

# STUDIA LATINA ET GRAECA

Letnik XVII, številka 1, Ljubljana 2015

Κηροια  
**KERIA**



Univerza v Ljubljani  
FILOZOFSKA  
FAKULTETA

DRUŠTVO ZA ANTIČNE IN HUMANISTIČNE ŠTUDIJE SLOVENIJE  
SOCIETAS SLOVENIAE STUDIIS ANTIQUITATIS ET HUMANITATIS INVESTIGANDIS



# Vsebina

## IN CORPORE SANO: SKRB ZA TELO V ANTIKI

(Prispevki s 6. Grošljevega simpozija, Ljubljana, 21. do 23. oktobra 2014)

Leon Debevec: <i>Arhitektura kulture telesa v antični Grčiji</i> .....	7
Brane Senegačnik: <i>Šport: pragmatično določilo, motiv in tema Pindarjevih slavospevov</i> .....	21
Marko Marinčič: <i>Kaj ima Ksenofan proti športu?</i> .....	33
Sonja Weiss: <i>Plotinov beg iz »ograde«</i> .....	45
Katarina Šmid: <i>Πάλη, ἔφεδρος in λαμπαδηδρομία na grobnici Spektatijev v Šempetru?</i> .....	61
Jernej Pisk: <i>Modrost telesa: antični ideal in sodobna praksa</i> .....	73
Tomaž Pavlin: <i>Moderna olimpijska tekmovanja – odmev antičnega atleta?</i> ....	83

# Contents

## IN CORPORE SANO: CARE OF THE BODY IN ANTIQUITY

(Contributions to the Sixth Milan Grošelj Symposium, Ljubljana, October  
21–23, 2014)

Leon Debevec: <i>The Architecture of Physical Culture in Ancient Greece</i> .....	7
Brane Senegačnik: <i>Sport as the Pragmatic Determiner, Motif and Theme of Pindaric Odes</i> .....	21
Marko Marinčič: <i>What Does Xenophanes Have to Object against in Sport?</i> .....	33
Sonja Weiss: <i>Plotinus' Flight from 'Confinement'</i> .....	45
Katarina Šmid: <i>Πάλη, ἔφεδρος and λαμπαδηδρομία on the Spectatii Tomb at Šempeter in the Savinja Valley, Slovenia?</i> .....	61
Jernej Pisk: <i>The Wisdom of the Body: Ancient Ideal and Contemporary Practice</i> .....	73
Tomaž Pavlin: <i>Modern Olympic Games: An Echo of the Ancient Athlete?</i> ....	83

# IN CORPORE SANO: SKRB ZA TELO V ANTIKI

(Prispevki s 6. Grošljevega simpozija, Ljubljana, 21. do 23. oktobra 2014)



Leon Debevec

## Arhitektura kulture telesa v antični Grčiji

### TELO: VEZ MED ANTIKO IN SODOBNOSTJO

V Švici živeči arhitekt in uspešen poslovnež Janez Hacin pripoveduje v dokumentarnem filmu, posvečenem njegovi življenjski zgodbi, kako je nekega dne v svojem biroju na kolegovi mizi videl narisano neobičajno in nelogično arhitekturno rešitev. Na vprašanje, zakaj se je odločil za tako rešitev, mu je kolega odvrnil: »Zakaj pa ne?« Podobno je na Ljubljanski »Arhitekturi« pred nekaj leti proizvajalec gradbenih elementov vabil študente k iskanju novih idej za uporabo njegovih proizvodov z udarnim sloganom »razbij obstoječe«...

Cvetki, nabrani na vrtilčku arhitekturnega ustvarjanja, nehoti razkrivata pomembni in hkrati simptomatični značajski potezi avantgardnih tokov sodobne umetnosti. Kažeta se v nonšalantnem spogledovanju z vsem, kar še ni bilo predmet umetniške tematizacije, iščoč hipnih atrakcij, ob hkratnem zmrdovanju nad temami brezčasne veljave na eni strani ter v razbrzdani relativizaciji samih temeljev istovetnosti umetnosti na drugi, ne meneč se za to, kaj bo pognalo na pogoriščih tega grotesknega zmagoslavja. Tako kot v preteklosti, ko je umetnost v plitvinah kriz, v katere je v stilni izvotljenosti že večkrat zašla, vedno našla v antiki svež navdih, ki se je razrasel v žlahtnost novega stilnega izraza, se tudi danes ob očitnih znamenjih neizogibnega bližajočega se »brodoloma« sodobnih umetniških praks zdi smiselno soočiti iz zive sedanjosti z modrostjo »starih«.

Med področji, kjer je vez med sodobnostjo in antičnim izročilom živa, skoraj neposredna, je nedvomno kultura telesa. Če se namreč naš čas lahko v čem primerja s časom antične Grčije, se lahko prav v svoji zagledanosti v telo. Reklamna in modna industrija sta preplavili naš vsakdan s podobami idealiziranih teles in v za potrošniške manipulacije vse bolj dojemljivemu posamezniku prebudili željo po podobnosti le-tem. Slednja se kaže v eksplozivnem množenju »fitness klubov«, vseh oblik osebne rekreacije, v množičnosti in raznolikosti športnih prireditev in medijski pozornosti, ki jih spremlja ter

prerašča v obsesijo, če smemo sklepati po razcvetu, pa tudi vse bolj množični uporabi lepotne kirurgije. Skrb za telo že zdavnaj ni več zgolj korak k trajnejšemu oziroma trdnejšemu osebnemu zdravju, ampak vse bolj postaja cilj, za dosego katerega je marsikdo pripravljen žrtvovati vse, celo zdravje samo. In kaj ima s tem opraviti arhitektura?

## TELO IN ARHITEKTURA

Grajeni prostor in njegov kakovostni več – arhitektura – sta s telesom neločljivo povezana, saj je prav skrb za telo na pragu človekovega samozavedanja pobudila iskanje od surovega in nepredvidljivega naravnega prostora drugačnega, prijaznejšega, predvsem pa obvladljivega prostora, ki bo služil človekovim potrebam. Grajeni bivalni prostor je tako postajal zunanji »jaz« uporabnika oziroma, če si sposodimo domislico modnih oblikovalcev o obleki kot drugi koži, človekova »tretja koža« – udomačeni prostor, obvladljivi kozmos znotraj brezdanjega kaosa. Iznajdljivo ga je širil s pridružitvijo svojega bivališča bivališčem članov skupnosti, ki ji je pripadal, v naselbinske, kasneje pa vse bolj kompleksne, a hkrati jasno strukturirane urbane tvorbe, okrog katerih je razprostrl »tapiserijo« obdelovalnih površin. Ko je človek ugotovil, da lahko z na poseben način oblikovanim prostorom (z izbiro lokacije, z upoštevanjem razmerij, z domiselnim vključevanjem blagodejnih učinkov naravnih prvin sonca, vetrov, vode ..., s premišljeno uporabo različnih materialov, struktur in tekstur) poleg uporabnosti prebudi v sebi tudi estetska občutja, lahko govorimo o rojstvu arhitekture. Smisel arhitekture je utemeljen na njeni interakciji s telesom in meri na nikoli povsem uresničljivi cilj njegovega vsestranskega ugodja. Globoko v podkožju arhitekturnega razvoja, prepolnega prostorskih, oblikovalskih, konstrukcijskih, funkcionalnih in tehničnih domislic, odkrivamo rdečo nit, ki jo plete želja preoblikovati izvorno togo, nerodnemu oklepu podobno bivališče, v gibko estetsko dovršeno zatočišče, prilagodljivo stalno spreminjajočim se človekovim potrebam.

## TEMELJA GRŠKE KULTURE TELESA

Posebej odlično mesto ima v teh prizadevanjih grška antika, saj je s svojimi arhitekturnimi rešitvami ustvarila brezčasne prostorske kakovosti, ki v najrazličnejših arhitekturnih reinterpretacijah odzvanjajo vse do danes. Ob nesporno edinstvenih dosežkih grškega arhitekturnega genija je na mestu vprašanje, kaj je bilo v ozadju grške zavzetosti za telo, ki je pognalo ustvarjalna hotenja tako visoko. S tem v zvezi prepoznavamo vsaj dva odločilna vzgiba. Prvi je povezan z varnostjo posameznika, skupnosti, polisa ali naroda kot celote, stalno ogroženih vsled neprestanih medsebojnih prask in rivalstva



za prevlado, pa tudi zaradi apetitov zunanjih sovražnikov po strateško pomembnih ozemljih. Učinkovitost obrambe je v pomembni meri slonela na fizični pripravljenosti vseh članov skupnosti. Dobro je poznana špartanska praksa izpostavljanja novorojencev, katere smoter je bila skrb za zdravo in kleno prebivalstvo. Skrb za zdravje narodovega telesa se kaže tudi v procesu izobraževanja mladih. Slednje je bilo razdeljeno na tri dele: na slovnico, glasbo in gimnastiko. Med njimi se je gimnastika zdela starim Grkom tako pomembna, da je v procesu izobraževanja zavzela toliko časa, kot vse ostalo učenje skupaj.

Drug, še pomembnejši vzgib, pa je bil povezan z vlogo religije v antični Grčiji in z mestom telesa v njej. Vpetost življenja antične družbe v religijo je tako posebno, da med poznavalci antike velja za enega najpomembnejših momentov razlikovanja antične stvarnosti od tiste, ki sledi (post-antične). V antiki smo namreč priča situaciji, v kateri religija ni zgolj eden izmed sistemov kulture, ki sobiva s številnimi drugimi, temveč ji je odmerjena edinstvena vloga – posredovanja, modularjanja, povezovanja, utrjevanja, v nekaterih obdobjih celo kontroliranja in določanja vseh ostalih.<sup>1</sup> Je nekakšno »bozonsko morje«, v katerem plavajo in so z njim prepojene vse prvine antične kulture. Čeprav grški bogovi uživajo na Olimpu v nesmrtnosti in večni mladosti, se hranijo z ambrozijo in nektarjem, dobro zaščiteni pred vsakodnevnimi obveznostmi, ki tarejo človeka, pa niso zaščiteni pred bolečino, trpljenjem ali hrepenenjem. Med seboj se prepirajo, pogosto se celo zapletejo v spopad s smrtniki. Radi spletkarijo in spreminjajo svoj zunanji videz, da bi lahko zapeljali smrtnika ali smrtnico v hetero ali homoseksualno ljubezensko zvezo. Čeprav se po žilah njihovih mladih in nesmrtnih teles pretaka *ichór* namesto človeške krvi, se bistveno ne razlikujejo od ljudi, saj si z njimi delijo isti izvor: to je Zemlja (*Gaía*) kot prednica, mati tako bogov kot smrtnikov. Grki so upodabljali svoje bogove kot idealizirane, a hkrati realistične mojstrsko proporcionirane človeške postave. Ker so bili praviloma upodobljeni v monumentalnih polnoplastičnih skulpturah – tempeljski kipi bogov so pogosto presegle višino desetih metrov –, je bila njihova lepota očitna tudi najpreprostejšemu verniku. »Bogupodobnost« kot značilno stremljenje slehernega vernika je bila za Grka bolj kot za vernika katere koli druge religije povezana tudi s telesom. Lahko rečemo, da je skrb za lepoto telesa pri antičnih Grkih imela pridih religioznega, saj je grška kultura na čutno-zaznavni ravni v pomembni meri vzpostavljala svetost kot lastnost bogov prav prek podob njihovih idealiziranih teles.

Zgledov idealne lepote Grku nikjer ni manjkalo. Zlasti meščan je bil dobesedno obsrt s podobami golih idealiziranih teles, ki so polnile tako javni kot tudi njegov zasebni prostor. Na vsakodnevni poti na mestno *agorá* je bil v trenutku sredi skulptur herojev iz nekdanjih bitk in junakov demokracije,

1 Prim. Lincoln, »Epilogue«, 657.

postavljenih na državne stroške po okoliških stavbah, samostojno stoječe dvignjene na podstavke ali pa kot okras skrbno oblikovanih drobnih arhitektur, ki so žlahtnile javni prostor grškega mesta. Svetiščni kompleksi so bili prepolni skulptur atletov, umrlih junakov, dobrotnikov in bogov.<sup>2</sup> Tudi ko se je Grk zatekel v intimo svojega doma, je bil obkrožen s popolnimi telesi, upodobljenimi v okrasju čaš za pitje, amfor in najrazličnejšega drugega posodja. Predstavljamo si lahko, da grškemu meščanu ni bilo lahko živeti s popolno podobo v skulpturah upodobljenih teles. Imeti vsaj približno podobno telo je pomenilo, da se je potrebno z njim redno ukvarjati. Skrb za lasten videz, telovadba, pogosto posluževanje diete za lepšo postavo in najem osebnega trenerja – vse to so bile skoraj samoumevne sestavine kulture telesa v antični Grčiji.

## RELIGIOZNA RAZSEŽNOST KULTURE TELESA

Lepoti božanskih teles so se najbolj približali skrbno trenirani atleti. Ne pretiravamo, če ugotovimo, da ima celotna ideološka struktura antične grške atletike svoje korenine v čaščenju bogov in da je bila utemeljena v globoki religioznosti antičnega človeka.<sup>3</sup> Slednja pride do prepričljivega izraza v zasnovi velikih atletskih tekmovanj. Antično grško kulturo so odločilno zaznamovala štiri atletska tekmovanja z vsegrškim značajem in mednarodnim ugledom: še danes žive Olimpijske igre v Olimpiji, Pitijske igre v Delfih, Istmijske igre v Pozejdonovem svetiščnem kompleksu na Istmu in Nemejske igre v Zeusovem svetiščnem kompleksu v Nemeji (risba 1).



Risba 1: Svetiščni kompleks, Olimpija, helenistično obdobje.

<sup>2</sup> Prim. Stierlin, *Greece*, 55–59.

<sup>3</sup> Prim. Valavanis, *Games and Sanctuaries*, 15.

Medtem ko je imela Olimpija vsled svetiščnega kompleksa, posvečenega najpomembnejšemu bogu Zevsu, nekakšno prvenstvo, so bile igre v Delfih, v Nemeji, na Istmu pri Korintu in v Atenah bolj regionalnega značaja. Skupaj so tvorila zaokroženi sklop tekmovanj, imenovanih *períodos*, v katero ni bilo nikoli vključeno kako drugo podobno praznovanje. Olimpija, Delfi, Istmos in Nemeja so bila štiri zelo pomembna vsegrška svetišča, ki so bila skupaj z Atenami glavni predstavniki grške kulture.<sup>4</sup> Tu so bolj kot kjerkoli drugje prišla do izraza verska čustva in češčenje bogov, katerim na čast so potekale. Atletska tekmovanja zato niso bili avtonomni športni dogodki, kot so danes, temveč so se vedno odvijala v povezavi z verskimi praznovanji v ali blizu svetiščnih kompleksov, vzporedno z drugimi slavji v čast bogov, kot so bila žrtvovanja, procesije, molitve, himne in zdravice (pitne daritve).<sup>5</sup> Slednje je lepo razvidno iz programa praznovanja v Delfih, imenovanega *Pýthia*. Trajalo je pet dni. Popoldne prvega dne se je praznovanje začelo s slovesno daritvijo na Apolonovem oltarju. Sledilo je žrtvovanje stotin živali, ki so jih za to slovesnost podarila mesta oziroma posamezniki, in nato uprizoritev spopada med Apolonom in Pitonom. Praznovanja tega dne so se zaključila s procesijo, ki se je odpravila od svetiščnega kompleksa in je potekala po mestnih ulicah. Drugi dan je bil namenjen nekakšnemu obrednemu obedu za udeležence, pri katerem so jedli pečeno meso žrtvovanih živali. Tretji dan so se vrstila različna glasbena tekmovanja. Potekala so na stadionu, od 2. st. dalje pa v gledališču, urejenem nad Apolonovim svetiščem. Četrty dan so se odvijala atletska tekmovanja, katerih program je bil povzet po igrah v Olimpiji. Zadnji dan praznovanja so se zvrstila tekmovanja s konji. Potekala so na hipodromu na bližnji ravnini pri Križi.<sup>6</sup> Antični Grki so verovali, da so na ta način počaščeni bogovi navzoči in uživajo v plemenitem tekmovanju lepo grajenih teles ter v prikazovanju sposobnosti atletov, ki so tekmovali predvsem na čast bogov in šele nato za svoje rojstno mesto oziroma zase osebno. Tesno sorodnost med atletskim, verskim in obrednim dogajanjem lepo ilustrira fragment iz Filostratovega dela *De gymnastica*, ki po času nastanka sodi v zgodnje obdobje olimpijskih iger:

Potem so (duhovniki, op. L. D) položili posvečene kose (žrtvenih živali, op. L. D.) na oltar, na katerem še ni bil prižgan ogenj. Tekači so bili stadij oddaljeni od oltarja. Pred njim je stal duhovnik in dal s plamenico znak za start. Zmagovalec je prižgal ogenj za žgalno daritev ter odšel kot olimpijski zmagovalec. (Filostrat, *De Gymnastica* 5)<sup>7</sup>

Podobno velja za dobro dokumentirano veličastno praznovanje, v sklopu katerega so potekala tudi atletska tekmovanja v Atenah, imenovano

4 Prim. Marinko, *Antična arhitektura*, 223.

5 Graf, »Sacrifice, offerings and votives – Greece«, 340–43.

6 Prim. Pedley, *Sanctuaries and the Sacred in the Ancient Greek World*, 135–51.

7 Prim. Valvanis, *Games and Sanctuaries*, 15.

*Panathénaiá*. Noč petega dne praznovanja je bila namenjena posebnemu tekmovanju, ki so se ga lahko udeležili samo atenski meščani. Šlo je za tek z baklami, ki se je začel ob Prometejevem oltarju v atenskem gimnaziju in se je po približno dveh kilometrih in pol končal na atenski akropoli, kjer je zmagovalc prižgal žrtveni ogenj na velikem oltarju, posvečenem boginji Ateni.<sup>8</sup> Tekmovanja so tako imela povsem drug smisel. Bolj kot v osebno zmago slavje najboljšega, najbolj spretnega oziroma telesno najbolj zdržljivega športnika je bilo usmerjeno v iskanje nekoga, vrednega obrednih dejanj – posebne oblike komunikacije in preko nje bližine z bogovi –, ki so bila sicer pridržana samo duhovščini. Pomen obrednega vidika tekmovanja končno odslikava tudi nagrada zmagovalcu. Vsa štiri zgoraj omenjena atletska tekmovanja so bila t.i. *stephanítai*, kar pomeni, da so zmagovalce v posameznih disciplinah okronali s preprostim vencem, spletenim iz vejic svetega drevesa oziroma rastline, posvečene dotičnemu bogu.

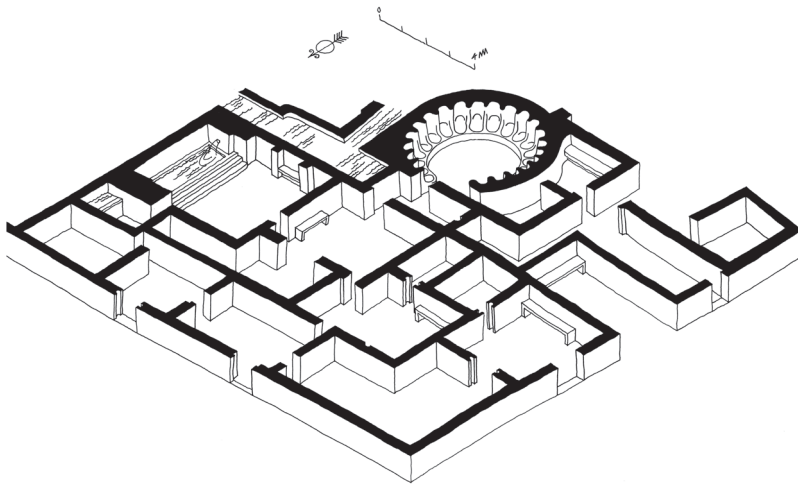
## ARHITEKTURA KOT IZRAZ KULTURE TELESA

Opisani pomen telesa v antični Grčiji je nujno pustil sledi tudi v arhitekturi. Izpiljen občutek za lepoto telesa ni mogel zanemariti prostora, ki ga je človek uporabljal. Če se vrnemo k uvodoma uporabljeni opredelitvi človekovega bivalnega prostora kot njegove tretje kože, se ta v antični Grčiji v prvi vrsti tiče javnega mestnega prostora, bolj kot njegovega intimnega osebne bivališča. Grk je dan preživel na osrednjem mestnem trgu *agorá*, v senci tremov, svetišč ali pa na drugem javnem mestu, kjer je razpravljaval o javnih zadevah; sodeč po ohranjenih zapisih je namreč veljal tisti, ki je zanemarjal udejstvovanje v javnem življenju, za nekoristnega lenuha. Blago sredozemsko podnebje z malo padavinami je pripomoglo, da mu je dom služil predvsem kot zatočišče za obedovanje in spanje. Zato se v arhitekturnem pogledu stanovanjski predeli antičnega mesta niso mogli kosati s sijajnimi javnimi stavbami. Mestni trg je bil s kamnom tlakovana ploščad, robove katere so z ene ali več strani zapirale stoe (ali stebriščne lope) ter trgovski lokali. Tu oziroma v neposredni bližini trga je stala mestna hiša ali *bouleutérion*. Z njimi je bil mestni trg vsebinsko, optično in kompozicijsko zaključena celota, obogatena s prijetnim senčnim zavetjem ob sončni pripeki.<sup>9</sup> Mojstrsko izklesani kamniti stebri, bogata profilacija vencev in portalov ter polnoplastičnost skulptur so, zahvaljujoč močnemu soncu, ki je stopnjevalo žlahtnost arhitekture z nešteti senčnimi odtenki, spreminjali običajna vsakodnevna opravila v praznični užitek.

Skrb za telo se najprej kaže v skrbi za osebno higieno. V grški stavbni tipologiji najdemo temu namenjen poseben tip stavb, to je javno kopalnišče (risba 2).

8 Prim. Kyle, *Athletics in Ancient Athens*, 32–55.

9 Več o tem: Marinko, *Antična arhitektura*, 206–11.

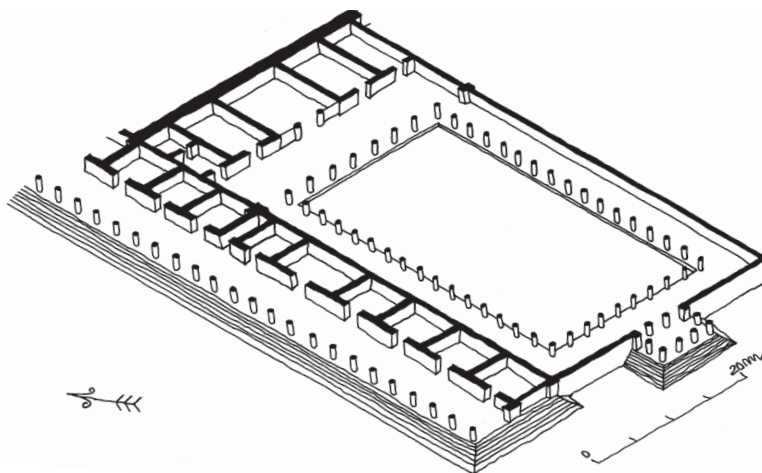


Risba 2: Kopališče, Megara Hyblaea, konec 4. st. pr. Kr.

Slednja so bila pri Grkih v rabi vsaj od 4. st. pr. Kr. dalje. Njihova glavna značilnost so prostori valjaste oblike z urejenimi kamnitimi kadmi za sedenje, v katerih je na kopalce padala voda. Kopališče v Olimpiji je eno najzgodnejših v Grčiji in vključuje devet kopalnih kadi za posameznika, postavljenih po obodu prostora, ter odprt plavalni bazen. Umivalnice oziroma preprosta stranišča so arheološko evidentirana šele v helenizmu na Delosu, Teri, Amorgu in v Eritreji.

Če je hotel Grk videz svojega telesa vsaj nekoliko približati idealu, ki je v skulpturah zapolnjeval javni prostor tako profanega kot tudi sakralnega značaja, je moral redno telovaditi. Slednje je v posebni meri veljalo za atlete, saj mora po Platonovih besedah atlet, ki meri na olimpijsko ali pitijsko zmago, stalno trenirati in nima časa za nobeno drugo aktivnost. Temu je bila namenjena posebna stavba, imenovana gimnazij (*gymnásion*). Gimnazij je bil kraj, kjer se je oblikoval grški meščan. Samo moški. Vsak meščan, ki je kaj dal nase, je hodil redno v gimnazij, kjer je gol in naoljen oblikoval svoje telo s tekom, ruvanjem, skakanjem, metanjem diska in podobno. V gimnaziju je meščan v tekmovanju z drugimi, z razkazovanjem svojega telesa, s tem ko se je trudil napraviti svoje telo bolj možato, spoznaval, iz kakšnega testa je. Zlasti skrbno so se v njih urili *épheboi*, zato da bi odgovorno služili v vrstah hoplitov. Izvorno ni bil gimnazij nič drugega kot odprt prostor, opremljen z vodo, pogosto v sklopu svetiščnega kompleksa. Zdi se, da do 5. st. pr. Kr. ni bilo potrebe po izrazitejši arhitekturni obravnavi tega programa. Senco in zatočišče za oddih so nudili drevesni gaji. Vsled vse pogostejše prisotnosti starejših meščanov in zlasti filozofov so v 4. st. pr. Kr. gimnaziji postopno začeli preraščati v intelektualna središča, čeprav ni bil v njih element telesne vadbe nikoli zanemarjen. Izobraževanje je postalo bolj pomembno. Tako je vsako grško mesto imelo vsaj en gimnazij, ki ga je zgradila država.

V mestih helenistične dobe so gimnaziji že pretežno delovali podobno kot današnje srednje šole. Zato se je tudi njihova arhitektura morala prilagoditi novim potrebam. Tako je gimnazij postal arhitekturno ograjen prostor atrijskega tipa, pravilnega kvadratnega ali štirikotnega tlorisa z nanizanimi prostori okrog osrednjega odprtega dvorišča, obrobjenega s tremi (risba 3).



Risba 3: Gimnazij, Milet, 2. st. pr. Kr

Za učenje in nastope so bile urejene večje in manjše dvorane ali *eksédre*, za gimnastične vaje odprti in ograjeni prostori (dvorišče ali *sphairistérian*), za higieno kopalnice s kadmi in s tekočo vodo. Med značilnimi deli gimnazija je še prostor za preoblačanje (slačilnica ali *apodytérian*). Ker so bili gimnaziji pomembne javne stavbe, so imeli praviloma arhitekturno poudarjen vhod s propilejami. Kot izobraževalna središča so postala pomembna žarišča grške istovetnosti. Relativno skromni ostanki so ohranjeni v Miletu, Epidavru in Prieni. Grki so dajali veliko težo notranjemu in zunanjemu blišču njihovih gimnazijev. Zato so jih krasili s kipi bogov, zlasti zaščitnika Hermesa, herojev, zmagovalcev na javnih igrah in odličnih posameznikov vseh družbenih slojev.

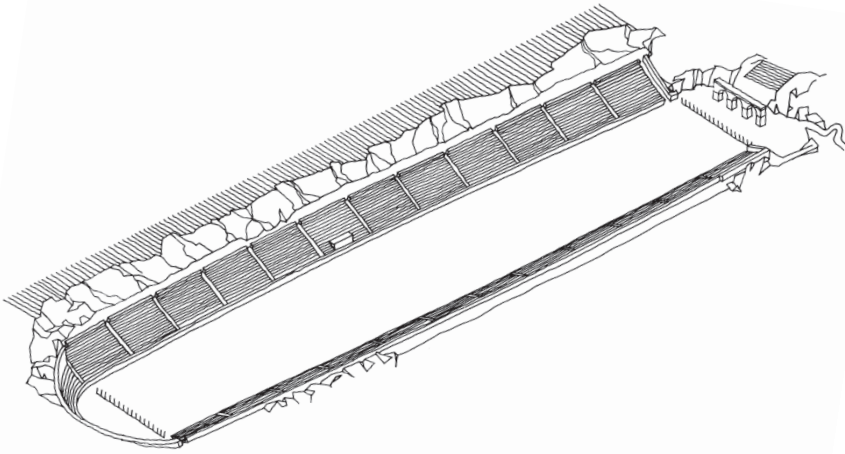
Kot del javnega gimnazija se skoraj praviloma pojavlja po velikosti in programski kompleksnosti enostavnejši stavbni tip ali palestra (*palaístra*). Slednja lahko deluje tudi povsem samostojno, medtem ko si gimnazija ni mogoče predstavljati brez palestre. Palestre so najstarejši športni objekt v antični Grčiji, sprva zasnovane kot peščene površine v bližini gozdov, potokov in travnikov ter včasih obkrožene s tremi. To so bile stavbe javnega ali pa tudi zasebnega značaja, namenjene urjenju atletov v rokoborbi in boksu. Njeno standardno zasnovo sestavlja štirikotno dvorišč, obdano s kolonado, za njo pa so bili nanizani prostori za preoblačanje, kopanje, prostori za druženje in učenje.

Tako gimnazij kot palestra sta introvertirani arhitekturi po videzu in po načinu delovanja, saj nista bili urejeni za prisotnost občinstva, ki bi spremljalo

dogajanje. Čeprav sta navzven s svojo solidno gradnjo iz pravilnih in skrbno pripasanih klesancev, arhitekturno poudarjenim vhomom ter s samim volumnom kazali na posebnost vsebine, se njune glavne arhitekturne vrednosti pokažejo šele v notranjosti. Med njimi gotovo izstopa doživljajsko bogastvo pokritih stebrišč, obogatenih s kipi grških odličnikov, ki blažijo ostrino prehoda iz odprtega naravnega prostora v notranjost. Ritem premišljeno, po človekovi meri komponiranih stebrov in nanje naloženega ostrejša v vzdolžnih pogledih ustvarja edinstveno dramatičnost, hkrati pa poglede proti osrednjemu odprtemu vadbišču uokvirja v zanimive sekvence.

Po velikosti največji arhitekturi namenjeni športnim tekmovanjem sta stadion (*stádion*) in hipodrom (*hippódromos*). O velikosti priča že podatek, da je lahko atenski stadion sprejel petdeset tisoč, stadion v Olimpiji pa petinštirideset tisoč gledalcev. Praviloma stojita v neposredni bližini svetiščnega kompleksa, kar tudi ponovno priča o prepletenosti atletskih tekmovanj z religijo.

Izvirno je bil stadion zgolj izravnana površina, namenjena tekmovanju v teku in dolga en stadij (185 metrov ali 600 grških čevljev). Na eni ali ob obeh vzdolžnih straneh tekmovalne površine so bile urejene tribune za gledalce. Pravi arhitekturni razvoj je doživel stadion šele od časa od 4. st. pr. Kr. dalje. Pri zgodnejših primerih je bil prostor za gledalce zaključen ravno, kasneje pa sta bili zaradi boljšega pregleda gledalcev nad dogajanjem bočni tribuni povezani s polkrožnim zaključkom (risba 4).



Risba 4: Stadion, Delfi, 5. st. pr. Kr.

Tribune so bile od tekmovalne steze ločene s kamnito ograjo in prehomom, od koder so vodili pristopi do posameznih vrst, podobno kot v gledališču. Za tekmovalce in sodnike je bil urejen poseben vhod. Startna linija je bila označena s kamnitim pragom, v katerega je bil pritrjen mehanizem *hýspleks* za istočasen start tekmovalcev.<sup>10</sup> Tekmovalci so se pomerili v različnih tekih,

<sup>10</sup> Podroben opis: Valavanis, *The starting Mechanism*.

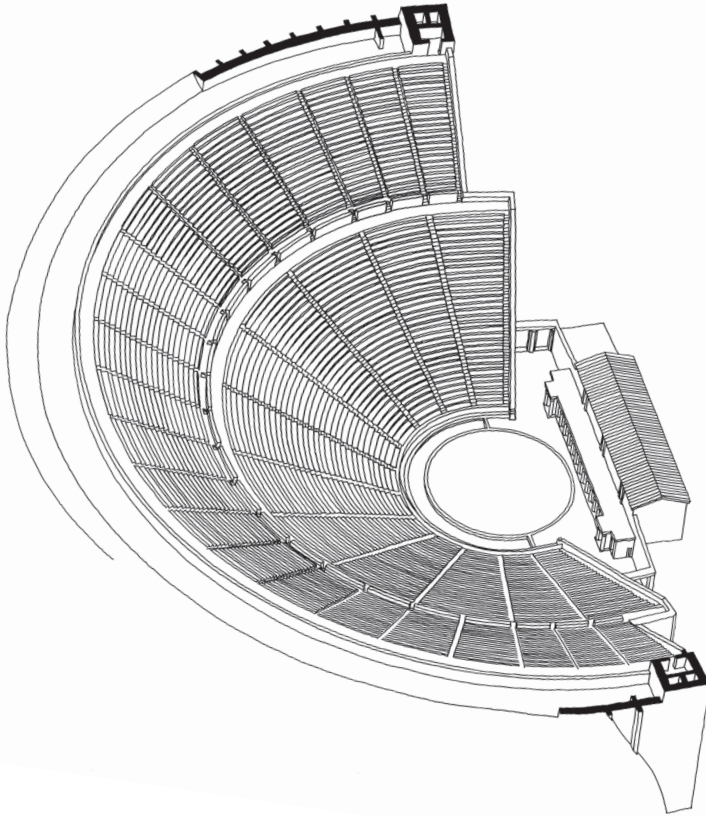


kot so *stádion*, *díaulos*, *dólichos* in tek v polni vojaški opremi. Tu pa so potekala tudi tekmovanja v borilnih veščinah: v rokoborbi, boksu in pankratiju (*pankrátion*), ki je bil mešanica rokoborbe in boksa in je dovoljeval tudi grobe prijeme, ter v pentatlonu (*péntathlon*) ali prvi večdisciplinski tekmi v zgodovini športa, nekakšnem peterboju (sestavljali so ga skok v daljavo, tek, metanje diska, metanje kopja in rokoborba). V nekaterih primerih (kot v Delfih) je bilo vhodno pročelje stadiona poudarjeno z monumentalnimi propilejami.

Hipodrom pa je bil namenjen tekmam s konji, med katere je sodila tudi najprestižnejša v okviru atletskih iger, to je bila tekma bojnih vozov. Pojavil se je v helenizmu. V primerjavi s stadionom je bil občutno večji: v Olimpiji meri v dolžino štiri stadije. Po sredini je bil razdeljen z nasipom ali zidom, okoli katerega so potekale dirke. Razmejitev je bila lahko označena tudi z zgolj dvema stebroma. Sicer v arhitekturnem pogledu preprosta arhitektura je imela zapleten startni mehanizem, ki je zagotavljal sočasen start vseh konj. Ob obeh vzdolžnih straneh in ob krožnem zavoju so bili stopničasto razporejeni sedeži. Ob njem so bile lahko postavljene manjše zgradbe, s katerih so petični gledalci udobno spremljali dogajanje na tekmovališču. Najbolj prepoznavni arhitekturni element tako stadiona kot tudi hipodroma so tribune za gledalce. Če je bilo le mogoče, so jih prislonili ob brežino, v katero so vklesali stopnice za sedenje. Tam, kjer to ni bilo mogoče, so tribune podprli z leseno konstrukcijo.

Pregleda antične arhitekture, namenjene kulturi telesa, ne moremo zaokrožiti, ne da bi omenili gledališče. Čeprav praviloma ni bilo vključeno v atletska praznovanja, pa bi bilo mogoče reči, da je bilo dogajanje v njem svojevrstna hvalnica telesu, ko se je glas in gib v pesmi, plesu in dramski igri zilil v izpovedno sredstvo najglobljih vsebin. O izgledu gledališnega prostora je pred 4. st. pr. Kr. malo podatkov. Kasnejši, ki jih lahko še danes občudujemo v Atenah, Delfih ali Epidavru, pa kažejo dve značilni prostorski enoti: relativno velike, praviloma polkrožno oblikovane tribune za gledalce (*théatron*), urejene po pobočju, in na dnu vanje vpeto krožno oblikovano ploskev ali orkestro (*orcéhstra*), prvotno namenjeno pesmi in plesu (risba 5).





Risba 5: Gledališče, Epidaver, 4. st. pr. Kr.

Gledališče v Atenah je lahko sprejelo trideset tisoč gledalcev. Kmalu je bil orkestri na hrbtni strani dodan oder (*skené*), najprej lesen in dvignjen nad orkestro, v 5. st. pr. Kr. pa se je postopno razrasel v pravo iz kamna zgrajeno odrsko zgradbo, pokrito s samostojno streho.<sup>11</sup> S svojo voluminoznostjo in domišljeno arhitekturno izoblikovanostjo je *skené* znatno razširila dramaturške možnosti uprizarjanja iger ter tako stopnjevala njihovo učinkovitost, pogledom s tribun pa je postavila nekakšen arhitekturni zaslon in s tem usmerila gledalčevo pozornost od sicer praviloma izjemnih panoramskih pogledov na dogajanje na odru. Grška gledališča odlikuje izjemna akustika, ki je rezultat tako poznavanja zakonitosti gibanja zvoka kot geometrijske čistosti zasnove gledališča. Grški arhitekturni genij je razvil še nekakšno miniaturno različico gledališča imenovano odeon (*oideion*). Zaradi manjših dimenzij je bil pokrit. Uporabljali pa so ga za glasbena tekmovanja. Prvotna zasnova, kakršno kaže na primer Periklejev odeon v Atenah, je bila preprostejša in se kaže kot kvadratna dvorana, pokrita s piramidno streho in zaradi večjih razponov podprto z vrstami stebrov v notranjosti. V njej ni sledov tribun za občinstvo.

11 Prim. Stierlin, *Greece*, 167–71.

Velikost predstavljenih arhitektur stadiona, hipodroma in gledališča na eni strani ter slikovitost in filigranska razgibanost grške pokrajine, ki je posebej prepričljiva na mestih, kjer so zrasli najpomembnejši antični svetiščni in drugi kompleksi, sta grškega arhitekta postavljali pred resen izziv, kako oboje povezati v novo harmonično celoto. Ko s temi očmi motrimo sicer resda po večini skromne ostanke opisanih arhitektur, se nam razkriva izjemna tenkočutnost in spoštljivost do naravnega prostora. Ogiblje se grobim zarezam v prostor, nasilnemu preoblikovanju terena, odpove se celo zanj sicer tako pomembni geometrijski čistosti zasnove – takrat, ko na ta način doseže kar se da neboleč stik arhitekture z naravnim prostorom. Zaveda se namreč, da ustvarja grška pokrajina z neštetimi naravnimi situacijami tako rekoč okvir, ki umetnost prehitava v velikem in malem in v katerega naj umetnost vdela le še dragocen kamen.<sup>12</sup>

## SKLEP

Po-moderni arhitekturni dekonstrukciji in vsem njenim bolj ali manj domiselnim odvodom do danes navzlic kričočemu diskurznemu celofanu, v katerega vedno znova zavija lastno arhitekturno produkcijo, ni uspelo prekriati nekakšnega nelagodja nad človekom v vsej njegovi mnogoplastni raznolikosti, ki pa je njen končni smisel in zato tudi merilo kakovosti slehernega arhitekturnega napora. »Zakaj pa ne« čas, ki v svojem deročem toku nosi s seboj tudi »zakaj pa ne« arhitekturo (umetnost) vidi v amputaciji človeka iz arhitekture zgolj še ne povsem izsesano satnico izvirnosti, s katero vedno težje zasiti celo najnezahtevnejšega posameznika. S tem se ogiblje edinemu resničnemu izzivu arhitekture, človeku oblikovati prostor, v katerem ne bo zgolj deležen vsestranskega udobja, temveč ob moči katerega bo zaslutil transcendentno obzorje iskanja odgovorov na temeljna vprašanja o smislu njegovega bivanja. Namesto slednjega zlorablja njegovo bivanjsko neizpolnjenost z vsiljevanjem umetniškega dela kot transcendence same. Zato ostaja grški arhitekturni poklon človeku v vseh njegovih agoničnih hotenjih brezčasno merilo kakovosti, ki prej ali slej pokaže realni vrednostni domet sleherne arhitekturne stvaritve.

