²⁸ kot posledico pobjagovljenja umetnosti. Manifest *FTF 2000* zahteva spremembo znotraj polja pobjagovljenja, vendar ne pri uporabnikih, konzumentih ali potrošnikih izdelkov in storitev, kot bi lahko pričakovali, ampak na strani tistih, ki jih kreirajo – oblikovalcev. Carter gre v svojih trditvah tako daleč, da v avantgardah vidi arhetip kulturne produkcije. Trdi, da avantgarda ni kulturno specifična, saj nastopa tako kot kultura povsod po svetu in v različnih oblikah.

OBLIKOVALSKI MANIFEST KOT OBLIKA KULTURNEGA UPORA

Manifesti, izjave z namenom, idejo in pozivom k uporabi, so časovno naravnani načini uveljavljanja nasprotnih gibanj in utrjevanja, izkazovanja lastnih pozicij v nasprotju z vodilno ideologijo. Ne glede na to, da se lotavam pisanja o sodobnem

²⁶ Badiou, 2004.

²⁷ Mann, 1991.

²⁸ Carter, 2004, 50.

fenomenu v oblikovanju vizualnih komunikacij, se kljub temu ne morem izogniti širšemu družbenemu diskurzu. Veliko oblikovalcev je nezadovoljnih s sodobno prakso vizualnih komunikacij in se jim zdi v mnogih aspektih problematična, predvsem ko govorimo o moči. Osnovni ideji politike sta moč in kontrola, in večina vizualnega materiala Adbusterjev, se obravnava kot del boja za ali proti moči. Boj moči se ponavadi odvija med establišmentom oz. vladajočo stranko in posameznikom na ulici. Pojmovanje *ulice* se pojavlja kot simbol javne domene, forum ali arena za *množice* in njihovo izražanje z vizualnim.²⁹

Propaganda in protest imata nekaj sto let dolgo in turbulentno zgodovino na področju oblikovanja vizualnih komunikacij. Grafično oblikovanje je močno orožje protesta in propagande, šoka in subverzije.³⁰ Od revolucionarnih šestdesetih let preteklega stoletja raziskuje številne smeri in načine, v katerih se grafična umetnost in oblikovanje nanašata na socialne in politične teme. Vloga in funkcija tradicionalnih medijev, kot sta plakat ali bilbord, se je kot orožje protesta najbolje izkazala takrat, ko so komunicirali preproste ideje na vizualno napet način. Skupaj s filmom in radiem so postali uspešno orožje propagande, saj lahko hitro *potujejo* in se jih da preprosto in hitro zamenjati. Plakat je odigral veliko vlogo kot politično orožje v revoluciji in pri rekonstrukciji socialističnih družb; veliko vlogo je igral na področju solidarnosti in dviganja zavesti v osvobodilnih gibanjih šestdesetih in še danes ostaja odločilen format uporniških gibanj in družbenega komuniciranja.

Delovanje znotraj oblikovanja ne pomeni *a priori* politično in družbeno angažirane pozicije v smislu socialnih in anarhističnih gibanj. Oblikovalci, pa naj delujejo na področju prakse ali teorije, so v osnovi zelo diverzificirani posamezniki, ki prihajajo iz najrazličnejših socialnih, političnih in kulturnih okolij. Skupni imenovalci vseh posameznikov, ki se ukvarjajo z oblikovanjem, lahko potegnemo skozi obrtniške spretnosti ter teoretsko znanje. Čeprav se že pri slednjem oblikovalski praktiki izjemno razlikujejo, saj nekateri prihajajo iz oblikovalskih šol in akademij, drugi so arhitekti, spet tretji so samouki, brez uradne formalne izobrazbe. Izražanje političnih in družbenih stališč moramo opazovati kot pojav znotraj oblikovanja, s številnimi indici, vzroki in posledicami, nikakor pa ga ne moremo generalizirati na celotno profesijo. Družbena in politična angažiranost

²⁹ McQuiston, 1993, 7.

³⁰ McQuiston, 1993.

oblikovalca ni odvisna od poklica, ki ga opravlja, ampak od njegovega osebnega svetovnega nazora in individualne politične usmeritve. Skoraj vsi oblikovalski *uporniki*, pisci manifestov in zagovorniki etičnega v oblikovanju so po svojem političnem prepričanju levičarsko usmerjeni. Med njimi najdemo tako socialiste, komuniste, anarhiste, kot tudi antiglobaliste in nekatere zagovornike feminističnih študij, iz česar lahko sklepamo, da bi ti posamezniki, delovali podobno tudi, če bi opravljali drugačen poklic. Skratka, za vrednote posameznika, družbe, pravičnost, etiko, okoljsko problematiko, bi se po mojem mnenju zavzemali ne samo na področju civilne družbe, ampak znotraj katerekoli partikularne delitve dela.

Macdonald³¹ opozarja na nevarnost inflacije debat, ki jih ustvarjajo samooklicani pravičniki, ki ne sprejemajo mnenj, nasprotnih tistih, ki jih producirajo sami. Pri tem naredi primerjavo, da samooklicani *pravičniki* obravnavajo *druge* na podoben način kot v srednjem veku katoliška cerkev, ki je obračunavala z vsakomer, ki si je drznil podvomiti v obstoj boga. Kako nevarno se je poklic oblikovalca približal ne le ničejanski smrti boga, ampak se skuša celo zavihetati na njegovo mesto, kaže pisanje Villema Flusserja³². V svoji knjigi *O oblikah stvari in filozofiji oblikovanja* razlaga, da je oblikovalec ne glede na politični sistem ali religiozno prepričanje, v vseh družbah sprejet in priznan kot izjemno pomemben ustvarjalec družbe v kateri deluje. S pridobljenim družbenim položajem mu namreč pripada tudi posebna moč. Flusser je prepričan, da je oblikovalec v današnjem času prevzel funkcijo, lahko bi tudi rekli, da ga obdaja avra čarovnika, zdravilca in maga:

“Mi smo tisti, ki lahko ustvarjamo drugačne, alternativne načine percepcije, občutja, želje in misli. Poleg v svetu, ki ga upravlja centralni živčni sistem, lahko živimo tudi v drugih svetovih. Lahko izkusimo multiplicirani tukaj in zdaj. Tudi sam izraz ‘tukaj in zdaj’ ima lahko več pomenov.”³³

Za oblikovalske manifeste je značilno, da precenjujejo moč oblikovanja, da mu podeljujejo status, ki je spodletel historičnim avantgardam v ideji združevanja umetnosti in vsakdanjega življenja, kar je brez dvoma uspelo tako oblikovanju vizualnih komunikacij kot tudi industrijskemu oblikovanju. V tem pogledu bi se lahko vrnili tudi k idejam De Stijla,³⁴ ki jih je Theo van Doesburg apliciral na ar-

³¹ Macdonald, 2001.

³² Flusser, 1999.

³³ Flusser, 1999, 37.

³⁴ Meggs, 1998.

hitekturo, kiparstvo in tipografijo. Zagovarjal je stopljenost čiste umetnosti znotraj uporabne umetnosti, skozi katere naj bi duh umetnosti pronical v družbo. Na ta način umetnost ne bi bila zreducirana na objekte vsakdanjega življenja, ampak bi se skozi vsakdanje življenje dvignilo na raven umetnosti. Monika Parrinder³⁵ ugotavlja, da manifest *FTF 2000* sicer priznava, da ima vsak od nas vlogo v ekonomiji potrošnje, vendar hkrati priznava, da ni preprostega, enotnega sistema, ki bi ga lahko *a priori* označili kot nekaj slabega in mu na ta način jasno nasprotovali z nečim dobrim, v primeru oblikovalcev – z obravnavanim manifestom. Korporativne mreže kapitalistične kulture je težko opredeliti na enovit način, zato se jim oblikovalec posameznik tudi toliko težje zoperstavi. Še posebej, če se spomimo Antonia Gramscija,³⁶ ki trdi, da je ideologija dominantne kulture inkorporirana v vse diskurze družbe, vključno z diskurzom upora!

Revolucionarna političnost zgodovinske avantgarde je tista mejna karakteristika, ki bi potegnila jasno razmejitev med umetnostjo in kulturo, kakršne se postmodernizem otepa. Te vloge pa ne more opraviti, dokler jo uporabljajo bolj kot strašilo, kaj se zgodi umetnosti in umetnikom, če prestopijo meje avtonomije in sežejo, npr. v političnost. Za razliko od kulture ima namreč umetnost v prestopanju meja vlogo, kakršno je Adorno pripisal kritični teoriji, Marcuse pa umetnosti: vnašanje kaosa v red. Umetniška ambicija po ustvarjanju nove družbene vloge umetnosti, takšne, v kateri ima umetnik aktivno vlogo pri organizaciji in gradnji družbenega življenja, se utrjuje tudi pri oblikovanju.

HEROJSKI IN CINIČNI MOMENT OBLIKOVALSKE AVANTGARDE

V družbenem kontekstu avantgarda praviloma vsebuje utopično komponento. Prišla sem do točke, na kateri skušam definirati ne samo utopično komponento manifesta *FTF 2000*, ampak odkriti nekatere fragmente, namige, dokaze, po katerih bi lahko ugotovila ali se je projekt tako ali drugače zaključil. Največja težava pri proučevanju in teoretski konceptualizaciji mi vsekakor predstavlja bližina dogodka, saj na tej kratki časovni osi še ne morem ugotoviti, kako se bo vsa manifestativnost projekta tudi končala. Tako lahko posledično izpeljem, da je do teoretskega zaključka fenomena manifesta *FTF 2000* pravzaprav nemogoče priti, ker do danes (beri: leto 2005) nimamo nobenega jasnega dokaza, namiga ali referen-

³⁵ Parrinder, 2000.

³⁶ Gramsci, 1973.

ce o njegovem izteku oz. koncu. Ker se želim izogniti nasilni historizaciji proučevanega koncepta, mi preostane le, da nakažem možni iztek manifestativnega gibanja in predvidim njegov zaključek. Ob tem se sicer navezujem na Poggiolijevo³⁷ teorijo avantgardne umetnosti, kdaj pa bom lahko izpeljala celotno reinterpretacijo, je odvisno od notranje evolucije projekta *FTF 2000*, ki je ne nameravam ugibati.

V nasprotju s teoretsko opredelitvijo avantgard, ki jo je nekoliko kasneje zastavil Peter Bürger³⁸ in je v veliki meri vplivala na sodobne teorije o avantgardah, po Poggioliju doseže avantgarda svoj vrh v italijanskem futurizmu. Avantgarde, ki jih omenja Poggioli, ustrezajo Bürgerjevemu konceptu zgodovinskih avantgard. Avtorja se razlikujeta tudi v pogledu, kaj je bilo pred zgodovinsko avantgardo. Bürger (nemško-ruski pogled) za predhodnika historičnih avantgard navaja esteticizem, Poggioli (italijansko-francoski pogled) pa predhodnice avantgard.

Če pa obe teoriji, Poggiolijevo in Bürgerjevo, tako ali drugače združimo, tako da se na enem mestu najdejo kubizem in futurizem, dada in ekspresionizem, suprematizem in konstruktivizem, dobimo praktično oportunistično mapiranje zgodovinske avantgarde na evropskem zemljevidu.³⁹ Poggiolijevo teorijo avantgarde bi lahko označili kot sociopsihološko, saj skuša iskati sociološke in psihološke razlage za pojav fenomena avantgard, v nasprotju z Bürgerjevim, ki jih skuša razložiti skozi filozofske koncepte. Poggiolijev cilj ni bil proučevati avantgarde same na sebi, ampak ga je bolj zanimalo, kaj avantgarde razodevajo o kulturni situaciji, znotraj katere so se konstituirale. Lahko bi rekli, da so ga bolj kot estetske kategorije gibanj zanimali kategoriji etičnega in političnega. Zanimal ga je tudi vpliv množične kulture na avantgardna gibanja, saj se je v ZDA, kjer je delal in poučeval, razkol med t. i. visoko in popularno kulturo zgodil prej kot v Evropi. Poglejmo si, kako utopično komponento avantgard vidi Poggioli in kako jo lahko apliciramo na oblikovalsko avantgardo okrog manifesta *FTF 2000*.

Utopično komponento avantgardnega gibanja, v mojem primeru herojski in cinični moment oblikovalske avantgarde, v osnovi izpeljujem iz opredelitev Edoarda Sanguinettija in Renata Poggiolija.⁴⁰ Pri tem Sanguinetti vpelje omenjena pojma, ki sta po njegovem prepričanju inherentna prav vsem avantgardnim gi-

³⁷ Poggioli, 1962, 1975.

³⁸ Bürger, 1974.

³⁹ Kreft, 1998, 10.

⁴⁰ Poggioli, 1975.

banjem, ne glede na kraj in čas nastanka. Tako izpeljuje, da le-ta na svojem vrhuncu doživijo svoj herojski moment, ki neizbežno vodi v ciničnega, ki ne pomeni nič drugega kot brutalno streznitev in spoznanje, da je avantgardni duh samoranjiv. Nekoliko širše razume cinični moment Poggioli, ki sicer ohranja herojski del kot Sanguinetti, vendar namesto ciničnega momenta vpelje kar tri momente: antagonistični, nihilistični in agonistični. Vsaka avantgarda, tako Poggioli, ima nujno tudi svoj konec, ki se kaže v samomoru, agoniji ali kulturnem mazohizmu.

Če Bürger umetnost vseskozi navezuje na revolucionarnost, na proletariat in proletarsko revolucijo, to za manifest *FTF 2000* drži le delno. Res je, da oblikovalski manifest uporablja metode in načine zgodovinskih avantgard, da za njim stoji skupina posameznikov, in da nagovarja t. i. oblikovalski proletariat, toda ne smemo spregledati, da lahko v ozadju manifesta razberemo tudi druge težnje. Politična revolucionarnost v primeru manifesta *FTF 2000* ni vezana na rešitve določenega estetskega konflikta, kaj šele, da bi govorili o estetski političnosti na način, kot je to počel Kazimir Malevič. Oblikovalci preko manifesta iščejo svoje mesto pod temnim nebom neoliberalnega kapitalizma. Utrjevanje in iskanje identitete oblikovalcev s preizkušenimi metodami historičnih avantgard, tudi retroavantgard, pomeni samo drugačen način utrjevanja in utemeljevanja položaja oblikovalcev v zahodnem svetu novega tisočletja. S pomočjo manifesta oblikovalci upravičujejo svoje mesto pod mrežo neoliberalnega kapitalizma, čeprav številni med njimi skušajo najti novo identiteto, ki ne bi bila povezana z gospodarsko-političnim sistemom kapitalizma, iz katerega izhajajo. Nekoliko naivno se v odnosu do končnih uporabnikov industrijsko proizvedenih izdelkov kaže sklicevanje oblikovalcev na nekakšno kvazi revolucionarno zavest ob spoznanju, da se ne glede na to, ali ustvarjajo za velike korporacije ali neprofitne organizacije, na koncu vedno znajdejo v vlogi promotorjev debordovske družbe spektakla.

BIBLIOGRAFIJA

- Badiou, A. (2004): *Mali priročnik o inestetiki*, Ljubljana: Društvo Apokalipsa.
Baudrillard, J. (1999): *Simulaker in simulacija. Popoln zločin*. Ljubljana, Koda.
Bernik, S. (1988): *Plakat in znak: vodilni temi slovenskega sodobnega oblikovanja vidnih sporočil*, Ljubljana, Art Directors Club, Revija Sinteza.
Bürger, P. (1974): *Theorie der Avantgarde*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

- Carter, C. L. (2004): "Avantgarda in medijske umetnosti", *Filozofski vestnik*, XXV (3), 43–58.
- Debord, G. (1999): *Družba spektakla: Komentarji k družbi spektakla, Panegirik*, Ljubljana, Koda.
- Erjavec, A. (1999): "Avantgarda, danes", *Tank!*, Ljubljana, Moderna galerija, 126–134.
- Erjavec, A. (1988): *Ideologija in umetnost modernizma*, Ljubljana, Partizanska knjiga.
- Flusser, V. (1999): *The Shape Of Things. A Philosophy of Design*, London, Reaktion Books.
- Foucault, M. (1977): *Discipline and Punish: the Birth of the Prison*, New York, Pantheon Books.
- Friedman, D. (1994): *Radical Modernism*, New Haven and London, Yale University Press.
- Fritzsche, P. (1996): "Nazi Modern", *Modernism/Modernity*, 3.1, 1–22.
- Gramsci, A. (1973): *Problemi revolucije: intelektualci i revolucija*, Beograd, Beogradski izdavačko-grafički zavod.
- Haug, V. F. (1981, 1973): *Kritika robne estetike*, Novi Beograd, Istraživačko-izdavački centar SSO Srbije.
- Jameson, F. (2000): "Globalization and Political Strategy", *New Left Review*, 4, jul/avg, 49–68.
- Krečič, P. (1989): *Slovenski konstruktivizem in njegovi evropski okviri*, Maribor, Obzorja.
- Krečič, P. (1998): "Delo Avgusta Černigoja in slovenske zgodovinske avantgarde v kritičnem zrcalu", *Tank!*, 49–51, Ljubljana, Moderna galerija.
- Kreft, L. (1998): "Rekvjem za avantgardo in moderno?", *Tank!*, Ljubljana, Moderna galerija, 4–13.
- Macdonald, B. J. (1999): *William Morris and the Aesthetic Constitution of Politics*, Oxford, Lexington Books.
- Madonaldo, N. (2002): "Can Designers Save The World? (And Should They Try?)", v: Bierut, M., Drenttel, W., Heller, S., *Looking Closer 4, Critical Writings on Graphic Design*, New York, Allworth Press, 17–22.
- Mann, P. (1991): *The Theory-Death of the Avant-Garde*, University of Indiana Press.
- Manzini, E. (1992): "Prometheus of the Everyday: the Ecology of the Artificial and the Designer's Responsibility", *Design Issues*, 9, no. 1, 5–20.

- Margolin, V., Buchanan, R. (1995): *The Idea of Design*, Cambridge, Massachusetts, London, England, The MIT Press.
- Margolin, V. (1989): *Design Discourse: History, Theory, Criticism*, Chicago, London, University of Chicago Press.
- Marshall, P. (1992): *Demanding The Impossible: A History of Anarchism*, London, Fontana Press.
- Margolin, V. (1997): *The struggle for utopia: Rodchenko, Lissitzky, Moholy-Nagy, 1917–1946*, Chicago, London, University of Chicago Press.
- Margolin, V. (1997): “The multiple tasks of design research”, *predavanje na Fakulteti za arhitekturo*, Ljubljana, 8. 12. 1997.
- McQuiston, L. (1993): *Graphic Agitation: Social and Political Graphics since the Sixties*, London, Routledge.
- Meggs, B. P. (1998): *A History of Graphic Design*, R. R. Doneley & Sons, New York.
- Parrinder, M. (2000): “Just say no ... quietly”, *Eye*, no. 35.
- Podoli, R. (1962, 1975): *Teorija avangardne umetnosti*, Beograd, Nolit.
- Rockmore, T. (2002): *Marx After Marxism: The Philosophy of Karl Marx*, Oxford, Blackwell Publishing.

Internetni viri:

<http://adbusters.org/information/foundation/>

Situationists:History <http://www.yorku.ca/kathy/sithistory.html>

www.icograda.org

PRILOGA – FIRST THINGS FIRST

Original version – written by Ken Garland, London, 1964.

We, the undersigned, are graphic designers, photographers and students who have been brought up in a world in which the techniques and apparatus of advertising have persistently been presented to us as the most lucrative, effective and desirable means of using our talents. We have been bombarded with publications devoted to this belief, applauding the work of those who have flogged their skill and imagination to sell such things as: Cat food, stomach powders, detergent, hair restorer, striped toothpaste, aftershave lotion, before shave lotion, slimming diets, fattening diets, deodorants, fizzy water, cigarettes, roll-ons, pull-ons, and slip-ons. By far the greatest time and effort of those working in the advertising industry are wasted on these trivial purposes, which contribute little or nothing to our national prosperity.

In common with an increasing number of the general public, we have reached a saturation point at which the high pitched stream of consumer selling is no more than sheer noise. We think that there are other things more worth using our skill and experience on. There are signs for streets and buildings, books and periodicals, catalogues, instructional manuals, industrial photography, educational aids, films, television features, scientific and industrial publications and all the other media through which we promote our trade, our education, our culture and our greater awareness of the world.

We do not advocate the abolition of high pressure consumer advertising: this is not feasible. Nor do we want to take any of the fun out of life. But we are proposing a reversal of priorities in favour of the more useful and lasting forms of communication. We hope that our society will tire of gimmick merchants, status salesmen and hidden persuaders, and that the prior call on our skills will be for worthwhile purposes. With this in mind, we propose to share our experience and opinions, and to make them available to colleagues, students and others who may be interested.

Edward Wright, Geoffrey White, William Slack, Caroline Rawlence, Ian McLaren, Sam Lambert, Ivor Kamlish, Gerald Jones, Bernard Higton, Brian Grimbley, John Garner, Ken Garland, Anthony Froshaug, Robin Fior, Germano Facetti, Ivan Dodd, Harriet Crowder, Anthony Clift, Gerry Cinamon, Robert Chapman, Ray Carpenter, Ken Briggs

DARKO ŠTRAJN¹

Elitna množična kultura

Izveček: Umetniški festivali so neodmisljiv atribut samega pojma večjega mesta. V času globalizacije pa so festivali, celo če predstavljajo nekaj povsem lokalnega, vsaj potencialno mednarodni dogodek bodisi zaradi izvajalcev bodisi zaradi občinstva ali pa vsaj zaradi zanimanja medijev, ki so vedno na sledi novostim. Očitno je, da so nekateri festivali na vrhu nekakšne hierarhije festivalov in nič ne kaže, da bi svoje privilegirane položaje prepustili drugim mestom. To pa ne pomeni, da tudi druga mesta ne bi mogla imeti dovolj kakovostnih festivalov. Toda lahko jim je bolj ali manj jasno, da po vsej verjetnosti ne bodo mogla prevzeti primata znamenitim renesančnim centrom.

Ključne besede: festival, umetnost, mesto, množična kultura, občinstvo

UDK 7:316.7

Elitist Mass Culture

Abstract: Art festivals are intrinsic to the very concept of a city. In the age of globalisation, even local events may attain international dimensions due to the performers or the audience, or simply to the media interest in novelty. Some festivals appear to be firmly established on top of a festival hierarchy, unwilling to relinquish their privileged positions to other cities. Obviously, this does not preclude other cities from having high-quality festivals as well. But as they may well be aware, they are not likely to supplant the famous Renaissance centres.

Key words: festival, art, city, mass culture, audience

¹Dr. Darko Štrajn je raziskovalec na Pedagoškem inštitutu in izredni profesor. E-naslov: darko.strajn@guest.arnes.si.

