

povezanost s prokletstvom roda: ona je opaka žena čiju smrt osjećamo pravednom. Zbog toga se pjesnik ne zadržava na opisivanju osjećaja sina koji je ubija. Zato Klitemestra umire prije Egista na čiju je smrt Sofoklo stavio glavni naglasak. Kod Euripida, kao i kod Eshila, Orest prvo ubija Egista, a kasnije Klitemestru. Euripid osuđuje materoubojstvo. Najprije, Orest i Elektra se lome pod težinom tereta svoga čina, a potom pjesnik to čini jasnim riječima na usta Dioskura: Klitemestra je zaslužila što je pravo, ali Orest nije uradio pravedno djelo; mudri bog Apolon zapovjedio je nešto što nije bilo mudro. Euripid, dakle, osuđuje mit koji dopušta da sin okrene osvetničko oružje protiv vlastite majke.

Dok se kod Eshila Elektra i Klitemestra nikad ne susreću u drami, sukob je prikazan neizravno, kod Sofokla se one sukobljavaju na sceni. Sofoklova je Klitemestra odbacila svaku suzdržljivost i gotovo da pokazuje krvoločnost. Euripidova je Klitemestra posve različita od Eshilove. Neki tumače da »Ifigenija u Aulidi« zapravo završava kad Ifigenija odlazi u smrt; završna glasnikova priča, gdje se kaže kako je Artemida izbacila djevojku, navodno je kasniji dodatak.

Ubojstvo Klitemestre, po Eshilu, potreban je ali užasan čin. Euripid nedvosmisleno osuđuje počinitelje zločina: Orest i Elektra posve su satrveni od užasa svoga čina; Kastor i Polideuk (*dei ex machina*) osuđuju Apolona koji je dao takav nalog. Euripid i ovdje kritizira mit i arhajski moral. Sofoklov Orest izlazi na scenu uprljan majčinom krvi a kor, premda užasnut, kaže da ne može osuditi izvršitelja osвете i drama ima smirujući završetak.

Homer i Pindar ne spominju izričito da je Klitemestru ubio Orest; Homer prikazuje Klitemestru dosta mračnim bojama a Pindar hvali Orestov čin. Dok je kod Eshila materoubojstvo potreban, ali strašan čin, dok Sofoklo ne spominje njegov moralni aspekt, kod Euripida sumnje nema: to je užasan i posve nepotreban čin. Euripid u svojoj »Elektri« kritizira stariju antičku tragediju. Pjesnik na kraju drame kritizira Apolona i delfijsku religiju; bogovi kod njega gube svoju uzvišenost koju im je Sofoklo priznavao.

Jasenko Zekić Antička filozofija i duh helenskog gimnastičkog agona

UVODNE NAPOMENE

Unatoč današnjem popularnom pogledu na agonski duh nekadašnjih helenskih igara kao uzor današnjici, istina u tom davnom helenskom svijetu bila je sasvim drugačija. Ideja postojanja agona radi samog gimnastičkog agona nije bio prihvaćena u helenskom društvu, kako ni na društvenoj tako ni na filozofskoj razini: agon je prihvatljiv isključivo radi vojne službe i rata. U mirnodopska vremena bojišta su zamjenjivali stadioni na kojima su se odvijala krvava natjecanja petobojaca, pankratista, hrvača među kojima su nerijetko padale žrtve pobijedenih, poput onih na bojištima. Ipak su neki autori cjelokupni poriv za natjecanjem koji je ispunjavao život Helena izjednačili s igrom. Tako je Bolkestein o Helenima zaključio slijedeće: „Izgleda kao da se želi ustvrditi da je Greima čitav život bio tek igra.“¹ Kako se u tu cijelu priču surovog i sirovog gimnastičkog agona uklapa onodobna filozofija? Brojni poznati, i oni manje poznati, filozofi tijekom svojega života prakticirali su gimnastiku vjerujući u sinkretizam duše i tijela. Neki su od njih i sami sudjelovali u nekom od helenskih natjecanja, bilo kao natjecatelji ili kao gledatelji, dok su neki od njih u svojim djelima raspravljali o svrsi gimnastike i agonistike. U rečenicama koje slijede osvrnut ćemo se na djela filozofa koja nam svojim sadržajem otkrivaju tajne gimnastičkog agona viđene iz filozofskog kuta, s napomenom kako se tu radi o individualnim razmišljanjima, a ne o općeprihvaćenim stavovima helenskog društva. Osvrnimo se na samom početku na Jacoba Burckhardta, tvorca riječi *agonalno* koji je taj pojam uvrstio kao jednu od najvažnijih značajki helenske kulture. Prema njegovu mišljenju, osnovu napretka polisa činila su dva elementa: razvoj individua te agon. Burckhardt cjelokupni svjetovni i duhovni život Grka

¹ Johan Huizinga, „*Homo ludens*“ o podrijetlu kulture i igre, Naprijed, Zagreb 1992.,33.

identificira s agonom koji se manifestira kroz izvrsnost i rasu pri čemu „...agonska pobjeda, tj. plemenita pobjeda bez neprijateljstva u to doba izgleda kao starinski izraz za miroljubivu pobjedu kakve individualnosti“.²

FILOZOF U SJENI GIMNAZIJA

Kako bi bili što bliže mlađoj populaciji, filozofi su često pohodili gimnazije i oko sebe skupljali slušalačku publiku, a očit primjer toga bili su i Akademija, Licej i Kinosarg. Pogledi nekih od antičkih autora na boravak filozofa u gimnazijima podosta se razlikuju, pri čemu je očigledno kako sinkretizam u odgoju duha i tijela u podjednakom omjeru nije uvijek bio izvediv. Osvrnemo li se na kritičnog Cicerona ili sarkastičkog Aristofana, zaključit ćemo kako je misija filozofa u gimnazijima, slikovito rečeno, bila neznatno marginalizirana, a rad filozofa u sjeni rada učitelja gimnastike. Osvrnimo se prvo na ulomak Ciceronova djela *O govorniku* u kojem Lucije Licinije Kras, Ciceronov učitelj i predstavnik njegovih stavova, te Kvint Lutacije Katul, konzul toga vremena, razgovaraju o svrsi gimnazija gdje su, prema Krasovu mišljenju, kod Grka vježbalište, klupe i trijem bili izumljeni radi tjelovježe i zabave, a ne radi rasprave. Kras decidirano zaključuje: „Gimnaziji su izmišljeni stoljećima prije no što su u njima filozofi počeli blebetati, a čak i u naše vrijeme, iako su filozofi zaposjeli sve gimnazije, njihovi slušatelji ipak više vole čuti zvuk diska nego filozofa. Jer čim se začuje zveket diska, svi napuštaju filozofa usred rasprave o najvažnijim i najznačajnijim temama, kako bi se namazali uljem. Tako oni najprizemnji užitak pretpostavljaju, kako kažu sami filozofi, najznačajnijoj koristi.“³ I Burckhardt navodi veliku ulogu gimnazijarha koji su iz gimnazija mogli udaljiti retore i filozofe ako su zaključili da svojim učenjem loše utječu na mlade.⁴ Navedeno potvrđuje i činjenica iz Aristotelova života koji je, prema Diogenu Laerčaninu, u Likeju „...šetao raspravljajući sa svojim učenicima o filozofiji sve dok ne bi došlo vrijeme da se namažu uljem“.⁵ Spomenemo li završne riječi citata Krasova obraćanja Katulu,

2 Jacob Burckhardt, *Povijest grčke kulture*, knjiga druga, Prosvjeta, Zagreb 2003., 404, 408.

3 Marko Tulije Ciceron, *O govorniku*, 2. 5. 21.

4 Jacob Burckhardt, *Povijest...*, 410.

5 Diogen Laerčanin, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, 5. 1. 2.

u kojem navodi kako „...užitak u dokolici ne temelji se na duhovnoj napetosti nego na opuštanju“, lako ćemo se nadovezati na Aristotela i njegovu misao, u kojoj radi umjerenosti odgoja naglašava njegovu selektivnost, pri čemu se mogu, slikovito rečeno, pronaći i određeni metodički elemeti. Aristotel zaključuje: „Jer istodobno se ne smije naprezati i duh i tijelo, naravljju, naime, svaki od tih napora ima oprečan uradak; to jest, tjelesni napor sputava um a umni tijelo.“⁶ Kao kuriozitet spomenu umjerenosti uvodne su riječi Lukijanovih *Istinitih priča*, njegove stilizirane i izmišljene autobiografije, u kojoj kroz sinkretizam duše i tijela navodi neminovnost odmora nakon naporna umnog ili tjelesnog rada. Iako se tu radi o satiričaru, on je na različite načine i na sebi svojstven način u svojim djelima koristio kao likove brojne filozofe i neka njihova razmišljanja. Lukijan ističe: „Kao što atlete i drugi koji se brinu o svome tijelu vode računa ne samo o njegovoj dobroj izdržljivosti i stalnoj vježbi, nego i o pravovremenom odmoru, jer smatraju da je upravo opuštanje vrlo važan dio vježbanja, tako, mislim, i oni koji se bave književnošću trebaju poslije čitanja mnogih ozbiljnih knjiga odmoriti svoj duh, okrijepiti i učiniti spremnim za buduće napore.“⁷ Aristofan u *Oblacima* ismijava Sokrata u gimnaziju. Sokrat naime crtajući geometrijske likove desnom rukom te neopazice pored učenika lijevom rukom krađuci meso s Hermova žrtvenika, Strepsijadu, ocu razvratnog sina koji je došao po pomoć, o biti odgoja kaže: „U društvu češ duhovit prije svega bit/ I znat češ, kakav takt je zgodan za pjesme/ U daktilima i za kolo junačko.“⁸