## BIBLIOGRAFIJA

- Bowra, Cecile, Maurice. *Classical Greece*. New York: Time-Life, Inc., 1965.  
 Curtius, Ludwig. *Die Antike Kunst*. Berlin - Neubabelsberg: Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion M. B. H., 1913.  
 Fletcher, Sir Banister. *A History of Architecture*. London: Butterworths, 1987.

<sup>12</sup> Prim. Curtius, *Die Antike Kunst*, 185.

- Goldhill, Simon. *The perfect body*. [Http://press.uchicago.edu/Misc/Chicago/301176.html](http://press.uchicago.edu/Misc/Chicago/301176.html) (obiskano 5. 8. 2014).
- Graf, Fritz. »Sacrifice, offerings and votives – Greece«. V: Sarah Iles Johnston, ur., *Religions of the Ancient World*, 340–43. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2004.
- Kyle, G. Donald. *Athletics in Ancient Athens*. Leiden: Brill, 1993.
- Lawrence, Arnold, Walter. *Greek Architecture*. Harmondsworth: Yale University Press, 1996.
- Lincoln, Bruce. »Epilogue«. V: Sarah Iles Johnston, ur., *Religions of the Ancient World*, 657–65. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2004.
- Marinko, Jože. *Antična arhitektura*. Ljubljana: Družina, 1997.
- Pedley, John. *Sanctuaries and the Sacred in the Ancient Greek World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Roberts, John. *The Oxford Dictionary of the Classical World*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Stierlin, Henri. *Greece*. Köln: Taschen, 1997.
- Valavanis, Panos. *Games and Sanctuaries in Ancient Greece*. Atene: Kapon Editions, 2004.
- . *Hysplex. The starting Mechanism in Ancient Stadia*. Berkeley: University of California Press, 1999.
- Young, C. David. »Mens Sana in Corpore Sano? Body and Mind in Ancient Greece.« *The International Journal of the History of Sport* 22 (2005): 22– 41.
- Wightman, G. J. *Sacred spaces*. Leuven: Peeters, 2007.

## THE ARCHITECTURE OF PHYSICAL CULTURE IN ANCIENT GREECE

### Summary

Modernity and ancient tradition are manifestly bridged by physical culture. Architecture is inseparable from the body: it was man's concern for his body, on the very threshold of human self-awareness, that stimulated his search for a space adapted to his needs and more pleasant than the raw natural environment. The built space thus became an external 'Ego' – a third skin of the user, a domesticated cosmos within a boundless chaos. Considering the unique achievements of the Greek architectural genius, one may well inquire into the background of the preoccupation with the body which drove creative aspirations so high. There are two main causes. The first is the security of the individual and the entire community, often threatened by internal skirmishes for dominance or by the territorial appetites of external enemies. The second, more important, is the role of religion and the place of the body in it. Indeed, the entire ideological structure of classical Greek athletics is rooted in the worship of the gods, as an expression of the profound religiosity of the ancient man. This is attested by the great pan-Greek athletic competitions at Olympia, Delphi, Isthmia and Nemea.

Concern for the body encouraged the building of public baths, wash-houses and simple toilets. The public spaces abounded in sculptures depicting the ideal body, and any Greek who wanted to approach this ideal had to exercise regularly. This was the purpose of the gymnasium, an open space usually situated by water and often within a sacred complex. In towns of the Hellenistic period, the gymnasium became an educational institution as well. It was a space of the atrium type, generally a square or rectangular ground plan with a series of rooms running around the central open courtyard, which was enclosed on three sides. Part of a public gymnasium was often occupied by a building type simpler in terms of size and program complexity, the palaestra. Both buildings were introverted architecture, in appearance as well as in method of use.

The largest architectural structures devoted to sporting competitions were the stadium and hippodrome. The first was originally a simple level area, devoted to running competitions along the length of the Olympic stadium. Tribunes were set up for spectators on one or both longitudinal sides. The stadium underwent real architectural development only as late as Hellenism. The hippodrome, on the other hand, was devoted to horse races, especially prestigious battle chariot competitions. It was appreciably larger than the stadium and divided along the centre by a dyke or wall.

A review of classical architecture devoted to physical culture would be incomplete without mentioning the theatre with its monumental semi-circular tribunes, excellent acoustics, a circular orchestra and proscenium. Although it was not involved in athletic festivities itself, what took place in it was a 'panegyric' to the body, when music and movement fused in song, dance and dramatic play into a narrative vehicle of profound content. In addition, the Greek architectural genius developed a miniature variant of the theatre called an odeon, devoted to musical competitions. Because of its smaller dimensions, it could be covered. Judging by the modest remains of such architecture, the builders were extremely sensitive to the natural space. Violent transformations of the terrain are avoided, even the geometric purity of design is neglected in order to achieve the minimum clash of the architecture with the natural space. The Greek architectural tribute to man in all his agonistic desires remains a timeless measure of quality and the touchstone of almost every architectural creation.

Brane Senegačnik

## Šport: pragmatično določilo, motiv in tema Pindarjevih slavospevov

### MONTAŽNI ZNAČAJ EPINIKIJA

Literarni zgodovinar Walter Muschg je poezijo nemškega ekspresionističnega pesnika Gottfrieda Benna označil za »koktajl iz lirike in znanosti«. <sup>1</sup> Ta oznaka je sicer pejorativna in izraža Muschgovo nenaklonjenost Bennovi poetiki, vendar se v osnovi sklada z neko temeljno ugotovitvijo bolj nevtralnih ali celo naklonjenih interpretov, <sup>2</sup> pa tudi pesnika samega: <sup>3</sup> namreč, da je pomemben princip njegove poetike montaža – vsebinsko in leksikalno – najrazličnejših jezikovnih vzorcev.

Čeprav je v primeru Pindarja uporaba teh oznak (koktajl, montaža) kričoč anahronizem, tudi tu ni brezpredmetna in metonimično pokaže na neko zelo pomembno in obenem problematično lastnost njegove poezije: na njeno sestavljenost iz zelo različnih prvin. Po osnovnem namenu so slavospevi (epinikiji) hvalnice na čast zmagovalcem na športnih tekmovanjih, torej pesmi, ki slavijo športni uspeh, ta pa je predvsem sad telesne moči, veščine, napornih priprav in pa (predvsem pri dirkah konjskih četverovpreg) izdatkov, ki so bili vloženi v ta podvig. <sup>4</sup> Vendar so Pindarjevi slavospevi dejansko kombinacija vsebinsko različnih prvin, od katerih so domala obvezni trije:

- biografska predstavitev zmagovalca (pogosto tudi njegove kariere in kariere njegovih prednikov);
- ilustrativne mitološke epizode in
- t. i. *gnome* – modre misli oziroma izreki o človeškem življenju.

---

<sup>1</sup> Povzeto po Glumac, »Predgovor«, xiv–xv.

<sup>2</sup> Prim. Townson »The montage-technique in Gottfried Benn's Lyric«; Lamping, *Das lyrische Gedicht*, 203–210.

<sup>3</sup> Prim. Benn, »Probleme der Lyrik«, 1059.

<sup>4</sup> Izjema sta dva: *Dvanaajsti pitijski slavospev*, ki je povečen Midu iz Akrganata, zmagovalcu tekmovanja v avlosu (piščali), in *Enajsti nemejski slavospev*, zložen ob izvolitvi Aristagora za člana bulé, sveta mestne države Tenedos.

Tem in drugim vsebinsko močno različnim elementom dajeta enotnost forma in slog: metrum je veskozi isti in tudi figurativnost izraza se bistveno ne spreminja glede na vsebino.<sup>5</sup> Kaj so torej motivi in kaj teme Pindarjevih slavospevov, epinikijev? Motiv in tema v splošnem ne sodita med najbolj problematične, težko določljive oziroma razločljive kategorije literarne teorije, čeprav sta tesno povezana in se zdita včasih celo medsebojno zamenljiva. Pri Pindarju je neredko tako in morda je ravno to ena od značilnih potez njegovega izrazno »gostega« sloga. Po najbolj preprosti tradicionalni definiciji je motiv v umetniški književnosti najožja tematska enota, ki je ni mogoče še naprej razlagati; je konkreten in ponovljiv. Tema pa v sodobni literarni teoriji pomeni a) snov literarnega dela; b) področje, s katerega je zajeta; ali pa c) njegovo problematiko oziroma č) osnovno idejo. V tem zadnjem pomenu lahko označuje tudi enotnost motivov in smer pomenjenja, v katero delo napotuje bralčevo miselno, občutenjsko in moralno reakcijo. V osnovi je torej motiv ožja in bolj konkretna kategorija, tema pa širša in bolj abstraktna (ideja, stavek, sporočilo).

## MOTIVI, KI POSTAJAJO TEME

### *a) biografski motiv in katalogi uspehov*

Motivov v Pindarjevi poeziji ni težko določiti. Kot rečeno, sodi v »obvezni« motivni repertoar omemba zmagovalca in njegovega uspeha. Temu »obveznemu« motivu je obenem inherentno, da je variabilen, saj gre za različne zmagovalce v različnih panogah na različnih športnih tekmovanjih; odvisno od bogastva športnikove kariere in dolžine slavospeva je različno dolga tudi njegova predstavitev: ta lahko vključuje zgolj ime (in »priimek« – se pravi omembo očetovega imena), lahko pa tudi obsežno predstavitev njegove kariere in celo kariere njegovih sorodnikov.

### *b) mitološki motivi*

Mitološki motivi, katerih obseg prav tako zelo variira, imajo zelo različne funkcije: lahko so npr. uporabljeni kot božanska ponazoritev športnikovega uspeha, lahko temu dajejo globlje ozadje, lahko pa poudarjajo slavo športnikovega rodnega kraja. Športni uspeh je pogosto prikazan kot eden

5 Za posebej močno poetizirane, s figurami bogate opise atletskih karier oziroma kataloge njihovih zmag glej npr. *Ol.* 7. 81–87; *Ol.* 9. 82–99; *Ol.* 13. 29–46; *Nem.* 4. 16–22; *Nem.* 10. 41–48; *Isthm.* 2. 18–29. V *Ol.* 7. 1–10 Pindar odnos med pesnikom in atletskim zmagovalcem primerja s složno sorodstveno zvezo med tastom in zetom. Čisto konkretne okoliščine nastanka in izvedbe epinikija (oziroma s tem povezanih zapletov) so opisane v *Ol.* 10. 1–12, glej spodaj.

od vrhuncev človeškega življenja, vreden vseh naporov in izdatkov; je ena od poti, po kateri se človek lahko približa bogovom. Tako npr. na začetku *Šestega nemejskega slavospeva*:<sup>6</sup>

ἐν ἀνδρῶν, ἐν θεῶν γένος· ἐκ μιᾶς δὲ πνέομεν  
ματρὸς ἀμφοτέροι· διέργει δὲ πᾶσα κεκριμένα  
δύναμις, ὡς τὸ μὲν οὐδὲν, ὁ δὲ  
χάλκεος ἀσφαλὲς αἰὲν ἔδος  
μένει οὐρανός, ἀλλὰ τί προσφέρομεν ἔμπαν ἢ μέγαν  
νόον ἧτοι φύσιν ἀθανάτοις, 5  
καίπερ ἐφαμερίαν οὐκ  
εἰδότες οὐδὲ μετὰ νύκτας  
ἄμμε πότμος 6b  
ἄντιν' ἔγραψε δραμεῖν ποτὶ στάθμαν.

τεκμαίρει καὶ νυν Ἀλκμίδας τὸ συγγενὲς ἰδεῖν  
ἄγγχι καρποφόροις ἀρούραισιν, αἴτ' ἀμειβόμεναι  
τόκα μὲν ὧν βίον ἀνδράσιν ἐπ- 10  
ητανὸν ἐκ πεδίων ἔδοσαν,  
τόκα δ' αὐτ' ἀναπαυσάμεναι σθένος ἔμαρψαν. ἦλθε τοι  
Νεμέας ἐξ ἔρατῶν ἀέθλων  
παῖς ἀναγώνιος, ὅς ταυ-  
ταν μεθέπων Διόθεν αἴσαν  
νῦν πέφανται 13b  
οὐκ ἄμμορος ἀμφὶ πάλα κυναγέτας,

ἴχνεσιν ἐν Πραξιδάμαντος ἐδὸν πόδα νέμων  
πατροπάτορος ὀμαιμίου.

En ljudi je, en bogov je rod; iz ene matere  
oboji dihamo; deli pa nas moč, razločena v vsem,  
da prvo je nič, a prestol iz brona,  
na vek neomajen,  
ostaja nebo. A vsemu navkljub se nesmrtnim  
približamo v čem,  
v duha veličini ali pa v rasti, 5  
čeprav ne poznamo smeri, ne podnevi ne skozi noči,  
v kateri zarisala je 6b  
usoda naš tek.

6 Pindarjevi verzi so navedeni po Race, *Pindar*; slovenski prevodi pa po Senegačnik, *Pindar*.

Tudi sedaj Alkimída pričuje: sorodnost zagledaš lahko  
 v njiv rodovitnih bližini, ki izmenjaje  
 ljudem zdaj živež obilen 10  
 dajejo s polj,  
 zdaj spet v počitku nabirajo moč. Prišel  
 s tekmovanj zaželenih v Nemeji  
 je fant tekmovalec, ki tej je  
 usodi, od Zevsa poslani, sledil:  
 zdaj zasijal 13b  
 v rokoborbi je: ne kakor lovec brez plena

svojo je nogo položil v sledi Praksidámanta, 15  
 očeta očeta iste krvi.

Kot pa je naznačeno že v teh verzih, je razlika med ljudmi in bogovi vendarle nepresegljiva. Na ta način motiv, konkreten dogodek (atletski uspeh) diskretno preraste v temo splošnega razmerja med ljudmi in bogovi, se pravi v eno najširših antropoloških tem.

### c) *gnome*

Tretji element, *gnome* (tematski vzorec, ker gre za abstrakten element, za *misli* oziroma *sporočila*), nenehoma kažejo ravno na to: na relativnost, negotovost, minljivost vsega človeškega in na odvisnost človeških prizadevanj od bogov. Na ta način se tematika slavospevov razširi: športni uspeh je ob vsem sijaju vendarle predvsem trenutek, ki utone v senci človeške minljivosti. Prav tam, kjer se človek povzpne najvišje – ob uspehih na največjih športnih tekmovanjih – se najjasneje razkrije značilna *dvojnost* človeške identitete: dvojnost veličine in prehodnosti, minljivosti, hkratna bližina oziroma njena podobnost in nepresegljiva različnost od bogov.

### č) *atletov in pesnikov skupni podvig*

Tu pa ni mogoče zaobiti pogostega motiva/teme vloge pesnika oziroma smotra slavospeva: slava zmagovitih atletov lahko postane trajna le s pomočjo pravega, od božanstva navdihnjenega in veččega pesnika, ki bo športnikov uspeh opeval v epnikiju. Je torej plod atletove in pesnikove (navdihnjene) dejavnosti, njun skupni dosežek. Atletov uspeh tako torej daje samo priložnost za trajno slavo. Z aristotelovsko terminologijo bi atletovo slavo morebiti lahko opisali takole: njegova dejavnost je *causa formalis*, njegov uspeh *causa materialis* takšne slave; epinkij je njena *causa efficiens* (učinkovni), trajna slava pa – *causa finalis* – smotrnostni vzrok oziroma smoter sodelovanja atleta in



pesnika. Ko povsem konkretni časovni dogodki, zmage atletov, postanejo pesnikov motiv, prerastejo čas in v epinikiju se diskretno odpre široka tematika in individualnega človeškega življenja in zgodovine.<sup>7</sup>

#### d) trajnost pesmi

Narava in trajnost pesmi sta še en motiv/tema, ob katerem se porajajo zapletena in obsežna nadaljna vprašanja. V kakšnem smislu je pesem trajna? Na kak način trajno obstaja? Z ozirom na to, da se je ne le epinikij, temveč bolj ali manj vsa lirična poezija v arahajski dobi izvajala glasno, in ob glasbeni spremljavi, se vsiljuje misel, da trajnost pesmi pomeni njeno (nenehno) izvajanje na različnih koncih sveta ali pa vsaj možnost tega. Na to nakazuje Pindar, ko jasno poudarja premoč pesmi nad kipom, najočitneje na dveh mestih:

Οὐκ ἀνδριαντοποιός εἰμ', ὥστ' ἐλινύσοντα ἔργα-  
 ζεσθαι ἀγάλαματ' ἐπ' αὐτάς βαθμίδος  
 ἔσταότ'. ἀλλ' ἐπὶ πάσας  
 ὀλκάδος ἔν τ' ἀκάτῳ, γλυκεῖ' αἰοιδά,  
 στεῖχ' ἀπ' Αἰγίνας διαγγέλλοις, ὅτι  
 Λάμπωνος υἱὸς Πυθέας εὐρυσθενῆς  
 νίκη Νεμείους παγκρατίου στέφανον, 5  
 οὕπῳ γέννυσι φαίνων τερείνας  
 ματέρ' οἰνάνθας ὀπώραν. (Nem. 5, 1–6)

Nisem oblikovalec človeških podob, da kipe bi izdeloval,  
 ki mirujejo naj, stoječ na istem podstavku;  
 marveč na sleherni  
 ladji tovorni in čolnu lahkotnem  
 z Ajgine pesem naj sladka potuje z vestjo,  
 da Lámponov sin je Pitéas, kipeč od moči,  
 v Nemeji osvojil v pankratiju venec, 5  
 ko še ni pokazalo poletje se nežno po licih njegovih  
 ki mati je trtinah popkov.

μήτ' ἀρετάν ποτε σιγάτῳ πατρώαν,  
 μηδὲ τούσδ' ὕμνους. ἐπεὶ τοι  
 οὐκ ἐλινύσοντας αὐτοῦ ἐργασάμαν. (Istm. 2, 44–46)

a naj zato ne zamolči kreposti svojega očeta  
 in ne teh slavospevov: nisem jih izdelal,  
 zato da bi počivali negibni.

<sup>7</sup> Ol. 10. 91–100; Ol. 11. 1–6; Pyth. 1. 89–94, kjer med nasveti sirakuškemu tiranu Hieronu Pindar zelo poudarja, naj ne skorpari s plačilom pesniku, naj torej investira v svojo trajno slavo: εἴπερ τι φιλεῖς ἀκοὰν ἀδείαν αἰεὶ κλύειν, μὴ κάμνε λίαν δαπάναις (če rad bi, da vedno o tebi se sliši prijete stvari, naj nikdar te ne utrudijo stroški, Pyth. 1. 90); Nem. 4. 6–8.

Pri tem nikakor ni nepomembna odlika hitrost potujoče pesmi, ki jo opiše v *Ol.* 9.21–28:

ἐγὼ δὲ τοι φίλαν πόλιν  
μαλεραῖς ἐπιφλέγων αἰοδαῖς,  
καὶ ἀγάνορος ἵππου  
θᾶσσον καὶ ναὸς ὑποπτέρου παντᾶ  
ἀγγελίαν πέμψω ταύταν, 25  
εἰ σὺν τινι μοιριδίῳ παλάμα  
ἐξαιρετον Χαρίτων νέμομαι κᾶπον.  
κεῖναι γὰρ ὄπασαν τὰ τέρπν’.

A jaz s plameni pesmi  
vžgal bom ljubo mesto  
in nagleje od plemenitega bom konja  
in od krilate ladje vsepovsod  
poslal to vest, 25  
če roka usode mi pomaga,  
da hárit vrt izbrani obdelujem;  
one namreč podeljujejo veselje.

Kljub temu pa ni povsem jasno, kaj naj bi pomenila gibljivost pesmi oziroma njeno potovanje.<sup>8</sup> Možnost ponovnega izvajanja, o čemer sicer vemo le malo (v novejšem času se je nasploh šele odprlo širše vprašanje izvedbene prakse epinikjev)<sup>9</sup> je vendarle vprašljiva, če upoštevamo pragmatični vidik epinikija: njegovo posvečenost čisto konkretnemu, neponovljivemu zgodovinskemu dogodku in osebi. Poleg tega lahko le negotovo ugibamo o tem, ali si je Pindar predstavljal, da bodo njegove pesniško-glasbeno-plesne kompozicije izvajali tudi drugi. Ali pa morda s tem namiguje morebitnim bodočim naročnikom, da bo kot vsegrški pesnik (in samoklicani grški pesniški prvak, prim. *Ol.* 1.116) ponesel skupaj s svojo tudi njihovo slavo v vse kraje, v katere ga bo vodila karierna pot? Da bo njegovo ime občinstvom v daljnih grških krajih priklicalo v spomin tudi imena teh, ki jih je povzdignil s slavospevom? Je torej treba za tem videti Pindarjev poetično prikrit materialni interes? Ali pa je, nasprotno, poroštvo trajnosti posebej intenzivna, neposredna navzočnost

8 Potovanje pesmi po morju je omenjeno tudi v prošnji Pozejdonu v *Ol.* 6.103–105 in v *Pyth.* 2.67–68, kjer Pindar pravi: »ta pesem kot blago je feničansko, / poslano preko sivkastega morja«, s čimer morda namiguje na visoko kvaliteto prvega, daljšega dela slavospeva, in na to, da ga je napisal po pogodbi, medtem ko bo preostanek, okrog tretjino celotne pesmi, pa naslovniku (najbrž Hieronu) poklonil. Da pesem presega človeški svet – in s tem tudi tisto, kar bi v moderni perspektivi označili kot zgodovino – kažejo verzi *Ol.* 14. 20–24, kjer pesnik pošilja njen odmev v Had; in pa hvalnica formingi na začetku *Prvega pitijskega slavospeva* (1–12 oziroma 28), ki zmore pomiriti celo Zevsa, Aresa in druge bogove ter vliva strah titanu Tifonu, pahnjenemu pod goro Etno.

9 Za to vprašanje glej npr. Heath in Lefkowitz, »Epinician Performance«, 173–191; Carey, »The Victory Ode in Performance«; D’Alessio, »First-Person Problems in Pindar«.

božanstva, ki je potrebna tako za komponiranje kot za uspešno izvedbo epinikija (ti se pogosto začnejo z evokacijo raznih božanstev ali pa kako drugače nedvoumno kažejo na pesnikovo odivsnost od božanske pomoči)? V tem drugem primeru bi šlo za to, da se epinikij iz predstave spremeni v obredno procesijo;<sup>10</sup> dogajanje v epinikiju bi tako stopilo preko okvira predstave, a ne zgolj v družbeno resničnost, temveč v še širšo, metafizično resničnost, ki v obzorju grške mentalitete ni bila tako tesno razločena (ali celo fiktivna), kot je za svet sodobnega zahodnega človeka in še posebej znanstvenega raziskovalca. Slavospev bi v tem primeru zapisal ime zmagovalca v svetu nesmrtnih. Ta interpretacija je po mojem mogoča: izvorno občinstvo je namreč epinikij – oziroma njegove dele – gotovo sprejemalo kot religiozno poezijo.<sup>11</sup> In vendar tudi tako ni jasno, ali je za Pindarja dovolj, da pesem (lahko) enkrat prispe v nesmrtni svet, ali je pomembna tudi možnost, da se jo ponovno izvaja kjerkoli.

## MONTAŽA MOTIVOV

Moment »montaže« motivov, ki je bil omenjen uvodoma, je seveda ena ključnih značilnosti Pindarjeve poetike.<sup>12</sup> Zanimivo analogijo s tem postopkom, ki se zdi po eni strani kot grob tehnični postopek, pri katerem ostajajo mesta »montiranja« dobro vidna, po drugi strani pa kaže značilnosti organskega zraščanja, lahko najdemo v čisto drugem času in umetniškem mediju: v slikarskih postopkih Emerika Bernarda v delih *Diamant*, *Kapela II*, *Paravan za Marijo Radin*. Tu je po interpretaciji Igorja Zabela »razmerje organskega tkiva detajlov do vnaprej danega oblikovanega platna nekako takšno kot npr. razmerje morskih alg do trupa potopljene ladje: organsko tkivo »prerašča« svojo podlago, jo spreminja v nov organizem, pri tem pa ostaja razlika med tkivom in platnom še vedno prisotna.<sup>13</sup>

- 
- 10 Podobno meni o koncu *Oresteje*, zadnje tragedije *Evmenide*, Sommerstein, *Aeschylean Tragedy*, 189.
- 11 Tu bi morda lahko potegnili vzporednico z atiškim gledališčem in in njegovim resničnostnim značajem: »Atiško gledališče je bilo, kot vemo, iluzionistično. Čeprav Atenci v 5. stoletju pred Kristusom niso poznali izraza metateaterska perspektiva, so seveda vedeli, da prihajajo v gledališče zato, da bi ustvarjali in gledali iluzijo. Toda po drugi strani je simbolna razsežnost tam prikazanega zaobjemala in presegala takšno metateatersko obzorje; namen atiškega iluzionističnega gledališča ni bil le ustvarjati občutek 'resničnosti', ki jo obvladuješ (in pri tem uživati v lastni ustvarjalni moči), temveč ponazoriti 'pravo' resničnost: narisati konture tistega globokega sveta, v katerem se izgublja tudi metateaterska resničnost. Gledališče ni zunanji rob uprizorjenega sveta, ampak postane v predstavi okno, skozi katerega zre velika realnost. Gledalci gledajo v orkestri svoje življenje z ozadjem, poglobljenim v neizmernost.« (Senegačnik, »Kje se dogaja *Oresteja*?«, 75)
- 12 Prim. Schadewaldtovo razpravo, »Der Aufbau des pindarischen Epinikion«, kjer avtor v t. i. *Abbruchsformel*, obrazcu prekinitve vidi enega ključnih Pindarjevih tehnopoetičnih prijemov.
- 13 Zabel, *Druga narava*, 106–108, zlasti 107.

## PRAGMATIČNO DOLOČILO: NAKLJUČJA IN IZNAJDLJIVOST DOMIŠLJIJE

Kakšno je pragmatično določilo slavospevov v celoti, glede na skicirano tematiko, je skorajda nemogoče povzeti v preprosto, enoznačno formulacijo, ker so slavospevi nastajali za različne prilike, torej za različna občinstva, pa tudi za to, ker je človeška slika, kakršno zarisuje Pindar ob eksemplih športnih zmagovalcev, zelo kompleksna in se včasih kažejo težko pomirljiva nasprotja znotraj nje same. Pač pa je zelo lahko pokazati na posamezne primere, v katerih so kontingentosti iz realnega konteksta vdirale v Pindarjeva besedila. Poglejmo si dva zelo izrazita. Prvi je na začetku *Desetega olimpijskega slavospeva*:

Τὸν Ὀλυμπιονίκαν ἀνάγνωτέ μοι  
Ἄρχεστράτου παῖδα, πόθι φρενός  
ἔμᾱς γέγραπται· γλυκὴ γὰρ αὐτῷ μέλος ὀφείλων  
ἐπιέλαθ' ὦ Μοῖσ', ἀλλὰ σὺ καὶ θυγάτηρ  
Ἄλάθεια Διός, ὀρθᾶ χερί  
ἐρύκετον ψευδέων  
ἐνὶ πᾶν ἀλιτοξενον. 5

ἔκαθεν γὰρ ἐπελὼν ὁ μέλλων χρόνος  
ἔμὸν καταίσχυνε βαθὺ χρέος.  
ὄμως δὲ λῦσαι δυνατὸς ὀξεῖαν ἐπιμομφὰν  
τόκος. ὀράτῳ νῦν ψᾶφον ἐλισσομέναν<sup>14</sup>  
ὀπᾶ κῦμα κατακλύσσει ῥέον, 10  
ὀπᾶ τε κοινὸν λόγον  
φίλαν τείσομεν ἐς χάριν.

Zmagovalca v Olimpiji mi preberite,  
Arhéstrata otroka, kjer v mojem je duhu  
zapisan; pozabil sem namreč, da sladko mu pesem  
dolgujem. O Muza, toda tudi ti, hči Zevsa,  
Resnica, z iztegnjeno roko  
odvrni očitek o laži – 5  
ta gostoljubje prijateljsko rani!

Kajti od daleč prispel prihodnji je čas  
in dolg moj globoki razkril je sramotno.  
A vendar ostro grajo smrtnikovlahko odpravijo  
obresti: kako bo zdajle kamenček zvrtničen  
odnesel val deroči, 10  
kako besedo skupno  
izplačamo v prijateljsko zahvalo!

14 Slovenski prevod se v tem verzu ravna po Schneidewinovi konjekturi ὀράτ' ὦν.

Zmaga Hagesidama iz Zahodnih Lokrov (Λοκροὶ Ἐπιζεύφουροι ali Ζεύφουροι), zmagovalca v *deškem* boksu ki jo slavi ta pesem (*Ol.* 10), je iz istega leta kot zmagi, ki ju opevajo *Ol.* 1, 2 in 3, namreč iz leta 476. Mogoče je, da je dal Pindar tako eminentnim naročnikom, kot sta bila sicilska vladarja Hieron in Teron, prednost pred naročilom za hvalnico zmagi politično brezimnega dečka. Odtod morda nenavaden začetek: pesnik prizna, da pozno izpolnjuje svoj dolg, roti Muzo in Resnico, naj se mu pomagata odkupiti (1–6). Plačal bo z obrestmi, s hvalnico Zahodnim Lokrom, mestu na prstu italijanskega škornja, katerega prebivalci visoko cenijo natančnost, poezijo in vojaške odlike (7–15).

Za najtežjo razložljivo Pindarjevo pesem velja *Sedmi nemejski slavospev* (*Nem.* 7), v katerem je veliko tekstualnih nejasnosti, teme se večkrat nenadoma in brez opazne motivacije spremenijo, smisel nekaterih pasusov je nerazviden (17–20, 31, 70–73, 77–79, 102–105). Ko Pindar govori o tem, kako bo z vso pesniško močjo proslavil Sogena z otoka Ajgine, zmagovalca v deškem peteroboju, v verzu 75 nenadoma prekine tok svojih besed z vzklikom:

ἔα με νικῶντι γε χάριν, εἰ τι πέραν ἀερθείς  
ἀνέκραγον, οὐ τραχὺς εἶμι καταθέμεν

Pusti me! Če s prevelike višave sem kričal,  
pa nisem tako neomikan, da ne bi dolga zmagovalcu izplačal.

Moj prevod sledi interpretaciji Chrisa Careyja, po kateri pesnik fingira poskus občinstva ali naročnikov, da bi ga zaustavili, in vztraja pri tem, da bo Sogenu zapel hvalnico, kakršno si zasluži.<sup>15</sup> Nekateri pa ἔα με prevajajo namesto »Pusti me!« z »Odpusti mi!«<sup>16</sup> Po njihovem razumevanju se Pindar občinstvu in zmagovalcu opravičuje za to, da se je v slavospevu vse doslej ukvarjal z lastnimi težavami. Spet drugi pa menijo, da se s tem opravičilom navezuje na svoj *Šesti pajan* (102–120), v katerem je ajginskega junaka Neoptolema (prim. *Nem.* 4.51ff) prikazal v nelepi luči:<sup>17</sup> s tem slavospevom, ki je posvečen Sogenu z Ajgine, boksarskemu prvaku med dečki, pa naj bi želel popraviti svoj vits pri prebivalcih tega otoka in ga naslikati kot brezgrajnega junaka (prim. tudi sam zaključek *Nem.* 7.102–105). V tem primeru naj bi šlo torej za nekakšno palinodijo, katere vsebino so narekemale »metaliterane«, religiozno-mitične in družbene okoliščine.<sup>18</sup>

Morda najbolj slikovito se kaže vpliv izvenliterarne resničnosti na besedilo v *Četrtri istmijski slavospev*: to so pravzaprav nenavadne ali vsaj nepričakovane

15 C. Carey, *Commentary on five Odes of Pindar*, 170–171.

16 Mezger, *Pindars Siegeslieder*, ad loc.; Wilamowitz, *Pindaros*, 166; Schadewaldt, »Der Aufbau des pindarischen Epinikion«, 320–21; Sandys, *The Odes of Pindar*, ad loc.; Jüthner, »Zu Pindar Nem. 7«, 170; Race, *Pindar*, ad loc.

17 Neoptolem je tam prikazan kot morilec Priama, ki se je zatekel k Apolonovemu oltarju; zato je bog prisegel, da ga bo ubil in je prisego izpolnil v svojem svetišču v Delfih.

18 Tako Farnell, *Critical Commentary*, ad loc. in Kirkwood, »Nemean 7«, 76.

fizične značilnosti zmagovalca, ki mu je pesem posvečena. Tebanec Melis, ki je zmagal v »najsurovejši« borilni veščini, pankratiju, je bil nizek po postavi, a je premagoval svoje nasprotnike z veščino in pogumom. Za Pindarja je v vsem, tudi po višini, podoben Heraklu. Tako pesnik docela preoblikuje tradicionalno predstavo o največjem grškem junaku kot fizičnem orjaku. Kot takšnega ga med drugim slika znana mitična pripoved o njegovem 11. junaškem delu, poti po zlata jabolka Hepserid, kjer je moral namesto orjaka Atlanta na lastnih rameni držati celo nebo. Njegova običajna gigantska pojavnost je lepo razvidna iz mnogih literarnih del, slikovito ga, denimo, oriše zbor deklet v Sofoklovih *Trahinkah*, 98–102, ki sprašujejo o njem Sonce:

Πόθι μοι πόθι μοι  
ναίει ποτ', ὦ λαμπρᾶ στεροπᾶ φλεγέθων;  
ἢ ποντίας αὐλῶνας, ἢ  
δισσαΐσιν ἀπείροις κλιθείς;  
εἶπ', ὦ κρατιστεύων κατ' ὄμμα.<sup>19</sup>

Kje, le kje, povej, se sin Alkmene mi mudi?  
Biva morda, o ti, ki v svetlih se bliskih razžarjaš,  
v morskih ožinah  
ali oprt na dvojno kopnino počiva,  
reci, o ti, ki ni ti enakega v vidu!

Pindarjevo preoblikovanje je še posebej zanimivo in drzno, ker sta v istem slavospevu omenjena Heraklova stebra (Kalpa in Abila), ki sta označevala skrajno zahodno točko grške ojkumene in sta seveda prizorišče prav tega junakovega podviga, ki ga opisujejo tudi dekleta iz Trahine (v. 30). Večji kontrast Sofoklovemu silaku, ki se opira z eno roko ob Evropo in z drugo ob Afriko, bi si težko predstavljali. Pragmatično določilo, povsem konkretne okoliščine – telesne značilnosti prvaka med pankratisti, so prevladale nad dediščino mitičnih predstav in pesnikova domišljija jih je prilagodila zahtevi trenutka:

Οὐ γὰρ φύσιν Ἰαριωνεΐαν ἔλαχεν·  
ἀλλ' ὄνοτος μὲν ἰδέσθαι 50  
συμπεσεῖν δ' ἄκαμᾶ βαρύς.  
καί τοί ποτ' Ἄνταίου δόμους  
Θηβᾶν ἄπο Καδμεΐαν μορφὰν βραχύς,  
ψυχὰν δ' ἄκαμπτος, προσπαλαίσιων ἦλθ' ἀνὴρ 53b  
τὰν πυροφόρον Λιβύαν, κρανίοις ὄφρα ξένων  
ναὸν Ποσειδάωνος ἐρέφοντα σχέθου, 54b

19 Izvirnik je naveden po: Easterling, *Sophocles*; slovenski prevod: Gantar in Senegačnik, *Sofokles*.

υἱὸς Ἀλκμήνας· ὃς Οὐλυμ-  
 πόνδ' ἔβα, γαίας τε πάσας  
 καὶ βαθύκρημνον πολιᾶς ἀλὸς ἐξευρῶν θέναρ, 56  
 ναυτιλίαισι τε πορτῆμόν ἡμερώσαις.  
 νῦν δὲ παρ' Αἰγίοχῳ κάλλιστον ὄλβον  
 ἀμφέπων ναίει, τετίμα-  
 ταί τε πρὸς ἀθανάτων φίλος, Ἦβαν τ' ὀπύει,  
 χρυσέων οἴκων ἄναξ καὶ γαμβρὸς Ἦρας. 60

Saj ni bila mu dana Orionova postava:  
*prezira vreden na pogled,* 50  
 v spopadu težaven je s svojo močjo.  
 Saj vendar nekoč iz Kadmovih Teb  
 v Libijo, žit prinašalko, v Antajevo hišo  
 prišel junak je, *nizek po postavi,* 53b  
 a v duši neupogljiv, da z njim bi spoprijel se in ga zaustavil,  
 ker tempelj Pozejdonov kril je z lobanjami tujcev – 54b

*to bil je sin Alkmenin.* In on se vzel je na Olimp, potem ko vse dežele  
 in sivkaste morske dlani previsne pečine je vse preiskal, 56  
 in pot je za plovbo ukrotil.  
 Zdaj pri Njem, ki nosi ščit, prebiva,  
 blaginjo najlepšo uživa, prijatelja v njem  
 nesmrtni častijo, in s Hebo v zakonu je  
 zlatih palač gospodar in Herin je zet. 60

## BIBLIOGRAFIJA

- Benn, Gottfried. »Probleme der Lyrik.« V: *Isti: Gesammelte Werke*, ur. Dieter Wellershoff, 4:1058–1097. Wiesbaden: Limes Verlag, 1968.
- D'Alessio, Gianbattista. »First-Person Problems in Pindar.« *BICS* 39 (1994): 117–139.
- Carey, Chris. *A Commentary on Five Odes of Pindar: Pythian 2, Pythian 9, Nemean 1, Nemean 7, Isthmian 8*. New York: Arno Press, 1981.
- \_\_\_\_\_. »The Victory Ode in Performance: The Case for the Chorus.« *CPh* 86 (1991): 192–200.
- Easterling, Patricia, izd. *Sophocles: Trachiniae*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Farnell, Lewis Richard. *Critical Commentary to Works of Pindar*. London: Macmillan, 1932. Ponatis Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1961.
- Gantar, Kajetan in Brane Senegačnik, prevod in spremna besedila. *Sofokles: Ajant, Trahinke, Filoktet*. Maribor: Obzorja, 2000.
- Glumac, Slobodan. »Predgovor«. V Gotfrid Ben, *Izabrane pesme*, izbor in prevod Slobodan Glumac, v–xxxix, xiv–xv. Beograd: Nolit, 1984.
- Heath, Malcolm in Mary Lefkowitz. »Epinician Performance.« *CPh* 86 (1991): 173–191.
- Jüthner, Julius. »Zu Pindar Nem. 7, 7off.« *WS* 50 (1932): 166–170.