UVOD

V enem od pomembnih besedil 20. stoletja, ki ga danes jemljemo kot ključ za razumevanje in definiranje kulture v obdobju, ki se je začelo z industrijsko revolucijo, je Walter Benjamin zapisal: "Množica je matrica, iz katere danes na novo izhaja celotno tradicionalno razmerje do umetniških del."² V tem izreku – lahko ga beremo skoraj kot aksiom, ki je vpisan v temelje industrijske in s tem tudi postindustrijske civilizacije – je vsebovan aspekt urbanosti. Če bi hoteli, nam ne bi bilo težko predočiti Benjaminove skoraj popolne urbaniziranosti, kar pomeni, da se njegovo refleksivno pisanje izreka predvsem v mestnem družbenem simbolnem prostoru in iz tega prostora. Walter Benjamin urbanosti ni reflektiral samo kot, recimo, neizbežno eksistencialno determinanto, ampak jo je primerjal z epistemološkim aparatom, ki pa se hkrati subverzivno vpisuje v polje estetike. V spisu *Umetnina v času, ko jo je mogoče tehnično reproducirati*, ki smo ga pravkar citirali, se vezanost Benjaminovega diskurza na urbanost pokaže v zelo izrecni obliki:

"Zabava in koncentracija sta si nasprotna pojma, ki bi ju lahko izrazili takole: človek se s koncentriranjem pred umetniškim delom pogloblja vanj: v umetnino se potaplja, kot se je zgodilo kitajskemu slikarju, ki se je znašel pred svojo dokončano sliko. Raztresena množica pa v nasprotju s tem vnaša v umetniško delo sebe samo. Najočitnejši tak primer so stavbe. Arhitektura je bila od nekdanj prototip umetniškega dela, katerega recepcija je potekala nezbrano in kolektivno. Zakonitosti njenega sprejemanja so najpoučnejše."³

Ne da bi se še naprej spuščali v podrobnosti Benjaminove teorije, nam zapisano zadošča za ugotovitev o tesni zvezi med urbanostjo in reprodukcijo umetnosti v njenem okviru. To se zdi sicer lahko tudi samoumevno, saj je za umetnost v tistem pomenu besede, ki ji ga je dala prav meščanska družbena struktura (z vsemi mistifikacijami vred) odločilno pomembno občinstvo. To pa, kot nam sporoča Benjamin, še ni vse. Urbani kontekst namreč oblikuje percepcijo umetnosti in ta se odvija vsakodnevno in množično. Pri tem deluje ta percepcija na oblikovanje mesta v množici vzvratnih učinkov. Danes bi lahko rekli, da gre za t. i. *city reading*, kakor ga je opredelil Henkin⁴ v svoji študiji New Yorka zgodnjega 19. sto-

² Benjamin, 1998, 173.

³ Ibid., 173.

⁴ Henkin, 1998.

letja. Vsakršni znaki, napisi nad vhodi v trgovine, različni panoji, table, izložbe itd. skupaj z imeni ulic, orientacijskimi in prometnimi oznakami so neodmisljivi del vsakega urbanega okolja. *City reading* je termin, ki označuje na eni strani dejavnost urbaniziranih ljudi in hkrati vse te objekte, ta umetni zunanji svet na drugi strani. Ta svet zaznavamo nezbrano, skoraj nezavedno beremo njegova sporočila v skladu z gramatiko urbane ureditve, ko se pač gibljemo po mestih. Pri tem zavzemamo različna gledišča: enkrat kot pešci, drugič kot vozniki koles ter avtomobilov, tretjič kot gledalci zanimivega urbanega gledališča vsakdanjosti, ko zremo skozi okno vagona cestne železnice ali avtobusa mestnega javnega prevoza. Na osnovni ravni je torej vsako mesto neizrecni festival arhitekture in multidimenzionalne umetnosti, ki ji ne zmanjka niti nastopajočih niti občinstva. Organizirani festivali so torej utemeljeni v tem spontanem festivalu, na katerem se občinstvo na neprisilni način vzgaja za organizirane festivale.

TRG "KULTURNIH DOBRIN"

Kultura, kakršna se je izoblikovala v 20. stoletju, je množična kultura. Po več desetletnih in ne še povsem odpravljenih nesporazumih s pojmi elitne (*high brow*) in množične (*low brow*) kulture, je postalo pretežno jasno, da je kultura sploh samo še množična. To ima gotovo tudi ekonomske učinke in pomene. Pri tem neizogibno zadenemo ob vse bolj maloštevilne zagovornike mistificiranega pojma "čiste" umetnosti, ki zavračajo vsako povezovanje ekonomije in umetnosti, trga blaga in ponudbe "duhovnih dobrin". Trg kulturnih dobrin ima seveda svoje posebnosti. Pierre Bourdieu je na podlagi svojih zgodnjih študij kulture ljudstva alžirske Kabilije pokazal na podobnosti med tem posebnim trgom in predkapitalističnim gospodarstvom.⁵ Ta posebni trg v obdobju postindustrijskega razvoja vse bolj raste in zaradi zvišujoče se produktivnosti trga materialnih dobrin, na katerem je proporcionalno zaposlenih vse manj ljudi, med drugim postaja zelo pomemben trg posebno kvalificirane delovne sile. Ekspanzija medijev, ki ji širjenje virtualne realnosti daje dodatni pospešek, je prepletena s širjenjem te, recimo ji postmoderne paradigme kulture. Ta sicer utemeljuje spremenjeno vrednotenje produktov umetniških praks, vendar pa nikakor ne zametava dosežkov tradicionalne kulture, ampak jih povzema, reinterpreterira in jih v nepredelanih in predelanih oblikah ponuja množičnim porabnikom. Tudi najekstravagantnejše

⁵ Glej npr. poglavje "*L'économie des biens symboliques*", v: Bourdieu, 1994.

ali najbolj ekscesivne umetniške prakse se v tej kulturi naturalizirajo in sčasoma jih celo kanonizirajo. Predstavljanje raznolikih umetniških ali estetskih praks v obliki festivalov k tem procesom seveda veliko pripomore.

Iz doslej povedanega torej izhaja, da so umetniški festivali že nekakšen neodmisljiv atribut samega pojma večjega mesta. V času globalizacije pa so festivali, celo če predstavljajo nekaj povsem lokalnega, vsaj potencialno mednarodni dogodek bodisi zaradi izvajalcev bodisi zaradi občinstva ali pa vsaj zaradi zanimanja medijev, ki so vedno na sledi novostim. Če smo rekli, da izhodiščna paradigma kulture kot okvirni koncept opredeljuje družbeni prostor, ki ga zavzamejo festivali, in je hkrati povezana z meščanstvom, smo s tem tudi ugotovili, da so umetniški festivali zakoreninjeni v *evropskem kulturnem prostoru*. Meščanstvo kot družbeni in kulturni pojav se je namreč samoprepoznalo prav v Evropi. Kdor bi skušal najti povezavo med temi festivali in religijskimi ali sezonskimi rituali zgodnjih človeških skupnosti, bi morda ugovarjal, češ da gre za univerzalni pojav, ki sega preko ločnic časa in prostora. Kakor je gotovo res, da se vsaka družbena skupnost manifestira prav z rituali, praviloma vsebujočimi oblike, ki bi jih lahko opredelili za vsaj rudimentarno umetniške (npr. plesi, petje, glasba), pa tu vendarle govorimo o tisti umetnosti, katere kontekst je oblikovala doba modernizma. Festivali sicer ustvarjajo ritualne okvire, vendar pa je osnovni namen rituala sodobnih festivalov v strukturi dogodkov premeščen v mehanizem poteka dogodka, ritual sam pa ni več osrednji element festivala in tako ni njegov končni cilj. V današnjih okvirih globalizacije, ki narekuje vsaj delno reorganizacijo skupnosti v mreže, festivali tvorijo vozlišča mrež dejavnosti na skoraj vseh področjih estetskih praks.

Kar smo rekli o zakoreninjenosti meščanske kulture v Evropi, je pomembno za razumevanje strukturiranosti mrež, ki jih tvorijo festivali. Očitno je, da so nekateri festivali na vrhu nekakšne hierarhije festivalov in nič ne kaže, da bi svoje privilegirane položaje prepustili drugim mestom. Pravzaprav ne tako številna mesta, kot so Salzburg, Benetke, Avignon, Dubrovnik, Edinburg, Verona in ne več prav veliko drugih, so s svojimi festivalskimi dogodki tako tesno povezani, da so ti dogodki neodmisljivi deli njihovih kulturnih identitet. Če k temu prištejemo velikanski pomen metropol, kot so Pariz, London in New York, na kulturnem zemljevidu sveta, se nam ne bi bilo treba truditi z dokazovanjem, da gre za razporeditev glede na center in periferijo, da gre za zemljevid v projekciji kolonialnega pogleda. Morda bi lahko rekli, da omenjena festivalska mesta, katerih kul-

turni kapital se kopiči vse od zgodnje renesanse, množice ljubiteljev umetnosti in turistov prepoznavajo kot avtentične kraje umetnosti. Če spomnimo na Bourdiejev namig, se nam lahko izkaže, da ta mesta s svojo renesančno zgodovino, torej s tem, da so se proslavila v predkapitalistični dobi, iluzorično jamčijo za posebno vrednost in avtentičnost umetniškega sporočila, ki presega vsako komercialnost. V naši percepciji pa vsak kraj označuje tudi čas. Druga mesta, ki se s svojimi festivali vrisujejo na kulturni zemljevid sveta, lahko samo sanjajo o podobnem statusu. To pa ne pomeni, da tudi druga mesta ne bi mogla imeti dovolj kakovostnih festivalov tudi na področjih takih umetnosti, kot so klasična glasba, opera, balet, gledališče ipd. Toda lahko jim je bolj ali manj jasno, da po vsej verjetnosti ne bodo mogla prevzeti primata znamenitim renesančnim centrom. Lahko pa svoje mesto vidneje vrišejo na festivalski zemljevid tako, da pristanejo na delitev dela in da premislijo svoj lastni zgodovinski, družbeni in kulturni kontekst.

LOKALNO IN GLOBALNO V LJUBLJANI

Ker naše srečanje poteka v Ljubljani,⁶ lahko morda to kot tukajšnji domorodec ilustriram z lokalnim primerom. Prav gotovo je nekaj podobnih primerov tudi v drugih deželah, ki jih je od zahodnega sveta nekoč delila ideološka meja. Ljubljana ima poleg velikega poletnega festivala, ki v glavnem ponuja prireditve na področjih recimo klasične kulture vključno s festivalom džeza, še vrsto drugih prireditev, ki so organizirane v obliki festivala. Gre za prireditve, kot so festival alternativne Druge godbe, Novi rock, festival pouličnih gledališč, festival Mesto žensk, festival gay filma in še festival art filma, če omenim večje med njimi. Vsi ti festivali izvirajo iz novejšje tradicije predvsem 80. let prejšnjega stoletja in se vežejo na t. i. alternativno kulturo, ki pa v postmodernem kontekstu postaja sestavina kulturne pluralnosti. To pomeni, da gre za forme umetniških praks, ki so izrasle iz gibanj civilne družbe. Ta gibanja so med drugim tudi spodjedla legitimnost nekdanjega političnega sistema. Prireditvi Novi rock in Druga godba sta bili že v 80. letih manifestaciji mladinske subkulture, danes pa s številnim občinstvom dokazujeta pomembnost manj komercialnih praks na svojih področjih. Festival Mesto žensk, ki se – kot pove že samo ime – navezuje na tradicijo feminističnega gibanja, ki je prav tako bilo del scene gibanj civilne družbe, prinaša po-

⁶ Besedilo je bilo namreč podlaga predavanju na srečanju Evropskega združenja festivalskih mest *Rencontres*, ki je bilo v Ljubljani konec februarja 2005.

gled z ženske strani v obliki različnih umetniških praks. Te prakse se nanašajo na družbeni položaj ženske in predvsem odpirajo prostor artikuliranja ženskih stališč. Tudi filmski festival, ki postaja vsako leto vse večji, korenini v živahnem dogajanju 80. let, ko je med drugim delovala vsakoletna mednarodna filmska šola *Ekrana*. Šlo je pravzaprav za simpozije filmske teorije, ki iz težko razumljivih razlogov v Sloveniji ni imela prostora v univerzitetnem kurikulumu. Ti simpoziji pa so bili prava atrakcija za širše sloje mlajše inteligence. Posebnost v Ljubljani je še festival *gay* filma. Vsi ti festivali, veliki in majhni po svojem obsegu in trajanju, so bolj ali manj internacionalizirani in so vsak zase vključeni v mreže institucij, neformalnih skupin ipd. Vsak zase večinoma uspejo zbrati in izbrati najboljše in najzanimivejše primere umetniških praks na svojih področjih. Ni torej kontradiktorno reči, da gre za manifestacije elitne množične kulture.

BIBLIOGRAFIJA

- Benjamin, W. (1998): *Izbrani spisi*, Studia Humanitatis, Ljubljana.
- Bourdieu, P. (1994): *Raisons pratiques*, Editions du Seuil, Paris.
- Henkin, M. D. (1998): *City Reading: Written words and Public Spaces in Antebellum New York*, Columbia University Press, New York.

IVANKA APOSTOLOVA¹

Epistema Fassbinder ili Fassbinder, epistema provokacije

Epistema Fassbinder ali Fassbinder, epistema provokacije

Izvleček: V svojem tekstu sem poskusila s študijo in analizo dekonstruirati biografske in filmske karakteristike Rainerja Wernerja Fassbinderja. S tem sem želela poudariti provokativne elemente iz njegove realne in filmske privatnosti. Zanj je bila provokacija smisel življenja. Pri njem je epistema provokacije večslojna. Zato sem, fokusirajoč se na njegov zadnji film *Querelle*, poskusila potrditi njegovo teorijo provokacije.

Ključne besede: Rainer Werner Fassbinder, *Querelle*, homoseksualnost, ambicija, provokacija

UDK 929 FASSBINDER R.W.
791:316.77

Episteme Fassbinder, or, Fassbinder, an Episteme of Provocation

Abstract: The paper attempts to deconstruct the spectacular characteristics of Rainer Werner Fassbinder's life and films. Through study and analysis, it focuses on the elements of provocation inherent in his life and work. An important quality to be emphasised is the layered nature of his provocation. Thus I explore his last controversial work, *Querelle*, trying to isolate his theory of provocation operating within the film.

Key words: Rainer Werner Fassbinder, *Querelle*, homosexuality, ambition, provocation

¹ Ivanka Apostolova je podiplomska študentka na *Institutum Studiorum Humanitatis*, Fakulteti za podiplomski humanistični študij v Ljubljani, smer zgodovinska antropologija likovnega. E-naslov: ivankaa@yahoo.com.

ANALIZA FILMA *KEREL (QUERELLE)*

*"He had probably discovered that the people liked him when he smiled."*²

Fasbinder je preminuo u vreme dok je film još bio u postprodukciji, u fazi montiranja. To je bio njegov drugi film snimljen na engleskom jeziku. Kada se pojavio u javnosti svi su bili njime razočarani: kritika, publika i Fasbinderovi obožavaoci. Kritičari su ocenili da je film smešan i dosadan.

Film je priča o zgodnom i beskrupuloznom mornaru koji je svima idol na dokovima. Ili preciznije, film je priča o francuskom mornaru koji otkriva svoju pravu, homoseksualnu prirodu u ozloglašenoj javnoj kući. I kako kaže Gari Morris (Gary Morris), u ovom filmu evidentni su ponovo Fasbinderovi pozorišni koreni, jer je reditelj u njemu stilizovao adaptaciju romana u istom maniru kao i u filmu *Gorke suze Petre fon Kant (Bitter Tears of Petra von Kant)*. Glumci nastupaju uspojeno, imaju samosvesnu gestikulaciju, mizanscen je artifičijelan (elementi melodrame).³

Ženeova (Genet) literarna homoerotična egzistencijalnost je problematična za ekranizaciju, ali Fasbinder je, uživajući, uspeo da dočara kičastu zemlju snova u kojoj je fetišizirano predstavljena homoseksualna romansa. Film predstavlja fatalnu fantaziju homoerotičnog sveta.⁴

Dominiraju pejzaži i arhitektura u obliku kolosalne falusne fasade i stubova, po zidovima su ispisani falusni grafiti (seksualne poruke), a atmosfera i boja su konstantno u vidu narandžastog sunca na zalasku. Kao da se približava kraj sveta. Atmosfera ležernosti gde niko nigde ne žuri i gde svako dobija to što traži. U takvom ambijentu Fasbinder istražuje seksualnu i kriminalnu tenziju. Ili kako Džo Rufel (Joe Ruffell) kaže, scenografija je postavljena u studio, ulazne porte u Brest su nesuptilna falusna arhitektura u sjaju dekadentno narandžaste boje, kao da je celi grad zavreo.⁵

Fokus socijalizacije lociran je između palube na brodu, bordela i sakrivenih kutaka na dokovima Bresta. Kroz prostor opuštenu hodaju muškarci, mišićavi i uniformisani: policija kolonijalne Francuske, mornari, pukovnik, vatrogasci, po-

² Fitzgerald, 1974, 34.

³ Morris, 1998.

⁴ Morris, 1998.

⁵ Ruffell, 2002.

licijski inspektori, kelneri, crnac šanker, momci u koži iz kožnih barova savremenog sveta ... mešavina uniformisanih ikona iz prošlosti i sadašnjosti. Time je demistifikovao i dekonstruisao doba i stanje u filmu *Makao (Macao)* reditelja Josefa fon Šternberga (Josef von Sternberg), u kome su se kolonijalni Evropljani bogatili na račun korupcije, krijumčarenjem opijuma i dijamanata i gde su se u izvesnoj izolaciji i na distanci od Evrope, seksualno definisali i izražavali. To vreme je isto vreme kao u Ženeovom romanu *Kerel iz Bresta (Querelle de Brest)*, u kome je Fasbinder dosetljivo povezoao dve realnosti i dve fantazme u njegovu, treću – filmsku *Kerel*.

Fasbinder je uhvatio raspoloženje iz Ženeovog romana u svojim stilizovanim prezentacijama. Narator u filmu govori engleski s američkim akcentom, što funkcioniše vrlo lepo i sugeriše potisnute emocije i seksualnost protagonista.

Kako uhvatiti teoriju provokacije koja živi u ovom filmu i koja je proizvela gore pomenute negacije javnosti, ono je što me zanima. Pokušaću da uradim jednu "arheološku" analizu, kako bih izdvojila slojeve provokativnosti.

Ne zaboravimo da je Fasbinder u svakom svom filmu bio strogo kategoričan i nepokolebljiv. Bio je dovoljno drzak da jednom zauvek filmski argumentuje to što je humanistički konstatovao.

Prvi sloj teorije provokacije: Znači, protagonista je mlad, fizički samosvestan i lep Kerel (Bred Dejvis/Brad Davies). On predstavlja istovremeno simbol mladosti i problem identiteta: individualnog, seksualnog, profesionalnog ... On je meso i dušica koja luta. Vreme prolazi, a libido ostaje. Opasan u svojoj naivnosti (Kerel, kriminalac i ubica, naivan je čovek; njegovo neznanje leži u njegovoj fatalnoj naivnosti), po inerciji postaje kriminalac, a sticajem ograničenih okolnosti je postao mornar. Fizički rad na brodu mu oblikuje mu telo i čini ga "iskuliranim". Primećuje da muški pogledi reaguju na njega, zbog skepse svoje mladosti olako prisvaja imidž hladnokrvnog i samodovoljnog, nedodirljivog prevaranta. Bez posebnog razloga ubija muškarca i po inerciji egzistencijalističke praznine hladnokrvno nožem reže telo mrtve žrtve.

Ubistvo je predstavljeno horizontalno, kao rutinski čin svakodnevice. U ovom filmu ubistvo nije vrhunac, nego početak znatizelje.⁶ Ubiti onog koji te privlači.

Zum provokacije: Muškarac umire i njegov poslednji gest pred smrt je: rukom sakriva svoj polni organ, da bi se zaštitio od eventualne kastracije. Polni or-

⁶ *Bohemian Rhapsody*, Queen.

gan je primarno i jedino dostojanstvo muškosti u filmu. Refleksija muškog autoriteta devetnaestog veka, refleksija tipa muškarca devetnaestog veka koji se očuvao do danas. Život nije važan, krv je sekundarna, ali zato je falus zakon. Staromodno i komično. Vrlo povoljno za ironične parafraze i parodije.

Prazni život i erotsko koketiranje uvlače ga u odnos sa kriminalcem koga ga nja policija. U ovom odnosu, Kerel je u početku hirovit, zatim postaje saosećajan, da bi kasnije pao u rasep između prijateljske i zaljubljeničke privlačnosti i distance. Simbolično je da se on nalazi u superiornoj emotivnoj poziciji, zato što emotivno nije otvoren do kraja, zbog svojih podsvesnih strahova (on je dete bez roditelja, odrastao je na ulici). Opasnost i rizik stimulišu njegov adrenalin (ulica ga uči takvom shvatanju života).

Kriminalac koga traži policija je žrtva sopstvenog kriminala, svoje emotivne otvorenosti (u ovom slučaju – slabosti) i nekontrolisane potčinjenosti pred objektom požude i prijateljstva, uzdržani, "slobodni" Kerel. Klišetizirane uloge moći i žrtve su stereotipnog poimanja odnosa u emotivnoj vezi.

Drugi sloj teorije provokacije: Bordel je u filmu predstavljen kao vrlo moćna institucija, aluzija vlasti i oblasti (znači, politika je orgija). Uniformisani muškarci cirkulišu bordelom zadovoljno. Njihova uniforma je njihov identitet. U atmosferi toplog zalaska sunca, strasti su doživele stanje "nirvane".

Bordel je arhitektura falusa, a falus je trijumfalna kapija. Falus je metafora patrijarhata, a patrijarhalnost je i homoseksualnost u ovom filmu. Kakva provokacija, patrijarhat (klasični autoritet) je zaštitni povež homoseksualnosti! Homoseksualnost je krhka, a bordel je sigurna tvrđava – uterus. U bordelu, prostitutke su samo paravan da bi muškarci mogli da se međusobno zavode i tajno spajaju. Kroz javne kuće subverzivno čuvaju svoje teritorije moći.

Ne zaboravimo da je izgled – *look* prostitutke sličan, identičan sa izgledom transvestita. Napadno obučeni, previše našminkani, do granica karikaturnosti.

Matrona je supstitut za mamu. Dovoljna je toplina njenog zagrljaja i njene pokroviteljske reči. Erotski nagon muškarca i matrona komuniciraju samo platonski, eventualno se desi da muškarac masturbira uzbuđen samo od njenog glasa, koji ga baca u senzualne senzacije. Matrona je stara i vidovita (Žana Moro/Jeanne Moreau) – još jedna ironija je u tome da odabira glumicu koja je bila simbol prave žene i lepotice iz muških snova, u filmu *Žil i Džim* (*Jules et Jim*) Fransa Trifoa (*Françoisa Truffaulta*), sa debelim slojem šminke (da bi kamuflirala svoju sta-

rost), slatkorečiva i moćna žena. Ona je svedok skrivene realnosti, ali pokroviteljski vlada uz pomoć strategije ćutanja. Ona caruje u domu zvanom bordel. I samo tamo je njeno mesto, jer nema sigurnijega trona moći.

U bordelu muškarci gube svoju nevinost, ali otkrivaju i svoju istinsku seksualnu sklonost.

Vreme i prostor u filmu predstavljaju nepromenljivo stanje pauze i relaksacije. Uz neobaroknu muziku (barok "zen" artificijelnosti i kiča), u tom međustanju vremena i prostora, pažnju privlače znojavi muškarci. Znoj zbog visoke temperature, posla i seksa; znoj i bale su reference preuzete iz pornografskih filmova.

Samodovoljnost homoseksualaca ... bez predigre do ljubavi/seksa ... Fasbinder je "dvodimenzionalno" predstavio gej-svet ...

Ovde bi se mogli nadovezati i dijalozi "vulgarnosti" ("tipično" homoerotični dijalog), koji predstavljaju komunikaciju bez okolišanja (bez finoće). To su proste i sirove reči u svojoj jednostavnosti. Bez metafore i gubljenja vremena na praznu retoriku, obraćanje je direktno. Dijaloška direktnost je jako ilustrativna, analitična je sama po sebi, tako da su dodatni komentari suvišni.

Sve počinje kada Kerel, koji se drsko uvlači u nove, nepredvidljive situacije, počne da gubi na kocki (još jedan đavolski porok). Dug za gubitnike je analni seks, pa će to biti gubljenje nevinosti za Kerela i početak avanture u njegovu homoseksualnost. U njega ulazi muškarac i to crnac (Ginter Kofman (*Günter Kaufmann*) – Fasbinderov bavarski crnac). Vrlo često, Fasbinder je provocirao rasizam u homoseksualnom svetu i otkrivao realnost da marginalci i te kako znaju da marginalizuju.