U sačuvanim zapisima Diogena Laerčanina pojedini filozofi ovjekovječni su i kao natjecatelji nekih od helenskih natjecanja. Tako primjerice filozofa i tiranina Perijandra spominje kao pobjednika olimpijskih igara u utrci četveroprega koji je, obećavši podići zlatnu statuu kao zavjetni dar ukoliko pobijedi, zbog nestašice novca opljačkao nakit ženama na nekoj lokalnoj svečanosti i time ispunio obećanje.⁹ Pitagorin sljedbenik Empedoklo navodi se kao pobjednik u konjskim utrkama na sedamdeset prvim Olimpijskim igrama (496. pr. Kr.), a

6 Aristotel, *Politika*, 1339b, 7-10.

7 Lukijan, *Istinite priče*, 1. 1.

8 Aristotel, *Oblaci*, 649-651. U ovom slučaju junačko kolo nije bilo dio odgoja u muzici, već je to bila igra pod oružjem.

9 Diogen Laerčanin, *Životi...*, 1. 7. 96.

njegov sin, prema Heraklidu, kao pobjednik u hrvanju i trčanju.¹⁰ Iako je ovdje potvrđena datacija pobjede, same discipline konjske utrke, odnosno trčanja nisu precizirane. Što se tiče Pitagore, za njegov se život veže neobična anegdota smještena u četrdeset osmu Olimpijadu gdje je kao šakač s dugom kosom obučen u purpurno odijelo bio „...isključen iz borbe s dječacima, pa se, praćen smijehom, odmah obratio muškarcima i pobijedio“. Rezultat toga sačuvan je epigram koji potvrđuje ovaj neobični događaj: „Ovaj dođe da se šaka s dječacima, Pitagora, sin Kratejev, sa Samosa.“¹¹ Neobičnost je ove anegdote Pitagorina duga kosa jer se u sportaša češće spominje obrijana glava, kao na primjer glava lezbijke Megile u Lukijanovim *Razgovorima hetera* koja je bila obrijana „...kao u onih jako muževnih natjecatelja“.¹² Lukijan se u dijalogu *San ili pijetao* samo sebi svojstvenom satiroj osvrnuo na Pitagoru kao nekoć slavog hrvača. U razgovoru obučara Mikila i Pijetla, u čijem se tijelu metamorfozom stvorio i filozof Pitagora, na bačeni grah odgovorio je : „Zaista bijedan ručak za pijetla koji je nekad bio hrvač i slavom se nadmetao na Olimpijskim igrama.“¹³ Među Laerčaninovim citatima izdvojiti ćemo spomen na šakača Kleanta te onaj o trkaču Hrizipu, obojici pristalicama Zenonove filozofije. Hrizip se spominje kao trkač na duge staze, kako Laerčanin navodi, neugledna tijela što je bilo vidljivo po njegovoj statui izloženoj u Kerameiku.¹⁴ Hrizipova sitna konstitucija žilava i izdržljiva tijela bila je sasvim pogodna za dugoprugaša, što dokazuju i današnja atletska natjecanja. Sasvim suprotno njegovu izgledu o Menedemu, pripadniku Fedonove škole Laerčanin kazuje: „U pogledu tjelesnih navika, on je čak i u starosti bio krepka zdravlja, opaljen suncem, kao kakav atleta, krupan i veoma bodar.“¹⁵ Iako je Hrizip kao proslavljeni pobjednik zasigurno uživao velike povlastice u svojem polisu, Laerčanina je više zaokupilo Menedemovo tijelo, nego uspjeh jednog konstitucijom neuglednog dugoprugaša.

Kao što smo već napomenuli, najvažnija poveznica filozofije i gimnastičkog agona jesu sama filozofska djela tematski vezana za tu problematiku.

10 Isto, 8. 2. 53.

11 Isto, 8. 1. 48-49.

12 Lukijan, *Razgovori hetera*, 5. 3.

13 Isti, *San ili pijetao*, 8.

14 Diogen Laerčanin, *Životi...*, 6. 7. 189; 6. 7. 182; 6. 5. 168.

15 Isto, 2. 17. 132.

Osim Platonovih i Aristotelovih razmišljanja na kojima će se i temeljiti glavina ovoga teksta, o antičkoj gimnastici i agonistici Laerčanin nam spominje djela četvorice filozofa: *Vježbaču za olimpijske igre* Sokratova sljedbenika i sofista Aristipa, Ksenofonstov spisak arhonata i olimpijskih pobjednika, Herilov spis *O tjelesnoj vježbi* te Dionizijev *O tjelesnom vježbanju*.¹⁶ Iz Aristotelovih djela, poglavito *Politike* i *Retorike*, može se iščitati sklonost umjerenosti u gimnastičkom odgoju, ali i mjesto i uloga gimnastičkog odgoja u tadašnjem životu mladih. Ovom univerzalnom umu antičke filozofije pripisuju se još i popisi olimpijskih i pitijskih pobjednika. Platonovi *Zakoni*, djelomično prožeti radikalnim metodama, u svojoj srži teže uspostavi besplatnog gimnastičkog i muzičkog obrazovanja i odgoja helenskih i mladića i djevojaka, dok u *Državi* propagira sinkretizam i sklad duhovnog i tjelesnog odgoja. Uz Platonova *Protagoru*, gdje se spominje uloga gimnastike u atenskom odgoju, te *Laheta*, u kojem se raspravlja o prednostima i nedostacima mačevanja, kao izvor za poznavanje antičkog sporta spominje se i stoički filozof Epiktet koji u svojim zapisima svesrdno preporučuje Olimpijske igre tražeći od natjecatelja ustrajnost.¹⁷ Premda su i Platon i Sokrat svoje sposobnosti također iskušavali u nadmetanjima, o čemu ćemo kasnije nešto više reći, spomenimo Ksenofonta kao poznatog ljubitelja konja i lova te natjecatelja Pitaka Mitilenjanina, filozofa i vrhovnog zapovjednika u borbi Atenjana i Mitilenjana. U dogovorenoj pojedinačnoj borbi s atenskim zapovjednikom Frinonom, bivšim pobjednikom u pankraciju u Olimpiji, Pitak je „...uzeo mrežu, sakrio ispod štita, uhvatio Frinona, ubio ga i tako spasio zemlju“.¹⁸ Unatoč podjednako, već spomenutoj surovosti natjecanja i stvarnih ratnih borbi, gimnastički je agon za razliku od rata poštivao pravila natjecanja. Kao neizravni sudionici helenskih natjecanja spominju se filozofi Tales i Hilon koji su svoje živote okončali upravo kao njihovi gledatelji. O Talesu za kojeg Laerčanin kaže da je već u pooldmaklim godinama umro od vrućine, žeđi i slabosti, sačuvan je citat: „Nebeski Zeuse, mudrog Talesa odnio si sa stadiona/ dok je posmatrao atletske agon.“¹⁹ Sličnu smrt doživio je i Hilon, koji je navodno od prevelike radosti, pošto je zagrlio svog

16 Diogen Laerčanin, *Životi...*, 2. 8. 84; 2. 6. 56; 6. 3. 166; 6. 4. 167.

17 Ratimir Mardešić, „Sport u starogrčkoj književnosti“, u: *Knjiga o sportu*, svezak drugi, Mladost, Zagreb 1972., 232.

18 Diogen Laerčanin, *Životi...*, 1. 4. 74; 2. 6. 56.

19 Isto, 1. 1. 39.

sina, olimpijskog pobjednika u šakanju, preminuo. I njemu je Diogen Laerčanin posvetio epigram koji glasi: „Svijetli Polideuče, zahvaljujem ti što je Hilonov sin/ u šakanju stekao maslinov vijenac./ A ako je otac, vidjevši sina ovjenčanog, izdahnuo od/ radosti, ne treba mu zamjeriti i neka bude takva i / moja smrt.“²⁰

