

Obawy o emocje w historii

Barbara H. Rosenwein

Prezentacje

Obawy o emocje w historii¹

Barbara H. Rosenwein²

Jako mediewistka mam powód, aby obawiać się o emocje w historii. Nie obawiam się o emocje jako takie: ludzie w przeszłości, tak jak i współcześni, wyrażali radość, smutek, gniew, strach i wiele innych uczuć; emocje

- 1 Artykuł Barbary Rosenwein pt. *Worrying about Emotions in History* został opublikowany w 2002 roku w „The American Historical Review”. Jego pełną angielską wersję można znaleźć pod adresem: <http://www.staff.amu.edu.pl/~ewa/Rosenwein,%20Worrying%20about%20Emotions%20in%20History.htm>, „AHR” 2002 vol. 107 no. 3, s. 821-845, Oxford University Press.
- 2 Dedykuję ten artykuł pamięci mojego ojca Normana Hersteina (1921-2002). Napisałam go w trakcie rocznego stypendium badawczego (1999-2000) ufundowanego przez National Endowment for the Humanities Fellowship oraz dofinansowanego przez Loyola University Chicago. Jestem wdzięczna obu tym instytucjom za pomoc. Pragnę serdecznie podziękować Esther Cohen, Mayke de Jong, Lynn Hunt, Pirosce Nagy, Danieli Romagnoli, Tomowi Rosenweinowi, Danielowi Smailowi, Stephenowi D. White’owi oraz członkom zarządu redakcji „The American Historical Review” (dalej: „AHR”) za czytanie i komentowanie artykułu podczas mojej pracy nad nim. Na życzenie Allena Frantzena zaprezentowałam jedną z wersji tego artykułu w formie wykładu podczas programu „Loyola Medieval Studies”. Chciałabym podziękować jemu, Theresie Gross-Diaz oraz pozostałym uczestnikom tego wydarzenia. Na koniec dziękuję moim studentom – Kirstin DeVries, Frances Mitilineos, Jilanie Ordman, Davidowi Roufowski i Sonyi Seifert – za pogodne przejmowanie się tym tematem wraz ze mną w ciągu poświęconych mu całorocznych zajęć.

Barbara H. Rosenwein – prof. w Loyola University w Chicago. Specjalizuje się w badaniach z zakresu historii wczesnego średniowiecza oraz metodologii i praktyki badań nad historią emocji. Opublikowała prace analityczne i podręczniki do historii średniowiecza. Jako profesor wizytujący pracowała w École des Hautes Études en Sciences Sociales i w École Normale Supérieure w Paryżu, na Uniwersytecie w Utrechcie oraz na Uniwersytecie w Göteborgu. W latach 2001-2002 była stypendystką American Academy w Rzymie. Od 2009 r. współpracuje z Centre for the History of the Emotions at Queen Mary University w Londynie. Jest członkiem Medieval Academy of America.

te miały wtedy różne znaczenia (tak, jak mają je obecnie); miały swój wpływ na innych, a zatem były też przez innych wykorzystywane (podobnie jak dzieje się w dzisiejszych czasach). To, czym mediewistka – a faktycznie wszyscy historycy, którym zależy na swej pracy – powinna się martwić, to sposób, w jaki *historycy* traktowali emocje w historii. Celem tego artykułu jest przeanalizowanie historiografii emocji w literaturze historycznej Zachodu oraz zasugerowanie pewnych nowych sposobów myślenia na ich temat.

Można wysunąć zastrzeżenie, że zasadniczo historycy w ogóle nie zajmowali się dotąd problemem emocji. Mimo licznych wezwań do badań nad nimi, począwszy co najmniej od znanego artykułu Luciena Febvre'a z 1941 roku, większość historyków unikała tego tematu. Czemu wszakże mieliby się nim zajmować? Jako dyscyplina akademicka historia była zależna od przemian politycznych³. Mimo generacyjnego dorobku historii społecznej i historii kultury dyscyplina ta nigdy nie utraciła skłonności do rzeczy konkretnych i racjonalnych⁴. W związku z tym emocje wydawały się rozbieżne (jeśli nie fundamentalnie przeciwne) z zadaniami stawianymi przed naukami historycznymi.

3 Zwięzłe omówienie tego tematu w G.G. Iggers *Historiography in the Twentieth Century: From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge*, N.H., Hanover 1997, s. 5.

4 Niespełna czterdzieści lat temu, gdy powstał „Journal of Social History”, jego twórca Peter Stearns narzekał, że społeczni historycy pełnili wciąż rolę służebną wobec historii politycznej; patrz: „Journal of Social History”, 1967 no. 1, s. 4. (Szczególne zasługi Stearns ma na polu historiografii emocji, jak będzie jeszcze o tym mowa). Ale jeszcze nawet w 1994 roku Lyndal Roper w swych badaniach nad podmiotowością w okresie wczesno nowożytnym, *Oedipus and the Devil: Witchcraft, Sexuality and Religion in Early Modern Europe*, Routledge, London, s. 5, był zmuszony do walki „z naszym własnym przywiązaniem do historii powstania indywidualizmu i racjonalności”. To uprzedzenie jest jednym z aspektów historii gender: patrz: B.G. Smith *The Gender of History: Men, Women, and Historical Practice*, Harvard University Press, Cambridge 1998. Emocje były przez długi czas w podobny sposób przemilczane również w antropologii: patrz C. Lutz, G.M. White *The Anthropology of Emotions*, „Annual Review of Anthropology” 1986 no. 15, s. 405-436. Nic dziwnego, że William Reddy, który jest zainteresowany historią emocji, dostrzegł w polityce narzędzie kontroli emocjonalnej: W. Reddy *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, s. 124: „Emocje mają ogromne polityczne znaczenie. Każdy trwały reżim polityczny musi ustanowić jako zasadniczy składnik swej władzy normatywny porządek dla emocji, tj. «reżim emocjonalny»” [przekład – J.W.]. Patrz także: W. Reddy *Przeciw konstruktywizmowi. Etnografia historyczna emocji*, w: *Emocje w kulturze*, red. M. Rajtar, J. Straczuk, Wydawnictwo UW, Warszawa 2012, s. 120: „Kontrola emocjonalna jest rzeczywistym miejscem praktykowania władzy: polityka to właśnie proces rozstrzygnięcia, kto musi tłumaczyć jako niewłaściwe, a kto musi podkreślać jako wartościowe uczucia i pragnienia, które pojawiają się w danych kontekstach i relacjach” [przeł. – M. Rajtar]. Wszystkie tłumaczenia w tym artykule – J.W., chyba że wskazano inaczej.

