

## Podminowane średniowiecze. Mediewistyka po przełomie afektywnym

Stwierdzenie, że przed przełomem afektywnym historycy nie poświęcali miejsca uczuciom<sup>1</sup> miałyoby się z prawdą – wspomnijmy tylko Denisa de Rougemont<sup>2</sup> czy Jeana Delumeau<sup>3</sup> – jednak zdecydowanie najchętniej pisano o miłości<sup>4</sup>. Wybór tematów badawczych, szczególnie dokonywany zbiorowo, nie jest przypadkowy. Odzwierciedla sposób, w jaki „ludzie, włączając w to historyków, myślą o sobie, o własnym społeczeństwie i jego wartościach”<sup>5</sup>. Dlatego też wcześniejsza niewidzialność uczuć, takich jak gniew, uraza, mściwość, okrucieństwo czy upokorzenie,

<sup>1</sup> W tekście tym słów „uczucie” i „afekt” używam wymiennie.

<sup>2</sup> D. de Rougemont, *Miłość a świat kultury zachodniej*, przeł. L. Eustachiewicz, Warszawa 1999 [1939].

<sup>3</sup> J. Delumeau, *Strach w kulturze Zachodu XIV–XVII w.: obłączony gród*, przeł. A. Szymanowski, J. Gondowicz (red.), Warszawa 2011 [1978].

<sup>4</sup> Zob. np. J. Le Goff (z D. Simonnet, J.-F. Courtine, P. Veyne, J. Solé, M. Ozouf, A. Corbin, A.-M. Sohn, P. Bruckner, A. Ferney), *Najpiękniejsza historia miłości*, przeł. K. i K. Pruscy, Warszawa 2004; K. Starczewska, *Wzory miłości w kulturze Zachodu*, Warszawa 1975; Z. Kuchowicz, *Miłość staropolska: wzory – uczuciowość – obyczaje erotyczne XVI–XVIII wieku*, Łódź 1982; M. Piwińska, *Miłość romantyczna*, Kraków 1984; D. Wężowicz-Ziółkowska, *Miłość ludowa, Wzory miłości wieśniaczej w polskiej pieśni ludowej XVIII–XX wieku*, Wrocław 1991; W. Kuligowski, *Miłość na Zachodzie. Historia antropologiczna*, Poznań 2004.

<sup>5</sup> B.H. Rosenwein, *Introduction*, w: *Anger's Past. The Social Uses of Emotion in the Middle Ages*, B.H. Rosenwein (red.), New York 1998, s. 2 (dalej: *Anger's Past*).

przy jednoczesnej nadreprezentacji „uczuć wyższych”, mówi coś o tamtym społeczeństwie, zafascynowanym Eliasowską koncepcją postępu cywilizacyjnego<sup>6</sup>, społeczeństwie, w którym cywilizację utożsamiano z opanowaniem. Czy w dzisiejszym zainteresowaniu trudnymi emocjami można by widzieć skutek implozji oświeceniowych idei postępu i rozwoju świeckiego świata, który został skonfrontowany z własną groźną alternatywą? A może raczej skutek niełatwej epoki *cold peace*<sup>7</sup>, nazwanej tak przez opozycję do zimnej wojny, epoki, która rozpoczęła się wraz z upadkiem muru berlińskiego? Jeśli tak jest, zwrot afektywny stanowiłby racjonalny odpowiednik wysypu teorii spiskowych, jaki wówczas odnotowano, bo podczas gdy spiski dostarczają globalnej odpowiedzi, zwrot afektywny ledwie pomaga sformułować pytania.

Mediewistyczna eksplikacja emocji, która będzie przedmiotem poniższego przeglądu, jest plonem etnograficznych wypraw w przeszłość Europejczyków, badaną tak, jak dotąd studiowano wyłącznie ludy pozaeuropejskie. Jeśli wziąć pod uwagę samopoczucie organizatorów, przekonanie o czystości własnych intencji i śmiałość tez, wyprawy mediewistów noszą wszystkie znamiona przedsięwzięcia antropologicznego. Nie mają tylko jego kolonialnych celów. Odkąd zauważono, że „obraz niezdyscyplinowanej, impulsywnej struktury osobowości średniowiecznej przypomina nieco sposób, w jaki wielu postrzegало «kulturę prymitywną»”<sup>8</sup>, badacze usilnie się ich wystrzegają.

Opisywany w tym artykule wariant zwrotu afektywnego w wykonaniu mediewistów nie ma w sobie nic z radykalizmu takich badaczy

<sup>6</sup> N. Elias, *O procesie cywilizacji: analizy socjo- i psychogenetyczne*, przeł. T. Zabłudowski, K. Markiewicz, Warszawa 2011.

<sup>7</sup> R. Sakwa, *Conspiracy Narratives as a Mode of Engagement in International Politics: The Case of the 2008 Russo-Georgian War*, „The Russian Review” 2012, vol. 71, s. 582. Terminem tym Sakwa określa „niestabilny geopolityczny rozejm, zazwyczaj zawierany w okresie między wojnami, w którym idea przegranej jednej strony nie uzyskuje legitymacji, zaś idea zwycięstwa drugiej nie może zostać potwierdzona”.

<sup>8</sup> Komentarz do pism Marca Blocha, w: R. van Krieken, *Violence, Self-Discipline and Modernity. Beyond the «Civilizing Process»*, „The Sociological Review” 1989, vol. 37, s. 193–218, za: B.H. Rosenwein, *Controlling Paradigms*, w: *Anger's Past. The Social Uses of Emotion in the Middle Ages*, B.H. Rosenwein (red.), New York 1996, s. 238.

jak Brian Massumi<sup>9</sup> czy Daniel Lord Smail<sup>10</sup>. Zasadniczo stanowi po prostu aplikację antropologii kulturowej w wykonaniu Arlie Hochschild, Michelle Z. Rosaldo, Catherine Lutz, Lili Abu-Lughod i innych. *Less is more*: samo wprowadzenie relatywistycznych założeń do dyscypliny tak statecznej jak mediewistyka, dokonało w niej rewolucji i doprowadziło do odkryć prawdziwie przełomowych.

## Gniew

„Historia gniewu musi dopiero zostać napisana” – zauważył w roku 1977 Theodor Zeldin i od przypomnienia jego słów rozpoczyna się *Anger's Past*, jedna z pierwszych prac mediewistycznych, której autorzy postanowili zainwestować w uczucia<sup>11</sup>. W pewien sposób jest to nawet książka ważniejsza niż *The Navigation of Feeling* Williama Reddy'ego (2001), bo jeszcze przed oficjalnym namaszczeniem uczyniła ona afektywną teorię praktyką.

Wydawczyni tomu, Barbara Rosenwein przypomina, że dla Darwina gniew był uniwersalnym, w pełni uzasadnionym („racjonalnym”) zapleczem walki o dominację<sup>12</sup>. W oczach Freuda sprawa nie była tak jednoznaczna: z jednej strony doceniał on jego znaczenie w konstruowaniu ego i superego, z drugiej wskazywał na jego irracjonalność i trudną do ujarznienia destruktywność. Od lat siedemdziesiątych xx wieku

<sup>9</sup> B. Massumi, *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*, Durham 2002. Zob. zdecydowana krytyka koncepcji radykalnych badaczy afektów w tekstach: R. Leys, *The Turn to Affect: A Critique*, „Critical Inquiry” 2011, vol. 37, no. 3, s. 434–472; E. Martin, *The Potentiality of Ethnography and the Limits of Affect Theory*, „Current Anthropology” 2013, vol. 54, no. S7, s. 149–158; C. Papoulias, F. Callard, *Biology's Gift: Interrogating the Turn to Affect*, „Body and Society” 2010, 16 (1), s. 29–56.