No, da dekonstruiramo fragmente homoerotičnih dijaloga: ... da li ti se sviđalo ... bolelo te je ... nije bolelo, razumeš se u te stvari ... I kako je bilo ... prvo je bilo meko, onda je počelo tvrdo ... dozvolio si crnac da te jebe ... na početku me je zabilelo, onda mi je postalo lepo ... znači peder si ... ja nisam peder ... peder nije samo onaj koji jebe, nego i onaj koji je jeban ... ti si mali momak, ja sam veliki momak ... privlačan si mi, imam li šanse kod tebe ... stidiš se jer si saznao da si peder ... kakvog imaš, daj pokaži mi ga ... je li veliki ili mali ... jebanje bez poljubaca ... ja dajem samo svoju guzicu ... kada se jebeš s muškarcem nisi uopšte preopterećen higijenom ... izmišljati ženu je lakše nego biti s njom ... pravi muškarac jebe i muškarce i žene ...

Primer provokativnog nivoa trivijalne komunikacije, postadolescentnog "šmeke". Stupanj prve čakre.

Eklektično, u bordelu su iskombinovani i fliperi, vašarska zabava za momke. Fasbinder je vrlo često želeo da filmski pokaže da su fliperane “učionice” za potencijalnu i latentnu homoseksualnost.

Provokativne su scene gde se diskutuje karakterologija polnih organa i nudi se njihov psihološko-veristički opis. Uspostavljen je odnos i komunikacija sa intimnim organom (*Orgija*, Pjer Paolo Pazolini/Pier Paolo Pasolini).

Zanimljiva je Fasbinderova definicija mladog i egocentričnog muškarca; to je mladić koji vidi samo sebe, on je lenj i voli da sluša muziku, melanholičan je, nosi nož ili pištolj sa sobom (ako je momak iz ulice, kao u ovom filmu), on samo uzima, a ne daje (jer ne ume), misli da je aktivan i da je avanturista, a ustvari je muški pasivan i boji se svoje slabosti, te (ljudske) muške pasivnosti. Beži od obaveza i ne kontroliše svoja nasilna osećanja. On je uobražena, arogantna neznalica.

Čovek koji beži od sebe, ironično, nedodirljiv je za ostale.

Treći sloj provokacije i lucidni kontrapunkt u filmu: Postoji u filmu osoba koja je dostojna poštovanja, zbog svog statusa i sigurnosti u društvu, a to je pukovnik broda (glumac Franko Nero/Franco Nero) u sofisticirano beloj uniformi (elizabethansko bela – aluzija na superiornost u društvu). On je opsednut i zaveden lepotom mladog Kerela. To nije samo fizička privlačnost, to je duboka, vrlo stabilna i konstruktivna emotivna ekspresija, emotivno stabilnog muškarca koji je seksualno sklon muškarcima. Svoje maštanje snima diktafonom (tehnologija i postmoderna), njegovo maštanje obiluje idealizacijom i glorifikacijom, ali i spremnošću da preuzme odgovornost za čoveka koji ga voli. Njegove ispovesti su duboko strasne i nežne. On hrabro izjavljuje da bi mogao da voli i da se brine o Kerelu do kraja života, da je Kerel jedan izgubljeni krhki mladić kome treba puno ljubavi i topline.

Sve to zvuči vrlo “ženstveno” i romantično u stilu Emili Bronte (Emily Brontë) i upravo to izaziva smeh na račun neutralnosti iluzije koja je svespolna. Iluzija sreće u ljubavi, kao u bajci, neutralna je. Ona je deo muških i ženskih očekivanja da će se jednom desiti jedna i jedina kosmička ljubav sa jednom osobom. Ljubav u kojoj će biti apsolutna sreća, sigurnosti, ispunjenje i “happy end”.

Kada Kerel to sazna, potpuno se slomi od instant ljubavne slabosti. Pasivan i slab od ljubavi, potpuno se predaje dominantnom muškarcu koji mu nudi sigurnost i zaštitu od pokvarenog sveta. U trenutku se ruši njegov oklop nedodirljivosti.

Fasbinderova poruka i krah filma je da svako treba očinsku figuru, staromodni autoritet, ali koji zaslužuje autoritarnost. Čovek pun ljubavi i pozitivne moći. Čovek koji omogućuje bolji život drugom čoveku koga voli.

Pukovnik-uniforma grandioznih iluzija, autoritet koji zna da voli i koji zna da zaštititi, srdačan i širok u svojoj ljubavi i humanosti. Muškarac bez predrasuda, a jak. Ekonomski i politički moćan, ali čist u srcu. To je bila Fasbinderova želja. Ekstremno idealizovan zaštitnik. Zamislite kakav je to pritisak za realnog čoveka. Pritisak nerealnih očekivanja, koje provociraju nerealne osećajne angažmane.

Pitanje autoriteta, još iz 60-ih godina, izvan je svih trendova savremenog života. Fasbinder, koji je umeo da genijalno provocira sve etablirane autoritete u njegovo doba, odjednom evocira svoju traumu i posledice nedostatka očinske figure u svom detinjstvu. I dolazi do vrlo jednostavnog zaključka, da ukoliko bi imao oca i majku koji bi ga više voleli i brinuli se o njemu, možda ne bi bio ni "peder", ni reditelj koji uporno dokazuje svetu da postoji i da je kvalitetan i sposoban.

I da verovatno u tom slučaju ne bi ni trošio svoj život na provokacije, nego bi samo živeo bez velikih destruktivnih ambicija. Najveća provokacija je da čovek izrazi sebe otvoreno i direktno. I najveća provokacija za ostale je kada čovek nastupa otvoreno i direktno. Nesporazumi i polemike nastaju zbog otvorenosti i direktnosti. Pitanje je koliko su otvorenost i direktnost konstruktivne i gde i koliko imaju efekat ili kontra-efekat. Koliko su potrebne, koliko deluju i koliko menjaju ... Odgovor je da je to relativna, ali uvek senzacionalistička apstrakcija. Niko ne može promeniti svet. Provokacija je utopistička.

U filmu *Kerel*, to je Fasbinderova poenta koja demistifikuje njegov stav provokacije u njegovom životu i u njegovoj filmografiji. Otuda razočarenje njegovih obožavalaca. Uspeh i slava su paterice čovekove sigurnosti u društvo.

*"Each men kills the thing he loves,
each men kills the thing he loves,
lalalaaa la la la laaa..."*⁷

ili

*"...life is much more successfully looked at from a single window, after all"*⁸

⁷ *Querelle*, 1982.

⁸ Fitzgerald, 1974, 10.

NAPOMENA

Querelle, 35mm, color, 107, 1982, režija i adaptacija scenarija: R. V. Fassbinder (Rainer Werner Fassbinder)

Direktor fotografije: Haver Švarcenberg (Xaver Schwarzenberger) – stalni saradnik, Muzika: Pir Raben (Peer Raben) – stalni saradnik,

Montaža: Franc Volš (Franz Walsh / R. V. Fassbinder (Rainer Werner Fassbinder)) i Džulijan Lorenc (Juliane Lorenz) – stalni saradnik, Glumci: Bred Dejvis (Brad Davis), Žana Moro (Jeanne Moreau), Franko Nero (Franco Nero), Loran Male (Laurent Malet), Ginter Kofman (Günter Kaufmann) ...

Film je posvećen El Heidu Ben Salemu koji se ubio u zatvoru.

BIBLIOGRAFIJA

Daney, S. (2001): *Filmski spisi*, Slovenska Kinoteka, Ljubljana.

Dolar, M. (2001): "Spremna študija", v: Freud, S., *Nelagodje v kulturi*, Gyrus, Ljubljana.

Fitzgerald S. F. (1994): *The Great Gatsby*, Penguin Books, London.

Sekulić, V. (1988): *Rekvijem Skotu Ficdžeraldu*, Nio – Univerzitetaska rijec, Nikšić.

Katz, R. (1987): *Love is Colder Than Death. The Life & Times of Rainer Werner Fassbinder*, Random House, New York.

Štrajn, D. (1989): *Melodrama – žanr sreće in obupa*, Revija Ekran, Ljubljana.

INTERNET IZVORI

<http://www.dhm.de/lemo/html/biografien>.

<http://en.wikipedia.org>.

<http://www.filmref.com>.

Hillman, R. (2001): *Fassbinder and Fassbinder/Peer Raben*, Screenings the Past, <http://www.kirjasto.sci.fi>.

<http://jclarkmedia.com>.

Jim's Reviews (2005): *The Films of Rainer Werner Fassbinder*.

Johnson Jerry, *Film Fast, Die Young*, The Austin Chronicle

Morris, G. (1998): "Fassbinder-Dark Angel", *Bright Lights Film Journal*,

<http://www.brightlightsfilm.com>.

Ruffell, J. (2002): *Rainer Werner Fassbinder*, Senses of Cinema, <http://www.sensesofcinema.com/directors>.

Savage, J. (2001): *The Conscious Collusion of the Stare: The Viewer Implicated in Fassbinder's Fear Eats the Soul*, Senses of Cinema, <http://www.sensesofcinema.com/directors>.

Schutte, W. (2005): *The forward-looking Traditionalist*; Elsaesser, Th., *Rainer Werner Fassbinder*, Lorenz, J., *I will make all my films with you*, Koudier-Benyahia, O., *For ten years, I couldn't do anything but mourn*, Sontag, S., *The Fulfillment – and the Origin (Susan Sontag on Rainer Werner Fassbinder's Berlin Alexanderplatz)*, The Fassbinder Foundation, Berlin, New York, <http://www.fassbinderfoundation.de>.
<http://web.uvic.ca>
<http://www.1worldfilms.com>

**POJMOVNI
FANTOMI**

Pojmovni fantomi II

ELBA (IN DRUGI NEZNANI KNJIŽNI KRAJI)

Nasedemo zato, ker plitvine ali čeri ne opazimo. To velja tudi za branje. In prevajalci, naši vodiči, so bili tudi sami naprej bralci.

Ali namreč opazite – če niste zgodovinarji – kaj nenavadnega v povedi, da so tlačani “... južno od Elbe tonili v neke vrste suženjstvo”¹? Najverjetneje ne. Ampak, poglejmo rajši na zemljevid! *Elba* je otok v Tirenskem morju, med italijansko toskansko obalo in večjim otokom Sardinijo. So se tlačani utapljali v vodi Sredozemlja?! Še manj verjetno! Kako torej?

Besedilo se nanaša na primerjavo v okviru novoveške Zahodne Evrope (v tem primeru Francije, Nemčije in Anglije). V resnici gre za to, da angleški izvirnik omenja besedo *Elbe*, kar je nemško ime za reko, ki ji v slovenščini rečemo po češko *Laba*. “Tlačani južno od Labe” že zveni smiselneje, še posebej, če vemo, da je bila *Laba* v evropski zgodovini novega veka večkrat ločnica – npr. groba ločnica med Evropo vzhodno od (spodnjega in srednjega toka) Labe, kjer so se v novem veku kmetje potlačanili, in zahodnega dela (od Porenja čez Nizozemsko v Anglijo), kjer so se tlačanstva otreli v srednjem veku.

Na tovrstne čeri praviloma naletimo v zgodovinskih ali geografskih tekstih, nanašajo pa se na imena mest, rek, gorovij ipd., ki so jih v posameznih jezikih podomačili, kakor Slovenci rečemo Rim in Dunaj, ne Wien ali Roma. Takih primerov je veliko in vsak jezik ima svoje finte. Imajo pa ta imena nekaj skupnega: v drugih jezikih so v uporabi praviloma že stoletja in torej sodijo v skupno evropsko kulturno dediščino že od srednjega veka ali celo antike.

Preveč jih je, da bi jih lahko sistematično obdelali. Zadovoljili se bomo z izbranimi zgledi.

Največkrat imamo opraviti z mesti. Ta imena so navadno prepoznavna, vedno pa ne. Münchnu rečejo Italijani *Monaco* in ga lahko zamenjamo za kneževino, kjer sta doma dve princesi in ena slovenska atletinja. *Vienne* se lahko nanaša na mesto v južni Franciji, verjetneje pa na Dunaj. Zagode nam jo lahko podobnost

¹ Povejmo le to, da je navedek iz prevoda zgodovinske knjige. Imena ne bomo izdali iz dveh razlogov: ker se “Elbi” ta nerodnost v slovenskih prevodih dogodi kar pogosto in ker se dogajajo zablode pri prevajanju krajevnih imen v slovenščino tudi rednim profesorjem, ne le neizkušanim prevajalcem.

imen: francosko ime *Gênes* se npr. nanaša na italijansko Genovo, ne na švicarsko Ženevo. Lahko pa imena mesta kratko malo ne prepoznamo. Tako rečejo nizozemskemu Haagu Angleži *the Hague*, Francozi *La Haye*, Italijani pa *Aja*.

Poleg prestolnic sta najsumljivejši dve kategoriji mest. Prva so stara mesta ob trgovskih poteh. Morda iz konteksta uganete, da npr. Španci z *Brujas* merijo na flamski *Brugge*; kaj pa imajo v mislih Francozi z *Aix-la-Chapelle* ali Italijani z imenom *Spira*?² Druga kategorija so imena mest (pa tudi druga geografska imena) v prostoru nemške in judovske kolonizacije vzhodne Evrope, od baltskih dežel in Poljske v Ukrajino in na Ogrsko. Zanje uporabljamo v slovenščini zdajšnja imena oziroma slovanska imena. Teh pa ni lahko prepoznati v nemški literaturi ali v drugih zahodnoevropskih jezikih, ki praviloma uporabljajo nemška imena, še zlasti v besedilih, ki se nanašajo na preteklost pred 1945 ali 1917/18. Tak primer je *Lvov* (tako je bilo uveljavljeno v slovenščini), po nemško je *Lemberg*,³ po ukrajinsko (kjer zdaj je) je *L'viv*, po rusko *L'vov*, po poljsko *Lwow*. Drug znan primer je *Gdansk* (nemški *Danzig*). Poseben primer iz te kategorije so mesta, ki so bila preimenovana. *Königsbergu* pač ne bomo rekli *Kaliningrad*, če mislimo na nemško mesto pred letom 1945.

Tudi pri rekah pogosto ne pomislimo, da so njihova imena podomačena. Da sta italijanska *Tamigi* ali francoska *Tamise* naša *Temza*, boste pričakovali le, če bo jasno, da se nanaša ime na reko, ki teče skozi London. Še težje je, če gre za imena, ki so daleč od zgodovinskega spomina Slovencev, ne pa Nemcev, Italijanov, Francozov: bi vam prišlo na misel, da je (nizozemska) *Maas* pri Francozih *Meuse* in za Italijane *Mosa*?

Splošno navodilo je, da ravnajte kot Sherlock Holmes. Bodite pozorni, ko nalletite na kaj čudnega. Prisluhniti pa morate tako kot Holmes v *Srebrnem plamenu*: čudno se mu je zdelo, da neke noči pes *ni* zalajal, ko bi bil moral. Najčudnejše je, če ni nikjer nič čudnega.

INFORMIRANJE

Ponevedoma zagrešimo pojmovni fantom, če neupravičeno verjamemo analogiji. Če, denimo, verjamemo, da bo beseda, ki se sliši znano, če jo preberemo v enem jeziku, ohranila podoben pomen, ko jo prenesemo v drug jezik. Tako rav-

² Obe mesti sta nemški: Aachen in Speyer.

³ Kot *Lemberg* so ga vpeljali in ga navajajo v slovenščini lacanovci, ki ga poznajo iz Freuda, še zlasti iz judovskih vicev – gl. npr. *Vic in njegov odnos do nezavednega*, Analecta, Ljubljana, 2003.

nati pa ni prav zanesljivo. Kar je v srbsščini *podobno*, ni v slovenščini nič podobnega, ampak je *primerno*, zato bi bilo neprimerno to srbsko besedo v slovenščino prevesti kot “podobno”.

Zelo podobno velja za prevajanje angleških ali francoskih terminov, ki zvenijo znano – pogosto zato, ker izvirajo iz latinščine in ker imamo v slovenščini besede, ki se glasijo podobno. Tako je tudi z informiranjem. V recenziji knjige o ameriškem mjuziklu preberemo takle stavek: “*It is this combination of the performance as brilliant transgression with Gilbert and Sullivan’s lyrical irony that informs /podčrtal J. V./ the best musicals.*”⁴ To bi pravilno prevedli nekako takole: “Ta kombinacija predstave kot briljantne transgresije z lirično ironijo Gilberta in Sullivana je tisto, kar navdihuje najboljše mjuzikle.” Ali pa bi se malce iztegnili in bi namesto “navdihuje” zapisali, da najboljšim mjuziklom “daje življenje”.

V izdelku novejše slovenske humanistike pa bi namesto tega zlahka našli trditve, da mjuzikle *informira* kombinacija predstave (nastopa?) kot transgresije in pa lirične ironije britanske dvojice skladatelja (Sullivana) in tekstopisca (Gilberta) komičnih oper s konca XIX. stoletja. *Informira* bi bilo v tem primeru žal nerazumljivo. Informiramo lahko v slovenščini samo koga, ne pa kaj, saj s tem povemo, da ga o nečem obveščamo, da mu dajemo nekaj vedeti, da mu dajemo nekaj na znanje.

Zabavno je kajpak, da je v francoščini in angleščini tisti pomen, ki ga v slovenščini ni (“informirati” kot “dati nečemu obliko”, “nečemu vdihniti življenje”), starejši in prvotnejši od tistega, ki ga je slovenščina pobrala iz sodobnih jezikov. Taka raba je v sodobni angleščini sicer izrazito knjižna (ne pogovorna), je pa v humanistiki trenutno precej modna. Slovenščina take rabe ne pozna, zato uvoz informiranja te vrste moti in bega. V zameno ne prinese nobenega novega sopomena. Razen vtisa pri bralcu, da se tisti, ki nekaj informira, afna.

ŠTUDIJE (ZLASTI KULTUROLOŠKE)

Začnimo s kuriozumom: v prvem sklonu množine bomo na ISH uporabili moški spol, ko bomo študijsko smer imenovali medijski študiji, na FDV pa bodo za *media studies* vedno uporabili žensko različico in bodo zapisali *medijske študije*. Kdo ima prav?

⁴Michael Friedman, “What Works”; recenzija knjige Raymonda Knappa *The American Musical and the Formation of National Identity* (Princeton University Press, 2004), *London Review of Books*, 31. 3. 2005, 25–26.

Če pogledamo v SSKJ, se stvari zapletejo. Najdemo tri gesla. Pri geslu *študij* (ednina moškega spola) nam pojasnijo (povzemam bistveno), da je to “šolanje na univerzi”; pri geslu *studija* (ednina ženskega spola), da je to “krajše znanstveno delo”; pri geslu *študije* (množina ženskega spola) pa iz navedenega zglada potegnemo, da se nanaša na študijsko smer ali program.

Kuriozum ostaja kuriozum: raba na FDV ustreza tradicionalni, četudi redki, slovenski jezikovni rabi (torej na ISH nimamo prav?). A če primerjamo množinsko rabo z obema edninskima, se zdi edino logično, da lahko žensko množino izpeljemo le iz ženske ednine (“študije” so torej razprave, ne pa študijski programi), medtem ko je iz moške ednine treba izpeljati moško množino – študijskemu programu bi torej morali reči “študiji” (prav bi imeli na ISH, narobe na FDV).

Za zmedo sta odgovorni dve tisočletji in pol – *Studium* je v latinščini ednina srednjega spola, ki dobi v množini obliko *studia*. Pripeti se ji isto kakor mnogim drugim besedam grškega ali latinskega izvora, ki so v izvorniku srednjega spola, pa se pogosto ali navadno uporabljajo v množini: v modernih evropskih jezikih je srednji slovenski spol šibko ohranjen ali pa ga sploh ni več, zato dobijo prvotno edninske besede moški spol, množinske izpeljanke s končnico na -ia pa so obravnavane kot ednina ženskega spola; slovenščina je te besede v vsakdanji rabi prevzela pretežno iz modernih jezikov (sprva predvsem nemščine, kasneje francoščine in angleščine) in je pripisala spol skladno s tem. Za Grke je bila beseda *kritika* (kakor latinsko *studia*) množinska, za nas je edninska. Položaj v slovenščini je (bil) torej takle: *studium* je bil poslovenjen v moško ednino; beseda *studia* pa je bila ne glede na pomen (študijski program ali razprave) “začutena” kot edninska, in da bi se lahko nanašala na razprave kot plod raziskovanja discipline, se pravi, “študijskega programa”, smeri raziskovanja, je bila v slovenščini potrebna še ustreznna množina – “študije”.

Ne ena, ne druga ustanova se ne moti: FDV se je uklonila rabi, ISH je dal logični izpeljavi prednost pred ustaljeno rabo.

Je pa razumljivo, če začutite slabost, kadar so omenjene *kulturološke študije*. Zelo verjetno namreč je, da uporaba te besede pri tistem, ki jo je izustil, razkriva slabo orientacijo v sodobni humanistiki. Kako to?

Zgošča dvoje različnih zadev. Na eni strani je *kulturologija* kot sinkretična veda, ki si jemlje za svoj predmet *kulturo*. Ker ni nikakršnega soglasja o tem, kaj naj bi bila kultura ter kaj sodi vanjo in kaj ne, se lahko vsako raziskovanje, ki opredeli svoj predmet kot “kulturo” (ali njen del), mirne duše razglasi za “kulturologijo”. Na drugi strani so se *cultural studies*, ki bi jim morali slovensko reči *kultur-*

ni študiji (ali kulturne študije), razvili sredi 70. let 20. stoletja v Veliki Britaniji kot posebno intelektualno gibanje na obrobju univerze, angažirano v boju zoper kapitalistično politično in kulturno hegemonijo, ki je sistematično začelo raziskovati "kulturo" kot označevalne prakse, ki bodisi vzdržujejo bodisi transformirajo družbena razmerja. *Cultural studies* so revolucionirali preučevanje "kulture" s tem, da so se prenehali zanimati le za nacionalne umetnostne vrhunce in vrednote in da so humanistiko povezali s kritičnim družboslovjem tako, da so analitične postopke analize tekstov, razvite v lingvistiki in semiotiki, povezali z analizo ideologij in družbene prakse nasploh začeli analizirati kot označevalne prakse. Ko so v 90. letih postali dominanten pristop pri preučevanju kulture, so *cultural studies* izgubili ostrino in distinktivnost. Poslej vsakršno preučevanje kulture samo sebi reče v angleščini "cultural studies", zato pojma "kulturologija" in "kulturni študiji" postajata vse bolj istoznačna.

Kako pa je s "kulturološkimi študijami"? To je najbrž pleonazem in je v tem primeru odveč, saj zadošča bodisi "kulturologija" bodisi "kulturni študiji". Ali pa to preprosto pomeni "krajša znanstvena dela, ki so jih napisali kulturologi".

NARCIZEM

Zakaj ne *narcisizem*? V slovenščini -izme dodajamo osnovi: Marxu marksizem, organu organizem. Zakaj ne tudi Narcisu narcisizem?

Pravzaprav niti ne, ampak vsaj tudi, če že ne seveda. Predzadnji *Slovenski pravopis (SP)* za glavnim geslom "Narcis" navaja kot enakovredni različici najprej narcisizem, potem narcizem. Zanj sta to sinonima za "zagledanost vase". Zadnji *SP* razloči več gesel, med njimi sta narcisizem, ki je zdaj pojasnjen kot "samoobčudovanje", in narcizem, ki je označen kot neobčevalna, knjižna različica pojmov *narcisizem* ali *narcisoidnost*.

Ne v prvi ne v drugi različici pravopis ne prepozna psihoanalitičnega koncepta narcisizma/narcizma, ki nikakor ni isto kot narcisoidnost. To pa upošteva Verbinčev *Slovar tujk (ST)*, ki daje psihoanalitičnemu pomenu (slednjega razume dokaj pravilno kot "na svojo osebo usmerjeni spolni nagon" in dokaj narobe kot "prvo stopnjo v spolnem razvoju otroka ali vrsto spolne izrojenosti") prednost pred vsakdanjim pomenom. Tudi Verbinc navaja narcizem kot drugoten, redkejši sinonim za narcisizem.

