

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 Piazzi 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,¹ primerljivi s sodobnim tekmovalnim športom?² 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 κλυτὰ φόρμιγγι συναντόμενοι,
 ῥίμφα παιδεῖους ἐτόξευον μελιγάρυας ὕμνους,
 ὅστις ἐὼν καλὸς εἶχεν Ἀφροδίτας
 εὐθρόνου μνάστειραν ἀδίσταν ὀπώραν.

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

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

Tisti v davnih časih, o Trasibul,
 tisti moške, ki na voz so se muz
 s trakovi zlatimi v laseh
 povzpenjali v družini lire slovite,
 slavospeve iz medenih glasov so lahkotno
 v mladeniče prožili z loka,
 kadar kateri v lepoti je svoji poletja najslajšega zrelost imel,
 ki Afrodito prikliče 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.³

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.⁴ 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«.⁵ 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.⁶

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 zdela 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 Δόξαι, 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.⁷ 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 avtor⁸) in ker je bila antična doksografska tradicija obsedena z iskanjem *začetnikov*, nekateri Ksenofanu status filozofa preprosto odrekajo. Dopuščajo 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.⁹ 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
παρ Πίσαιο ῥοῆις ἐν Ὀλυμπίῃ, εἴτε παλαιῶν
ἢ καὶ πукτοςύνην ἀλγινόεσσαν 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' εἰκὴ 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 ὅσος 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 παιίνει ταῦτα μυχοὺς 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,
 zmaga naj v tekmi *strahotni*, pankrátion svet jo nazivlje, 5
 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
 vredni 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 tekmi 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.¹⁰

¹⁰ Sovre, *Predsokratiki*, 64.

Sovre v taki interpretaciji ni osamljen. Nekoliko manj drastične prime-re bi lahko našli celo v sodobni literaturi. Prepričanje, da Ksenofan športnim zmagovalcem konkurira s povsem novo politično filozofijo, temelječo na du-alizmu 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).¹¹

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«.¹² Tudi pri Ksenofanu gre očitno za uporabno, praktično politično modrost,¹³ ki v mesto prinaša red, zakonitost in blagostanje. To izhaja iz njegovega kron-skega argumenta zoper športne igre: te namreč ne prispevajo ničesar k zako-nitosti in ekonomski prosperiteti. Intelktualnim prizadevanjem Ksenofan pripisuje oprijemljiv učinek, ki ga (razsipne in nekoristne) športne igre nima-jo. Merilo, s katerim meri σοφίη, je torej skladno s tedanjim pomenom bese-de. Intelktualni trud prinaša več uporabnih koristi kot konjske dirke, zato bi moral prinesti večji prestiž. Ne le prestiža, tudi prehrano na državne stroške. To pa v primerjavi z nagradami, ki so jih bili deležni zlasti zmagovalci na gr-škem Zahodu, pomeni zanemarljiv strošek. V Ksenofanovih verzih se skriva primerjava po načelu *cost-benefit*, njegov politični program pa je v bistvu var-čevalni 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,¹⁴ oba sledita enakemu vzorcu. Pri obeh je merilo utilitarno: »kaj bolj koristi državi?« Ksenofan Tirtajeve sheme ni obrnil, tako da bi σοφίη v pa-cifističnem 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 vr-sto 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,¹⁵ saj (nekoristna) bolečina dokazuje predvsem *nekoristnost* samih iger.¹⁶ 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;¹⁷ Ksenofan je bil kot mlajši sodobnik lahko priča zmagam Milona iz Krotona, najbrž najbolj znanega antičnega atleta,¹⁸ pa tudi Astila iz Krotona.¹⁹ Izrek, da so »zadnji med Krotončani prvi med vsemi Grki«²⁰ se navezuje ravno na olimpijske zmage. Zelo verjetno je Kroton z bogatimi nagradami in drugimi oblikami podpore sistematično spodbujal poklicni atletski šport.²¹ 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.²² Pavzanijs 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.²³ 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.²⁴

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 zbujajo 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 zvrst 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 μάλλον ἢ εἴ τις ὕμῶν ἵππῳ ἢ συνωρίδι ἢ ζεύγει 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 Leshner 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 veščine²⁵ 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.²⁶ »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 ἀγαθῇ σοφίη nastopa kot absolutna vrednota, torej: σοφίη, ki je (vedno in sama po sebi) ἀγαθῇ, v Sovretovem prevodu kar »znanja zaklad«.²⁷ Res je tudi, da v (poznejši) sintagmi καλὸς κἀγαθός in v skovanki kalokagatija καλός 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)!²⁸ Ksenofan izraza ἀγαθός nikakor ni omejuje na moralno sfero.²⁹ 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 nevtrarno: »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 izlivmi, 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 ῥώμῃ šele takrat, kadar je ἀγαθή – v smislu aristokratske »odličnosti«, predvsem pa v pomenu večje spretnosti, uporabnosti in koristi.³⁰ 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 pričuje joče elegije »podeli« zmago. Še en dokaz, da Ksenofanova σοφίη ni nič manj tekmovalna kot športne igre. »Intelktualni« *athlon*, ki zmaguje nad fizičnimi disciplinami, je pravzaprav elegija, ki je pred nami.

Ksenofanovi razmisleki so za njegov čas neznailni, 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.³¹ 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).³² 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),³³ definicijo »enega boga« (B 23–26) pa pod konvencionalni naslov Περὶ φύσεως, ki se pojavlja šele v poznih virih.³⁴ 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 »(prirojeno) 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 Fliunta. 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. »Tyrtaos 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.)