

Robin Osborne, *The History Written on the Classical Greek Body*, Cambridge University Press, Cambridge 2011, s. XV + 260.

Jednym z przywilejów zajmowania się historią świata starożytnego jest konieczność, a nie tylko możliwość, łączenia w badaniach wielu dziedzin nauk humanistycznych — od historii sztuki, poprzez literaturoznawstwo, po antropologię kultury czy *gender studies*. To przywilej, co prawda, dość kłopotliwy, wymagający od badacza rozległej wiedzy i szerokich kompetencji. Z niezrównaną konsekwencją prawdziwie interdyscyplinarne ujęcie od lat praktykuje z doskonałym rezultatem Robin Osborne, profesor Uniwersytetu w Cambridge i członek Akademii Brytyjskiej, wybitny specjalista w zakresie historii społecznej Aten okresu klasycznego, dziejów Grecji archaicznej, historii sztuki greckiej i archeologii Attyki. To uczony niezwykle płodny, nie zawsze może głoszący tezy znajdujące powszechną akceptację, ale niezmiennie inspirujący i pobudzający do rozważań. Swoimi pracami, w tym również najnowsza książka, wyraźnie pokazuje, że twierdzenie Numy D. Fustela de Coulanges — *l'histoire se fait avec des textes* — zupełnie straciło na znaczeniu. Dziś nie można uprawiać historii świata Greków bez uwzględnienia materiału archeologicznego, a choć „teksty są najlepszymi przyjaciółmi historyka” (Christopher Pelling), to z pewnością nie są przyjaciółmi jedynymi i zawsze lojalnymi.

Książka „The History Written on the Classical Greek Body” powstała w ramach projektu „Changing Beliefs of the Human Body from the Palaeolithic to Modern Medical Anthropology” i zarazem jest efektem wygłoszonych w 2008 r. przez autora *Wiles Lectures* na Uniwersytecie w Belfaście. Nie jest ona w żadnej mierze standardową historią ciała w Grecji, nie jest też analizą stosunku Greków do cielesności. Jest próbą uchwycenia sposobu, w jaki autorzy tekstów greckich klasyfikowali ludzi i konstruowali ich cielesność oraz próbą skonfrontowania „tekstowych” podziałów i koncepcji z tym, co i jak widziano oczyma — z wizerunkami ciał w ikonografii wazowej, rzeźbie i innych pozostałościach kultury materialnej (jak choćby naczynia w kształcie ludzkiej głowy). Osborne’owi udało się pokazać, że autorzy źródeł pisanych, które dotrwały do naszych czasów, tworzyli często świat nieodpowiadający rzeczywistości, w której żyli, a pisanie historii „na podstawie tego, co mówili, jest pisanem historii fantazji” (s. 227). Jest to zatem praca o historii zapisanej i historii nie zapisanej na greckim cieple, o tym, co z wizerunków ciała mogą wyczytać współcześni historycy.

Wśród najbardziej popularnych skojarzeń z kulturą starożytnej Grecji znajduje się asocjacja ze sportem i fascynacją Greków nagim męskim ciałem. Bez wątpienia nieodzownymi elementami każdej polis były gimnazjon i palestra, a ideologia arystokratyczna łączyła sprawność fizyczną z dobrem moralnym. Słuszne jednak będzie postawienie pytania, czy Grecy rzeczywiście byli — by użyć wyrażenia Nigela Spivey’a — „cielesnymi faszystami”? Osborne bowiem pokazuje w omawianej książce, jak bardzo różni się nasze ujęcie piękna fizycznego od greckiego spojrzenia na ciało. Ćwiczenia fizyczne nie służą, wedle dostępnych nam źródeł, kształtowaniu pięknego ciała, lecz zachowaniu go w *eueksia*, dobrej kondycji (co nie oznaczało wcale ciała muskularnego). Współczesny sposób odczytywania muskularnych posągów greckich nie odpowiada zatem temu, co w rzeźbie tej mogli

widzieć Grecy, a dzisiejszy kult muskulatury zadziwiłby ich niepomiernie (autorzy traktatów medycznych wcale nie akcentują konieczności uprawiania ćwiczeń w gimnazjonie, a pierwsze poważne rozważania o muskulaturze, jak sugeruje Galen, podjął dopiero Marinus w I/II w. n.e.).