O SINKRETIZMU DUHA I TIJELA

Potaknuti Juvenalovom težnjom postojanja zdrava duha u zdravu tijelu, čiji je drugi dio citata i danas opće poznata sentencija²¹, osvrnut ćemo se na sinkretizam tih dvaju pojmova kao predmet rasprave jednog dijela antičkih filozofa. Premda je ulomke pojedinih filozofskih tekstova u raspravama o duhu i tijelu ponekad teško izravno dovesti u vezu s gimnastikom ili agonistikom, sam njihov sinkretizam, ako uzmemo u obzir filozofsko gledište antičkog sporta, temelj je njegova poznavanja. Razmišljanja nekih antičkih filozofa koja ćemo navesti u slijedećim rečenicama, reprezentativni su primjeri u čijim je sadržajima bit tog sinkretizma gotovo identično iznesena. Dio razgovora Platonova brata Glaukona i Sokrata o srčanosti kao vrlini čuvara države zaključen je Sokratovim riječima, zapisanim Platonovim perom: „...kakav treba biti čuvar tijelom... Pa i dušom, naime srčan“.²² Razgovor Sokrata s Protagorom prije početka Peloponeskog rata dotaknuo se jednim svojim dijelom i kraće rasprave o mudrosti i hrabrosti u kojem Protagora (u istoimenom Platonovu djelu) napola retoričkim pitanjem pokušava dokazati kako mudrost i snaga nisu jedno. Protagora, kako bi demantirao tu tvrdnju, pita se „...jesu li oni koji se znaju hrvati sposobniji od onih koji se ne znaju hrvati i jesu li sami po sebi, kad nauče, sposobniji nego što su bili prije nego što su naučili, rekao bih da jesu“. U nastavku svoga obrazlaganja Protagora ne priznaje moć jakih, već jakost moćnih obrazlažući to riječima: „Ta nije isto moć i jakost, nego jedno, naime moć (sposobnost) polazi i od znanja i od mahnitosti i od strasti, a snaga od prirode i dobre tjelesne ishrane.“²³ Priklonimo li moć mudrosti, a mudrost duši, jakost priklonjena pojmu snage tijela u Protagorinu viđenju podređena je duši. Stoičko pak poimanje pozitivnih vrijednosti u

20 Isto, 1. 3. 73.

21 *Mens sana in corpore sano.*

22 Platon, *Država*, 375b.

23 Isti, *Protagora*, 34. 350 e.

duhovne sposobnosti ubraja prirodnu sposobnost, vještinu i spremnost te moralni napredak, a u tjelesne karakteristike život, zdravlje, snagu i ljepotu.²⁴ Platonovo viđenje odnosa duha i tijela vidljivo je, kako nam prenosi Diogen Laerčanin, kroz vrijednosti koje im Platon pripisuje, pri čemu „...pravičnost i razumnost, hrabrost, umjerenost i slično nalaze se u duši; ljepota, dobra konstitucija, zdravlje i snaga nalaze se u tijelu“.²⁵ Spomenimo ovdje filozofa Talesa koji težeći ljepoti karaktera, a ne na prvom mjestu ponosu vanjskog izgleda, kratkim pitanjem i odgovorom sažima svoje misli identične Platonovim: „A tko je sretan? Onaj koji ima zdravo tijelo, okretan duh i pristupačnu prirodu.“²⁶ Premda mu je istina bila draža od samog Platona, Aristotel govoreći o svrsi ljudske djelatnosti gotovo u potpunosti slijedi stavove svoga uzora. U nabranjanju nužnih dijelova sreće uz plemenito podrijetlo, brojne i valjane prijatelje, bogatstvo te brojno potomstvo nabraja i tjelesne odlike „...kao što su zdravlje, ljepota, snaga, stasitost, tjelesna odlika u pogledu natjecanja“.²⁷ Razboritost, hrabrost, pravednost i trezvenost kao dijelove vrline, odnosno slavu i čast koje Aristotel nadalje spominje kao dijelove sreće, svakako možemo pridodati vrijednostima duše. Osvrnemo li se bilo na koju Pindarovu odu, Platonove i Aristotelove karakteristike duha i tijela nesebično su pripisivane proslavljenim pobjednicima dokazujući i tim primjerom njihov sinkretizam u antičkoj agonistici. I sam Pindar u svojim je stihovima slaveći pobjednike helenskih natjecanja nerijetko spajao kvalitete duha i tijela. Tako primjerice u odi posvećenoj Filakidu Eginjaninu, pobjedniku u pankraciju, upotpunjenoj mitološkim motivima, Pindar iznosi Heraklovo zazivanje i molbu vrhovnom Zeusu da junačkom sinu Ajantu duh bude jak jednako kao i tijelo.²⁸ Govoreći o pravednosti kao svojevrsnoj maksimi ljudskih dobara Platon ih kategorizira pri čemu vježbanje tijela kao treća skupina dobara stoji rame uz rame s liječenjem.²⁹ Inferiornost tijela u odnosu na dušu u jednom citatu Ciceronove *Države* mnogo je radikalnije prikazana od maločas spomenutog Protagorina iskaza. Ciceron oštro iznosi: „Ako ne postoji nitko, tko ne bi umro radije nego dobio lik neke životinje, a da pri tom zadrži ljudski um, koliko je samo bjednije

24 Diogen Laerčanin, *Životi...*, 7. 1. 106.

25 Isto, 3. 1. 80.

26 Isto, 1. 1. 37.

27 Aristotel, *Retorika*, 1. 5. 4.

28 Pindar, *Istamska* 6, 2 e.

29 Platon, *Država*, 357c.

imati životinjski duh u ljudskom tijelu! Onoliko, rekao bih, koliko je duh vredniji od tijela.“³⁰ Vratimo se retrospekcijom iz Ciceronova vijeka u šesto stoljeće prije Krista i razmišljanjima filozofa Bijanta i Kleobula kod kojih je sinkretizam postigao potpuno jedinstvo. Kleobul, koji se isticao ljepotom tijela i snagom, a bio je istovremeno upoznat s egipatskom filozofijom, savjetovao je ljudima vježbanje svojih tijela dok je nešto mlađi Bijant, prema Laerčaninovima navodima, izjavio: „Snaga čovjekova je djelo prirode. Biti u stanju govoriti u korist svoje zemlje jeste stvar duše i razuma.“³¹ Pojedini filozofi, pa i same filozofske škole, poticale su na podjednako vježbanje i tijela i duha. Sljedbenici kirenske škole su, primjerice, pod Aristipovim vodstvom smatrali kako tjelesno vježbanje doprinosi stjecanju vrline, na što se nadovezuje mišljenje stoika o mudrom čovjeku koji „...neće izostaviti vježbe da bi povećao svoju snagu tjelesne izdržljivosti“.³² Raspravu o sinkretizmu duha i tijela, kao uvod za daljnje izlaganje, završit ćemo riječima jedne od kontroverznih osoba ne samo tadašnje filozofije, već antičkog nasljeđa u cijelosti. Diogen iz Sinope svojevremeno je rekao: „Vježbanje je dvostruko – jedno je duševno, a drugo tjelesno; i kad se ono koristi bez prekida, stvara se način mišljenja koji otvara put djelima vrline. Jedno je nepotpuno bez drugog jer dobro osjećanje i snaga spadaju podjednako među zahtjeve kako duše tako i tijela.“³³

ODGOJ U MUZICI I GIMNASTICI

Kako se na spomenuti citat prirodno nadovezuje razmatranje filozofskih stavova o vježbanju duha i tijela, složiti ćemo se kako je vježbanje preduvjet dobrom odgoju, odnosno valjan odgoj njegova je posljedica. Gimnastika koju Burckhardt naziva kćeri Agona³⁴ te muzika, odnosno sve vještine Muza, bila su dva osnovna elementa odgoja i obrazovanja. Odgoj mladih kao osnova budućih čuvara grčkih polisa zauzelo je posebno mjesto u Platonovim dijalozima. Navodeći mudroljubivost, srčanost te brzinu i snagu kao vrline „valjanih čuvara

30 Marko Tulije Ciceron, *Država*, 4. 2. 1.

31 Diogen Laerčanin, *Životi...*, 1. 5. 86; 1. 6. 89.

32 Isto, 2. 8. 91; 6. 1. 123.

33 Isto, 6. 2. 70.

34 Jacob Burckhardt, *Povijest...*, 408.

države“ Sokrat u dijalogu s Platonovim bratom Adimantom postavlja među inima četiri retorička pitanja (na koja dobiva tek formalne potvrdne odgovore): „Kakav je dakle odgoj? Ili je teško naći bolji od onog koji se razvio vremenom? A jest za tijelo vježbanje a za dušu muzika? Zar nećemo, dakle, prije početi odgajati u muzici nego u vježbanju tijela?“³⁵ apelirajući na početak djetinjstva kao glavno razdoblje formiranja mlade osobe te je naglasio potrebu odgojiteljica i majki da „...više oblikuju pričama njihove duše nego rukama njihova tijela“.³⁶ Aristotel u svojoj *Politici* naglašava izbor hrane kao preduvjet za razvoj tjelesne snage, ali i rigoroznu ideju navikavanja djece na hladnoću koja „...uvelike pridonosi i zdravlju i ratnim djelatnostima“. Naglasimo kako je ovaj Aristotelov stav relativno neuobičajen s obzirom na, za razliku od Platona, njegovu umjerenost. Razdoblje do pete godine života, prema Aristotelovu mišljenju, ne bi trebalo biti opterećeno ni učenjem ni nepotrebnim radovima djece kako im se „ne bi spriječio rast“, već zagovarajući igru nalaže podvrgavanje djece „...tolikom gibanju koliko je potrebno da se izbjegne tjelesna tromost“. Spominjući nadzornike za brigu o odgoju koji bi trebali štititi igre od razuzdanosti, zamornosti i nedostojnosti, Aristotel jasno naglašava njihovu svrhu: „Jer sve im te stvari trebaju prokrčiti put za kasnije poslove. Stoga i igre trebaju većinom biti oponašanje poznatih zanimanja.“³⁷ O odgoju nakon šeste godine života govori ulomak iz *Zakona*, gdje u sustavu idealiziranog društva Platon preporuča: „Nakon navršene šeste godine imaju se muška i ženska djeca odijeliti po spolu, pa dječaci imaju boraviti zajedno s dječacima, a djevojčice s djevojčicama. Jedni i drugi treba da se dadu na učenje, dječaci kod učitelja jahanja, strijeljanja, bacanja koplja i gađanja praćkom, a i djevojčice, ako ne bude protivljenja, bar i toliko da o tome nešto nauče, pogotovo što se tiče upotrebe oružja. Kod sadašnjeg pak pri tomu uobičajenog postupka opaža se gotovo općenito neznanje.“³⁸