Gdy w 1941 roku Febvre wezwał do tworzenia historii emocji, nie tyle odrzucał skupienie się na historii politycznej, ile uznawał raczej, że prawdopodobnie tylko naziści mogliby uświadomić Francuzom, że polityka jako taka nie jest racjonalna, nie jest pozbawiona emocji. (Pozostawmy na moment rozważania na temat racjonalnej natury emocji. W latach 40. XX wieku – a w zasadzie aż do lat 60. – nikt nie podważał przekonania o irracjonalności emocji). Febvre wierzył, że ważne jest, by emocje badać, ponieważ „życie emocjonalne zawsze ma potencjał, by przeważać nad życiem intelektualnym... [Można powiedzieć:] Historia nienawiści, historia strachu, historia okrucieństwa, historia miłości – przestańcie zajmować nas tą jałową paplaniną. Ale ta jałowa paplanina... jutro zamieni nasz świat w cuchnący dół ze zwłokami”⁵. Warto zwrócić uwagę na to, które emocje Febvre przywołał w tym ustępie: nienawiść, strach i miłość. Wymienił je razem z okrucieństwem, ponieważ uważał, że wszystkie „irracjonalne” problemy są ze sobą związane. Wzywał do uprawiania historii, którą możemy nazwać historią „Ciemnej Strony” – nienawiści, strachu, okrucieństwa. To miłość jest tu nie na miejscu⁶. Jednak Febvre wymienił ją również, ponieważ jego zdaniem może ona łatwo wyrwać się z uwięzi i stać się niebezpieczną pasją i pożądaniem.

Dlaczego Febvre uważał, że historii tych przerażających uczuć mogą odpuścić faszystowskie koszmary?⁷ Jego zdaniem „historia idei i historia instytucji... są tematami, których historycy nigdy nie może zrozumieć ani też

5 L. Febvre *La sensibilité et l'histoire: comment reconstituer la vie affective d'autrefois?*, „Annales d'histoire sociale” janvier-juin 1941 no 3, s. 5-20 (dalej jako *La vie affective*), cytat ze s. 19; w angielskim przeł. aczeniu jako „Sensibility and History: How to Reconstitute the Emotional Life of the Past”, w: *A New Kind of History: From the Writings of Febvre*, ed. P. Burke, przeł. K. Folca, London 1973, s. 12-26.

6 L. Febvre w *La vie affective...*, s. 18, włączył również „śmierć” w skład emocji. Jego celem było to, by łączyć problem *sensibilité* z bliższą szkole *Annales* koncepcją *mentalités*. Chociaż emocje były teoretycznie częścią historii *mentalités*, to jednak występowały one rzadko w głównym nurcie tych badań. Patrz: *Europäische Mentalitätsgeschichte: Hauptthemen in Einzeldarstellungen*, Hrsg. P. Dinzelbacher, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart 1993, gdzie emocje występują raczej na drugim miejscu w porównaniu do takich tematów jak śmierć, praca i natura. Tak samo jest w przypadku przeglądu autorstwa Hansa-Henninga Kortüma *Menschen und Mentalitäten: Einführung in Vorstellungswelten des Mittelalters*, Oldenbourg Akademieverlag, Berlin 1996.

7 W pierwszej wersji *La vie affective* (L. Febvre *La sensibilité dans l'histoire: Les „courants” collectifs de pensée et d'action*, w: *La sensibilité dans l'homme et dans la nature, 10^e Semaine Internationale de Synthèse, 7-11 juin 1938*, Paris 1943, s. 77-100), Febvre mówił (s. 98) o „szaleństwie tłumów w Norymberdze i w innych miejscach – „les foules hallucinées de Nuremberg et d'ailleurs”.

nie może uczynić ich zrozumiałymi bez zasadniczego zainteresowania, które ja nazywam psychologicznym⁸. Zainspirowany psychologicznymi teoriami swego przyjaciela Henriego Wallona, który właśnie wtedy opublikował artykuł na ten temat w *Encyclopédie française*, Febvre argumentował, że emocje są podstawowym czynnikiem, który zbliża ludzi do siebie⁹. Są one jednak również prymitywne. To na pierwotnych więziach, które wytworzyły emocje, powstały języki, idee i instytucje ludzkiej cywilizacji, lecz emocje pozostały oddzielone od kultury, którą same stworzyły. Dla Febvre'a, emocje nie były częścią cywilizowanego życia, chociaż były niezbędne dla jego istnienia.

Idee Febvre'a są istotne, ponieważ ta niewielka liczba historyków, którzy byli jednak zainteresowani emocjami, zwyczajowo przywoływała go jako pro-roka wołającego na puszczy, jako człowieka, który zobaczył światło, ale miał niewielu naśladowców. Twierdzę jednak, że jest przeciwnie, że Febvre podążał za głosem innych i naprowadził historyków na złą ścieżkę. Przede wszystkim podążał za Johanem Huizingą. Może wydawać się to zaskakujące, zważywszy że artykuł Febvre'a był pozornie atakiem na Huizingę. W *Jesieni średniowiecza*, opublikowanej w 1919 roku w języku holenderskim (Febvre znał ją z francuskiego tłumaczenia z 1932 roku) Huizinga wyrażał się o dziecięcej naturze średniowiecznego życia emocjonalnego. Już początek pierwszego rozdziału książki zapowiadał ten punkt widzenia:

Gdy świat młodszy był jeszcze o pół tysiąclecia, zewnętrzne formy wszystkich przypadków ludzkiego życia rysowały się o wiele ostrzej niż dzisiaj... Wszystkie przeżycia miały wtedy ten stopień żywiołowości i wyłączności, jaki dziś radość i cierpienie osiągają jeszcze tylko w umyśle dziecka... Wszystkie sprawy życiowe działały się publicznie zarówno w swym prze-pychu, jak i w okrucieństwie... Na skutek trwałych kontrastów, na skutek