Varianta "narcizem" se je razširila po zaslugi tega, da dosledno tako prevajajo v slovenščino Freudov koncept lacanovski psihoanalitiki. Kje je temelj za to? Za-

radi grškega Νάρκισσος (*Nárkissos*, slov. Narcís) Angleži pišejo *Narcissus* in *narcissism*, Francozi *Narcisse* in *narcissisme*. Skrajšano obliko lahko dobimo le tako, da namesto iz slovenske osnove izpeljemo izraz iz nemškega Freudovega izvirnika, *Narzissmus*, in še to na nepričakovan način, saj bi bilo glede na okrepljeni dvojni 's' pričakovati, da bo izpadel "iz", ne "is", in bomo dobili narcisem. Tako pa je bila končnica priličena splošnemu obrazcu -izem na račun potvorbe imena, iz katerega je izraz izpeljan.

Komu so slovenski lacanovci zvesti, čigavemu narcisizmu strežejo z vpeljevanjem narcizma? Odgovor se zdi nedvoumen: Freudovemu. Ime, ki ga je dobil ob rojstvu, je bilo namreč *Sigismund*. Ime, s katerim se je identificiral, Sigmund, je zahtevalo zator odvečnega "is", zato se v njegovem nemškem izvorniku imenu *Narziss* ne pritika običajni nemški -ismus, ampak le -mus: *Narzissmus*, ne pa *Narzissismus*. Freudu se je "is" v tem primeru zdel odveč in ga je motil.

Pa je odgovor res tako nedvoumen? Ni namreč videti, da bi Freudov koncept v angleščini ali francoščini utrpel kakšno škodo, ker "is" tam ni izpuščen, marveč je puščen. Ravnanje slovenskih prevajalcev iz Društva za teoretsko psihoanalizo je izjemno, ni pa teoretsko utemeljeno. Narcis(is)tično je.

SIMBOLNO

Oba zadnja *Slovenska pravopisa* (*SP* iz 1962 in 2001) in *Slovar slovenskega knjižnega jezika* (*SSKJ* 1985) soglašajo, da sta pridevnika *simbolno* in *simbolično* praviloma sinonima – označujeta nekaj, kar se nanaša na simbol ali se vede kot simbol. *SSKJ* sicer pozna še nianso, da se simboličen lahko nanaša na simboliko, medtem ko se simbolem očitno ne. V Verbinčevem *Slovarju tujk* (*ST*, iz 1968) pa je zajeta samo različica "simboličen", medtem ko "simbolem" manjka.

Verbinčev slovar je drugo različico izpustil, ker je bila takrat bistveno redkejša. S tem pa stvar postane zabavna: danes se namreč v humanistiki vsevprek uporablja termin "simbolno", medtem ko je raba "simboličnega" močno upešala. Kako to?

Različica "simbolno" se je v Sloveniji razširila v 70. letih, skupaj s psihoanalitično teorijo in z Lacanovim razlikovanjem Imaginarno / Simbolno / Realno. Odločitev, da se francoski koncept (*le*) *Symbolique* prevaja z redkejšim terminom, je bila epistemološko upravičena in polemična. Slovenskemu označevalcu "simboličen" se je namreč praviloma pritikal globina smisla in polnost pomena, med-

tem ko gre Lacanu natančno za redukcijo imaginarnih pomenov in podob na razsežnost označevalca kot diferencialnega, pomenjujoče zgolj v razliki od in s tem v razmerju do drugega označevalca.

S popularizacijo teoretske psihoanalize v Sloveniji ali, natančneje, Slavoja Žižka in drugih filozofov psihoanalitikov in z njihovo uporabo lacanovskih terminov v poljudni publicistiki, se je različica “simbolno” udomačila in izrinila “simbolično”.

Seveda pa ta nadomestitev ni prispevala k temu, da bi ljudje nasploh bolje razumeli Lacanove koncepte. Danes deluje ta nadomestitev kvečjemu kot epistemološka ovira, saj je nekoč redkost termina *Simbolno* nasproti uveljavljenemu “simbolično” bralca in bralko napeljevala k pazljivosti; zdaj pa, ko se pridevnik “simbolno” uporablja nasploh za vse, kar se nanaša na simbole ali simboliko (npr. na Cassirerjeve forme, o katerih se piše, da so “simbolne”), je narobe: kdor prvič naleti na Lacanov koncept, ga bo vzel naivno; ne kot koncept, ampak v vsakdanjem pomenu, kot da ga napotuje k skrivnemu in globokemu smislu (zalogi arhetipskih predstav ipd.) ali pa, še slabše, da je nekaj mišljeno “zgolj simbolno”, torej “ne zares”.

Samo upamo lahko, da pazljivemu naivnemu bralcu taka zvedba ne bo uspela – da se mu ne bo izšlo in da bo registriral, da mora v primeru psihoanalitične teorije Simbolno pomeniti nekaj drugega. Za teorijo v humanistiki pa bi morale biti nekaj vredno spoznanje, da so učinki izumljanja neologizmov za prevajanje teoretskih konceptov navsezadnje kratke sape: prej ali slej *vulgari eloquentia* dohiti koncept, ga popade in ga več ne izpusti.

Predlagam drugačno teoretsko strategijo, za katero sem prepričan, da je bolj vzdržljiva. Preprosto to, da posežemo po novem terminu samo takrat, ko nimamo nobene druge možnosti. Sicer pa posegamo po besedišču, ki v jeziku že obstaja, in vnašamo razlike vanj.

JOŽE VOGRINC⁵

⁵Dr. Jože Vogrinc je docent in koordinator smeri medijski študiji na *Institutum Studiorum Humanitatis*, Fakulteti za podiplomski humanistični študij, v Ljubljani. Zaposlen je na Oddelku za sociologijo na ljubljanski Filozofski fakulteti. E-pošta: joze.vogrinc@guest.arnes.si.

**DIALOG
Z ANTIKO**

Psevdo-Plutarhove *Ljubezenske zgodbe*

Psevdo-Plutarhove *Ljubezenske zgodbe* se ne ujemajo s sodobno predstavo ljubezenskega pripovedništva: namesto poceni in osladne romance, visokoletečih strastnih čustev, srečnega konca in nujnega “in živela sta srečno do konca svojih dni” nas zbirka petih kratkih pripovedi popelje skozi drugačen diskurz ljubezni, ki bi mu danes rekli “vse, razen ljubezni”. Skupni imenovalec zgodb je nasilje zaradi neuslišane ljubezni: umor, posilstvo, raztrganje ljubezenskega objekta, onemogočanje poroke in krivica, ki jo utrpijo nedolžni, zadošččenje pa jim dajo šele bogovi (razen v prvi zgodbi), tako da lahko zgodbam pripišemo tudi etiološki značaj.

Ljubezenske zgodbe so ene izmed redkih ohranjenih antičnih ljubezenskih zgodb. Produkcija ljubezenskega pripovedništva je bila zelo plodna, vendar se je ohranilo le Partenijevo (1. stol. pr. n. št.) delo *Περὶ ἐρωτικῶν παθημάτων*, *Ljubezenske bolečine*, namenjeno avtorjevemu prijatelju pesniku Galusu. Kratkost *Ljubezenskih zgodb* spominja na povzetek, saj je Partenij zbral 36, Plutarh pa v podobnem žanru *Ženskih junaških dejanj*, *Γυναικῶν ἀρεταί*, 27 zgodb. Domnevamo lahko, da se je večji del pripovedi skupaj z uvodno predstavitvijo, ki ga imajo npr. Plutarhova *Ženska junaška dejanja*, izgubil. *Ljubezenskih zgodb* ne omenja noben antični avtor, zato je delo nemogoče datirati. Chassang in Cataudella¹ menita, da Julijan v *Govoru VII* (227a) omenja *Ljubezenske zgodbe*, ko govori o “Plutarhovich ... mitoloških pripovedih”. Izpeljava je vprašljiva, saj se mor-da nanaša na Lamprijeve kataloge, Plutarh pa se v precej delih ukvarja z mitologijo.² V besedilu je precej zgodovinskih napak in pripovednih nedoslednosti, slog pisanja pa naj bi se precej razlikoval od Plutarhovega, zato so dvomili o Plutarhovem avtorstvu. Nekateri so zaradi bojotske obarvanosti zgodb³ besedilo pripisovali med Plutarhova ne ravno posrečena dela.

Zgodbe zaradi nejasnosti in nepovezanosti mnogokrat bolj spominjajo na povzetke kot na integralne pripovedi, saj so dejanja junakov in junakinj mnogo-

¹ Chassang, 1892, 397, op. 2, Cataudella, 1957, 169.

² Flacelière, Cuvigny, 1980, 112–113, op. 4.

³ Hipotezo je razvil Volkmann, 1869, I, 126 s. s., ki je obširno pokazal apokrifni značaj dela.

krat brez razlage ali pa so njihovi motivi podani mimogrede. S kakšno utemeljivostjo npr. Fajdon zahteva tisoč korintskih vojakov? Zakaj mu Korintčani ustrezajo? Zakaj ubijejo Foka? Zakaj posiljevalca ubijeta in vržeta v vodnjak "užaljeni" Skedasovi hčeri? Kako Damokrita izvede atentat na žene uradnikov? Kljub pomanjkljivostim so *Ljubezenske zgodbe* zanimivo branje in nam odpirajo vprašanja o spreminjajoči se konceptualizaciji ljubezni.

Prva zgodba predstavlja Aristoklejino tragično usodo. Zgodba ni nikjer drugje izpričana niti ni povezana z nobeno znano zgodovinsko ali mitološko epizodo. Tragični razplet, ko mladenko raztrgata dve skupini tekmecev, spominja na zgodbo o Hirneto pri Pavzaniu (2.28.3–6).

Druga zgodba je posvečena Melisovemu sinu Aktajonu. Zgodba je bila verjetno precej znana:⁴ Aleksander iz Ajtolije jo omenja v elegiji, od katere je nekaj distihov ohranjenih pri Parteniju (15. zgodba), Plutarh pa ga omenja v *Sertoriju* (1.4). Diodor Aktajonovo zgodbo podaja v *Obči zgodovini* (8.10), vendar je ohranjen samo fragment pripovedi. Maksim iz Tira omenja okoliščine Aktajonove smrti v *Razpravah* (XVIII.1).

Druga zgodba je etiološka, zgodbe o nastanku mest, kombinirane z romaneskimi zapleti, pa so bile zelo razširjene. Melisov sin Aktajon umre kot žrtev vztrajnega zapeljevanja Korintčana Arhia, pripadnika mogočnega klana Bakhia-dov. Fantova smrt in samomor očeta sprožijo božanski bes na Korint, ki ga prizadeneta suša in epidemija. Preročišče napove konec naravne ujme šele potem, ko bo Aktajonova smrt maščevana, čemur sledi prostovoljna Arhijeva imigracija in ustanovitev Sirakuz. Pripoved je edini vir, ki ustanovitev tega mesta povezuje z zločinom zaradi ljubezni.

Manj elaborirana različica mita v sholiji k *Argonavtiki* mladeničevo smrt pripisuje vsem Bakhiadom, zaradi česar so bili izgnani iz Korinta, kar se je verjetno zgodilo vsaj eno stoletje po ustanovitvi Sirakuz.⁵ Aleksander iz Ajtolije pravi, da je bil Melisov sin "vzrok za veselje Korintčanov in za žalost Bakhia-dov". Maksim iz Tira ne omenja posledic Aktajonove smrti, zaljubljenca pa opiše kot mladega Bakhia-da. Diodor Aktajonovo smrt pripiše zalezovanju Korintčana Arhia, vendar ne poroča o razpletu, tako da ni mogoče ugotoviti, ali je povezan z ustanovitvijo Sirakuz.

⁴ Za natančno analizo zgodovinskih in religioznih implikacij mita glej Will, 1955, 180–187, Andrewes, 1949, 70–78.

⁵ Po Will, 1955, 440, so bili Bakhia-di izgnani okoli leta 620 pr. n. št.

Tretja zgodba predstavlja bojotsko legendo o Skedasovih hčerah, povezano z grobom na levktrski planoti, kjer je potekala slavna bitka leta 371 pr. n. št.; zgodba je bila zelo priljubljena.⁶ Prvič je omenjena pri Ksenofontu v *Grški zgodovini* (6.4.7), da je Tebance spodbudila prerokba pred bitko, ki je napovedala, da bodo Lakedajmonci premagani ob grobu deklet, ki sta se ubili, ker sta ju posilila Lakedajmonca. Tebansko zmago so razlagali kot božansko kazen, zgodbi pa so marsikaj dodajali, tako da obstaja precej različic tako v grščini kot latinščini.⁷ Pseudo-Plutarhova različica zgodbe se od drugih razlikuje po tem, da pri njem ni samomora deklet, ampak pravi, da sta dekleti ubila posiljevalca. Odmev te različice lahko preberemo v bizantinskem obdobju v sholiji Gregorja iz Nise.⁸ Druga posebnost te različice je tudi to, da se Skedasova zgodba pripeti trideset ali več let pred bitko pri Levktrah in da je povezana z zgodbo Oreošana, čigar sin je bil prav tako žrtev Spartanca.

Tudi četrta zgodba predstavlja bojotsko legendo, ki je morda povezana z grobom. Junak zgodbe je Fokos, ki je po parojmiografih izvor izraza Φόκου ἔρανος, Fokosova gostija.⁹ Interpretirajo ga kot očeta, ki vedno odlaga izbiro moža za svojo hčer med snubci. Fokos zavlačuje izbor in pripravi gostijo, na kateri je ubit. Druga različica ne omenja Fokosovega zavlačevanja, ampak da je bil zaboden med gostijo, na kateri je oznanil, da bo izbiro hčerinega bodočega ženina prepustil preročišču. Nobena od različic, ki razlagajo pregovornost Fokove gostije, ne črpajo iz Pseudo-Plutarha, saj slednji ne omenja pregovornosti gostije in njene povezave z junakom zgodbe. V *Ljubezenskih zgodbah* je Fokova smrt zgolj prvi člen tragičnih dogodkov, ki vodijo v uničenje bojotskega mesteca Hipot. Zgodovinski dogodek je ovit v plašč romanesknosti, ljubezenskega rivalstva, poziva k maščevanju ob oltarju. Bojotijce, ki napadejo in uničijo Hipot, vodi tebanski vojskovodja, ki je ἄρχων tudi v svoji domovini in uživa velika pooblastila, kar govori v prid tezi, da je zgodba zelo stara. Tudi kazen s kamenjanjem, ki so je deležni Fokovi morilci, kaže na zelo staro religiozno praktiko.¹⁰

⁶ Glej npr. *RE*, *Skedasos*, stolpci 466–468, Parke, Wormell, 1956, 217–218.

⁷ Diodor Sicilski 15.54.1–3, Plutarh, *Pelopid* 20–22, *O Herodotovi zlonamernosti* 856f; Pavzanas 9.13.5–6, 14.3; Gregor iz Nise, *Govor* IV.70, stolpec 592.

⁸ Gregor iz Nise ne pove točno, kako sta umrli Skedasovi hčeri, vendar lahko iz primerjav z Menojkejevim samomorom, Apolodor, 3.6.7, sklepamo, da je sledil različici s samomorom.

⁹ *Corpus Paroemigraphorum Graecorum*, I, 172, 318, 340; II, 50, 717.

¹⁰ Busolt, Swoboda, 1417; Roesch, 1965, 158; o kamenjanju glej Daremberg, Saglio, *Lapidatio*.

Zadnja zgodba se odvija v Sparti in pripoveduje o nesreči in maščevanju Lakedajmonke Damokrite, soproge Alkipa, ki je bil izgnan zaradi zavisti sodržavljancev. Damokrita svoje maščevanje izvede med obredom bedenja, ko zažge žive žene uradnikov, po izvršenem dejanju pa ubije hčeri in naredi samomor. Spartanci v besu njihova telesa odvržejo zunaj mesta, zaradi česar so kaznovani z velikim potresom, verjetno tistim iz leta 464 pr. n. št. Lavagnini¹¹ zgodbo umešča v spartansko folkloro. Razlaga potresa je povsem v nasprotju z lakedajmonsko razlago dogodka, ki jo podaja Tukidid (1.128.1). Pomanjkanje virov o Sparti ne dopušča zanesljivejših domnev.

Ljubezenske zgodbe se precej razlikujejo od znanega in iskrivega Plutarhovega *Dialoga o ljubezni*, ki velja za eno avtorjevih najboljših del, vendar bralcu kljub temu ponujajo zanimivo, čeprav na trenutke fragmentarno branje o temnih platen in krutosti ljubezni, ki je daleč od tistega, kar obeta naslov.

Psevdo-Plutarh LJUBEZENSKE ZGODBE¹²

I

[771e] V Heliartu¹³ v Bojotiji je živel izjemno lepo dekle, Aristokleja po imenu. Bila je Teofanova hči. Snubila sta jo Straton iz Orhomena in Kalisten iz Haliarta. Straton je bil bogatejši in bolj zaljubljeni snubec. Pripetilo se mu je, da jo je videl v Lebadeji, medtem ko se je kopala v vodnjaku Herkina v obrednih pripravah na [772a] nošenje košare v posvečenem sprevodu za Zevsa kralja.¹⁴ Kalisten je bil v boljšem položaju, saj je bil tudi dekletov sorodnik. Teofan je bil v zadregi, kajti bal se je Stratona, ki je bil med Bojotijci skoraj najbogatejši in iz najpomembnejše družine

¹¹ Lavagnini, 1950, 34.

¹² Izvirni naslov v Lamprijem katalogu pod zaporedno številko 222 je Ἐρωτικαὶ διηγήσεις, latinsko *Amatoriae narrationes*, ki je krožil tudi pod naslovom Πρὸς τοὺς ἐρωῶντας. Glej Sandbach, 1967, 10, Treu, 1873, 53–54.

¹³ Na levem bregu Kopajskega jezera; Rimljani so Heliart uničili leta 171 pr. n. št., ozemlje pa je pripadlo Atenam. Strabon piše, 9.2.30, da v njegovem času mesto ni več obstajalo.

¹⁴ Sprevidi so pogosti v grški religiji. V njih pogosto sodelujejo mlada dekleta, izbrana zaradi svojega dobrega in plemenitega stanu. Nosila so košare, v katerih so bile daritve ali pripomočki, ki so jih uporabljali pri daritvah. Glej Burkert, 1985, Calame, 1997.

ne, zato je hotel odločitev prepustiti Trofoniju.¹⁵ Straton, ki so ga prepričali dekletovi služabniki, da je bolj naklonjena njemu, je zahteval, naj odločitev prepustijo nevesti. Ko pa je dekle pred vsemi vprašal, je ta izbrala Kalistena. Takoj je bilo jasno, da je Straton sramoto težko prenašal. Počakal je, da sta minila dva dneva, nakar je prišel k Teofanu in Kalistenu sporočit, da bodo ostali prijatelji, čeprav mu je neko božanstvo iz zavisti¹⁶ odreklo zakonsko zvezo. Njegove besede so odobraval, tako da so ga celo povabili na poročno slavje.¹⁷ On pa je zbral skupino prijateljev, med katerimi je bilo precej služabnikov, ki so se razkropili in ostali skriti, dokler se ni dekle v skladu s starodavnim običajem spustilo k vodnjaku, imenovanem Kisoesa, da bi darovala nimfam v predhodnih daritvah.¹⁸ Takrat so vsi skriti možje planili iz zasede in jo zgrabili. Straton se je polastil dekleta: jasno, da so jo Kalisten in njegovi ravno tako zgrabili in jo vlekli vsak na svojo stran, ne da bi opazili, da je dekle umrlo v njihovih rokah. Kalisten je takoj izginil, morda je naredil samomor ali pa pobegnil iz Bojotije; nihče ni vedel, kaj se je zgodilo z njim. Straton pa se je pred vsemi zabodel nad mladenkinim truplom. [772b] [772c]

II

Fejdon¹⁹ si je prizadeval zavladata Peloponezu in hlepel, da bi njegovo rodno mesto Argos zavladao vsem drugim. Najprej je skoval zaroto proti Korintu, kamor je poslal zahtevo po tisoč mladeničih, ki so se odlikovali po moči in pogumu. Poslali so mu jih tisoč z Deksandrom²⁰ na čelu. Fejdon jih je nameraval napasti, [772d]

¹⁵ Trofonij je bil heroj, čigar preročišče je bilo v Lebedeji.

¹⁶ V antiki so bogovom pripisovali zavist smrtnikom, glej Ajshil, *Peržani* 362, Herodot 1.32, 3.40, 7.46, Pindar, 8. *pitijska* 70, 7. *istmijska* 35 in Sunčič, 2001, 232–234.

¹⁷ Poročna pojedina in slavje sta bila pri nevestinem očetu oz. starših.

¹⁸ Προτέλεια so molitve, daritve in žrtvovanja, ki vpeljujejo v poročne obrede, razlikovala pa so se od mesta do mesta. V Megari so neveste darovale pitno daritev in koder las na grobu Ifnoe. V Trozenu so posvetile svoj pas Ateni Apaturiji. V Hermioni so žrtvovale Afroditi, Pavzanius 1.43.4, 2.33.1, 2.34.12. Obred se je verjetno dogajal dan pred poroko, po nekaterih interpretacijah tudi na dan poroke. O tem vprašanju glej Daremberg, Saglio, 1900–1918, *Matrimonium*, 1639–1662, predvsem 1648. Plutarh govori o vodnjaku Kisoesa, ki je ležal zunaj Heliarta, v *Lizandru* 28.7. Glej tudi Kalimah, *Izvori*, P. Oxy. 2080, v. 88.

¹⁹ Vladavino Fejdona, kralja Argosa, običajno datirajo v 7. stol. pr. n. št., torej v čas pred ustanovitvijo Sirakuz. Psevdo-Plutarhova kronologija, ki ga umešča dve generaciji pred Arhiem, se ujema z Marbrom s Farosa. Glej Compennolle, 1960, 244. O dataciji Fejdona in njegovih podvigov proti Korintu glej Will, 1955, 346–354.

²⁰ Neznani.

da bi oslabil Korint in ga zavzel, da bi mesto postalo branik celotnega Peloponeza.²¹ Načrt je zaupal nekaj prijateljem, med katerimi je bil neki Habron.²² Vendar je bil ta Deksandrov gostinski prijatelj, zato mu je povedal o zaroti.²³ In tako so se [772e] Flijantčani²⁴ rešili in vrnili v Korint, še preden so jih lahko napadli. Fejdon je poskušal razkriti izdajalca in ga je zelo zavzeto iskal. Ker se je Habron bal, je skupaj z ženo in služabniki pobegnil iz Korinta; [...] ²⁵ naselil se je v Melisu, vasi na korintskem ozemlju. Tam se mu je rodil sin, ki ga je po krajevnem imenu poimenoval Melis.²⁶ Melisu se je rodil sin Aktajon, najlepši in najpametnejši med vrstniki. Vanj se je zaljubilo veliko mož, še posebej pa Arhias iz rodu Heraklidov,²⁷ po bogastvu in moči prvi med uglednimi Korintčani. Potem ko fanta ni mogel zape- [772f] ljati,²⁸ se je odločil uporabiti silo in ga ugrabiti. K Melisu je prišel skupaj z množico prijateljev in služabnikov kot s popivskim sprevedom in poskušal mladeniča odpeljati.²⁹ Fantov oče in njegovi prijatelji so se mu zoperstavili, pridrveli so tudi sosedje in Aktajona vlekli v nasprotno smer, tako da so ga raztrgali in je umrl. [773a] Ugrabitelji so takoj odšli. Melis je sinovo truplo odnesel na korintsko agoro, ga izpostavil in zahteval kazen za storilce. Korintčani so ga zgolj pomilovali, storili pa niso ničesar.³⁰ Ker ni ničesar dosegel, je odšel praznovat istmijske igre,³¹ se povz-

²¹ O strateškem pomenu Korinta glej Strabon 8.4.8 in Plutarh, *Arat* 50.4, kjer sta Akrokrint in Itoma predstavljena kot ključa Peloponeza.

²² Neznano.

²³ Habron ni hotel, da bi gostinskega prijatelja, ζένοϛ, ubili zaradi izdajstva. O prizanesljivosti do gostinskih prijateljev, tudi v vojni, glej npr. Homer, *Iliada* 6.215–231 in Plutarh, *Perikles* 33.3.