Platon predmete za obrazovanje i odgoj dijeli na dvije skupine, tj. one „... koji se odnose na tijelo pripadaju gimnastici a one kojima je cilj oplemenjivanje duše muzici“.³⁹ Podijelio je gimnastiku na ples, kao oponašanje riječi Muza uz dostojanstveno i plemenito držanje, te hrvanje koje se „...odnosi na vrsnoću

35 Platon, *Država*, 376e.

36 Isto, 377c.

37 Aristotel, *Politika*, 1336a 3-5, 12-14, 22-35.

38 Platon, *Zakoni*, 794c, d.

39 Isto, 795e.

tijela, a cilj joj je okretnost i ljepota udova i dijelova samog tijela, pa ono pruža pojedinim njegovim dijelovima primjerenu sposobnost savijanja i širenja tako da skladno kretanje prožima i prati u dovoljnoj mjeri čitav ples“.⁴⁰ Platonovoj idealiziranoj slici suprotstaviti ćemo citat Aristotelove *Politike* čija prva rečenica stvarnog stanja helenskoga društva „ruši“ Platonov idealizirani svijet: „Danas rašireni nastavni predmeti, kako je već rečeno, kolebljiva su značaja. Postoje četiri predmeta koje običavaju predavati: pisanje i čitanje, tjelovježba, glazba i u nekih kao četvrto- risanje. Pisanje i čitanje te risanje smatraju korisnima za život na više načina, a tjelovježbu kao ono što pridonosi muževnosti.“⁴¹

Stavom kako dobra duša svojom vrlinom čini tijelo boljim, a ne obrnuto, Platon odgajanje mišljenja smatra presudnim pri odgoju tijela: „Dosta, dakle, ako bismo odgojili mišljenje. Njemu možemo prepustiti pojedinosti tjelesnog odgoja, a mi odrediti samo smjerove.“⁴² Tim citatom o dominaciji duha nad tijelom zadržat ćemo se nakratko na mudrostima posvećenima toj temi. Spomenimo prije toga kako je preduvjet plemenitoj duši bilo stjecanje vrline o čemu Hesiod piše: „Ispod vrline znoj su stavili besmrtni bozi/ Dugačak put je do nje, usto strmenit dosta/ Isprva još je hrapav, al na vrh kada se dođe./ Onda postaje lagan, premda da težak bijaše.“⁴³ Heziodovu tvrdnju potvrđuje i citat iz Lukijanovih *Razgovora hetera* u kojima je heteru Helidoniju ostavio ljubavnik „...jer se prepustio filozofiji gdje su mu filozofi obećali ukoliko očvrstne u naporima da će postići vrlinu“.⁴⁴ Sokrat u dijalogu s Glaukonom smatra da se odgoj i u muzici i u tjelovježbi „...naređuje poglavito radi duše“. Budući da bavljenje samo tjelovježbom dovodi do surovosti, a odgajanje isključivo u muzici opet mekoće, kod budućih čuvara države poanta je „...da se te dvije čudi međusobno slože“.⁴⁵ Uzdižući tjelovježbu i muziku kao umijeća božanskog podrijetla Sokrat zaključuje: „Dakle, za to dvoje, rekao bih, da je nekakav bog dao ljudima dva umijeća, muziku i gimnastiku, i to za odgajanje duhovnog života i srčanosti, a ne za odgoj duše i tijela osim uzgredno; nego ona dva svojstva, duhovno i voljno, da se slože napinjući se

40 Isto, 796a.

41 Aristotel, *Politika*, 1337b, 21-26.

42 Platon, *Država*, 403d.

43 Hesiod, *Poslovi i dani*, 289 – 292.

44 Lukijan, *Razgovor hetera*, 10. 3.

45 Platon, *Država*, 410d.

i popuštajući jedno drugome dokle god treba... Za onog dakle, koji najljepše miješa muziku, a gimnastičkim odgojem i naprimjerenije dovodi u dušu, rekli bismo s punim pravom, da je potpuno glazben i vješt usklađivanju i mnogo više nego onaj, koji ugađa žice međusobno.“⁴⁶ Ipak, unatoč Sokratovom stavu afiniteti pojedinaca u stvarnosti uvijek pretežu jednoj vrlini bez obzira na sposobnosti. Plutarhova usporedba Pelopide i Epaminonde, unatoč njihovoj podjednako sposobnosti za postizanjem svake vrline, ističe prvoga kao ljubitelja gimnastike, a drugoga bliskog muzici. Tako je „...Pelopida većma uživao u vježbanju tijela, a Epaminonda u učenju, tako da je onaj slobodno vrijeme provodio po hrvalištima i u lovovima, a onaj u slušanju predavanja i bavljenju filozofijom“.⁴⁷

DIVLJENJE TJELESNOJ LJEPOTI

Gimnastika kao jedno od umijeća u helenskom svijetu nije sama sebi bila svrhom, kao ni divljenje ljepoti i snazi tijela, produktima gimnastike. Johan Huizinga u svojoj raspravi o igri iznosi slične stavove o nesvrhovitosti natjecanja na nižim stupnjevima budući da „... njegov ishod nema nikakva udjela u nužnim životnim procesima neke skupine“.⁴⁸ Iako je njezin rezultat bilo stvaranje profesionalnih vojnika radi obrane vlastitih polisa, divljenje ljepoti i snazi muških tijela u brojnim pisanim antičkim tekstovima u najvećoj se mjeri može pripisati tada vrlo popularnoj pederastiji. Aristotel u Retorici ljepotu smatra tjelesnom odlikom koja pruža zadovoljstvo i uživanje. Hvaleći petobojce koji su „...po svojoj naravi sposobni za tjelesna naprezanja i brzo trčanje...“, napominje kako se ljepota mladih osoba „... sastoji u imanju tijela sposobnog da izdrži brojna naprezanja, kao što je ono u trkalištu i u atletici“.⁴⁹ Kako bismo na neki način potvrdili spoj pederastije i ljepote tijela te same tjelovježbe, osvrnut ćemo se na Ksenofontovu i Platonovu *Gozbu* gdje je sam Sokrat očit primjer spomenutog. U Platonovoj *Gozbi*, dijalogu posvećenom raspravi o ljubavi, Alkibijad kao jedan od sudionika razgovora o Sokratovu karakteru okupljenom mnoštvu govori: „Vidite da je Sokrat zaljubljen u lijepe mladiće i da je uvijek oko njih smućen... Bijasmo,

46 Isto, 411e, 412a.

47 Plutarh, *Usporedni životopisi: Pelopida*, 4.

48 Johan Huizinga, „*Homo ludens*“ ..., 50.

49 Aristotel, *Retorika*, 1. 5. 11.

ljudi, samo ja i on i mišljah, da će odmah govoriti sa mnom, o čemu bi se ljubavnik s ljubljnikom u samoći razgovarao... Zatim ga pozovem da se sa mnom vježba (i vježbasmo se zajedno), misleći da ću što izraditi. Vježbaše se dakle i hrvaše višeput sa mnom, a da nikog ne bijaše ondje.⁵⁰ Plutarhovo pripovijedanje iznosi mnogo prisniji odnos između Sokrata i Alkibijada. Sam Alkibijad smatrao je Sokratovu službu odgoja i obrazovanja darom bogova diveći se pritom filozofovoj prijaznoj nježnosti, a osjećajući strahopoštovanje prema njegovoj vrlini. Posebnom odnosu njih dvojice čudili su se mnogi „...gledajući ga kako jede, hrva se i dijeli šator sa Sokratom, a prema drugim je ljubavnicima osoran i tvrdoglav“.⁵¹ I Tukididov *Peloponeski rat* donosi nam Alkibijadov govor kojim Alkibijad nastoji pridobiti puk za bitku; u njemu se također iščitava njegova tvrdoglavost i samouvjerenost. Alkibijad se, prema Tukididu, mnoštvu ovako obratio: „Dolikuje mi, Atenjani, više nego drugima da budem zapovjednikom i ujedno držim, da sam toga dostojan... Sjajnim nastupom u Olimpiji u svečanom poslanstvu postigao sam da su Heleni stali držati naš grad još većim nego što je njegova moć... Poslao sam na natjecanje sedam kola, koliko nikada prije nijedan privatnik, i pobijedio sam...“⁵² Budući da smo se osvrtno na Alkibijada neznatno udaljili od teme, Huizinginim riječima sintetizirat ćemo problem spomenutih ljudskih nagona: „Neki igru smatraju za nedužno zatomljenje štetnih nagona, nužnu dopunu jednostrano usmjerenog poriva za djelovanjem ili zadovoljavanjem želja neispunjivih u stvarnosti putem fikcije, dakle uravnoteženjem osjećaja osobnosti.“⁵³ Uz spomenuto hrvanje koje u ovom slučaju možemo isključivo pripisati homoseksualnim pobudama, u Ksenofontovoj *Gozbi*, u kojoj je također bio jedan od sudionika dijaloga, Sokrat je u jednom obraćanju prisutnima pokazao nevjerojatnu brigu za vlastito tijelo. Odlučivši zaplesati bio je ismijan od prisutnih sugovornika, na što im se obratio: „Smijete li se, reče, meni? Tomu li, što mi se hoće, da vježbajući se budem boljeg zdravlja ili da slađe jedem i spavam ili da želim takva vježbanja, da mi se kao što trkačima ne udebljaju noge, a osuše se pleća i da se kao što šakačima pleća okrupne, a noge utanje, već da naporom cijeloga tijela sve na