8 L. Febvre *La vie affective*, s. 19.

9 *Encyclopédie française*, vol. 8: *La vie mentale*, red. H. Wallon, *Soc. de gestion de l'encyclopédie française*, Paris 1938, t. 24, s. 1-7; pierwsza część artykułu *Rapports affectifs: Les émotions* została napisana przez samego Wallona. Ten jako uczestnik konferencji w 1938 roku, podczas której Febvre zreferował swoje tezy, dziękował Febvre'owi za: „rozszerzenie mojego wystąpienia o emocjach, jego wzbogacenie oraz uzupełnienie”. Patrz: *La sensibilité dans l'homme*, s. 104. Warto przy tym zaznaczyć, że Febvre był głównym redaktorem *Encyclopédie française*. Wallon był jego bliskim przyjacielem od wspólnie spędzonych czasów studenckich w École Normale Supérieure. Patrz: C. Fink *Marc Bloch: A Life in History*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, s. 137, 149. Niemniej nacisk, który Febvre kładzie na gwałtowne emocje, nie pochodził od Wallona. Wallon był zainteresowany wszelkiego rodzaju emocjami: strachem, radością, przy-jemnością, gniewem, lękiem, a nawet nieśmiałością.

różnorodności form, poprzez które wszystko przenikało do umysłu, życie codzienne miało w sobie żywiolowy wdzięk i namiętną sugestywność, ujawniające się w nastrojach zróżnicowanych, od prymitywnej rozwiązalności, gwałtownego okrucieństwa aż po serdeczne wzruszenia; pomiędzy takimi przeciwieństwami oscylowało średniowieczne życie.¹⁰

Gdy Febvre czytał te słowa w kontekście nazistowskiego horroru, sprzeciwiał się im nie dlatego, że uważał, że jest coś złego w nazywaniu wieków średnich dziecięcymi, ale ponieważ, w jego opinii, Huizinga powinien był stwierdzić, że emocje są *zawsze* gwałtowne, zmienne i nieracjonalne. Jednakże niektóre epoki (w opinii Febvre'a) potrafiły ujarzmić emocje lepiej od innych. Celem historyka było zatem zidentyfikować te okresy i wyjaśnić, jak i dlaczego było to możliwe. Febvre wzywał do historii moralnej, historii, która pozwoli wyjaśnić zjawisko faszyzmu i odkryje zasady, na których będzie możliwe zbudowanie bardziej racjonalnego porządku. Było to wezwanie do polityki społecznej udające badania historyczne.

Faktycznie jednak wezwanie z artykułu Febvre'a nie przyniosło oczekiwanych rezultatów; najważniejszym jego efektem stała się natomiast legitymizacja emocjonalnej dziecięcości wieków średnich. Przedstawię za chwilę, na ile przekonująca okazała się to idea dla modernistów. Faktycznie to dwójka modernistów – Peter Stearns i jego żona z zawodu psychiatra/historyk Carol Stearns – wzywali do historii emocji. Ich manifest, opublikowany w „AHR” w 1985 roku, obwieścił powstanie nowego pola badawczego dla historyków emocji – „emocjonologii”¹¹. Ten nieprzyjemny, lecz ogromnie pożyteczny termin wraz z jego naukową buńczucznością przywoływał skojarzenia z „sociologią” lub „psychologią”. W ciągu następnego roku, opublikowali oni pracę

10 J. Huizinga *Jesień Średniowiecza*, przeł. T. Brzostowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1961, s. 19, z oryginalnego holenderskiego tekstu: *Herfsttij der Middeleeuwen: Studie over levens- en gedachtevormen der veertiende en vijftiende eeuw in Frankrijk en de Nederlanden*, Tjeenk Willink, Haarlem 1919. Patrz także: *The Autumn of the Middle Ages*, przeł. R.J. Payton, U. Mammitzsch, University of Chicago Press, Chicago 1996, s. 1: „Every experience had that degree of directness and absoluteness that joy and sadness still have in the mind of a child”. To, co Huizinga naprawdę powiedział, jest prawdopodobnie mniej istotne niż to, co historycy sądzą, że powiedział. Francuska wersja, z której Febvre czytał Huizingę, to: *Déclin du Moyen âge*, przeł. J. Bastin, Payot, Paris, 1932. Tam (s. 10) tłumaczenie zostało oddane w ten sposób: „toute expérience avait encore ce degré d’immédiat et d’absolu qu’ont le plaisir et la peine dans l’esprit d’un enfant”.

11 P.N. Stearns, C. Zisowitz Stearns *Emocjonologia: objaśnienie historii emocji i standardów emocjonalnych*, w: *Emocje w kulturze*, s. 143-179.

*Anger: The Struggle for Emotional Control in America's History*¹². Znamionowała ona powstanie swego rodzaju mini-przedsiębiorstwa – serii imponującej liczby opublikowanych książek i artykułów autorstwa Stearnsów i ich następców, dotyczących emocjonalnej historii Stanów Zjednoczonych¹³. Można stwierdzić, że ten zbiór prac jest najważniejszym dotychczas badaniem nad historią emocji. Jakie są zatem ich założenia?

„Emocjonologia”, termin stworzony przez Stearnsów, oznacza „postawy i standardy wobec podstawowych emocji i ich właściwej ekspresji podtrzymywane przez społeczeństwo lub przez określoną grupę w jego obrębie; także sposoby, w jakie instytucje odzwierciedlają i stymulują te podstawy w ludzkich zachowaniach”¹⁴. Nacisk został położony zatem nie na to, co ludzie czują lub jak wyrażają swe uczucia, lecz na to, co ludzie myślą o takich zjawiskach jak płacz w miejscu publicznym, narastanie złości lub fizyczne wyrażanie gniewu. Założono, że to co ludzie *myślą* o uczuciach, będą też czuli. Stearnsowie zręcznie podchwycili niektóre socjologiczne teorie z lat 70. i 80., na których oparli swe badania. Przykładowo socjolog Arlie Hochschild twierdziła, że społeczeństwo może kontrolować i kontroluje emocje i sposoby ich wyrażania, że są „zasady odczuwania” lub „zasady emocji”, które wyznaczają ludziom w istocie, co należy czuć i jak należy wyrażać te społecznie dominujące i obowiązujące uczucia¹⁵. Hochschild twierdziła, że stewardesy nauczyły

12 P.N. Stearns, C. Zisowitz Stearns *Anger: The Struggle for Emotional Control in America's History*, University of Chicago Press, Chicago 1986.