- Kirkwood, Gordon MacDonald. »Nemean 7 and the Theme of Vicissitude in Pindar.« *Poetry and Poetics from Ancient Greece to the Renaissance*, 56–90. Ithaca in London 1974.
- Lamping, Dieter. *Das lyrische Gedicht: Definitionen zu Theorie und Geschichte der Gattung*, Göttingen: Vandhoeck&Ruprecht, 2003.
- Mezger, Friedrich. *Pindars Siegslieder*. Leipzig: G. B. Teubner, 1880.
- Race, William H. *Pindar: Olympian Odes, Pythian Odes, Nemean Odes, Isthmian Odes, Fragments*. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.
- Sandys, John Edwin. *The Odes of Pindar Including the Principal Fragments*. Druga izdaja. Cambridge, MA: Harvard University Press London 1978.
- Schadewaldt, Wolfgang. »Der Aufbau des pindarischen Epinikion«. *Schriften der Koengisberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswissenschaftliche Klasse 5.2* (1928): 259–343.
- Senegačnik, Brane, prevod in spremna besedila. Pindar. *Slavospevi in izbrani fragmenti*. Ljubljana: Družina, 2013.
- \_\_\_\_\_. »Kje se dogaja Oresteja?«, *Nova revija* 319–20 (2008): 74–80.
- Sommerstein, Alan. *Aeschylean Tragedy*. Bari: Levante editori, 1996.
- Townson, Michael R. »The montage-technique in Gottfried Benn's Lyric.« *Orbis Litterarum* 21.2 (1966): 154–180.
- Wilamowitz-Moellendorf, Ulrich von. *Pindaros*, Berlin: Weidmansche Buchhandlung, 1922.
- Zabel, Igor. *Druga narava. Eseji o slikarstvu Emerika Bernarda*. Ljubljana: Knjižnica revolucionarne teorije Krt, 1991.



Marko Marinčič

## Kaj ima Ksenofan proti športu?

V opravičilo naslovu: uporaba izraza »šport« najbrž ni posvsem korektna. Klasična antika je seveda poznala telovadbo kot sestavino vzgoje in vojaškega treninga. Poznala je tudi povsem rekreacijski šport. Dve naključno izbrani pričevanji: »športnice na plaži« na mozaikih Ville del Casale pri Piazzii Armerini na Siciliji; prizor v Horacijevih *Satirah*, ko se gre Mecenat med sesto žogat, Horacij in Vergilij pa medtem zadremata (1.5.48–49). Toda ali so tudi institucionalni pojavi, kot so panhelenske igre,<sup>1</sup> primerljivi s sodobnim tekmovalnim športom?<sup>2</sup> Očitno je, da so bile tovrstne prakse v antiki tesneje vpete v družbene ustanove. Udeleženci in občinstvo panhelenskih tekem so se religiozno-političnega konteksta jasno zavedali. Poleg tega so bile atletske igre po svojem izvoru in v svojem bistvu demonstracija bojne pripravljenosti. Značilen primer je tek hoplitov. Vendar nas zgodovinska natančnost ne sme zanesti v shematično posploševanje. Tekmovalne discipline, ki so grškim igram kraljevale v času njihovega največjega razmaha, v šestem in v prvi polovici petega stoletja, so bile v vojaški resničnosti tistega časa povečini anahronizem. Na prizorišču iger je (tako kot v homerskih časih) zmagoval posameznik; na bojnem polju je zmagovala falanga. Kot fosiliziran ostanek arhaičnih oblik bojevanja starogrške športne igre niso daleč od institucionaliziranega – in pogosto zelo spolitiziranega in skomercializiranega tekmovalnega športa.

Med panhelenskimi igrami in sodobnimi olimpijskimi igrami je morda več razlik kot podobnosti, na zelo podobne načine pa so podvržene političnim in ekonomskim vplivom. Všečne banalizacije, kot je vzporejanje Pindarja s Freddiejem Mercuryjem in Montserat Caballé, pogosto prikrivajo globino teh vzporednic. Poučna korektura tovrstnim lahkotnim primerjavam je

---

1 Splošno o tem Kyle, »Greek Athletic Competitions«; tam tudi nadaljnja literatura.

2 Odlična primerjalna študija, ki opozarja na temeljne razlike, je Young, *The Olympic Myth*; v skrajšani različici isti, *A Brief History*, 138–57.

Pindarjev lastni avtoironični komentar, ko muzo svojega časa (in posredno tudi svojo lastno) obtoži, da se prodaja za denar:

Οἱ μὲν πάλαι, ὦ Θρασύβουλε,  
 φῶτες, οἱ χρυσαμπύκων  
 ἐς δίφρον Μοισᾶν ἔβαι-  
 νον κλυτᾷ φόρμιγγι συναντόμενοι,  
 ῥίμφα παιδείους ἐτόξευον μελιγάρας ὕμνους,  
 ὅστις ἐὼν καλὸς εἶχεν Ἀφροδίτας  
 εὐθρόνου μνάστειραν ἀδίσταν ὀπώραν.

ἀ Μοῖσα γὰρ οὐ φιλοκερδῆς  
 πω τότ' ἦν οὐδ' ἐργάτις  
 οὐδ' ἐπέρναντο γλυκεῖ-  
 αι μελιφθόγγου ποτὶ Τερψιχόρας  
 ἀργυρωθεῖσαι πρόσωπα μαλθακόφωνοι αἰοδαί.  
 νῦν δ' ἐφίητι <τὸ> τώργειου φυλάξαι  
 ῥῆμ' ἀλαθείας <~> ἄγχιστα βᾶϊνον,

‘χρήματα χρήματ’ ἀνήρ’  
 ὃς φᾶ κτεάνων θ’ ἅμα λειφθεις καὶ φίλων.  
 (*Isthm.* 2.1–12, besedilo Snell-Maehler)

Tisti v davnih časih, o Trasibul,  
 tisti možje, ki na voz so se muz  
 s trakovi zlatimi v laseh  
 povzpenjali v družčini lire slovite,  
 slavospeve iz medenih glasov so lahkočno  
 v mladeniče prožili z loka,  
 kadar kateri v lepoti je svoji poletja najslajšega zrelost imel,  
 ki Afrodito priključ v spomin in njen prestol sijajni.

Kajti muza v tistih dneh še ni bila  
 dobičkaželjna, ne najemnica;  
 in ni medenozvočna Terpsihóra  
 ponujala naprodaj sladkih, mehkih  
 zvokov pesmi s posrebrenimi obrazi.  
 A zdaj si želi, da pazili na rek bi argejski,  
 ki pravi resnici se najbolj približa:

»Denar, denar je človek,« pravi  
 ta, ki obenem z imetjem je tudi prijatelje izgubil.  
 (prevod B. Senegačnik)

Aristokrati prejšnjega obdobja so poezijo razumeli kot naravno sestavino simpozija – torej ne kot obliko kulturnega konzuma, temveč kot ritualizirano obliko komunikacije, pri čemer so udeleženci simpozija izvajalci in občinstvo hkrati. Nasprotno je Pindar poklicni pesnik, ki si sam izbira naročnike in postavlja ceno. Profesionalizacija poklica in komercializacija poezije prinašata individualno umetnostno avtonomijo, a tudi obliko odvisnosti, ki je aristokrati pri simpoziju niso poznali.<sup>3</sup>

Zelo redko pa je v grški antiki slišati glas neposredne kritike na račun tekmovalnega športa kot oblike množične zabave. Fragment B 2 Ksenofana iz Kolofona (ok. 570–ok. 478) se v poljudni literaturi pogosto omenja kot osamljen in neznačilen primer take kritike.<sup>4</sup> Kontekst fragmenta je, tako se zdi, aristokratski simpozij; v predhodnem fragmentu, B 1, je simpozij prizorišče in tema hkrati. Poleg tega je oba odlomka ohranil Atenaj v *Sofistih pri pojedini*. Razmišljujoči značaj teh in številnih drugih elegijskih fragmentov lahko pripišemo dejstvu, da je sta bili refleksija in sentenčna modrost nepogrešljivi sestavini simpozija; dovolj je, da pomislimo na sedmerico modrih v Plutarhovem *Convivium septem sapientium*. Simpozij je bil lahko tudi prizorišče izjav, ki daleč presegajo družabno modrost in Ksenofana uvrščajo med predsokratske filozofe. Vendar imajo vsa ohranjena besedila verzno obliko. Diogen Laertski ve povedati, da je Ksenofan pisal v heksametrih in da je zlagal tudi elegije in jambe zoper Homerja in Hezioda (A 1, D. L. 9.18). Omenja celo zgodovinski pesnitvi o ustanovitvi Kolofona in Elea (A 1, D. L. 9.20).

Poznejša stoletja poznajo Ksenofana kot utemeljitelja zvrsti, imenovane σίλλοι. Znanemu »silografu« Timonu iz Fliunta iz 3. stoletja je Ksenofan paradigmatičen lik satirika, ki smeši filozofe. V 2. In 3. knjigi njegove pesnitve Σίλλοι (SH fr. 775 ss.) ga je Ksenofan vodil po Hadu in mu kazal mrtve filozofe, ki se brez konca in kraja prerekajo o praznih »mnenjih«.<sup>5</sup> Gre za parodistično katabazo, podobno Dionizovi v Aristofanovih Žabah; poleg tega je Timon pripoved zasnoval kot neposredno parodijo Odisejevega srečanja s podobami umrlih. Izbira Ksenofana kot vodnika je nedvomno povezana z njegovimi napadi na homerske predstave o bogovih.<sup>6</sup>

3 Za podrobnejši splošen prikaz gl. Marinčič, »Grška književnost arhaične dobe«, 126–29.

4 Moj prispevek je imel v prvotni različici, ki je bila predstavljena na Grošljevem simpoziju, naslov *Kaj imata Ksenofan in Tertulijan proti športu?* V različici za objavo sem primerjavo opustil, saj se mi je zdelo presplošna. V članku se omejujem na Ksenofana in na nekatere konkretne interpretacijske probleme fragmenta B 2. Odrekam se tudi pregledu sorodnih izjav »zoper šport«, saj so večinoma kratke in manj neposredne. Napad na športne igre v Evripidovi satirski igri *Avtolikos* (282 Snell-Kannicht-Radt) ni avtorska izjava, temveč je položena v usta dramski osebi. Zelo verjetno je Avtolikos z nelogično argumentacijo skušal pretentati žrtve svojih tatvin. Ker je kritika športnih iger v klasični komediji tabu, je bil tak pogled povprečnemu atenskemu gledalcu gotovo tuj in je na Avtolika metal negativno luč; prim. Pritchard, *Sport, Democracy and War*, 153. O interpretaciji samega fragmenta sicer še Marcovich, »Euripides' Attack on the Athletes«.

5 Δόξα, odtod tudi »doksografija«. Vendar se Timon nedvomno poigravava s Parmenidovim filozofskim konceptom »mnenja« oz. »videza« (δόξα – δοκεῖν). Diskusije filozofov v podzemlju so torej prazna igra senc.

6 Prim. Klooster, *Poetry as Window*, 47.

Po Platonovi in Aristotelovi zaslugi pa je Ksenofan že v antiki obveljal tudi za začetnika eleatske filozofske šole in Parmenidovega učenca.<sup>7</sup> Ker so pričevanja o njegovih filozofskih naukih predvsem posredna (spis *De Melisso Xenophane Gorgia* Ksenofanu pripisuje eleatske nauke, ki jih ni mogel niti poznati, kaj šele, da bi bil njihov avtor<sup>8</sup>) in ker je bila antična doksografska tradicija obsedena z iskanjem *začetnikov*, nekateri Ksenofanu status filozofa preprosto odrekajo. Dopusčajo možnost, da je vplival na Parmenida, vendar ne kot odločilen zgled ali filozofski učitelj; za začetnika eleatske filozofije ga je naredila šele poznejša tradicija, ki je skušala predsokratsko misel genealoško organizirati po zgledu institucionalnih filozofskih šol (Pitagorova skupnost, Platonova Akademija, Aristotelov Peripat, helenistične šole). Vpliv Ksenofanovih izjav o »enem bogu« (B 23) na Parmenidov metafizični monizem je vsekakor vprašljiv; o njem dvomijo tudi avtorji, ki Ksenofanu v zgodovini predsokratske misli namenjajo pomembno mesto.<sup>9</sup> Toda naj bo Kolofončanov filozofski sloves zaslužen ali ne – v vsakem primeru je ta sloves med drugim kriv, da satiri zoper športne tekme pripisujemo (pre)globoka idejna ozadja.

Znani fragment B 2 navajam v prevodu Antona Sovreta. Prevod je po-  
učen ravno zato, ker je v aktualiziranju tako sproščen in neposreden.  
Najznačilnejša mesta so v kurzivi.

ἀλλ' εἰ μὲν ταχυτῆτι ποδῶν νίκην τις ἄροιτο  
ἢ πενταθλεύων, ἔνθα Διὸς τέμενος  
πὰρ Πίσαιο ῥοῆις ἐν Ὀλυμπίῃ, εἴτε παλαίων  
ἢ καὶ πυκτοσύνην ἀγινόεσσαν ἔχων  
εἴτε τὸ δεινὸν ἄεθλον ὃ παγκράτιον καλέουσιν, 5  
ἀστοῖσιν κ' εἴη κυδρότερος προσορᾶν,  
καὶ κε προεδρίην φανερὴν ἐν ἀγῶσιν ἄροιτο,  
καὶ κεν σῖτ' εἴη δημοσίων κτεάνων  
ἐκ πόλεως, καὶ δῶρον ὃ οἱ κειμήλιον εἴη –  
εἴτε καὶ ἵπποισιν· ταῦτά κε πάντα λάχοι, 10  
οὐκ <ἐὼ>ν ἄξιος ὥσπερ ἐγώ· ῥώμης γὰρ ἀμείνων  
ἀνδρῶν ἢ δ' ἵππων ἡμετέρη σοφίη.  
ἀλλ' εἰκῆι μάλα τοῦτο νομίζεται, οὐδὲ δίκαιον  
προκρίνειν ῥώμην τῆς ἀγαθῆς σοφίης  
οὔτε γὰρ εἰ πύκτης ἀγαθὸς λαοῖσι μετεῖη 15  
οὔτ' εἰ πενταθλεῖν οὔτε παλαισμοσύνην,

7 Arist. *Met.* A5, 986b 18, ki prvič govori o odnosu učitelj-učenec, je najbrž sklepal iz Platonovega zapisa *Soph.* 242d. Uporaben pregled vseh relevantnih mest in argumentov, ki zadevajo odnos Ksenofan-Parmenid, imajo Kirk, Raven in Schofield, 165–66.

8 Prim. Röd, *Geschichte der Philosophie*, 82–85.

9 Npr. Leshner, *Xenophanes of Colophon*, ad B 23.

οὐδὲ μὲν εἰ ταχυτῆτι ποδῶν, τόπερ ἐστὶ πρότιμον,  
 ῥώμης ὅσο' ἀνδρῶν ἔργ' ἐν ἀγῶνι πέλει,  
 τούνεκεν ἂν δὴ μᾶλλον ἐν εὐνομίῃ πόλις εἴη·  
 σμικρὸν δ' ἂν τι πόλει χάρμα γένοιτ' ἐπὶ τῶι, 20  
 εἴ τις ἀεθλεύων νικῶι Πίσαιο παρ' ὄχθας  
 οὐ γὰρ παίει ταῦτα μυχὸς πόλεως.

Najsi z brzino si nog na igrišču priteče kdo zmago,  
 naj petobòj mu uspe v Zeusovem gaju morda,  
 poleg pisajske vodé, v Olimpiji, najsi rvanje,  
 najsi postane prvak v boju bolečem na pest, 5  
 zmaga naj v tekmì *strahotni*, pankrátion svet jo nazivlje,  
 Naj to dá mu slovés 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,  
 najsi prinese vse to zmaga njegovih mu konj: 10  
 vreden ni toliko, kolikor jaz! Ker boljša od sile  
 mož in konj je pa le zmeraj še moja *modrost!*  
 Kult le-ta je brez smisla, prav res, in *prava krivica*,  
 céniti *bicepsa moč* bolj kakor *znanja zaklad*.  
 Kajti recimo, da res med rojaki je dober atlet kdo, 15  
 tak, da pozna petobòj, spreten v rvanju na pest,  
 v teku morda šampijón – ta bojda najtrši je oreh,  
 kadar se mož v tekmì meri ob môči moža –,  
 v mestu se ni še zato izboljšal ne red ne postava,  
 majhna se mestu korist, bogme, iz športa rodi: 20  
 saj če ob Pise bregovih atlet pribojuje si zmago,  
 to ne napolni čez noč z živežem mestnih skladišč.

Ksenofan očitno vzpostavlja nasprotje med ῥώμη, fizično močjo, in intelektualnimi prizadevanji, vendar gotovo ne v smislu ontološko-moralnega nasprotja *groba sila telesnega / duh*, ki ga v besedilo pod krinko povzetka vnaša Sovre:

Z razveseljivo [!] odkritostjo zavrača kult zmagovalcev v športnih tekmah: surova [!] moč človeških in konjskih mišic se po vrednosti ne more meriti z močjo duha [!], pa najsi občine še tako tekmujejo v obsipanju atletov z nezasluženi častmi! Od športa nima polis ne duhovnih ne gmotnih koristi: nobena zmaga na olimpijskem stadionu ne izboljša mestu reda in zakonov in ne napolni javnih magazinov z žitom.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Sovre, *Predsokratiki*, 64.

Sovre v taki interpretaciji ni osamljen. Nekoliko manj drastične primere bi lahko našli celo v sodobni literaturi. Prepričanje, da Ksenofan športnim zmagovalcem konkurira s povsem novo politično filozofijo, temelječo na dualizmu telo-duh, pa ni povezano samo z ugibanji o Ksenofanu kot o začetniku eleatske šole. Veliko zaslug za tako branje ima Platonov Sokrat, ki v *Apologiji* Ksenofanove verze 8–9 variira z znamenito izjavo, da bi si sam prehrano na državne stroške zaslužil bolj kot zmagovalci konjskih dirk na olimpijskih igrah (36d–e).<sup>11</sup>

Ključna je interpretacija sintagme ἡμετέρη σοφίη («naša», tj. najbrž »moja« σοφίη), s katero se končata verza, pri Sovretu postavljena v krepki tisk, kot da bi šlo za manifestativno programsko izjavo. V prevodu je pomen-ski poudarek na besedi σοφίη, ki jo Sovre prevaja enostavno kot »modrost«. Vendar σοφίη v Ksenofanovem času še ni mogla imeti pomena, ki ga je dobila pod vplivom Platonove φιλοσοφία. Pomenila je bolj »spretnost«, »veščino«.<sup>12</sup> Tudi pri Ksenofanu gre očitno za uporabno, praktično politično modrost,<sup>13</sup> ki v mesto prinaša red, zakonitost in blagostanje. To izhaja iz njegovega kronskega argumenta zoper športne igre: te namreč ne prispevajo ničesar k zakonitosti in ekonomski prosperiteti. Intelktualnim prizadevanjem Ksenofan pripisuje oprijemljiv učinek, ki ga (razsipne in nekoristne) športne igre nimajo. Merilo, s katerim meri σοφίη, je torej skladno s tedanjim pomenom besede. Intelktualni trud prinaša več uporabnih koristi kot konjske dirke, zato bi moral prinesiti večji prestiž. Ne le prestiža, tudi prehrano na državne stroške. To pa v primerjavi z nagradami, ki so jih bili deležni zlasti zmagovalci na grškem Zahodu, pomeni zanemarljiv strošek. V Ksenofanovih verzih se skriva primerjava po načelu *cost-benefit*, njegov politični program pa je v bistvu varčevalni program, temelječ na omejitvi državnih izdatkov za športne tekme in vladavini asketskih modrecev-tehnokratov, ki se zbirajo v mestni menzi.

Poučna je primerjava s Ksenofanovim predhodnikom v kritiki »športa« Tirtajem (fr. 12.1–16 West), ki je dilemo prikazal kot nasprotje med bojem in nekoristnimi igrami. Čeprav ni dokazov, da je Ksenofan Tirtajevo elegijo poznal,<sup>14</sup> oba sledita enakemu vzorcu. Pri obeh je merilo utilitarno: »kaj bolj koristi državi?« Ksenofan Tirtajeve sheme ni obrnil, tako da bi σοφίη v pacifističnem duhu postavil nasproti »nasilju« športnih iger, temveč je boj kot *koristno* kategorijo nadomestil z drugo družbeno koristno dejavnostjo, igre pa pustil v nekoristni vlogi, ki jo imajo že pri Tirtaju. Zato tudi bolečinam, ki jih pri Ksenofanu prinašajo udarci (ἀλγινόεσσαν, 4) ni smiselno dodajati

11 Da gre za neposredno navezavo, ni zanesljivo, vendar Harris, *Revenge of the Nerds*, podaja vrsto prepričljivih argumentov.

12 Leshner, *Xenophanes of Colophon*, ad loc., »expertise«; Harris, *Revenge of the Nerds*, 160–63: »practical expertise«.

13 Prim *LSJ* ad vocem. Marcovich, »Xenophanes on Drinking-Parties«, 22, govori celo o »utilitar-nem pragmatizmu«.

14 O vplivu je prepričan Jaeger, »Tyrtaios über die wahre Arete«, 556 ss.; proti Marcovich, »Xenophanes on Drinking-Parties«, 24–25, ki poudarja zmernost Ksenofanove kritike.

moralnih konotacij,<sup>15</sup> saj (nekoristna) bolečina dokazuje predvsem *nekoristnost* samih iger.<sup>16</sup> O vojni Ksenofan ne pove ničesar, zato ni razloga, da bi njegovi kritiki športnih zmag pripisovali pacifistične motive. Ključni argument je argument neposredne koristnosti za družbo.

Toda ali ima Ksenofan *sploh kaj proti športu*? Tarča njegove satire so nedvomno ekscesni pojavi, ki jim je lahko bil priča po preselitvi v južno Italijo;<sup>17</sup> Ksenofan je bil kot mlajši sodobnik lahko priča zmagam Milona iz Krotona, najbrž najbolj znanega antičnega atleta,<sup>18</sup> pa tudi Astila iz Krotona.<sup>19</sup> Izrek, da so »zadnji med Krotončani prvi med vsemi Grki«<sup>20</sup> se navezuje ravno na olimpijske zmage. Zelo verjetno je Kroton z bogatimi nagradami in drugimi oblikami podpore sistematično spodbujal poklicni atletski šport.<sup>21</sup> O tem priča anekdotično izročilo o Astilu iz Krotona, ki je med letoma 488 in 480 v Olimpiji trikrat zaporedoma zmagal v stadionu in v diavlu. Prvič je tekmoval za Kroton, drugič in tretjič pa za Sirakuze. Krotončani so se mu za prebeg k Sirakužanom oddolžili tako, da so njegovo hišo spremenili v zapor in odstranili njegov kip.<sup>22</sup> Pavzaniyas pravi, da se je Astil odločil za Sirakuze »Hieronu na ljubo«, o protiuslugi pa pomenljivo molči.

Ksenofan se zelo verjetno zoperstavlja razsipnemu nagrajevanju zmagovalcev, ne pa športnim igram samim. Tem očitno priznava vrednost, med disciplinami pa vzpostavlja celo hierarhijo: najvišjo nagrado si zaslužijo zmage v konjskih dirkah, in *celo* s temi se želi Ksenofan kosati.<sup>23</sup> Namesto tekme v eni od disciplin – hierarhija disciplin in tekma med njimi! Ksenofanova σοφίη tekmuje z vsemi hkrati, kot v nekakšnem meta-peteroboju, v katerem je celo sam peteroboj samo eden izmed tekmecev. Tak tekmovalni pristop ne preseneča, saj je povsem skladen z agonalnim značajem aristokratske modrosti, npr. pri sedmerici modrih.<sup>24</sup>

Bistveno vprašanje je povezano z definicijo »discipline«, ki v spopadu s konjskimi dirkami zasede prvo mesto in predstavlja nasprotje gole fizične

15 Sovre celo sintagmo δεινὸν ἄεθλον prevaja negativno, »strahotna tekma«, čeprav ima δεινὸν prej pozitivne kot negativne konotacije (»strašna« v pomenu »ki zbujata občudovanje«). Movrin, v: Kocijančič, *Fragmenti predsokratikov*, 1:325–27, s »strašna tekma« dopušča obe razlagi.

16 Podobno tudi Tirtaj, ko se sprašuje, kako lahko koristi v boju »met diska ali natančen udarec v čeljust«, v. 17.

17 Splošno o vlogi športnih iger na grškem Zahodu Antonaccio, »Sport and Society«.

18 Kritično analizo pričevanj ponuja Poliakoff, *Combat Sports*, 117 ss.

19 Zbirka pričevanj in pregled literature: Antonaccio, »Sport and Society«, 194–95.

20 Strabon, 6.1.12.

21 Prim. Young, *The Olympic Myth*, 131–62.

22 Paus. 6.13.1.

23 Prim. Leshner, *Xenophanes of Colophon*, ad 10, 11–14. Zveza εἶτε καὶ ἵπποισιν (10) je dvoumna in slovnično dopušča tudi interpretacijo, po kateri se zdi Ksenofanu zmaga v konjskih dirkah najbolj ničvredna med vsemi zmagami, vendar glede na ugled, ki ga je uživala ta vrst tekem, to ni verjetno. Zdi se, da Ksenofanu sledi tudi Platonov Sokrat, ko svoje zasluge za mesto primerja z zaslugami zmagovalcev v konjskih dirkah: πολὺ γὰρ μᾶλλον ἢ εἰ τις ὑμῶν ἵππῳ ἢ συνωρίδι ἢ ζεύγῃ νενίκηκεν Ὀλυμπίασιν (Ap. 36d). Pregled različnih razlag podaja Marcovich, »Xenophanes on Drinking-Parties«, 17 in op. 19, ki sam presenetljivo prevaja: »even if he won with horses, he would obtain all these ...«. Tudi v Sovretovem in Movrinovem prevodu se klimaks, ki se stopnjuje do konjskih dirk, izgubi.

24 Prim. Martin, »The Seven Sages«.



moči. Še drugače: ali je »intelektualno« pri Ksenofanu res že od vsega začetka (v. 12) konceptualizirano in poimenovano σοφίη? Gre za povsem jezikovno dilemo, ki pa se ji tudi Leshar v svojem komentarju izogne. O σοφίη kot o avtonomnem konceptu lahko govorimo samo v primeru, če je zaimek ἡμετέρη uporabljen v nevtralnem svojilnem pomenu, kot izraz ponosa (»moja MODROST«). Tako ga razume večina. Iz takega razumevanja seveda sledi, da σοφίη, četudi praktična, nima nič skupnega s telesnimi veščinami. Da torej telesne veščine niso veščine<sup>25</sup> in da je σοφίη povsem avtonomna kategorija, omejena na človekovo duhovno oz. intelektualno delovanje. Torej: filozofija namesto športa.

Menim, da je glede na izrazito praktični značaj Ksenofanove »modrosti« in glede na to, da se σοφίη spušča v »tekmo« s športnimi disciplinami, to *lectio difficilior*. Morda želimo ontološko nasprotje med telesnim in duhovnim v te verze vnesti zaradi domnevne povezave med Ksenofanom in Parmenidovo ontologijo. A celo če bi ta povezava obstajala, elegija sama po sebi nima filozofskih razsežnosti. Njen kontekst je simpozij, njeno sporočilo pa politično in ne filozofsko. Zato predlagam, da ἡμετέρη razumemo v razločujočem, kvalitativnem smislu: NAŠA ali MOJA σοφίη – za razliko od drugih.<sup>26</sup> »Intelektualna« veščina za razliko od »telesnih«, ki pa imajo tudi svojo σοφίη. Če želimo, lahko tudi obrnemo: tudi intelekt ima svojo moč, čeprav to ni moč mišic.

Šele v 14. verzu se σοφίη pojavi kot nasprotje samostojnemu konceptu »moči«, ῥώμη. Vendar tudi tokrat ne brez določil. Na prvi pogled σοφίη v zvezi ἀγαθῆ σοφίη nastopa kot absolutna vrednota, torej: σοφίη, ki je (vedno in sama po sebi) ἀγαθῆ, v Sovretovem prevodu kar »znanja zaklad«.<sup>27</sup> Res je tudi, da v (poznejši) sintagmi καλὸς κἀγαθός in v skovanki kalokagatija καλὸς označuje telesne, ἀγαθός pa moralne odlike. Vendar niti Platon tega ideala ne cepi na telesno in duhovno: prizorišče dialoga, v katerem je lepi mladenič Lisis označen kot καλὸς ... κἀγαθός, je v palestra (*Lys.* 207a)<sup>28</sup> Ksenofan izraza ἀγαθός nikakor ni omejuje na moralno sfero.<sup>29</sup> Uporablja ga v splošnem pomenu, kot oznako kvalitete. Takoj v naslednjem, 15. verzu, je namreč »dober«, ἀγαθός tudi atlet – torej »sposoben«, »izurjen«, »kandidat

25 Tako tudi Harris, »Revenge of the Nerds«, 162, ki sicer vztraja, da ima Ksenofanova σοφίη praktični značaj.

26 Movrin prevaja »naša modrost« – s tem dopušča vse interpretacije: od ekskluzivistično filozofske do najsplošnejše (»naša zvrst modrosti«), »naša« pa je mogoče razumeti kot pravi ali kot majestetični plural.

27 Movrin prevaja nevtralnno: »ni pravično, da je sila bolj cenjena od dobre modrosti«. Sovre skuša bariero med telesnimi in intelektualnimi »disciplinami« poudariti tudi s zvezo »prava krivica«, kar je bistveno močnejše kot οὐδὲ δίκαιον.

28 Ideali, ki jih Sovre vnaša v prevod, torej niso platonski, temveč so kvečjemu winckelmannovsko platonistični – zdi se, da je ideal kalokagatije pripravljen sprejeti le kot abstrakten duhovno-estetski ideal. V podobnem duhu piše tudi o istospolni ljubezni pri Grkih: »Grška lirika vsebuje brez dvoma prvine večnostne lepote, le da je, žal, tako prepojena s homoerotičnimi izlivi, da imaš neugoden občutek, ko da držiš v roki lepo rožo, ki ji je polž oslinil lističe.« Sovre, *Platon, Simposion in Gorgias*, 13.

29 To je skladno s homersko in sploh arhaično rabo pridevnika, ki je »amoralna«; prim. Adkins, *Merit and Responsibility*, 32–33.



za zmago«. Ponovitev najbrž ni povsem naključna. Iz nje lahko sledi, da je σοφίη več vredna od ῥώμη šele takrat, kadar je ἀγαθή – v smislu aristokratske »odličnosti«, predvsem pa v pomenu večje spretnosti, uporabnosti in koristnosti.<sup>30</sup> Ponovitev pridevnika sama po sebi poraja vprašanje: kdo je ἀγαθός, kdo si potemtakem zasluži zmago in nagrado? Hemistih τῆς ἀγαθῆς σοφίης torej vsebuje performativno dejanje, s katerim si Ksenofan v kontekstu pričujoče elegije »podeli« zmago. Še en dokaz, da Ksenofanova σοφίη ni nič manj tekmovalna kot športne igre. »Intelektualni« *athlon*, ki zmaguje nad fizičnimi disciplinami, je pravzaprav elegija, ki je pred nami.

Ksenofanovi razmisleki so za njegov čas neznačilni, niso pa revolucionarni. Predvsem so še vedno vpeti v jezik in v družbene diskurze njegovega časa in okolja. Podobno velja za verze o bogu, ki je »en sam« – še vedno pa »najvišji med ljudmi in bogovi« (B 23): to je nekakšen filozofski monoteizem, izražen v jeziku politeizma.<sup>31</sup> Eleatski razmisleki o enem bogu, ki jih Ksenofanu pripisuje psevdo-aristotelški spis *De Melisso Xenophane Gorgia* (A 28), so povsem očitno razširjena (in anahronistična) interpretacija ohranjenih Ksenofanovih verzov. Glede tega zgodovinarji filozofije soglašajo. Manj samoumevno pa se jim zdi, da je bila Ksenofanovo izhodišče satirična kritika tradicionalnih (homerskih) predstav o bogovih kot o moralno oporečnih antropomorfnih bitjih, ki si jih Etiopci predstavljajo toponose in črne, Tračani pa plavooke in rdečelase (B 10–16).<sup>32</sup> Diels in Kranz »satiro« in »filozofijo« sistematično in samovoljno ločujeta: satirične verze zoper homerske bogove uvrščata pod naslov Σίλλοι (obstoj pesnitve z natančno tem naslovom je vprašljiv),<sup>33</sup> definicijo »enega boga« (B 23–26) pa pod konvencionalni naslov Περί φύσεως, ki se pojavlja šele v poznih virih.<sup>34</sup> Vendar je delitev umetna. Teologija izhaja iz satire, satira jo omogoča. Prav zato je Ksenofanov filozofski bog še vedno samo »najvišji med bogovi«.

30 Tako izraz razlaga tudi Adkins, prav tam. Že hiter pregled gesla ἀγαθός v *LSJ* pokaže, da se je pomensko polje pridevnika sprva gibalo med »(prirrojeno) odličnostjo« in »pripravnostjo«, »uporabnostjo«.

31 O Ksenofanovem pomenu za filozofsko konceptualizacijo boga Betegh, »Greek Philosophy and Religion«, 629–30.

32 Pomembna so tudi opozorila, da »spor« med poezijo in filozofijo, ki ga Platon, *Rep.* 10.607b 5–6, opisuje kot »stari spor«, v Ksenofanovem času še ni mogel biti aktualen; Ksenofan pesnikov ne more napadati kot ne-pesnik, saj piše v verzih in nastopa kot rapsod; prim. Kannicht, *The Ancient Quarrel*, 18–19; Ford, *The Origins of Criticism*, 46–49. Tudi pri Heraklitu so tarče napadov zelo raznolike: Homer in Heziod, Arhiloh, pa tudi Hekataj, Ksenofan (!) in Pitagora.

33 Zelo verjetno gre za naknadno domnevo, izpeljano iz vloge, ki jo ima Ksenofan kot zgled »silografa« Timona iz Fluunta. Prim. Gerber, *A Companion to the Greek Lyric Poets*, 130–31.

34 Domnevo o obstoju take pesnitve je razširil Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 1:642–43; trezen pregled pričevanj in argumentov imajo Kirk, Raven in Schofield, 166–67, ki se glede uvrstitve Ksenofana med »naravoslovce« izražajo skeptično. Po drugi strani pa Hussey, *The Presocratics*, 13–14, Ksenofanove razmisleke o bogu prepričljivo uporabi za ponazoritev preloma med pesniško-mitološko tradicijo, ki jo predstavlja Heziod, in predsokratsko mislijo. Iz te perspektive se zdi Ksenofan bistveno naprednejši od zgodnjih naravoslovcev; če odmislimo specifični problem njegovega eleatstva, lahko definicijo filozofskega boga še vedno razumemo kot most med jonskim »naravoslovjem« ter eleatsko (in pozneje platonsko) metafiziko. – Ta opomba je plod diskusije z Valentinom Kalanom, ki se mu zahvaljujem za komentarje in pripombe.

Podobno velja za apoteozo uporabne politične modrosti v fragmentu B 2. Tekma intelektualnih in besednih veščin s športnimi je še vedno samo tekma. Nešportna je samo v tem, da njeno prizorišče ni stadion.

## BIBLIOGRAFIJA

- Adkins, W. H. *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values*. Oxford: Clarendon Press, 1960.
- Antonaccio, C. M. »Sport and Society in the Greek West«. V: Christesen in Kyle, A *Companion to Sport and Spectacle*, 192–207.
- Betegh, G. »Greek Philosophy and Religion«. V: *A Companion to Ancient Philosophy*, ur. M.-L. Gill in P. Pellegrin, 625–39. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Christesen, P. in D. G. Kyle. *A Companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity*. Malden, MA: Wiley Blackwell, 2014.
- Ford, A. *The Origins of Criticism: Literary Culture and Poetic Theory in Classical Greece*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2002.
- Gerber, D. E. *A Companion to Greek Lyric Poets*. Mnemosyne Supplements 173. Leiden: Brill, 1997.
- Harris, J. P. *Revenge of the Nerds: Xenophanes, Euripides, and Socrates vs. Olympic Victors*, *AJPh* 130 (2009): 157–94.
- Hussey, E. *The Presocratics*. London: Duckworth, 1972.
- Jaeger, W. »Tyrtaios über die wahre Arete«. *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* 1932:537–568.
- Kannicht, R. *The Ancient Quarrel between Philosophy and Poetry: Aspects of the Greek Conception of Literature*. Canterbury: University of Canterbury, 1988.
- Kirk, G. S., J. E. Raven in M. Schofield. *The Presocratic Philosophers A Critical History with a Selection of Texts*. Druga izdaja. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Klooster, J. *Poetry as Window and Mirror: Positioning the Poet in Hellenistic Poetry*. Leiden: Brill, 2011.
- Kocijančič, G., ur. *Fragmenti predsokratikov*. 3 zvezki. Ljubljana: Študentska založba, 2012.
- Kyle, D. G. »Greek Athletic Competitions: The Ancient Olympics and More«. V: Christesen in Kyle, *A Companion to Sport and Spectacle*, 21–35.
- Kyle, D. G. *Sport and Spectacle in the Ancient World*. MA: Wiley Blackwell, 2007.
- Leshner, J. H., izd. in prev. *Xenophanes of Colophon: Fragments: Text and Translation with a Commentary*. Phoenix, suppl. vol. 30. Toronto: University of Toronto Press, 1992.
- Marcovich, M. »Euripides' Attack on the Athletes (Fr. 282 N 2 apud Athen. 413 C–F)«. *ZAnt* 27 (1977): 51–54 (= *Studies in Greek Poetry*, 123–26).
- . *Studies in Greek Poetry*. ICS Supplement 1. Atlanta, GA: Scholars Press, 1991.
- . »Xenophanes on Drinking-Parties and Olympic Games«. *ICS* 3 (1978): 1–26 (= *Studies in Greek Poetry*, 60–84).
- Marinčič, M. Grška književnost arhaične dobe
- Martin, R. P. »The Seven Sages as Performers of Wisdom«. V: *Cultural Poetics in Ancient Greece: Cult, Performance, Politics*, ur. C. Dougherty in L. Kurke, 108–128. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Poliakoff, M. *Combat Sports in the Ancient World*. New Haven: Yale University Press, 1987.

- Pritchard, D. M. *Sport, Democracy and War in Classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Röd, W. *Geschichte der Philosophie*. 1. zvezek: *Von Thales bis Demokrit*. 2. izdaja. München: C. H. Beck, 1988.
- Sovre, A., prev. in spremna beseda. *Platon, Simposion in Gorgias*. Ljubljana: Slovenska Matica, 1960
- , prev. in spremna besedila. *Predsokratiki*. Ljubljana: Slovenska Matica, 1946. Ponatis 1988.
- Young, D. C. *A Brief History of the Olympic Games*. London: Blackwell, 2004.
- . »Professionalism in Archaic and Classical Greek Athletics«. V: *Sport in the Greek and Roman Worlds*, 2. zvezek: *Greek Athletic Identities and Roman Sports and Spectacle*, ur. Th. F. Scanlon, 82–94. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- . *The Olympic Myth of Greek Amateur Athletics*. Chicago: Ares Publishers, 1984.
- Zeller, E. *Die Philosophie der Griechen*. Ur. W. Nestle. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963. (Ponatis 6. izdaje iz leta 1920; prva izdaja 1844–52.)