50 Platon, *Gozba*, 23.

51 Plutarh, *Usporedni životopisi: Alkibijad*, 4.

52 Tukidid, *Peloponeski rat*, 6. 16.

53 Johan Huizinga, „*Homo ludens*“ ..., 10.

jednako dotjeram?“⁵⁴ U ovome se vidi Sokratov stav o plesu kao univerzalnoj vježbi pretpostavljenoj ostalim vježbama, odnosno disciplinama antičkih igara. Potvrda tome riječi su Diogena Laercanina koji za Sokrata kaže: „Vodio je računa o njezi tijela pa je bio tjelesno otporan.“⁵⁵ Ples kao jedna od tjelesnih aktivnosti koju je, kako smo maločas naveli, i sam Sokrat prakticirao, bio je neizostavni dio obrednih svečanosti. Tako je Tezej, kako navodi Plutarh, pri povratku s Krete na otoku Delu s mladićima izveo ples kojim je uz ritmične zavoje i zaokrete oponašao krivudave i ispresijecane hodnike labirinta.⁵⁶ Pirihijski ples, izrazito utilitarnog karaktera, Platon hvali kao idealnu vježbu za izbjegavanje mogućih udaraca „...svakovrsnim sagibanjem, izmicanjem, skokovima u vis i naglim spuštanjem na zemlju...“, ali i oponašanje strijeljanja lukom, bacanja koplja i zadanja udaraca. U tom detaljnom opisu Platon nas upozorava na „uspravan i napet stav“ kao jedini ispravan prilikom oponašanja elemenata toga plesa.⁵⁷ Složio bi se s time i Huizinga koji napominje kako svako „...živo biće, igrajući se, sluša svoj urođeni nagon za oponašanjem, smiruje potrebu za opterećenjem ili se priprema za neku ozbiljnu djelatnost koju će od njega zahtijevati život, ili mu pak igra služi kao vježba u samosvladavanju“.⁵⁸ Makar se u nekim stavovima filozofa mogu naći prijedlozi rigoroznih metoda vježbanja, a sve radi dobrobiti polisa, umjerenost u tjelovježbi ipak je prevladavala, ponekad i kod samog Platona. Platon naglašava kako „... najviše smeta ta pretjerana briga za tijelo, koja prelazi zahtjeve tjelovježbe, a rezultira na svom koncu i nemogućnošću podnošenja duševnog napora“.⁵⁹ Aristotel se u *Politici* poziva na već prihvaćeno načelo korištenja tjelovježbe u kojem „... do dolaslosti treba primjenjivati lakše vježbe,

54 Ksenofont, *Gozba*, 2. 17.

55 Diogen Laercanin, *Životi...*, 2. 5. 23.

56 Plutarh, *Usporedni životopisi: Tezej*, 21.

57 Platon, *Zakoni*, 815a, b.

58 Johan Huizinga, „*Homo ludens*“ ..., 10.

59 Platon, *Država*, 407b.

izbjegavajući strožu prehranu i silovite napore kako se ne bi spriječio tjelesni razvoj.⁶⁰ Upozoravajući na već poznate primjere „...da se među olimpijskim pobjednicima ne mogu naći nego tek dvojica ili trojica koji su pobjeđivali i kao dječaci i kao muževi...“ zastupajuću umjerenost aludira na iscrpljenost kao rezultat pretreniranosti u mladosti.⁶¹

ARISTOTELOVA UMJERENOST I PLATONOVA SUROVOST

Unatoč spomenutoj umjerenosti, u *Zakonima* nailazimo na brojne surovosti. U svakoj državi, po Platonu, „gdje ima razuma“ građani bi trebali vježbati radi pripreme za moguću ratnu opasnost najmanje jednom mjesečno „... ne obazirući se ni na studen ni na žegu, i to oni sami zajedno sa ženama i djecom...“ koristeći ratne igre oblikom što sličnijim pravim ratnim bitkama.⁶² Govoreći o pohvalama pobjednicima tih igara, odnosno pokudama poraženima, Platon u svojim radikalnim stavovima odlazi korak dalje. O vježbama u borbi ističe: „U njima će građani osvajati utvrde i postavljati zasjede, te potpuno oponašajući pravi rat boriti se poput šakača s loptom na rukama i upotrebljavati za bacanje koplja koja se po opasnosti što više približuju pravima.“⁶³ Potvrdimo realizaciju Platonovih stavova u Plutarhovom spomenu intenziteta spartanskog vježbanja za rat u mirnodopskim uvjetima. O spremnosti Spartanaca Plutarh navodi: „I tjelesne su im vježbe na vojnama bile manje oštre, a ni ostali im život nije bio tako sapet i stegnut tako da su oni bili jedini ljudi na svijetu kojima je rat bio odmor od vježbanja za rat.“⁶⁴ Taj oblik mirnodopskog vježbanja za rat ne prihvaća Karl von Clausewitz zbog njegove slabe učinkovitosti jer samo navika jača tijelo u velikim naporima, a dušu u velikim opasnostima. Kako bi mirnodopska vježbanja bila učinkovita, Clausewitz u vezi s tjelesnim naporima smatra kako se „...i u njima mora vježbati manje tijelo a više um“.⁶⁵ Okomivši se na pohlepu za bogatstvom koja je glavna zapreka potpunoj tjelovježbi u ratne svrhe, Platon opravdava i

60 Aristotel, *Politika*, 1338b, 38-42.

61 Isto, 1339a, 1-5.

62 Platon, *Zakoni*, 829b.

63 Isto, 830a.

64 Plutarh, *Usporedni životopisi: Likurg*, 22.

65 Karl von Clausewitz, *O ratu*, Ministarstvo obrane Republike Hrvatske, Zagreb 1997., 91.

najgore posljedice tih igara „... ako pogine nekolicina ljudi, da će se opet roditi drugi koji neće biti gori od njih“.⁶⁶ I sam Hesiod navodi kako je želja za blagom „... duša smrtnim ljudima jadnim“.⁶⁷ Jedna od priča iz Platonova života, koju prenosi Laercianin, spominje kako se „... u gimnastici vježbao pod Aristonom, borcem iz Arga. Ovaj mu je dao ime Platon zbog njegova lijepog stasa umjesto njegovog prvobitnog imena prema djedu“.⁶⁸ Paradoksalno i s dozom sarkazma možemo zaključiti kako je to bila „umjerenost u službi surovosti“ u kojoj će suverenost polisa braniti ispravno odgojeni i najizdržljiviji pojedinci. No Protagora, u dijalogu sa Sokratom, za razliku od Platona, bogatstvo ne smatra zaprekom, već uvjetom za bavljenje tjelovježbe budući da mladiće „... šalju učitelju gimnastike da s jačim tijelom služe čestitu srcu i da ne moraju zbog lošeg tjelesnog stanja biti kukavice ni u ratu ni u drugim djelatnostima. I to rade ponajviše oni koji najviše mogu, a najviše mogu najbogatiji“.⁶⁹ S velikom sigurnošću možemo reći kako se u ovom slučaju radi o materijalnom a ne duhovnom bogatstvu budući da su pedotribe u palestri za rad s mladima plaćali njihovi roditelji ili mecene. Govoreći o odgoju dječaka iz sloja slobodnih ljudi Jacob se Burckhardt osvrće na palestre kao privatne te gimnazije kao državne ustanove, naglašavajući kako je cjeloživotno vježbanje ipak bila povlastica samo imućnijih. Premda su gimnaziji kao društvena središta helenskog života bili rašireni diljem Grčke, gimnastika je sama po sebi bila narodna, no u svojim višim stupnjevima ipak nešto otmjeno.⁷⁰ Primjer toga možemo naći u odnosu rastrošnog bogataša Kalije i njegova mladog ljubavnika, pankratista Autolika.⁷¹

Spomenimo kako se Platon zalagao za besplatan odgoj mladeži. Osim što na bogatstvo ne gleda sa simpatijama Platon u *Zakonima* zaključuje kako „...nezasitna doživotna pohlepa, koja pojedincu oduzima sve slobodno vrijeme, zapreka je valjanom vježbanju za rat“.⁷² Kraći prikaz o (ne)umjerenosti u tjelovježbi, više ilustracije radi, završimo citatom o Diogenu i njegovu neobičnom