13 Przykładowo P.N. Stearns *Jealousy: The Evolution of an Emotion in American History*, New York University Press, New York 1989; P.N. Stearns, T. Haggerty *The Role of Fear: Transitions in American Emotional Standards for Children, 1850-1950*, „AHR”, 1991 no. 96, s. 63-94; *An Emotional History of the United States*, ed. P.N. Stearns, J. Lewis, New York University Press, New York 1998; P.N. Stearns *Battleground of Desire: The Struggle for Self-Control in Modern America*, New York University Press, New York 1999.

14 P.N. Stearns, C. Zisowitz Stearns *Emocjonologia*, s. 143. Definicja zaprezentowana jako swego rodzaju epigramat dla tego artykułu poprzedza kolejną, dotyczącą „emocji”, lecz tylko ta ostatnia pochodzi ze socjologicznej literatury, mianowicie od Paula R. Kleinginna i Anne M. Kleinginna: *A Categorized List of Emotion Definitions, with Suggestions for a Consensual Definition*, „Motivation and Emotion” 1981 no. 5, s. 355. Konieczność stworzenia terminu „emocjonologia” nie jest oczywista. W czasie, gdy Stearnsowie go wynaleźli, socjolodzy używali terminu „sentyment” dla oznaczenia „społecznie wyrażanych symboli i oczekiwanych zachowań”, przeciwstawionego w ten sposób osobistym uczuciom. Patrz: C. Lutz, G.M. White *Anthropology of Emotions*, s. 409.

15 Przykładowo A. Russell Hochschild *Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure*, „American Journal of Sociology”, 1979 no. 85, s. 551-575; A. Russell Hochschild *Zarządzanie emocjami. Komercjalizacja ludzkich uczuć*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.

się podczas szkoleń nie tylko jak się uśmiechać, ale jak *czuć* radość, gdy podróżujący na nie krzyczą. Nazwała ten fenomen „zarządzanym sercem” (*manager heart*). Na tej samej podstawie Stearnsowie chcieli badać „zarządzane serca” w przeszłości.

Wkrótce okazało się jednak, że jest to bardzo niedaleka przeszłość. Na pytanie, w jaki sposób można dotrzeć do „emocjonalnych standardów społeczeństwa, Stearnsowie odpowiedzieli, że przez badania nad popularnymi podręcznikami zasad dobrego zachowania. Nie mogą mieć jednak charakteru elitarnego, aby móc włączyć je w obręb zagadnienia emocjonologii. W związku z tym np. w pracy o gniewie Stearnsowie świadomie unikali korzystania ze „źródeł kultury wyższej”; skoncentrowali się na „prosty ludziach” (którzy faktycznie okazali się reprezentantami wyłącznie klasy średniej)¹⁶. Czy istniała zatem emocjonologia przed pojawieniem się nowoczesnych podręczników dobrego zachowania?¹⁷ Odpowiedź zdaniem Stearnsów jest negatywna. W ten sposób świadomie wykluczyli z grona przejawów emocjonologii np. literaturę miłości dworskiej ze względu na to, że „nie przeniknęła ona wystarczająco głęboko w głąb kultury popularnej lub do trybów instytucjonalnych, tak aby stać się elementem rzeczywistej emocjonologii”¹⁸. Ale jeśli literatura miłości dworskiej, spisana w językach wernakularnych i śpiewana w południowej Francji oraz w pozostałych stronach przez trubadurów i innych poetów, może być uznawana jedynie za część „historii intelektualnej”, to w okresie przednowoczesnym praktycznie nie ma niczego, co mogłoby zostać włączone do badań nad prawdziwą emocjonologią.

W wyniku tego założenia w recenzji pracy *Grzech i strach* Jeana Delumeau Peter Stearns podsumował tę książkę, w następujący sposób: „Fakt, że chrześcijańscy kaznodzieje sięgali do nakłaniania i gry na terrorze śmierci, uzyskał w tych badaniach ważną nową dokumentację, ale zakres skuteczności ich zabiegów pozostał dziwnie nieuchwytny. Jest to przykład „odgórnej historii” (*top down history*) w najgorszym jej wydaniu”. Oraz, że „osoby świeckie występują tam relatywnie rzadko”. I wreszcie, cios ostateczny: „Wyniki badań nie wykraczają w pełni poza wąskie granice historii

16 P.N. Stearns, C. Zisowitz Stearns *Anger*, s. 249, przyp.: 31; 12 („prosty człowiek”); s. 16 („Protestanci z klasy średniej”).

17 P.N. Stearns, C. Zisowitz Stearns zasugerowali (*Anger*, s. 2), że w okresie przednowoczesnym miejsce emocjonologii zajmował „intymny nadzór wspólnoty”.

18 P.N. Stearns, C. Zisowitz *Emocjonologia*, s. 167.

intelektualnej”¹⁹. Wiele jest rzeczy do skrytykowania w podejściu Delumeau (jak jeszcze zobaczymy), ale faktem jest, że żaden mediewista ani premodernista nie ma szansy na znalezienie takiego zasobu materiału źródłowego, który pozwoliłby na badania nazywane przez Stearnsów „prawdziwą emocjonologią”, ponieważ emocjonologia z definicji przynależy do nowoczesności, do czasów, gdy zaczęły powstawać podręczniki dobrego zachowania dla klasy średniej.

Krótki rozdział w *Anger*, pod nazwą *Premodern Emotionology toward Anger*, nie jest o „emocjonologii”, lecz o jej braku. Odwołując się do Huizingi (z pełnym wdzięczności uznaniem), Stearnsowie twierdzą, że okres przednowoczesny miał „mniej dokładne” standardy niż nowoczesność, tzn., że społeczeństwo tolerowało „znaczący gniew”, który był wyrażany bardziej „szczerze i otwarcie” niż w okresie nowoczesnym. Faktycznie, nie było ich zdaniem „powszechnej kontroli emocjonalnej”²⁰. Idąc dalej tym tropem stwierdzili, że: „publiczne wybuchy hysterii, wraz z częstym płaczem i hałaśliwą radością, były dużo częstsze w społeczeństwie przednowoczesnym, niż w XIX i XX wieku. Dorosli byli wedle współczesnych standardów, pod wieloma względami, dziecięcy w swej pobłażliwości dla ekspresywnego temperamentu, co jest jedną z przyczyn, dla których tak chętnie grywali oni w gry z dziećmi”²¹.