²⁴ Do tukaj avtor ne omenja ne Flianta, mesta na Peloponezu, ne Flijantčanov. Besedilo je bodisi poškodovano ali pa gre za avtorjevo napako.

²⁵ Na tem mestu je v rokopisu vrzel.

²⁶ O Melisu glej *RE* pod *Melissos*, stolpci 529–530. Po sholiji k *Argonavtiki*, 4.1212, je bil Melis tisti, ki je Korintčane opozoril na Fejdonovo past.

²⁷ Po Diodoru 7.9.4 so bili Heraklidi v Korintu imenovani tudi Bakhiadi. O tem vprašanju glej Will, 1955, 296–298. Bakhiadi so bila aristokratska družina, ki je vladala Korintu v 8. in 7. stol. pr. n. št. Med njimi je najbolj znan Periander.

²⁸ Diodor, 8.10.1, pravi, da je fantu obljubil hribe in doline.

²⁹ Freeman, 1891, 336–337, meni, da pripoved temelji na resnični zgodbi: slednje za interpretacijo ni pomembno, saj je simbolna ugrabitev del pederastičnega erotičnega diskurza. Poskus ugrabitve izhaja iz kretske navade, o kateri poroča Strabon 10.4.21.

³⁰ Poleg tega besedila je sholija k *Argonavtiki* edino besedilo, ki razloži, kaj se je zgodilo po Aktajonovi smrti, vendar z rahlo drugačnim razvojem dogodkov: Korintčani niso gluhi za Melisove tožbe in po ukazu božanstva Bakhiade izženejo iz mesta.

pel k Pozejdonovemu templju in preklel Bakhiade ter spomnil na dobro delo svojega očeta Habrona. Potem ko je molil k bogovom, se je vrgel na skale. Nedolgo zatem sta suša in kuga zajeli mesto; Korintčani so se glede rešitve posvetovali s preročiščem, bog³² pa jim je odgovoril, da so tarča Pozejdonovega besa, ki ne bo pojenjal, dokler ne bodo maščevali Aktajonove smrti. Ko je Arhias, ki je bil eden od odposlancev, slišal ta odgovor, se je odločil, da se ne bo vrnil v Korint, ampak odplul na Sicilijo in ustanovil Sirakuze.³³ Tam sta se mu rodili dve hčeri, Ortigija in Sirakuza; slednjo je z zvijačo ubil Telef,³⁴ njegov ljubček, ki je skupaj z njim kot kapitan priplul na Sicilijo. [773b]

III

Revni mož Skedas je živel v Levktrah,³⁵ vasici v deželi Tespijcev. Imel je dve hčeri, Hipo in Miletijo, ali, kot pravijo nekateri, Teano in Evksipo.³⁶ Skedas je bil dober mož in kljub revščini gostoljuben. Ko sta k njem prišla dva mlada Spartanca,³⁷ ju je prisrčno sprejel. Zaljubila sta se v mladenki, vendar sta se iz spoštovanja do dobrega Skedasa vzdržala predrznosti. Naslednji dan sta odpotovala v Delfe, kamor sta bila namenjena. Potem ko sta se z bogom posvetovala o svojih za- [773c]

³¹ Slavne istmijske igre so bile posvečene Pozejdonu. Prirejali so jih na Istmosu v Korintu v prvem in tretjem letu vsake olimpijade. Zmagovalcem na čast je Pindar napisal istmijske ode. Zmagovalce so ovenčali z venci iz posušene divje zelene, v nekaterih obdobjih tudi iz borovih vejic.

³² Bog iz Delfov, tj. Apolon, primerjaj s Strabon 6.2.4.

³³ Pri drugih avtorjih je ustanovitev Sirakuz opisana povsem drugače: primerjaj s Strabon 6.2.4, Pavzanius 5.7.3.

³⁴ Telef je neznan. Razvoj zgodbe kaže na koncept "poetične pravice": Arhias je ubil mladeniča, v katerega je bil zaljubljen, njega pa je ubil njegov eromen. Tragični konec Arhia in njegovih hčera ni izpričan nikjer drugje.

³⁵ O imenu in njegovem možnem izvoru glej *RE* pod *Skedasos*, stolpec 467, 42–55. Pri Diodoru, 15.54.2–3, ki zmeša dva izvora, sta junakinji zgodbe Levktrovi in Skedasovi hčeri. V spisu *O Herodotovi zlonamernosti* 856f jih Plutarh imenuje Levktrovi hčeri, v *Pelopidu* 20.5 pa Skedasovi hčeri, kjer pove, da jih po mestu pokopa imenujejo tudi Levktride. O Levktrah glej *RE* pod *Leuktra*, stolpca 2306–2307.

³⁶ Pri Pavzaniu, 9.13.5, ki edini razen Psevdo-Plutarha zapiše imena deklet, se imenujejo Hipo in Molpia. Sicer bi jih lahko po antični navadi imenovali zgolj Levktride. Ne vemo, kateri avtor ju je poimenoval Teano in Evksipa. Sholiast Gregor iz Nise navaja, da je imel Skedas tri hčere, ne dveh.

³⁷ Pavzanius ju imenuje Frurahid in Partenij; pri Diodoru sta odposlanca.

devah, sta odrinila domov. Ker sta potovala čez Bojotijo, sta se spet ustavila pri Skedasu. Pripetilo se je, da ga ni bilo v Levktrah, vendar sta hčeri v skladu z običajem gosta sprejeli. Ta pa sta očetovo odsotnost izkoristila in dekleti posilila. Ko sta videla, da sta dekleti izredno prizadeti zaradi nasilstva, sta ju ubila, vrgla v vodnjak in odšla. Ko se je Skedas vrnil, deklet ni našel, vse v hiši pa je bilo tako kot pred njegovim odhodom, tako da je bil ves zbehan. Ker pa je njegov pes ves čas bevskal in stalno tekal od njega k vodnjaku, je vendarle ugotovil, kaj se je zgodilo. Hčerini trupli je nato izvlekel iz vodnjaka. Ko je od sosedov izvedel, da so [773e] videli, kako sta Lakedajmonca prejšnji večer vstopila v njegovo hišo in zjutraj odšla, je ugotovil, kaj sta storila, kajti prejšnjikrat sta nenehno hvalila dekleti in zavidala sreči njenih bodočih soprogov.

Odpravil se je v Lakedajmon, da bi šel pred efore.³⁸ Bil je v Argosu, ko ga je presenetila noč, zato se je nastanil v prenočišču. Ravno tam se je takrat nastanil tudi neki drug starec iz Orea, mesta v Hestiajatidi. Slišal ga je vzdihovati in preklinjati Lakedajmonce, zato ga je vprašal, kaj so mu Lakedajmonci slabega stori- [773f] li. Ta mu je povedal, da je bil podložnik Sparte in da se je Aristodem, ki so ga Lakedajmonci poslali v Oreos kot harmosta,³⁹ izkazal za zelo brezpravnega in krutega. "Zaljubljen se je namreč," je rekel, "v mojega sina. Ko je videl, da ga ne bo mogel zapeljati, je hotel uporabiti silo in ga ugrabiti iz palestre. Ker mu je vaditelj to preprečil, na pomoč pa je priskočilo tudi precej drugih mladeničev, je Aristodem takoj odšel. Naslednji dan je oborožil triero, ugrabil mojega sina, odplul iz Orea na nasprotno obalo in ga poskušal posiliti; ker se mu ni hotel vdati, mu je prere- [774a] zal vrat. Zatem je šel nazaj v Oreos in priredil razkošno gostijo. Ko sem zvedel za dogodek, sem nad truplom opravil pogrebne obrede in šel v Sparto pred efore,⁴⁰ vendar se niso zmenili zame." Ko je Skedas to slišal, mu je vzelo pogum, kajti mi-

³⁸ Ksenofont ne omenja Skedasovega potovanja v Lakedajmon, omenjata pa ga Plutarh in Pavzanas. Efori so bili uradniki, ki so bili pristojni za sprejemanje ovadb, opravljanje preiskav in postopke aretacije v kazenskih zadevah, glej Daremberg, Saglio, 1892–1918, *Ephoroi*, 653.

³⁹ Harmost je bil uradnik, ki ga je poslala Sparta, da upravlja mesto ali ozemlje pod njeno oblastjo. Ime pomeni "tisti, ki zagotavlja harmonijo, slogo". O evbojskem mestu Oreos, katerega uradno ime je bilo Histiaja, glej *RE, Suppl. IV, Histiaia*, stolpci 749–757. Iz Demostena, 18.96, in Ksenofonta, *Grška zgodovina* 4.2.17, lahko sklepamo, da ga je kot vsa mesta na otoku obvladovala lakedajmonska garnizija, izpod katere oblasti se je mesto rešilo v 395–394. Spartanci so mesto ponovno zavzeli leta 380, leta 377 pa so bili spet izgnani, Ksenofont, *Grška zgodovina* 5.4.56–57. Z vidika Psevdo-Plutarha se Skedasova dogodivščina umešča med 380 in 379.

⁴⁰ Efori so bili podrejeni harmostom, Ksenofont, *Grška zgodovina* 5.4.24.

slil je, da se Spartanci ne bodo menili niti zanj, tujcu pa je po vrsti povedal o svoji nesreči. Ta mu je svetoval, naj ne gre pred efore, ampak naj se vrne v Bojotijo in postavi hčerama grobnico. Skedas njegovega nasveta vendarle ni poslušal, ampak je šel v Sparto in poiskal efore. Ker se za njegovo pritožbo niso zmenili, je šel h kralju in se potem potožil vsakemu izmed navadnih državljanov. Ker ni ničesar dosegel, je tekal po sredi mesta s proti soncu iztegnjenima rokama⁴¹ in tolkel po tleh,⁴² kličoč Erinije, na koncu pa se je ubil.⁴³ [774b]

Kasneje so Lakedajmonci bili kaznovani za to. Ko so vladali vsem Grkom in imeli garnizije v mestih, je Tebanec Epaminondas najprej poklal lakedajmonsko garnizijo v svojem mestu.⁴⁴ Po tem dogodku so Lakedajmonci začeli vojno proti Tebancem,⁴⁵ s katerimi so se srečali pri Levktrah.⁴⁶ Mislili so, da je mesto dober znak, saj so se v tem mestu nekoč osvobodili, ko je Amfitrion, ki ga je izgnal Stenel, prišel v Tebe. Tebanec, ki so bili takrat podložniki Halkide,⁴⁷ je osvobodil datatev z ubojem evbojskega kralja Halkodona. Po naključju so Lakedajmonci doživeli popoln poraz ravno v bližini grobnice Skedasovih hčera. Pravijo, da je bil Pelopid, eden izmed vojskovodij tebanske vojske,⁴⁸ pred spopadom zaskrbljen zara-

⁴¹ Gesta pri molitvi za maščevanje v primeru nasilne smrti, ki ustreza prepričanju, da je sonce maščevalec zločinov.

⁴² Skedas je tolkel po tleh, da bi zbudil jezo podzemnih bogov, Homer, *Iliada* 9.566–570. Pri Diodoru in Pavzaniu mladenki, preden se ubijeta, vržeta prekletstvo na Sparto. Skedasovo prekletstvo je postalo pregovorno, *Paroem. Gr. II*, glej pod *Σκεδάσου κατάρα*.

⁴³ Po pripovedi tukaj dobimo vtis, da se je Skedas ubil v Sparti. Plutarh, *Pelopid* 20.6, in Pavzanijs, 9.13.6, natančno povesta, da se je ubil po vrnitvi v Levktre.

⁴⁴ Tebe so se decembra 379 pr. n. št. rešile spartanske nadvlade, vendar se je garnizija rešila, Ksenofont, *Grška zgodovina* 5.4.1–12. Pelopid, imenovan beotarh, in ne Epaminondas, je bil tisti, ki je Lakedajmonce prisilil k vdaji, Plutarh, *Pelopid* 13, 1–2.

⁴⁵ Gre za precejšnjo svobodo pri interpretaciji zgodovinskih dejstev: predstavi spartansko invazijo, ki se je končala z bitko pri Levktrah, kot odgovor na zavzetje Kadmeje – v resnici se je zgodila 8 let kasneje.

⁴⁶ Bitka je leta 371 pr. n. št. pomenila konec spartanske hegemonije.

⁴⁷ Amfitriona je izgnal argoški kralj Stenel, in sicer zaradi nehotenega uboja Elektriona, kralja Miken in Alkmeninega očeta. V Pavzanijevem času sta dva kipa Atene Zosterije, postavljena izven Teb, zaznamovala mesto, kjer se je Amfitrion oborožil, preden se je soočil s Halkodom, legendarnim evbojskim kraljem, čigar grob je bil na poti iz Tevmesa v Halkido, Pavzanijs 9.17.3, 9.19.3. Spodaj avtor razloži optimizem Tebanecv. Zdi se, da je v bitki pri Levktrah združil dve različni tradiciji.

⁴⁸ Vrhovni poveljnik vojske je bil Epaminondas, ki je bil beotarh, Pelopid pa je poveljeval zgolj 300 možem Svete čete, Plutarh, *Pelopid* 23.6.

[774d] di znamenj, ki so jih ocenjevali kot slaba, in da se mu je v sanjah⁴⁹ prikazal Skedas in ga stoječ nad njim opogumil: Lakedajmonci prihajajo v Levktre, da njemu in njegovim hčeram plačajo kazen. Ukazal mu je, naj dan pred napadom na Lakedajmonce zakolje belega konja na grobu njegovih hčera. Medtem ko je lakedajmonska vojska še bila v Tegei,⁵⁰ je Pelopid poslal v Levktre, da kaj poizvedo o tem grobu, in ko je od prebivalcev izvedel vso zgodbo, je pogumno vodil svojo vojsko in zmagal.

IV

[774e] Fokos⁵¹ je bil po rodu Bojotijec iz Glisanta in oče Kaliroe,⁵² ki se je odlikovala po lepoti in skromnosti. Za njeno roko se je potegovalo trideset najuglednejših bojotskih mladeničev. Fokos je vedno znova našel izgovor za odložitev poroke, saj se je bal, da mu bodo naredili kaj hudega. Na koncu je pod pritiskom snubcev odločitev prepustil pitijskemu bogu. Ker jih je odločitev razjezila, so Foka napadli in ga ubili. Med neredom je dekle pobegnilo in teklo čez deželo, mladeniči pa so jo zasledovali. Naletela je na mlatce,⁵³ ki so ji rešili življenje. Skrili so jo namreč med zrnje, tako da so zasledovalci šli mimo.

⁴⁹ Ksenofont in Diodor ne omenjata Pelopidovih sanj, ampak govorita zgolj o prerokbah, ki so napovedovale poraz Lakedajmoncev pri grobu mladih deklet. Plutarh v *Pelopidu*, 20.7, 21.1, omenja tako prerokbe kot sanje, ampak sanje se zgodijo večer pred bitko, žival pa je rdečkasta kobila. Pri Pavzaniu, 9.13.6, je Epaminondas tisti, ki pred bitko žrtvuje Skedasu in njegovima hčerama.

⁵⁰ Ne poznamo druge Tegee kot istoimensko arkadsko mesto. Morda je lakedajmonska vojska, ki je bila poražena pri Levktrah, prišla iz Fokide, kjer je bila stacionirana 4 leta, in ne iz Arkadije, Ksenofont, *Grška zgodovina* 6.1.1, 6.2.1, 6.4.2–3.

⁵¹ O Foku in njegovi legendi glej *RE*, *Fokos* (3), stolpec 501.

⁵² V mitologiji poznamo precej junakinj z imenom Kaliroa: večinoma gre za najade, nimfe studentcev, rek in jezer. Glisant, kjer so po tradiciji Epigoni premagali Tebance, Pavzanas 9.5.13, je omenjen v katalogu ladij v *Iliadi*, 2.504. Tebe so asimilirale mesto, Roesch, 1965, 33, op. 2; v Pavzanijevem času je bilo v ruševinah.

⁵³ Kalirojina rešitev je povezana s pregovorom Ἐν ἄλω δρασκάζεις (oz. ἄλως), "poskušam se skriti v žitu", tj. "zakopljem glavo v pesek", za zasmehovanje tistih, ki so se skrili tam, kjer jih je vsak lahko videl, *Paroem. Gr.* I, 74–75, II, 69, 100, 163, 406. Mnogo žita, kamor se Kaliroa skriva, je bodisi zmlatena pšenica, Kolumela, *O kmetovanju* 2.20.5, ali vejano žito, Ksenofont, *Gospodarjenje* 18.8.

⁵⁴ Koroneja je bila religiozno središče bojotske konfederacije. Tam so v svetišču Atene Itonije praznovali vsebojotski praznik ali panbojotijo, Strabon 9.2.29, Roesch, 1965, 63, 107.

Ko se je rešila, je počakala do vsebojotskega praznika in šla v Koronejo,⁵⁴ sed- [774f]
 la kot priprošnjica ob oltar Atene Itonije,⁵⁵ povedala o brezpravnem dejanju svo-
 jih snubcev in naštela njihova imena in domovino. Bojotijci so dekle pomilovali
 in se jezili na mladeniče: ko so ti za to izvedeli, so pobegnili v Orhomen, ker pa
 jih Orhomenčani niso hoteli sprejeti, so se zatekli na Hipot,⁵⁶ vas ob vznožju gore [775a]
 Helikon med Tizbo in Koronejo.⁵⁷ Ti so jih sprejeli. Potem so Tebanci poslali zah-
 tevo, naj izročijo Fokove morilce: ker so Hipotčani zahtevo zavrnilo, so Tebanci
 skupaj z drugimi Bojotijci⁵⁸ začeli vojno pod poveljstvom Fojda, ki je takrat vodil
 Tebe. Obkolili so vas, ki je bila dobro utrjena, in ko so izčrpali prebivalce z žejo,
 so prijeli morilce in jih kamenjali do smrti, prebivalce pa zasušnjili. Ko so poru-
 šili obzidje in hiše, so ozemlje razdelili med Tizbo in Koronejo. Pravijo, da so noč [775b]
 pred zavzetjem Hipota na Helikonu večkrat slišali glas, ki je govoril "Tukaj sem";
 trideset snubcev je glas prepoznalo kot Fokovega. Pravijo tudi, da je na dan, ko so
 jih kamenjali do smrti, s starčevega nagrobnika v Glisu curljal žafran. Ko se je
 Fojd, vladar in poveljnik Tebancev, vrnil iz bitke, je izvedel, da se mu je rodila hči.
 To je razumel kot dobro znamenje, zato jo je imenoval Nikostrata.⁵⁹

⁵⁴ Kult Atene Itonije so v Bojotijo prinesli Jonci, ko so jih izrinili Tesalci. Atenino svetiš-
 če blizu Koroneje je bilo središče pambojotije, festivala združenih Bojotijcev.

⁵⁵ O lokalizaciji Hipota glej Roesch, 1965, 53, op. 1.

⁵⁶ Po mnenju pripovedovalca je bila Tizba, ki si je s Koronejo delila ozemlje Hipota, neod-
 visna. O stanju Tizbe pred letom 477 pr. n. št. ne vemo ničesar; takrat je bila vzpostavljena
 bojotska konfederacija. Tebanci so jo priključili leta 423, neodvisna pa je postala leta
 338 in ostala takšna vse do poznega cesarstva, glej Roesch, 1965, 37, 41, 51, 53.

⁵⁷ Iz pripovedi ni jasno, ali je koalicija nastala kot posledica okoliščin ali pa je bila bojot-
 ska konfederacija pod tebansko upravo, pri čemer je vladajoči uradnik poveljeval "konfe-
 deralni vojski" v primeru oboroženih spopadov. Podatki, ki jih poznamo, govorijo proti
 takšni izpeljavi, saj so enotam poveljevali federalni uradniki, beotarhi, Busolt, Swoboda,
 1972, 1412, 1419, 1429–1430.

⁵⁸ Tista, katere vojska je zmagovalna. Rojstvo otroka na dan zmage je dobro znamenje. Tako
 so Filipu prerokovali, da bo Aleksander, ki se je rodil ob treh očetovih zmagah, nepremagljiv,
 Plutarh, *Aleksander* 3.9. Tako kot Fojd je tudi Adimant, vodja korintskega voda pri Salamini,
 dal svojim otrokom imena, ki spominjajo na zmago, pri kateri je sodeloval: Navzinika, Akro-
 tionion, Aleksibija deklizam ter Aristej sinu, Plutarh, *O Herodotovi zlonamernosti* 871a.

V

Alkip⁶⁰ je bil Lakedajmonec po rodu. Poročil se je z Damokrito in postal oče [775c] dveh hčera. Bil je najboljši svetovalec v državi in zelo dobro opravil vse, kar so mu Lakedajmonci zaupali. Zaradi tega je postal tarča zavisti političnih nasprotnikov, ki so ga oklevetali, da hoče izvesti udar, zato so ga izgnali. Zapustil je Sparto, njegovo ženo Damokrito in hčeri, ki so se mu hotele pridružiti, pa so ovirali in celo zasegli njegovo premoženje, tako da so dekleti prikrajšali za doto.⁶¹ Ker so ju zaradi očetove odličnosti kljub temu snubili, so njegovi sovražniki sprejeli odločbo, [775d] s katero so prepovedali, da bi ju kdo snubil, trdeč, da je mati Damokrita pogosto prosila hčeri, naj čim prej rodita, da bodo otroci maščevali njunega očeta.⁶² Damokrita, ki so jo povsod zatirali, je prisostvovala velikemu ljudskemu slavju,⁶³ kjer so ženske praznovale skupaj z devicami, služabniki in majhnimi otroki, medtem ko so soproge državnih predstavnikov vso noč⁶⁴ same preživele v veliki sobani. [775f] Okoli pasu si je opasala velik meč, vzela dekleti in šla ponoči na sveto mesto, čakajoč na pravi trenutek, ko so vse ženske v dvorani izvajale misterije. Ko so zaprli vhodna vrata, je vrata podprla s kupom lesa (tega so drugi pripravili za daritev, ki je bila del praznovanj) in ga zanetila.⁶⁵ Ko so na pomoč pritekli možje, je

⁶⁰ Alkip ni omenjen nikjer drugje, čeprav naj bi dobro opravljal službo v Sparti, tako da se zdi, da gre bolj za junaka iz romana kot za zgodovinsko ali mitološko osebnost. V spisu *Ali naj se starec ukvarja s politiko* 797c Plutarh omenja nekega Menekrata, preprostega moža, ki so ga efori vedno vprašali za mnenje. Zato so zanj postavili stol pri vhodu dvorane za razprave.

⁶¹ Brez dote se dekle ni moglo poročiti. Dote so bile del t. i. skritega bogastva; kdor ni hotel ali mogel dati dote hčeri ali ženski sorodnici, je veljal za skopega. Leduc, 1993, 278.

⁶² Maščevanje je bilo "delo" moških potomcev. Ko tega upanja ni bilo več, je Damokrita prevzela pobudo. Glej tudi Holst-Warhaft, 1992, za primerjave v sodobni Grčiji.

⁶³ V Sparti so praznovali dva velika ljudska praznika, karneje in hiakintijo. Tukaj omenjeno slavje je verjetno hiakintija. Iz različnih antičnih virov vemo, da so ob tem prazniku imele ženske pomembno vlogo, med drugim so zbori mladih deklet izvajali nočne plesse, glej npr. Evripid, *Helena* 1468–1470, Atenaj 4.139d–f. Nobeden od antičnih virov se ne nanaša na omembo, da bi žene uradnikov preživele noč v zaprti dvorani. Nilsson, 1906, 137, op. 3, pravi, da tukaj opisano slavje ni hijakintija. O prazniku glej tudi Piccirilli, 1967.

⁶⁴ Nočne svečanosti so bile del kultov mnogih božanstev, glej npr. Daremberg, Saglio, 1918, *Pervigilium*. Beseda *ἀνδρών* tukaj označuje dvorano za pojedine, bedenje, pri katerem sodelujejo žene uradnikov torej vsebuje tudi obredno pojedino. Atenaj govori o obrednih pojedinah hiakintija, vendar ne omenja, da bi bile omejene samo na ženske.