66 Platon, *Zakoni*, 831a.

67 Hesiod, *Poslovi i dani*, 686.

68 Diogen Laercianin, *Životi...*, 3. 1. 4.

69 Platon, *Protagora*, 15. 326bc

70 Jacob Burckhardt, *Povijest...*, 409.

71 Ksenofont, *Gozba*, 1.1-1.4.

72 Platon, *Zakoni*, 832 b.

načinu stjecanja tjelesne čvrstine. Laercánin o njemu piše: „Ljeti bi se valjao na usijanom pijesku a zimi bi grlio snijegom pokrivena statue, ne propuštajući ništa kako bi što više tjelesno očvrstnuo.“⁷³

Osvrnuvši se prije u tekstu na Platonovu podjelu ljudskih dobara, zadržat ćemo se nakratko na uzajamnoj povezanosti i zajedničkoj koristi tjelovježbe i liječništva. Primjer toga, spomenut u Aristotelovoj *Retorici* i Platonovoj *Državi*, liječnik je i učitelj gimnastike Herodik⁷⁴ koji, kako navodi Platon, „... postavi boležljiv smiješa tjelovježbu i liječništvo, te izmuči najprije i najvećma sebe, a zatim poslije i mnoge druge“.⁷⁵ Aristotel u kontekst rasprave o zdravlju kao tjelesnoj odlici koja se sastoji od bezbolnog korišćenja svoga tijela, stavlja Herodika kao primjer napominjući kako se pri tome treba odricati svih ili većine ljudskih zadovoljstava.⁷⁶ Vrsnost liječnika temeljena na stjecanju iskustva, a ne ponajprije na teoretskom obrazovanju, Platonova je preporuka za jačanje plemenitosti duše koja najvrsnije liječi tijelo. Platon naime ovako kaže: „Jer ne liječe, mislim, tijelo tijelom - ta ne bi mu inače bilo dopušteno da bude ili postane bolesno - nego duša liječi tijelo, a ona ne može ništa dobro liječiti, ako postane i ako jest loša.“⁷⁷ Potvrda tome epitaf je Diogena Laercánina koji hvaleći Platona kao liječnika besmrtno duše, izjednačava filozofa s Asklepijevim umijećem. U epitafu Laercánin navodi: „I da Feb nije stvorio Platona u Grčkoj/ kako bi on spisima liječio duše ljudi?! Jer kao što je božji sin Asklepije liječnik tijela, tako je Platon liječnik besmrtno duše“.⁷⁸

ZAMIŠLJENI USTROJ

Tvrdeći kako je „... najveća bezumnost ono što se sada radi u našim krajevima, naime da svi, muškarci i žene, ne vrše iste vježbe jednodušno i svim silama...“ Platon detaljno razrađuje po njemu idealan sustav gimnastičkog

73 Diogen Laercánin, *Životi...*, 6. 2. 23.

74 Herodik, osnivač higijenske gimnastike, rodом iz Selimbrije u Trakiji (oko 420.) sa svojim sljedbenicima, prema pričama, u svrhu liječenja šetao je od Atene do Megare što je izazivalo podsmjehe samog Platona i osude učenika Hipokrata.

75 Platon, *Država*, 406a, b.

76 Aristotel, *Retorika*, 1. 5. 10.

77 Isto, 408d,e.

78 Diogen Laercánin, *Životi...*, 3. 1. 45.

vježanja.⁷⁹ Tri zgrade unutar grada Platon bi namjenio gimnastičkom vježbanju, poučavanju o ratu te muzičkom odgoju u kojem bi plaćeni učitelji obučavali i muškarce i žene. Pojasnimo kako se ovdje radi, s obzirom na već spomenute Platonove stavove o besplatnom odgoju, o učiteljima plaćenim na račun državnog novca. Izvan grada zamislio je također tri vježbališta „... za jahanje i prostrana zemljišta uređena za gađanje strelicama i ostalim oružjem koje se baca izdaleka, i to i za učenje i za vježbanje mladića“.⁸⁰ Za razliku od Platona koji konkretizira i razrađuje tjelesno vježbanje, Aristotel se u *Retorici* više osvrće na tjelesne odlike i vrline kao pretpostavke urođenih tjelesnih mogućnosti, odnosno posljedice vježbanja. Premda su njegovi stavovi o tome pomalo zdravorazumski, Aristotel je smatrao kako je brz čovjek istovremeno i snažan. Smatrajući spoj stasitosti, snage i brzine definicijom tjelesnih odlika o sposobnostima potrebnim za pojedine discipline navodi sljedeće: „Tko je sposoban da, kao po nekom taktu, brzo baca velike korake, taj je sposoban za utrkivanje; tko umije da svog protivnika savije, obori, taj je sposoban za hrvanje; tko svojim udarcem može da obori, taj je sposoban za šakanje, a tko je izvrstan u hrvanju i u šakanju, može se ogledati u pankraciju, a tko je u svemu navedenome vješt, taj se može ogledati u pentatlonu.“⁸¹ Sam poredak natjecateljskih disciplina prema sposobnostima pokazuje koje su od njih bile cjenjenije, a samim tim i vrijednost pobjede u njima. No u *Politici* Aristotel kraćim citatom decidirano iznosi neke elemente državnog ustroja među kojima je bilo i nadzorništvo gimnazija te ono za gimnastička natjecanja i dionizijske svetkovine.⁸² O nekim elementima državnog ustroja govori i Ciceron u svojim *Zakonima* gdje se – premda se poziva na Platona - za razliku od njega manje osvrće na tjelesni a više na muzički odgoj. Naglašavajući umjerenost u izvedbi, u razgovoru s Pomponijem Atikom, Ciceron muzičke i gimnastičke igre smješta u kazališta odnosno cirkove.⁸³ Prema Laercáninu Solon je, u ovom slučaju kao zakonodavac, a ne filozof „... smanjio počasti atletama koji su učestvovali na natjecanjima, određivši pobjedniku olimpijskih igara pet stotina drahmi, pobjedniku u Istmijama stotinu, a razmjerno pobjednicima u ostalim igrama.

79 Platon, *Zakoni*, 805a.

80 Isto, 804c,e.

81 Aristotel, *Retorika*, 1. 5. 14.

82 Isti, *Politika*, 1322 b, 35-40.

83 Marko Tulije Ciceron, *Zakoni*, 2. 15. 38.

Govorio je kako je nepristojno povećavati nagrade ovim ljudima, a zanemariti počasti onima koji su pali u ratovima čiji bi sinovi trebali biti izdržavani o javnom trošku.⁸⁴ Solon nadalje u svojoj kritici materijalnih povlastica koje u društvu uživaju atleti nastavlja kako „... atlete, s druge strane, traže velike izdatke i, dok treniraju nanose štetu; a kad pobjede, dobivaju vijenac za pobjedu na račun svoje zemlje prije nego na račun svojih protivnika. Kad ostare, oni, prema Euripidovim riječima: *postanu izlizani kaputi koji su izgubili potku*.“ Zato je Solon, kako zaključuje Laerčanin, „... vidjevši i shvativši to, postupao s njima s umjerenim poštovanjem...“.⁸⁵ Stav Solona o nagrađivanju pobjednika prenosi i Plutarh koji navodi kako je odredio „... da se slavodobitniku na istamskim igrama daje sto drahmi, a slavodobitniku na olimpijskima petsto...“.⁸⁶ Iz ovoga je vidljivo koliko su Olimpijske igre bile slavnije od ostalih. Burchardt pretpostavlja kako je Solonu iz političkih razloga bilo stalo do olimpijske pobjede svojih građana „...koji bi, možda, inače mudro izbjegli da se tako naprežu izvan Atene, pa je o zato smatrao da je dobro istima potkrijepiti već pokolebani osjećaj“.⁸⁷ Pridodajmo ovome i izraženo čuđenje skitskog plemića i filozofa Anaharsida helenskim zakonima u kojima se prijestupnici kažnjavaju, a atleti nagrađuju u međusobnom šakanju. U ovom se primjeru vrlo jasno očitava razlika helenskih i ostalih barbarskih običaja.⁸⁸

U *Zakonima* je Platon detaljno razradio gimnastička natjecanja i preporučio da se sva natjecanja „koja nisu prava“ zamijene onima „koja se odnose na rat“.⁸⁹ Slične stavove imao je i Filopemen čijem je protivljenju agonskom natjecanju