<sup>10</sup> D.L. Smail, *On Deep History and the Brain*, Berkeley 2008. Zob. krytyka neuro nauki w rozumieniu Smaila w recenzji Williama Reddy, *Neuroscience and the Fallacies of Functionalism*, „History and Theory” 2010, vol. 49, s. 412–425.

<sup>11</sup> B.H. Rosenwein, *Introduction*, w: *Anger's Past*, dz. cyt.

<sup>12</sup> B.H. Rosenwein, *Controlling Paradigms*, w: *Anger's Past*, dz. cyt., s. 234 i nast. Szczegółowe omówienie sporów o emocje znajduje się w zbiorze pod redakcją F. Biessa, D.M. Grossa, *Science and Emotions after 1945: A Transatlantic Perspective*, Chicago 2014.

antropologowie zaczęli kwestionować obydwie ujęcia, krytykując zarówno założenie o uniwersalności afektów, jak przypisywanie im biologicznej materialności, quasi-biologicznego wpisania w organizm<sup>13</sup>. Początkowo hasła te miały charakter bardziej polityczny niż naukowy. Przedmiotem szczególnie nasilonej krytyki stało się przeświadczenie o wyższości kultur europejskich<sup>14</sup>, a także „sposób, w jaki «uczucie» stało się słowem kodującym kobiecość”<sup>15</sup>. Przypisawszy założenie o wewnętrznych źródłach emocji kulturze indywidualizmu, zaczęto akcentować ich zbiorową naturę. „Nie tylko idee, ale i emocje są rodzajem wytworów kulturowych” – ogłosił Clifford Geertz<sup>16</sup>, a Catherine Lutz dodawała, że są one produktem negocjacji ze społeczeństwem<sup>17</sup>. Ważnego sformułowania problemu dostarczył w roku 1996 William Reddy, pisząc, że emocje „nie mogą być dłużej uważane, jak czyniono to za Zachodzie, za domenę szczątkowego, somatycznego, nieracjonalnego świadomego życia, którego wysoki nieustannie zagrażają wyraźnemu formułowaniu zamiarów [podmiotu]. Zmierzam dowieść, że jest wręcz przeciwnie: należy je uważać za umocowanie zdolności do rozumienia, rewidowania lub odrzucania wszelkich struktur kulturowych lub dyskursywnych”<sup>18</sup>.

W odróżnieniu od stanowczości cytowanych autorów, *Anger's Past* nie rozstrzyga o tym, czym właściwie jest gniew. Niektórzy, jak autor tekstu o klasztornych kłótwach, Lester Little czy Paul R. Hyams piszący o królewskim gniewie i łaskawości, skłonni są sugerować jego wrodzoność, podczas gdy inni, jak Richard Burton, kładą nacisk na społeczną konstrukcję afektu. „Oczywiście żaden z autorów nie sądzi – pisze

<sup>13</sup> B.H. Rosenwein, *Controlling Paradigms*, w: *Anger's Past*, dz. cyt., s. 235.

<sup>14</sup> Tamże, s. 236: „roszczenie do uniwersalności było zasłoną dymną dla ludzi Zachodu, skłonnych potępiać zdrowie psychiczne całych kultur”.

<sup>15</sup> Tamże, s. 236.

<sup>16</sup> C. Geertz, *The Growth of Culture and the Evolution of Mind*, w: tegoż, *The Interpretation of Cultures*, New York 1973, s. 81.

<sup>17</sup> C. Lutz, *Unnatural Emotions. Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenges to Western Theory*, Chicago 1988, s. 16.

<sup>18</sup> W.M. Reddy, *Against Constructionism: The Historical Ethnography of Emotions*, „Current Anthropology” 1997, vol. 38, no. 3, s. 331. Powyższy tekst ukazał się w przekładzie pol. w zbiorze *Emocje w kulturze*, M. Rajtar, J. Stracuk (red.), Warszawa 2012, s. 101–140.

wydawczyni tomu, Barbara Rosenwein – że gniew jest po prostu niekontrolowanym przypływem uczucia, a nawet jeśli tak sądzi, nie będzie w stanie udowodnić tego za pomocą tekstów średniowiecznych”<sup>19</sup>. Zaso-  
bom źródłowym, w obrębie którego prowadzone jest badanie, są tu, rzecz jasna, teksty i wywodzące się z nich historycznie zlokalizowane reprezentacje i postawy wobec gniewu.

Punktem wyjścia może być obserwacja C. Terry Warnera, że emocje są rodzajem procedur, przypominających manewrowanie w wysoce zinstytucjonalizowanych interakcjach<sup>20</sup>. Z powodu jego ulotności ujętej w karby formy dopuszczanej przez kulturę, autor nazywa gniew iluzją z „kulturowym wspomaganie”, bowiem w kulturze Zachodu z różnych powodów akcentowano istnienie jego zewnętrznych uwarunkowań oraz niemożliwość jego powstrzymywania<sup>21</sup>. Jak wiadomo, Norbert Elias zaobserwował i opisał ważną opozycję w stosunku do tej tendencji, która ostatecznie przeważyła, kształtując oblicze dzisiejszej Europy<sup>22</sup>. W zgodzie z Eliasowską teorią postępu cywilizacyjnego autorzy *Anger's Past* zwracają uwagę na znaczenie takich ośrodków temperowania gniewu, jak średniowieczne klasztory<sup>23</sup>, dwory książąt, a także sądy<sup>24</sup>. W średniowiecznych tekstach gniew prezentował się jako pojęciowy dylemat: z jednej strony jako moc zdolna przyćmić trzeźwy osąd, z drugiej jako w pełni kontrolowane narzędzie kary, wzorowane na Bożej sprawiedliwości<sup>25</sup>. Raz wyobrażano go sobie na kształt zwierzęcia wymykającego się kontroli, kiedy indziej jako beznamiętne, namaszczone przez Boga rozumne narzędzie, umacniające moralny wymiar świata. Sprawiedliwy gniew był atrybutem Boga i jego poddanych, ludzki figurował na liście siedmiu grzechów głównych. Wyrażna była jego płęć kulturowa:

<sup>19</sup> B.H. Rosenwein, *Introduction, Anger's Past*, dz. cyt., s. 2.

<sup>20</sup> C.T. Warner, *Anger and Similar Delusions*, w: *Social Construction of Emotions*, R. Harré (red.), Blackwell 1989, s. 135–166, za: B.H. Rosenwein, *Controlling Paradigms*, w: *Anger's Past*, dz. cyt., s. 237. <sup>21</sup> Tamże.

<sup>22</sup> N. Elias, *O procesie cywilizacji*, dz. cyt.

<sup>23</sup> Por. „klasztorny gniew” jako sprzeczność w przydawce, za: B.H. Rosenwein, *Controlling Paradigms*, w: *Anger's Past*, dz. cyt., s. 245.

<sup>24</sup> Tamże, s. 240. <sup>25</sup> Tamże, s. 235.

gniew nieświęty, *ira*, był kobietą, przedstawianą na kapitelach, jak ten w Clermont-Ferrand i Sainte-Madeleine w Vézelay, gdzie nadziewa się ona na własny miecz<sup>26</sup>. Dla nazwania gniewu słusznego, którym święta Gertruda zareagowała na propozycję małżeństwa, w charakterystyczny sposób użyto natomiast rodzaju męskiego, *furor*<sup>27</sup>.