Sonja Weiss

## Plotinov beg iz »ograde«

Članek bo k tematiki pristopil na podlagi dveh virov: prvi je Porfirijev življenjepis Plotina (*Vita Plotini*), drugi pa je Plotin sam, oziroma korpus njegovih spisov, zbranih v *Eneadah* (»*Deveterkah*«). Ta ločitev se mi zdi potrebna ne le, ker vira izhajata od dveh različnih oseb, ampak tudi zato, ker je Porfirijeva podoba Plotina – ne glede na njegovo poudarjanje lastne pomembnosti v Plotinovem krogu – osnovana zgolj na zadnjih šestih ali sedmih letih Plotinovega življenja, zaradi česar nam nujno prikaže podobo bolnega starca. Če k temu dodamo še stilizirano svetniško prevleko, ki je značilna za biografije tega obdobja, nam postane jasno, da moramo biti pri uporabi *Plotinovega življenja* kot besedila, ki odseva Plotinovo osebnost in življenje, nadvse previdni. Privlačnost Porfirija kot vira je pravzaprav zgolj v tem, da skušamo na podlagi njegovega pričevanja dati bolj osebno noto Plotinovemu odnosu do telesa. Odnos do telesa je namreč v prvi vrsti individualen, čeprav se s filozofsko držo generalizira. Ta drugi, filozofski (in bolj brezosebni) odnos do telesnosti bomo poiskali v *Eneadah*, ki so – čeprav vse prej kot biografsko – vendarle Plotinovo delo in odraz Plotinove misli. Prav tako pa se bomo skušali Plotinovemu odnosu do telesa približati z dveh različnih vidikov, življenja in smrti, in skušali pokazati, da se med seboj dopolnjujeta.

### I. PORFIRIJ O PLOTINU

Porfirijev življenjepis Plotina se na samem začetku dotakne Plotinovega odnosa do telesa in telesnega življenja: »Zdelo se je, da se je Plotin, filozof našega časa, sramoval svojega bivanja v telesu...« Nenavaden začetek biografije se razjasni v nadaljevanju: » ... in takšna drža mu je branila, da bi govoril o svojem rodu, starših ali domovini.« Tako bi se biografija sicer morala začeti, namreč s poreklom protagonista in z njegovimi osnovnimi podatki. Ti podatki so pri Plotinu namenoma potisnjeni v ozadje: Plotin je po Porfirijevem

pričevanju celo prikrival svoj rojstni datum, ker naj ne bi želel praznovati dogodka, ki ga je privedel na ta svet.<sup>1</sup> Najbolj zgovoren pa je njegov odgovor na prigovarjanje, naj si pusti napraviti svoj portret: »Ali ni dovolj, da nosimo podobo, ki nam jo je naredla narava? Ali moram pristati tudi na to, da pustim za seboj še trajnejšo podobo te podobe,<sup>2</sup> kot da bi bila nekaj, kar je vredno gledati?« Vključitev fizičnega opisa je sicer sestavni del biografskega žanra, zato so nekateri mnenja, da Porfirijev uvod ni drugega kot pojasnilo k nastanku Plotinovega portreta,<sup>3</sup> vendar je pomenljivo dejstvo, da iz te epizode ne izvemo ničesar o Plotinovi zunanosti, ampak zgolj to, da je bil proti temu, da bi se dal upodobiti, in da je portret nastal brez njegove vednosti. A še to je morda zgolj žanrski prijem, kakršnega najdemo na primer v apokrifnem spisu *Janezova dela*, v katerem se apostol razjezi na slikarja, ki je prav tako brez njegove vednosti napravil njegov portret, ki ga Janez imenuje »mrtev portret mrliča.«<sup>4</sup> Po drugi strani pa lahko to kratko epizodo razumemo kot Porfirijev lastni poskus »upodobitve«, vendar ne Plotinove zunanosti, ampak njegovega notranje narave.<sup>5</sup>

Vse to najdemo v prvem poglavju Porfirijevega dela *Plotinovo življenje*, ki se po epizodi s portretom nadaljuje z opisom Plotinove bolezni in smrti. Takšno zaporedje dodatno pripomore k osvetlitvi Plotinovega odnosa do bivanja v telesu. Telesno življenje je namreč prav to: bivanje v telesu, kar pomeni, da je telo zgolj (začasno) prebivališče, katerega prebivalec je on sam. V 2. poglavju se opis Plotinovih zadnjih trenutkov zaključí z določitvijo letnic njegovega rojstva in smrti, kar je spet nepogrešljiv biografski podatek, vendar to določitev spremlja precej natančen in – kar zadeva rojstne podatke – irelevanten opis njegove bolezni.

Njegov odnos do telesnosti je že na prvi pogled ambivalenten: v *Vita Plotini* je nekaj epizod, ki Plotina prikazujejo kot senzibilnega človeka, čigar občutljivost se izraža tudi telesno. Najprej je tu nenavadno pričevanje o njegovih obiskih pri dojilji, ki naj bi trajali kar osem let: Porfirij omenja tudi

1 Domneva se, da je skrivnost Plotinovega rojstnega datuma samo del retorike, ki poudarja Plotinov odpor do telesnega življenja. Malo verjetno je namreč, da ne bi njegovi prijatelji poznali datuma njegovega rojstva, če so ga – kot kaže – poznali njegovi sovražniki: Porfirij omenja nekega Olimpija, ki je skušal nad Plotina priklicati negativne vplive zvezd, za ta urok pa bi moral poznati položaj nebesnih teles ob Plotinovem rojstvu (Edwards, »Birth, Death, and Divinity in Porphyry's *Life of Plotinus*«, 55).

2 V izrazu εἰδῶλον εἰδῶλον je najbolj smiselno, da prvo 'podoba' (ali odsev) razumemo kot Plotinovo telo, drugo pa kot njegov portret. Vendar se takoj pojavi vprašanje, podoba česa je telo. Odgovor na dlani je: duše. A Plotinov nauk o sestopu duše v telo ne dopušča tako preproste razlage, saj je iz več odlomkov razvidno, da duša v svet spusti nižji del sebe kot nekakšen odsev, ki se naseli v telesu (I 1(53).11.13) in ki je odsev resničnega *logosa*, ki ga ima sama (prim. IV 3(27).10.38s.). Pépin je zato mnenja, da imamo v tem primeru opraviti z nekakšnim »arhaičnim plotinizmom«, ki ga je mogoče pripisati tudi Porfiriju (»L'épisode du portrait de Plotin«, 303).

3 Goulet, v: Porphyre, *La vie de Plotin II*, 187s.

4 Junod in Kaestli, *Acta Iohannis*, 176–181.

5 Prim. Edwards, »A Portrait od Plotinus«, 490, ki svojo analizo te epizode zaključí z ugotovitvijo, da je celotna Porfirijeva biografija upodobitev, torej nekakšen εἰδῶλον Plotinove duše.

veliko zadrego, ki jo je občutil, ko se je zavedel svoje »napake« (Plot. 3.1–6). Zanimivo je tudi, da je to edina znana epizoda iz Plotinove mladosti, preden je pri osemindvajsetih letih srečal Amonija. Druga epizoda je žalostno-komična, saj omenja njegove zadnje trenutke, v katerih so se mu prijatelji začeli izogibati, ker je kljub kužni bolezni obdržal navado, da je vsakega poljubil v pozdrav (Plot. 2.15–18). Plotinova ljubeznivost in naklonjenost do prijateljev se kaže v tem preprostem telesnem izrazu naklonjenosti, vendar se ustavi daleč pred klasičnim homoerotičnim odnosom med učiteljem in učencem. Do tega odnosa, ki ni bil v Sokratovih časih nič nenavadnega, je Plotin pokazal odkrit odpor (Plot. 15.8–13).<sup>6</sup>

Nekatere Porfirijeve navedbe kažejo, da je na Plotina vplivalo tudi pitagorejstvo. Vendar moramo tu ločiti med sistemom filozofskih idej in filozofskim načinom življenja, ki nista vedno sovpadala. Če govorimo o filozofiji v Plotinovem času, se je tedaj novo pitagorejstvo v mnogih pogledih že pomešalo s platonizmom, ki je po drugi strani prav tako vsrkal veliko pitagorejskih nauk. Zadostuje naj primer novopitagorejca Numenija, od katerega naj bi Plotin po mnenju nekaterih kritikov, prevzel večino svojega nauka. Vpliv platonizma na Numenija je splošno znan. Kar pa zadeva vpliv pitagorejstva na Plotina, ga Longin (in Porfirij se strinja) omenja kor vir Plotinovega navdiha v isti sapi kot Platona (Plot. 20.73 in 21.7). A prav zaradi tega mešanja platonizma s pitagorejstvom lahko v 3. stol. govorimo zgolj o prikritej pitagorejstvu, vsaj kar zadeva pitagorejsko filozofijo. Drugače pa je s pitagorejskim načinom življenja, ki ga spoštljivo omenja Platon (R. 600a) in ki se je, sodeč po Pitagorovih biografijah, napajal pri virih starejše tradicije pitagorejstva.<sup>7</sup> Sem sodijo navade, ki jih pitagorejcem lahko pripisujemo zgolj posredno, kajti neposrednih pričevanj iz časa stare pitagorejske šole nimamo. Med temi je na primer vegetarijanstvo, ki ga je po Porfirijevih besedah prakticiral tudi Plotin, in sicer tako dosledno, da se je branil celo zdravil živalskega izvora.<sup>8</sup> Na to morda namiguje tudi »Apolonova« himna, kjer se omenja Plotinov beg pred »krvoželjnim« življenjem (Plot. 22.32).<sup>9</sup> Druga podrobnost se nanaša na njegov odpor do javnih kopaljš (Plot. 2.6). Zveza λουτροῦ ἀπεχόμενος namreč ne namiguje na odpor do kopanja na splošno, ampak do obiskovanja javnih kopaljš. Dokaze za to najdemo v spisih Plotinovih sodobnikov, ki so

6 Tu je potrebno dodati, da homoseksualnost v pozni antiki ni bila ne razširjena ne priljubljena (gl. Kuefler, *The Manly Eunuch*, 85); a ne le med kristjani, kot bi upravičeno pričakovali, ampak tudi med pogani, saj so se celo Platonovi komentatorji izogibali homoseksualnih motivov v njegovih dialogih (Segonds, v: Porphyre, *La vie de Plotin II*, 268). Spolna vzdržnost nasploh pa je bila del asketske drže poznoantičnega filozofskega ideala (gl. Dillon, »An Ethic for the Late Antique Sage«, 315).

7 Zhmud, *Pythagoras and the Early Pythagoreans*, 353; gl. tudi Kahn, *Pythagoras and the Pythagoreans*, 10.

8 Vegetarijanstvo, jasnovidnost in čudodelnost so najpogostejše lastnosti protagonistov pitagorejskih biografij tistega časa (gl. Edwards, »Birth, Death, and Divinity in Porphyry's *Life of Plotinus*«, 54).

9 Morda pa gre zgolj za oznako telesnega življenja kot takega (gl. Brisson in Flamand, »Structure, contenu et intentions de l'oracle d'Apolon«, 582s.) Izraz *haimobótos* je sicer *hapaks*.

pisali o Pitagori in pitagorejcih, npr. v pismu napol legendarnega pitagorejca Apolonija iz Tiane iz 1./2. stol. (*Ep. XLIII*) in v Jamblihovem *Pitagorejskem življenju*, kjer se omenja domnevno pitagorejski tabu, ki pitagorejcem prepoveduje kopanje v javnih kopališčih, saj ni zagotovila, da so ljudje, ki se tam kopajo, čisti. Šlo bi za čisto banalen higienski razlog, če bi bili lahko prepričani, da se izraz καθαρεύειν v resnici nanaša samo na telesno čistočo; pitagorejci so bili namreč glede moralne čistosti še mnogo strožji.<sup>10</sup>

## II. PLOTIN O TELESU IN TELESNOSTI

Eden najpomembnejših prispevkov starega pitagorejstva je prepričanje, da je čistost duše lahko tako ali drugače ogrožena od telesa. Podlaga tega prepričanja je konceptualna ločitev duše od telesa, tej ločitvi pa sta botrovala zavest o umrljivosti telesa in prepričanje o kontinuiteti duše. Duša se namreč seli iz enega telesa v drugega in v mnogih reinkarnacijskih ciklih plačuje kazen za svoje prejšnje napake, po drugi strani pa se z ustreznimi obrednimi praksami očisti stare krivde. Pri Platonu najdemo skrajno obliko te doktrine, po kateri je telo grob duše (σῶμα = σῆμα)<sup>11</sup> in ki po prepričanju strokovnjakov ni ne orfiška ne pitagorejska. Platonova etimologija v *Kratilu* orfikom izrecno pripisuje le etimologijo σῶμα iz σώζεσθαι, po kateri je duša zaprta, ali bolje rečeno, »ohranjena« v telesu, dokler ne poplača svojih dolgov. Tudi pitagorejcem, ki so se v svojem načinu življenja nenehno trudili za harmonično sožitje med dušo in telesom, težko pripišemo povsem negativno pojmovanje telesa, čeprav naj bi po (novopitagorejskih) pričevanjih zahtevali strogo askezo, na katero spominja tudi Plotinova: omejevanje spanja, hrane in spolne dejavnosti. Vendar ti predpisi izražajo bolj potrebo, da si človek za svojo dušo ustvari čim bolj njej podobno in ustrezno »bivalno okolje«, kot pa pesimistično pojmovanje telesa kot groba duše.<sup>12</sup> Odlomek iz Platona in poznejša pričevanja<sup>13</sup> dokazujejo, da se je to pojmovanje dobro zakoreninilo v starogrški družbi in preživelo prav pod okriljem pitagorejske filozofije. Dodds je v svojem delu *The Greeks and the Irrational* raziskoval vzroke t. i. puritanske psihologije orfiško-pitagorejskih nauk o duši.<sup>14</sup> Čeprav je ne moremo naprtiti Platonu,<sup>15</sup> pa ni dvoma, da je njegova divinizacija duše dala

10 Prim. DK 58 C 4 (= Jamblih, VP 83–84).

11 *Cra.* 400c.

12 Da nauk ni orfiški, ugotavlja že Dodds, *The Greeks and the Irrational*, 148; za neskladje tega načela s pitagorejskimi nauki gl. Ferwerda, »The Word ΣΩΜΑ in Plato's *Cratylus* 400c», 270–273.

13 O domnevno pitagorejskem izvoru enačbe σῶμα = σῆμα gl. vire v DK 44 B 14.

14 *The Greeks and the Irrational*, 149–156.

15 Platonov vzgojno-filozofski ideal se s to teorijo ne ujema prav dobro (gl. de Vogel, »The *sōma-sēma* formula«, 86–89). Prav tako Sokratovega pričakovanja smrti v Platonovi *Apologiji* ne smemo razumeti kot hrepenenja po njej: Sokrat trdi, da se smrti ne boji, ker pač ne ve, kaj je. Drugače kot večina ljudi, ki strah pred neznanim dojemajo kot občečloveško lastnost, je po njegovem mnenju strah že poskus opredelitve predmeta strahu kot nečesa slabega: kar pa je nesmiselno, če predmeta strahu v resnici ne poznamo. Sokrat, ki si nikoli ni domišljal, da kaj



temu prepričanju nov zagon. To se kaže zlasti v poznoantičnem platonistično obarvanem pitagorejstvu, katerega dediči so bili tudi Plotin in njegovi nasledniki; razvidno pa je tudi iz »Apolonove« himne v *Vita Plotini*, ki blagruje Plotinovo posmrtno usodo:

[...] zdaj, ko prost si okovov  
nuje človeške: ko z duhom »pognal« si se ven iz telesa [...]  
[...]  
Zdaj, ko si šotor podrl in grob svoj zapustil, ki dušo  
tvojo je vklepal dajmonsko [...] (*Plot.* 22.24s. in 45s.)

Plotinove lastne besede razkrivajo, da je podobno razmišljanje pripisoval tudi Platonu:

Zdi se, da (Platon) ne govori vedno enako, namreč tako, da bi človek zlahka razumel, kakšen namen ima; prezira pa vse, kar je čutno zaznavno, in obsoja druženje (30) duše s telesom, rekoč, da je duša »zvezana« in pokopana v njem;<sup>16</sup> da je velik tisti nauk, ki ga učijo neizrekljivi [misteriji], kjer je rečeno, da je duša »v ogradi« (φρουρά).<sup>17</sup> (IV 8(6).1.28–31)

Če nam opisi pitagorejskih navad razkrivajo način življenja, ki podreja telo duhu, se Plotinov odnos do telesa kaže kot veliko bolj odklonilen ali celo nestrpen.<sup>18</sup> É. Bréhier je v svojem uvodu v *Eneade* poudaril Plotinov negativni odnos do telesa in telesnosti nasploh, pri čemer je izpostavil tako mesta iz *Plotinovega življenja* (odrekanje spancu, hrani ...) kot odlomke iz njegovih spisov: med temi navaja njegovo delo z naslovom *O sreči*, ki med drugim govori o tem, kako mora vrl in moder mož (σοφῆς, σοφός) ohranjati distanco do telesa:

Človek, ki pripada temu svetu, je lahko lep, mogočen in bogat ter vlada vsem ljudem, a je kljub temu del tega sveta, zato mu nikar ne zavidajmo, saj je žrtev prevare vseh teh reči. Moder človek jih morda sploh ne bo imel; če pa jih bo, se bo prav malo zmenil zanje, saj se bo ukvarjal predvsem s samim sabo. Z brezbriznostjo bo torej omejil in ukrotil nezmernosti telesa ter se odrekel oblasti. Čeprav bo pazil na zdravje svojega telesa, se po drugi strani ne bo branil izkušnje, ki jo prinaša bolezen. Prav tako ne bo hotel biti povsem neizkušen v bolečinah, temveč se jim bo želel priučiti že v mladosti, čeprav jih takrat

ve, torej tudi o smrti ne ve ničesar (*Ap.* 41a–41c).

<sup>16</sup> *Phdn.* 67d in 82e; *Cra.* 400c.

<sup>17</sup> *Phdn.* 62b.

<sup>18</sup> Tako Hägg, *The Art of Biography in Antiquity*, 369.

še ne bo; to pa zato, da mu v starosti ne bodo v napoto ne trpljenje ne užitki in da nobena od stvari, ki pripadajo temu svetu – naj bo prijetna ali ne – ne bo usmerjala njegove pozornosti na telo. (I 4(46). 14.14–26)

Bréhier meni, da te besede razkrivajo nemirno, melanholično in celo rahlo mazohistično potezo njegovega značaja, nagnjenega k morbidnim stanjem in želji po trpljenju.<sup>19</sup> Njegovo tezo je zavrnil P. Hadot v svojem znanem delu o Plotinu: opozoril je na razliko med zanemarjanjem telesa in askezo v smislu duhovnih vaj, ki so bile tako pomemben del vseh filozofskih šol v antiki, zlasti od helenizma dalje. Telesne askeze zato ne smemo razumeti v smislu sovraštva do telesa, ampak kot nekakšno skrb za njegovo zdravje. To je bil namreč tudi pitagorejski ideal. Vpliv pitagorejstva po mnenju Hadota ni zanemarljiv: že omenjene Plotinove navade najdemo zapisane v obliki priporočil za t. i. pitagorejski način življenja, ki segajo vsaj v Aristoksenov čas (4. stol. pr. Kr.). Plotinovo skrivanje rojstnih podatkov razloži v luči stoiške doktrine kozmopolitizma, ki vsakega človeka predstavlja kot državljana svetovne države. Kar pa zadeva citirani odlomek iz traktata *O sreči*, Hadot dokazuje, da Plotin ne priporoča izkušnje trpljenja in boleznih zaradi trpljenja in boleznih samih, temveč zato, da se ob tej izkušnji (po možnosti v mladih letih), človek pripravi na to, kar ga čaka v starosti. Ta duhovna priprava mu omogoči, da lahko v času telesnih preizkušenj ostaja notranje zbran in se ne zmeni ne za užitke ne za trpljenje telesa.<sup>20</sup>

Novjše razprave so skušale Plotinov odnos do telesa osvetliti tudi skozi njegov odnos do telesne ljubezni. Plotinova spolna vzdržnost v *Plotinovem življenju* ni izrecno poudarjena, vendar je glede na asketske lastnosti poznoantičnega modreca samoumevna. Ta podoba je seveda stilizirana, zato se lahko odločimo, da ji ne verjamemo, vendar jo moramo v tem primeru zavrniti v celoti. V kolikor jo sprejmemo, moramo sprejeti tudi Plotinovo aseksualnost. To ni težko glede na poznoantični ideal spolne vzdržnosti, ki se je še posebej prijel v krščanskem okolju. Vendar P. Brown v primerjavi med Origenovim in Plotinovim odnosom do seksualnosti opozarja na odmaknjen, a naklonjen odnos poganskih asketov (Plotina, tudi Porfirija) do tega vprašanja. Telesna ljubezen je nekaj, česar se poznoantični modrec avtomatično vzdrži, po drugi strani pa jo pri soljudih sprejema kot nekaj samoumevnega.<sup>21</sup> R. Mortley Plotinovo vzdržnost obravnava na podlagi njegovih spisov. Plotinov traktat *O ljubezni* precej jasno kaže na določen odpor do telesne ljubezni: Plotin pravi, da se človek lahko navdušuje nad telesnimi lepotami, dokler ostane vzdržen oz. se dejansko ne zaplete vanje, vendar pa »nagnjenje k telesni

<sup>19</sup> *Les Ennéades I*, viii–ix.

<sup>20</sup> Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, 127–139.

<sup>21</sup> Brown, *The Body and Society*, 178–180.

združitvi pomeni padec v zmoto« (III 5(50).1.34). V primerjavi s Platonom, Mortley trdi, da za Plotina telesna ljubezen pomeni moralni padec, medtem ko je pri Platonu to kvečjemu intelektualna napaka. Razlika med Platonom in Plotinom je posledica Plotinovega preoblikovanja Platonove definicije, da je ljubezen želja po spočenjanju in porajanju v lepem« (*Smp.* 206e). Drugače kot pri Platonu je prokreacija pri Plotinu znamenje pomanjkljivosti, nasprotno pa je tisto, kar v svojem odnosu do Lepega nima želje po porajanju, samozadostno (III 5(50).1.6). Odpor do telesne ljubezni Mortley razlaga prav v luči Plotinove želje po samozadostnosti, *αὐτάρκεια*.<sup>22</sup> Njegova analiza opozarja na redefinicijo koncepta platonskega Erosa, ki se kaže tudi v Plotinovem poskusu združiti Platonov mit o Erosu kot sinu Penije (pomanjkanja) s tradicionalno podobo Erosa kot sina, ki pri Plotinu predstavlja dušo.

### III. DUHOVNA BUDNOST V TELESU

Spet drugačen način obvladovanja telesa predstavlja omejevanje spanja. Tu je ideal duhovne zbranosti v ostrem nasprotju z mističnim spanjem, ki je zelo blizu smrti in tako omogoča ekstazo (izstop iz telesa) duše. To so stanja globokega spanja ali celo transa, ki so ga pripisovali zgolj izbranim, katerih duše so v tem stanju popotovale po onostranstvu, komunicirale z bogovi in se ozirale v prihodnost.<sup>23</sup> K temu prepričanju je pripomoglo tudi prepričanje, da bogovi ljudem sporočajo svojo voljo v sanjah. To prepričanje naj bi veljalo tudi med pitagorejci;<sup>24</sup> a pričevanj, ki bi mistični spanec pripisovali Pitagori, ni: edini drobec, ki bi morda lahko namignil na kaj podobnega, je fragment, ki omenja njegov spust v votlino gore Ide na Kreti, saj nas to spomni na Epimenidovo razsvetljenje v večdesetletnem spancu v Zevsovi diktajski votlini.<sup>25</sup> Nasprotno pa poznejša pričevanja vztrajajo, da je bilo omejevanje spanja del pitagorejskega *biosa*: spanje je znamenje lenobnosti, zato se je potrebno vzdržati hrane, ki človeka uspava.<sup>26</sup> Pri Jamblihu je večkrat uporabljen izraz *ἐπεγρία*, katerega izvor ni povsem jasen. Vsekakor pomeni 'budnost', vendar ni vedno jasno, kdaj se nanaša na telesno in kdaj na duhovno ali intelektualno prebujenost.<sup>27</sup> To kaže, da je v pitagorejstvu najpozneje v času helenizma že prevladoval racionalni vidik, ki spanje zavrača kot brezumno stanje. Tega najdemo tudi pri Plotinu, ki svojo mistično izkušnjo ekstaze opiše kot *prebujenje* iz telesa v samega sebe.<sup>28</sup> V resnici gre za dvojno pojmovanje spanja, ki v obeh primerih pomeni izklop telesnega občutja. Različno dojemanje tega, kar

22 Mortley, *Plotinus, Self and the World*, 61–67.

23 Gl. Pindar, fr. 131b, Epimenid, DK 3 A 8 in B 1 in Dodds, *The Greeks and the Irrational*, 135.

24 Gl. Plutarh, *De gen. Socr.* 585e.

25 Prim. DK 14 A 13.

26 Jamblih, *VP* 13, 69, 153 in 226.

27 Gl. *VP* 187 in 225 (*ἐπεγρία* τοῦ λογισμοῦ).

28 *IV* 8(6).1.1.

med fizičnim odklopom doživlja duša, je podlaga za razlikovanje med vsakodnevni spancem, v katerem skupaj s čuti »zaspi« tudi zavest, in mističnim »drežem«, ki dušo s tem, ko uspava telo, prebudi in osvobodi. Morda ima to dvoumje v mislih Porfirij, ko se sprašuje, ali smo ljudje rojeni, da se upiramo spanju ali da se mu prepuščamo.<sup>29</sup> Oba vidika sta prisotna v filozofsko-religiozni literaturi tistega časa: v *Pojmandru* Hermesa Trismegista se razodetje začne z oslabelostjo čutov, ki jo Hermes opiše kot nekakšno zaspanost. V tem stanju od vesoljnega Uma prejme spoznanje, ki ga po želi po »vratni« širiti med ljudmi. Njegov poziv ljudem pa je, naj se otresejo pijanosti in prenehajo prepuščati spanju brez razuma: spanec ima torej skupaj s pijanostjo pomen duhovne otopelosti.<sup>30</sup>

Povsem mogoče je, da je bilo takšno pojmovanje razširjeno že v Pitagorovem času: na to namigujejo Heraklitovi fragmenti, kjer je »speči« prisproda za duhovno neprebujenega človeka:

Ne smemo delati in govoriti kakor speči. (22 B 75)

Heraklit pravi, da imajo budni en in skupni svet, izmed spečih pa se vsak obrača v lastnega. (22 B 89)

Čeprav je Smisel (Logos) obči, mnogi živijo, kakor da imajo lastno presodnost. (22 B 2)<sup>31</sup>

Besede drugega fragmenta veljajo tako za telesno kot za duhovno spanje: v prvem primeru gre za svet sanj, v drugem pa so te »sanje« partikularizacija skupnega kozmosa, katerega prebivalci smo vsi. Ta svet je utemeljen v skupnem *logosu*, ki ga neizkušeni ljudje, med katere Heraklit prispeva tudi sebe, skušajo zapopasti z razčlenjevanjem in individualnim *logosom* (22 B 1).<sup>32</sup> A poleg njih obstajajo tudi tisti, ki se svojega ravnanja ne zavedajo nič bolj, kot se ljudje spominjamo svojih sanj. Že v naslednjem fragmentu (tretjem od zgoraj citiranih) govori o ljudeh, ki kljub univerzalnemu *logosu* živijo, kot bi imeli lastno razumnost (φρόνησις). Ali to leti na »neizkušene«, ki razčlenjujejo resničnost in skušajo formulirati (φράζειν) svoja spoznanja, ali na »speče«, ki tako rekoč budni sanjajo? Fr. B 89 drobljenje resničnosti pripisuje stanju neprebujenosti, kakorkoli jo že razumemo, zato oba, neizkušenos in spanec, predstavljata dve različni stopnji miselne partikularizacije, le da je druga bolj pasivna kot prva.

Heraklitove misli po mojem mnenju pomembno osvetljujejo pomen individualnosti v Plotinovem nauku od duši v telesu. Prav individualnost je

<sup>29</sup> *Abst.* 1.27.28–30.

<sup>30</sup> *Pojm.* 27.

<sup>31</sup> Prev. F. Zore v: *Fragmenti predsokratikov*, izd. H. Diels in W. Kranz; ur. G. Kocijančič; prev. D. Benko et alii. Ljubljana: Študentska založba, 2012.

<sup>32</sup> Tu v pomenu misli oz. govora; za polemiko glede prevajanja izraza λόγος v fr. 22 B 1 gl. Conche v: *Héraclite, Fragments*, 30s.

namreč eden od razlogov za padec duše, kot pravi Plotin v V 1(10).1 pa tudi v traktatu *O sestopu duše v telesa* (IV 8(6).4): do spremembe v usodi duše pride takrat, ko iz celote postane del in je sama svoja ter se umakne v to, kar je njej lastno. Plotin ne krivi telesa, saj le-to potrebuje dušo in tak je naravni zakon; vendar ni dvoma, da telo na neki način zapečati individualnost duše, ki se šele po smrti v vrne v vesoljno. Takšno gledanje bi spet lahko označili za precej negativno, če ne bi Plotin hkrati vztrajal, da je želja po tem, da bi pripadala sama sebi, duši vrojena in da je duša tako rekoč poslana dol od boga (IV 8(6).5). Nastanek in obstoj individualne duše ter njena vrnitev vesoljno Dušo je pravzaprav samo posnetek istega dogajanja na višji ravni: nastanka množstva in Enega in vrnitev k njemu.

#### IV. PROBLEM VREDNOTENJA TELESNEGA ŽIVLJENJA: ZADNJE BESEDE V *ENEADAH*

O sreči govori še en Plotinov istoimenski spis, ki naj bi bil njegov zadnji (I 7). Gotovo ni naključje, da so poslednje besede zadnjega traktata po kronološkem razporedu namenjene smrti. Takole Plotin ugiba o dobrem in zlu v življenju:

Za tiste, ki imajo dobro življenje, to dobro ni v splošnosti [telesnih prvin], ampak v tem, da se prek kreposti izogibajo zla; še večje dobro pa je smrt. Morda pa je treba reči, da je življenje v telesu samo po sebi zlo in da se duša znajde v dobrem s pomočjo kreposti, po zaslugi katere živi ne kot nekaj sestavljenega, temveč kot ločena resničnost. (I 7(54)3.17–22)

Za razumevanje teh besed je ključno Plotinovo pojmovanje življenja. Nedvomno ga obravnava kot dobrino: v 3. poglavju se kar dvakrat vpraša, kako naj smrt ne bo zlo, če je življenje dobro; in življenje, četudi je pomešano z zlim, je dobrina. Seveda pa daje Plotin jasno vedeti, da τὸ ἀγαθόν življenja ni v človekovem telesnem obstoju: izraz σύννοος namiguje na odlomek iz traktata *O nesmrtnosti duše*, v katerem Plotin dokazuje, da telo samo po sebi ne premore življenja in da ga oživlja duša.<sup>33</sup> Življenje je torej eno od ἀγαθά, ki izhajajo iz Duše, ta pa iz Uma, ki seveda izhaja iz vrhovnega Dobrega. Bistvo takšnega pojmovanja življenja je v njegovi večnosti. Smrt tu ne predstavlja dopolnila oz. naravnega nasledka življenja, kakor je to v primeru telesa, ki propade, da je nato hrana novemu življenju. Pravo Življenje s smrtjo nima ničesar skupnega, torej tudi ni združljivo s telesom, ki je umrljivo. Tako kot Eno, Um in Duša, je tudi Življenje, ki izhaja iz vrhovnega Dobrega večno. V tem smislu je življenje v telesu nekakšno omadeževanje te večnosti z

33 Prim. IV 7(2).2.16–19: »Če je življenje posledica združitve (σύννοος) prvin, ki so same vse brez življenja, je to nesmiselno [...] nemogoče je, da bi zbor teles ustvaril življenje.«

minljivostjo. Plotinove besede, da je smrt (telesa) boljša kakor dobro življenje, ki je dobro zato, ker je krepostno, in ne zaradi obstoja telesa, postanejo razumljive, prav tako pa tudi ugotovitev, da je telesno življenje zlo samo po sebi.

Izraz »zlo samo po sebi« je izredno močan in daje misliti na najhujše zlo, skrajno zlo oz. zlo, ki je onkraj vsega dobrega. Vendar pa je nadvse pomembno, da se izognemo premočnim vrednostnim konotacijam Plotinovih izrazov »dobro« in »zlo«. Tako je na primer nebivajoča podlaga/snov Zlo samo; a to v ničemer ne zmanjšuje njene vloge pri nastanku sveta in živih bitij, saj je snov kot prejemnica oblik (Platonov izraz za »prostor«,  $\chi\acute{o}\rho\alpha$ ) nujno potrebna za njihov obstoj.<sup>34</sup> Označitev telesnega življenja kot zla lahko torej razumemo zgolj kot namig na očitno povezavo telesa s snovjo. Tako kot je Duša povezana z Dobrim in z Življenjem, je telo nujno povezano s Snovjo/Zlom in s smrtjo. V prepričanju, da je smrt boljša kot življenje, lahko torej vidimo bodisi izraz odpora do vsega telesnega bodisi besede človeka, ki je pred smrtjo in se je ne boji niti je ne obravnava kot zlo, ampak jo pozdravlja kot osvoboditev od telesa, s katerim ga je zvezala naravna nujnost. Ti dve stališči se pravzaprav ne izključujeta, le da prvo predstavlja stopnjevanje drugega. Da smrt telesa predstavlja osvoboditev duše, je staro orfiško-pitagorejsko prepričanje, ki ga je platonizem že davno vzel za svojega: a kdo ve, kdaj in kako se je tej misli pridružilo prepričanje, da je telo grob duše in da bi bilo pravzaprav najbolje umreti takoj, ko se rodimo. Tudi tu gre v drugem primeru za zelo podobno pojmovanje, ki pa še zdaleč ni identično prvemu (gl. zgoraj).

Plotin v resnici nikoli ne neha braniti nastanka sveta in vesolja pred tistimi, ki so mnenja, da je svet slab in pokvarjen.<sup>35</sup> Enako je s sestopom duš v telesa: ne glede na to, da si Plotin želi »izstopiti« iz svojega telesa in da se ne boji smrti, ampak jo celo pozdravlja, pa ne bo nikoli obsodil individualnosti duše ali njenega sestopa v telo. V spisu *O sestopu duše* njeno ravnanje označi za prostovoljno in hkrati neprostovoljno ter ga pripiše »velikodušni« naravi Dobrega, ki razdaja svoj obilje, duša ga v tem samo posnema. To je pravzaprav bistvo emanacije, nastanka Mnoštva iz Enega.

## V. PROSTOVOLJNI ODHOD DUŠE IZ TELESA

Plotinovo pritrjevanje metafizični nujnosti, ki vodi dušo stran od Enega, se tako znajde v kontrastu, a ne nujno v nasprotju z njegovim obžalovanjem tega, kar duša *lahko* utрпи v telesu:<sup>36</sup>

Če hitro pobegne nazaj, ne utрпи nobene škode zaradi spoznanja o zlu, ki ga je prejela. Spoznala je naravo zla, izkazala svoje zmožnosti in pokazala svoja dejanja in stvaritve; vse to bi bivalo zaman, če bi

34 Gl. V 9.10.19ss., predvsem pa traktat *O zlu* (I 8(51).3 in 7).

35 Gl. npr. *Proti gnostikom* (II 9(33).5).

36 Za premostitev te razlike gl. Barnes, »Katharsis in the Enneads of Plotinus,« 359–361.

ostalo negibno v območju breztelesnega, saj se ne bi nikoli udejanjilo, duša sama pa ne bi nikoli odkrila, kaj ima, če se to ne bi razvilo in pokazalo. (IV 8(6).5.28–33)

Negativne posledica bivanja duše v telesu so praviloma posledica predolgega druženja duše s telesom. Ključnega pomena je izraz »pobegniti nazaj«, ki ga najdemo pri Plotinu še večkrat<sup>37</sup> in ki bi lahko namigoval na to, kar so stoi-ki imenovali utemeljen odhod (εὐλογος ἔξαγωγή) iz življenja. Plotinovi spisi, predvsem 16. traktat (I 9) povsem jasno pričajo, da Plotin samomora (razen v skrajnih primerih) ni odobral. V tem je sledil Platonovemu *Fajdonu* (61c–62c), kjer je samomor prepovedan kot upor proti temu, kar so nam namenili bogovi, katerih last smo: »Ali ne bi bil tudi ti nejevoljen,« vpraša Sokrat, »če bi ubilo sebe kakšno od bitij, ki so tvoja last, ne da bi mu ti dal znamenje, da hočeš, da umre?« (62c) Na tem ugovoru, ki so ga navajali celo nekateri stoi-ki (Epiktet), sloni večji del Plotinovih argumentov, med katerimi je tudi ta, da človek ne sme svojevoljno skrajšati časa, ki mu ga je dodelila usoda. Nič manj tehten ni uvodni pomislek, domnevno vzet iz *Kaldejskih orakljev*, da duša v primeru nenaravne ločitve od telesa s seboj odnese sled občutij, ki so jo navdajala ob tej ločitvi (jeze, strahu).

Odlomek iz *Fajdona* govori o ogradi (φρουρά), ki pomeni tudi ječo ali zastražen prostor. Damaskijev komentar k *Fajdonu* vsebuje Ksenokratov fragment,<sup>38</sup> ki ta koncept povezuje z orfiškim mitom o Titanih, ki so raztrgali malega Dioniza in ga požrli. Ko jih je Zevs za kazen ubil s strelo, je iz njihovega pepela vstal nov človeški rod s titansko in dionizično naravo. *Froura* je po Ksenokratu zastražen prostor telesa, v katerem človeške duše preživljajo kazen, ker še vedno trgajo božansko naravo Dioniza v sebi. Očiščenje pride prek dionizičnih misterijev, ki so tako način, s katerim se duša očisti titanske narave v sebi. Podobno naj bi že Empedokles (31 B 115) trdil, da so telesa živih bitij prebivališče kaznovanih duš, zato živih bitij oz. njihovih teles ne smemo uživati. S tem bi namreč prekinili proces kaznovanja, ki je hkrati postopek očiščevanja. Izraza »kazen« namreč ne smemo razumeti izključno v negativnem smislu. Grški izrazi za kazen namreč ne pomenijo samo tega, ampak lahko pomenijo tudi »popraviti«, »izravnati« ali »povrniti« (npr. glagol κολάζειν, predvsem pa δίκη, ki jo poznamo v pomenu »pravica«). Večina Platonovih komentatorjev ta nauk povezuje z orfiki, tako kot Platon sam. Čeprav je mit o titansko-dionizični naravi po vsej verjetnosti poznejšega izvora, pa ni dvoma, da ga je Plotin poznal in ga sprejemal kot del »neizrekljivih misterijev«, o katerih govori v zgoraj citiranem odlomku (IV 8.1). Na to navezuje tudi simboliko Platonove votline kot vesolja, iz katerega duša pobegne k umu. Motiv bega srečamo tudi v Plotinovem traktatu *O lepem* (I 6), kjer

37 Prevzetega od Platona (gl. *Th.* 176a–b). Prim. I 2(19).1.2 in I 6(1).8.16.

38 In *Phd.* 2 (= Ksenokrat, fr. 20 Heinze).



alegorizira Odisejev beg od Kirke in Kalipso v »ljubo deželo domačo«. Očitno gre za beg iz telesa, vendar ne iz lastnega telesa v smislu samomora, temveč iz sveta telesnih mikov, ki jih simbolizirata Kirke in Kalipso.