Wykluczenie całego okresu sprzed połowy XVIII wieku wygodnie zawężyła pole badawcze dla emocjonologów. W *Anger* Stearnsowie wyróżnili trzy okresy w historii emocjonologii: sto lat między 1750 i 1850 rokiem wprowadziło ideał rodziny wolnej od gniewu; okres od 1850 do 1920 „stworzył najbardziej charakterystyczną dla Amerykanów ambiwalencję wobec

19 P.N. Stearns recenzja: J. Delumeau *Sin and Fear: The Emergence of a Western Guilt Culture, 13th-18th Centuries*, przeł. E. Nicholson, St. Martin's Press, New York 1990, „Journal of Interdisciplinary History” 1992 no. 23, s. 156-158. Francuskie wydanie Delumeau to: *Le péché et la peur: La culpabilisation en Occident (XIII^e-XVIII^e siècles)* zostało opublikowane w Paryżu w 1983 roku. Polskie wydanie to: *Grzech i strach: poczucie winy w kulturze Zachodu XIII-XVIII w.*, przeł. A. Szymanowski, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa 1994.

20 P.N. Stearns, C. Zisowitz, *Anger*, s. 21-23, 25.

21 Tamże, s. 25; Huizinga jest cytowany z aprobatą przez Stearnsów na s. 28. Użycie tego znaczącego terminu „histeria” (*tantrum*) w tym kontekście jest dziwne, zważywszy na to, że Stearnsowie sami stwierdzili w *Emocjonologii*, s. 161-162, że „histeria” była nowoczesnym wynalazkiem. Nie jest jasne skąd pochodzi wyobrażenie, że średniowieczni ludzie „chętnie grali z dziećmi w gry”, ale można przypuścić, że jego źródłem jest Philippe Ariès *Historia dzieciństwa: dziecko i rodzina w czasach ancien régime'u*, przeł. M. Ochab, Aletheia, Warszawa 2010.

gniewu”, w związku z tym, że wartości wcześniejszego stulecia zaczęły dominować; okres od około 1920 roku do dnia dzisiejszego przedstawił (i przedstawia) zasadnicze potępienie gniewu, którego jedynym ujściem stała się (paradoksalnie) właśnie rodzina²². W *An Emotional History* periodyzacja jest znów trzyczęściowa: są tam „zmiany w dziesięcioleciach około 1800 r. a następnie około 1930 r.”²³. Jest to bardzo wąski zakres czasu. Emocjonologia proklamowana jako „zachęta” do większego wysiłku w próbach uchwycenia emocji w badaniach historycznych w istocie zachęciła jedynie do badania okresu, który stworzył emocjonologię²⁴. Stało się tak, ponieważ (w opinii Stearnsów) był to moment w dziejach, gdy ludzkie życie emocjonalne przestało być dziecięce i gwałtowne, a zamiast tego uległo określonym ograniczeniom.

Stearnowsko/Huizingowski obraz okresu przednowoczesnego uzyskał silne oparcie w pracach Norberta Eliasa i jego uczniów²⁵. *Proces cywilizacyjny* napisany w języku niemieckim, oraz opublikowany po raz pierwszy w 1939 roku, w okresie gdy Elias był uciekinierem z nazistowskich Niemczech, zyskał początkowo niewielki rozgłos. Dopiero po jego ponownym wydaniu w 1968 roku i po przetłumaczeniu go w latach 70. na angielski i francuski stał się pracą o ogromnej sile oddziaływania²⁶. Elias postrzegał naiwny obraz *huizingowskich* wieków średnich przez pryzmat teorii Freuda:

22 P.N. Stearns, C. Zisowitz *Anger*, s. 11, gdzie wnioski ich pracy zostały podsumowane.

23 P.N. Stearns, J. Lewis, *Emotional History*, s. 6. W rzeczywistości redaktorzy nazywają to „podwójną periodyzacją”, lecz faktycznie jest ona zależna od wcześniejszego, bliżej niezdefiniowanego okresu przednowoczesnego.

24 Tamże, s. 7: „Poprzez zawężenie zadania historyka i precyzyjne jego zdefiniowanie, Stearns i Stearns dali temu nowemu polu istotny impuls”. Nie wszyscy historycy przejęli się tym, że Stearnsowie ograniczyli emocjonologię do kontroli klasy średniej. Tak więc np. Kari Konkola uznała swe badania nad relacjami między emocjami i grzechem w pismach angielskich duchownych z XVII wieku za część emocjonologii. Faktycznie, wzięła ona pod uwagę jedynie autorów „popularnych”. Ale co „popularne” oznacza w XVII-wiecznym kontekście? Jakie klasy społeczne były piśmienne? Patrz: K. Konkola *Psychology of Emotions as Theology: The Meaning and Control of Sin in Early Modern English Religion*, PhD dissertation, University of Wisconsin, Madison 1994, zwłaszcza s. 13-16.

25 Porównanie poglądów Febvre'a i Eliasa, patrz: A. Burguière *La notion de „mentalités” chez Marc Bloch et Lucien Febvre: Deux conceptions, deux filiations*, „Revue de synthèse” 1983 juillet-décembre, s. 111-112, s. 333-348.

26 Rozbudowana bibliografia recepcji teorii Eliasa, została zamieszczona w: G. Schwerhoff *Zivilisationsprozeß und Geschichtswissenschaft: Norbert Elias' Forschungsparadigma in historischer Sicht*, „Historische Zeitschrift” 1998 Band 266, s. 561-606.

