

kowanych wersji mitów o Zagreusie i synu Persefony. Przy tak ogromnym polu badawczym trudno jednak czynić autorce zarzuty z potraktowania wielu kwestii bardziej po amatorsku niż z pełnym warsztatem specjalisty, pytanie tylko, czy rzeczywiście tabliczki kościane z Olbii wiążą się z jej tematem badawczym. Czytelnik może odnieść czasem wrażenie, że autorka po prostu postanowiła napisać o Dionizosie wszystko, co wie, zapominając o zagadnieniu sugerowanym przez tytuł książki. Nie ulega jednak wątpliwości, że dzieło zatytułowane po prostu „Dionizos. Mit i kult” (czyli tak, jak w roku 1933 swoją książkę zatytułował Walter F. Otto) musiałyby dziś, przy ambicji uwzględnienia różnych stanowisk i całego stanu badań włączając problematykę „orfickiego” Dionizosa, liczyć zapewne około tysiąca stron. Ale Rybowska chyba właśnie taką książkę zamierzała napisać, przeznaczyła jednak na realizację tego zadania tylko (w druku) 266 stron tekstu...

Na zakończenie powtórzę to, od czego zacząłem moją recenzję: autorce należy się uznanie za odwagę, trzeba się też cieszyć, że mamy teraz pierwszą w nauce polskiej monografię (wspomniana wyżej książka Bartłomieja Bednarka ma charakter monografii znacznie bardziej szczegółowego zagadnienia) bóstwa być może, najdziwniejszego, a i przynajmniej czasem, i przynajmniej dla niektórych jego czcicieli, najważniejszego. Jest też przy tym Dionizos postacią, wokół której skupiają się różne, kluczowe dla zrozumienia religijności Greków, kwestie i zagadnienia, a prócz tego tym spośród bóstw greckich, które (co najmniej od czasów Friedricha Hölderlina) najbardziej zakorzeniło się w nowożytnej kulturze Europy. Nie ulega wątpliwości, że książka Rybowskiej wyrosła z prawdziwej pasji naukowej czy wręcz fascynacji intelektualnej autorki i jest owocem jej wielu lektur i przemyśleń. Życząc jej powodzenia w dalszych studiach, należy się spodziewać, że jej akrybia i zdolność do samoograniczeń dorównają w przyszłości fascynacji.

Włodzimierz Lengauer
Uniwersytet Warszawski
Wydział Historyczny

D. Boquet, P. Nagy, *Sensible Moyen Âge, une histoire des émotions dans l'Occident médiéval*, Seuil, Paris 2015, s. 480.

Monografia zasłużonych mediewistów: Damiena Boqueta i Piroski Nagy dotyczy nośnej ostatnio tematyki emocji w kulturze. Autorzy patrzą na średniowiecze europejskie od strony uczuciowości w jej różnych aspektach: w religii, w rodzinie, w polityce i w literaturze. Monografia zawiera dziewięć rozdziałów, w których autorzy omawiają kolejno różne aspekty życia emocjonalnego człowieka w porządku chronologicznym.

Zaznaczyć należy, że zarówno Boquet, jak i Nagy tematem emocjonalności zajmują się od dłuższego czasu, a książka jest rezultatem ich wieloletnich badań¹.