Pozostaje jednak pytanie, na ile ateńscy artyści zawierali widzianej rzeczywistości i w jakim stopniu oddawali społeczne podziały w tworzonych przez siebie wizerunkach? W rozdziale 3 autor rozważa akcentowane przez teksty pisane cielesne rozróżnienia, które nie są widoczne lub są widoczne w inny sposób w pozostałościach materialnych. W ikonografii wazowej wizerunki kobiet i mężczyzn podporządkowane zostały pewnym regułom — rzadko zaznacza się (z wyjątkiem długości włosów) wiek kobiet, wiek mężczyzn określić można w dużym przybliżeniu tylko poprzez wzrost postaci czy zarost, zaś różnego rodzaju akcesoria (lusterko, puzderko czy np. wrzeczono w przypadku wizerunków tzw. *Spinnende Hetären*) mogą świadczyć o społecznej pozycji przedstawionej postaci. Eksponowane przez teksty literackie ujęcie ról społecznych kobiety i mężczyzny, najbardziej ryzykownych dla jednostki zobowiązań wobec wspólnoty — porodu oraz wyruszenia na wojnę — znajdowało wyraz w repertuarze rzeźbionych wizerunków nagrobnych. Ale również rzeźbione ciała zmarłych nosiły ślady rozróżnienia poprzez przedstawienie zmarłego w himationie lub bez niego, z psem, tarczą, aryballosem czy koniem w przypadku mężczyzn, a jeśli chodzi o kobiety — np. w sposobie udrapowania chitonu, obecności płaszczyka lub różnego rodzaju akcesoriów (wrzeczona, lusterka, puzderka *etc.*). Są to wszystko wizerunki wysoce zideologizowane, podporządkowane kodowi wypowiedzi artystycznej. Osborne dowodzi, że ikonografia wazowa czy nagrobna nie daje podstaw do rozróżnienia kultury warstw niskich od kultury wysokiej, natomiast do takiego podejścia prowadzą niekiedy twórcy źródeł pisanych. Co więcej, autor recenzowanej pracy sądzi, że w Atenach nigdy nie było spójnej i prostej idei obywatelstwa (wydzielony podrozdział poświęcił zresztą drobiazgowej analizie terminów *polites* i *astos*), a na przykładzie pozostałości materialnych pokazuje, że artyści nie byli specjalnie zainteresowani sygnalizowaniem, czy dana postać jest czy nie jest obywatelem (za otwartą należy chyba uznać kwestię postaci z *Bürgerstock* czy osób przedstawionych w himationie, w czym niektórzy widzą oznakę obywatelstwa, inni biorą za wyróżnik wyższej klasy społecznej, a jeszcze inni — na podstawie Arystofanesa („Chmury”, 987) — za ubiór konkretnych tylko pokoleń obywateli; tak czy inaczej himation pojawia się z czasem w nagrobnych przedstawieniach metojków, a uznać to należy wedle Johanna Bergemanna za oznakę *Assimilationsbereitschaft der Metöken*). Ciała obcych są przedmiotem rozważań autora w rozdziale 5, który rozpoczyna się analizą fascynującej steli Antipatrosa z Sydonu, pochowanego przez współtowarzyszy podróży w Atenach, będącej znakomitym przykładem synkretyzmu kulturowego — ateńskiej formy i wizualnej symboliki fenickiej (ciało Antipatrosa jest zjadane przez lwa, demona Podziemi). W malarstwie wazowym rozróżniano różne grupy niegreckie przez pewne cechy — obrzezanie (Egipcjanie), wytatuowane ciała i specjalny strój (Trakowie), ciemną skórę i negroidalne cechy fizjonomii. Nie zawsze jednak cechy te wskazywały na etniczność danej postaci, choć nierzadko były indykatorami pewnych cech kulturowych — np. mężczyzna w scytyjskiej czapce niekoniecznie jest Scytą, w języku ikonografii wazowej może oznaczać człowieka nieumiarkowanego w picciu. Z wyjątkiem postaci niewolników