⁶⁵ Damokritin atentat ima precej vzorov: Diodor Sicilski, 19.63, pripoveduje, da je leta 315 pr. n. št. Apolonida zažgala 500 živih Argejcev, ki so bili zaprti v argoškem pritaneju.

Damokrita z mečem ubila hčerki in potem na njunih truplih še sebe. Ker Lakedajmonci niso vedeli, na koga naj stresejo svoj bes, so trupla Damokrite in deklet odvrgli zunaj mesta. Pravijo, da se je bog zaradi tega razsrdil in Lakedajmonce prizadel z velikim potresom.⁶⁶

PREVEDLA: MAJA SUNČIČ

BIBLIOGRAFIJA

- Andrewes, A. (1949): "The Corinthian Actaeon and Pheidon of Argos", *Classical Quarterly*, XLIII, 70–78.
- Burkert, W. (1985)¹¹: *Greek Religion*, Cambridge, Massachusetts.
- Busolt, G., Swoboda, H. (1972): *Griechische Staatskunde*, Band 4112, München.
- Calame, C. (1997): *Choruses of Young Women in Ancient Greece. Their Morphology, Religious Role, and Social Function*, New York, London.
- Cataudella, Q. (1957): *La novella greca*, Napoli.
- Chassang, A. (1892): *Histoire du roman et de ses rapports avec l'antiquité grecque et latine*, Paris.
- Compernelle, R. van (1960): *Études de chronologie et d'historiographie siciliotes*, Bruxelles-Rome.
- Daremberg, C., Saglio, E. (1892–1918, 1900–1918): *Dictionnaire des antiquités Grecques et Romaines*, T. 2.1, D–E, T. 3.2, L–M, T. 4.1, N–Q, Paris.
- Flacelière, R., Cuvigny, M. (1980): *Plutarque: Oeuvres morales X*, prevod, komentar, spremna študija, Paris.
- Fowler, H. N. (1949): *Plutarch's Moralia X*, Cambridge, Massachusetts.
- Freeman, E. A. (1891): *The History of Sicily from the Earliest Times I*, London.
- Holst-Warhaft, G. (1992): *Dangerous Voices. Women's Laments and Greek Literature*, London, New York.
- Lavagnini, B. (1950): *Studi sul romanzo greco*, Messina, Firenze.
- Leduc, C. (1993): "Marriage in Ancient Greece", v: Schmitt-Pantel, P., ur., *A History of Women in the West: I. From Ancient Goddesses to Christian Saints*, Cambridge, 235–295.
- Nilsson, M. P. (1907): *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attischen*, Leipzig.

⁶⁶ Misli verjetno potres leta 464 pr. n. št.

- Parke, H. W., Wormell, D. E. W. (1956): *The Delphic Oracle* I, Oxford.
- Piccirilli, L. (1967): "Ricerche sul culto di Hyakinthos", *Studi classici e orientali*, 99–116.
- Roesch, P. (1965): *Thespies et la Confédération béotienne*, Paris.
- Sandbach, F. H. (1967): *Moralia VII*, Teubner, Wiesbaden.
- Sunčič, M. (2001): "O mrtvih lepo, o živih vse najslabše", *Problemi*, 39, 3/4, 207–243.
- Treu, M. (1873): *Der sogenannte Lampriascatalog der Plutarchschriften*, Waldenburg.
- Volkman, R. (1869): *Leben und Schriften des Plutarch von Chaeronea I*, Berlin.
- Will, E. (1955): *Korinthiaka*, Paris.
- Winkelmann, A. W. (1836): *Plutarchi opera moralia selecta I*, Zürich.
- Ziegler, K. (1951): "Ploutarchos", v: *RE* 21.1, stolpci 793–798.
- Ziegler, K. (1964): *Ploutarchos von Chaironeia*, Stuttgart.
- Ziegler, K. (1975): "Plutarchus", v: *Der kleine Pauly IV*, München, 945–953.

Sveti Avguštin: O krščanskem nauku in teorija o znakih

Krščanski teolog in filozof Avrelij Avguštin (354–430 po Kr.) je poznan širši slovenski javnosti predvsem po svojih avtobiografskih, globoko osebno napisanih *Izpovedih* (*Confessiones*). Dejansko pa je njegov obsežni opus (okoli 93 knjig, pisma in pridige) vse do 13. stoletja, ko se je razmahnil aristotelizem s Tomažem Akvinskim, ključno oblikoval zahodno krščansko misel in tudi pozneje močno vplival na katoliško in protestantsko teologijo. Za eno njegovih glavnih del velja razprava *O krščanskem nauku* (*De doctrina Christiana*), vodilo k razumevanju in razlaganju Biblije, ki ga sestavljajo štiri knjige s predgovorom ali proemijem. V nadaljevanju bomo orisali vsebino dela in se osredotočili na odlomke, ki prinašajo Avguštinovo teorijo o znakih (*signa*).

O krščanskem nauku velja za Avguštinov “največji prispevek k zgodovini in teoriji retorike”,¹ zaradi omenjene teorije o znakih pa po mnenju nekaterih preučevalcev celo za “prvi docela semiotični spis”.² Misli, ki jih avtor predstavi, smemo razumeti kot njegova dokončna filozofska stališča. Prvi dve tretjini – prvo, drugo in deloma tretjo knjigo (do 3,25,35) – lahko umestimo na konec leta 396 in v prve mesece leta 397, nedolgo zatem, ko je postal škof v Hiponu. Preostanek tretje in četrto knjigo pa je dokončal malo pred smrtjo, v letih 426 in 427. Že zasnutek dela torej sega v njegovo zrelo obdobje, medtem ko je končna različica odsev njegovih vseživljenjskih razmišljanj.

V kratkem **proemiju** napove, da bo razgrnil načela, s katerimi si lahko pomagamo pri razlaganju Biblije, in vnaprej zavrne možne ugovore. V **prvi knjigi** določi témo nekoliko natančneje: sleherna razlaga Biblije naj bi temeljila na dvojem, “kako odkriti in določiti, kar je treba razumeti, in kako izraziti, kar smo razumeli. Najprej bom razpravljal o odkrivanju, nato o izražanju” (1,1,1).³ Ta pred-

¹ Kennedy, 2001, 193.

² Tako ga označuje npr. Tzvetan Todorov (nav. v: Bednarik, 1998b, 19).

³ Prevedla N. G. po izdaji Martin, I. (1962): *Aurelii Augustini opera*, pars IV,1, Corpus Christianorum, Series Latina XXXII, Turnholti. Prevod celotnega dela bo izšel v izboru del sv. Avguština v zbirki Hieron.

meta ustrezata dvema izmed petih stopenj pri nastajanju govora, ki jih pozna tradicionalna retorična teorija: prva je *inventio* ali določitev snovi, druga pa *elocutio* ali slog. Avguštín ne pove, kako ju bo razporedil po knjigah, toda v končni različici posveti prvemu vprašanju prve tri knjige in drugemu četrto. Četrte knjige – v njej teče beseda o načinu, kako poučevati Biblijo, in o formatu idealnega krščanskega učitelja in govornika – v nadaljevanju ne bomo obravnavali. Pripomniti velja le, da se je Avguštín v njej najbolj neposredno navezal na nauk klasične retorike in ga priredil za potrebe krščanstva, s čimer je veliko prispeval k razvoju krščanske književnosti in kritike. Za teorijo o znakih pa so pomembne prve tri knjige.

Filozofsko ideološki okvir zanje začrta Avguštín že v naslednjem odstavku po napovedi snovi: gre za predstavo, da se ves nauk “nanaša bodisi na stvari [res] bodisi na znake [signa], toda o stvareh se učimo s pomočjo znakov” (1,2,2). To filozofsko razlikovanje – na njegovi osnovi naj bi iskali ločene ravni pomena v svetem besedilu – je prisotno tudi v drugih njegovih spisih, na primer v *Učitelju* (*De magistro*) ali *Dialektiki* (*De dialectica*). Avguštínova teorija o znakih je bila deležna različnih ocen: medtem ko jo nekateri strokovnjaki primerjajo s predhodnimi semiotičnimi teorijami ali sodobnimi deli in poudarjajo izvirnost ter pomen njegovega prispevka, po mnenju drugih le ne moremo govoriti o splošni semiotiki v današnjem pomenu besede. Avguštínov domet naj bi bil bistveno krajši; izhajal naj bi iz zdravorazumskih razlag, ki jih je ponavljal pri lastnem poučevanju, in se opiral na gramatične ter retorične priročnike. Vsekakor je že iz gornje omembe “nauka” razvidno, da so njegova izvajanja usmerjena k analizi bibličnih znakov. Torej ne želi obravnavati problema znaka v vsej njegovi širini, temveč vzpostaviti okvir za razlago Biblije.⁴

1,2,2. Ves nauk se nanaša bodisi na stvari bodisi na znake, toda o stvareh se učimo s pomočjo znakov. “Stvari” v pravem, ožjem pomenu besede [*proprie*] sem poimenoval tiste, s katerimi ničesar ne označujemo [*significare*], kot so denimo les, kamen, ovca in podobno. Vendar to ne velja za tisti kos lesa, o katerem beremo, da ga je Mojzes vrgel v grenko vodo, da bi izgubila svojo grenčino,⁵ niti za kamen, ki si ga je Jakob položil za vzglavje,⁶ niti za ovna, ki ga je Abraham daroval namesto svojega sina.⁷ Naštete stvari so namreč stvari

⁴ Bochet, v: Moreau, 1997, 483–484, 494.

⁵ 2 Mz 15,25.

⁶ 1 Mz 28,11.

⁷ 1 Mz 22,13.

na tak način, da so obenem tudi znaki za druge stvari. Spet drugi znaki pa se uporabljajo edinole za označevanje; takšne so besede [*verba*]. Besed namreč nihče ne uporablja drugače kot zato, da bi z njimi nekaj označil. Iz povedane ga je razvidno, kaj imenujem “znake” – namreč tiste stvari, s katerimi kaj označujemo. Zato je vsak znak obenem tudi stvar; kar ni stvar, ni namreč sploh nič. Ni pa vsaka stvar obenem tudi znak. Zato bom pri tej delitvi na stvari in znake pazil, da v moji razpravi o stvareh tisti primerki, ki bi jih bilo mogoče uporabiti za označevanje, ne bodo ovirali členitve, po kateri bom najprej govoril o stvareh in pozneje o znakih. Ne smemo pa izgubiti izpred oči, da moramo v zvezi s stvarmi zdaj razmišljati o tem, kar dejansko so, in ne o tem, kar lahko označujejo še drugega poleg samih sebe.

Prva knjiga razdela pojem stvari. Nekatere so namenjene uživanju [*frui*], druge uporabljaju [*uti*] in tretje obojemu (1,3,3). “Uživati” stvar pomeni, da se je z ljubeznijo oklepamo zavoljo nje same, “uporabljati” pa, da jo izkoristimo kot sredstvo za doseg nečesa, kar ljubimo (1,4,4). Stvari, ki naj bi jih uživali (in seveda ljubili), so Oče, Sin in Sveti Duh, torej troedini Bog (1,5,5). Med stvarmi, namenjenimi uporabi, pa “ne smemo ljubiti vsega, [...], zgolj to, kar se v takšni ali drugačni povezavi z nami izroča Bogu, denimo človek ali angel, ali pa je izročeno nam in je potrebno božje milosti prek našega posredništva, denimo telo”. Zato naj bi ljubili štiri vrste stvari, ki jih uporabljamo: kar je nad nami, kar smo mi sami, kar je poleg nas in kar je pod nami (1,23,22). Ob koncu prve knjige se izriše “izpolnitev in končni namen” Biblije, v luči katerega je treba razlagati vsa njena mesta: “ljubezen do stvari, ki je namenjena uživanju, in do stvari, ki to lahko uživa skupaj z nami” (1,35,39). To pomeni, da nam vsa Biblija ukazuje izgrajevati ljubezen do Boga in do bližnjega (a tudi bližnjega moramo ljubiti predvsem zavoljo Boga): “Komur se torej zdi, da razume Sveto pismo ali kateri koli njegov del, a na tak način, da s tem razumevanjem ne izgrajuje dvojne ljubezni do Boga in do bližnjega, ga še ne razume. Kdor pa v njem najde smisel, ki prispeva k izgradnji te ljubezni, ni v pogubni zmoti in nikakor ne laže, tudi če ne pravi tistega, kar je pisec na tem mestu dokazano mislil” (1,36,40). Interpretacija besed in odlomkov mora torej preseči sobesedilo in upoštevati pomen celotnega dela; vsako razlago je treba uskladiti s to vodilno temo.

Druga in tretja knjiga se lotevata neznanih in dvoumnih “znakov” v Bibliji in s tem težav, s katerimi se njeni bralci v neki meri spopadajo še danes. Na začet-

ku **druge knjige** Avguštin podrobneje razdela svojo znakovno teorijo. Najprej razdeli znake na "naravne" [*naturalia*] in "dane" ali – v mojem prevodu – "dogovorjene" [*data*]. Za slednje predlagajo nekateri tudi prevod "postavljeni" ali "intencionalni",⁸ ker Avguštin v prvih odlomkih deli znake glede na to, ali so nenamerni (tedaj so naravni) ali mišljeni za označevanje nečesa (tedaj so "dani"). Pri naravnih znakih je – sodeč po zgledih – razmerje med označevalcem in označencem ponavadi vzročno, kakor med dimom in ognjem. Pomembno je, da naravni znaki že obstajajo kot stvari, medtem ko "dane" ljudje in tudi živali proizvedemo z izrecnim namenom, da bi nekaj izrazili. Razlika torej ni v pomenu, temveč v načinu obstoja oziroma nastanka.

Toda kot se zaveda avtor sam, na osnovi namernosti ni mogoče vedno začrtati jasne ločnice, na primer pri opredelitvi živalskih glasov (2,2,3). Tako se njegov kriterij v nadaljevanju prevesi v razliko med naravo in dogovorom: "ne po naravi, temveč po sklepu in dogovoru, kaj naj označuje [...] Vsi ti [tj. dogovorjeni] znaki torej povzročijo vtis v skladu z dogovorom, ki velja v posamezni družbi, in sicer različne vtise, ker se dogovori med seboj razlikujejo" (2,24,37). Tudi v nekaterih drugih njegovih delih "naravnost" ne izključuje namernosti; v *Izpovedih* označi telesne kretnje z besedami: "ta, rekel bi, naravni jezik, ki je splošna last vseh narodov in ki obstaja v poigravanju ličnih mišic, v trzanju z očmi in v kretnjah drugih udov ter v zvenenju glasov, ki napoveduje občutje duše, bodisi da duša kako reč želi ali ima, bodisi da jo zavrača ali se ji izogiblje" (1,8,13).⁹ Vsekakor pa v drugi knjigi *Krščanskega nauka* znake sprva razmeji na naravne in dogovorjene na osnovi namernosti. Osredotoči se na dogovorjene in tako preide k pojmu besed ter k problemom, ki jih povzroča jezikovna raznolikost. Zaradi nje je oteženo razumevanje bibličnega besedila, poleg tega pa povzroča prepad med ljudmi (2,4,5). Kot izpričujejo tudi druga njegova dela, vidi Avguštin med jezikom in družbo tesno povezavo: jezik je posledica družbenih konvencij in obenem pogoj za medčloveške vezi.¹⁰

2,1,1. Ko sem pisal o stvareh, sem vnaprej opozoril, naj bo vsak pozoren le na to, kar so, ne pa tudi, ali označujejo še kaj drugega poleg sebe. V razpravi o znakih po drugi strani pravim, naj nihče ne bo pozoren na to, kar so, tem-

⁸ Prim. Bednarik, 1998a, 8, 9; Bochet, v: Moreau, 1997, 485–487.

⁹ Prevod Sovrè, 1991, 14.

¹⁰ Bochet, v: Moreau, 1997, 490–491.

več na dejstvo, da so znaki, se pravi, da nekaj označujejo. Znak je namreč stvar, ki sama po sebi povzroči, da nam poleg podobe, ki jo vtisne našim čutom, pride na misel še nekaj drugega. Če, denimo, vidimo stopinjo, pomislimo, da je šla tu mimo žival, ki ji stopinja pripada; če vidimo dim, vemo, da je pod njim ogenj; če slišimo glas živega bitja, razberemo njegovo razpoloženje; če zadoni trobenta, vojaki vedo, da morajo napredovati ali se umakniti ali kar koli že zahteva bitka.

2,1,2. Nekateri znaki so naravni, drugi dogovorjeni. Naravni znaki so tisti, ki sami po sebi povzročijo, da poleg njih spoznamo še nekaj drugega, ne da bi kdo hotel ali želel z njimi kaj označiti. Primer je dim, ki označuje ogenj. Tega namreč ne dela zato, ker bi hotel kaj označevati, toda iz pozornega opazovanja vsega, kar smo izkusili, vemo, da je v bližini ogenj, tudi če se pokaže samo dim. V to vrsto znakov sodi tudi sled mimoidočega bitja; obraz jeznega ali žalostnega človeka lahko označuje njegovo duševno razpoloženje brez njegove volje; sem sodi tudi, če naš obraz pokaže in izda kak drug duševni vzgib, čeprav si sami nič ne prizadevamo za to. Toda zdaj nimam namena razpravljati o tej vrsti znakov. Nisem je mogel povsem preiti, ker sodi v mojo členitev predmeta, vendar naj zadostuje, da sem jo opisal do te mere.

2,2,3. Dogovorjeni znaki so znaki, ki si jih dajejo med seboj vsa živa bitja, da bi pokazala, kolikor pač morejo, kaj čutijo v duši, zaznavajo ali mislijo. Naš edini razlog, da uporabimo – se pravi damo – znak, je, da človek, ki znak uporabi, zajame iz svoje duše to, kar nosi v njej, in prelije v dušo drugega. To vrsto znakov sem se torej odločil preučiti in obravnavati, kolikor zadeva ljudi, saj so nam bili tudi znaki, ki nam jih je dal Bog in so opisani v Svetem pismu, razodeti po ljudeh, ki so jih zapisali. Sicer imajo tudi živali med seboj določene znake, s katerimi izražajo svoje hotenje. Ko najde domači petelin hrano, dá z glasom znak kokoši, da priteče; tudi golob kliče golobico z gruljenjem ali ona njega, in še dosti takih primerov lahko vidimo vsak dan. To, ali takšni znaki zgolj sledijo duševnemu vzgibu brez zavestne želje po dajanju znakov, kakor izraz na obrazu ali vpitje nekoga, ki trpi bolečino, ali pa jih živali dejansko dajejo zato, da bi z njimi nekaj označile, je že drugo vprašanje in ne sodi k predmetu te obravnave. Ta vidik bomo torej izločili iz pričujočega dela kot nepotreben.

2,3,4. Izmed znakov, s katerimi ljudje drug drugemu sporočajo svoje zavave in misli, se nekateri nanašajo na vid, večina na sluh in le peščica na preo-

stale čute. Ko namreč mignemo z glavo, damo znak zgolj očem tistega, ki mu hočemo s tem znakom sporočiti svojo voljo. Nekateri lahko veliko naznačijo s kretnjami rok; igralci dajejo s kretnjami vsega telesa poznavalcem določene znake in se tako rekoč pogovarjajo z njihovimi očmi; vojaški praporji in “zma-ji”¹¹ vcepljajo vojakom voljo poveljnikov skozi oči. In vse to so tako rekoč ne- kakšne vidne besede. Znakov, ki so namenjeni ušesom, pa je, kot rečeno, še več – še zlasti, kar zadeva besede. Saj tudi trobenta, piščal in citre¹² pogosto oddajajo zvoke, ki niso zgolj prijetni, temveč tudi nekaj izražajo [*significans*]. Vse to pa je kaplja v morje v primerjavi z besedami. Te so namreč med ljudmi dosegle popolno prvenstvo pri označevanju vsega, kar se komu porodi v duhu, če to hoče izraziti. Resda je dal Gospod neki znak tudi z vonjem po dišavnem olju, s katerim so bile namaziljene Njegove noge;¹³ z zakramentom svojega telesa in krvi je naznačil, kar je hotel, s pomočjo okusa,¹⁴ in tudi dejstvo, da je bila neka žena rešena, ko se je dotaknila roba Njegove obleke,¹⁵ veliko pome- ni. Vendar sestoji neštevilna množica znakov, s katerimi ljudje razkrivajo svo- je misli, iz besed. Vse znake, katerih vrste sem na kratko omenil, sem namreč lahko izrazil z besedami, besed pa s temi znaki nikakor ne bi mogel.

2,4,5. Toda ker besede minejo takoj, čim udarijo ob zrak,¹⁶ in trajajo le, do- kler zvenijo, so zanje s pomočjo črk uvedli znake. Besede se tako kažejo očem, seveda ne same po sebi, marveč po svojih znakih. Ti znaki pa niso mogli biti skupni za vsa ljudstva zaradi greha človeške nesloge, saj si vsakdo poskuša iz- boriti prvo mesto. Znak te prevzetnosti je znameniti stolp, ki je segal do neba; tu so si ljudje s svojo brezbožnostjo prislužili, da niso prišle v nesoglasje le nji- hove duše, ampak tudi njihove besede.¹⁷

2,5,6. Tako se je zgodilo, da je celó Sveto pismo, ki je lek za hude bolezní človeške volje, sicer nastalo v enem samem jeziku,¹⁸ v katerem bi se bilo lah-

¹¹ Kohortna znamenja, vpeljana v času cesarja Trajana.

¹² Izvirno *cithara*, tj. kithara, antično brenkalo s ponavadi sedmimi strunami.

¹³ Prim. Jn 12,3–7.

¹⁴ Prim. Lk 22,19–20.

¹⁵ Prim. Mt 9,21.

¹⁶ Prim. *De dialectica* 6; *De magistro* 5,12: “Verba scilicet a verberando.” Gre za poskus eti- mologije, po kateri naj bi latinski samostalni *verba*, “besede”, izhajal iz glagola *verbera- re*, “tolči, udarjati”.

¹⁷ 1 Mz 11,1–9.

¹⁸ V jeziku, ki se je po delitvi jezikov imenoval “hebrejski” (*De civitate Dei* 16,11,1).

ko ob pravem času razširilo po svetu, potem pa se je razsejalo v šir in dalj v najrazličnejših jezikih prevajalcev in so ga ljudstva tako spoznavala v svoj blagor. Kdor ga bere, nima druge želje, kot da bi odkril misli in voljo njegovih piscev in prek tega božjo voljo, po kateri so, kot verujemo, takšni ljudje govorili.

Avguštin se vpraša, kakšno znanje je potrebno za krščanskega učitelja, prav kakor so Platon, Aristotel, Ciceron in Kvintilijan razmišljali, kakšno znanje je potrebno za javnega govornika. Predpogoj je seveda temeljito poznavanje Biblije, tudi če je še ne razume, saj bo s pomočjo jasnejših mest lahko odstiral zakrita (2,8,12–2,9,14). Nato pa se Avguštin povrne k znakom in vpelje nadaljnji dve delitvi: na neznane in dvoumne ter na prave [*propria*] in prenesene [*translata*]. Delitev na neznane znake, ki nam ne povedo nič, in dvoumne, ki omogočajo več razlag, je klasično mesto v antični retorični tradiciji, izpričano denimo v Ciceronovem *Brutu* (*Brutus*) 41,152, Kvintilijanovi *Govorniški izobrazbi* (*Institutio oratoria*) 8,12–16 in Gelijevih *Atiških nočeh* (*Noctes Atticae*) 11,12.¹⁹

Razliko med dobesednim in prenesenim izražanjem prav tako obravnava že Aristotel; v njegovi *Poetiki* je prispodoba ali metafora opredeljena kot “prenos pomena na neko drugo besedo” (21,1457b 6–7).²⁰ Toda medtem ko za Aristotela predstavlja zgolj eno izmed slogovnih sredstev, Ciceron v spisu *O govorniku* (*De oratore*) veliko bolj poudari občasno nujnost prenesenega izražanja:

Tri stvari so torej, ki jih govornik lahko prispeva na račun posamezne besede k sijaju in lišpu govora: ali neobičajna beseda, ali na novo ustvarjena, ali prenesena. [...] Tisti tretji, način besednega prenosa, je široko razširjen; rodila ga je nujnost, ki je bila v to primorana spričo pomanjkanja in utesnjenosti, kasneje pa sta ga prijetnost in ugodje močno proslavila. [...] Kajti da ‘so na trtah biseri’, da ‘rastlinje veselo poganja’ in ‘žetev čaka’, govorijo celo kmetje. Kadar s preneseno besedo izrazimo tisto, kar je komaj moč izraziti s pravo, potem podobnost stvari, ki smo jo položili v tujo besedo, osvetli to, kar smo pravzaprav hoteli povedati. (3,38,152; 3,38,155)²¹

Ob tej Ciceronovi misli se očitno navdihuje Avguštin, ko pravi, da Biblija ne laže (1,36,41) in da je problematične odlomke pač treba razumeti v prenesenem pomenu: “Če izraz, ki ima obliko zapovedi, prepoveduje pregreho ali zločin ali

¹⁹ Bochet, v: Moreau, 1997, 493.