W rozdziale pierwszym, dotyczącym chrystianizacji emocji, autorzy przyglądają się, w jaki sposób nowa religia wpłynęła na dotychczasowe myślenie o uczuciach („La christianisation des affects (IIIe–Ve siècle)”, s. 21–46). Podstawowym pytaniem, które sobie stawiają, jest: czy Bóg chrześcijański wykazuje się uczuciami? Czy działa w sposób emocjonalny, czy przeciwnie, jest Absolutem, pozbawionym uczuć? Przypominając, że Biblia jest tekstem opisującym bardzo różne uczucia: od miłości, poprzez gniew, złość, zazdrość aż do nienawiści, autorzy podkreślają, że dla pierwszych teologów podstawowe były dwa uczucia Boga: gniew i miłość. Zauważając zależności wczesnej teologii od myśli filozoficznej antyku, głównie stoicyzmu i neoplatonizmu, autorzy pytają, w jaki sposób Bóg, który dla filozofów był z natury Absolutem, przepełnionym boską *apatheia* i *tranquillitas*, mógł dopuszczać się tak gwałtownych uczuć, jak gniew? Chrześcijańscy myśliciele proponowali różne odpowiedzi. Orygenes pisał, że nie należy opowieści o boskim gniewie odczytywać zbyt dosłownie. Funkcją takich opisów jest bowiem wzmocnienie ludzkiej wiary i wzbudzenie strachu przed złem. Dla Tertuliana z kolei boski gniew był wyrazem Bożej mocy i sprawiedliwości. Autor ten rozpatrywał uczucie gniewu w kategoriach moralnych pytając, czy jest dobre, czy złe i jaką rolę pełni. Do podobnych konkluzji doszedł także Laktancjusz, podkreślając, że Bożego gniewu nie można oceniać w kategoriach ludzkich. Jest on innej niż ludzka natury, jest wyrazem Bożej dobroci i miłosierdzia. Filozof ten podkreśla też, że Bóg bez uczuć byłby Bogiem biernym, nie egzekwującym swoich zamierzeń, a to kłóci się z pojęciem boskości. Kolejni myśliciele, w tym św. Augustyn, uważali, że najważniejszym uczuciem Boga jest miłość. Miłość to uczucie, które łączy trzy Osoby Trójcy Świętej, to także uczucie, które Bóg kieruje ku swemu stworzeniu i które jest Mu odwzajemniane. Miłość, tak istotna w nauce Chrystusa, okazuje się podstawowym uczuciem chrześcijaństwa. W pierwszym rozdziale więc autorzy skoncentrowali się na filozoficznych i teologicznych aspektach uczuciowości.

W rozdziale drugim, opisującym korzenie europejskiego monastycyzmu („La cité du désir: le laboratoire monastique (Ve–VIIIe siècle)”, s. 51–74), autorzy zastanawiają się nad uczuciami, którymi mogli kierować się pierwsi pustelnicy. Piszą, że początkowo wydaje się, iż ruch ascetyczny rozwijający się na Wschodzie pomijał kwestię uczuć i życia wewnętrznego. W późnym antyku na Wschodzie panowały trudne warunki życia, mnożyły się klęski głodu. Zdaniem autorów asceci, którzy odeszli na pustynię, świadomie wybrali życie we wrogich warunkach, z dala od społeczności, aby wypróbować fizyczne i psychiczne możliwości człowieka. W tekstach o pierwszych pustelnikach pojawiają się opisy cudownego rozmnażania żywności i walki z codziennymi trudnościami, podkreślające materialny aspekt życia. Jednym z pierwszych pustelników, który stworzył teorię emocji, był Ewagriusz z Pontu. Ten myśliciel, wychowany na filozofii stoików i platoników, podkreślał Bożą *apatheia*. Ewagriusz uważał, że celem mnicha jest dążenie

¹ Cf. D. Boquet, *L'Ordre de l'affect au Moyen Âge: autour de L'Anthropologie Affective d'Aelred de Rievaulx*, Caen 2005; P. Nagy, *Le Don des larmes au Moyen Âge*, Albin Michel 2000.

do doskonałości, która polegała na wyzbyciu się wszelkich uczuć i powiązań ze światem zewnętrznym. Uczucia jako wyraz słabości i przejaw irracjonalnej warstwy człowieka należało zwalczać. Mnich powinien więc walczyć z pokusami ciała i z demonami, które atakują duszę, dążąc w ten sposób do zjednoczenia z Bogiem. Myśli Ewagriusza rozwinął Jan Kasjan, autor podstawowych dla monastycyzmu dzieł: „Konferencji” i „Instytucji”. Dla Kasjana wstąpienie do klasztoru jest jak śmierć dla świata, duchowe ukrzyżowanie, które ma prowadzić do zerwania więzów ze światem zewnętrznym i społecznością ludzi. Mnich powinien zerwać więzy z dotychczasowym życiem i pozbyć się łączących go ze światem uczuć. Kasjan podkreśla, że uczucia są jak nieczyste i pożądlive myśli, które próbują oderwać mnicha od pobożnej lektury lub modlitwy. Dla pierwszych ascetów i mnichów uczucia miały więc raczej wydźwięk negatywny. Dopiero Grzegorz Wielki zauważył, że emocje mogą być zarówno dobre, jak i złe; to od człowieka zależy, jak ukierunkuje swe uczucia. Rozdział drugi nie wydaje się wnosić do nauki nowych kwestii, poruszając znany problem zerwania ze światem pierwszych pustelników i mnichów.