Zato je toliko bolj presenetljivo, da najdemo v Evnapijevem delu Življenja sofistov naslednjo epizodo iz Porfirijevega življenja: Porfiriju naj bi se pod Plotinovim vplivom življenje v telesu zagnusilo do te mere, da je skušal napraviti samomor.<sup>39</sup> Tako naj bi odšel na Sicilijo, legel na tla in se hotel izstradati. Epizoda se zdi malo verjetna in ne nasprotuje le poročilu samega Porfirija, ampak tudi Evnapijevemu zaključku, da je bil navsezadnje Plotin tisti, ki je Porfirija odvrnil od samomora, in da je med drugim pisal tudi o argumentih proti »utemeljenemu odhodu iz življenja«. Kljub nedoslednosti pa Evnapijeve besede kažejo na neko splošno sprejeto prepričanje o Plotinovemu odnosu do telesnega življenja. Enako kot Porfirijev začetek *Plotinovega življenja* dajejo slutiti, da se s telesnim življenjem nikoli ni povsem sprijaznil.

## VI. PLOTINOVE »ZADNJE BESEDE«

V *Vita Plotini* se opis Plotinovih zadnjih trenutkov sklene z njegovimi »zadnjimi besedami«, ki so sprožile skoraj ravno toliko polemike kot Sokratov petelin:

»Poskušajte boga, ki je v vas, povesti nazaj k Božanskemu, ki je v Vsem.« (*Plot.* 2.26)

Zaradi negotovosti v besedilu jih je namreč mogoče razumeti na več načinov. Glede na različice besedila, gre morda tudi za trditev: »Poskušam božje/boga, ki je v nas (sc. v Plotinu), pripeljati k Božanskemu, ki je v Vsem.« Pravzaprav je ta interpretacija prevladovala do l. 1953, ko je P. Henry ponudil razlago, ki Plotinove besede razume kot nasvet prijateljem in učencem namesto nekakšne poslednje »izpovedi«, ki naj bi namigovala na njegov skorajšnji odhod iz telesa.<sup>40</sup> Sodobne razprave se v vedno večjem številu pridružujejo Henryjevi tezi,<sup>41</sup> ki pa jo nekatere podprejo tako, da zavrnejo vsako možnost, da bi Plotin svoje umiranje opisoval kot poskus združitve božjega v sebi z božjim v Vsem.<sup>42</sup> Glavni argument je, da je smrt naravna nujnost, za katero se Plotinu v danem trenutku ni bilo treba prav nič truditi, in da je zato

<sup>39</sup> VS IV.1.9.

<sup>40</sup> »La dernière parole de Plotin,« 120–131; Henry se je oprl zlasti na Sinezijevo pričevanje (gl. spodaj), ki skupaj s Plotinovimi nauki dela njegovo tezo zelo verjetno. Za novejšo utemeljitev Henryjeve teze, ki se opira na Plotinove »predzadnje« besede (»Čakam te še.«), gl. Most, »Plotinus' Last Words,« 578–83).

<sup>41</sup> Ki pa ni vsesplošno sprejeta (gl. Harder, *Plotins Schriften* 5:80–82).

<sup>42</sup> Igal, »Una nueva interpretación de las últimas palabras de Plotino,« 450s. in Most, »Plotinus' Last Words,« 582.



interpretacija »poslednje izpovedi« nesprijemljiva.<sup>43</sup> Pépin je kritičen do takšne gotovosti glede filozofovih zadnjih trenutkov<sup>44</sup> in v tem se mu pridružujem: ali res lahko smrt samo zaradi njene neizogibnosti izločimo iz območja človeških prizadevanj in naporov – zlasti če govorimo o zadnjih trenutkih človeka, ki je vse svoje življenje preživel v prizadevanju (gl. *Plot.* 8.19 in 23.4)? Iz pričevanj vemo, da ni umrl ne hitro ne zlahka; iz *Enead* pa, da se smrti ne le ni bal, ampak jo je v Sokratovem duhu celo pozdravljal, zato bi njegove zadnje trenutke lahko razumeli kot željno pričakovanje smrti kot nekakšne odrešitve. Čeprav se torej pridružujem tezi, da so Plotinove zadnje besede mišljene bolj kot spodbuda, pa ne vidim v možnosti, da so bile izrečene v luči bližajoče se smrti, nobenega nesmisla. Tako prvo kot drugo prizadevanje sta usmerjena k istemu cilju (t. j. združiti božje v sebi z Božjim v Vsem), le da se mu približujeta na dva povsem različna načina: prvo s pomočjo dejavnega (in filozofskega) življenja, drugo pa s smrtjo, ki za platonika pomeni odhod duše iz telesa. In prav ta dva načina najdemo v že omenjenem Sinezijevem pismu, kjer so domnevne Plotinove zadnje besede približno povzete takole:

Bodi zdrav, filozofiraj in božansko v sebi povedi nazaj k prvonastalemu Božjemu. Lepo je namreč, da vse moje pismo tvoji častivredni osebnosti od mene posreduje to, kar je baje Plotin tistim, ki so bili ob njem, rekel, ko je bil na tem, da svojo dušo odveže od telesa.<sup>45</sup> (*Ep.* 139.32–37)

Sinezijeve besede sicer niso točen citat, v njih so historične (ob Plotinu je bil v trenutku smrti samo Evstohij) in filozofske nedoslednosti (izraz prvonastalo božje ni Plotinov),<sup>46</sup> vendar ni dvoma, da jih je pripisoval Plotinu in da jih je razumel kot spodbudo k filozofskemu življenju. Po drugi strani pa se spodbuda (in pismo) zaključí z zvezo ἀναλύοντα τὴν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ σώματος. V tem zaključku morda ni ničesar, morda pa Sinezij namigne, da imamo to, kar lahko za časa življenja dosežemo s pomočjo neutrudnega filozofiranja, na dosegu roke v trenutku smrti. Domnevne Plotinove zadnje besede pred smrtjo izpričujejo prepričanje, da je v človeku prisotna božja narava, katere cilj je združiti se z božansko naravo, ki biva v veselju. Združiti se z vesoljnim bogom, Dušo, pa za vsako individualno dušo pomeni približati se v največji možni meri Enemu, iz katerega izhaja.

43 Poleg te razlage Most omeni (in tudi zavrne) možnost, da se Plotin v trenutku smrti trudi združiti božje v sebi z Božjim v Vsem s pomočjo filozofije. Ta razlaga je neverjetna celo za Plotina, ki se je sicer vse življenje trudil ostati »zazrt vase«, kot pravi Porfirij. Bistvo Plotinovih prizadevanj je bilo usmerjeno v preseganje telesnega, zato bil to v zadnjih trenutkih, ko se je njegova duša ločevala od telesa, res odvečen napor.

44 Pépin, »La dernière parole de Plotin,« 383.

45 Ἐρρωσο καὶ φιλοσόφει, καὶ τὸ ἐν σαυτῷ θεῖον ἄναγε ἐπὶ τὸ πρωτόγονον θεῖον. καλὸν γὰρ ἄπασαν ἐμὴν ἐπιστολὴν τοῦτο παρ' ἐμοῦ τῇ τιμῇ σου διαθέσει λέγειν, ὃ φασι τὸν Πλωτῖνον εἰπεῖν τοῖς παραγενομένοις ἀναλύοντα τὴν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ σώματος.

46 Gl. Pépin, »La dernière parole de Plotin,« 375.

## VII. PREZIRANJE ALI PRESEGANJE TELESNOSTI?

Po tem kratkem pregledu tako antičnih besedil kot sodobnih razprav je glede Plotinovega odnosa do telesnega življenja nemogoče podati kategorično sodbo. Čeprav je Hadot prepričljivo zavrnil Bréhierovo mračno podobo Plotina, nam *Vita Plotini* in mestoma tudi *Eneade* jasno kažejo, da mu je bilo telesno življenje v breme. Zlasti v *Eneadah* je vseprisotna težnja po preseganju telesnosti. Pomemben del Plotinove etike (in celo estetike) je usmerjen v očiščenje duše od telesa, kot je razvidno iz traktatov *O Lepem* in *O kreposti*. V prvem, kjer Plotin izhaja iz Erosove lestve Platonovega *Simpozija*, je lepoto moč doseči le z očiščenjem, ki pa zahteva odločen odmik od vsega telesnega.<sup>47</sup> Podobno je s traktatom *O krepostih*: tu Plotin povzame Platonovo definicijo kreposti kot očiščenja<sup>48</sup> in štiri kardinalne vrline razume kot štiri načine odmika od telesa:

Če drži, da je duša slaba, kadar je »pomešana s telesom« in ko deli občutja z njim ter mu pritrjuje v mnenju, to pomeni, da bi bila dobra in krepostna, če telesu ne bi pritrjevala, ampak bi delovala sama (to pomeni, da bi umevala in premišljevala); če ne bi delila občutij z njim (to je, če bi bila preudarna) in se ne bi bala oddaljiti se od njega (to je, če bi bila pogumna) ter bi se pustila voditi razumu in umu, ne da bi se občutja temu upirala – in to bi bila pravičnost. (I 2(19).3.12–18)

Podobnih mest pri Plotinu je še več in iz vseh odmeva ista odločenost, da je za dušo edini blagor ločitev od telesa. Za kakšno ločitev gre, nam pojasnjuje Plotinov opis lastnega doživljanja takšne ločitve:

Kadar se prebudim iz telesa v samega sebe in se znajdem izven vsega drugega ter znotraj sebe, z osuplostjo zrem vso to lepoto, prepričan, da sem v tistem trenutku bolj kot kdajkoli deležen boljše usode. Takrat živim najboljše življenje, saj se poistovetim z božanskim. [...] Ko pa se po tem postanku v božanskem iz uma spustim k razumu, mi pogosto ni jasno, kako to, da spet sestopam, in kako neki se je moja duša znašla znotraj telesa, ko je vendar takšna, kakršna se je izkazala, da je sama po sebi (celo takrat, ko je v telesu). (IV 8(6).1.1–11)

Izstop iz telesa (ekstaza) je torej možna tudi za časa telesnega življenja. Seveda ne more trajati in to je povsem naravno. Najboljši približek ekstazi je Plotinova duhovna budnost in »usmerjenost vase«, o kateri govori Porfirij. Poudarjanje te »prisotnosti v sebi« nam Plotina prikaže kot asketa v pravem

47 Gl. I 6(1).5.5oss.

48 *Phd.* 66b, 69c in 82a–83d.

pomenu besede, torej kot človeka, ki se ne vdaja zunanjim distrakcijam, naj bodo še tako plemenite: tudi v pogovoru z učenci ostaja z delom v sebi. Njegov odklonilni odnos do telesa je torej povsem oseben in se še zdaleč ne nanaša na naravno nujnost utelešenja. Morda izraža občasno zagrenjenost spričo te nujnosti, vendar je to lahko spet samo značilnost filozofske držé modreca, ki skuša preseči čutni svet, a ga ne prezira. »Preziranje« čutnega sveta je samo prvi korak mistika, ki mora na svoji poti k Enemu odvreči vse, na koncu pa *prezreti* celo svet idej, da se lahko izgubi v Enem.<sup>49</sup> A tako Plotinove kot Porfirijeve besede kažejo, da to zahteva poseben trud. Plotinove negativne besede in misli v zvezi s telesom so torej le subjektiven odraz tega boja. Če je Plotin v tem boju vztrajal šestinšestdeset let, kar je bila za tiste čase lepa starost, se ne moremo čuditi, da je težko bolan smrt sprejel z olajšanjem.

## BIBLIOGRAFIJA

- Barnes, Hazel E. »Katharsis in the Enneads of Plotinus«. *TAPhA* 73 (1942): 358–382.
- Bréhier, Émile, izd. in prev. *Plotin: Ennéades*. Paris: Les Belles Lettres, 1954.
- Brisson, Luc, izd., prevod in komentar. *Porphyre: La vie de Plotin II*. Paris: Vrin, 1992.
- Brisson, Luc in Flamand, Jean-Marie. »Structure, contenu et intentions de l'oracle d'Apolon«. V: Brisson, *Porphyre: La vie de Plotin*, 565–602.
- Brown, Peter. *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*. Columbia University Press, 2008.
- Dillon, John M. »An Ethic for the Late Antique Sage«. V: *The Cambridge Companion to Plotinus*, ur. L. P. Gerson, 315–335. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Dodds, Eric R. *The Greeks and the Irrational*. Berkley: University of California Press, 1951.
- Edwards, Mark J. »A Portrait of Plotinus«. *CQ* 43 (1993): 480–490.
- . »Birth, Death, and Divinity in Porphyry's Life of Plotinus«. V: *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, ur. T. Hägg in Ph. Rousseau, 52–71. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 2000.
- Hadot, Pierre. *Plotin ou la simplicité du regard*. Paris: Gallimard, 1997.
- Harder, Richard, izd. in prev. *Plotins Schriften*. 5 zvezkov. Predelana izdaja z grškim besedilom in opombami R. Beutler und W. Theiler. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1956–60.
- Hägg, Thomas. *The Art of Biography in Antiquity*. Cambridge University Press, 2012.
- Henry, Paul. »La dernière parole de Plotin«. *Studi Classici ed Orientali* 2 (1953): 113–130.
- Conche, Marcel, prev. *Héraclite: Fragments*. Tretja izdaja. Paris: PUF, 1991.
- Igal, Jesús. »Una nueva interpretación de las últimas palabras de Plotino.« *Quadernos de Filología Clásica* 4 (1972): 441–62.
- Junod, Éric in Jean-Daniel Kaestli, ur. *Acta Iohannis 1*. V: *Corpus Christianorum – Series Apocryphorum*. Turnhout: Brepols, 1983.
- Kahn, Charles H. *Pythagoras and the Pythagoreans: A Brief History*. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing, 2001.

49 Gl. VI 9(9).7.20–21.

- Kuefler, Mathew. *The Manly Eunuch: Masculinity, Gender Ambiguity and Christian Ideology in Late Antiquity*. Chicago: The University of Chicago Press, 2001.
- Mortley, Raoul. *Plotinus, Self and the World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Most, Glenn, W. »Plotinus' Last Words.« CQ 53 (2003): 576–587.
- Pépin, Jean. »L'épisode du portrait de Plotin«. Brisson, *Porphyre: La vie de Plotin*, 301–330.
- \_\_\_\_\_. »La dernière parole de Plotin«. V: Brisson, *Porphyre: La vie de Plotin*, 355–383.
- Zhmud, Leonid. *Pythagoras and the Early Pythagoreans*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Katarina Šmid

## Πάλη, ἔφεδρος in λαμπαδηδρομία na grobnici Spektatijev v Šempetru?

Na reliefu spodnje leve bočne strani pepelnice edikulne grobnice rodbine Gaja Spektatija Finita so upodobljene štiri figure (sl. 1–2).<sup>1</sup> Skrajno levo frontalno stoji moški lik v razkoraku, ki polaga levico na prsi, desnico pa dviguje kvišku. Glavo ima zasukano proti bojujočemu paru na sredini reliefa. V središču kompozicije sta prikazana dva v boj zapletena moška lika. Tisti na desni, gol, je z obema rokama objel svojega nasprotnika okoli pasu in ga dvignil v zrak. Slednji je oblečen v krajšo tuniko; očitno se želi izviti iz nasprotnikovega primeža in z levico odriva njegovo glavo. Na skrajni desni kompozicijo dopolnjuje še ena gola figura, ki z dvignjene površine hiti proti osrednjemu paru. V pesti pokrčene desnice stiska meč, v drugi roki ima njegovo nožnico.

Po odkritju leta 1953 se je interpretacije prizora prvi lotil Josip Klemenc. Za figuro v dokolenski tuniki je pre nagljesno sklepal, da je »ženska, ker ima edina od vseh na sebi obleko«. <sup>2</sup> Neuspešno se



Slika 1: Leva bočna stran edikulne grobnice rodbine Gaja Spektatija Finita, konec 2. st./začetek 3. st. po Kr., Šempeter v Savinjski dolini.

<sup>1</sup> Klemenc, Kolšek in Petru, *Antične grobnice v Šempetru*, 25, 31, inv. št. 3, tab. 4.

<sup>2</sup> Klemenc, »Trojanska pravljica«, 61–62.



Slika 2: Relief spodnje leve bočne strani edikulne grobnice rodbine Gaja Spektatija Finita, konec 2. st./začetek 3. st. po Kr., Šempeter v Savinjski dolini.

trudi izviti iz prijema, toliko bolj, ker »prvemu napadalcu pomagata še dva.«<sup>3</sup> Moški na levi naj bi želel z v zrak dvignjeno desnico zamahniti proti upirajoči se ženski. Obema napadalcema naj bi na pomoč tekel še neki lik. Klemenc je upodobitev hipotetično povezal z ugrabitvami žensk v grško-rimskem baje-slovju. Najbolj verjetna se mu je zdela Parisova ugrabitev Helene, saj »imamo v Šempetru kakor tudi Noriku še več reliefov, ki predstavljajo dogodke trojanskega mita.«<sup>4</sup> Ta par po Klemenčevem mnenju predstavlja skupina na sredini.<sup>5</sup>

Klemenčevo hipotezo je utemeljeno zavrnila Erna Diez, saj vsi liki nedvomno kažejo moške spolne značilnosti. Predlagala je nemitološko razlago prizora – rokoborbo v palestri (πάλη), saj naj bi bili figuri na sredini postavljeni v značilno držo rokoborcev: moški v razkoraku je bil ravnokar dvignil svojega nasprotnika, ki si na vse pretege prizadeva, da bi se izvil iz primeža.<sup>6</sup>

Rokoborba v palestri je bila sestavni del grškega pentatlona, lahko pa je bila tudi povsem samostojna disciplina.<sup>7</sup> Tekmovalci niso bili razvrščeni glede na težo, temveč po starosti. Pred tekmo so si športniki naprašili roke, da bi dosegli čim boljši prijem, prepovedani pa so bili vsi prijemi, ki bi lahko

3 Prav tam, 61.

4 Prav tam, 62. Klemenc je s tem mislil na upodobitve »Parisove sodbe« v Gornjem Gradu (lapidarij), Ifigenijinega žrtvovanja »v Avlidi« in Ifigenije, ki piše pismo bratu Orestu, z grobnice Spektatija Priskijana v Šempetru v Savinjski dolini, Ahila s Hektorjevimi truplom z Gospe Svete na Gosposvetskem polju in Ajantove smrti iz *Castra Regina* (Regensburg, Historisches Museum, inv. št. 61). Prvi relief je bil kasneje razložen kot srečanje Minosa in Skile (Šmid, »Rare Mythological Scene at Gornji Grad«, 179–98), drugi kot Ifigenijino žrtvovanje na Tavridi in tretji kot Pilad, ki po Ifigenijinem nareku piše pismo (Bonanno Aravantinos, »Il mito di Ifigenia in Tauride«, 69–70).

5 Klemenc, »Trojanska pravljica«, 61–62; Klemenc, »Das römische Gräberfeld in St. Peter im Sanntale«, 62; Klemenc, »Rimsko grobišče v Šempetru«, 157; Klemenc, »Die keltischen Elemente«, 309.

6 Diez, »Athletenrelief in Noricum«, 184–85.

7 Phil. *Gym.* 11; Neutsch, *Der Sport im Bilde griechischer Kunst*, 23–25; Rudolph, *Olympischer Kampfsport in der Antike*, 29–62; Poliakoff, *Kampfsport in der Antike*, 39–79; Wünsche, »Ring«, 149–57; Bäuml, »Das Pentathlon«, 10; Nordmeyer, »Kampfsportarten im Wandel der Zeiten«, 2–3.



poškodovali nasprotnika – to je ključna razlika, po kateri se loči od brutalnejšega pankratija.<sup>8</sup> Spopad je trajal največ pet rund in se končal takrat, ko je eden od tekmovalcev trikrat spodnesel svojega tekmeca, tako da je ta izgubil tla pod nogami, za padec pa je veljalo tudi, če se je tekmovalec z rameni ali koleni dotaknil tal. Pri dvomljivih primerih je končna razsodba pripadla sodniku.<sup>9</sup> Za poseben dosežek je štel, če zmagovalec ni nikoli padel.<sup>10</sup>

Na sklepanje, da gre za prizor rokoborbe v palestri, sta Diezova navedla tudi »stranska« liki, ki spominjata na grška efeba, in eksomida, ki naj bi jo nosila oba dvobojevalca. Ta je pri starejšemu moškemu pritrjena na desno ramo in prosto pada preko leve strani telesa, medtem ko jo ima njegov mlajši nasprotnik pripeto na levo ramo. Kot podoben primer oblačila je Diezova izpostavila relief neznanе provenience in najdišča z upodobitvijo boksarskega dvoboja, ki je bil nekdanj v Lateranskem muzeju (danes Musei Vaticani – Museo Gregoriano Profano, inv. št. 9502, 9503), na katerem naj bi boksarja nosila podobno opravo.<sup>11</sup>

K osrednjemu paru je Diezova prištel tudi mladeniča na levi, ki naj bi z zanimanjem sledil dvoboju. Opozorila je na njegovo gestikulacijo: na visoko dvignjeni desnici so vidni iztegnjeni palec, kazalec in sredinec, preostala dva prsta sta pokrčena. Drugo roko polaga na prsi. Primerljivo držo rok zasledimo na upodobitvah boksa v grškem vaznem slikarstvu od sredine 6. st. pr. Kr. in vse do poznega 5. st. pr. Kr.,<sup>12</sup> kjer podoben položaj prstov označuje obrambno gesto oziroma je znak vdaje, t.i. ἀπαγορεύειν; poraženec dviga kvišku iztegnjeni kazalec, medtem ko so preostali prsti stisnjeni v pest (prim. sl. 3).<sup>13</sup>



Slika 3: Boks, rdečefiguralni amforisk, začetek 5. st. pr. Kr. Atene, Narodni muzej Aten, inv. št. 1689.

- 8 Neutsch, *Der Sport im Bilde griechischer Kunst*, 28–29; Poliakoff, *Kampfsport in der Antike*, 80–91; Nordmeyer, »Kampfsportarten im Wandel der Zeiten«, 3–5.
- 9 Rudolph, *Olympischer Kampfsport in der Antike*, 31–33; Poliakoff, *Kampfsport in der Antike*, 39–41; Nordmeyer, »Kampfsportarten im Wandel der Zeiten«, 2.
- 10 Tak zmagovalec je dobil naziv *aptos* in je bil deležen velikih časti (Nordmeyer, »Kampfsportarten im Wandel der Zeiten«, 2). Neporažen je bil denimo opevani Milon iz Krotona (e.g. Simon. *Anth. Pal.* 16.24; Poliakoff, *Kampfsport in der Antike*, 162–65).
- 11 Diez, »Athletenrelief in Noricum«, 184, op. 9. Relief je sprva zaradi slogovnih značilnosti pričesk obeh atletov veljal za delo iz rimske dobe, ki naj bi bilo narejeno po helenističnem vzoru in dopolnjeno ter predelano v renesansi (prim. Helbig, *Führer durch die öffentlichen Sammlungen*, 731–32, št. 1016), čeprav bi lahko v celoti nastal v renesansi (Lehmann, »Das ungleiche Kämpferpaar«, 193–98).
- 12 Neumann, *Gesten und Gebärden*, 40.
- 13 Phil. *Gym.* 9–10; Neutsch, *Der Sport im Bilde griechischer Kunst*, 25–27; Rudolph, *Olympischer Kampfsport in der Antike*, 8–28; Poliakoff, *Kampfsport in der Antike*, 97–122; Wünsche, »Boxen«, 159–70; Nordmeyer, »Kampfsportarten im Wandel der Zeiten«, 5–9.

Diezova je poudarila, da te geste ne ponavlja vselej le premaganec, saj na amfori iz začetka 5. st. pr. Kr. v Berlinu (Staatliche Museen, inv. št. F 1833; sl. 4) ob poražencu in sodniku stoji na desni še en atlet, *ἔφεδρος*, ki z zanimanjem opazuje dogajanje; podobno polaga eno roko na prsi, drugo, s tremi iztegnjenimi prsti, pa ima dvignjeno.<sup>14</sup> *Ἐφεδρος* je atlet, ki je v primeru lihega števila tekmovalcev vstopil v igro naknadno, ob drugi ali tretji rundi, in nadomestil poraženca. Posebne slave so bili deležni tisti, ki jim je uspelo zmagati, ne da bi izpustili rundo oziroma bili *ἔφεδρος*. Diezova je zato smiselno domnevala, da efeb na šempetrskem reliefu predstavlja ravno tega dodatnega atleta, ki vživeto opazuje spopad. Čeprav je omenila le boksarski dvoboj, pri katerem je *ἔφεδρος* na likovnih upodobitvah še največkrat upodobljen, je kot rezervni atlet nastopal tudi pri rokoborbi in pankratiju.<sup>15</sup>

Boks je bil seveda že v homerskem času visoko razvita športna disciplina, ki je leta 688 pr. Kr. postala tudi sestavni del olimpijskih iger. Enako kot pri rokoborbi so bili tekmovalci razvrščeni v tri do pet razredov glede na starost.<sup>16</sup> Športniki so si vse do 4. st. pr. Kr. roke povezovali z usnjenimi trakovi, kasneje so to zaščito opuščali in jo nadomestili z neke vrste usnjenimi rokavicami (*σφαῖραι*), ki so jih uporabljali zlasti pri vežbanju in spominjajo na današnje boksarske rokavice. Rimljani so na usnjene trakove na členkih običajno dodali še kovinski okov (*caestus*), s katerim so seveda lahko huje



Slika 4: Boks, rdečefiguralna amfora, začetek 5. st. pr. Kr. Berlin, Staatliche Museen, inv. št. F 1833.

14 Diez, »Athletenrelief in Noricum«, 185. O amfori: *Corpus Vasorum Antiquorum* (CVA) Berlin V, 68–69; Gehrig, Greifenhagen in Kunisch, *Führer durch die Antikensammlung*, 186, št. F 1833.

15 Jüthner, »Ἐφεδρος«, 2747–48.

16 Nordmeyer, »Kampfsportarten im Wandel der Zeiten«, 6.



navdali nasprotniku.<sup>17</sup> Spopad je potekal brez premora, vse dokler ni eden od nasprotnikov priznal premoči in v znak poraza dvignil roko z iztegnjenim kazalcem ali je nezavesten oziroma nesposoben za nadaljnji boj obležal.<sup>18</sup>

Najbolj zanimiv se je Diezovi zdel preostali lik. Kljub temu, da je obrnjen proti oprijeti dvojici, naj bi bil od nje odmaknjen in z dogajanjem povsem nepovezan. Vzboklina, ki se je dotika s prsti levega stopala, je po Diezovi najverjetneje stopnica oltarja. Na glavi naj bi imel debel svitek, pod katerim naj bi imel lase zvite na tilniku. Pred seboj naj bi nosil gorečo baklo, v spuščeni roki pa njen prazen tulec, zaradi česar ga je Diezova razložila kot baklonosca (λαμπαδηδρόμος).<sup>19</sup>

Tek z baklo v roki (λαμπαδηδρομία; sl. 5) je bil tipično grški šport, ki so ga gojili predvsem v Atenah. Značilen je bil za atiške praznike, sprva v čast Hefajsta in Prometeja, kasneje pa je postal tudi sestavni del slavij, povezanih s čaščenjem drugih božanstev ali slovesnosti v spomin umrlih.<sup>20</sup> Agon se je odvijal na stadionu in je bil zasnovan kot štafetni tek, pri katerem so si atleti (predvsem efebi) namesto štafetne palice izmenjevali baklo. Večkrat se je ta tek upodabljal v grškem vaznem slikarstvu iz 5. in začetkov 4. st. pr. Kr., najpogosteje pa je bil prikazan ključni trenutek predaje bakle.<sup>21</sup> Tekmovalci so nastopali goli, ponekod so nosili le naglavno okrasje v obliki svitka z izstopajočimi



Slika 5: Λαμπαδηδρομία, rdečefiguralni krater, 430–420 pr. Kr. Cambridge Massachusetts, Fogg Art Museum, inv. št. 1960.344.

17 Poliakoff, *Kampfsport in der Antike*, 97–110.

18 Prav tam, 112.

19 Diez, »Athletenrelief in Noricum«, 185–86.

20 Jüthner, »λαμπαδηδρομία«, 569–77; Neutsch, *Der Sport im Bilde griechischer Kunst*, 14; Jüthner, *Die athletischen Leibesübungen der Griechen*, 134–56; Simon, *Festivals of Attica*, 53–54; Bentz, »Zeugnisse antiken Sports«, 264.

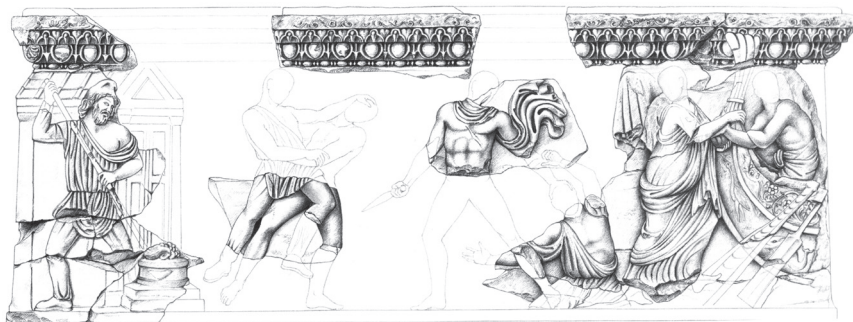
21 Bentz, »Zeugnisse antiken Sports«, 264.

konicami, za katerega je Diezova sodila, da ga je mogoče s pozornim očesom razbrati tudi na glavi šempetrške figure.<sup>22</sup>

Interpretacija Erne Diez kljub zanjo značilni arheološki akribiji in filološki erudiciji deluje za noriški prostor nenavadno, saj grška športna tekmovaljanja – kolikor mi je znano – v rimskodobni plastiki niso upodobljena nikjer drugje v tej provinci, močno pa bode v oči tudi več kot poltisočletna razlika med navedenimi primeri upodobitev teh športnih disciplin z grškega vaznega slikarstva in med šempetrskim reliefom.<sup>23</sup>

Sicer notranje konsistentno razlago Diezove je s pomočjo delno ohranjenega atiškega sarkofaga (Tebe, Arheološki muzej Teb, inv. št. 101A, 101B, 101Δ, 101E, 101ΣT, 101T, 103–105, 108, 109Δ, 109E, 109E<sup>1</sup>, 112A ; sl. 6) prepričljivo ovrgla Margherita Bonanno Aravantinos.<sup>24</sup>

Osrednja skupina šempetrskega reliefa namreč kompozicijsko povsem ustreza odlomku atiškega sarkofaga iz Tespij, ki ga lahko datiramo v konec 2. ali v začetek 3. st. po Kr. in prikazuje zgodbo Oresta, Ifigenije in Pilada med Tavrijci.<sup>25</sup> Na enem od fragmentov tespijskega sarkofaga (inv. št. 101ΣT) je



Slika 6: Predlog rekonstrukcije čelne strani atiškega sarkofaga iz Tespij s konca 2. st./začetka 3. st. po Kr. (po Bonanno Aravantinos, »Il mito di Ifigenia in Tauride«, tab. 1).

22 Diez, »Athletenrelief in Noricum«, 186. Tako okrasje je krasilo efebe zlasti na vaznem slikarstvu 5. in 4. st. pr. Kr. in ni imelo nič skupnega s športno aktivnostjo, temveč s kulturnimi praznovanji (Jüthner, *Die athletischen Leibesübungen der Griechen*, 141–42).

23 Diezova je sicer med upodobitve športnih tekmovalj štela še relief, ki je vžidan v gospodarsko poslopje župnišča v kraju Spielberg bei Knittelfeld na avstrijskem Štajerskem (Piccottini, *Die kultischen und mythologischen Reliefs*, 31, kat. št. 323). Na njem naj bi bil atlet s kopjem v levi in diskom v desnici, oba atributa pa bi ga povezovala z metom sulice in metom diska. Položaj njegovih nog (rahlo upognjeno levo koleno in vzporedno s tlemi dvignjena desna golen) pa naj bi namigoval ali na skok v daljino ali (manj verjetno) na tek. V efebu naj bi torej bile »upodobljene« kar tri sestavne discipline pentatlona (Diez, »Ein römerzeitliches Athletenbild«, 131). Upodobitev je kasneje Gernot Piccottini intepretiral kot menado s timpanonom in tirzom (Piccottini, *Die kultischen und mythologischen Reliefs*, 31, kat. št. 323), Margaretha Pochmarski-Nagele pa je pokazala na sorodnosti s plesalcem na dionizičnih sarkofagih, ki ga je Friedrich Matz označil kot tip TH 16, in figuro razložila kot satirja (Pochmarski-Nagele, *Die dionysischen Reliefs in Noricum*, 154, št. 42). O tipu TH 16: Matz, *Die dionysischen Sarkophage*, 25, št. 15.

24 Bonanno Aravantinos, »Il mito di Ifigenia in Tauride«, 69–71.

25 Giuliano in Palma, *La maniera ateniese di età romana*, 47–48; Bonanno Aravantinos, »I sarcofagi di età romana della Beozia«, 163–65; Linant de Bellefonds, »Iphigeneia«, 724, št. 74; Bonanno Aravantinos, »Il mito di Ifigenia in Tauride«, Oakley, *Attischen Sarkophage*, 44–45, št. 58.

upodobljen par deloma ohranjenih figur, ki se bojujeta.<sup>26</sup> Leva figura je perspektivično postavljena v drugi prostorski plan in je gola, medtem ko sprednja očitno nosi neko krajše dokolensko oblačilo. Avtorica je oba prizora razložila enako: kot boj Oresta in Pilada s Tavrijci pred begom na ladjo. Oblečeni in bradati bojevnik naj bi bil Tavrijec, drža obeh in preplet njunih teles pa naj bi kazala na boj na življenje in smrt, saj si barbar na vse kriplje prizadeva, da ga nasprotnik ne bi podrl na tla.<sup>27</sup>

Figuro na desni strani reliefa na grobnici Spektatijev je Bonanno Aravantinosova postavila tudi ob bok sorodnemu reliefu na Dravinjskem Vrh (cerkev sv. Janeza Krstnika), na kateri je več kot razvidno, da odgovarja-joči lik v desni roki dviguje meč, medtem ko v levi drži nožnico meča.<sup>28</sup> Zaradi erodirane površine je sicer nemogoče presoditi, ali ima glavo pokrito ali ne, zagotovo pa figura v tem trenutku ravno – kot piše Bonanno Aravantinosova – »sta scendendo da un'elevazione« in bi zato lahko predstavljala neko božanstvo, ki teče na pomoč grškima herojema in jima obenem prinaša orožje.<sup>29</sup> Avtorica je kot primerjavo izpostavila bronasti krater iz Dionizopole (Varna, Arheološki muzej v Varni), katerega datacija je razpeta vse od leta 23 pr. Kr. pa do pričetka Klavdijeve vladavine.<sup>30</sup> Na njem v boj med Grki in Tavrijci poseže Apolon z lokom v roki ter zaustavi Toanta in njegove vojščake ter tako omogoči ubežnikom beg. Upodobitev na kraterju v Varni v tem pogledu seveda odstopa od Evripidove tragedije, v kateri se v dogajanje usodno vmeša Atena (Eur. *IT* 1435–1445).<sup>31</sup> Kljub temu, da Apolon že od začetka Orestove agonije, od umora Ajgista in Klitajmestre in med preganjanjem Erinij, bdi nad junakom kot njegov božanski varuh (gl. na primer Aesch. *Eum.* 64–66), v boj na obali ne poseže v nobenem od ohranjenih antičnih literarnih besedil, upodobljen pa je edinole na dionizopolitanskem kraterju.<sup>32</sup>

26 Poleg upodobitve na sarkofagu iz Tespij je bojujoči se par zastopan le še na slabo poznanem reliefu neznanne proveniencije iz 2. st. po Kr. v Veroni (Museo Maffeiano, inv. št. 28698). Ritti, *Iscrizioni e rilievi greci*, 166, št. 101; Šmid, »Zum Kampfszenere relief am Grabmonument der Spectatii«, 18–19.

27 Bonanno Aravantinos, »Il mito di Ifigenia in Tauride«, 70.

28 Šubic, »Videm pri Ptujju«, 98–99; Šubic, »Beg Ifigenije s Tavride«, 95–101. Poleg te upodobitve je figura domala identična še panonskima upodobitvama iz Sopijan (Budimpešta, Magyar Nemzeti Múzeum, inv. št. 62.84.1-2, 62.85.1-2) in Gorzija (Tác, Gorsium Szabadteri Múzeum Régészeti Park), figurama na sarkofagu v Weimarju (Schlossmuseum, inv. št. G 1744) in na izgubljenem sarkofagu, ohranjenem v »korpusu« Cassiana dal Pozza (Windsor, Windsor Castle, inv. št. 8712, dal Pozzo VIII fol. 11). Šmid, »Zum Kampfszenere relief am Grabmonument der Spectatii«, 20–22, ki navaja literaturo za posamezne spomenike.

29 Bonanno Aravantinos, »Il mito di Ifigenia in Tauride«, 70.

30 Škorpil, »Grabfund in Balčik«, 112–14, št. 10; Škorpil, »Archäologische Bemerkungen«, 87; Curtius, »Orest und Iphigenie in Tauris«, 247; Froning, »Die ikonographische Tradition«, 334; Schindler, »Der Iphigenie Krater in Varna«, 123–34; Linant de Bellefonds, »Iphigeneia«, 725–26, št. 85; Schindler, »Griechisches und Römisches der Iphigeniensage«, 297–305; Kastelic, *Simbolika mitov*, 546–47; Bielfeldt, *Orestes auf römischen Sarkophagen*, 181–83.

31 Bonanno Aravantinos, »Il mito di Ifigenia in Tauride«, 70, op. 50.

32 Poleg morebitne navezave na neko izgubljeno literarno besedilo bi opozorila na dejstvo, da je bil krater najden v grobu nekega bogatega pokojnika v okolici antične miletske kolonije Odessós, kjer je bil kot glavni mestni bog čaščen Apolon *Delphinios* (Minchev, »Greek Traditions and Roman Taste«, 19), medtem ko je bil na obalah Črnega morja zakoreninjen kult Apolona *Ietros* (Erhardt, »Apollon Ietros«, 115–16; Rusjaeva in Vinogradov, »Apollon Ietros«, 233; Minchev, »Greek Traditions and Roman Taste«, 19). Nenazadnje bi Apolonovo figuro torej lahko dodal tudi na izrecno željo naročnika, ki bi se želel dodatno pokloniti mestnemu patronu (Jucker, »Euripides und der Mythos von Orest und Iphigenie«, 116; Konova, »Iphigenie auf Tauris' an der Schwarzmeerküste«, 83).