Przeciwniczką gniewu w psychomachii, wyobrażanej na kartach kodeksów<sup>28</sup>, była mnisia cierpliwość, *patientia*. Jej granicę wyznaczała pycha i zbrodnia, karana klątwą<sup>29</sup>. Tekst liturgii maledykcyjnej jest silnie emocjonalny, co przejawia się w hiperrealistycznym przedstawianiu położenia jej adresata<sup>30</sup>. Ma być przeklęty, kiedy śpi i czuwa, siedzi i stoi, je i pije, a także wykonuje inne czynności cielesne, równie skrupulatnie wyliczone. Ma być przeklęty w mieście i na wsi, na polu i w lesie, „pod niebem z brązu, i na ziemi z żelaza”. I tak do podwójnego „amen”, po którym następuje postscriptum: „Oby wszelka po nim pamięć zaginęła na wieki wieków”. Klątwa wymagała skomplikowanego rytuału, utrzymującego emocje w ryzach, bo nic tak nie dystansuje od uczuć jak rytuał<sup>31</sup>. Dzięki niemu gniew wyrażony w liturgii staje się gniewem przepisowym, czyli, jak pisze Lester Little, *de facto* zaprzeczeniem gniewu.

Zupełnie inną funkcję spełniał gniew panów i królów. Ten pierwszy, uwidaczniający się w zapale średniowiecznych rycerzy, był wysoce konwencjonalny, wręcz teatralny. Szczypta gniewu jako „podpora umysłu” pozwalała odznaczyć się w walce<sup>32</sup>. Gniew towarzyszył też pojedynkom, choć zastosowana „przemoc nie miała być rezultatem ślepej wściekłości, lecz adekwatną odpowiedzią w obronie zagrożonej czci”<sup>33</sup>. Pisząc o rytualizacji pańskiego gniewu, Stephen White posługuje się kategorią

<sup>26</sup> L.K. Little, *Anger in Monastic Curses*, w: *Anger's Past*, dz. cyt., s. 20–21.

<sup>27</sup> C. Peyroux, *Gertrude's Furor. Reading Anger in an Early Medieval Saint's Life*, w: *Anger's Past*, s. 37.

<sup>28</sup> L.K. Little, *Anger in Monastic Curses*, w: *Anger's Past*, dz. cyt., s. 15–18.

<sup>29</sup> Tamże. <sup>30</sup> Tamże, s. 10.

<sup>31</sup> T.J. Scheff, *The Distancing of Emotion in Ritual*, „Current Anthropology” 1977, vol. 18, no. 3, s. 483–505.

<sup>32</sup> P. Freedman, *Peasant Anger in the Late Middle Ages*, w: *Anger's Past*, dz. cyt., s. 172.

<sup>33</sup> Tamże.

„skryptu” kulturowego, czyli wzoru przekształceń emocjonalnych, które rozpoczynają się od krzywdy (*injuria*), skutkującej wstydem<sup>34</sup>. Wywołuje ona „żarliwy gniew”, sygnalizujący, że to, co się stało, stanowi zniewagę domagającą się pomsty<sup>35</sup>. W kulturze feudalnej, w której rywalizacja honorowa odgrywała tak doniosłą rolę, przejawy gniewu pełniły funkcję oświadczeń politycznych. W tekście o sygnalnych funkcjach tego afektu Richard Barton pisze o jego zastosowaniu w sporach, w których paradoksalnie służył on jednak utrzymaniu pokoju. Tym bardziej dotyczyło to gniewu królewskiego. Rozumiany jako przeciwieństwo „łaski”, od czasów karolińskich kojarzony był z niesprawiedliwością. Stopniowo jednak teoretycy monarchii nadawali mu coraz więcej boskich atrybutów, łącząc go z rozważą i nieomylnością. Gniew królewski zaczął być przywoływany i wychwalany przez komentatorów, stając się czymś w rodzaju pomocnika władcy. Przełom nastąpił w okolicach wieku XII i XIII, gdy pojawiła się nowa etyka powściągnięcia gniewu, inspirowana przez wielkoduszność i łaskawość.

Inaczej niż gniew panów traktowano afekt chłopski. Paul Freedman pisze, że konsekwentnie odmawiano mu uznania: chłopów przedstawiano jako potulnych, a zbuntowanych ośmieszano<sup>36</sup>. Wywodzący się z elit obserwatorzy uważali ich za stworzenia o niskich instynktach, skupione na zaspokajaniu prymitywnych potrzeb, pozbawione czci, którą można by naruszyć lub bronić<sup>37</sup>. W Niemczech, gdzie istniały całe gatunki satyr antychłopskich, walczący chłopci, wyposażeni w pałki, widły i motyki, stanowili pocieszną karykaturę zachowań rycerzy. Ten obraz zmienił się dopiero w okresie powstań chłopskich, najpierw w wieku XIII<sup>38</sup>, potem zaś w późnym średniowieczu. Chłopski gniew przestał wówczas śmieścić i nagle stał się tak gwałtowny, a nawet przerażający, że zaczęto go

<sup>34</sup> S.D. White, *The Politics of Anger*, w: *Anger's Past*, dz. cyt., s. 127–152.

<sup>35</sup> R.E. Barton, «*Zealous Anger*» and the Renegotiation of Aristocratic Relationships in Eleventh- and Twelfth-Century France, w: *Anger's Past*, dz. cyt., s. 153–170.

<sup>36</sup> P. Freedman, *Peasant Anger...*, w: *Anger's Past*, dz. cyt., s. 171. <sup>37</sup> Tamże, s. 173.

<sup>38</sup> „Papież Grzegorz IX ogłosił krucjatę przeciwko zbuntowanym chłopom ze Steyding w diecezji Bremen, porównując ich do dzikich bestii, które przelewają krew jak wodę, nie szczczędząc nikogo bez względu na wiek i płeć”, tamże, s. 176.

wywodzić nie z ludzkich, ale zwierzęcych źródeł<sup>39</sup>. O ile pojedynczych włościan przedstawiano jako niezdolnych do walki, w masie nabierali cech morderczych, jak udomowione zwierzęta w popłochu zdolne stratować pasterza<sup>40</sup>. Gniew chłopski, bezpodstawny i nieracjonalny, zostaje tu przypisany chorobie, czemuś w rodzaju masowej epidemii, która zmienia ludzi w bestie: lisy, świny, sowy, muchy i żaby<sup>41</sup>. Niedostępny chłopom jest natomiast gniew zimny, wykalkulowany, ten, który wcześniej określono jako rycerską „podporę umysłu”. Nawet wtedy, gdy reaguje na rządzącą niesprawdliwość, w reprezentacjach średniowiecznych gniewny włościanin przedstawiany jest jako motywowany instynktem i niezdolny do planowego działania. Zmiana w obrębie przedstawień gniewu chłopskiego udowadnia, po pierwsze, że na łacińskim Zachodzie afekt ten stanowił miejsce uprzywilejowane, bo choć był grzechem, w wypadku dobrze urodzonych łatwo obracał się w cnotę<sup>42</sup>. Po drugie zaś, w związku z wyrachowanym użytkowaniem z jego przedstawień, sugeruje ona ostrożność w interpretacjach opisów, którymi usiane są kroniki<sup>43</sup>.

## Uraza i pojednanie

Przedmiotem książki Paula R. Hyamsa *Rancor and Reconciliation* jest waśń (ang. *feud*, niem. *Fehde*)<sup>44</sup>, pojmowana w sposób zbliżony do znaczenia „zwyczajowej zemsty”, której obowiązek ciążył na skrzywdzonych lub ich rodzinie<sup>45</sup>. Wprawdzie tylko języki germańskie, a nie np. łacina prawna i staroislandzki, wykształciły odrębne słowo na jej określenie, ale i w nich również opisywano „wypełnione duchem zemsty stosunki

<sup>39</sup> Zob. artykuł S. Greenblatta, *Murdering Peasants: Status, Genre, and Representation of Rebellion*, „Representations” 1983, I, s. 1–29; zob. także: P. Freedman, *The German and Catalan Peasant Revolts*, „The American Historical Review” 1993, vol. 98, no. 1, s. 39–54.