Kolejny rozdział dotyczy uczuć we Francji V–X w. („Des émotions pour une société chrétienne: France, Ve–Xe siècle”, s. 75–102). Autorzy podkreślają pewną teatralność i pompatyczność uczuć w owym okresie. Przypominają, że jednostki we wczesnym średniowieczu były powiązane z większą całością: rodziną, rodem i społecznością. Ich zdaniem emocje w tym czasie miały przede wszystkim znaczenie społeczne i określały miejsce jednostki w grupie. Za szczególnie ważne autorzy uznają więzy *amicitia* i *inimicitia*. Uznają, że nadrzędne znaczenie miały przyjaźnie i antypatie polityczne. Przypominają, że wybór przyjaciół był uzależniony politycznie, co podkreśla powiedzenie *amicus amicus*, *inimicus inimicus*. Bouquet i Nagy zaznaczają też, że od VIII w. wzrasta rola indywidualnej modlitwy, co łączyło się z poszukiwaniem indywidualnego kontaktu z Bogiem, również uczuciowego. Autorzy podkreślają także rolę uczuciowości arystokratycznej na wielkich dworach, za przykład podając dwór Karola Wielkiego. Wymakowana kultura dworska tego czasu, oparta na wzorach klasycznych, operowała pojęciem dworskiej uczuciowości. Listy Alkuina stwarzają wrażenie, jakoby dwór królewski był przepelniony uczuciami miłości Karola do poddanych i do jego uczonych przyjaciół. Więzy miłości miały przede wszystkim łączyć wykształconych na tych samych wzorach kulturowych uczestników życia literackiego epoki. Ciekawe jest spojrzenie na świat dworski od strony łączących dworzan uczuć *amicitia*.

W rozdziale czwartym („L’apogée du l’affect monastique (XI–XII siècle)”, s. 103–150) autorzy przyglądają się zmianom, jakie zaszły w życiu duchowym niektórych wspólnot mniszych XI i XII w. Zwracają uwagę na podkreślenie roli miłości (*caritas*) w relacji pomiędzy człowiekiem i Chrystusem, a także we wspólnotach mniszych. W życiu i pismach ówczesnych przywódców świata duchowego: Brunona z Kwerfurtu, św. Wojciecha czy Piotra Damianiego istotny był osobisty kontakt z Chrystusem i pragnienie powtórzenia Jego Męki poprzez np. wypełnianie misji wśród pogan. W XII w. nastąpił rozwój owej duchowości chrystologicznej, akcentowano też rolę przyjaźni duchowej i miłości braterskiej wśród ludzi. Rozdział piąty dotyczy etyki emocji arystokratycznego okresu feudalnego („Éthique et esthétique des émotions aristocratiques à l’âge féodal (XIe–XIIIe siècle)”, s. 151–186). Pisząc o uczuciach w średniowieczu, nie sposób

uniknąć tematu miłości dworskiej. Autorzy poświęcają część rozdziału motywowi miłości, w tym miłości nieszczęśliwej, w literaturze pełnego średniowiecza. Podkreślają też odrodzenie się w XI–XII w. istotnej w antyku tematyki homoerotycznej. W tym okresie powstały w literaturze takie pary, jak Floovant i Richier („Le Chanson de Guillaume”), Balan i Naimes („La Chanson Aspremont”), wreszcie Roland i Olivier („Pieśń o Rolandzie”). Wraz z pojęciem miłości erotycznej pojawiają się takie uczucia, jak zazdrość i wstyd. Boquet i Nagy poddają je analizie. Uważają, że niektóre powstałe wówczas dzieła można nazwać powieściami zazdrości („Las navas del papagay” Arnauda de Carcassès, „Flamencja”). Zazdrość była na ogół domeną zdradzanego męża i prowadziła do zguby bohaterów. Przypomnijmy chociażby postać Izoldy o Białych Dłoniach, której zazdrość przyspieszyła śmierć Tristana, oczekującego przybycia ukochanej. Z kolei wstyd łączy się z problemem honoru i dyshonoru. Pierwotnie był związany z obawą przed utratą pozycji społecznej. Za wymowne i charakterystyczne dla cieszącego się szacunkiem społecznym arystokraty można uznać słowa Tristana: „Boję się wstydu i grzechu”.