²⁰ Prevod Gantar, 1959, 77.

²¹ Prevod Geister, 2002, 273, 274–275.

ukazuje koristnost ali dobrotljivost, ni rabljen simbolno. Če pa se zdi, kot da ukazuje pregreho ali zločin ali prepoveduje koristnost ali dobrotljivost, je simbolen” (3,16,24). Iz njegovih primerov je razvidno, da – vsaj v tem spisu – s prenesenim izražanjem zaobjame tako biblično alegorijo kot metaforo. Primeri prve so kos lesa, kamen ali oven v že navedenem odlomku 1,2,2, primeri druge pa razlage kot: “Po eni strani bi lahko ‘meso’ razumeli dobesedno [*proprie*] in v teh besedah videli opomin, naj ne zaničujemo svojega telesa, po drugi strani pa bi z ‘domačimi iz svojega semena’ lahko v prenesenem smislu razumeli kristjane, ker so duhovno rojeni skupaj z nami iz istega semena Besede” (2,12,17). Delitev na neznane in dvoumne ter na prave in prenesene znake je torej v ozadju vseh prvih treh knjig *O krščanskem nauku*, toda prvič je sistematično podana v odlomku, ki sledi spodbudi k poznavanju Biblije:

2,10,15. Če zapisanega ne razumemo, sta temu lahko kriva dva vzroka: pomen je zakrit bodisi z neznanimi bodisi z dvoumnimi znaki. Znaki so namreč lahko pravi ali preneseni. “Prave” jih imenujemo tedaj, kadar se uporabljajo za označevanje stvari, zaradi katerih so bili vpeljani. Tako denimo rečemo “vol”, ko mislimo na žival, ki jo imenujejo s tem imenom vsi latinski govorniki skupaj z nami. Znaki pa so preneseni, kadar že same stvari, ki jih označimo z njim lastnimi besedami [*propriis verbis*], uporabimo za označevanje nečesa drugega. Tako denimo rečemo “vol” in s tem zlogom sicer res mislimo žival, ki jo navadno tako imenujemo, toda z njo imamo v mislih evangelista, na katerega po tolmačenju apostola Pavla namiguje Sveto pismo, ko pravi: “Ne zavezuj gobca volu, kadar vrši žito!”²²

Druga knjiga je posvečena neznanim znakom. Ob njenem nastanku sveti Hieronim (sicer Avguštinov sodobnik) še ni dokončal svojega prevoda Biblije, pozneje merodajne Vulgate, pač pa je mrgolelo grških in drugih latinskih različic. Zato je Avguštin kot pripomoček za razumevanje “pravih” neznanih znakov (tj. besed, besednih zvez) poudarjal znanje jezikov, v katerih je napisana Biblija, he-

²² 5 Mz 25,4. Apostol Pavel se sklicuje na to zapoved v Prvem pismu Timoteju: “Starešine, ki so dobri predstojniki, naj bodo deležni dvojne časti, posebno tisti, ki si prizadevajo za oznanjevanje besede in za poučevanje. Pismo namreč pravi: *Ne zavezuj gobca volu, kadar vrši žito!* in: *‘Delavec je vreden svojega plačila’*” (5,17–18).

brejščine in grščine.²³ Za sodobne bralce je dragocen vpogled v težave, ki so jih povzročali napačni in razhajajoči se prevodi (2,11,16–2,15,22).

V nadaljevanju preide k prenesenim oziroma simbolnim neznanim znakom; če želimo razumeti pomen in naravo stvari, ki se uporabljajo v simbolnem pomenu, potrebujemo poleg jezikovnega tudi stvarna znanja. Obsežno popiše tedanje vede ter znanja in ovrednoti njihov pomen za razumevanje Biblije: naravoslovje (“naravo živih bitij, kamnov, rastlin” idr.), števila, glasbo, pisavo in književnost, zgodovino, geografijo, astronomijo, praktične veščine, dialektiko, vedo o opredelitvi, delitvi in členitvi, govorništvo, filozofijo itd. Tudi poganske vede so primerne, da jih kristjan uporabi za krščanske namene: “Kar zadeva misli tako imenovanih filozofov, se jih v primeru, da so pravilne in v skladu z našo vero (to velja posebno za platonike), nikakor ne smemo plašiti, temveč jih moramo avtorjem kot nezakonitim posestnikom odvzeti in si jih prilastiti za svojo rabo” (2,40,60). V tem se Avguštin razhaja z nekaterimi krščanskimi skrajneži, ki so hoteli pomesti z vsemi poganskimi znanostmi in umetnostmi. Seveda pa ne podpira vseh ved enako in med razpravljanjem o potrebnem znanju potegne ločnico med dvema skupinama: “Prva se nanaša na stvari, ki so jih osnovali ljudje, druga na stvari, za katere so videli, da so se že zgodile ali da so bile osnovane po božjem delovanju. Kar se nanaša na človeške uredbe, je deloma praznoverje, deloma pa tudi ne” (2,19,29). Tako vrine med napotke glede zgoraj omenjenih ved še obsežno kritiko praznoverja – čarovništva, prerokovanja, vraž, amuletov, astrologije (2,20,30–2,24,37) –, pri kateri se deloma zgleduje po Ciceronovem delu *O vedeževanju* (*De divinatione*).²⁴

2,24,37. Toda vsi ti znaki [tj. preroška znamenja] držijo zgolj toliko, kolikor je sklenjeno z demoni prek vnaprejšnjih predstav v duhu, ki so kakor nekakšen skupni jezik. Vsi pa so polni kužne radovednosti, mučne skrbi in smr-

²³Tudi ko bi bila Vulgata že dokončana, je Avguštin po vsem sodeč ne bi vzel za merodajno. Ohranjenih je nekaj pisem, ki si jih je izmenjal s Hieronimom o njegovem prevajanju Biblije iz hebrejščine in njegovih dotedanjih dosežkih (prevodu Jobove knjige). Absolutno dajanje prednosti hebrejskemu besedilu se je zdelo Avguštinu zelo sporno, kajti po njegovem mnenju je bila navdihnjena predvsem Septuaginta, standardni grški prevod Stare zaveze. To je imel za avtoriteto tako v svojem prvem pismu Hieronimu (pismo št. 28) iz leta 395 kot v pismih št. 71 in 82 iz let 403 in 405. Šele v *Božjem mestu* (*De civitate Dei*) je priznal hebrejskemu besedilu enako tehtnost kot Septuaginti, nikoli pa ga ni vzel za edino avtoriteto (Bochet, v: Moreau, 1997, 514–521).

²⁴Bochet, v: Moreau, 1997, 535–536.

tonosne sužnosti. Ljudje jih namreč niso opazovali zato, ker bi imeli veljavo, temveč so dobili veljavo zato, ker so jih ljudje opazovali in preučevali. Zato se različnim ljudem kažejo različno, v skladu z njihovimi mislimi in vnaprejšnjimi predstavami. Kajti duhovi, ki hočejo ljudi slepiti, vsakomur priskrbijo takšne znake, v kakršne so ga, kot vidijo, že zapletle njegove lastne domneve in razni dogovori. Dogovorjene znake lahko ponazorimo z nekaj zgledi: na primer, ista oblika črke, ki se zapiše kot X, pomeni pri Grkih eno, pri Latincih pa drugo²⁵ – ne po naravi, temveč po sklepu in dogovoru, kaj naj označuje. Kdor zna oba jezika, torej v pismu Grku te črke ne bo zapisal v istem pomenu, kakor če piše Latinu. “Beta”, ki se vedno glasi enako, je pri Grkih ime za črko, pri Latincih pa za vrsto zelenjave. In če rečem *lege*, Grk s tema zlogoma razume nekaj drugega kot Latinec.²⁶ Vsi ti znaki torej povzročijo vtis v skladu z dogovorom, ki velja v posamezni družbi, in sicer različne vtise, ker se dogovori med seboj razlikujejo. Teh dogovorov ljudje niso sklenili zato, ker bi znaki že imeli določen pomen, temveč imajo pomen zato, ker so se ljudje tako dogovorili. Prav tako pa je tudi pomen znakov, s katerimi vzpostavimo pogubno zvezo z demoni, odvisen od vraž, ki se jih kdo drži. To je jasno razvidno iz obreda avgurjev: pred opazovanjem ptičjega leta in potem, ko so znake že dobili, si prizadevajo, da ne bi videli ptic v letu in slišali njihovih glasov, ker so ti znaki brez predhodnega soglasja človeka, ki jih opazuje, ničevi.

2,25,38. Vse to si mora kristjan izrezati in izruvat iz duše. Nato pa si moramo ogledati človeške uredbe, ki niso praznoverne, se pravi tiste, ki niso bile osnovane skupaj z demoni, temveč skupaj z drugimi ljudmi. Vse, kar ima med ljudmi določen pomen zato, ker so tako sklenili med seboj, so namreč človeške uredbe; nekatere so odvečne in razpašne, druge pa smotrne in potrebne. Ko bi na primer znaki, ki jih delajo igralci pri predstavi, nekaj pomenili po naravi in ne po uredbi in dogovoru med ljudmi, nekaj ne bi bilo treba glasnika, da je kartažanskemu ljudstvu med pantomimikovim nastopom pripovedoval, kaj hoče plesalec izraziti. Ta običaj še zdaj pomnijo mnogi starci in o njem pogosto pripovedujejo. In to je prav verjetno, saj mora tudi dandanes človeku, ki pride v gledališče in ni vaju takšnih bedarij, nekdo razložiti, kaj pomenijo kretnje igralcev, drugače jih zaman pozorno spremlja. Res je sicer, da si pri iz-

²⁴ V grški pisavi X označuje glas *kh*, v latinici pa *ks*.

²⁶ V grščini to pomeni: “Govori!”, v latinščini pa: “Beri!”

biri znakov vsi prizadevajo za neko podobnost, tako da bi bili znaki kolikor mogoče podobni stvarjem, ki jih označujejo. Toda ker je ena stvar lahko podobna drugi na veliko načinov, brez predhodnega soglasja takšni znaki med ljudmi nimajo trdne veljave.

2,25,39. Nasprotno se pri slikah, kipih in drugih delih, ki nekaj upodablja-
jo – še posebno, če gre za dela spretnih umetnikov –, nihče ne zmoti, ko vidi podobnost, temveč prepozna, čemu je delo podobno. Vso to zvrst je treba šteti med odvečne človeške uredbe, razen če je važno, zakaj, kje, kdaj in po čigavi volji je delo nastalo. Naposled pa so človeške uredbe tudi tisoči iz trte zvitih bajk in izmišljij, ki razveseljujejo ljudi s svojimi lažmi. Nič ne more veljati za tako pristno in izključno človeško iznajdbo kakor vse mogoče neresnice in laži. – K smotnim in potrebnim uredbam, ki so jih ljudje osnovali skupaj z ljudmi, pa sodijo vse razlike v noši in okrasu, ki so jih uvedli za razločevanje med spoloma ali med različnimi častmi, in nešteto vrst znakov, brez katerih se človeška družba upravlja stežka ali pa sploh ne. To so vse uteži, mere in podobe ter vrednosti novcev, ki so drugačne pri vsaki državi in narodu. Naposled sodijo sem še vse druge tovrstne ustanove, ki so očitno človeško delo, saj se drugače ne bi razlikovale od naroda do naroda, niti se ne bi spreminjale celo pri posameznih narodih, kakor hočejo njihovi vladarji.

2,25,40. Vseh teh zvrsti človeških uredb, ki so koristne za nujno vsakdanje življenje, se kristjan nikakor ne sme ogibati. Nasprotno: preučiti jih mora in si jih zapomniti, kolikor je potrebno.

2,26. Nekatere človeške uredbe pa so nejasne in v vseh pogledih podobne naravnim. Tiste izmed njih, ki se nanašajo na zvezo z demoni, moramo v celoti zavračati in odklanjati, kot smo že povedali. Tiste pa, ki jih imajo ljudje skupaj z drugimi ljudmi, moramo sprejeti, če le niso razpašne in odvečne. To najbolj velja za črke, brez katerih ne moremo brati, in različne jezike, kolikor so nam potrebni (o teh smo že razpravljali). V to zvrst sodijo tudi stenografski znaki [*notae*]; ljudje, ki jih obvladajo, se imenujejo stenografi [*notarii*]. Vse te uredbe so koristne in se jih je dovoljeno učiti, človeka ne zapletejo v praznoverje niti ga ne pomehkužijo. Vendar morajo zavzeti le toliko naše pozornosti, da niso v napoto pomembnejšim stvarjem, do katerih nam morajo pomagati.

Tretja knjiga se ukvarja z dvoumnimi znaki, torej z napotki, kako razreševati jezikovne in vsebinske dvoumnosti. Za današnje bralce so zanimivi poskusi

tekstne kritike in vsebinska interpretacija nekaterih bibličnih mest. Jezikovne dvoumnosti se pojavijo pri členitvi besedila s premori, pri intonaciji (v Avguštinovem času besedila niso bila opremljena z ločili) in pri homonimih, tako pisnih (včasih ni jasno, ali je zlog v besedi dolg ali kratek) kot zvočnih, denimo pri homonimnih sklonih. Vsebinsko pa je zelo pomembno razlikovati med dobesedno in simbolno mišljenimi izrazi. Pri tem je temeljno vodilo predstava, ki je bila vpeljana v prvi knjigi: vsa Biblija ukazuje ljubezen do Boga in bližnjega, zato je treba razumeti metaforično vse, kar temu navidez nasprotuje.

3,5,9. Pač pa zahtevajo nemajhno skrb in prizadevnost razne dvoumnosti preneseno rabljenih besed, o katerih je treba spregovoriti zdaj. Najprej moraš paziti, da simbolnega izražanja ne boš jemal dobesedno; tudi na to se nanašajo apostolove besede: "Črka namreč ubija, Duh pa oživlja."²⁷ Kajti če vzamemo simbolni izraz tako, kakor da bi bil rabljen dobesedno, ga razumemo meseno. O smrti duše pa nikoli ne govorimo bolj umestno kot tedaj, ko se celo tista prvina v njej, ki jo dviga nad živali – namreč razum –, podredi mesu, ker sledi črki. Kdor namreč sledi črki, razume prenesene izraze kot dobesedne in tega, kar izraz označuje dobesedno, ne naveže na noben drug pomen. Če denimo sliši besedo "sobota", razume s tem zgolj enega izmed sedmih dni, ki se ponavljajo v nenehnem kroženju; ko sliši "daritev", v mislih ne seže dlje od tega, kar se običajno dogaja z žrtvenimi živalmi in poljskimi pridelki. To šele je bedna sužnost duše, da človek razume znake kot stvari in ne zmore dvigniti očesa svojega uma nad telesno ustvarjenino, da bi vpilo vase večno luč!

3,6,10. Pri judovskem ljudstvu pa je bilo to suženjstvo daleč od stanja, ki je vladalo pri drugih narodih, ker so bili časnim stvarjem podjarmljeni na tak način, da se jim je v vseh razodevala slava enega Boga. Čeprav so namesto na duhovne stvari same pazili na njihove znake, ker niso vedeli, na kaj se ti nanašajo, jim je bilo vrojeno prepričanje, da s takšnim suženjstvom ugajajo edine mu Bogu vseh stvari, ki Ga ne vidijo. Bili so torej zaprti pod ključem, po besedah apostola Pavla tako, kakor bi bili pod vzgojiteljico.²⁸ Zato ljudje, ki so se takšnih znakov trmasto oklepali, niso mogli prenašati tega, da se Gospod ni

²⁷ 2 Kor 3,6.

²⁸ Prim. Gal 3,23–24: "Toda preden je nastopila vera, nas je postava držala zaprte pod ključem, v pričakovanju vere, ki naj bi bila razodeta. To se pravi, da je postava postala za nas vzgojiteljica, ki nas je vzgojila za Kristusa, da bi bili opravičeni iz vere."

menil zanje, ko je napočil čas njihovega razodetja;²⁹ zato so njihovi voditelji snovali proti njemu obtožbe, češ da ozdravlja v soboto,³⁰ medtem ko ljudstvo, vkovano v spone znakov, kakor bi bili stvari, ni verjelo, da je Bog ali da je prišel od Boga nekdo, ki ni hotel upoštevati teh znakov tako kot Judje. Tisti pa, ki so verovali in iz katerih je nastala prva jeruzalemska Cerkev, so dovolj jasno pokazali, v čem je bila velika korist tega, da so bili tako zaprti pod vzgojiteljico: na ta način so znaki, ki so bili pokornim vsiljeni začasno, priklenili misli svojih častilcev na čaščenje edinega Boga, "ki je naredil nebo in zemljo".³¹ Ti so bili namreč najbližji duhovnim stvarjem (kajti čeprav niso vedeli, kako razumeti časne in mesene darove in znake na duhovni način, so se prav z njimi naučili častiti enega večnega Boga) in so zato postali tako dovzetni za Svetega Duha, da so prodali vse svoje imetje in izkupiček položili k nogam apostolov, da bi se razdelil med uboge,³² ter se povsem posvetili Bogu kakor nov tempelj, katerega zemeljski podobi, se pravi staremu templju, so služili.³³

3,6,11. Ni pa zapisano, da bi to naredila katera koli poganska skupnost [*eclesia gentium*]; ljudje, ki so imeli ročno izdelane podobe za bogove, namreč duhovnim stvarjem niso prišli tako blizu.

3,7. Pa tudi če so kateri med njimi kdaj poskušali razlagati te podobe kot znake, so jih navezovali na kult in čaščenje ustvarjenine. Kaj mi koristi, da podobe, denimo, Neptuna, same po sebi ne smemo imeti za boga, temveč da označuje vesoljno morje ali še celo vse druge vode, ki vrejo iz izvirov? To opisuje neki poganski pesnik z naslednjimi besedami, če se prav spomnim:

Oče Neptun, ki ti senca obliva šumeče valovje,
belo razpenjeno; ti, ki se z brade ti večno razliva
véliki ocean, z las pa se vijejo rečni tokovi.³⁴

²⁹ Prim. Mt 12,2–8, o smukanju klasja v soboto: "Ko so farizeji to videli, so mu rekli: 'Poglej, tvoji učenci delajo, kar v soboto ni dovoljeno delati.' On pa jim je rekel: '[...] Sin človekov je namreč gospodar sobote.'"

³⁰ Prim. Lk 6,7: "Pismouki in farizeji so Jezusa opazovali, ali bo ozdravljal v soboto, da bi našli kaj, zaradi česar bi ga lahko tožili."

³¹ Ps 124 (123),8.

³² Prim. Apd 2,44–46 in 4,34–35.

³³ Prim. 1 Kor 3,16–17: "Mar ne veste, da ste Božji tempelj in da Božji Duh prebiva v vas? [...] Božji tempelj je namreč svet, in to ste vi."

³⁴ Neznani pesnik.

Ta strok potresa v svoji sladki lupini zgolj žvenkljajoče kamenčke; to ni hrana za ljudi, ampak za svinje. Kdor pozna evangelij, ve, o čem govorim.³⁵ Kaj mi torej koristi, da razlagalec navezuje Neptunovo podobo na pomen morja, razen morda za to, da ne častim ne enega ne drugega? Ne kateri koli kip ne vesoljno morje namreč zame nista Bog. Priznam, da so se tisti, ki imajo človeška dela za bogove, pogreznili še globlje od onih, ki imajo za bogove božja dela; toda nam je zapovedano ljubiti in častiti enega Boga, ki je ustvaril vse to, česar podobe častijo pagani bodisi kot bogove bodisi kot znake in podobe bogov. Če je torej mesena sužnost slediti znaku, ki je bil osnovan v našo korist, namesto sami stvari, ki naj bi jo označeval, koliko večja sužnost je šele, če razumemo znake nekoristnih stvari kot stvari? Celó če jih navežeš na stvari same, ki jih označujejo, in zavežeš svojo dušo čaščenju teh, ne boš nič bolj prost bremena in zagrinjala³⁶ sužnosti in mesa.

3,8,12. Zato je svoboda krščanstva³⁷ ljudem, ki jih je našla pod jarmom koristnih znakov³⁸ – tako rekoč že v svoji bližini –, razložila pomen znakov, ki so jim bili podložni, in jih dvignila k stvarem, ki jih ti znaki predstavljajo; tako jih je osvobodila. Iz njihovih vrst so zrasle Cerkve svetih Izraelcev.³⁹ Tistim pa, ki jih je našla kot hlapce nekoristnih znakov,⁴⁰ ni zgolj preprečila hlapčevanja pod njimi, temveč je onemogočila in odstranila tudi znake same. Tako naj bi narodi zapustili sprijeno čaščenje množice navideznih bogov, ki ga Sveto pismo pogosto in pravilno imenuje “vlačuganje”, in se spreobrnili k čaščenju enega Boga. Odtlej naj ne bi več hlapčevali pod znaki, celo pod koristnimi ne, temveč naj bi se urili v duhovnem razumevanju teh znakov.

3,9,13. Pod znakom hlapčuje, kdor dela ali časti stvar, ki nekaj pomeni, ne da bi poznal njen pomen. Kdor pa dela ali časti koristen, od Boga postavljen znak ter razume njegovo moč in pomen, ne časti tega, kar je zgolj navidezno in minljivo, marveč tisto, na kar moramo navezovati vse takšne znake. Tak človek je du-

³⁵ Namig na priliko o izgubljenem sinu, ki se je “želel [...] nasititi z rožiči, ki so jih jedle svinje, pa mu jih nihče ni dal” (Lk 15,16).

³⁶ O “zagrinjalu” prim. 2 Kor 3,14–16.

³⁷ O vlogi Kristusa kot osvoboditelja in o krščanski svobodi prim. Gal 4–5.

³⁸ Tj. Judom.

³⁹ Z “Izraelci” so po eni strani mišljeni verniki, ki so opisani v Apostolskih delih (2,42–47 in 4,32–35), po drugi strani pa duhovni Abrahamovi potomci (prim. Gal 3 in Rim 9).

⁴⁰ Tj. poganom.

hoven in svoboden tudi v času sužnosti, ko mesenim dušam še ne smejo biti razodeti znaki, katerih jarem naj bi jih ukrotil. Takšni duhovni ljudje so bili očaki in preroki ter vsi Izraelci, po katerih nam je Sveti Duh priskrbel pomoč in tolažbo Svetega pisma. Zdaj, odkar je z vstajenjem našega Gospoda zasijalo povsem jasno znamenje naše svobode, pa nismo obteženi niti z napornim izvrševanjem tistih znakov, katerih pomen že razumemo, temveč sta nam Gospod sam in apostolski nauk namesto mnogih znakov predala le peščico; ti so lahki, ko jih izvršujemo, vzvišeni, ko jih doumevamo, in sveti, ko se ravnamo po njih. Takšna sta zakrament krsta in slavljenje Gospodovega telesa in krvi. Kakor hitro kdo ugleda te znake, spozna, na kaj se nanašajo, če je bil vpeljan vanje, tako da jih ne časti v meseni sužnosti, temveč v duhovni svobodi. Toda če je slediti črki in razumeti znake kot stvari, ki jih ti znaki označujejo, znak hlapčevske slabotnosti, je to, če znake razlagamo nekoristno, znak hude zablode. Če kdo ne razume pomena znaka, razume pa, da je znak, ga ne tlači sužnost. Vendar je še vedno boljše, da človeka tlačijo neznani, a koristni znaki, kakor pa da z nekoristnim razlaganjem teh izmakne tilnik izpod jarma sužnosti in ga vtakne v zanke zmote.