<sup>40</sup> P. Freedman, *Peasant Anger*, dz. cyt., s. 177.

<sup>41</sup> S. Justice, *Writing and Rebellion: England 1381*, Berkeley 1994, s. 208–209.

<sup>42</sup> B.H. Rosenwein, *Introduction*, w: *Anger's Past*, dz. cyt., s. 5.

<sup>43</sup> P. Freedman, *Peasant Anger*, dz. cyt., s. 179.

<sup>44</sup> P.R. Hyams, *Rancor and Reconciliation in Medieval England*, NY 2003 (dalej: P.R. Hyams). <sup>45</sup> Tamże, s. 32.



„pomiędzy dwoma osobnikami lub grupami krewniaczymi”, stanowiące antytezę bliskości i otwartości, oparte na dystansie, chłodzie i nieprzyjaźni (staroisł. *óvir*, łac. *inimicitia*)<sup>46</sup>. Waśń jako kategoria kulturowa epoki zasadzała się w mściwości (łac. *vindicta*), której literackim pomnikiem jest poemat *Beowulf*<sup>47</sup>. Miała ona swój wymiar świecki i prawny, którym zajmuje się Hyams, i drugi, wyrażający się w krucjatach aspekt religijny i wojenny, który bada Susanna Throop.

Waśń w tym pierwszym wariantie długo uważano za charakterystyczną wyłącznie dla kontynentu. Anglię po podboju Normanów wyobrażano sobie jako stateczny i uporządkowany kraj, w którym spory rozstrzygano w obrębie „scentralizowanego systemu polityczno-prawnego”. Niekwestionowanym założeniem tych wyobrażeń było – zaczerpnięte z dawnej antropologii kulturowej, uznającej waśń za prymitywną formę prawa w społeczeństwach przedpaństwowych<sup>48</sup> – skojarzenie centralizacji z postępem. Brytyjcy średniowiecza znacznie rzadziej niż np. Niemcy opisywali spory prawne, mogli więc przeoczyć zjawisko, na podstawie którego Hyams buduje swój wywód. Dowodzi w nim nie tylko tego, jak bardzo mylnie było wrażenie o Anglii jako kraju bez waśni, ale także udowadnia, że fenomen, który kwitł na Wyspach długo przed podbojem normańskim, stanowi ważny element genealogiczny angielskiej monarchii i tzw. *Common Law*.

Winę za jego przeoczenie, twierdzi Hyams, ponosi dominująca w historii prawa perspektywa „z góry na dół”, koncentracja na odczuciach rządzących, nie rządzonych.

Prawo jest tym, co zapisali prawnicy, co zalecili legislatorzy, albo zasądziła sędziowie. Nie tyle chodzi w nim o to co naprawdę zrobili policjanci – a raczej ich średniowieczny odpowiednik – albo co administratorzy pozwolili wysłuchać dworowi, a jeszcze mniej, w co wierzyli ludzie, mężczyźni

<sup>46</sup> D.L. Smail, *Introduction*, w: *Vengeance in Medieval Europe. A Reader*, D.L. Smail, K. Gibson (red.), Toronto 2009, s. xvi.

<sup>47</sup> P.R. Hyams, s. 74, przyp. 9.

<sup>48</sup> P.R. Hyams, s. xiii. Chodzi o społeczeństwa przedpaństwowe w dwunastowiecznym znaczeniu tego słowa, P.R. Hyams, s. 7.

i kobiety, którzy uznawali prawa i ograniczenia na nich nakładane. Dopiero niedawno niektórzy historycy zaczęli uważać zmiany prawne za przynajmniej częściowo powiązane z istniejącym zapotrzebowaniem, odwzorowanym w skargach i rekompensatach, których domagali się pokrzywdzeni.<sup>49</sup>

„Emocje wydają się nieodzowne w badaniu krzywdy”<sup>50</sup> – pisze Hyams i śledzi w tekstach jej skutki emocjonalne, rozróżniając „retorykę emocji” od tego, co się pod nią kryje. Chce analizować wszystkie wskaźniki, które „poprzez gesty, wyraz twarzy, czy postawę, ale nade wszystko przez sprowokowane nimi czyny” pozwalają „dotrzeć do prawdziwych uczuć, doświadczanych przez realnych ludzi, uczuć definiowanych jako fizyczne pobudzenie (*arousal*)”<sup>51</sup>. W związku z utrudnionym dostępem do „rzeczy samych w sobie”, autor rezygnuje ze słowa „uczucia”. Posługuje się raczej określeniem „sentymenty”, które, za antropologami emocji, definiuje „jako «kulturowo skonstruowane wzory czucia i zachowania», które ludzie w całym swoim życiowym cyklu «nieustannie negocjują» z otaczającym ich światem”<sup>52</sup>.

Natrafia na „strach”, „smutek”, „żal”<sup>53</sup>, „nienawiść”<sup>54</sup>, „wściekłość”, „zawiść”<sup>55</sup>, „desperację”<sup>56</sup>, „wstyd” i „upokorzenie”<sup>57</sup>. Niektóre z nich, takie jak uważana za śmiertelną dla duszy *malitia* czy *invidia*<sup>58</sup>, są równie słabo przetłumaczalne na współczesne kategorie kulturowe, jak „ociężałość serca po rozlaniu krwi” u inglockich łowców głów<sup>59</sup>. Urazę i mściwość autor próbuje różnicować w zależności od kręgów i warstw społecznych, choć ze względu na dysproporcję źródeł najłatwiej jest mu badać ją wśród mnichów<sup>60</sup>. Zajmują go emocje zbiorowe, które

<sup>49</sup> Tamże, s. xi.    <sup>50</sup> Tamże, s. 34.    <sup>51</sup> Tamże, s. 36.

<sup>52</sup> P.R. Hyams, s. 36. P.R. Hyams przywołuje tu: J. Fajans, *The Person in Social Context: The Social Character of Baining «Psychology»*, w: *Person, Self, and Experience: Exploring Pacific Ethnopsychologies*, G.M. White, J. Kirkpatrick (red.), Berkeley 1985, s. 371–372.

<sup>53</sup> Tamże, s. 63.    <sup>54</sup> Tamże, s. 44.    <sup>55</sup> Tamże, s. 21.    <sup>56</sup> Tamże, s. 10.

<sup>57</sup> Tamże, s. 11.    <sup>58</sup> Tamże, s. 42–43.

<sup>59</sup> M.Z. Rosaldo, *Wstyd łowców głów i autonomia ja*, w: *Emocje w kulturze*, dz. cyt., s. 281–299.

<sup>60</sup> P.R. Hyams, s. xvi.

nazywa „społecznymi” i śledzi ich wpływ na życie epoki. Chce badać wkład nauczania Kościoła o pokoju i miłości bliźniego w losy „grzesznych świeckich ludzi”<sup>61</sup>, działających w machinie waśni i pojednania. Uważa, że duchowni i świeccy w różny sposób reagowali na zadawane im krzywdy. „Świeccy mówili o zemście za to, co zrobił im wróg, którego, co bez skrupułów przyznawali, nienawidzili zarówno za to, czego dokonał w przeszłości, jak i ze względu na niego samego. Kler mówił więcej o grzechu, miłości bliźniego, a także o nadrzędnej potrzebie pokoju w Bożej miłości”<sup>62</sup>. (Z tym fragmentem wyводу Hyamsa nie zgodzi się Susanna Throop, o czym za chwilę.) Aleksander, biskup Coventry, piętnował gniew, „wrzącą żądzę zemsty”, nad którą „słońce nigdy nie zachodzi”<sup>63</sup>. Gniew uważano za coś więcej niż grzech umysłu, bo prowadził do nienawiści, ta zaś pchała do działania. W tle kościelnego nauczania o tym sentymencie Hyams rozpoznaje „hydrauliczny” model frustracji, zarazem jednak dostrzega natychmiastowe docenienie przez kler jego „pozytywnego potencjału” w przypadku „gniewu słusznego”, podstawy „wojny sprawiedliwej”. Jego prototypem jest oczywiście Jezus, wyganiający przekupniów ze świątyni – powołują się na niego wszyscy, i święci, i grzesznicy<sup>64</sup>. Niemniej np. w przekonaniu Tomasza z Chobham, teologa z Salisbury (ok. 1160–1233) grzech gniewu stanowi obrazę Boga i jedyną sytuację, która może uniemożliwiać kapłanowi odprawienie mszy. I znów po potępieniu przychodzi teologiczne usankcjonowanie wyjątków, choćby w postaci zagniewania przy wymierzaniu kary czy torturach.