W rozdziale szóstym („La nature émotive de l’homme (XIe–XIII siècle)”, s. 187–224) autorzy jeszcze raz zajmują się teorią uczuć od antyku do pełnego średniowiecza. Przypominają, że Platon i Arystoteles przyznawali emocjom walor ontologiczny, podczas gdy stoicy uważali je za zaburzające ogląd świata i uznawali, że uniemożliwiają one prawdziwy osąd. W XII w. nauka i filozofia europejska wzbogaciły się o tłumaczenia arabskich dzieł naukowych, także z dziedziny medycyny. Dokonali ich m.in. Konstanty Afrykański i biskup Alfanus (zm. 1085), były mnich z Monte Cassino. W wyniku tych tłumaczeń powrócono do teorii afektów. W „Pantegni”² Konstanty Afrykański przedstawił emocje jako poruszenia tchnienia życia, które bierze swój początek w sercu. Według niego dynamika uczuć zależy od wchłaniania ciepła, które jest przenoszone przez krew. Psychologiczną teorię uczuć rozwinął Awicenna, według którego emocje pełnią rolę w podejmowaniu decyzji. Według tego filozofa proces ten składa się z następujących elementów: percepcji formy, percepcji intencji przedmiotu, oceny tej intencji w połączeniu z reakcją ciała (to jest emocja *sensu stricto*), następnie decyzji i odpowiedzi za pomocą mięśni i nerwów. Emocja jest więc instynktowną odpowiedzią na sytuację, której przyczyna leży po stronie przedmiotu zewnętrznego. Emocje plasują się więc po irracjonalnej stronie człowieka, są domeną zwierzęcości. Człowiek jednak może za pomocą rozumu kontrolować swoje życie uczuciowe i wpływać na odczuwanie emocji. W pełnym średniowieczu podkreśla się powiązania pomiędzy emocjami i intelektem, a nawet duszą. W pełnym średniowieczu przypisywano emocjom dużą rolę w leczeniu różnych chorób. Według medyków na strach i lęki znakomitym lekarstwem było wino, które rozgrzewało krew. Podobnie działało ono na smutek i melancholię. Zalecano też unikanie nagłych emocji, głównie gniewu, gdyż zdaniem lekarzy, mogły one doprowadzić do nagłej śmierci. Aby osiągnąć stan umiarkowanej radości, Arnald de Villeneuve polecał dietę opartą na białym mięsie, zaś Gentile de Foligno m.in. cynamon, koper i likier.

² Cf. Constantine the African and Ali ibn al-Abbas al-Mağusi, *The Pantegni and Related Texts*, „The Journal of the American Oriental Society”, Studies in Ancient Medicine, vol. X, Leiden 1994.

W rozdziale szóstym niezwykle istotne wydaje mi się skupienie na teorii uczuć, z podkreśleniem filozofii Awicenny.

Rozdział siódmy dotyczy problemu emocji w polityce i rządzeniu („*Politiques des émotions princiers (XIIe–XVe siècle)*”, s. 225–252). Boquet i Nagy przypominają, że władcy również nie byli pozbawieni uczuć i czasem ulegali różnym emocjom. W tym okresie w opisie państwa popularna była metafora ciała. Po raz pierwszy to Jan z Salisbury porównał społeczeństwo do ciała, którego głową był król, ludzie zaś członkami³. Ciało króla, będąc fizycznie ciałem człowieka, było jednocześnie częścią organizmu społecznego. Stąd od stanu fizycznego i psychicznego króla zależały losy i powodzenie królestwa. W połączeniu z teorią humorów i temperamentów dawało to konkretne poglądy na temat idealnego władcy. Zdaniem lekarzy i myślicieli najbardziej odpowiednia dla króla była proporcjonalna budowa ciała, która znamionowała opanowanie i żywe usposobienie. Dobrym królem mógł być więc władca o zdrowej cerze, szerokiej piersi i harmonijne rozwiniętych członkach. Sina cera mogła z kolei znamionować strach lub melancholię. Przykładem władcy, którego wygląd zwiastował temperament choleryczny, był Karol Śmiały (zm. 1477). Kronikarze pisali o jego bujnym temperamencie, nagłych decyzjach i rozchwianych emocjach, dochodząc do wniosku, że zachowanie księcia było zgodne z jego wyglądem. Z kolei już powierzchowność Ludwika Świętego miała zapowiadać jego sprawiedliwe i święte uczynki. Autorzy zwrócili więc w omawianym rozdziale uwagę na wpływ teorii emocji na pospolite przekonania o typach ludzkich i o charakterach władców.