Šibka točka identifikacije desne figure reliefa z grobnice Spektatijev z Apolonom je v prvi vrsti seveda odsotnost ustreznih atributov, saj je jasno razvidno, da bog na kraterju drži v roki lok, za hrbtom pa tok s puščicami, medtem ko meč, ki ga drži lik na Spektatijevi grobnici, nikakor ne sodi med Apolonovo standardno oborožitev.<sup>33</sup> Po mojem mnenju figura najverjetneje predstavlja enega od članov Orestove grške posadke, ki je ravno sestopil z ladijske brvi, da bi pomagal Orestu in Piladu. Katerega od obeh herojev predstavljata preostala efeb, je domala nemogoče z gotovostjo trditi, saj se oba upodabljata pretežno identično.<sup>34</sup>

Za levo figuro na obravnavanem reliefu Bonanno Aravantinosova ni našla nobene ustrezne vzporednice med ohranjenimi upodobitvami likov Orestove zgodbe. Po mojem mnenju efeb po drži telesa in gestikulaciji še najbolj ustreza Meleagru na podskupini atiških sarkofagov s prizori lova na Kalidonskega merjasca iz tretje četrtine 2. st. po Kr.<sup>35</sup>

Kakor nas prepriča zgovorno slikovno primerjalno gradivo (sl. 2, 6), na obravnavanem šempetrskem reliefu niso uprizorjene v klasični Grčiji priljubljene, a v rimskem cesarstvu v tem obdobju le redko upodobljene športne dejavnosti, temveč dramatična epizoda vsem antičnim (grškim in rimskim) izobraženecem dobro znanega mitološkega cikla Oresta, Ifigenije in Pilada med Tavriji.

## BIBLIOGRAFIJA

- Ashmole, Bernard. »Iphigenia in Tauris.« V: Lucy Freeman Sandler, ur., *Essays in Memory of Karl Lehmann*, 25–26. Marsyas: Studies in the History of Art. Supplement 1. New York: Institute of Fine Arts, New York University, 1964.
- Bäumel, Linda. »Das Pentathlon - der antike Fünfkampf.« *Forum Archaeologiae* 42, št. 3 (2007). <http://homepage.univie.ac.at/elisabeth.trinkl/forum/forum0307/forum-42penta.pdf>.
- Bentz, Martin. »Zeugnisse antiken Sports-Geräte, Preise, Bilder.« V: Wolf-Dieter Heilmeyer, Nikolaos Kaltsas, Hans-Joachim Gehrke, Georgia E. Hatzl in Susanne Bocher, ur., *Mythos Olympia: Kult und Spiele*, 261–73. München: Prestel, 2012.
- Bielfeldt, Ruth. *Orestes auf römischen Sarkophagen*. Berlin: D. Reimer, 2005.
- Bonanno Aravantinos, Margherita. »I sarcofagi di età romana della Beozia: Brevi considerazioni.« *Colloqui del Sodalizio* 9 (1984–1990): 159–71.
- , »Il mito di Ifigenia in Tauride sui sarcofagi attici di età romana.« V: Guntram Koch, ur. *Grabeskunst der römischen Kaiserzeit*, 67–76. Mainz am Rhein: Philipp von Zabern, 1993.
- Curtius, Ludwig. »Orest und Iphigenie in Tauris: Zum Bronzekerater von Dionysopolis – Balčik.« *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts: Römische Abteilung* 49 (1934): 247–94.

33 Cf. Simon, »Apollon/Apollo«, 437.

34 Cf. Šmid, »Zum Kampfszenere Relief am Grabmonument der Spectatii«, 24–25.

35 V to podskupino spadajo izgubljeni sarkofag, ohranjen na grafiki iz 18. stoletja, fragment v Bruslju (Musées Royaux du Cinquantenaire, inv. št. A 1546) in sarkofag iz Pater (Atene, Narodni arheološki muzej, inv. št. 1186). Koch, *Die mythologischen Sarkophage*, 76–77, 138–50, št. 160–62; Šmid, »Zum Kampfszenere Relief am Grabmonument der Spectatii«, 22–23.

- Diez, Erna. »Athletenrelief in Noricum.« V: Aleksander Jeločnik, ur., *Opuscula Josepho Kastelic sexagenario dicata*, 183–87. Situla 14–15. Ljubljana: Narodni muzej, 1974.
- . »Ein römerzeitliches Athletenbild in der Steiermark.« V: Gabrielle Koiner et al., ur., *Kunstprovinzen im römischen Imperium: Ausgewählte Schriften Erna Diez*, 131–33. Dunaj: Phoibos Verlag, 2006.
- Erhardt, Norbert. »Apollon Ietros: Ein verschollener Gott Ioniens?« *Istanbuler Mitteilungen* 39 (1989): 115–22.
- Froning, Heide. »Die ikonographische Tradition der kaiserzeitlichen mythologischen Sarkophagreliefs.« *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 95 (1980): 322–41.
- Gehrig, Ulrich, Adolf Greifenhagen in Norbert Kunisch. *Führer durch die Antikenabteilung*. Berlin: Staatliche Museen, Preussischer Kulturbesitz, Antikenabteilung, 1968.
- Giuliano, Antonio. *Il commercio dei sarcofagi attici*. Studia Archaeologica 4. Roma: »L'Erma« di Bretschneider, 1962.
- Giuliano, Antonio in Beatrice Palma. *La maniera ateniese di età romana: I maestri dei sarcofagi attici*. Studi Miscellanei 24. Roma: L'Erma di Bretschneider, 1978.
- Helbig, Wolfgang. *Führer durch die öffentlichen Sammlungen klassischer Altertümer in Rom*. Tübingen: E. Wasmuth, 1963.
- Jucker, Ines. »Euripides und der Mythos von Orest und Iphigenie in der bildenden Kunst.« V: Bernhard Zimmermann, ur., *Euripides, Iphigenie bei den Taurern*, 105–38. Drama 6. Stuttgart: M und P Verlag für Wissenschaft und Forschung, 1998.
- Jüthner, Julius. »ἔφεδρος.« V: *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* 5, št. 10, 2747–48. Stuttgart: J.B. Metzlersche Buchhandlung, 1905.
- . »λαμπαδηδρομία.« V: *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* 12, št. 23, 569–77. Stuttgart: J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1924.
- . *Die athletischen Leibesübungen der Griechen 2: Einzelne Sportarten: Lauf-, Sprung- und Wurfbewerbe*. Wien-Graz- Köln: Kommissionsverlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften-H. Böhlau, 1968.
- Kastelic, Jože. *Simbolika mitov na rimskih nagrobnih spomenikih: Šempeter v Savinjski dolini*. Ljubljana: Slovenska matica, 1998.
- Klemenc, Josip. »Trojanska pravljica na nagrobnih spomenikih iz Šempetra ob Savinji.« *Zbornik Filozofske fakultete* 2 (1955): 57–70.
- . »Das römische Gräberfeld in St. Peter im Sanntale.« *Archaeologia Iugoslavica* 2 (1956): 57–66.
- . »Rimsko grobišče v Šempetru v Savinjski dolini.« V: *Celjski zbornik*, 155–64. Celje: Svet za prosveto in kulturo Okraja Celje, 1958.
- . »Die keltischen Elemente auf den Grabdenkmälern von St. Peter im Sanntale.« V: *Omagiu lui Constantin Daicoviciu: Cu prilejul împlinirii a 60 de ani*, 303–10. Bucuresti: Academiei Republicii Populare Romine, 1960.
- Klemenc, Josip, Kolšek, Vera in Peter Petru. *Antične grobnice v Šempetru*. Katalogi in monografije IX, 2. Ljubljana: Narodni muzej, 1972.
- Koch, Guntram. *Die mythologischen Sarkophage: Meleager*. Die antiken Sarkophagreliefs XII, 6. Berlin: Gebr. Mann, 1975.
- Konova, Lyubava. »Iphigenie auf Tauris' an der Schwarzmeerküste: Probleme des kulturellen Synkretismus in den Westpontischen Poleis.« V: Sven Conrad, ur., *Pontos Euxeinus: Beiträge zur Archäologie und Geschichte des antiken Schwarzmeer- und Balkanraumes*, 81–92. Schriften des Zentrums für Archäologie und Kulturgeschichte des Schwarzmeerraumes 10. Langweißbach: Beier & Beran, 2006.



- Lehmann, Stefan. »Das ungleiche Kämpferpaar: Bemerkungen zu einem pseudoantiken Reliefbild des frühen 16. Jahrhunderts im Vatikan.« V: Max Kunze, ur., »Wiedererstandene Antike«: *Ergänzungen antiker Kunstwerke seit der Renaissance*, 193–98. Cyriacus 1. München: Biering & Brinkmann, 2003.
- Linant de Bellefonds, Pascale. »Iphigeneia.« V: *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* V, 1, 706–29. Zürich in München: Artemis Verlag, 1990.
- Matz, Friedrich. *Die dionysischen Sarkophage: Die Typen der Figuren: Die Denkmäler 1-71 B. Die antiken Sarkophagreliefs IV, 1*. Berlin: Gebr. Mann, 1968.
- Minchev, Alexander. »Greek Traditions and Roman Taste: Continuity and Change in Odessos / Odessus (3rd c. B.C.–3rd c. A.D.).« V: Ian P. Haynes, ur., *Early Roman Thrace: New Evidence from Bulgaria*, 15–39. *Journal of Roman Archaeology: Supplementary Series* 82. Portsmouth: RI, 2011.
- Neumann, Gerhard. *Gesten und Gebärden in der griechischen Kunst*. Berlin: de Gruyter, 1965.
- Neutsch, Bernhard. *Der Sport im Bilde griechischer Kunst*. Der Kunstspiegel. Willsbach in Heidelberg: Scherer-Verlag, 1949.
- Nordmeyer, Agnes. »Kampfsportarten im Wandel der Zeiten.« *Forum Archaeologiae* 42, št. 3 (2007). <http://homepage.univie.ac.at/elisabeth.trinkl/forum/forumo307/42boxen.htm>.
- Oakley, John Howard. *Die attischen Sarkophage: Andere Mythen*. Die antiken Sarkophagreliefs IX, 1, 3. Berlin: Gebr. Mann, 2011.
- Piccottini, Gernot. *Die kultischen und mythologischen Reliefs des Stadtgebietes von Virunum*. *Corpus signorum Imperii Romani: Österreich II*, 4. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1984.
- Pochmarski-Nagele, Margaretha. *Die dionysischen Reliefs in Noricum und ihre Vorbilder*. Dissertationen der Universität Wien 228. Wien: Verband der Wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs, 1992.
- Poliakoff, Michael B. *Kampfsport in der Antike: Das Spiel um Leben und Tod*. Düsseldorf: Patmos, 2004.
- Ritti, Tullia. *Iscrizioni e rilievi greci nel Museo Maffeiano di Verona*. *Collezioni e musei archeologici del Veneto* 21. Roma: G. Bretschneider, 1981.
- Rudolph, Werner. *Olympischer Kampfsport in der Antike: Faustkampf, Ringkampf und Pankration in den griechischen Nationalfestspielen*. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin: Schriften der Sektion für Altertumswissenschaft 47. Berlin: Akademie-Verlag, 1965.
- Rusjaeva, Anna Stanislavovna in Jurij Germanovič Vinogradov. »Apollon Ietros, Herrscher von Istros in Olbia.« V: Alexandru Arvam in Mircea Babeș, ur., *Civilisation grecque et cultures antiques périphériques: Hommage à Petre Alexandrescu à son 70e anniversaire*, 229–34. Bucarest: Editura Enciclopedică, 2000.
- Schindler, Wolfgang. »Griechischer Mythos als politische Allegorie der Römer, untersucht am Bilderzyklus aus der Iphigeniensage auf dem Bronzekerater in Varna.« *Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin: Reihe Gesellschaftswissenschaften* 25 (1976): 475–83.
- . »Der Iphigenie Krater in Varna: Ein Restitutionsstück.« *Thracia* 7 (1985): 123–34.
- . »Griechisches und Römisches der Iphigeniensage auf dem Bronzekerater in Varna.« V: Ernst Günther Schmidt, ur., *Griechenland und Rom: Vergleichende Untersuchungen zu Entwicklungstendenzen und -höhepunkten der antiken Geschichte, Kunst und Literatur*, 297–305. Erlangen: Palm & Enke, Tbilissi Universitätsverlag, 1996.

- Simon, Erika. *Festivals of Attica: An Archeological Commentary*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1983.
- . »Apollon/Apollo.« V: *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* II, 1, 363–446. Zürich in München: Artemis Verlag, 1984.
- Škorpil, Karel. »Grabfund in Balčik.« *Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institutes in Wien: Beiblatt* 15 (1912): 101–34.
- . »Archäologische Bemerkungen von der Küste des Schwarzen Meeres.« *Bulletin de l'institut archéologique bulgare* 6 (1930–31): 57–88.
- Šmid, Katarina. »A Rare Mythological Scene at Gornji Grad: The Tale of Scylla and Minos?« *Arheološki vestnik* 63 (2012): 179–98.
- . »Zum Kampfszenelief am Grabmonument der Spectatii in Šempeter.« *Zbornik za umetnostno zgodovino* 49 (2013): 13–16.
- Šubic, Zorka. »Videm pri Ptuj: Konservatorska poročila.« *Varstvo spomenikov* 12 (1969): 98–99.
- . »Beg Ifigenije s Tavride na Videmskem reliefu.« *Ptujski zbornik* 4 (1975): 95–101.
- Wünsche, Raimund. »Ringens.« V: Raimund Wünsche in Florian S. Knauß, ur., *Lockender Lorbeer: Sport und Spiel in der Antike*, 149–57. München: Staatliche Antikensammlungen, 2004.
- . »Boxen.« V: Raimund Wünsche in Florian S. Knauß, ur., *Lockender Lorbeer: Sport und Spiel in der Antike*, 159–70. München: Staatliche Antikensammlungen, 2004.

## ΠΑΛΗ, ΕΦΕΔΡΟΣ AND ΛΑΜΠΑΔΗΔΡΟΜΙΑ ON THE SPEKTATII TOMB AT ŠEMPETER IN THE SAVINJA VALLEY, SLOVENIA?

### Summary

The four-figure scene on the left lateral side of a marble aedicula tomb belonging to the family of Caius Spectatius Priscianus at Šempeter in the Savinja Valley, Slovenia, has been diversely interpreted since its discovery.

At first it was unconvincingly explained by Josip Klemenc as the abduction of a woman, probably Helen (the pair in the centre; the other two figures would represent the abductor's helpers).

Klemenc's interpretation was disproved by Erna Diez, who correctly identified all four figures as male and therefore attributed the scene to sport contests: the centre is occupied by wrestling in the palaestra (πάλη), watched by an ephebe on the left, who is another athlete (ἔφεδρος) enthusiastically waiting for his turn. His right arm is raised and the fingers clenched together in the form of ἀπαγορεύει, a gesture which signals the defeat of one of the contestants and consequently the entrance of the next competitor. The remaining ephebe, on the other hand, does not belong to the palaestra combat but to another agon – to λαμπαδηδρομία – which would make him a torchbearer (λαμπαδηδρόμος). Despite slight abrasions of the relief, Diez claimed that his head was adorned with a headdress in the form of a "radiant crown",

the headdress worn by λαμπαδηδρόμοι as portrayed in vase paintings from the 5<sup>th</sup> to the early 4<sup>th</sup> centuries BC.

The seminal 1993 article by Margherita Bonanno Aravantinos drew attention to a fragmentary Attic sarcophagus from Thespieae decorated with the story of Orestes, Iphigenia and Pylades among the Taurians (Archaeological Museum of Thebes, inv. nos. 101A, 101B, 101Δ, 101E, 101ΣΤ, 101Τ, 103–105, 108, 109Δ, 109E, 109E<sup>1</sup>, 112A). *Per analogiam* she interprets all narrative reliefs on the Spectatii tomb as scenes from *Iphigenia among the Taurians*. The centre of the relief discussed here would thus depict the combat of Orestes or Pylades with the Taurians, whereas the ephebe on the right resembles a figure on a relief of Iphigenia's escape at another Slovenian site, Dravinjski Vrh, as well as some other depictions of that motif in Pannonia (Magyar Nemzeti Múzeum, inv. no. 62.84.1-2, 62.85.1-2; Tác, Gorsium Szabadtéri Múzeum Régészeti Park) and on two Roman sarcophagi (Weimar, Schlossmuseum, inv. no. G 1744; Windsor, Windsor Castle, inv. no. 8712, dal Pozzo VIII fol. 11). The ephebe in the left corner, for whom Bonanno Aravantinos suggests no parallels, is in my opinion adopted from the Meleager motifs on the subgroup of Meleager-sarcophagi from the third quarter of the 2<sup>nd</sup> century AD.



Jernej Pisk

# Modrost telesa: antični ideal in sodobna praksa

## UVOD

Besedna zveza »modrost telesa« se sprva lahko zdi precej nesmiselna: na eni strani je modrost običajno razumljena vse prej kot neka fizična, telesna dimenzija človeka, saj jo lahko dojamemo le z razumom, nikakor pa ne s čutili samimi, na drugi strani pa tudi telesu samemu težko pripišemo neko poglobljeno premišljenost in ozaveščenost svojega delovanja, saj se zdi, da nam o telesu kot takem še največ zmore povedati zunanje opazovanje empirične znanosti, kakršna je medicina.

A ko govorimo o telesu in spoznavanju, je mogoče prepoznati dva različna modela: za prvega je telo vir spoznanja, za drugega pa je telo le objekt spoznavanja. Prehod od prvega k drugemu se je najjasneje zgodil v času renesanse. Ločnico med prvim in drugim je v svojih *Esejih* posebej izpostavil Montaigne.<sup>1</sup> Za prvi model je telo izvor spoznanj o samem sebi; za drugega, povzetega v razvijajoči se medicini, posebej anatomiji, pa je telo predstavljalo predvsem objekt spoznanja oz. raziskovanja. Od tega, da nam je telo samo po sebi izvor in vir spoznanj človeka o samem sebi, ko nas uči in nam podaja svojo »modrost«, postane telo objekt mehanične znanosti, ki za sporočila telesa nima več pravega posluha.

A ko telo postane le objekt spoznavanja, se s tem pozabi antična zmožnost prisluhniti telesu in slišati nagovor telesa. Spoznanje »modrosti« telesa s tem postane nesmiselno. Vendar pa je bilo že v antiki (tako kot danes) življenje v skladnosti in harmoniji z lastnim telesom pomemben vir srečnega in zadovoljujočega osebnega življenja. V tej točki se namreč ločita dva (antična) pogleda na medicino, ki se pokrivata z zgoraj predstavljenima modeloma odnosa

---

<sup>1</sup> Prim. Collier, *The Body as Teacher*.

med telesom in spoznanjem. Za prvega je zdravje posledica harmoničnega življenja z naravo, zato je pomembno poznavanje samega sebe in narave: le tako je namreč mogoče doseči željeno zdravje. Za drugi pogled pa zadošča zdravnikovo znanje in oster skalpel, s katerim se rešujejo zdravstveni problemi. V antični Grčiji so zdravniki delovali pod zaščito Asklepija, boga medicine (zdravil), medtem ko so zdravilci delovali pod okriljem Asklepijeve hčere Higieje, boginje zdravja.<sup>2</sup> Medtem ko zdravniki iščejo primerna zdravila in tehnike, da bi pacientom povrnili zdravje, pa zdravilci zdravje razumejo kot harmonijo v telesu in harmonijo med telesom in kozmosom: zato je potrebno človeka najprej in predvsem naučiti prisluhniti svojemu telesu in svetu okrog njega. Znan je primer Herodika, ki ga omenja Platon v svoji *Državi*. On je telesno vadbo povezal z zdravilstvom tako uspešno, da je, kot zapiše Platon »s svojo modrostjo smrti delal težave – ter prišel do starosti.«<sup>3</sup> Sokratovo maksimumo »Spoznaj samega sebe!« je zato smiselno in potrebno razširiti iz spoznavanja lastne duše na spoznavanje oz. poslušanje lastnega telesa.

Še se zadržimo pri Platonu, ki ugotovi, da telo s svojo krepostjo ne more narediti duše dobre, da pa dobra duša s svojo krepostjo lahko pomaga telesu, da postane kar najboljša.<sup>4</sup> V tem primeru je telo razumljeno kot objekt, podrejen zmožnostim duše, vendar pa že Platon sam prizna telesu lastno moč vplivanja in oblikovanja duše.<sup>5</sup> Zato lahko rečemo, da telo z dušo, ki je sposobna zaznati nagovor telesa, lahko prispeva k izboljšanju celega človeka. Nenazadnje je bil tudi to razlog, zaradi katerega je Platon vadbo telesa vključil v svoj izobraževalni sistem.

Poznavanje modrosti telesa oziroma »logike«, po kateri telo deluje, je namreč prav tisto vedenje, ki se že od antičnih časov pričakuje od vsakovrstnih vaditeljev telesa. Športni trener mora prisluhniti telesu ter se ustrezno odzivati na sporočila, ki mu jih le-to posreduje. Danes se v procesu športnega treniranja modrost telesa poskuša razbrati in tehnično nadvladati z empiričnimi meritvami, med katere denimo sodijo frekvenca utripanja srca, poraba kisika med vadbo, koncentracija laktata v krvi ipd.. A vedno znova vrhunski trenerji priznavajo, da je vrhunski športni trening »pol znanost in pol umetnost«. Zakaj umetnost? Ker telo ni in ne deluje kot stroj, zaradi česar nam natančne fiziološke in biomehantične meritve ne morejo razkriti vseh pomembnih spremenjivk, ki so na delu pri težnji po izboljševanju telesnih sposobnosti. Na začetku umetnosti športne vadbe namreč stoji prav zmožnost prisluhniti telesu, spoznati modrost in sprejeti logiko telesa. Prisluhniti svojemu telesu ter prepoznati lastne občutke med vadbo je ključna sposobnost dobro vzgojenega športnika. Športnikom lahko pri tem dobri trenerji pomagajo.<sup>6</sup> Prisluhniti

---

2 Prav tam.

3 Platon, *Država* 406b.

4 Prim. Platon, *Država* 403d.

5 Prim. Platon, *Lahes* 196e.

6 Prim. Lydiard, *Running to the Top*, 40.

svojemu telesu pomeni prisluhniti »glasbi svojega telesa«. Telo namreč dela v ritmu: ritem srca, ritem vdihov in izdihov, ritem korakov pri teku... Izkušeni tekači poznajo svojo harmonijo ritma dihanja in korakanja, ki jim omogoča najbolj ekonomičen tek. Pogost je ritem 4-4: vdih, štirje koraki, izdih, štije koraki itd. Če se harmonija ritmov v telesu poruši oz. se ne upošteva, gibanje postane napornejše. Sodobna teorija športnega treniranja operira z mnogimi pojmi in koncepti, katerih vsebino določa prav telo s svojo »modrostjo«. To so spoznanja sporočil telesa o stanju in odzivih le-tega v različnih situacijah. S tem se danes ukvarja tako imenovana ciklizacija treninga. Njene zametke najdemo že v antični Grčiji, kjer so poznali tako imenovani tetradni sistem treninga. Na kratko ga bomo predstavili v nadaljevanju.

Vrnimo se k izhodiščnemu vprašanju: je telo vir spoznanja ali le objekt spoznavanja? Je telo nekaj, kar nas lahko uči, ali le nekaj, o čemer se učimo? Naš nadaljnji razmislek bo poskušal opozoriti na različne oblike nagovora telesa in tako prepoznati modrost lastno telesu. V pomoč nam bodo tako antična kot sodobna spoznanja iz športnega treniranja. Pri opredelitvi modrosti pa se bomo strukturno naslonili na štiri kardinalne kreposti (razumnost, pravičnost, srčnost, zmernost), ki klasično pokrivajo vsebino človeške modrosti kot harmonije med človekovimi zmožnostmi, njegovimi zavestnimi ravnanji in svetom.

## MODROST TELESA: VIDIK RAZUMNOSTI

Kakšne razumnosti nas uči telo? Razumnost kot krepost označujeta dve zmožnosti: najprej je razumnost usmerjena v spoznavanje resnice oz. dejstev konkretne situacije, izhajajoč iz tega razumnost presoja in nam poda navodila za delovanje. Tako o enem kot o drugem nas uči telo prek svoje dejavnosti. V spoznavanju resnice lahko telesno modrost postavimo ob bok filozofiji. Ugotovimo lahko, da si telesna dejavnost (imenovana šport), filozofija (kot eden najstarejših človeških naporov po spoznanju resnice) in demokracija delijo skupen rojstni kraj: antično Grčijo. Med njimi je najstarejši prav šport oz. starogrška atletika (z začetkom antičnih olimpijskih iger leta 776 pr. Kr.), nato se v 6. stoletju začne razvijati filozofija in za njo še demokracija. Kot ugotavlja Heather Reid, naj bi prav razvoj starogrške atletike (torej telesnih vaj in tekmovanj) bil eden tistih ključnih momentov v zgodovini razvoja antične grške kulture, ki je antičnim Grkom pomagal prevprašati veljavnost obstoječe »naravne« aristokracije in prek filozofije tlakoval pot demokraciji.<sup>7</sup> Izkazalo se je namreč, da tudi atleti nearistokratskega izvora lahko dosežejo telesno odličnost. Telo se je konstituiralo kot element razkrivanja resnice: športni boj je namreč vedno razblinil vse dvome o tem, kdo je močnejši, hitrejši ali

7 Prim. Reid, *Introduction to the Philosophy of Sport*, 3.

spretnejši. Pindar ni po naključju v svojih *Odah* Olimpijo, mesto dogajanja športnih tekmovanj, imenoval kar »gospa resnice«. <sup>8</sup> Telo se ne ozira na domnevno aristokratski izvor nekaterih. In v tem je prava vrednost telesa: pred nas postavi ogledalo o nas samih in naših zmožnostih. Dobesedno nas sili v soočenje z resnico, pred katero si ni mogoče dolgo zatiskati oči (četudi jo začasno in deloma lahko odženemo s farmacevtskimi proizvodi, kakršni so denimo protibolečinske tablete ali dopinška sredstva). Preseganje aristokratskosti nekaterih izbrancev, ki jo dokaže telo, je na svoj način vzpodbudilo tudi izobraževalne napore Sokrata, Platona in Aristotela. <sup>9</sup> Na tak način je namreč prav »modrost telesa« prek olimpijskega športa vlila dvom v predobstoječo socialno hierarhijo.

Poleg tega se nam človekova telesna dejavnost izkaže za obetavno vstopno točko v človekovo avtentično bivanje – enega osrednjih konceptov eksistencializma in postmoderne. V športu se ni mogoče izogniti zakonitostim fizične, tj. telesne narave na način, kot se temu (do neke mere) lahko izognemo v zgolj intelektualnih dejavnostih, kjer je brez večjih težav mogoče graditi »gradove v oblakih«. Ko namreč pretiravamo s fizično aktivnostjo, začne boleti ali se celo poškodujemo. Priznati je potrebno, da so v tem otroci pogosto pametnejši od odraslih, saj ne pretiravajo glede svojih sposobnosti in se hitreje odzovejo na opozorila telesa. Ko začne boleti, začnejo hoditi, ko neha, nadaljujejo s tekom. Na ta način telesna dejavnost sodobnega človeka dobesedno sili v stik z (lastno) fizično realnostjo, ponuja mu možnost preseganja teoretičnih ali institucionalnih doktrin o človeku in človeški naravi, ki imajo močan vpliv na družbo, a so umetne in pogosto v konfliktu z realnostjo ter zato prej ali slej obsojene na propad. Leo Strauss prav v tem prepozna problem moderne dobe: negaciji narave kot merila, s čimer je lahko prišlo do razvoja sodobnih družbenih teorij, ki so se konstituirale prav kot ločitev od narave. <sup>10</sup> Ko je moderni človek zavrnil naravo kot merilo, naravo kot Logos, ki je predstavljala tako oporno točko za etiko kot tudi kazala smer proti dovršitvi narave človeka, se je znašel pred praznino, ki so jo morala zapolniti druga merila, izmišljene teorije.

Danes ovira učenje modrosti telesa sodobna različica že v antiki močnega dualizma med dušo in telesom. Kaže se v različnih načinih ločevanja med zavestnim jazem ter »mojim« telesom. Občasno je to mogoče zaslediti v primeru poslušanja glasbe med športno vadbo, pri čemer se dogodi način »izklopa« lastne zavesti iz telesne vadbe. To je danes pogosta praksa, pri kateri gre za poglobljanje zareze med miselnim in telesnim delom, za moderni dualizem med dušo in telesom. Gre za reducirano enostransko dojetanje športne vadbe, ki jo ponazarja misel: »Telo naj dela svoje in tako pridobi zdravje ali kondicijo, ampak jaz (to je moja zavest, moja netelesna, miselna razsežnost) naj

8 Prevod Brane Senegačnik; gl. Pindar, »Osmi olimpijski slavospev«.

9 Prim. Reid, *Introduction to the Philosophy of Sport*, 4.

10 Strauss, *Naravno pravo in zgodovina*, 126.

bo pri tem odsotna. Naj ne občuti (napora in bolečine) telesa med vadbo, zato njeno pozornost zaposlim z drugimi stvarmi, jo preusmerim drugam.« Reid zato upravičeno vpelje v filozofijo športa pojem »filozofski športnik« (*philosophical athlete*). To je tisti športnik, ki se bolj kot na zunanje nagrade (časti, materialne nagrade, celo zdravje) osredotoči na notranje nagrade, ki nam jih ponuja telesna dejavnost. V prvi vrsti je to spoznanje samega sebe, iz katerega izhaja tudi moralno (krepostno) življenje. To je nagrada, brez omejenega roka trajanja, ki vodi k srečnemu življenju. »Filozofski športnik ve, da sem največji nasprotnik sam sebi, da je največji izziv osebna izpopolnjenost (krepost) in da je največja nagrada resnična sreča.«<sup>11</sup>

S tem smo pokazali na nekatera mesta, kjer je mogoče prisluhnti in spoznati resnico, »modrost telesa«. Druga oblika razumnosti pa je v dajanju navodil za delovanje. To pa se pokriva s pravičnostjo telesa, ki jo je v športu mogoče prepoznati v zahtevi po ustrezni ciklizaciji obremenitev in počitka telesa, v fiziologiji športa poznana kot katabolna in anabolna faza.

## MODROST TELESA: VIDIK PRAVIČNOSTI

Bistvo pravičnosti je povzeto v zahtevi, da vsakomur damo tisto, kar mu pripada. S tem je tisti, od katerega se zahteva pravičnost, v položaju tistega, ki nekaj dolguje.<sup>12</sup> Kaj nas uči telo? Kakšne pravičnosti? Kaj pripada telesu na način, da mu to oseba dolguje (če nekoliko dualistično ločimo telo od osebe)?

Kot prvo nas telo uči zakona o ohranitvi energije (prvi zakon termodinamike). Upravičeno pričakovati delo od telesa predpostavlja, da moramo vložiti v telo zadostno količino energije. Hrana, pijača in počitek pripadajo telesu kot pravično dolgovano s strani osebe. Če pravičnost ni izpolnjena v zadostni meri, telo odgovori z večjo ali manjšo bolečino, lahko pa tudi v obliki bolezni, poškodb ipd. S tem nas telo opomni, da mu je nekaj dolgovano, da »brez nič ni nič«.

V procesu športnega treniranja so trenerji izkušnje telesnih odzivov na napor strnili v t.i. znanje o ciklizaciji treninga, ki določa frekvenco, intenzivnost in trajanje vadbenih enot. Pri tem je nujno potrebno pozorno spremljanje odzivov telesa na vadbo. V tem smislu ciklizacija ne pomeni nič drugega kot način, kako prisluhnti telesu in se v skladu s tem ravnati – dati telesu, kar mu pripada, torej delovati v skladu s pravičnostjo telesa. Za uspešen napredek telesne pripravljenosti telo zahteva menjavanje težjega in lažjega treninga, težjega in lažjega dne, ter težjega in lažjega tedna po količini in intenzivnosti vadbe. To je telesu lastna zaščita pred poškodbo ali pretreniranostjo (ki je oblika kratkotrajne ali dolgotrajne porušene homeostaze telesa, ko se telo ne odziva več na treniški dražljaj z normalno pričakovano adaptacijo).

<sup>11</sup> Reid, *The Philosophical Athlete*, xiii.

<sup>12</sup> Pieper, *Razumnost in pravičnost*, 75.

Pravičnost telesa zahteva ustrezno regeneracijo telesa med enotami vadbe. Že v antiki so poznali t. i. »tetradni sistem« vadbe, o katerem piše Filostrat.<sup>13</sup> V tetradnem sistemu je šlo za štiridnevno ciklizacijo intenzivnosti in količine treninga. Prvi dan je bil namenjen pripravi atletov s kratkimi, a visokointenzivnimi gibanji, drugi dan je potekala najbolj naporna vadba, tretji dan je bil namenjen relaksaciji, četrti dan pa srednje zahtevni vadbi. Na ta način so že trenerji v antiki skušali prepoznavati in slediti naravnemu ritmu telesa ter njegovim zahtevam pravičnosti kot tistega, kar telesu pripada.

## MODROST TELESA: VIDIK SRČNOSTI

Srčnost se kaže v dveh glavnih oblikah: v pogumu in v vzdržljivosti. Modrost telesa, ki nas na tem mestu posebej zanima, se kaže skozi srčnost odzivanja in delovanja telesa in bi jo lahko povzeli v ideji potrpežljivosti, ki je eden od vidikov vzdržljivosti. Druga oblika srčnosti, pogum, je namreč predvsem krepost razuma, saj že za Platona »biti pogumen pomeni vedeti, česa se bati in česa se ne bati.«<sup>14</sup> Potrpežljivost in vztrajnost pa sta lastnosti, ki nas jih poleg razuma uči tudi samo telo.

Že Platon je prav srčnost prepoznal kot krepost, ki jo najbolj razvija telesna vadba, zato jo je vključil v svoj izobraževalni sistem.<sup>15</sup> Za Platona telesna vadba koristi predvsem razvoju duše, torej se duša lahko nauči modrosti iz delovanja telesa. Zato se bo izobraženec »z gimnastičnimi vajami in napori v zvezi z njimi spoprijemal, ker mu je bolj pri srcu želja, da si zbudi v duši naravni pogum, kakor ozir na golo moč, v čemer se razločuje od atletov, ki jedo in se vadijo samo zaradi telesne moči.«<sup>16</sup> Slednji imajo zato od športa le delno korist, saj zanje še posebej velja, da se »telovadba nekako ukvarja s tem, kar nastaja in propada: nadzoruje namreč rast in propad telesa.«<sup>17</sup> A prav telo nas zelo konkretno uči potrpežljivosti in vztrajanja, saj je do željenih sprememb v telesu zaradi procesa treniranja mogoče priti le postopoma, z vztrajno vadbo. V športu se le telesna poškodba zgodi hitro, a nato nas telo zopet uči potrpežljivosti, saj zdravljenje vedno zahteva svoj čas. Kot smo videli pri ciklizaciji, svoj čas in s tem potrpežljivost zahteva tudi počitek telesa med vadbenimi enotami, posebej pri tempiranju športne forme oziroma popuščanju količine in intenzivnosti treninga pred pomembnimi športnimi tekmovanji. Tega pač ni mogoče prehiteti. Zato bi lahko strnili, da nas telo uči živeti v skladu z ritmom narave, ki ga večinoma niti danes ni mogoče nasilno prehiteti, četudi ga lahko v določenih primerih nekoliko pospešimo (npr. z uporabo določenih farmakoloških ali medicinskih sredstev).

13 Filostrat, ki je napisal delo *O Atletiki* (De gymnastica), se je rodil okrog l. 170 (sicer je obstajalo več piscev z imenom Filostrat).

14 Platon, *Protogora* 360d. Prevod Gorazd Kocijančič.

15 Prim. Platon, *Država* 410-412b. Prevod Gorazd Kocijančič. Glej tudi: Platon, *Lahes* 190c.

16 Platon, *Država* 410b. Prevod Gorazd Kocijančič.

17 Platon, *Država* 521e. Prevod Gorazd Kocijančič.

## MODROST TELESA: VIDIK ZMERNOSTI

Zmernost je zadnja med krepostmi, a obenem tista, o kateri nas telo ne-prestano podučuje. Za antične mislece je bila ideja srednje mere ali zmernosti osrednjega pomena. Med drugim so se tega učili prav iz delovanja telesa, ki nas ob vsakršnem pretiravanju v smeri prevelikega ali premajhnega napora opozori z bolečino ali celo poškodbo. Zato se je telesno vadbo že od antičnih časov poleg razvijanja srčnosti uporabljalo tudi kot sredstvo za prepoznavanje in razvijanje zmernosti. V antiki so športnike sprva imenovali *asketés*. Asketicizem, ki izhaja iz grške besede *áskesis*, se je izvorno nanašal na obliko vadbe oziroma treninga, v katerega so bili vključeni športniki.<sup>18</sup> Vadili so se v premagovanju »malih bolečin«<sup>19</sup>, da bi dosegli velik cilj. Dion Hrizostom, ki je živel na prehodu iz 1. v 2. stoletje, je pisal o posebnih krepostih, ki naj bi jih imeli športniki:

Najbolj občudovanja vredna stvar pri športnikih ni to, da premagujejo tekmece, pač pa da premagujejo utrujenost, vročino, požrešnost in spolni nagon. Namreč mož, ki se ne želi predati v roke tekmecca, se mora najprej zoperstaviti tem stvarem. (Dion Hrizostom, 28.12)<sup>20</sup>

Zgodovina športa nam navaja tudi druge primere, ki nam na svoj način orisujejo vlogo zmernosti v športu. Platon je o vlogi zmernosti in asketicizma v športu med drugim pisal v svojih *Zakonih*:

Ali po pripovedovanju ne vemo, kaj je Tarentinec Ikos (storil) zaradi tekmovanja na olimpijskih igrah in zaradi drugih (tekem)? Da si je, kot pripovedujejo, iz želje po zmagi v duši pridobil veččino in pogum, združen s preišljenostjo,<sup>21</sup> tako da se v obdobju, ko je bil na vrhuncu vadbe, ni nikoli dotaknil ne ženske ne dečka? Skoraj enako pripovedujejo tudi o Krizonu, Astilu, Diopompu in mnogih drugih. (Platon, *Zakoni* 839e-840a)

Sama želja po tem, da bi postali olimpijski zmagovalci, je od športnikov zahtevala mnogo; podrediti so se morali trenerjem, podobno kot se bolnik mora podrediti navodilom zdravnika:

Moral se boš podrediti navodilom, jesti v skladu s pravili, vzdržati se slaščic, trenirati po točno določenem programu ob določenih urah, v vročini in mrazu; ne boš smel piti mrzle vode in ne vina. /.../ In po vsem tem pridejo tudi časi, ko na tekmi izgubiš. (Epiktet, *Diatribes* 15.2-5)<sup>22</sup>

18 Quinn, *Asceticism*.

19 Aristotel, *Nikomahova etika* 1115b7-15.

20 Prim. Sweet, *Sport and Recreation in Ancient Greece*, 76.

21 Tj. zmernostjo.

22 Prav tam, 114.



Trening športnikov je od nekdaj zahteval različne omejitve in samoomejevanje, toda vedno s pogledom usmerjenim na končni cilj: zmago. Zato je bilo vredno plačati ceno odpovedi:

Govoriš o užitkih, ki jih športniki niso deležni. Toda, kdo je deležen večjega užitka od športnikov, ki si močno prizadevajo za zmago in tudi zmagajo, ter so zato deležni občudovanja? (Dion Hrizostom, 28.13)<sup>23</sup>

Pri vsem tem se zdi, da ima prav telo tudi danes redko moč, da sodobnega človeka pripelje do zmernosti, medtem ko ostala sredstva, kot na primer argumentirano prepričevanje ali pridiganje, te moči pogosto nimajo. Telo ima svoje zahteve, ki jih ne moremo zanikati. Kot duševno umno in duhovno bitje lahko človek v določeni meri preseže določene omejitve telesa, toda na koncu nas telo vedno pripelje nazaj k trdi zemeljski stvarnosti. V filozofiji in religiji so sicer vedno obstajale ideje, ki so končni cilj človeškega življenja videle v ločitvi duše od telesa, toda telo vedno znova, vse od antičnih časov do današnjih dni, dokazuje svojo nenadomestljivo vlogo pri celostni vzgoji človeka. Zakaj? Lahko bi rekli, da je »srednja mera«, »umerjenost« ali »zmernost« zapisana v samo bistvo telesa samega. Vsakdo ima lastno izkušnjo tega, da je preveč ali premalo hrane, pijače ali kakšne druge s telesom povezane aktivnosti, povzročilo buren odziv telesa v obliki bolečine ali bolezni. Bolečina je telesu lasten način odgovora na preveč ali premalo česar koli povezanega s telesom. Že Platon v svoji Državi kritizira tiste ljudi, ki se imajo sicer za vzgojene, a zaradi svojega nezmernega življenja potrebujejo pomoč zdravnikov.<sup>24</sup> Lahko bi rekli, da ne prisluhnejo »modrosti telesa« in je ne prepoznajo. Telo ima namreč svojo modrost, lastno logiko, ki je ni mogoče zanikati, vsaj ne na dolgi rok. Ob tem ne gre le za bolečino, ko gremo onkraj mej udobja. Že zmerna telesna aktivnost ima moč, da človeku pomaga prebuditi občutenje o resničnosti telesnega sveta, njegovih zmožnostih in omejitvah, o modrosti telesa, o logiki zmernosti. Ob tem je spet vredno opozoriti na skušnjava v sodobnem športu, da bi ločili um od telesa, in na ta način lažje premagali ali sploh ne čutili neprijetnih telesnih občutkov bolečine in napora med vadbo. Ker je šport povezan s telesom in ker šport od človeka zahteva, da na koncu vsaj deloma prisluhne svojemu telesu, nas telo lahko uči svojo lastno modrost zmernosti.