Kolejnym emocjonalnym grzechem, popełnianym w kontekście waśni, blisko spokrewnionym z gniewem, jest *invidia*, „braterska nienawiść”, trudno uchwytnie uczucie na pograniczu zawiści, nienawiści i resentymentu, skierowane do poszerzonego ego, rodaków i ludzi bliskich. Ktoś, kto ją odczuwa, grzeszy przeciwko Bogu i ludziom. Statuty średniowieczne ostrzegają, że najgorszą jej odmianę stanowi samonienawiść, choć i ją pojmuje się inaczej niż w kulturze indywidualizmu, bo w odniesieniu

<sup>61</sup> Tamże, s. 35.

<sup>62</sup> Tamże, s. 43.

<sup>63</sup> Tamże, s. 50.

<sup>64</sup> Tamże, s. 52.

do klanu czy rodu<sup>65</sup>. Szczególnie groźna jest zawiść dotycząca duchownych. Porównuje się ją do toczącej szpik choroby kości, a podręczniki spowiedników wiele miejsca poświęcają szukaniu odpowiedniej dla niej pokuty. W tym kontekście Tomasz z Chobham ostrzega, żeby nie traktować lekko słów *Pater noster*, w których modlący się prosi o odpuszczenie win, skoro sam nie jest do tego zdolny. Ktoś, kto tak robi, prosi się o śmierć, dlatego też wielu nauczycieli doradza ludziom, by w ogóle nie wypowiadali wersu *dimitte nobis*<sup>66</sup>.

Ciekawe fragmenty studiów Hyamsa dotyczą przyjaźni opartej na symbolicznym pokrewieństwie i powinowactwie, której nakaz słabnie wraz z oddalaniem się od centrum grupy, i w miarę jak rośnie cena przyjaźni, sprzecznej z aktualnymi interesami. Ważność odnoszenia się do bliźnich (*proximi*), które to słowo Hyams, zgodnie z angielską tradycją przekładową, tłumaczy jako „sąsiedzi”, uwidacznia się w fakcie, że cztery z dziesięciu przykazań ich właśnie dotyczą<sup>67</sup>. Kłopoty wiernych usiłujących pogodzić religijną teorię z brutalną praktyką – np. Jezusową zasadę miłowania wroga z *lex talionis*<sup>68</sup>, na którym opierała się waśń – odzwierciedlali średniowieczni teologowie, rozmaicie traktujący chrześcijański nakaz miłowania wroga.

Pogląd przeważający wśród starożytnych naznaczał wszystkich obcych znamię potencjalnej wrogości. Kolejni autorzy, w zależności od poglądów, umieszczali tę granicę [przyjaciół/wróg] w różnych miejscach. Orygenes w obozie wroga umieszczał nawet sąsiadów, przypominał tylko, że wrogów nie można nienawidzić. Piotr z Lombardii zdawał się

<sup>65</sup> Tamże, s. 52. O perypetiach samonienawiści w erze przednowoczesnej zob. J. Tokarska-Bakir, *Hassliebe. Żydowska samonienawiść w ujęciu Sandera L. Gilmana (część pierwsza: od Hermana z Moguncji do Johanna Pfefferkorna)*, „Studia Litteraria et Historica” 2013, nr 2, s. 27–59, <https://ispan.waw.pl/journals/index.php/slh/article/view/slh.2013.003/162>.

<sup>66</sup> „...et dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris” – „I odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom”, P.R. Hyams, s. 54.

<sup>67</sup> Tamże, s. 25, przyp. 78.

<sup>68</sup> *Lex talionis*, zasada proporcjonalnego odwetu, została jednoznacznie uchylona przez Jezusa w: Mt 5, 38–39.

definiować jako wrogów wszystkich spoza kręgu domowego, a przynajmniej nie nazywał ich przyjaciółmi. [...] O ile Augustyn silnie podkreślał płynący z Ewangelii nakaz miłowania nieprzyjaciół, Tomasz z Akwinu kończył jeden z wywodów w *Summie*: „tak więc większą zasługą jest kochać przyjaciela niż wroga”.<sup>69</sup>

„Jest bardzo trudno nauczać tych, których skrzywdzono”, żeby nie szukali zemsty – skarżył się Tomasz z Chobham<sup>70</sup>.

W średniowiecznej Anglii waśń z całą pewnością nie była prawem, choć przez długi czas z nim współistniała. Zawierała też wiele elementów rytualnych, aczkolwiek pozbawionych rytualnego automatyzmu. Dotyczyło to choćby decyzji o tym, czy określona krzywda jest warta zachodu, to jest uruchomienia procedury zemsty. Faktycznie, każda waśń, pisze Hyams, była rodzajem opowieści, do której należało najpierw przekonać samego siebie, następnie swoich bliskich, dalej widzów i całą społeczność, na końcu zaś także wrogów<sup>71</sup>. W rytualnie opisany sposób należało jasno zasygnalizować swoje intencje i ogłosić prawo do podjęcia działań, czyniąc tak również po to, by przekonać sąsiadów, by nie uznawali ich za nieuzasadnioną przemoc, zagrażającą pokojowi społecznemu. „Bycie w prawie” nie oznaczało wprowadzenia legalności poczynań, ale gwarantowało ich społeczną akceptację. Pozwalało też wykluczyć pokusę skrytobójstwa.

Hyams unika określenia „krwawa waśń” (*bloody feud*), którą stosowali dawni antropologowie prawa. Interesuje go holistyczne ujęcie sporu i pojednania, pozwalające na ich niedychotomiczne potraktowanie, które zamiast przeciwstawiać porachunki kompensacji, traktuje je jako elementy jednego szerszego systemu. „Dyskurs o przyjaźni bywa centralny dla wielu kultur waśni”<sup>72</sup> – pisze. Wynika to z społecznego, wręcz teatralnego charakteru waśni: nigdy nie była ona sprawą pomiędzy dwiema osobami, pokrzywdzoną i krzywdzącą, ale od samego początku obecni w niej byli wszyscy inni. Nie tylko krewni czy przyjaciele, towarzyszący

<sup>69</sup> Akwinata, *Summa Theologica*, za: P.R. Hyams, s. 25.

<sup>70</sup> Cyt. za: P.R. Hyams, s. 56. <sup>71</sup> Tamże, s. 6. <sup>72</sup> Tamże, s. 22.

w pojedynku rycerskim, czy sojusznicy, z którymi organizowano odwet, ale społeczeństwo jako takie, w oczach którego traciło się twarz, i na oczach którego można ją było odzyskać<sup>73</sup>. Hyams pisze, że dla świeckich ludzi tamtych czasów wstyd był uczuciem znacznie silniejszym niż wina, dlatego też ogromną wagę przywiązywano do tego, by w ewentualnym pojednaniu uszanowane zostały uczucia obu stron konfliktu. „Skuteczne ich nagłośnienie, adresowane do znaczących innych, wymagało uroczyстых, czytelnych zachowań [...] Złoczyńcy przyznawali się i byli publicznie upokarzani. Dawali «satisfakcję» pozostałym przy życiu «ofiaram» lub ich relikwiom przez zapłatę kompensaty finansowej, albo poprzez uzgodnione inne akty, takie jak pokutna pielgrzymka za duszę zmarłego, wysoko ceniona przez pokrzywdzonych”<sup>74</sup>. Ważnym elementem zawartej zgody bywały małżeństwa, które miały ją przypieczętować. Zgodnie z antropologiczną zasadą krążenia kobiet, córki i siostry odgrywały w nich rolę przedmiotów wymiany<sup>75</sup>.