(a i to nie zawsze konsekwentnie), artyści zasadniczo nie rozróżniali poprzez ubiór i cechy fizyczne statusu społecznego przedstawianej osoby, nie zawsze więc — jak przekonuje Osborne — możliwe jest określenie sportretowanej postaci mianem obywatela, metojka czy cudzoziemca. Wszystko to silnie kontrastuje z podziałami akcentowanymi w tekstach pisanych — rozróżnienia ciała wolnego od niewolnika, Greka od barbarzyńcy, obywatela od cudzoziemca.

W greckiej myśli i codziennej praktyce bardzo ważne miejsce zajmował problem czystości rytualnej i zbrukania (*miasma*). W rozdziale 6 autor stawia pytanie, czy możliwe jest oznaczenie ciała w ikonografii jako naznaczonego nieczystością (w rzeczywistości mogło to być widoczne np. przez włożenie ubrania w kolorze określonym przez prawo, jak w przypadku polis Gambreion, gdzie wedle prawa z III w. p.n.e. żałobnicy musieli nosić odzież szarą (kobiety), względnie szarą lub białą (mężczyźni i dzieci)). Zbrukanie — coś materialnie niewidzialnego, coś, co dostrzec mogli tylko bogowie, stało się z biegiem czasu coraz ważniejsze w społecznościach Greków, o czym świadczą choćby liczne prawa związane z *miasma*. Następnie Osborne przechodzi do bardzo popularnego w ostatnich latach, zwłaszcza w nauce niemieckiej, zagadnienia wizerunków bogów. W jaki sposób Grecy wyobrażali sobie cielesność swoich bóstw i w jakim stopniu posągi bogów różniły się od przedstawień ludzi, np. archaicznych *kouroi*? Czy forma i sposób przedstawiania bogów wpływały na kwestie teologiczne i na koncepcję bóstwa? Ukazywanie w tekstach pisanych przesiąkniętego antropomorfizmem wizerunku bogów greckich, odczuwających typowo ludzkie pragnienia i zachowujących się w sposób całkowicie ludzki, było zabiegiem (już u Homera) czysto literackim. Oczywiście bogowie byli wedle Greków do ludzi podobni, choć byli wyżsi i piękniejsi (co, jak podaje Hdt. 1,60, podstępnie wykorzystał Pizystrat, który przejął władzę w Atenach dzięki udającej Atenę wysokiej i pięknej niewieście). Kres tej, by tak rzec, nadludzkiej ludzkości bogów zdaniem Osborne'a jest związany z Fidiaszem, którego rzeźby różnią się w sposób znaczący zarówno od wizerunków ludzi, jak od wcześniejszych wyobrażeń bogów. Wykorzystanie chryzelefantyny w tworzeniu monumentalnych posągów bóstw z całą pewnością odbiło się na teologii Greków i na koncepcji bóstwa — siły potężnej i niebezpiecznej. Osborne słusznie zaznacza kolejną rewolucyjną zmianę dotyczącą wyobrażenia bóstwa — jest nim oczywiście Praksytelesowe przedstawienie nagiej Afrodyty. W ten sposób boskie ciało zaczęło wyrażać bardzo ludzkie pragnienia i cechy.

Recenzowana praca wyraźnie pokazuje, że teksty literackie konstruują świat, który być może nigdy nie istniał, tak jak robią to — w inny sposób i konstruując nieco inną historię — wizerunki w rzeźbie, ikonografii wazowej czy nagrobnej. Zadaniem historyka jest pogodzić te dwa sprzeczne obrazy. Niby nic nowego, ale w dzisiejszej nauce wciąż pozostaje to w dużej mierze jedynie postulatem. Praca Robina Osborne'a to książka stymulująca i z pewnością warto po nią sięgnąć.

Rafał Matuszewski
Georg-August-Universität Göttingen