84 Diogen Laerčanin, *Životi...*, 1. 2. 55.

85 Isto, 1. 2. 56.

86 Plutarh, *Usporedni životopisi: Solon*, 23.

87 Jacob Burckhardt, *Povijest...*, 417.

88 Diogen Laerčanin, *Životi...*, 1. 8. 101.

89 Platon, *Zakoni*, 813d, e. „Među gimnastičke vježbe ubrajam naime sve tjelesne napore, koji se tiču rata, dakle vježbe u strijeljanju lukom, u svakoj vrsti bacanja koplja, u valjanu rukovanju štitom i u svim vrstama borbe u punoj ratnoj opremi, zatim vježbe u taktičkim pokretima, u svim vrstama vojničkog hoda, u podizanju tabora i u svemu što se odnosi na učenje vještine jahanja. Za sve to treba da bude javnih učitelja. Njihovi učenici imaju biti dječaci i ljudi koji žive u državi, dapače se u to moraju razumijeti i djevojke i žene. Dok su još djevojke, treba da se vježbaju u svim vrstama plesa pod oružjem i u borbi a kao žene imaju se upoznti s pokretima vojske, sa svrstavanjem u bitki i s uzimanjem i odlaganjem oružja...“

i razlozima tog protivljenja Plutarh posvetio cijeli ulomak u pripovijedanju o njegovu životu. Kada su Filopemen s obzirom na njegove atletske sposobnosti prijatelji nagovarali da postane atlet, počeo se raspitivati o njegovim prednostima i nedostacima. Uvidjevši da bi njegovo vježbanje radi natjecanja naštetilo njegovoj vojnoj spremi, postao je gorljivi protivnik gimnastičkog agona.⁹⁰ Spomenuti stav o nepostojanju agona radi samog agona potvrđuje i Solon koji je i u ovom slučaju kao državnik, a ne filozof misleći na pobjednike igara i njihove nagrade smatrao kako „...je nepristojno povećavati nagrade ovim ljudima a zanemariti počasti onima koji su pali u ratovima“.⁹¹ Vrijednima nagrađivanja smatrao je Platon samo natjecanja (u trčanju i konjskim utrkama) u kojima su natjecatelji nastupali potpuno naoružani, podijeljeni u tri kategorije; dječaci, golobradi mladići i odrasli ljudi.⁹² Platon ovdje spominje jednostruke i dvostruke utrke (utrke na jedan i dva stadija), utрку kola te dugu utrku. Utrka od šezdeset stadija naoružanih vojnika do Aresova hrama i utrka naoružanih strijelaca od stotinu stadija do Apolonova i Artemidina hrama bila je prožeta vjerskom simbolikom; Aresom kao bogom rata, odnosno Apolonom i Artemidom kao vrsnim strijelcima. U prve četiri vrste utrka Platon je pretpostavio i natjecanja neudatih djevojaka od trinaeste do osamnaeste godine života, za razliku od golih muškaraca, dolično odjevenih. Iz njegova razglabanja o borilačkim sportovima lako se može vidjeti njegova neupućenost vješto skrivena u tautologijama. Iznoseći neke svoje ne pretjerano

90 Plutarh, *Usporedni životopisi: Filopemen*, 3: „Kako se smatralo da je okretan i u rvanju i jer su ga neki prijatelji i skrbnici pozivali da postane atlet, zapita ih neće li atletske vježbanje štetiti njegovoj vojničkoj izobrazbi, a kad mu rekoše (a tako je stvarno i bilo) da se tijelo i život atleta u svakom pogledu razlikuju od vojničkoga, a pogotovo da je način življenja i vježbanja atleta drukčiji jer on dugim snom, neprestanim obilnim uzimanjem jela, stalnim rasporedom kretanja i mirovanja povećava i održava tjelesnu spremu koju najmanje poremećenje ravnomjerja i odstupanje od stalne kolotečine lako može izokrenuti na zlo, dok vojnici treba da bude iskustvo upoznat sa svakim zastranjenjem i svakom nepostojanošću, a pogotovo treba da se navikne na to da lako podnosi oskudicu hrane i nedostatak sna. Kad je to Filopemen čuo, nije samo sam zabacio to zanimanje i ismijao ga nego je kasnije i kao vojni zapovjednik, koliko je do njega bilo, s poniženjem i pogrdama istjerao iz vojske svo atletske vježbanje, držeći da ono čini beskorisnima za nužne borbe ljude, koji bi inače bili izvanredno korisni.“

91 Diogen Laerčanin, *Životi...*, 1. 2. 55.

92 Platon, *Zakoni*, 832e; 833b-e.

definirane ideje o hrvačkim natjecanjima poziva se na stručnjake koji bi ih trebali propisati i doraditi. Pankracij, odnosno kako ga on naziva „hrvanjem spojenim sa šakanjem“, kao najsuroviju natjecateljsku disciplinu antičkih natjecanja, Platon preporuča zamijeniti još surovijom, namijenjenom i muškarcima i neudatim ženama. Pankratiste bi u njegovim fiktivnim natjecanjima zamijenili lako naoružani vojnici koji bi se međusobno natjecali „... u borbi lukom, štitom i kopljem i u bacanju kamenja iz ruke i iz pračke“.⁹³ Iako napominje kako uzgajanju i natjecanju konja na Kreti ne treba posvećivati previše pozornosti, jer nisu u skladu s domaćim načinom života, natjecanju s konjima posvetio je podosta svojih misli, vjerojatno zbog ključne uloge konjice u bitkama. To potvrđuje i rečenica kojom se osvrće na kretska tradiciju: „No streljač ili kopljanik na konju mogu dobro poslužiti na Kreti, pa neka stoga i u tome bude borbe i natjecanja radi bojne igre.“⁹⁴

PREDRASUDE O SPARTANCIMA

Vratimo se ponovno Aristotelovoj umjerenosti kao protuteži Platonovom „radikalizmu“. Određujući da odgoj navikama treba prakticirati sa sasvim malom djecom, a odgoj poukama u njihovoj kasnijoj dobi, Aristotel kritizira polise u kojima težnja za pretjeranom tjelovježbom kod djece „... nagruđuje tjelesni izgled i koči razvoj tijela.“⁹⁵ U ovom slučaju Aristotel ne aludira na Spartance koje za razliku od određenog dijela antičkih autora prikazuje u pozitivnom svjetlu. Budući da je spartanski odgoj pobudio različita mišljenja dijela antičkih autora, a i danas se rabi kao sinonim surovosti, osvrnut ćemo se i na taj fenomen, dakako s težištem na razmišljanjima filozofa. Aristotelova umjerenost ne samo da strogo kritizira spartansko precjenjivanje tjelesnog odgoja, već i njegovu neučinkovitost. Naime, Aristotel naglašava kako Spartanci u njegovom vremenu zaostaju i u natjecanjima i u bojevima za ostalim polisima što je suprotno njihovom negdašnjem primatu, a razlog tomu vidi u krivom pristupu tjelesnom odgoju. Uspoređujući prijašnji uspjeh i postupni pad spartanskog odgoja, Aristotel naglašava sljedeće: „Jer nisu

93 Isto, 833e, 834a.

94 Isto, 834b-d. Za razliku od ostalih disciplina, natjecanja u konjiskim utrkama ne određuju se djevojkama kao obveza, već kao slobodan izbor.

95 Aristotel, *Politika*, 1338b, 10-15.

oni nadmašivali time što su mladež vježbali takvim načinom, nego samo zbog toga što su ih uvježbavali protiv neuvježbanih.“⁹⁶ U Platonovom *Protagori* Sokrat se izjašnjava kao pobornik spartanskog načina života cijeneći njegovu umjerenost, no osuđujući i sve one koji su se za njima povodili samo u odijevanju i šakanju, a ne i u duhovnim vrijednostima. Aludirajući na građane drugih polisa koji su na krivi način prihvaćali spartanski način života, Sokrat je sentenciozno objasnio: „Ovi naime povodeći se za Spartancima povrijede sebi uši, omotavaju se remenjem, žustro vježbaju tijela i nose kratke kabanice, kao da samo time Spartanci nadvisuju sve ostale.“ Naglašavajući različitost Spartanci od žena ostalih polisa, ističe obrazovanost kojom se u Sparti osim muškaraca ponose i žene.⁹⁷ Osvrnimo se i na Likurgov životopis, odnosno Plutarhove stavove suprotne Aristotelovima⁹⁸. U njima Plutarh kritizira Aristotelove teze i raskalašenost spartanskih žena. Srž problema Plutarh vidi u neprekidnim vojnama te izbivanju muškaraca što je ženama dalo veću slobodu i ugled u zajednici.⁹⁹ Kako bismo razbili pretjerani stereotip koji Spartance razlikuje od žitelja ostalih polisa, odnosno same Atene, zaključimo razmatranje o Spartancima Plutarhovim riječima s kojima bi se i sam Sokrat vjerojatno složio: „Karakter njihovih sentencioznih izreka bio je takav da nije bilo neumjesno što su neki rekli da je posebna karakteristika Spartanaca bila više ljubav prema mudrosti nego ljubav prema gimnastici.“¹⁰⁰ Zanimljive su i riječi zakonodavca i filozofa Solona upućene skitskom filozofu Anaharsidu u fiktivnom Lukijanovu dijalogu. Govoreći o Spartancima i upozorenjima Anaharsidu pri

96 Isto, 1338b, 24-29.

97 Platon, *Protagora*, 28. 342c, 343d: „Spartanke su se, za raličku od Atenjanki odgajale u različitim vrstama trčanja, skakanjima, bacanjima, pjevanju i plesanju te se natjecale na gimnastičkim natjecanjima.“

98 Aristotel, *Politika*, 1270a, 6.

99 Plutarh, *Usporedni životopisi: Likurg*, 14 „Jer nije istina da je, kako trdi Aristotel, prihvativši se toga da žene vrati krotkosti odustao, ne mogavši prevladati veliku raspuštenost i dominaciju žena koja je bila posljedica zaokupljenosti muževima brojnim vojnama za vrijeme kojih su bili prisiljeni ostavljati dom njima u vlast pa su ih zato, ukazujući više štovanja nego što ih ide, nazivali gospodaricama: dapače, i u odgoju žena Likurg je posvetio svu moguću pažnju. Tijela djevojaka očeličio je trčanjem, rvanjem i bacanjem diska i koplja da bi plod njihovih utroba, dobivši jedan zametak u jedrim tijelima bolje sazrijejavao.“