Na podstawie modelu Axelroda<sup>76</sup> Hyams buduje następnie model ewentualnego pojednania. Musiało ono spełniać trzy warunki:

1. Strony muszą cieszyć się wzajemnym zainteresowaniem, nieograniczającym się do przywódców.

2. „Strony muszą być świadome, że istnieje potrzeba dalszego współistnienia z tymi, którzy dziś są ich wrogami. Muszą więc wykluczyć możliwość ich całkowitej eliminacji (w drodze masakry lub ludobójstwa), aby usunąć obawę przed aktami zemsty w przyszłości. «Najskuteczniejszą odsieczą dla moralności jest kontynuowanie relacji, przekonanie, że znów będzie się robić ze sobą interesy»”<sup>77</sup> – stwierdza Axelrod.

3. Grę (*play*) musi prowadzić ograniczona liczba graczy, najlepiej dwóch, tak aby pozostawała ona przewidywalna i opierała się na jasnych kalkulacjach. Ten warunek „służy temu, aby podkreślić, że ludzie rozumieją [waśń] jako bilateralny związek pomiędzy równymi sobie, w którym widzowie, włączając w to władzę, nie mają statusu graczy,

<sup>73</sup> Tamże, s. 11.    <sup>74</sup> Tamże, s. 12.    <sup>75</sup> Tamże, s. 13.

<sup>76</sup> R. Axelrod, *The Evolution of Cooperation*, New York 1984, za: P.R. Hyams, s. 17.

<sup>77</sup> R. Axelrod, *The Evolution of Cooperation*, dz. cyt., s. 60.

lecz są czymś w rodzaju urzędników, pilnujących ograniczenia gry do jej pola i do dwóch drużyn<sup>78</sup>.

Inne ważne czynniki, przyspieszające zawarcie pokoju, to zdolność do odwetu i rozważa graczy. „Rzykanci, nie zważający na konsekwencje, łatwo mogą przekształcić stabilną grę typu «wet za wet» w wybuchową jednoosobową grę”, czyli zwykły akt zemsty, po którym nie ma już komu, ani z kim prowadzić gry<sup>79</sup>.

## Wyprawy krzyżowe, dyskurs miłości i zemsty

*Crusading as an Act of Vengeance 1095–1216* Susanny Throop<sup>80</sup> to książka, która trzy lata temu wstrząsnęła mediewistyką. Spory o sens krucjat stanowią wprawdzie dla badaczy średniowiecza chleb powszedni<sup>81</sup>, ale Throop targnęła się na prawdziwą świętość. Postanowiła podważyć tezę, powszechnie akceptowaną, że krucjaty (szczególnie pierwsza, zwana chłopską) były zjawiskiem zasadniczo świeckim, wybuchem powszechnego entuzjazmu, który stopniowo zanikał, choć w wersji wyidealizowanej przechował się w pisarstwie kościelnym. Zwolennikiem tej koncepcji był jeden z jej nauczycieli, Jonathan Riley-Smith, którego dzieło o miłości jako ideologii krucjat stanowi główne źródło odwołań Throop. Autorka wysunęła hipotezę, że ideologia zemsty (*vindicta, ultio, vengeance*), definiowanej jako „przemoc, zarówno fizyczna, jak i niefizyczna, powołująca się na autorytet moralny, a w pewnych wypadkach także boską aprobatę, skierowana przeciwko tym, którzy uważani są za kwestionujących ten autorytet i/lub tę władzę”<sup>82</sup>, znajdowała się w centrum zarówno wyobraźni świeckiej, jak i religijnej okresu krucjat, i nie tylko nie zanikała po wieku XII, ale umacniając się, wpłynęła na kształtowanie się *chanson de gestes* i literatury towarzyszącej wyprawom krzyżowym. „Koncepcja krucjat jako zemsty nie stanowiła anomalii, a ich organizowanie pojmowane w duchu zemsty nie polegało na aplikacji

<sup>78</sup> P. R. Hyams, s. 17–18.      <sup>79</sup> Tamże, s. 18.

<sup>80</sup> S. Throop, *Crusading as an Act of Vengeance, 1095–1216*, Ashgate 2011 (dalej: S. Throop); *Vengeance in Medieval Europe. A Reader*, dz. cyt.

<sup>81</sup> Zob. np. N. Housley, *Contesting the Crusades*, Oxford 2006.      <sup>82</sup> S. Throop, s. 12.

wartości «świeckich», ale tych, które były najbardziej właściwe dwunastowiecznemu chrześcijaństwu”<sup>83</sup>. Zemsta i chrześcijaństwo utworzyły kompatybilną parę, a na przykładzie czynów chrześcijańskich rycerzy jej pochwałę głosili mistycy (św. Bernard z Clairvaux) i papieże (Innocenty II, Eugeniusz III, Sergiusz IV i inni). Throop przywołuje cytaty, w których mianem „czynów niechrześcijańskich” określa się raczej odstąpienie od zemsty, niż jej podjęcie<sup>84</sup>, zaś ją samą uznaje za chrześcijańską cnotę *par excellence*.

Wbrew temu, o czym pisał Paul Hyams, rysując podział pomiędzy poglądami świeckich i duchownych, Throop stwierdza, że „tekst za tekstem sugeruje, że byłoby niesłuszne wyobrazić sobie wyraźną linię oddzielającą świeckich zwolenników krucjat od [rzekomo] przeciwnego im Kościoła”<sup>85</sup>. Koncentrując się na kościelnej ideologii miłości, badacze przeoczyli religijną ideologię nienawiści. Przypisując inicjatywę wypraw krzyżowych prostaczkom, absolwowali duchownych, tak samo jak w dawnych studiach nad gniewem rozgrzeszano rycerstwo kosztem warstw niższych. Definiując wyprawy krzyżowe jako „pielgrzymki, wojny pokutne, wojnę sprawiedliwą, świętą wojnę, obronę Kościoła, wyzwolenie, miłość chrześcijańską lub *imitatio Christi*”<sup>86</sup>, zamykano oczy na autodefinicję średniowiecznego chrześcijaństwa jako gwałtownego odwetu na wrogach religii. Powodów było wiele: pragnienie wywarcia zemsty na tych, których obarczano winą za ukrzyżowanie (Żydzi), desakrację świętych miejsc (muzułmanie) lub zaprzeczanie boskości Jezusa (katarzy i albigeni). Z czasem granice się zamazały i wszyscy zaczęli być oskarżani o wszystko.

Zemsta, stanowiąca „reakcję na [przynajmniej jedno] wcześniejsze zdarzenie, realne lub wymaginowane” (*injuria*)<sup>87</sup>, zawsze występuje tu w roli organizatora narracji, umieszczonej w kontekście rygorystycznie chronologicznym<sup>88</sup>. O ile w przypadku pana feudalnego był to po prostu rewanż za doznane zniewagi, w kontekście wypraw krzyżowych

<sup>83</sup> Tamże, s. 90.    <sup>84</sup> Tamże, s. 32.    <sup>85</sup> Tamże, s. 31 oraz 180.    <sup>86</sup> Tamże, s. 3.