3,10,14. Poleg tega, da simbolnemu – se pravi prenesenemu – izražanju ne sledimo tako, kakor da bi imelo dobeseden pomen, moramo paziti tudi, da dobesednega izražanja ne razumemo simbolno. Najprej je torej treba pokazati način, kako odkrijemo, ali je izraz dobeseden ali prenesen. Ta način pa je kot pribito naslednji: vedi, da je simbol vse, česar v božji besedi ni moč v dobesednem pomenu navezati na častno življenje ali pravo vero [*veritas fidei*]. Častno življenje se nanaša na ljubezen do Boga in do bližnjega, prava vera na spoznanje Boga in bližnjega. Upanje slehernika pa temelji na njegovi vesti, kakor čuti, da napreduje k ljubezni do Boga in do bližnjega in k njenemu spoznanju. O vsem tem sem govoril v prvi knjigi.

Simbolni izrazi nimajo enakega pomena v vseh odlomkih, zato je treba upoštevati sobesedilo:

3,24,34. Najbolj je torej potrebno raziskati, ali je izraz, ki ga poskušamo razumeti, mišljen dobesedno ali simbolno. Če spoznamo, da je simbol, ga s pomočjo pravil o stvareh, ki smo jih razložili v prvi knjigi, zlahka preudarjamo na vse načine, dokler ne dopremo do pravilnega pomena – še posebno, ko nam je v pomoč izkušnost, podkrepljena s pobožnim življenjem. Vprašanje,

ali gre za dobeseden ali simbolni izraz, pa razrešimo tako, da imamo pred očmi zgoraj opisane napotke.

3,25. Ko se bo to razjasnilo, bomo ugotovili, da so besede, s katerimi je mesto izraženo, izpeljane bodisi iz podobnih stvari bodisi iz takšnih, ki so jim tako ali drugače blizu.

3,25,35. Toda ena stvar se lahko zdi podobna drugi na veliko načinov; če ima torej nekje določen simbolni pomen, zato še ni zapovedano, da mora vedno označevati isto. Gospod je, denimo, uporabil simbol kvasa tako v slabem pomenu, ko je dejal: "Varujte se farizejskega kvasa!"⁴¹ kakor tudi v dobrem, ko je dejal: "Nebeško kraljestvo je podobno kvasu, ki ga je vzela žena in ga umesila v tri merice moke, dokler se ni vse prekvasila."⁴²

3,25,36. To raznolikost lahko opazujemo v dveh oblikah. Če ima stvar različne pomene, so si bodisi nasprotni bodisi zgolj različni. Nasprotni so si, kadar se ista stvar navaja kot simbol zdaj v dobrem, zdaj v slabem smislu, kakor pri zgoraj navedenih primerih o kvasu. Tak primer je tudi, ko lev označuje Kristusa v izjavi "Zmagal je lev iz Judovega rodu",⁴³ po drugi strani pa označuje hudiča, kjer je zapisano: "Vaš nasprotnik hudič hodi okrog *kakor rjoveč lev* in išče, koga bi požrl."⁴⁴ Kača se prav tako pojavi v dobrem smislu v izrazu "preudarni kakor kače",⁴⁵ v slabem pa v stavku: "Kakor je kača s svojo zvijačnostjo preslepila Evo."⁴⁶ Tudi kruh se pojavi v dobrem smislu: "Jaz sem živi kruh, ki sem prišel iz nebes"⁴⁷ in v slabem: "Skriven kruh je dober."⁴⁸ Enako je še v vrsti drugih izrazov. Ti, ki sem jih navedel, imajo povsem nedvoumen pomen, ker se morajo za ponazoritev navesti zgolj jasni zgledi. Pri nekaterih pa je negotovo, v kakšnem smislu naj bi jih razumeli, denimo: "Zares, v Gospodovih rokah je čaša / in vino se peni, polno mešanice."⁴⁹ Negotovo je, ali to označuje božjo jezo, vendar ne do najhujše kazni, se pravi do droži; ali pa morda označuje milost Pisma, ki prehaja od Judov na pogane, ker "iz tega bo

⁴¹ Mt 16,6–11.

⁴² Mt 13,33; prim. Lk 13,21.

⁴³ Raz 5,5.

⁴⁴ 1 Pt 5,8.

⁴⁵ Mt 10,16.

⁴⁶ 2 Kor 11,3.

⁴⁷ Jn 6,51.

⁴⁸ Prg 9,17.

⁴⁹ Ps 75 (74),9.

nalil”,⁵⁰ medtem ko Judom ostaja izpolnjevanje določil, ki pa jih razumejo meseno, kajti “še droži bodo morali srkati”.⁵¹ Primer, ko se ista stvar ne navaja v nasprotnih, le v različnih pomenih, pa je voda: po eni strani označuje ljudi, kakor beremo v Razodetju,⁵² po drugi strani Svetega Duha, iz česar izvira stavek “Iz njegovega osrčja bodo tekle reke žive vode”,⁵³ in še kaj, če vzamemo, da ima “voda” različne pomeni glede na mesta, na katerih se pojavlja.

3,25,37. Tako tudi druge stvari niso enoznačne, temveč ima sleherna po dva in marsikdaj celo več različnih pomenov, pač odvisno od smisla, kjer se najde.

Presenetljiv je pogled na možnost različnih razlag, ki ga prinaša odlomek 3,27,38. Pomenska odprtost je tu prikazana kot nekaj pozitivnega, saj je Bog predvidel vse, kar se najde v besedilu, in še več. Biblija se prilagaja vsakemu posamezniku; če interpretacija prinaša resnico, je dobra, naj bo učena ali preprosta. Podobne misli najdemo v *Izpovedih*, na primer v 12,31: “In če bere kdo v teh besedah še kaj tretjega ali kaj četrtega ali sploh kaj povsem drugačnega, samo da je pravo, zakaj ne bi verjeli, da je imel Mojzes vse to v mislih, ko je en Bog sveto pismo po njem tako priravnal, da more mnogo oči razbirati iz njega mnogo različnega, in vendar vseskozi pravilnega?”⁵⁴ Celó če je imel pisec v mislih zgolj eno razlago, to ne izključuje drugih (12,32). Po tem pojmovanju je množica interpretacij preobilje božjega daru.

3,27,38. Včasih pa iz istih besed Svetega pisma ne potegnemo zgolj enega pomena, ampak dva ali celo več. Toda četudi ostaja skrito, kaj je mislil pisec, ni nobene nevarnosti, če se lahko s pomočjo drugih svetopisemskih mest pokaže, da se kateri izmed teh pomenov sklada z resnico. Pogoj pa je, da si tisti, ki preiskuje božje izreke, prizadeva dopreti do volje pisca, po katerem je Sveti Duh ustvaril to Pismo, bodisi da mu namen uspe ali pa izkleše iz teh besed

⁵⁰ Ps 75 (74).9.

⁵¹ Ps 75 (74).9.

⁵² Prim. Raz 17,15: “Vode, ki si jih videl, kjer sedi vlačuga, pomenijo ljudstva in množice, narode in jezike”; 19,6: “Potem sem zaslišal kakor glas velike množice, podoben glasu mnogih vodá in glasu silnih gromov [...]”

⁵³ Jn 7,38.

⁵⁴ Prevod Sovrè, 1991, 300.

drug smisel, ki ne nasprotuje pravi veri, na osnovi pričevanja kakega drugega mesta iz božjih izrekov. Saj je pisec besed, ki jih hočemo razumeti, v njih morda videl tudi ta pomen, vsekakor pa je Božji Duh, ki je ustvaril besedilo po njem, nedvomno predvidel, da se bo bralcu ali poslušalcu utrnila tudi ta razlaga – še več, vnaprej je poskrbel, da se je to zgodilo, ker tudi ta razlaga sloni na resnici. Kaj bi mogla božja previdnost priskrbeti v božjih izrekih bolj radodarnega in bogatega, kakor da je mogoče iste besede razumeti na več načinov, ki jih potrjuje pričevanje drugih, nič manj božanskih odlomkov?

BIBLIOGRAFIJA

- Bednarik, J. (1998a): “Avrelij Avguštin: *De doctrina Christiana*”, prevod, *Phainomena* VII/23–24, 5–15.
- Bednarik, J. (1998b): “Avrelij Avguštin o stvareh in znakih”, *Phainomena* VII/23–24, 17–25.
- Gantar, K. (1959): *Aristoteles: Poetika*, prevod, Cankarjeva založba, Mala filozofska knjižnica, Ljubljana.
- Geister, K. (2002): *Mark Tulij Ciceron: O govorniku*, prevod, Družina, Sidro 21, Ljubljana.
- Kennedy, G. A. (2001): *Klasična retorika ter njena krščanska in posvetna tradicija od antike do sodobnosti*, ur. N. Grošelj, Založba ZRC, ZRC SAZU, Agora, Ljubljana.
- Moreau, M. (1997): *Oeuvres de Saint Augustin 11/2: La doctrine chrétienne / De doctrina christiana*, uvodna beseda in francoski prevod. Sprotne in dodatne opombe I. Bochet in G. Madec. Institut d'Études Augustiniennes, Bibliothèque Augustinienne, Pariz.
- Sovrè, A. (1991): *Avrelij Avguštin: Izpovedi*, prevod. Priredil K. Gantar. Mohorjeva družba, Cerkevni očetje 4, Celje.



VSEBINA

STUDIA LATINA ET GRAECA

Letnik/Annus VIII • Številka/Tomus 1 • 2006/MMVI

Uredila/Ediderunt: *Matjaž Babič, Matej Hriberšek*

I – ZNANSTVENI ČLANKI

Kozma AHAČIČ: *Izročilo latinskega slovničarstva pred prvo slovensko slovnico Adama Bohoriča kot (ne)posredni vir zanjo*

Jelena ISAK KRES: *»Milanski papirus« – Veliko odkritje novih helenističnih verzov*

Tina SILIČ: *Etruščanski jezik kot posrednik pri prevzemanju grških besed v latinščino*

Kristina TOMC: *Medeja Daneta Zajca*

Matej HRIBERŠEK: *Zaton klasičnega šolstva (1945–1958)*

II – PEDAGOŠKO-DIDAKTIČNI PRISPEVKI

Nevenka MEDIJA: *»Osnove latinskega izrazoslovja v farmaciji« na Srednji šoli za farmacijo, kozmetiko in zdravstvo v Ljubljani*

III – PREVODI

Mark Fabij KVINTILIJAN: *Vzgoja govornika 10, 1 (Prevod in uvodna razprava Matej Hriberšek)*

PLUTARH: *O vzgoji otrok (Prevod Dragica Fabjan)*

IV – MISCELLANEA

Jerneja KAVČIČ: *Matjaž Babič, Zgodovinsko glasoslovje in oblikoslovje latinskega jezika, Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani, Oddelek za klasično filologijo, Ljubljana, 2004 (recenzija)*

Pavel ČEŠAREK: *K prevodu Aristotelovega spisa O nebu: beseda prevajalca na tiskovni konferenci ob izidu knjige*

Julijana VISOČNIK: *Giovanbatista Galdi: Grammatica delle iscrizioni latine dell' impero (provinze orientali). Morfosintassi nominale. Herder editrice, Roma 2004. 540 str. (recenzija)*

Brane SENEGAČNIK: *Poročilo predsednika DAHŠ za obdobje november 2003 – november 2005*

Neža SAGADIN: *Poročilo o delovanju študentske sekcije DAHŠ v letih 2003–2005*

Matej HRIBERŠEK: *Občni zbor Društva za antične in humanistične študije Slovenije (Ljubljana, 3. 12. 2005) – Poročilo odgovornega urednika revije Keria*

Pavel ČEŠAREK: *Seznam pomembnejših novih knjig knjižnice za klasično filologijo za leto 2001*

Pri **Založbi ZRC** je v sodelovanju z **Društvom za antične in humanistične študije Slovenije** izšla knjiga:

Matej Hriberšek

KLASIČNI JEZIKI V SLOVENSKEM ŠOLSTVU 1848–1945



Če se ozremo približno 200 let nazaj v zgodovino šolstva in primerjamo šolske sisteme, njihove reforme in institucije, ki so se oblikovale znotraj njih, je klasična gimnazija nedvomno tista institucija, ki je to obdobje najbolj zaznamovala in več kot poldrugo stoletje veljala za najeminentnejšo izobraževalno ustanovo.

Knjiga je osredotočena prav na fenomen klasične gimnazije kot središča in žarišča klasično-humanistične izobrazbe s poudarkom na klasičnih jezikih. V obravnavi se prepletata dva vidika: zgodovinsko-pedagoški in filološko didaktični. Z združevanjem obeh skuša delo podati kompleksen pregled položaja klasičnih jezikov v slovenskem šolstvu od rojstva klasične gimnazije do leta 1945.

2005, 419 str., broširana, ISBN 961-6568-16-7. Cena: 3.900 SIT/16,27 EUR.

Informacije in naročila: Založba ZRC

Novi trg 2, p. p. 306, 1001 Ljubljana, tel.: 01/470 64 64; faks: 01/425 77 94
e-pošta: zalozba@zrc-sazu.si, www.zrc-sazu.si/zalozba

Novost pri Založbi ZRC

Mediterranean Myths from Classical Antiquity to the Eighteenth Century

Mediterski miti od antike do 18. stoletja

Uredili Metoda Kokole, Barbara Murovec, Marjeta Šašel Kos in Michael Talbot



V trinajstih znanstvenih razpravah so avtorji skozi različne raziskovalne metode, različne poglede na raziskovane teme ter pristope različnih ved (arheologija, klasična filologija, literarne vede, muzikologija in umetnostna zgodovina) do sorodne tematike predstavili del skupne kulturne dediščine mediteranskega prostora. Uporaba mitoloških vsebin v literaturi, v upodabljajočih umetnostih in v glasbi je bila namreč prvovrstni pojav skupne evropske kulture.

Avtorji obravnavajo obdobje od časa antične Grčije, ko so tako imenovani mediteranski miti pognali korenine, do 18. stoletja, ko so bili prav ti miti deležni najširše pozornosti književnih ustvarjalcev in umetnikov. Za rdečo nit dela je bil izbran mit o argonavtih in o legendarnih potovanjih ladje Argo, na kateri so pluli številni najbolj znani grški heroji. Besedila so v angleškem, nemškem in italijanskem jeziku s povzetki v slovenskem jeziku.

2006, 298 str., broširana, ISBN 961-6568-04-3. Cena: 3.340 SIT/13,94 EUR.

Informacije in naročila: Založba ZRC

Novi trg 2, p. p. 306, 1001 Ljubljana, tel.: 01/470 64 64; faks: 01/425 77 94
e-pošta: zalozba@zrc-sazu.si, www.zrc-sazu.si/zalozba



Maja Sunčič (ur.)

Plutarhove ženske

ISH, zbirka Dialog z antiko, Ljubljana 2004
 ISBN 961-6192-26-4, 216 strani, 3.000 SIT, 12,52 EUR
 Naročila: zalozba@ish.si, 01 425 18 45

Knjiga je razdeljena na dva dela: prvi del vsebuje prevode v slovenščino prvič prevedenih Plutarhových spisov (*Nasveti ženinu in nevesti*, *Tolažba za ženo*, *Ženska junaška dejanja*) s komentarji in spremljevalnimi študijami, ki jih je pripravila Maja Sunčič. Rdeča nit je konstrukt dobre ženske in žene, ki po eni strani zelo odstopa od običajnih antičnih predstavitev, po drugi strani pa se z njimi ujema in jih potrjuje. Drugi del knjige vsebuje tri interpretativne študije, ki so jih pripravili Svetlana Slapšak, Matej Hriberšek in Jerca Legan. Osnovni koncept dela je razširitev pogleda in kontekstualizacija Plutarhových idej o dobri ženski in ženi skozi čas, ki naj bi sodobnemu bralcu ponudile oporo, da vzpostavi dialog z antiko.

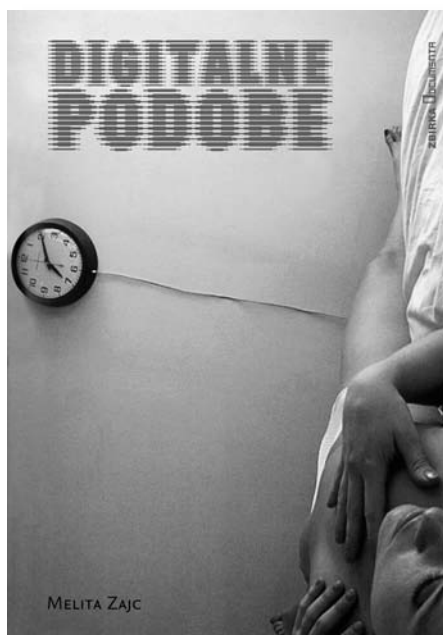


Maja Sunčič (ur.)

Dialogi o ljubezni

ISH, zbirka Dialog z antiko, Ljubljana 2005
 ISBN 961-6192-28-0, 307 strani, 3.800 SIT, 15,86 EUR
 Naročila: zalozba@ish.si, 01 425 18 45

V *Dialogu o ljubezni* Plutarh sebi, svojim sogovornikom, občinstvu in bralcem postavlja isto večno vprašanje: Katera ljubezen je prava? Koncept *Dialogov o ljubezni* hkrati sledi Plutarhu in sprevrča njegove koncepte. Po plutarhovsko o ljubezni z avtorjem razpravljajo samo mladi, saj je po njegovem mnenju bila ljubezen predmet preučevanja za mlade, ne za zrelega filozofa. Ker je pri Plutarhu odsotna zaljubljena Ismenodora, knjiga predstavlja obrat od Plutarha in namesto Ismenodore s Plutarhom v interpretativnih študijah razpravljajo štiri avtorice Ismenodorinih let. Knjiga je razdeljena na dva dela: v prvem delu je Plutarhov *Dialog o ljubezni*, ki ga je prevedla Maja Sunčič, napisala komentar in interpretativno študijo. V drugem delu so interpretativne študije Nade Grošelj, Alenke Jovanovski in Vanese Matajca, ki kontekstualizirajo mnogoterost ljubezni.



Melita Zajc

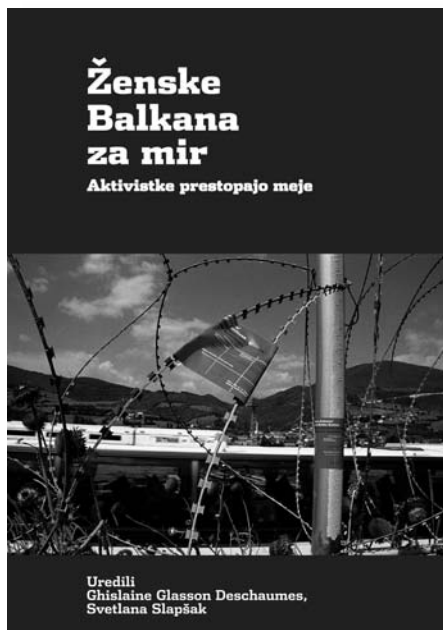
Digitalne podobe

ISH, zbirka Documenta, Ljubljana 2005

ISBN 961-6192-29-9, 287 strani, 3.800 SIT / 15,86 EUR

zalozba@ish.si, 01 425 18 45

Od videoumetnosti do računalniških iger, od celovečernih filmov do posnetkov nadzornih kamer in mobilnih telefonov, od resničnostnih oddaj do videoblogov, od internetne pornografije do spletnih zmenkov, od digitalnih fotografij do digitalnih arhivov. Enostavne in poceni naprave, zlasti kamere, ki jih danes uporablja tako rekoč vsakdo, so povzročile, da je sodobna avdiovizualna kultura eden najbolj prevladujočih in obenem najbolj nedoumljivih pojavov sodobnih zahodnih družb. Digitalne podobe rušijo mit o nedotakljivosti vizualnega v vsakdanjem življenju.



Ghislaine Glasson Deschaumes, Svetlana Slapšak (ur.)

Ženske Balkana za mir

ISH, zbirka Documenta, Ljubljana 2005

ISBN 961-6192-27-2, 236 strani, 3.800 SIT / 15,86 EUR

zalozba@ish.si, 01 425 18 45

Zbornik *Ženske Balkana za mir* predstavlja zgodovinsko pričevanje doživete izkušnje žensk, ki se borijo proti vojni, sovraštvu in za miroljubno in demokratično komunikacijo. Udeleženke karavane so že leta 2002 prestopale prave in namišljene meje in skozi labirinte različnih naracij poskušale najti pot sprave, ki še vedno predstavlja pereče vprašanje ob 10-letnici Srebrenice in operacije Vihar. S svojimi pričevanji pod vprašaj postavljajo prevladujoče diskurze ločevanja, razlikovanja in sovraštva, ki so vpisani v patriarhalno ureditev. Delo poziva k ponovnemu premisleku o mejah, ki nas ločujejo, naj jih postavimo pod vprašaj in prestopimo. Knjiga je hkrati izšla tudi v angleščini, francoščini, srbsščini/hrvaščini/bosansščini, makedonščini in albanščini, zato se vpisuje v širok mednarodni kontekst ženskega aktivizma.

OBVESTILO AVTORJEM

Prispevke in drugo korespondenco pošiljajte na naslov uredništva. Uredništvo ne sprejema prispevkov, ki so bili že objavljeni ali so istočasno poslani v objavo drugam. Nenaročenih rokopisov ne vračamo.

Izdajatelj revije se glede urejanja avtorskih razmerij ravna po veljavnem Zakonu o avtorskih in sorodnih pravicah. Za avtorsko delo, poslano za objavo v reviji, vse moralne avtorske pravice pripadajo avtorju, vse materialne avtorske pravice pa avtor prenese na izdajatelja. Avtor dovoljuje objavo svojega dela na spletni strani revije.

Prispevki naj bodo poslani v tiskopisu in na disketi, CD-ROM-u ali po e-pošti, pisani na IBM kompatibilnem računalniku v programu Microsoft Word. Besedilu naj bo priložen izvleček v slovenščini in angleščini (do 10 vrstic) in do 5 ključnih besed (v slovenščini in angleščini).

Prispevki naj ne presegajo 1,5 avtorske pole (45.000 znakov s presledki) vključno z vsemi opombami. Prispevki naj bodo razdeljeni na razdelke, ki so opremljeni z mednaslovi. V besedilu dosledno uporabljajte dvojne narekovaje pri navajanju naslovov člankov, citiranih besedah, tehničnih izrazih ipd., razen pri citatih znotraj citatov. Naslove knjig, periodike in tuje besede (npr. *a priori*, *oikos*, *kairos* ipd.) je treba pisati *ležeče*.

Opombe in reference se tiskajo kot opombe pod črto. V besedilu naj bodo opombe označene z dvignjenimi indeksi. V besedilu se sproti v opombi označujejo samo avtor, letnica oziroma avtor, letnica, številka strani. Popoln, po abecednem redu urejen bibliografski opis citiranih virov mora biti priložen na koncu poslanega prispevka. Citiranje v bibliografiji naj sledi spodnjemu zgledu:

1. Praprotnik, T. (2003): *Skupnost, identiteta in komunikacija v virtualnih skupnostih*, Ljubljana, ISH.
2. Slapšak, S. (2004): "Težavna dediščina ali študij antike kot tekoče zrcalo", v: Sunčič, M., Senegačnik, B., ur., *Antika za tretje tisočletje*, Založba ZRC, Agora, Ljubljana, 19–31.
3. Faraone, C. A. (1990): "Aphrodite's Kestos and Apples for Atalanta: Aphrodisiacs in Early Greek Myth and Ritual", *Phoenix*, 44, 219–243.

Vsi prispevki bodo poslani v kolegialno recenzijo. Avtorjem bomo poslali korekture, ki jih je treba pregledane vrniti v uredništvo v petih dneh.