Jest on [człowiek średniowiecza] dziki, okrutny, skłonny do wybuchów i natychmiastowego zaspokajania swych żądz. Może sobie taki być. Mało co w jego sytuacji zmusza go do narzucania sobie ograniczeń; jego uwarunkowanie nie sprzyja wykształceniu tego, co można by nazwać surowym i stabilnym superego, co jest pochodną przymusów zewnętrznych i zależności, przetransponowanych w przymusy wewnętrzne.²⁷

„Ludzie”, o których pisał Elias, byli elitą, wojownikami, ludźmi przyzwyczajonymi do przelewania krwi i pładrowania. Jego zdaniem bez państwa, które by ich poskramiało, mogli robić cokolwiek, co podpowiadały im ich impulsy. Jedyny wyjątek to dwory największych panów feudalnych (Elias miał na myśli okres od XII wieku począwszy), na których „w ograniczonym kręgu dworu grzeczniejsze, bardziej ogłędne i spacyfikowane formy towarzyskie, stymulowane zwłaszcza obecnością pani dworu, nabierają mocy obowiązującego rygoru”²⁸. To w psychice dworzan – ludzi którzy trudnili się rozrywką, administracją i nauczaniem na dworach wielkich panów – rozpoczął się „proces cywilizacyjny”. Formowana w nich „represja” i „wyrzeczenia” prowadziły do „przemiany popędów”, łagodzonych przez miłość do wysoko urodzonej pani²⁹.

Dopiero jednak na dworze absolutnego władcy nowoczesnego państwa te nowe zasady zachowania i styl odczuwania stały się obowiązkowe i powszechne. Państwo znacznie skuteczniej niż „wysoko urodzona pani” zakończyło panowanie wojownika-rycerza. Zmonopolizowało ono system podatkowy i wojsko, dwa filary władzy. Zdominowało także wiele złożonych społecznych instytucji. Aby móc uczestniczyć w tej wszechogarniającej strukturze, ludzie zostali zmuszeni do „dostrojenia do innych swego stylu bycia [włączając w to również ekspresję emocjonalną]”³⁰. (Faktycznie, nawet bez państwa, zwiększająca się koordynacja, współzależność i regulacje społeczne wymagały od jednostek rosnącej represji³¹).

27 N. Elias *O procesie cywilizacji. Analizy socjo- i psychogenetyczne*, przeł. T. Zabłudowski, K. Markiewicz, WAB, Warszawa 2011, s. 355.

28 Tamże, s. 360.

29 Tamże, s. 364.

30 Tamże, s. 499.

31 Tamże, s. 70-73. W odpowiedzi na uwagę, że w okresie powojennym doszło do zanikania „mniej lub bardziej automatycznej samokontroli” Elias i jego uczniowie wypracowali pojęcie „informalizacji” zbudowane na założeniu, że: „rozluźnienie restrykcji i zasad właściwego zachowania... jest ściśle związane z, i jednocześnie zawiera w sobie «ściślejsze skrepowanie popędów»”,

Proponowana przez Eliasa konstrukcja jest kusząca. Jest w niej miejsce na zmianę społeczną, którą też jednocześnie wyjaśnia. Ponadto koresponduje ona z emocjologią i z innymi badaniami nad restrykcjami emocjonalnymi jako komponentami szerszego fenomenu procesu cywilizacyjnego³². To z pomocą Eliasa historycy skonstruowali „wielką narrację” o emocjach, która została poddana krytyce w niniejszym artykule.

W skrócie narracja ta jest następująca: historia Zachodu to historia rosnącej emocjonalnej represji. Grecja i Rzym mogą być łatwo zlekceważone: czyż Homer nie śpiewał o słodkości gniewu?³³ Średniowiecze miało życie

patrz: C. Wouters *Informalisation and the Civilising Process*, w: *Human Figurations: Essays for Norbert Elias*, ed. P.R. Gleichmann, J. Goudsblom, H. Korte, Amsterdam Sociologisch Tijdschrift, Amsterdam 1977, cytat na s. 442.

32 O nowych restrykcjach emocjonalnych, niebędących jednak częścią emocjologii, patrz np.: A. de Swaan *The Politics of Agoraphobia: On Changes in Emotional and Relational Management*, „Theory and Society” 1981 no. 10, s. 359-85, poświęcone rozwojowi „agorafobii” w wieku XIX jako efektu internalizacji oficjalnych praw miejskich, które początkowo wprowadzono dla zaprowadzenia porządku publicznego. Również badania nad męskością (*masculinity studies*) zazwyczaj idą ręką w rękę z teorią Eliasa, zwłaszcza jeśli śledzą one trajektorię przemiany konceptu męczyzny od uprzywilejowania brutalnej siły do „łagodniejszego i bardziej oswojonego typu męczyzny”, który miał pojawić się pod koniec wieku XIX. Patrz: P. Spierenburg *Masculinity, Violence, and Honor: An Introduction*, w: *Men and Violence: Gender, Honor, and Rituals in Modern Europe and America*, ed. Spierenburg, Columbus, Ohio 1998, s. 6; K. Lystra *Searching the Heart: Women, Men, and Romantic Love in Nineteenth-Century America*, Oxford University Press, Oxford 1989, s. 21, twierdzi, że w XIX-wiecznych listach miłosnych męczyźni, tak jak kobiety, cenili „szczerze, otwarte, serdeczne [emocjonalne] wyrażenia”, które w jej opinii (s. 8) „przyczyniły się do amerykańskiego indywidualizmu”. Patrz inne badania dotyczące męskości w przypisie nr 40.

33 Np. P.N. Stearns, C. Zisowitz Stearns *Anger*, s. 7 i 21. Badacze okresu starożytnego mają zazwyczaj bardziej zniuansowane podejście. Niewielka próba najnowszej bibliografii na temat starożytnych emocji to m.in. C.A. Barton *The Sorrows of the Ancient Romans: The Gladiator and the Monster*, Princeton University Press, Princeton 1993; E. Champlin *Final Judgments: Duty and Emotion in Roman Wills, 200 B.C.-A.D. 250*, University of California Press, Berkeley 1991; *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, ed. J. Sihvola, T. Engberg-Pedersen, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1998; M.C. Nussbaum *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, Princeton 1994; *The Passions in Roman Thought and Literature*, ed. S. Morton Braund, Ch. Gill, Cambridge University Press, Cambridge 1997. Natomiast praca Williama V. Harrisa *Restraining Rage: The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*, Harvard University Press, Cambridge 2004) jest kontynuacją tradycji wyodrębniania wieków średnich na podstawie argumentacji przyjmującej, że kontrola emocjonalna występowała w świecie starożytnym, a następnie pojawiła się dopiero w wieku XVI. „Moim zdaniem” [pisze on na s. 150] „[Elias] opisał prawdziwy proces historyczny, ale zrobił to częściowo i niedokładnie... To co chciałbym tu zasugerować, to to, że proces ten miał swego ważnego poprzednika w świecie starożytności”.

emocjonalne dziecka: czyste, gwałtowne, publiczne i bezwstydyne. Nowoczesność (różnie definiowana) przyniosła ze sobą samodyscyplinę, kontrolę i emocjonalne wyparcie³⁴.