<sup>87</sup> Mogły to być: „fizyczne zranienie, zdrada, zerwana umowa, lub każdy inny akt narażający na wstyd”, tamże, s. 40.    <sup>88</sup> Tamże, s. 13.



ten kontekst rozszerzał się do granic „mitohistorii”, którą autorka, za Riley-Smithem, definiuje jako „ramę narracyjną leżącą u podstaw współczesnej kultury na chrześcijańskim Zachodzie, która określonym faktom historycznym przypisywała znaczenie i porządkowała je poprzez ich odniesienie do wierzeń religijnych”<sup>89</sup>. W centrum tej metanarracji znajdowała się śmierć Jezusa na krzyżu. Następujące po niej zdarzenia, takie jak zburzenie świątyni przez cesarza Tytusa i Wespazjana, uważano za karę, jaką Żydzi sprowadzili na siebie przez ukrzyżowanie, a następnie odmowę chrztu. „Wiara i interpretacja z góry determinowały to, które wypadki historyczne zostaną uznane, podtrzymując chrześcijański pogląd na świat, odwołujący się do wypadków historycznych, symbolizmu religijnego i ortodoksji doktrynalnej w celu zinterpretowania codziennych sytuacji”<sup>90</sup>.

Podobnie interpretowano postawę muzułmanów, których w oczach krzyżowców zaliczono do kategorii oprawców Jezusa. Pisano o nich jak o Żydach („wy, którzyście rozdarli Chrystusa na strzępy we wszystkich jego członkach... ”<sup>91</sup>), podobnie też ich nazywano („nikczemnicy”, „wrogowie Chrystusa”, „zdrajcy niedowiarkowie”, „niewierni”<sup>92</sup>). Winę muzułmanów stanowiło nie tylko wzgardzenie chrześcijaństwem, ale także władza nad miastem, w obrębie którego znajdowały się pasyjne pamiątki. Wspominając ukrzyżowanie w *Historii jerozolimskiej* Baldric z Bourgueil pisał: „tak jak tamci źli sędziowie, wspólnicy Heroda i Piłata, wyszdzili i ubiczowali waszych braci [mowa o zabitych krzyżowcach], ukrzyżowali oni też Chrystusa. Tak samo jak torturowali oni i zabili tamtych, tak samo przebili bok Chrystusa lancą Longinusa”<sup>93</sup>.

Analiza tekstów doprowadza jednak Throop do odkrycia, że oprócz oczywistych różnic i dystansów, istniały też ramy, zbliżające do siebie zwaśnionych aktorów w teatrze Ziemi Świętej. Jedną z nich ustanawiało wyobrażenie o karzącym Bogu, które przewidywało wspólną dla chrześcijan i muzułmanów zbawczą logikę działania i ekonomię zbawienia. „Obie grupy prezentowano tak, jakby były częścią jednej społeczności,

<sup>89</sup> Tamże, s. 101–102.    <sup>90</sup> Tamże, s. 102.    <sup>91</sup> Ralf z Caen, cyt. za: S. Throop, s. 56.

<sup>92</sup> Tamże, s. 132.    <sup>93</sup> Cyt. za: S. Throop, s. 60.

w równym stopniu podlegającej karze boskiej. Z tej perspektywy w tekstach dotyczących krucjat z tego okresu [mowa o Pierwszej Krucjacie], muzułmanów traktowano nie jako innych, ale ludzi takich samych jak my, którzy po prostu źle czynią. Nie byli oni innymi w sensie obcości, czy tego, co nieznane. Byli odstępcami (ang. *deviant*) i przestępcami [ang. *criminal*], czyli kimś, kogo po prostu należy ukarać”<sup>94</sup>. Jak piszą krytycy, badaczka uchwyciła tu znany wcześniej z relacji żydowsko-chrześcijańskich „ważny element chrześcijańskiej teologii historii, w której inkluzywny uniwersalizm paradoksalnie sąsiaduje z autodefinicją poprzez wykluczanie”<sup>95</sup>.

Historykom przyzwyczajonym do tradycyjnej dychotomicznej logiki uczuć niezwykle trudno było zrozumieć to, co Throop podpatrzyła w badanej przez antropologów inności kulturowej: że miłość i nienawiść nie wykluczają się, tylko wspierają. Autorka nie zaprzecza, że elementem krucjat była też idea miłości, *caritas*, ale to właśnie ona rozpałała pragnienie zemsty na „niewiernych”<sup>96</sup>.

Riley-Smith udowodnił, że złożenie życia w ofierze w obronie innego chrześcijanina-krzyżowca było postrzegane jako akt miłości, co doprowadziło do tego, że niektórzy uznali pragnienie okazywania miłości chrześcijańskiej za czynnik motywujący do udziału w krucjatach. [...] Oglądane z tej perspektywy zarówno zemsta, jak i samopoświęcenie mogły współistnieć pod szyldem miłości bliźniego. Co sugeruje, że przynajmniej dla niektórych zemsta i okazywanie miłości nie były dwiema wykluczającymi się zasadami, ale dwiema składowymi ideologiami krucjat.<sup>97</sup>

Autorka dowodzi, że w dyspozycji ideologów krucjat pozostawały „zakrojone na szeroką skalę wzorce łączące religię, uczucia i przemoc”, które dostarczały potężnych narzędzi motywujących<sup>98</sup>. Jednym

<sup>94</sup> Tamże, s. 56.

<sup>95</sup> Recenzja książki S. Throop pióra Breta Edwarda Whalena w: „Reviews in History”, <http://www.history.ac.uk/reviews/reviews/1118> [dostęp: 5.08.2014].

<sup>96</sup> S. Throop, s. 62.    <sup>97</sup> Tamże, s. 64.    <sup>98</sup> Tamże, s. 169.

z najważniejszych była osobliwa temporalność ukrzyżowania. Nie występowało ono w funkcji zdarzenia z przeszłości, ale jako coś, co dzieje się stale. Mieszanie porządków czasowych i łatwa dostępność *scène primaire* chrześcijaństwa widać w następującej wypowiedzi kronikarza: „wówczas gdy Pan cierpiał z woli Żydów, chrześcijanie wspomniawszy na jego mękę, zaatakowali Jeruzalem”<sup>99</sup>. Krzyżowcy kontemplowali tę mękę, ale nie po to, by „naśladować jego [tzn. Chrystusa] pokorne cierpienie [...]. Mieli rozważyć ukrzyżowanie po to, aby – rozgniewawszy się – pomścić jego śmierć, zabijając obrońców Jeruzalem”<sup>100</sup>. Kontemplacja nie poprawiała też sytuacji Żydów, którym przypisywano, że w tajemnicy dokonują szyderczych karykatur Pasji, pastwiąc się już to nad glinianymi krucyfikami<sup>101</sup>, już to nad żywymi namiastkami Chrystusa w postaci krzyżowanych młodzieńców (pierwszy europejski epizod *blood libel*, związany ze śmiercią Williama z Norwich, jest datowany na rok 1144<sup>102</sup>).

Inną ideą skutecznie motywującą krzyżowców było zakorzenienie krucjat jako zemsty w średniowiecznym systemie pokrewieństwa. Rycerze uważali Chrystusa za członka swojej rodziny, własnego ziomka, którego zgodnie z ideologią waśni winni byli pomścić. Ich współtowarzysze byli braćmi, panowie – ojcami, zaś Kościół – cierpiącą matką, której powinni udzielić pomocy „przez wspomnienie piersi, których mlekiem żywił się pierwotny kościół w Jeruzalem”<sup>103</sup>. Relacje pokrewieństwa i lojalności biegły we wszystkich kierunkach: „podczas gdy autorytet i hierarchia wymagały zemsty w relacjach wertykalnych, obejmujących panów i wasali, ojców i synów, *caritas* mogła uwydatniać potrzebę zemsty w relacjach horyzontalnych pomiędzy ludźmi związanymi w miłości Chrystusa”<sup>104</sup>.