Namen zmernosti je doseči notranji red. In prav ta princip notranjega reda je eden ključnih za normalno delovanje telesa. Da bi preživel, potrebujemo stabilnost različnih sistemov: koncentracije različnih snovi v krvi, telesne temperature, krvnega tlaka ipd. Če karkoli od tega preveč odstopa od normalnega, zbolimo in lahko tudi umremo. Proces, prek katerega telo doseže uravnoteženost notranjega delovanja, imenujemo homeostaza. Besedo

---

<sup>23</sup> Prav tam, 76.

<sup>24</sup> Platon, *Država* 405a-b.



za pojasnjevanje delovanja telesa je prvi uporabil Walter Cannon leta 1929 ter jo nadalje razvil v svoji knjigi *The wisdom of the body* leta 1932.<sup>25</sup> Homeostaza je torej reakcija telesa na spremembe v okolju, da bi telo spet prišlo v ravnotežje, doseglo zmernost. Ta vidik modrosti telesa je ključnega pomena tako za človekovo zdravje kot za športno treniranje. Smoter vsakršnega športnega treniranja je, da prek namernega rušenja homeostaze telesa (kar dosežemo s treningom) aktiviramo telesu lastno težnjo po homeostazi, kar rezultira v adaptaciji telesa na vadbo. Izmenjava katabolne faze (ki jo predstavlja napor treninga) in anabolne faze (počitek) vodi do tako imenovane »superkompenzacije« notranjega stanja telesa, kar pomeni, da se sposobnosti telesa za prenašanje naporov dvignejo na višjo raven.

Videli smo, kako nas telo prek športa in drugih telesnih aktivnosti uči zmernosti. Vendar je potrebno poudariti, da biti zmeren ni zadnji cilj človeškega življenja. Zmernost je eno od sredstev za višje cilje, kot sta spoznavanje resnice in sreča. Že od antičnih filozofov je znano, da zmernost ni povezana le z vprašanjem »poželenj in užitkov«, pač pa tudi z vprašanjem človekovega vedenja. Tomaž Akvinski je opozoril na to, da neurejeno življenje na področju hrane, pijače in spolnih odnosov vpliva na človekovo zmožnost spoznanja resnice. Če poželenja nekega človeka postanejo neurejena, potem tak človek pogosto začne težiti za tem, kar je slabo, četudi zmotno meni, da je to dobro.<sup>26</sup> Akvinski zato poudari, da neurejena poželenja »zatemnijo luč razuma, iz katere izhaja vsa jasnost in lepota kreposti: zaradi tega je mogoče takšna poželenja označiti za suženjska«.<sup>27</sup> Zato zmernost, ki nas jo uči telo, lahko pomembno prispeva k celostni vzgoji, katere cilj je spoznanje resnice.

## SKLEP

Videli smo, da telo v mnogo primerih deluje po svojih načelih, ima svojo »logiko«, svojo »modrost«. Telo nas uči razumnosti (spoznanje resnice o samem sebi in svojih zmožnostih); uči nas pravičnosti (vedno znova nas jasno opozarja, da mu damo tisto, kar mu pripada); uči nas srčnosti (potrebna je potrpežljivost, saj tako počitek kot zdravljenje zahtevata svoj naravni čas, ki ga ni mogoče prehiteti); uči nas zmernosti (na vsakršno pretiravanje nas telo opozori z bolečino ali poškodbo). Pri tem se je potrebno zavedati, da načela, po katerih deluje telo, za nas niso nekaj tujega, temveč nekaj nam najbolj lastnega, saj velja, da sem jaz sam svoje telo. Telo je tisto najbolj naravno, je fizična narava v vsakem izmed nas. Prek telesa narava uveljavlja svoj logos. Živeti v skladu z našo fizično naravo je bilo že v antiki (na primer pri stoikih in epikurejcih) pomembno navodilo za modro in srečno življenje. Še

<sup>25</sup> Siegel, *Learning and the wisdom of the body*, 242.

<sup>26</sup> Cates, *The Virtue of Temperance*, 323.

<sup>27</sup> Akvinski, *Summa Theologiae* 2.2.142.4.

pomembnejše pa je v današnjem času informacijske tehnologije, ko pogosto ljudje nimamo več pravega stika z lastno fizično stvarnostjo. Informacije ne bolijo na način, kot nas boli telo. Ne ustavijo nas, ko pretiravamo, tako kot nas ustavi telo. Ne ponudijo nam (fizično) trd(n)ih in včasih celo bolečih meril glede pravilnega in napačnega delovanja. Leo Strauss zato prav v ločitvi modernega človeka od narave kot merila vidi izvor problemov, tako na družbenem kot na moralnem in osebnem nivoju.<sup>28</sup> Na podoben problem zanikanja telesa med drugim opozarja Friderich Nietzsche v svojih kritikah modernosti.<sup>29</sup> Zato je ponovno prepoznati glas telesa lahko prvi korak k preobrazbi družbe. Prav v tem se skriva vrednost povratka k antičnim spoznanjem, ki v telesu niso videle zgolj objekta spoznavanja, temveč vir spoznanja, in obuditve le-teh Telesna vadba, skozi katero tudi sodobni človek na pristen način vstopa v svet svojih antičnih prednikov, predstavlja obenem tudi pristen vstop v lastno človeško naravo ter prvi korak na poti odpiranja duše za nagovor telesa.

## BIBLIOGRAFIJA

- Akvinski, Tomaž. *Summa Theologiae*. <http://www.newadvent.org/summa/> (zadnjič obiskano 4. 9. 2015).
- Cates, F. Diana. »The Virtue of Temperance.« V: J. Stephen Pope, ur., *The Ethics of Aquinas*, 321–39. Washington: Georgetown University Press, 2002.
- Collier, Carol. *The Body as Teacher: From Source of Knowledge to Object of Knowledge*. The Paideia Project On-Line, <https://www.bu.edu/wcp/Papers/Anth/AnthColl.htm> (zadnjič obiskano 25. 2. 2015).
- Lydiard, Arthur. *Running to the Top*. Aachen: Meyer & Meyer Verlag, 1997.
- Nietzsche, Friderich. *Tako je govoril Zaratustra*. Ljubljana: Slovenska matica, 1999.
- Pieper, Josef. *Razumnost in pravičnost*. Ljubljana: Družina, 2000.
- Pindar. *Slavospevi in izbrani fragmenti*. Prevod Brane Senegačnik. Ljubljana: Družina, 2013.
- Platon. *Država*. Prevod Gorazd Kocijančič. Celje: Mohorjeva družba, 2004.
- . *Lahes*. Prevod Gorazd Kocijančič. Celje: Mohorjeva družba, 2004.
- . *Zakoni*. Prevod Gorazd Kocijančič. Celje: Mohorjeva družba, 2004.
- Quinn, L. Philip. »Asceticism«. V: *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (digitalna verzija 1.0), 1998. <https://www.rep.routledge.com/articles/asceticism> (zadnjič obiskano 4. 9. 2015).
- Reid, L. Heather. *The Philosophical Athlete*. Durham: Carolina Academic Press, 2002.
- . *Introduction to the Philosophy of Sport*. Plymouth: Rowman & Littlefield Publishers, 2012.
- Siegel, Shepard. »Learning and the wisdom of the body.« *Learning & Behaviour* 36 (2008): 242–52.
- Strauss, Leo. *Naravno pravo in zgodovina*. Ljubljana: Študentska založba, 1999.
- Sweet, E. Waldo. *Sport and Recreation in Ancient Greece*. Oxford: Oxford University Press, 1987.

<sup>28</sup> Strauss, *Naravno pravo in zgodovina*, 126.

<sup>29</sup> Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, 37–38.

Tomaž Pavlin

## Moderna olimpijska tekmovanja – odmev antičnega atleta?

Pobudnik in organizator modernih olimpijskih tekmovanj, Pierre de Coubertin, je po zaključku prvih tekmovanj moderne dobe v Atenah 1896 poudaril, da ideja o obnovitvi tekmovanj ni bila fantazija, pač pa logična kulminacija »velikega gibanja« in logična posledica kozmopolitičnih tendenc tedanjega časa.<sup>1</sup> Ko je poudarjal gibanje, je imel v mislih telesnokulturni/telesnovzgojni proces; moderna olimpijska tekmovanja so namreč hkrati kulminacija razvoja oziroma inovacije in institucionalizacije gimnastike in športa ter posledica prizadevanj za vključitev gimnastike in športa kot telesne vzgoje v prosveto, ki so svoj cilj dosegla v drugi polovici 19. st. Na drugi strani pa poudarimo, da se je tudi v telesni kulturi uveljavilo zgledovanje po grški klasiki z gimnastiko in gimnazijem, atletom, atletizmom in stadionom, nikakor pa ne po rimskem ludiju in gladiatorju: s slednjim se namreč v aktualnem času marsikdaj enači športnika. Kar se tiče antičnega zgleda in oživljanja olimpijskih tekmovanj, Coubertin ni bil prvi, ki bi razmišljal o antičnih tekmovanjih ali pomislil nanje, niti ni bil prvi, ki bi skušal organizirati tekmovanja z imenom olimpijska. Bil pa je tisti člen, ki mu je s sodelavci uspelo trajno zagotoviti organizacijo modernih tekmovanj z modernimi panogami, a z antičnim imenom ter temelječih na antičnem štiriletnem ciklu in na ideji kozmopolitizma in pacifizma.

Coubertin je bil tradicionalno in klasično vzgojen in izobražen mladenič, ki je izhajal iz stare aristokratske družine. Odraščajoč v postsedanski Franciji je podpiral tranzicijo v republiko ter se družbeno aktiviral v zvezi z vprašanji prenove srednješolske vzgoje in vključitvi športa vanjo, športa, ki oblikuje in krepi telesno, značajsko in moralno. Tudi sam je bil v času šolanja telesno aktiven, posebej se je na primer ukvarjal s sabljanjem, voltižiranjem, boksanjem

---

<sup>1</sup> Müller, *Coubertin: selected writings*, 308.

in veslanjem. Te športne panoge so se moderni družbeno-kulturni transformaciji primerno modificirale in nadomestile srednjeveško telesnokulturno in tekmovalno izročilo (turnirstvo), ki je postalo - v primeru eliti namenjenega turnirstva - (telesno)kulturni anahronizem in je bilo opuščeno ali pa (ponekod) spremenjeno v folkloro (primer je naše štehanje).

## I.

Če podrobneje pogledamo gimnastiko in šport kot temelja Coubertinovega »velikega gibanja«, potem moramo poudariti, da je *sport* (šport) angleško-britanska socialna inovacija, ki je v drugi polovici 19. stoletja osvojila britansko družbo. Pomembno vlogo v procesu športne preobrazbe v Britaniji je imela »*public school* rekreacija« na šolah Rugby, Eton, Harrow, Westminster in Charterhouse. Na šolah so se v 19. stoletju stapljali mladi aristokratskega in buržoaznega stanu, v prostem času pa se je uveljavilo igranje *footballa*. Tega so mladi iz srednjeveške oblike preoblikovali v novi igri rugby (*rugby*) in nogomet (*football association*; iz besede *association* izhaja beseda *soccer*) z novimi pravili in standardi. Ljubiteljsko igranje je vplivalo na njihovo moralo, igra pa je z njimi potovala na univerze in jih spremljala v nadaljnjem življenju. S širjenjem teh dveh ter drugih iger in panog, med katere sodijo standardizirani teki, skoki in meti oziroma atletika, veslanje, kriket in tenis, ter z oblikovanjem tekmovanj, ki so segala izven kroga šol v civilno družbo ter prešla preko lokalne na nacionalno raven, je na kodeksu amaterja temelječi ljubiteljski šport postal privlačno obče-vzgojno sredstvo. Mnogi tako Angleži kot tuji obiskovalci britanskega otoka so v nelokalnem, modernem, demokratičnem tekmovanju in v igrah videli potencial za konstruktivno spremembo ali izboljšanje nacionalnega karakterja. In, kot poudari Mandell, angleški nogomet ali bolje rečeno šport je postal eden najuspešnejših kulturnih angleških izvozov v poznem 19. stoletju.<sup>2</sup>

Na evropskem kontinentu je skozi renesačno-humanistična vrata vstopala gimnastika. Velik odmev (in tri ponatise) je denimo doživelo delo italijanskega zdravnika Hieronima Mercurialisa *De Arte Gymnastica* (prvi natis 1567). Pomembno žarišče v nastajanju moderne telesne vadbe po grškem terminološkem izvirniku je bilo filantropistično okolje leta 1774 ustanovljene šole *Philantropinum* v nemški kneževini Dessau, kjer je bila v šolski predmetnik vpeljana gimnastika kot skupek vaj in panog. Eden filantropističnih učiteljev, Johann Christoff Friedrich GutsMuths (tudi GutsMuths) je leta 1793 izdal delo *Gymnastik für die Jugend*. Zlasti po zaslugi Friedricha Jahna se je gimnastična noviteta kmalu razširila v nemškem prostoru kot društvena dejavnost. Ta je, sledeč romantičnim germanskim koreninam srednjeveških

2 Mandell, *Sport, cultural history*, 154.

viteških turnirjev in viteških borcev, dejavnost poimenoval *turnen* ter vadbo – v frustraciji zaradi poraza in francoske prevlade – prežehl s patriotizmom; Jahn je tudi osebno doživel pruski poraz proti Napoleonu. S tem je bilo sproženo nacionalistično *turnarsko* gibanje, ki se je razširilo med nemštvom Srednje Evrope. Njen nosilec je bilo v prvi vrsti liberalno-nacionalno meščanstvo. Vzporedno lahko sledimo razvoju gimnastike v drugih evropskih predelih. V Švici je konec 18. stoletja svojstveni sistem vaj utemeljil pedagog Johann Pestalozzi, na Danskem je oral ledino Franz Nachtegal, ki je izhajal iz nemškega sistema. Nachtegallov učenec je bil Šved Per Henrik Ling, ki je na Švedskem utemeljil švedsko gimnastiko in uvajal specifična orodja (npr. švedsko klop, ribstol ali letvenik). V Franciji je temelje gimnastike postavil že Napoleonov častnik Francisco Amoros v prvi polovici 19. stoletja, v drugi polovici 19. stoletja po težkem vojaškem porazu Francozov proti Prusom pri Sedanu (1870) in vzpostavitvi republike pa se uveljavi društvena in nacionalna gimnastika. V Italiji je bil snovalec gimnastike Švicar Rudolf Obermann, častnik v piemontski vojski, ki jo je najprej uvajal v piemontsko vojsko, leta 1844 pa je bilo v Torinu ustanovljeno prvo gimnastično društvo. Med Slovani steče proces po letu 1861, ko se začinja tudi demokratizacija avstrijskega cesarstva. Telovadba na britanskem otoku, kjer je bil na pohodu šport, se v civilni sferi pojavi sredi 19. stoletja. Prvi vaditelji so prihajali iz Evrope, leta 1858 je v Oxfordu odprl telovadnico Anglež Archibald Maclaren, ki je izpopolnil nemški sistem z angleškimi igrami. Razvoj je zaznamoval tudi vstop gimnastike v obsegu dveh ur (pod tem imenom ali kot telesna vzgoja) v reformirana nacionalna šolstva druge polovice 19. stoletja.<sup>3</sup>

V srednjeevropskem prostoru so torej gimnastiko Nemci poimenovali *turnen*, Slovani *telovadba*, medtem ko se je drugje ohranil antični zgled: gimnastika. Gimnastika je pomenila širok sistem vaj, individualnih in skupinskih vaj brez orodja, z orodjem ali na orodju, iger in borb. Javne ali društvene prireditve so vsebovale tako splošno skupinsko vadbo kot pozneje tekmovalni mnogoboj v vajah na orodju, tekih, skokih, plezanju, lahko tudi v rokoborbi in plavanju, vendar pa tekmovalje ni bilo glavni cilj, kot je veljalo za šport. Pedagogi, ki so bili tudi gimnastični sistematiki, so dobro poznali starogrški vzor in antična olimpijska tekmovalja. GutsMuths je tako v svojem delu pisal o antičnih olimpijskih igrah, v *Philantropinum* so po zgledu antičnega olimpijskega peteroja uvedli dessauski peterobj. Gimnastična društva so se povezala v nacionalne zveze (na primer nemška že okrog leta 1860 v *Deutsche Turnen Bund*), leta 1882 so se nekatere nacionalne zveze povezale v mednarodno evropsko zvezo (FIG), ki je že pred prvo svetovno vojno pričela z organizacijo periodičnih mednarodnih tekem ali današnjih svetovnih prvenstev. Ta so do prve svetovne vojne potekala vsako drugo, po prvi svetovni vojni pa vsako četrto leto.

3 Pavlin, »Slovensko sokolstvo je samo po kroju in imenu podobno češkemu«, 158-59.

Nemška turnerska društva so bila po ustavnih spremembah po letu 1861 organizirana tudi v habsburškem cesarstvu in na Slovenskem, kjer je med Slovenci, podobno kot med drugimi Slovani, prevladala sokolska organiziranost. Prvo sokolsko društvo je bilo organizirano leta 1862 v Pragi, vzporedno je stekla akcija za ustanovitev podobnega društva v Ljubljani (ustanovljeno l. 1863). Leta 1867 je nastalo društvo v habsburškem delu Poljske, l. 1874 na Hrvaškem, l. 1904 v Vojvodini, l. 1881 v Kraljevini Srbiji, l. 1882 v Rusiji, l. 1898 v Bolgariji, l. 1907 v Črni Gori.<sup>4</sup> Poziv k ustanovitvi telovadnega društva v Ljubljani (poleti l. 1862) kaže, da se je na Slovenskem »gimnastika« že zelo zgodaj prevajala kot »telovadba«. V besedilu poziva so uporabili oba izraza, »gimnastiko« in »telovadbo«, na ustanovnem občnem zboru 1863 pa so poudarili, da je namen društva navajati k pravilnim »telesnim vajam«.<sup>5</sup> Prav tako so razpravljali o slovenskem izrazoslovju ter imenovali odbor in posameznike za pripravo osnutkov slovenske terminologije, ki so jo objavili v priročniku *Nauk o telovadbi* leta 1867. Konec leta 1863 je o telovadbi predaval »starosta« (danes »predsednik«) Etbin Henrik Costa. Costa, pravnik in liberalec, je v predavanju *Nekoliko besed o telovadstvu*<sup>6</sup> dosledno uporabljal izraz »telovadstvo« in »telesne vaje«, najsi je navajal primere iz zgodovine ali sedanjosti. Poudaril je, da »malo časa je še le, kar je ta koristna in lepa umetnost med nami javno pripoznana, in skoraj bi človek mislil, da se menimo o kakej iznajdbi najnovejših časov. Zgodovina pak nam pripoveduje, da je telovadstvo uže več tisoč let staro, in da se je po sistemah razvijalo in dovršilo.« Navezal se je na starogrške začetke, »kjer se je telesno sukanje najprvo izobrazilo do umetnosti«, zlasti v Atenah, kjer naj bi v razliko od Sparte »izgubila surovi vojaški značaj pridobivši plemenitejšo in uljudnejšo obliko«. Nadalje je poudaril, da so imeli Grki »tri vrste telovadstva: vojaško ...; krepčalno, kteremu je bil namen, da je utrdilo človeku telesne moči in zdravje, in bórsko, najslavnejše izmed vseh, porojeno iz razveseljevanja in iz tiste želje, po kateri je človek hrepenel očitno pred gledavci pokazati, kako je močan in ugibčen«. Costa tekmovalca ali atleta prevede v borca, tekmo v borbo, medtem ko za olimpijska tekmovanja uporabi izraz igre. Kakorkoli, poudaril je, da so Grki »bórski« telovadbi rekli »atletika, ker so v njej učili bojevanja«, tudi »gimnika, ker so se nagi borili«, in tudi »agonistika, ker je pri javnih igrah boritev bila prva in glavna stvar«. A hkrati že v naslednjem stavku opozori na dualizem, da je bilo »telovadstvo (gimnastika ali »gimnika« po prejšnji razlagi [op. T. P.]) poglavitni del vsake mladeniške izreje, teloborstvo (atletika) se je pa starim zdela samo rémstvo ali rokodelstvo, ktero človeška telesa mnogokrat grdí, vendar pa duhu daje koristi. Telovadstvo pa si je prizadevalo izuriti telo v zvezi z duhom«. In slednje bi moralo »biti še dandanes njegovo pravilo in

4 Kolar, »Miroslav Tyrš – ustanovitelj Sokola«, 30; Stepišnik, *Oris zgodovine telesne kulture na Slovenskem*, 48–57.

5 Pavlin, »Dajati pobudo, priložnost in navad pravilnim telesnim vajam«, 48.

6 L. 1864 ga je natisnil in založil Jožef Blaznik.

njegov namen«, poudari. Costa je zatem orisal svetiščna tekmovanja oziroma po njegovi dikciji »narodne igre« in poudaril, da »med narodnimi igrami in boji starih Grkov so bili najslavnejši olimpijski, ki so se imenovali po slovečem in posvečenem kraju Olimpui«. Torej, narodne igre kot tekmovalne prireditve in boji kot tekme. Costa je izpostavil klasično dobo, ko so igre »trajale (trpele) vselej po 5 dni«, napačno pa navedel, da so tekmovanja potekala vsako peto leto – žal natisnjeni referat ne vsebuje literature, ki bi omogočala izslediti vire podatkov. Costa je na kratko izpostavil ključne značilnosti olimpijskih tekmovanj in spomnil na Pindarja, ki da je spesnil »14 slavodatek, zloženih na čast zmagalcem olimpijskih iger«. Rimljanom je namenil le stavek, da »le slabo podobo grškega telovadstva nahajamo pri te vrste igrah med starimi Rimljani, ki so se čedalje bolj mehkužili, in tudi tem igram je počasi med njimi čisto izginil prvotni značaj in pomen«.7 Nedvomno je imel v mislih gladiatorstvo, saj je bil odnos Rimljanov do grških agonov z nagimi atleti v nekaterih primerih filhelenski, sicer pa ravno nasproten. Cicero jih je na primer označil za »začetek zlega početja«, Tacit pa pozneje opozarja, da zastrupljajo rimsko ljudstvo, da so leglo družbene nedejavnosti in nenravnega ljubimkanja in da bodo spridili rimsko mladino.8 Prav tako je Costa poudaril razliko med grškimi agoni in srednjeveškimi turnirji ali, kot pravi: »srednji vek ni telovadstva skoraj uže več poznal...« Zato »še le v začetku našega veka so telovadstvo zopet vpeljali, in sicer najprvo na Nemškem, da bi namreč v zdravem telesu bivala duša.«9

## II.

V letu, ko je Costa predaval ljubljanskim telovadnim tovarišem, se je v Franciji rodil Pierre de Coubertin, ponekod so že organizirali tekmovanja z imenom olimpijska, vedenje o antičnih tekmovanjih se je širilo in bogatilo z arheološkimi izkopavanji v Olimpui. Francoski benediktinec don Bernard je l. 1728 na osnovi Pavzanijevih zapisov lociral Olimpuijo. Leta 1766<sup>10</sup> je angleški popotnik, starinar in bogoslovec Richard Chandler po Pavzanijevem opisu prišel v dolino Olimpuije na Peloponez in na osnovi ostankov obzidja svetišča ali sten in dorskih stebrov Zevsovega templja identificiral Altis, osrednji del Olimpuije. Abel Blouet, član francoske arheološke odprave, je l. 1829 odkril metopo Zevsovega templja. V drugi polovici 19. stoletja so prevzeli primat nemški arheologi in l. 1875 pričeli s šestletnim sistematičnim odkrivanjem Olimpuije, ki sta ga finančno podprla prusko-nemški kralj Friderik Vilhelm

7 Costa, *Nekoliko besed o telovadstvu*, 3-5.

8 Citirano po: Mandell, *Sport, cultural history*, 75: »the beginning of evil doing«. Gl. tudi: Grošelj, »Antični pogled na olimpijske igre«, 16, 21.

9 Costa, *Nekoliko besed o telovadstvu*, 5.

10 Mandell, *Sport, cultural history*, 197, navaja letnico 1776.



IV in njegov istoimenski nečak, tedanji princ. Oba je navdušilo predavanje arheologa Ernsta Curtiusa (l. 1852), ki je prevzel vodstvo odprave.<sup>11</sup> Govoril je o antičnem borcu ali atletu, tekmovalcu, ki se bori za nagrado,<sup>12</sup> in o atletskih tekmovanjih. Zgled je bil klasični častni borec/vojak-atlet, vedeli pa so tudi za obstoj antične atletske specializacije in transformacije v profesionalca. Coubertin je denimo v govoru novembra leta 1894, po že sprejetem sklepu o obnovitvi olimpijskih tekmovanj na načelu amaterja-ljubitelja športa, poudaril, da je bil denar seme dekadence že v antiki in da lahko ogrozi tudi sedanjost; profesionalizem je torej stara zgodba.<sup>13</sup>

Antična olimpijska tekmovanja,<sup>14</sup> ki so bila zgled za novodobna tekmovanja 19. stoletja, so nastala po »velikih selitvah« in po vzpostavitvi helenskega politično-kulturnega okolja s polisi ter – v našem primeru, t.j. v primeru gimnastike in atletizma – z ustrezno infrastrukturo stadionov, gimnazijev in palester ter ritualne vpetosti tekmovanj v religijo. Za olimpijska tekmovanja se je uveljavil izraz »igre«<sup>15</sup> (*games, spiele, jeux*), to smo videli že pri Costi. Pozneje je Anton Sovre v delu *Stari Grki* v razdelku o bogoslužju opozoril na napačno prevajanje: »Pesem in ples razveselujeta bogovsko srce enako kakor človeško: od tod obredni raji in himne, od tod že v homerski dobi gimnični agoni. Med temi so se razvile olimpijske *tekme – ne igre!* (poudaril T. P.) – v prave panhelenske praznike, ki so jih obhajali vsaka štiri leta na čast Zeusu v Olimpiji.«<sup>16</sup> Vendar je bil njegov glas osamljen in še vedno je.

Tekma z bojvniškim primerom se je že v homerski dobi etično navezovala na bojvniško etiko in na moralno kvaliteto *areté*, primer v Iliadi je (pogrebni) agon v čast Patroklu. (Je torej Homer prvi športni novinar?) Pojem *areté*, če se navežemo na spodaj navedeno literaturo,<sup>17</sup> v modernih jezikih nima ustreznice. Predstavljal je idealni cilj posameznika in polisa ter je s časom označeval telesno ali fizično in moralno krepkost in odličnost, dobro, humanost in plemenitost. Začetek olimpijskih tekem se, sodeč po ohranjenem popisu olimpijskih zmagovalcev, datira v leto 776 pr. n. št., legende pa pričajo o še starejši praksi agonov v Olimpiji. Zgodovinski začetek naj bi bil vezan na večletno vojevanje med polisi Elida, Pisa in Sparta, ki mu je sledila prekinitve sovražnosti v obliki tekme ter podpis premirja ali svetega miru. Slednji je zagotavljal mir na ozemlju svetišča in prost prihod atletov in gledalcev v

11 Swadling, *Ancient Olympic Games*, 16–17; Boulongne, »Origin, Evolution and Message of Contemporary Olympism«, 8–9; Mandell, *Sport, cultural history*, 197.

12 Miller, *Ancient Greek athletics*, 11.

13 Müller, *Coubertin: selected writings*, 535: Coubertin ni nasprotoval nagradam, pač pa prvenstveno športu kot profesiji.

14 Povzeto po Swadling, *Ancient Olympic Games*; Čirić, *Igre u Olimpiji*; Miller, *Ancient Greek athletics*; Grošelj, »Antični pogled na olimpijske igre«.

15 Angl. Olympic Games, nem. Olympische Spiele, fran. Jeux Olympiques; Costa je nedvomno povzemal po nemškem vzoru.

16 Sovre, *Stari Grki*, 59.

17 Čirić, *Igre u Olimpiji*, 519; Miller, *Ancient Greek athletics*, 28, poudarja krepkost ali odličnost (»virtue or excellence«).



Olimpijo in odhod domov. Skoraj dve stoletji so bila tekmovanja v Olimpiji, posvečena Zevsu v čast in prirejena vsake štiri leta ter panhelenska, edinstven religiozno-atletski dogodek. V začetku 6. stoletja pr. n. št. so podobna tekmovanja pričeli organizirati v svetiščih v Delfih, kjer so potekala vsako četrto leto (pitijske tekme ali igre), ter na Istmu in v Nemeji (na dve leti). Vsa tekmovanja so bila razvrščena v eno od let olimpiade. Olimpija je bila tudi tekmovalno-programski vzor. Sprva so tekmovali le na stadionu v teku na en stadij (dobrih 190 m), tekom tega in naslednjih stoletij se je program širil, poleg atletskih tekmovanj so bila uvedena tudi konjeniška in tekmovanja trobentačev in glasnikov:

- 776 pr. n. št. (1. olimpiada): tek na stadij
- 724 pr. n. št. (14. olimpiada): dodan je *díaulos* ali tek na dva stadija
- 720 pr. n. št. (15. olimpiada): *dólichos* ali tek na več stadijev
- 708 pr. n. št. (18. olimpiada): rokorborba in peterobj<sup>18</sup>
- 688 pr. n. št. (23. olimpiada): pestičenje ali danes boks
- 680 pr. n. št. (25. olimpiada): dirka četverovpreg na hipodromu, ki je bil urejen ob stadionu
- 648 pr. n. št. (33. olimpiada): pankracij (kombinacija rokoborbe in boksa), konjske dirke
- 632 pr. n. št. (37. olimpiada): uvedba deških (do 18 let) tekmovanj v stadiju in rokoborbi
- 628 pr. n. št. (38. olimpiada): pentatlon za dečke, ki pa je bil še iso olimpiado opuščen
- 616 pr. n. št. (41. olimpiada): boks za dečke
- 520 pr. n. št. (56. olimpiada): hoplitodrom ali tek vojakov vojaški opremi (od 476 pr. n. št. je od opreme ostal le še ščit)
- 500 pr. n. št. (71. olimpiada): vprege mul (opuščene 444 pr. n. št.)
- 496 pr. n. št. (72. olimpiada): dirke kobil (opuščene 444 pr. n. št.)
- 408 pr. n. št. (95. olimpiada): dirke dvovpreg
- 396 pr. n. št. (98. olimpiada): trobentači in glasniki
- 384 pr. n. št. (101. olimpiada): četverovprege mladih konj
- 264 pr. n. št. (131. olimpiada): dvovprege mladih konj
- 256 pr. n. št. (133. olimpiada): dirke mladih konj
- 200 pr. n. št. (148. olimpiada): pankracij za dečke<sup>19</sup>

S širitvijo programa se je izvedba tekmovanj, ki je vključevala žrtvovanje Zevsu, raztegnila z enega na pet dni, in posledično se je olimpijski sveti mir lahko razširil vse do treh mesecev. Atleti so že zelo zgodaj pričeli tekrovati goli. Pavzanij opisuje zgodbo, po kateri naj bi atlet Orsip na 15. olimpiadi (720 pr. n. št.) odvrzel oblačilo, ker naj bi nag lažje tekkel; po drugi različici

<sup>18</sup> Skok v daljino, met kopja in diska, stadij in rokoborba.

<sup>19</sup> Golden, *Sport and society in ancient Greece*, 41.

naj bi mu oblačilo med tekom odpadlo, nakar naj bi tekel naprej in zmagal. Kakorkoli že, atleti so odtlej tekmovali goli; pridevnik *gymnós* je pomenil nag. V zgodovini tekmovalj izstopa vsaj nekaj tekmovalcev, med njimi tekač Leonid z Rodosa, ki je zmagal v stadiju, diavlosu in hoplitodromu na 154., 155., 156. in 157. olimpiadi, in najslavnejši rokoborec Milon, ki je zmagoval od 62. do 66. olimpiade (532–516 pr. n. št.). Prav tako petkratni zmagovalec je postal Hiposten iz Sparte, in sicer v obdobju od 39. do 43. olimpiade (608–624 pr. n. št.). Nagrade atletom na svetih tekmah so bile simbolne, na primer venci iz vejic, v Olimpiji svete oljke, ki je rasla za Zevsovim templjem. Drugačne nara-ve pa so bile nagrade doma, ki so se proti koncu klasične dobe stopnjevale in vodile atlete v profesionalizem in atletske specializacije, ob boku panhelen-skih svetih tekmovalj pa so se organizirala tekmovalja z materialnimi na-gradami. Tako je na primer Filostrat, kronološko že v našem štetju, kritično poudaril, da imajo namesto borcev atlete, ki se niso nikdar borili, da je za vse to kriva v veliki meri medicina, ki jih uči lenarjenja in jih sili k počitku, da je specializirana prehrana kriva, da so atleti požeruhi, da brezdelje in preobilje atlete vodi celo v prodajanje in kupovanje zmag, da nekateri zaslužijo na račun svoje slave, medtem ko drugi plačajo, da bi dosegli lahke zmage, ki jim omogočajo lahkotno življenje, in da ne podpira podpornikov te izprijenosti, ki postanejo trenerji zato, da bi obogateli.<sup>20</sup>

Olimpijska tekmovalja so preživela marsikatero vojno-politično viro in rimsko prevlado, a nemir v stoletjih prve polovice prvega tisočletja se je stopnjeval. Meje rimskega cesarstva so bile vse težje ubranljive. Sredi 3. stoletja so na Peloponez prodrli germanski Heruli in oropali Olimpijo. Po odhodu so Eližanci obnovili svetišče, vendar ni več doseglo prejšnje veličine. Z dekreti Teodozija I po letu 391, ki so bili naperjeni proti poganskemu verovanju in obredju, ter z uveljavitvijo krščanske vere kot državne vere so bila olimpijska tekmovalja prepovedana. Domneva se, da naj bi tekmovalja trajala še vsaj do leta 426, ko je bila z dekretom Teodozija II zaukazana rušitev poganskih templjev v vzhodnem Sredozemlju in tako tudi enega od čudes antičnega sveta, olimpijskega Zevsa, Boga atletov. Med 5. in 8. stoletjem so sledile nove invazije tako germanskih plemen kot končno Slovanov, ki so se naselili v bližini svetišča. Nato so potresi in poplave ter sprememba toka reke Alfeja pod zemljino obličje pospravili porušeno svetišče, ki so ga pričeli izkopavati šele arheologi v moderni dobi, in tako so besede Pavzanija in drugih antičnih piscev dobile svojo fizis.

### III.

S humanizmom in razsvetljenstvom so se v zemljina nedrja skrita olimpijska tekmovalja, atletizem, atlet in gimnastika vračali v evropsko zavest.

<sup>20</sup> Gillet, *Povijest sporta*, 37; glej tudi Grošelj, »Antični pogled na olimpijske igre«, 9.