Nie tylko historycy podpisali się pod tym paradygmatem: w rzeczywistości jest to narracja budowana przez wszystkich wielkich teoretyków XX wieku. Dla Maxa Webera nowoczesność i państwo przyniosły biurokrację, która w odpowiedzi promowała „rozwój racjonalnego empiryzmu („*rational matter-of-factness*”) oraz typu osobowości eksperta”³⁵. Akcent kładziony przez kalwinistów na dowód przyszłego zbawienia prowadził do „systematycznej autokontroli” religijnego fundamentu nowoczesnej kapitalistycznej mentalności³⁶. Dla Zygmunta Freuda „cywilizacja” – miał on na myśli nowoczesną europejską cywilizację, z jej telefonami, samolotami, parkami, oraz obsesją czystości – „jest zbudowana na wyrzeczeniu instynktownych gratyfikacji”, którym w mitycznej przeszłości – niekoniecznie w wiekach średnich, ale na pewno nie w nowoczesności – pozwalano na swobodniejsze panowanie nad człowiekiem³⁷. Nawet dla Michela Foucaulta, którego praca nad starożytną seksualnością pogrążyła mit greckiego hedonizmu, dyscyplina służąca do popędzania, obserwowania, analizowania i kontrolowania ludzkiego ciała i seksualności rozwinęła się w pełni dopiero po wyjściu z epoki średniowiecza³⁸.

34 Filozoficznym odpowiednikiem wielkiej narracji historyków jest błędne przekonanie, że filozofowie z okresu wczesnej nowożytności oddzielali umysł od ciała i rozum od emocji, w związku z czym dopiero nowoczesna filozofia zapewnia skuteczny lek na te dychotomie. Przeciwstawiła się temu pogładowi Susan James (*Passion and Action: The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1997) w swym programowym oświadczeniu na s. 17-18.

35 M. Weber *From Max Weber: Essays in Sociology*, ed., trans. H.H. Gerth, C. Wright Mills, Oxford University Press, New York 1958, s. 240.

36 M. Weber *Etyka protestancka i duch kapitalizmu. Protestantkie „sekty” a duch kapitalizmu*, przeł. B. Baran, P. Miziński, Aletheia, Warszawa 2010, s. 126; dyskusja o „emocjonalności pietystów (jako przeciwstawionych kalwinistom) – patrz s. 94.

37 Z. Freud *Kultura jako źródło cierpień*, w: *Pisma społeczne*, red. R. Reszke, przeł. A. Ochocki, M. Poręba, R. Reszke, KR, Warszawa 1998, s. 204.

38 M. Foucault *Historia seksualności*, t. 1: *Wola wiedzy*, przeł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Czytelnik, Gdańsk 2010; M. Foucault *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. A. Sheridan, Vintage, New York 1979. Z drugiej strony M. Foucault *Historia seksualności*, t. 2: *Użytek z przyjemności*, przeł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Czytelnik, Gdańsk 2010 i t. 3: *Troska o siebie*, przeł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Czytelnik, Gdańsk 2010, pokazują restrykcyjne, kontrolujące i normy regulujące seksualność w świecie starożytnym.

*

Większość historyków okresu nowożytnego przyzwyczała się korzystać ze średniowiecza jako wygodnego tła dla nowoczesności. W związku z tym wielka narracja była dla nich koncepcją niezwykle komfortową³⁹. Przyjrzyjmy się pokrótce temu polu badawczemu. W Stanach Zjednoczonych historię nowoczesnych emocji dzieli się zazwyczaj na dwie kategorie: studia nad kształtowaniem się „afektywnej rodziny” [tj. rodziny, której więzi opierają się na więzach emocjonalnych – J.W.] oraz badania nad społeczeństwami, dla których podstawową wartością jest honor, występującymi na Południu Stanów Zjednoczonych oraz w europejskich społecznościach kultury śródziemnomorskiej⁴⁰.

Historycy rodziny afektywnej mają zwyczaj twierdzić, że w średniowieczu i w okresie wczesnonowożytnym relacje rodzinne były zimne i pozbawione miłości; zjawisko kochającej się rodziny pojawiło się dopiero w XVIII wieku. Koncept „zimnej” rodziny nie przeczy przy tym wizji wybujałego emocjonalizmu wieków średnich, ponieważ miłość zaangażowana w budowanie relacji rodziny afektywnej postrzegana jest jako stłumiona, powściągliwa i stabilna. W tym świetle, przednowoczesna rodzina była w najlepszym razie wyrachowaną społeczną instytucją na rzecz rozrodczości, w najgorszym zaś wypadku

39 Antropolodzy wykreowali dla siebie analogiczne tło w postaci koncepcji „prymitywnego społeczeństwa”. Patrz: A. Kuper *The Invention of Primitive Society: Transformations of an Illusion*, Routledge, London 1988, który pokazał, że w rzeczywistości już w swych początkach historycy prawa, tacy jak Henry Maine i N.-D. Fustel de Coulanges postępowali równie instrumentalnie, tworząc mit „prymitywizmu”, jak czynili to etnolodzy E.B. Tylor i L.H. Morgan. Kuper koncentrował się na koncepcie prymitywnego pokrewierstwa, lecz idea „prymitywnego umysłu” również nie była mu zupełnie obca, patrz: Ch.R. Aldrich *The Primitive Mind and Modern Civilization*, Harcourt Brace, London–New York 1931, który na pierwszy plan wysunął strach jako emocję dominującą w społeczeństwie prymitywnym (w podobny sposób, do niektórych idei powstałych w ramach szkoły *Annales* – patrz niżej, przypis nr 46); F. Boas *The Mind of Primitive Man*, rev. edn., The Macmillan Company, New York 1938, rozdz. 2.