100 Plutarh, *Usporedni životopisi: Likurg*, 22.

posjetu njihovoj zemlji da se ne smije njihovim običajima, Lukijan kroz Solona progovara sasvim drukčije. Na Anaharsidovo pitanje zašto se Atenjani ne povode za Spartanskim vježbama, Solon odgovora da su „... dovoljne te vježbe kao naše vlastite, a nismo bili voljni da se povodimo za tuđima...“.¹⁰¹ U kratkim crtama opisao je drastičan Spartanski tjelesni odgoj upozoravajući Anaharsida da im se ne čudi i ne podsmjehuje što „... se oni uzalud muče kad se ili u kazalištu sudare oko lopte pa jedni druge kad tuku ili kad uđu u mjesto obilježeno uokolo vodom pa se razidu u bojni red te jedni protiv drugih rade kao neprijatelji.“ U tom „dobronamjernom“ Solonovu savjetu Anaharsidu očituje se ironičan Lukijanov stav, odnosno samo Solonovo podsmjehivanje, u čemu se slažu i neki suvremeni autori.¹⁰² Govoreći o ostalim oblicima spartanskog tjelesnog odgoja povucimo paralelu s već spomenutom raspravom o borbi u oružju. O običaju šibanja svih spartanskih dječaka nakon petnaeste godine života na Artemidinu žrtveniku kao ispitu izdržljivosti, ali i ostalim vrstama nadmetanja, Solon je rekao: „... kako ih na žrtveniku šibaju, a oni se krvlju obliju... Mnogi su čak i život izgubili u nadmetanju, a nisu htjeli klonuti još živi pred očima srodnika ni tijelom se povući...“¹⁰³ S druge strane razloge što atenski mladići izbjegavaju natjecanja u oružju Solon obrazlaže riječima kako je „... zvjerski i vrlo nesretno još beskorisno ubijati najbolje i one kojima bi se tko bolje poslužio protiv neprijatelja.“¹⁰⁴ Razmišljanja o Spartancima završimo jednom usporedbom s Jonjanima koja se može iščitati u Platonovoj *Gozbi* u riječima Sokratovog sugovornika Fedra. Govoreći o tiraniji i razlozima njezina opstanka u „barbarskih“ naroda rekao je o Jonjanima: „, Jer barbarima je radi tiranstva ružno i to i ljubav prema mudrosti i ljubav tjelesnog vježbanja, jer, mislim, vladarima nije korisno, da se velike misli rađaju u podanicima, a ni tvrda prijateljstva ni združenosti.“¹⁰⁵ Upravo to možemo

101 Lukijan, *Anaharsid ili O tjelovježbi*, 4.38

102 Waldo E. Sweet, *Sport and recreation in ancient Greece; a source book with translations*, Oxford University Press, 1987., 256. (O Lukijanu: 251.-258.).

103 Lukijan, *Anaharsid...*, 4. 38.

104 Isto, 4. 37.

105 Platon, *Gozba*, 9.

povezati s Burckhardtovom raspravom o razvoju agona i individue, spomenutom u uvodnom dijelu.

ZAKLJUČNE RIJEČI

Budući da su se sve pojave helenskog života, vanjskog i unutrašnjeg, razvijale u sferi agona, a on sam u jedinstvu tijela, duše i duha čovjeka, cjelokupnu raspravu završit ćemo mislima Karla Joela o određenim aspektima antičke filozofije. O živosti helenskog agona Joel je među ostalim rekao: „Nadmetanje krajeva dovodi do rata, i pobjeda se opet slavi u bojnim igrama, a pobjednike u njima veličaju i pjesnici i kipari, koji se opet nadmeću jedni s drugima. I tako neprestano sve dalje, sve duhovnije, jedan agon izaziva drugi... a s pjesnicima se opet nadmeću i filozofi. I kad još stari Ksenofan počinje žalbom kako Heleni više zadovoljstva nalaze u snazi atleta nego li u snazi duha i više u pričama o bojevima protiv Titana nego li u njegovoj mudrosti, onda se njegova mudrost izdiže do natjecanja s igrama na palestri ili u pjesničkoj fantaziji.“¹⁰⁶

106 Miloš N. Đurić, *Helenske igre i njihov značaj za telesno i duhovno vaspitanje*, u: *Kroz helensku istoriju književnost i muziku; studije i ogledi*, Kosmos, Beograd 1955., 138-139.

BIBLIOGRAFIJA:

1. Aristofan, *Komedije*, (preveo Koloman Rac), MH, Zagreb 1947.
2. Aristotel, *Politika*, (preveo Tomislav Ladan), Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb 1992.
3. Aristotel, *Retorika*, (preveo Marko Višić), Naprijed, Zagreb 1989.
4. Jacob Burckhardt, *Povijest grčke kulture*, knjiga druga, Prosvjeta, Zagreb 2003.
5. M. Tullius Cicero, *Libri politici; Država*, (preveo Daniel Nečas Hraste), Demetra, Zagreb 1995.
6. M. Tullius Cicero, *Libri politici; Zakoni*, (preveo Daniel Nečas Hraste), Demetra, Zagreb 2001.
7. Ciceron, *O govorniku*, (prevela Gorana Stepanić), MH, Zagreb 2002.
8. Karl von Clausewitz, *O ratu*, Ministarstvo obrane Republike Hrvatske, Zagreb 1997.
9. Miloš N. Đurić, *Helenske igre i njihov značaj za telesno i duhovno vaspitanje, u: Kroz helensku istoriju književnost i muziku; studije i ogledi*, Kosmos, Beograd 1955.
10. Heziod, *Poslovi i dani*, (preveo Albert Bazala), MH, Zagreb 1970.
11. Johan Huizinga, „*Homo ludens*“ o podrijetlu kulture i igre, Naprijed, Zagreb 1992.
12. Diogen Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, (preveo Albin Vilhar), Beogradsko izdavačko-grafički zavod, Beograd 1979.
13. Lukijan, *Djela*, (prevela i priredila Marina Bricko), MH, Zagreb 2002.
14. Lukijan, *Odabrani razgovori*, (preveo Miloš N. Đurić), Kultura, Beograd 1957.
15. Pindar, *Ode i fragmeni*, (preveo Ton Smerdel), MH, Zagreb 1952.
16. Platon, *Država*, (prevela Martina Kuzmić), Naklada Juričić, Zagreb 2004.
17. Platon, *Protagora*, (preveo Koloman Rac), Naprijed, Zagreb 1975.
18. Platon, *Zakoni*, (preveo Veljko Gortan), Naprijed, Zagreb 1974.
19. Platonov i Xenophonov *Symposion*, (preveo Franjo Petračić), MH, Zagreb 1897.
20. Plutarh, *Usporedni životopisi*, (preveo Zdeslav Dukat), Bibl. Fontes, Zagreb 1988.
21. Waldo E. Sweet, *Sport and recreation in ancient Greece; a source book with translations*, Oxford University Press, 1987.
22. Tukidid, *Peloponeski rat*, MH, Zagreb 1957.

Attila Sándor Tóth (Szeged)

Pjesme Franje Sebastijanovića

(Corinaeus Lapizius),“pastira” rimske Arkadijske Akademije^{1*}

Od svih suvremenika Adama Patačića koji su stvarali na latinskome jeziku, djelovanje zagrebačkog kanonika Franje Sebastijanovića (1741-1799) – koji je 1781. bio izabran za člana rimske Arkadije, a “pastirsko” mu je ime bilo *Corinaeus Lapizius* – bilo je, već i po tome što je Sebastijanović bio iz Hrvatske, usko povezano sa stvaralaštvom Patačićevim.² O Sebastijanovićevu članstvu u Arkadiji izvješćuje *Magyar Hirmondó* koji je bio donio i vijest da je nakon Patačića u članstvo toga časnog društva primljen i Antal Gánóczy.³ Novine smatraju uspjehom cijele Ugarske što je zagrebački kanonik Sebastijanović primljen među Akademijine članove – prema saznanju lista bio je ondje treći „Mađar”. U listu možemo čitati: „Gospodin Ferencz Szebasztiánovics, profesor iz Zagreba kojemu su za pjesme na latinskome jeziku, pisane u povodu smrti blagopokojne cesarice i apostolske kraljice Marije Terezije, iskazane pohvale u bolonjskim učenim izvješćima, nedavno je primljen među Pastire Arkadije. Kao što je poznato, to je društvo rimskih učenjaka čiji članovi žele pospješiti stvaranje inventivnih pjesama. Članovi Društva drže se neobičnog običaja, prema kojemu svi oni biraju sebi neko staro proslavljeno ime. Naš gospodin Szebasztiánovics počašćen je imenom *Corinaeus Lapizius*. – Prema tome, od sinova ugarske

1 * Ulomak iz knjige: Attila Sándor TÓTH, *Rómából a pannon Árkádiába. Patachich Ádám fiók-Arkádiája: Nagyvárad, Kalocsa* [Iz Rima u panonsku Arkadiju. Arkadijska podružnica Adama Patačića: Veliki Varadin, Kaloča], Budapest: METEM, 2004., str. 200-220.

2 Giorgetti VICHÍ, *Gli Arcadi dal 1690 al 1800*. Roma: Onomasticon, 1977. Str. 65.

3 V. *Magyar Hirmondó* 1780. 14. Str. 112.