Skromno, pa vendar. Mandell denimo v delu *Sport, a cultural history*, navaja primer Voltaira, ki je na enem od obiskov Anglije leta 1727 prisostvoval atletskega tekmovanju in pisal v pismu, da se je počutil, kot da bi bil transportiran na Olimpijske igre; seveda je imel v mislih antične igre. Olimpijska tekmovanja so bila, skladno s spoštovanjem starogrštva in klasike ter študija klasike, spoštljiva in poetična referenca. Mandell na primer še poudari, da sta na olimpijske igre merila tudi Shakespeare v delih *Henrik VI* ter *Troilus in Kresida* ter John Milton v delu *Izgubljeni raj*. Poleg tega naj bi se v 18. stoletju olimpijske igre pojavljale v naslovih pesmi raznih glasbenikov.<sup>21</sup> V osvobojeni Grčiji je pesnik Panagiotis Soutsos v pesmi *Nekrikós Diálogos* (Pogrebni dialog) leta 1833 klical k renesansi grškega naroda, tkal vezi med staro in novo Grčijo z oživljanjem antičnih institucij in spraševal, kje so Olimpijske in Panatenske igre. Pesem tako zaključí z verzoma:

οί ἐρχόμενοι αἰῶνες θὰ ἰδοῦν τοὺς παρελθόντας  
καὶ οἱ πρόγονοι ἐκ νέου θ' ἀνναγεννηθοῦν στοὺς ζῶντας  
Prihajajoči veki bodo videli pretekle  
in predniki se bodo spet zbudili v živečih.<sup>22</sup>

Soutsos je leta 1834 grškemu kralju Otu I preko zunanjenega ministra Joannisa Koletisa predlagal obnovitev antičnih tekmovanj, ki bi se prirejale vsako leto v drugem grškem mestu. A bilo je potrebnih še kar nekaj let in pobud in v projekt so se morali vključiti tudi drugi sloji, zlasti imovitejši trgovci, da so leta 1859 organizirali prva tekmovanja v Atenah, tako imenovane Zappasove olimpijske igre ali olimpije – izdatno jih je namreč financiral v Romuniji živeči bogati grški trgovec Evangelos Zappas. Prireditelj je bila sejemskega tipa in je zajemala tako pregled gospodarstva kot športna tekmovanja in kulturne prireditve, postala pa naj bi tradicionalna. Zappasove olimpije so imele odmev v nekaterih evropskih glasilih,<sup>23</sup> medtem ko so se tekmovanja z imenom olimpijska pojavila tudi drugod po Evropi. Že zgodaj v 17. stoletju je angleški plemič in pravnik Robert Dover na svojem posestvu Cotswold organiziral dvodnevno tekmovanje. R. Dover je skupaj s kolegi tekmovanja poimenoval Olimpijske tekme/igre (*Olympic Games*), v literaturi lahko zasledimo tudi poimenovanje *Cotswold Olympics* (Cotswoldске olimpije). Program so sestavljali lučanje palice in metanje kladiva, skoki, rokoborba in plesi na pastirsko fluto. Program se je pozneje spreminjal, športno-olimpijski festival pa se je ohranjal tudi v naslednjih stoletjih, ko so se organizirala podobna tekmovanja z antičnim pridevnikom olimpijske.<sup>24</sup> Razmah tovrstnih tekmovanj po različnih mestih in državah, ki so bila lokalnega ali tudi že nacionalnega

21 Mandell, *Sport, cultural history*, 197.

22 Georgiadis, *Olympic revival*, 28.

23 Ibidem, 28-37.

24 Mandell, *Sport, cultural history*, 198.

značaja (tak primer so Nacionalne olimpije v Angliji in Zappasove v Grčiji), prikazuje J. K. Rühl v naslednjem seznamu:<sup>25</sup>

Cotswold (Anglija): 1612, še aktualne  
 Drehberg pri Dessau (Nemčija): 1769-1799, 1840-1842, ponovno po letu 1989  
 Rondeau pri Grenoblu (Francija): 1832-1954  
 Ramlösa (Švedska): 1834, 1836  
 Montreak (Kanada): 1844  
 Much Wenlock (Anglija): 1850, še aktualne  
 New York (ZDA): 1853  
 Shropshire (Anglija): 1860-1862, 1864  
 Atene<sup>26</sup> (Grčija): 1859, 1870, 1875, 1888/1889  
 Nacionalne olimpije (po različnih angleških mestih): 1866-1868, 1874, 1877, 1883  
 Liverpool (Anglija): 1862-1867  
 Morpeth (Anglija): 1870-1958  
 jezero Palić (Subotica, Vojvodina): 1880-1914

Z vidika konstantnosti so prednjačile vsakoletne olimpije v Much Wenlocku (*Much Wenlock Olympian Games*), ki jih je vodil zdravnik William Penny Brookes. Ta je navezal stike z organizatorji Zappasovih olimpij (po l. 1859) in pozneje v osemdesetih letih 19. stoletja razmišljal o internacionalizaciji športa s tekmami, ki bi potekale v Atenah. D. Young poudari, da je bil Brookes pomemben člen v razvoju modernih olimpijskih tekmovanj,<sup>27</sup> kar mu je priznaval tudi organizator aktualnih olimpijskih tekmovanj Pierre de Coubertin. Brookes je že od srede 19. stoletja v svojem kraju skrbel za telesno izboljšanje prebivalstva, zlasti nižjih slojev. Zagovarjal je vključitev telesne vadbe v šolstvo in poudarjal, da telesna vadba pomembno prispeva k vojaški pripravljenosti ter ozdravi fizično degeneracijo. Ker je poznal dogajanje v Evropi, je sredi šestdesetih let opozarjal na primeru francoskega in nemškega vojaka na nemško vitalnost in na njeno povezavo z razvojem nemškega turnanja preko GutsMutha in Jahna. Kritično je ošvrknil stanje v Franciji in ZDA ter opozarjal na razmere v Veliki Britaniji, ki bo lahko le z uvedbo telesne vzgoje v šolstvo vzdrževala svobodo. Na primeru Francije je opozarjal na nevarnost, ki izhaja iz zanemarjanja telesne vzgoje, in slutil francoski poraz proti nemško-pruskemu »turnarju«, kar se je leta 1870 pri Sedanu tudi uresničilo.<sup>28</sup>

Coubertin se je v tem času navduševal nad angleškim »*public school*

25 Povzeto po: Müller, *Coubertin: selected writings*, 39; navajamo kraje prizorišč.

26 To so bile ti. Zappasove olimpije.

27 Young, *Modern Olympics*, 12.

28 Young, *Modern Olympics*, 71-72.

športom« in nad ravnateljem šole *Rugby* Thomasom Arnoldom, ki je mladim vse to omogočal in sprožil verižno reakcijo. Coubertin je namreč še kot dijak bral podlistke v francoščino prevedenega Thomasa Hughesa *Šolski dnevi Toma Browna*, novele o dvanajstletnem dečku in njegovi vzgoji na šoli Rugby. V osemdesetih 19. stoletja se je odpravil na študijske obiske v Anglijo, prvič leta 1883. Obiskal je tudi Rugby in Arnoldovo spominsko obeležje v kapeli ter bil (naivno) prepričan, da sta bila Arnold in Rugby temeljni kamen britanskega imperija, kjer naj bi dijaki s športom našli pot do Boga in postali dobri državljani.<sup>29</sup> Coubertin se je v drugi polovici osemdesetih let 19. stoletja vključil v prenovu francoske vzgoje. Leta 1888 je bil med snovalci *Komiteja za razširitev telesnih vaj v vzgoji*, postal pa je tudi njegov generalni sekretar. Komite je bil združba generalov, akademikov, srednješolskih ravnateljev, športnih voditeljev, skratka »najboljšega, kar je Pariz lahko dal«.<sup>30</sup> Da bi bolje spoznal telesno stanje, je opravil pregled francoskih šol, pri katerem je ugotavljal slabo fizično ali telesno razvitost francoske mladine. Prav tako se je vključil v mladi francoski šport. Leta 1889 je v sklopu svetovne razstave v Parizu organiziral mednarodni kongres o telesni vzgoji in izobraževanju ter si pridobil mednarodna znanstva. Na kongresu sta se spoznala precej mlajši Coubertin (r. 1863) in Brookes (r. 1809). Brookes mu je po prihodu domov poslal članke, vključno s kritičnim primerjanjem telesne vzgoje med Francijo in Nemčijo in z napovedjo sedanskega poraza, ter ga povabil v Much Wenlock.<sup>31</sup> Leta 1890 se je Coubertin, v dogovoru s prosvetnim ministrom, najprej odpravil na obisk severnoameriških univerz, kjer naj bi preučil vlogo in delovanje študentskega športa. Na Univerzi Princeton se je seznanil z Williamom Sloanom, ki mu je pozneje pomagal pri postavljanju olimpijskega gibanja. Coubertinov biograf Norbert Müller domneva, da je imel Coubertin idejo o olimpijskih igrah v času njunega srečanja že izdelano, podobnega prepričanja je tudi Y. P. Bouloungne. Young nasprotno domneva, da je do te ideje prišel preko Brooksa in Much Wenlocka, torej po ameriškem obisku.<sup>32</sup> Kakorkoli že, poudariti moramo, da se je v tem času Coubertin prvenstveno posvečal iskanju modela šolske preнове za francoski prostor, pri čemer bi morala biti telesna vzgoja športno reformirana. Zanj je bil šolski šport »katalizator« šolskih reform.<sup>33</sup> Ameriška izkušnja je po Y. P. Bouloungnu in A. Gutmannu nanj pomembno vplivala, Bouloungne poudari, da ga je navdušilo zlasti to, da lahko ameriška mladina svobodno oblikuje socialno-športne skupine ali klube, temelječe na svobodni podrejenosti, medsebojni pomoči in sodelovanju. Prav tako ga je obisk utrdil v prepričanju, da ne nemško turnanje ne švedska gimnastika nista primerni za francosko dušo, pač pa svobodni šport; Bouloungne prav

29 Bouloungne, »Origin, Evolution and Message of Contemporary Olympism«, 7–8.

30 Bouloungne, »Presidencies od Demetrius Vikelas and Pierre de Coubertin«, 29.

31 Young, *Modern Olympics*, 73.

32 V zvezi z Müllerjevimi domnevami prim.: Georgiadis, *Olympic revival*, 59; Young, *Modern Olympics*, 70; Bouloungne, *Olimpijski duh Pierra de Coubertina*, 111.

33 Bouloungne, »Presidencies od Demetrius Vikelas and Pierre de Coubertin«, 29–32.

tako poudari, da je Coubertin idejno integriral telesno dejavnost v krščansko kulturo,<sup>34</sup> predvsem v katoliško, in jo izpeljal poganstvu, s čimer je sledil anglo-ameriškemu protestantskemu prepletanju vere in športa (»mišičasto krščanstvo« ali *muscular christianity*) ter se približeval antičnemu prepletanju telesnega in duhovnega.

#### IV.

Po vrnitvi iz Severne Amerike je Coubertin konec leta 1890 obiskal Brooksa. Gostu v čast je Brookes organiziral olimpijska tekmovanja. Much Wenlock je spodbudil Coubertinovo domišljijo, poudarja Boulongne, in lokalno prireditel, na kateri ga je navdušil zlasti protokolarni del – ta naj bi mu služil kot podlaga za poznejši olimpijski ritual otvoritvene parade narodov –, je začel sanjati na mednarodni ravni, pri tem pa naj bi mednarodnost oziroma internacionalizacija športa povratno vplivala na uveljavitev športa v nacionalnem francoskem okolju.<sup>35</sup> A internacionalizacija naj ne bi slonela na antičnem zgledu, temveč naj bi šlo za aktualno zgodbo; po obisku Brooksa je namreč dejal, da v aktualnem času ni potrebe po priklicevanju spomina na staro Grčijo in po iskanju vzpodbude v preteklosti.<sup>36</sup> A ko je novembra l. 1892 potekala v Parizu na Sorbonni proslava petletnice francoske športne zveze s predavanji Georges Bourdona in J. J. Jusseranda o antičnem in srednjeveškem športu<sup>37</sup> ter s Coubertinovim predavanjem o moderni dobi, je slednji v zaključku presenetil vse navzoče s pozivom, naj začnejo s projektom restavriranja olimpijskih iger, ki bi temeljile na moderni dobi, naj izmenjajo veslače, tekače in sabljače; pred njimi je svoboden trg prihodnosti, svobodna izmenjava športnikov pa bo vplivala na moralo stare Evrope in okrepila vlogo miru.<sup>38</sup> Odziv je bil osupel, Coubertin pravi, da so ga vsi trepljali in mu želeli vse dobro, nihče pa naj ga ne bi razumel. Še več, smešili so ga z vprašanji, ki so se dotikala nagosti atletov in udeležbi žensk v vlogi gledalk. Popolno nerazumevanje, kot se je spominjal, ki ga je spremljalo kar nekaj časa. Po prvih tekmovanjih moderne dobe v Atenah 1896 je na primer doživel, da mu je neka ameriška gostja najprej čestitala, nato pa izjavila, da je olimpijskim igram

34 Boulongne, »Presidencies od Demetrius Vikelas and Pierre de Coubertin«, 47; Gutmann, *Olympics*, 9–11.

35 Boulongne, »Presidencies od Demetrius Vikelas and Pierre de Coubertin«, 95–112; Müller, *Coubertin: selected writings*, 281–87.

36 Young, *Modern Olympics*, 80.

37 Coubertin je dobro poznal zgodovino športa, zavedal pa se je tudi, da je poudarjanje določenega obdobja občutljiva zadeva. Tudi pozneje je denimo na zaključnem banketu 5. olimpijskih iger leta 1912 v Stockholmu poudaril, da šport igra dvojno vlogo, vlogo humanega ekvilibrista, podedovano po antičnem atletizmu, in vlogo socialnega vzgojitelja, podedovano iz časov dobe rivalstva; zato bi morali biti pozorni ne le na antični gimnazij, temveč tudi na srednjeveške turnirje, ki so prepogosto spregledani ali premalo razumljeni. Gl.: Boulongne, »Presidencies od Demetrius Vikelas and Pierre de Coubertin«, 131.

38 Müller, *Coubertin: selected writings*, 297.

nekoč že prisostvovala. »Kje?« jo je vprašal Coubertin. »V San Franciscu«, mu je odgovorila in – opazila je namreč njegovo zmedenost – dodala, da so bile zelo lepe: »Cezar je bil tam«.39

Kot dobro vemo, je Coubertin junija 1894 na kongresu francoske športne zveze ponovno predlagal obnovev antičnih tekmovanj in tokrat naletel na odobravanje. Taktično je vprašanje obnovev kot kukavičje jajce podtaknil debati o amaterizmu. V cirkularnem pismu ali apelu h kongresu 15. januarja 1894 je bilo poudarjeno, če izpostavimo glavne točke, da je namen kongresa na eni strani obuditi plemeniti in rivalski karakter atletizma, ki naj bi ponovno zaživel v vzgojni vlogi, tako kot pri starih Grkih. Ker človeška hiba vedno teži k preobrazbi olimpijskega atleta v cirkuškega gladiatorja, se je treba odločiti za enega od omenjenih dveh pristopov k športu. V obrambi pred profesionalizacijo in pridobitništvom so amaterji oblikovali kompleksno legislativo, mestoma polno kompromisov in kontradikcij, zato je apel pozival k reformi in predhodni debati. Na drugi strani je bilo vprašanje oziroma projekt vzpostavitve ali obnovev40 olimpijskih tekmovanj. Apel je poudaril, da bi sprejetje načrta dalo pomembno podporo mednarodni razsežnosti projekta, katerega izvedba je v danem trenutku sicer nemogoča, možno pa je začeti s pripravami nanj. Vzpostavitev olimpijskih iger na osnovi potreb modernega življenja in v njemu lastnih pogojih naj bi vsake štiri leta zbrala skupaj predstavnike različnih narodov in okrepila idejo, da so pacifistična in dostojanstvena športna tekmovanja najboljša oblika internacionalizma.41

Kongres je predlog za organizacijo tekmovanj po antičnem periodičnem vzoru, a z mednarodno udeležbo in modernimi športi podprl. Prva tekmovanja so potekala leta 1896 v Atenah. Športna antika je posredno vstopila v sedanost, Coubertin pa se je v svojih spisih in razmišljanjih vse bolj vračal v antiko. Kot poudarja Y. P. Boulongne, je že na proslavi francoske športne zveze l. 1892 vzpostavil osnove za neoolimpizem: zgodovinska referenca, zvestoba klasični kulturi, aktualnost in mednarodnost,42 ki jim moramo dodati tudi mirovništvo. Po atenskih tekmovanjih je konec leta 1896 v članku v *The Century Illustrated Monthly Magazine*43 čustveno poudaril, da je pred tisoč petsto dvema letoma cesar Teodozij prepovedal Olimpijske igre misleč, da je s prepovedjo osovraženelega relikta poganstva prispeval k napredku; zdaj in tukaj pa je krščanski monarh (grški kralj) pred zborom odobravojočih kristjanov formalno anuliral cesarjev edikt, medtem ko sta nekaj metrov vstran stala atenski nadškof in Père Didon,44 spoštovani dominikanski pridigar, ki

39 Müller, *Coubertin: selected writings*, 314.

40 V francoskem originalu *le rétablissement*, v angleškem prevodu *restoration* (Coubertin, *Olympism*, 300).

41 Müller, *Coubertin: selected writings*, 299.

42 Boulongne, »Presidencies od Demetrius Vikelas and Pierre de Coubertin«, 49.

43 V: Müller, *Coubertin: selected writings*, 351-60.

44 Didon in Coubertin sta bila prijatelja. Didon je bil tvorec reka *Citius, altius, fortius*, ki ga je v olimpijsko rabo prevzel Coubertin.



je v velikončni pridigi v atenski katoliški katedrali izkazal spoštovanje poganski Grčiji. Hkrati je poudaril, da so bila atenska tekmovanja po značaju moderna ne le zaradi programa, temveč zato, ker so bila njihova zasnova in pravila mednarodna in univerzalna, medtem ko so bila antična le helenska. Z mednarodnostjo je poudaril tudi rotacijo prizorišča in vodenja MOK. Prvi predsednik MOK je bil Grk Demetrios Vikelas. Po koncu atenskih tekmovanj je predsedniško mesto prevzel Coubertin, novo prizorišče iger pa je postal Pariz. Na ta način je Coubertin Francijo postavil na športni zemljevid, ob bok ZDA, Veliki Britaniji, Nemčiji in Švedski.<sup>45</sup> S poudarjanjem mednarodnosti in modernosti je odgovoril tudi Grkom in njihovi zamisli po helenizaciji modernih tekmovanj, ki ji del športnih odbornikov ni bil nenaklonjen. V zaključku se je navezal na mirovno poslanstvo olimpijstva. Vojne, je poudaril, izbruhnejo zaradi nerazumevanja, ki vlada med posameznimi nacijami; miru ne bo, dokler slednje ne bo preseženo. V tem kontekstu je poudaril, da ni nič boljšega kot periodično združiti mladino vseh dežel v prijateljskem merjenju mišične krepkosti in spretnosti. Olimpijske igre, vključno z antičnimi, dajejo smer atletizmu in promovirajo mir.<sup>46</sup>

Coubertin se je v naslednjih desetletjih vse bolj zgledoval po antiki, postal je filhelen, antični zgled je vpletal v svoje članke ter tako gradil duhovno plat modernega olimpijskega športa ali neoolimpizem, ki temelji na harmoniji telesa in duha. Slednjo naj bi zahodna civilizacija in vzgoja po propadu antične kulture izgubila, moderni olimpijski amaterski šport pa vračal v življenje.<sup>47</sup> Verjel je, da pozoren študij preteklosti lahko služi kot priprava za boljšo prihodnost in da je vzgojni vodič za prihodnost. Antika je imela v tem pogledu prestižno mesto, zlasti pri gradnji neoolimpizma (ki zahteva samostojno obravnavo). Leta 1925 je Coubertin zaključil vodenje MOK, olimpijstvo se je konsolidiralo, in prva svetovna vojna je zgolj prekinila tok tekmovanj, ne da bi jih ukinila. Coubertin se je po »olimpijski upokojitvi«<sup>48</sup> posvetil pedagoškemu vprašanju. Aprila leta 1927 se je na povabilo grške vlade po dolgih enaintridesetih letih vrnil v Grčijo in v Olimpijo. Povod je bilo odkritje obeležja oziroma stele na čast oživitvi olimpijskih tekmovanj v antični Olimpiji. Ob tej priliki je pripravil sporočilo z naslovom »Športni mladini vseh narodov«<sup>49</sup> (*A la Jeunesse sportive de toute les nations*), v katerem ni obšel antičnega duha. V tekstu, ki ga N. Müller razume kot klic pomoči in poslovilno pismo,

45 V govoru na proslavi farnocske športne zveze leta 1892 je poudaril, da so bile tedaj tri prestolnice športa: Berlin (turnarji), Stockholm (gimnasti) in London (šport); sledile so jim s hitrimi koraki ZDA.

46 Müller, *Coubertin: selected writings*, 360.

47 Temu primerno bi morali tudi v slovenskem jeziku uvesti pojmovno razlikovanje med olimpijstvom v pomenu gibanja, organizacije in tekmovanj ter olimpizmom kot idejno platjo ali športno filozofijo. Olimpijska listina poudarja na eni strani *Olympic movement* in na drugi *olympism*. Ta je opredeljen v uvodnih načelih listine kot življenska filozofija, ki v harmonično celoto združuje kvalitete telesa, volje in duha in si prizadeva ustvariti način življenja, ki bi temeljil na veselju, izhajajočem iz napore, na vzgojni vrednosti dobrega zgleda in na spoštovanja splošnih osnovnih načel.



je poudaril, da olimpijskih tekmovanj niso oživili zato, da bi se spremenila v muzej ali v filmsko temo, niti da bi jih prevzeli komercialni ali politični interesi. Z obnovitvijo institucije, ki datira »petindvajset stoletij nazaj«, so želeli doseči, da bi mladi postali večji religije športa, ki so jo spočeli »naši veliki predniki«; zato naj se olimpizem v moderni dobi, polni priložnosti in tveganih padcev, konstituira kot šola tako plemenitosti in čistosti kot telesne vzdžljivosti in energije.<sup>48</sup>

Pierre de Coubertin je umrl leta 1937. Pokopan je v Lausanni, njegovo srce pa je bilo prenešeno pod stelo v Olimpijo. Moderni atlet je torej odmev antičnega borca atleta in četudi sta se atlet in amater skozi čas prelevila v profesionalca, to ne pomeni, da je športnik gladiator, niti ni bil in ni gladiator zgled profesionalca. Nasprotno, to vlogo ima atlet.

## BIBLIOGRAFIJA

- Boulongne, Yves Pierre. *Olimpijski duh Pierra de Coubertina*. Beograd: Narodna knjiga, 1984.
- . »Origin, Evolution and Message of Contemporary Olympism«. V: Bernard Jeu in Yves Pierre Boulongne, ur., *For a Humanism of Sport: after a century of Olympism*, 5-29. Pariz: IOC Centennial Congress, 1994.
- . »The presidencies of Demetrius Vikela and Pierre de Coubertin«. V: Yves Pierre Boulongne in Karl Lennarz, ur., *The International Olympic Committee – one hundred years 1894-1994: The Idea – The Presidents – The Achievements*, 15-207. Lausanne: International Olympic Committee, 1994.
- Costa, Etbin Henrik. *Nekoliko besed o telovadstvu*. Ljubljana: založil Jožef Blaznik, 1864.
- Čirić, Aleksandar. *Igre u Olimpiji*. Beograd: Vreme, 1996.
- Kolar, František. »Miroslav Tyrš – ustanovitelj Sokola«. V: Tomaž Pavlin, ur., *Naša pot: 150 let ustanovitve Južnega Sokola in sokolskega gibanja*, 25-36. Ljubljana: Fakulteta za šport, 2014.
- Georgiadis, Konstantinos. *Olympic revival: the revival of the Olympic Games in modern times*. Atene: Ekdotike Athenon, 2003.
- Gillet, Bernard. *Povijest sporta*. Zagreb: Matica Hrvatska, 1970.
- Golden, Mark. *Sport and society in ancient Greece*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Grošelj, Nada. »Antični pogled na olimpijske igre«. *Monitor ISH* 8, št. 1 (2006): 7-25.
- Gutmann, Allen. *The Olympics, a history of the Modern Games*. Urbana in Chicago: University of Illinois Press, 2002.
- Mandell, Richard D. *Sport, a cultural history*. New York: Columbia University Press, 1984.
- Miller, Stephen G. *Ancient Greek athletics*. New Haven in London: Yale University Press, 2004.
- Norbert, Müller, ur. *Pierre de Coubertin, Olympism: selected writings*. Lausanne: International Olympic Committee, 2000.
- Pavlin, Tomaž. »Dajati pobudo, priložnost in navad pravilnim telesnim vajam (ob 150 letnici ustanovitve prvega slovenskega telovadnega društva Južni Sokol)«. *Šport* 41, št. 3-4 (2013): 44-52.

<sup>48</sup> Coubertin, *Olympism*, 560.

- »Slovensko sokolstvo je samo po kroju in imenu podobno češkemu«. V: Nevenka Troha, Mojca Šorn in Bojan Balkovec, ur., *Evropski vplivi na slovensko družbo*, 155-67. Ljubljana: Zveza zgodovinskih društev Slovenije, 2008.
- »Olimpijstvo do leta 1914«. V: Jože Podpečnik in Simona Purš, ur., *Sabljanje: veščina, tradicija, šport*, 37-47. Ljubljana: Narodni muzej Slovenije, 2012.
- Sovre, Anton. *Stari Grki*. Reprint izdaje iz l. 1939. Ljubljana: Slovenska matica, 2002.
- Stepišnik, Drago. *Oris zgodovine telesne kulture na Slovenskem*. Ljubljana: DZS, 1968.
- Swaddling, Judith. *The ancient Olympic Games*. Austin: University of Texas Press, 1999.
- Young, David C. *The modern Olympics*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1996.
- Zaletel, Vinko. *Zgodovina telesne vzgoje in sokolstva*. Ljubljana: Učiteljska tiskarna v Ljubljani, 1933.

## MODERN OLYMPIC GAMES: AN ECHO OF THE ANCIENT ATHLETE?

### Summary

Every four years, the Olympic flame is lit in the shrine at Olympia and carried by relay-running to the designated site of the Olympic Games. But the lighting of the Olympic flame is also a symbolic linkage of the modern and ancient Olympics. The founder of the modern Olympics, Frenchman Pierre de Coubertin, stressed that the modern Olympics are a logical culmination of the development of physical culture in the modern age, but they are also, as we might add, the culmination of including the ancient Greek example of gymnastics and athleticism in modern physical culture. Among the pan-Hellenic sanctuary games, the Olympics were the prestigious ones. It should be noted that the Roman *ludi* and gladiators were outside this context, although the unfortunately inadequate comparison of the modern sportsman with a gladiator is gaining ground in the media and at large.

In terms of reviving ancient athleticism and Olympism, Coubertin was not the first to think of the ancient Olympics or to organise them, but he and his collaborators were the major link in restoring these games, which had been in disuse since the 4<sup>th</sup> century AD, when Emperor Theodosius banned the pagan religions and cults.

The paper outlines the development of modern gymnastics, touching on the English public school sports or recreation as well as on the ancient Olympics, with a summary of the historical increase of disciplines at the Olympic competitions. Modern gymnasts did not neglect the ancient heritage, which is seen from the very use of the Ancient Greek expression, *gymnastics*. Although some nations replaced it with national expressions, as in the case of Slovene 19<sup>th</sup> century gymnasts, they showed respect to the gym

heritage. English public school sports influenced young Coubertin in his endeavour to include British sports in reforming French secondary school education or, more precisely, physical education. But first sport had to take root in the French society. Meanwhile Europe accumulated knowledge of the ancient Olympics, and competitions dubbed *Olympic* or *Olympian* multiplied. The most constant were Much Wenlock Olympian Games, led by surgeon W. P. Brookes, who invited Coubertin to Much Wenlock. Coubertin consequently took up the Olympic relay and in 1892 for the first time suggested the restoration of the Olympic Games. His idea finally succeeded at the international Paris congress in 1894. In an appeal to this congress he compared the athlete to the gladiator: the restoration of the Olympics thus forged a historical link between the noble ancient athlete of the classical period and the modern sportsman.

The paper is based on the relevant literature in the English language by Y. P. Boulogne, D. Young, and K. Georgiadis, as well as on the memories – as historical sources – of Pierre de Coubertin, edited by Norbert Müller. In the Slovene language, there are but few publications dealing with the topic of the Olympics, ancient or modern, or its subtopics, such as organising the modern Olympics, the role of Pierre de Coubertin and his milieu, or neo-Olympism.



## Izvlečki / Abstracts



Leon Debevec

## ARHITEKTURA KULTURE TELESA V ANTIČNI GRČIJI

Prispevek tematizira interakcijo med kulturo telesa in arhitekturnim ustvarjanjem v antični Grčiji. Ta je ukoreninjena na eni strani v skrbi za lastno in skupno varnost, katere temelj je bila dobra telesna pripravljenost, na drugi pa globoke prežetosti grške stvarnosti z religijo, v kateri gospodujejo bogovi in boginje, upodobljeni v popolnih človeških telesih. Oboje je skupaj z razvitim občutkom za skupnost spodbudilo oblikovanje posebne, kulturi telesa posvečene arhitekture. Kopališče, gimnazij, palestra, stadion, hipodrom in gledališče so izvirna domislica grške arhitekturne genialnosti. So žlahtne arhitekturne »posode«, namenjene občudovanju lepote, gibkosti in izrazne moči telesa – vrlin, s katerimi je bila za slehernega Grka tlakovana pot do bogupodobnosti.

### *The Architecture of Physical Culture in Ancient Greece*

The paper discusses the interaction between the culture of the body and architectural creativity in Ancient Greece. This interaction is rooted in a concern for personal and group security, the basis of which was physical fitness, as well as in the immersion of Greek reality in religion, which depicted gods and goddesses in perfect human bodies. Together with a developed feeling for the community, these two aspects stimulated the design of a special architecture devoted to physical culture. Baths, gymnasiums, palaestras, stadiums, hippodromes and theatres are original flashes of Greek architectural genius. They are golden 'vessels' devoted to the admiration of beauty, agility and the expressive power of the body – virtues which paved the way to a godlike semblance for every Greek.

Brane Senegačnik

## ŠPORT: PRAGMATIČNO DOLOČILO, MOTIV IN TEMA PINDARJEVIH SLAVOSPEVOV

Ogromna večina celovito ohranjene Pindarjeve poezije je povezana s športom: slavospevi (epinikiji), zbrani v štirih knjigah, so posvečeni zmagovalcem v

različnih športnih zvrsteh na štirih vsegrških igrah. To je več kot zgolj zunanja pragmatična okoliščina: rodovnik zmagovalca je obvezna sestavina slavošpeva, pesnik pa včasih tudi zelo nadrobno pripoveduje o zmagovalčevem podvigu, karieri in o športnih dosežkih njegovih prednikov. Športni uspeh je eden od vrhuncev človeškega življenja, vreden vseh naporov in izdatkov, vendar niti z njim človek ne more stopiti preko samega sebe: je trenutek, ki utone v senci minljivosti. Motiv športne zmage se tako razpira v temo človeške identitete, ki jo v Pindarjevem religioznem svetu odločilno določata hkratna bližina oziroma podobnost in nepresegljiva različnost od bogov.

*Sport as the Pragmatic Determiner, Motif and Theme of Pindaric Odes*

The vast majority of Pindar's integrally preserved poetry is linked to sport: his epinicia, collected in four volumes, are dedicated to victors in various sporting disciplines at the four pan-Hellenic games. This is more than an external pragmatic circumstance: an obligatory constituent of the epinicion is the victor's genealogy, often accompanied by a detailed account of the victor's feat and career as well as the sporting achievements of his ancestors. Sporting success is a peak of human life, worth any exertion or cost, but even so it cannot lead to transcendence: it is a single moment blending into the shadow of transience. The sporting victory motif thus expands into the theme of human identity, which is in Pindar's religious world crucially determined by man's closeness or semblance to the gods on the one hand and the insurmountable difference on the other.

Marko Marinčič

KAJ IMA KSENOFAN PROTI ŠPORTU?

Članek skuša pokazati, da doksografska konstrukcija o Ksenofanu kot očetu eleatske filozofije in Sokratova izjava, da je kot filozof družbi koristil bolj od zmagovalca konjskih dirk (Plat. *Ap.* 36d–e), pogosto izkrivljata razumevanje Ksenofanovega fragmenta B 2 DK. Avtor dokazuje, da Ksenofan uporablja izraz σοφία v tradicionalnem pomenu '(praktičnega) znanja ali veščine'. Z njim ne sugerira ontološkega dualizma med telesnim in duhovnim, pa tudi ne pacifistične kritike na račun nasilnosti športnih iger.

*What Does Xenophanes Have to Object against in Sport?*

The article suggests that the conventional reading of Xenophanes's fragment B 2 DK is biased by the doxographical construction about Xenophanes as the father of Eleatic ontology and by Socrates's claim to have been of more use to society as a philosopher than the winners of horse-races (Plat. *Ap.*



36d–e). The argument runs that Xenophanes uses σοφίη in the traditional meaning of '(practical) expertise', without implying any ontological dualism between body and spirit or pacifist denunciation of the violence of the athletic games.

Sonja Weiss

## PLOTINOV BEG IZ »OGRADÉ«

Prispevek obravnava Plotinov razdvojeni odnos do telesnega. Platonistična tradicija namreč zagovarja popolnost vesoljne ureditve, katere del je tudi vesoljno »telo«, torej čutno zaznavni svet. Po drugi strani pa je odnos duša-telo na individualni (torej tudi človeški) ravni drugačen od tistega na vesoljni. Vzrok je v slabosti individualne duše, ne v njenem telesu; telo je snov, ki ji je bila vdihnjena oblika, in je v tem smislu produkt duše ter v njeni oskrbi. Plotinov odpor do življenja v telesu in s tem povezan način življenja, kakršen je razviden iz Porfirijeve *Vita Plotini*, je posledica trenutne nemoči sprejeti naravno nujnost. Zveza telesa in duše ostaja sveta celo v trenutku mistične ekstaze, in vsak poskus nasilne prekinitve telesnega življenja je nenaraven in škodljiv.

### *Plotinus' Flight from 'Confinement'*

The paper examines Plotinus' ambivalent attitude to the physical. On the one hand, the Platonist tradition argues for the perfection of the universal order, which includes the universal 'body', that is, the perceptible world. At an individual (i.e. human) level, however, body and soul enter a different relationship than at the universal level. This stems from the weakness of the individual soul rather than from its body: the body is matter animated by form, and is as such the offspring and fosterling of the soul. Plotinus' aversion to living in the body, and his consequent lifestyle as evident in Porphyry's *Vita Plotini*, results from present inability to accept a natural necessity. The union between body and soul remains sacred even at the moment of mystic ecstasy, and any attempt to end the life of the body by violence is unnatural and harmful.

Katarina Šmid

## ΠΑΛΗ, ΕΦΕΔΡΟΣ ΙΝ ΛΑΜΠΑΔΗΔΡΟΜΙΑ ΝΑ GROBNICI SPEKTATIJEV V ŠEMPETRU?

Upodobitev na reliefu na levi bočni strani edikulne grobnice družine Gaja Spektatija Priskijana v Šempetru je bila doslej deležna različnih interpretacij. Po ne najbolj posrečeni razlagi z ugrabitvijo neke ženske, verjetno Helene, je bil prizor bolj prepričljivo razložen kot izsek iz sveta športnih tekmovanj. Par

na sredini naj bi predstavljal nadvse priljubljeno rokoborbo v palestri (πάλη), figura na levi pa dodatnega atleta (ἔφεδρος), ki z zanimanjem sledi dvoboju in čaka, da bo prišel na vrsto, medtem ko naj bi efeb na desni predstavljal nosilca bakle (λαμπαδηδρόμος), tekmovalca v grškem agonu λαμπαδηδρομία. To razlago so ovrgle nesporne podobnosti z atiškim sarkofagom iz Tespij, ki so relief razložile kot boj Oresta in Pilada s Tavrijci.

*Πάλη, ἔφεδρος and λαμπαδηδρομία on the Spectatii Tomb at Šempeter in the Savinja Valley, Slovenia?*

The scene on the relief on the left lateral side of an aedicula tomb of the Caius Spectatius Priscianus family at Šempeter has been diversely interpreted. The first and least convincing explanation of the scene as the abduction of a woman, probably Helen, was superseded by a more cogent interpretation as a scene from sport contests. The pair in the centre would thus represent wrestlers in the palaestra (πάλη) and the figure on the left another athlete (ἔφεδρος) enthusiastically waiting for his turn, while the ephube on the right would be a torchbearer (λαμπαδηδρόμος), a contestant in the Greek agon λαμπαδηδρομία. This interpretation, however, is refuted by indisputable similarities with an Attic sarcophagus from Thespieae, which identify the scene as the combat of Orestes and Pylades against the Taurians.

Jernej Pisk

## MODROST TELESA: ANTIČNI IDEAL IN SODOBNA PRAKSA

Telo v antiki ni bilo le objekt človeške manipulacije in »ječa duše«, temveč tudi vir učenja in spoznanj. V tem dualističnem odnosu do telesa je mogoče prepoznati tudi ločitev med dvema antičnima pogledoma na medicino in zdravje: za prvega zadošča zdravnikovo znanje in oster skalpel, medtem ko je za drugega zdravje predvsem posledica zmožnosti prisluhni modrosti telesa ter harmonične uskladitve lastnega življenja z naravo. Telo je ljudi učilo zmernosti in pravičnosti – ob vsakršnem pretiravanju je človek tako takrat kot danes dobil opozorilo v obliki bolečine –, srčnosti v vztrajanju in potrpljenja, ko je telo zahtevalo svoj počitek in čas za zdravljenje. In, nenazadnje, razumnosti in spoznanja resnice o sebi in o drugem ob soočenju s telesnimi izzivi. Kako se antični ideal modrosti telesa kaže v sodobnih športnih praksah, pa je osrednja tema tega prispevka.

*The Wisdom of the Body: Ancient Ideal and Contemporary Practice*

In antiquity the body was not only an object of human manipulation and the “prison of the soul”, but also a source of learning and knowledge. This dualistic attitude to the human body reveals two different ancient

understandings of medicine and health: according to one, all that is required is the physician's knowledge and a sharp knife, while the other regards health essentially as a result of listening to the body and harmonious living with nature. The body taught temperance and justice because any excess prompted a warning in the form of pain. The body taught fortitude in persistence and patience when it needed time to rest or to heal. Faced with physical challenges, it likewise taught prudence and a knowledge of truth about oneself, others and the world. This paper illustrates how the ancient ideal of body wisdom is presented in modern sport practices.

Tomaž Pavlin

## MODERNA OLIMPIJSKA TEKMOVANJA – ODMEV ANTIČNEGA ATLETA?

Konec 4. stoletja so v zgodovino potonila antična grška atletska tekmovanja v svetišču Olimpija, svetišče pa je s časom izginilo pod zemljino površje. Z renesančnim humanizmom se vrača v evropsko zavest misel in diskurz o telesni vadbi – ali po starogrškem izvorniku gimnastiki – ter tudi spoznavanje starogrške tekme v Olimpiji, ki se je v antičnem času odvijala kulturno ločeno od rimskega ludija z gladiatorji, in bila vzor modernim športnim snovanjem. Tako so npr. Ljubljanski Sokoli leta 1863 poudarili, da je gimnastika ali telovadba »umetnost«, ki ima korenine dolgo nazaj v starogrški dobi, ter poudarili tudi tekmovalni del in tekmovanja v Olimpiji. Primerno razvoju gimnastike in športa ter spoznavanju antičnih tekmovanj je leta 1894 Francoz Pierre de Coubertin predlagal vzpostavitev mednarodnih športnih tekmovanj po antičnem grško-atletskem vzoru.

### *Modern Olympic Games: An Echo of the Ancient Athlete?*

By the end of the 4<sup>th</sup> century AD, the ancient athletic competitions at the sanctuary of Olympia had been outlawed and relegated to history. Over the centuries, the shrine was demolished and buried by earthquakes. However, the Renaissance and humanism saw a gradual return of the notion of ancient gymnastics into European intellectual discourse, as well as increasing knowledge of the ancient Greek competitions at Olympia, which had been culturally separated from the Roman *ludi* and gladiators and now formed a historical example for modern sports. In Ljubljana, for example, the Sokol gymnasts stated in 1863 that gymnastics was an “art” rooted in ancient Greek history, and stressed the competitions of Olympia. In keeping with the development of gymnastics and sport and the increasing knowledge of ancient contests, Frenchman Pierre de Coubertin called in 1894 for the introduction of international sport competitions based on the Greek example.