W rozdziale ósmym autorzy podjęli temat gorących emocji w kulturze europejskiej XIII–XV w. („*La conquête mystique de l’émotion (XIIIe–XVe siècle)*”, s. 257–302). W okresie tym w centrum zainteresowania znalazło się ciało ludzkie. Cieleśność w średniowieczu stała się już tematem wielu monografii⁴. Autorzy omawianej pracy podkreślają, że wraz z ustanowieniem w 1215 r. doktryny o transsubstancjacji i obowiązkowej komunii przynajmniej raz do roku zwrócono uwagę na realną obecność Chrystusa tu na Ziemi. Ciało Chrystusa stało się faktycznie dostępne dla wiernych, natomiast wielu gorliwych wyznawców chrześcijaństwa zaczęło podejmować się czynów i rytów, które miały zbliżyć ich ciała do ciała cierpiącego Chrystusa. W 1260 r. pojawiły się w Perugii pierwsze grupy flagellantów — ruchu, który rozwinął się następnie w wielu miastach Italii i Cesarstwa. Można oczywiście rzec, że okres gorliwości religijnej rozpoczął się już wcześniej, chociażby z początkiem wypraw krzyżowych, które wykorzystywały nastrój ekstatycznego dążenia do nawracania. W XIII i XIV w. warto jednak podkreślić indywidualne próby osiągnięcia jedności z Chrystusem. To także epoka wielkich mistyczek, które swą wyjątkową łączność z Chrystusem określały często w kategoriach erotycznych⁵. Autorzy monografii podkreślają też, że typowa dla ówczesnej emocjonalności była postać św. Franciszka z Asyżu, który ascezę łączył z prostotą i duchowością chry-

³ Jan z Salisbury, *Policraticus*, CCM 118, 1993.

⁴ Cf. J. Le Goff, *Historia ciała w średniowieczu*, Warszawa 2006; *La Production du corps. Approches anthropologiques et historiques*, red. M. Godelier, M. Panoff, Amsterdam 1998; J.-C. Schmitt, *Le Corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d’antropologie médiévale*, Paris 2000.

⁵ Cf. V. de José, *Revelations of Women Mystics: From Middle Ages to Modern Times*, New

stologiczną. Podsumowując, należy stwierdzić, że w XIII–XV w. doszły do głosu emocje i stany psychiczne, które starano się wcześniej zepchnąć na margines. Był to okres wielkiej miłości do Boga–Człowieka i podkreślenia człowieczeństwa w Chrystusie, którego starano się naśladować nawet w Jego Męce i Pasji.

Ostatni rozdział poświęcony został emocjom jako uczuciom wspólnotowym („L'émotion commune (XIIIe–XVe siècle)”, s. 303–346). Autorzy przypominają, że odczucia nie istnieją tylko w sferze indywidualnej. Szczególnie w późnym średniowieczu były one niezbędnym elementem polityki i wszelkich publicznych rytów. Autorzy przypominają epizod poddania się Calais, opisany przez Froissarda. W opisie tym dużo płaczu i lamentów, oddających uczucia upokorzenia i poniżenia. Według autorów takie barwne opisy wspólnotowych uczuć pełniły dużą rolę w ówczesnych rytach *deditio/receptio in misericordiam*.

Podsumowując rozważania należy stwierdzić, że recenzowana monografia w rzetelny sposób stara się przedstawić problem emocjonalności w średniowieczu. Okazuje się to bardzo ambitnym zamierzeniem, gdyż uczucia obecne są we wszystkich dziedzinach życia, a omawiany okres jest bardzo długi. Nie sposób więc w jednym tomie oddać wszelkich problemów emocjonalności średniowiecznej. Książka została wzbogacona o kilka kolorowych ilustracji i bogate przypisy, umieszczone na końcu.

Magdalena Brzozowska
Uniwersytet Warszawski
Instytut Historyczny

Artur Lis, *Prawne uwarunkowania funkcjonowania rodziny w świetle wybranych źródeł polskich do 1320*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2015, s. 289.

Autor omawianej książki jest doktorem dwóch nauk (historia i prawo), jak czytamy w jego oficjalnym biogramie, opublikował dotąd ponad osiemdziesiąt prac, w tym cztery książki. Przedstawiana publikacja ukazała się w wydawnictwie naukowym KUL, z pozytywnymi opiniami dwóch recenzentów, wymienionych z imienia i nazwiska na stronie redakcyjnej.

Podstawę opracowania stanowią cztery źródła: Kronika Galla Anonima, Kronika Polska Wincentego Kadłubka, Księga Henrykowska oraz Księga Elbląska, które, jak wynika z tekstu, autor uznał za „odpowiednie” (s. 11). Na tejsze s. 11 znalazła się jeszcze wzmianka o „garści nowości”, jakie „przyniosły poszukiwania archiwalne” w bibliote-