<sup>99</sup> Balric z Bourgueil, za: S. Throop, s. 61. Autorka powołuje się tu na pracę Dominique Iogna-Prat, *Order and Exclusion: Cluny and Christendom Face Heresy, Judaism, and Islam*, New York 2002. <sup>100</sup> S. Throop, s. 61. <sup>101</sup> Tamże, s. 136.

<sup>102</sup> W.F. MacLehose, „A Tender Age”. *Cultural Anxieties over the Child in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, Columbia 2006, rozdz. 3.

<sup>103</sup> Otto z St. Blasien, za: S. Throop, s. 139–140. <sup>104</sup> Tamże, s. 141.

Powołując się na Williama Reddy'ego i jego definicję emocji jako „wyuczonego nawyku poznawczego”<sup>105</sup>, Susanna Throop rekonstruuje emocjonalny leksykon ideologii krucjat i wynikające z niego zachowania. Za klucz do dyskursu zemsty uważa łaciński *zelus*, gorliwość, żarliwość, zapał<sup>106</sup>, wyobrażane jako płomyki na głowach apostołów (Dz 2, 1–4). Żarliwość, z Bogiem i sprawiedliwością w centrum, działała jako katalizator, związujący w jedno miłość i gniew: „miłość do Boga, gniew w stosunku do grzechu, pasję sprawiedliwości i słownictwo zemsty”<sup>107</sup>. Jako gniew usprawiedliwiony żarliwością, *ira per zelum*, porównywany do Chrystusa wypędzającego przekupniów ze świątyni, dokonywała ona cudu przemiany zła w dobro. W wieku IX Hincmar z Reims rozróżnił gniew słuszny, mający na celu podporządkowanie własnego grzesznego ja, i gniew złośliwy, skierowany na zewnątrz, ku innym, i tylko ten pierwszy uznał za dozwolony dla chrześcijan<sup>108</sup>. W początkach wieku XII, w rezultacie gwałtownego rozwoju ideologii waśni i zemsty, „zalegalizowano” bardzo wiele innych rodzajów gniewu. Ich przepustką było nieodmiennie *ira per zelum*<sup>109</sup>. „Okrucieństwo w służbie bożej nie jest okrucieństwem, tylko pobożnością” – pisał Piotr, biskup Oporto<sup>110</sup>. Opisując masakry Żydów dokonywane przez uczestników Pierwszej Krucjaty, przeciwny im Ekkehard z Aury tłumaczył, że błąd mordujących był spowodowany nadmiarem „bożej gorliwości”, przy braku takiej samej wiedzy<sup>111</sup>. Zawartą w jego słowach aluzję do Listu do Rzymian 10, 2–3 Throop objaśnia jako zarzut pod adresem nie tyle motywującej ich emocji, ile błędnego sposobu działania<sup>112</sup>, który jednak w niczym nie przeszkadzał zbawieniu.

<sup>105</sup> W. Reddy, *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*, Cambridge 2001, s. 17, za: S. Throop, s. 7.

<sup>106</sup> Tamże, s. 7. <sup>107</sup> Tamże, s. 170.

<sup>108</sup> Rozróżnienie to przypomina dwa rodzaje świętej wojny, znane z teologii mużulańskiej: wielki dżihad, wojnę toczoną z własnymi słabościami, i dżihad mały, wojnę zewnętrzną. Podobnie jak w chrześcijaństwie, także w islamie znaczenie tego drugiego stopniowo rosło. <sup>109</sup> S. Throop, s. 158. <sup>110</sup> Za: S. Throop, s. 147.

<sup>111</sup> Był to przypadek odwrotny w stosunku do Żydów, którym przy ukrzyżowaniu Beda Czcigodny przypisywał nadmiar wiedzy przy braku gorliwości, S. Throop, s. 153.

<sup>112</sup> „...pałają żarliwością ku Bogu, nie opartą jednak na pełnym zrozumieniu”, za: S. Throop, s. 147.

Fascynująca koncepcja Susanny Throop jest głosem w nierozstrzygniętej debacie, która dekadę temu toczyła się pomiędzy Robertem I. Moore'm, autorem *The Formation of the Persecuting Society* (1987)<sup>113</sup> i Davidem Nirenbergiem, autorem *Communities of Violence* (1996)<sup>114</sup>. Pierwszy z wymienionych kwestionował tezę, przez długi czas milcząco akceptowaną, że „było czymś naturalnym, iż średniowieczny Kościół usiłował siłą stłumić religijny ferment”<sup>115</sup>. Dowodził, że prześladowanie trędowatych, Żydów i heretyków w XI i XII stuleciu, dokonywane z inicjatywy Kościoła, ale w sensie wykonawczym przeprowadzane przez władze ustawodawcze i sądownicze, przyczyniło się do stworzenia formacji kulturowej, której działanie uruchamiało samo istnienie grupy prześladowanej, bez względu na jej czyny. Dekadę później na przykładzie Królestwa Aragonii David Nirenberg wysunął polemiczną w stosunku do Moore'a tezę, że badanie przemocy należy uwolnić od poglądu, iż Europejczycy rozpatrywanej epoki „znajdowali się pod rosnącym wpływem irracjonalnej i paranoicznej «zbiorowej nieświadomości»”<sup>116</sup>. Odwołując się do tezy George'a Simmela o przemocy jako formie stabilizacji społecznej dowodził, że doroczne zamieszki Wielkiego Tygodnia w Aragonii, skierowane przeciwko Żydom, w podobnym stopniu „stanowiły gest włączenia, co wykluczenia”<sup>117</sup>. Dowodził także, że były one wyrazem rywalizującego, podporządkowanego dyskursu o pokrewieństwie i o kształcie społeczeństwa chrześcijańskiego<sup>118</sup>. Ponadto na podstawie niewyartykułowanego założenia „hydraulicznego” modelu przemocy, Nirenberg sugerował, że zmniejszyły one ryzyko masakry Żydów.

Throop pisze ostrożnie, że jej praca potwierdza zarówno tezę Moore'a, że „w wieku XII dyskurs religijny stanowił uzasadnienie prześladowań, jak i tezę Nirenberga, że przemoc religijna w średniowieczu funkcjonowała

<sup>113</sup> R.I. Moore, *The Formation of the Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe 950–1250*, Oxford 1987.

<sup>114</sup> D. Nirenberg, *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages*, Princeton 1996.

<sup>115</sup> R.I. Moore, s. 2, za: S. Throop, s. 183. <sup>116</sup> D. Nirenberg 12, za: S. Throop, tamże.

<sup>117</sup> D. Nirenberg, s. 15. <sup>118</sup> Tamże, s. 68.

jako rytuał”<sup>119</sup>. Postuluje wyjście z opłotków badań specjalistycznych, porzucenie perspektywy ofiar i dokonanie rekonstrukcji dyskursu przemocy chrześcijańskiej w stosunku do wszystkich wykluczanych: trędowatych, katarów, albigensów, Żydów i muzułmanów<sup>120</sup>. Do włączenia się w interdyscyplinarne badanie zemsty wspartej autorytetem bóstwa, „o której nie ma powodów sądzić, by przestała służyć do uzasadniania przemocy motywowanej religijnie”<sup>121</sup>, wzywa też teologów, którzy za wyjątkiem Timothy Gorringe’a, autora pracy *God’s Just Vengeance*<sup>122</sup>, jak dotąd starannie unikają tematu.

<sup>119</sup> S. Throop, s. 184.   <sup>120</sup> Tamże, s. 84.   <sup>121</sup> Tamże, s. 187.

<sup>122</sup> T. Gorringe, *God’s Just Vengeance: Crime, Violence and the Rhetoric of Salvation*, Cambridge 1996, za: S. Throop, s. 187.