40 Najważniejszymi wyjątkami są tutaj Peter Stearns (omówiony wyżej) i William Reddy (omówiony niżej). Pomijam w tym miejscu problem studiów skoncentrowanych na romantyzmie (które ze swej definicji zwracają się ku emocjom), jak np. R. Brantley *Coordinates of Anglo-American Romanticism: Wesley, Edwards, Carlyle, and Emerson*, University Press of Florida, Florida 1993). Badania nad emocjami w innych, niezachodnich cywilizacjach dopiero się zaczynają, patrz: *Emotions in Asian Thought: A Dialogue in Comparative Philosophy*, ed. J. Marks, R.T. Ames, State University of New York Press, New York 1995; D.R. Matsumoto *Unmasking Japan: Myths and Realities about the Emotions of the Japanese*, Stanford University Press, California 1996; N. Kutcher *Mourning in Late Imperial China: Filial Piety and the State*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

teatrem gwałtownych i brutalnych konfliktów. Tymczasem rodzina nowoczesna była rodziną sentymentalną⁴¹.

Również Południe, zarówno Europy, jak i Stanów Zjednoczonych, inspirowało do podjęcia tematu historii emocji. *Mad Blood Stirring* Edwarda Muira jest wyjątkowo wyrafinowanym przykładem wykorzystania paradygmatu Eliasa. W wyniku badań nad szczególnie kłótliwą grupą włoskiej szlachty uwikłanej, dla zachowania honoru, w pozornie niekończący się łańcuch krwawej zemsty – vendetty, Muir dostrzegł „jedną z wielkich transformacji w historii emocji”, która nastąpiła w wyniku nabycia przez szlachtę umiejętności ukrywania gniewu, i w konsekwencji tego procesu, do przekształcenia się w środowisko dobrze ułożonych dworzan⁴².

41 Na temat rodziny pozbawionej miłości patrz: E. Shorter *The Making of the Modern Family*, Basic Books, New York 1975; L. Stone *The Family, Sex and Marriage in England, 1500-1800*, Harper & Row, New York 1977. Protoplastą tego nurtu badań jest Ph. Ariès *Historia dzieciństwa. Przegląd literatury*, w: K. Hareven *The History of the Family and the Complexity of Social Change*, „AHR” 1991 no. 96, s. 95-124. Pewnym, wczesnym wyjątkiem jest praca *Interest and Emotion: Essays on the Study of Family and Kinship*, ed. H. Medick, D.W. Sabean, Cambridge University Press, Cambridge 1984, w której redaktorzy sugerują, że „brak rozmowy o afekcie” nie oznacza, że tego afektu nie ma. Artykuły z tego zbioru, jako całość, prezentują stanowisko, że materialistyczne kalkulacje i emocje są zawsze ze sobą powiązane. Ostatnio Louis Haas (*The Renaissance Man and His Children: Childbirth and Early Childhood in Florence 1300-1600*, St. Martin's Press, New York 1998, s. 2) opowiada się za istnieniem „bliskich więzi afektywnych” między ojcami Renesansu i dziećmi, lecz dokonuje on w ten sposób prostego odsunięcia w czasie daty narodzin rodziny afektywnej bez podważenia samej jej koncepcji teoretycznej. Podobnie Steven Ozment (*Ancestors: The Loving Family in Old Europe*, Harvard University Press, Cambridge 2001) przeciwstawia się opinii Shortera/Stone'a, twierdząc, że do „punktu zwrotnego... w odnoszeniu się do dzieci” (s. 58) doszło w XII stuleciu, a do pełnego ukształtowania się rodziny afektywnej około roku 1500. Dopiero w ciągu ostatniej dekady mediewiści skutecznie przeciwstawili się stojącej za nią wizji progresu, która była dotąd niewzruszona wobec wszelkiego rewizjonizmu. Dwa najnowsze artykuły przeglądowe zawierają przykłady i przypisy do odpowiedniej bibliografii: P. Stafford *Parents and Children in the Early Middle Ages*, „Early Medieval Europe” 2001 no. 10, s. 257-271; B.A. Hanawalt *Medievalists and the Study of Childhood*, „Speculum” 2002 no. 77, s. 440-460.

42 E. Muir *Mad Blood Stirring: Vendetta and Factions in Friuli during the Renaissance*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1993, s. xxvi. Patrz także: E. Muir *The Double Binds of Manly Revenge in Renaissance Italy*, w: *Gender Rhetorics: Postures of Dominance and Submission in History*, ed. R.C. Trexler, Mrt, Binghamton, New York 1994, s. 65-82. Muir zajmuje się przejściem od wymogu vendetty do pojedynków regulowanych regulaminem jako zjawiska procesu cywilizacyjnego. Lecz Thomas W. Gallant (*Honor, Masculinity, and Ritual Knife Fighting in Nineteenth-Century Greece*, „AHR” 2000 no. 105, s. 358-382) zauważył, że chociaż pojedynki greckiej klasy niższej były równie uregulowane, do „cywilizowania” dochodziło dopiero gdy pojedynki te zostały zarzucone na rzecz sporów sądowych. Obie te koncepcje odnoszą się do teorii Eliasa, chociaż umiejscawiają one działanie „cywilizowania” w różnych punktach kontinuum rosnącej

Z podobną sytuacją mamy do czynienia w przemysłanej pracy Maureen Flynn, dotyczącej gniewu we wczesnonowożytnej kulturze hiszpańskiej. W celu wyjaśnienia przyczyn XVI-wiecznych bluźnierstw, zostały w niej przywołane studia Anny Freud nad bawiącymi się dziećmi. Przy czym, Flynn postrzegala kościelne „wysłuchanie, spowiedź i rozgrzeszenie” jako „część «procesu cywilizacyjnego»”⁴³. Natomiast, w stosunku do amerykańskiego Południa, to wojnę secesyjną historia emocji ma skłonność postrzegać jako zachodzący tam „moment cywilizacyjny”. W tej konstrukcji Stare Południe [tj. stany Wirginia, Maryland, Karolina Północna i Południowa oraz Georgia – J.W.] reprezentuje „tradycyjne społeczeństwo”. W *Southern Honor* Bertram Wyatt-Brown wyraża tę koncepcję, prawdopodobnie w najbardziej otwarty sposób, dostrzegając starożytne – właściwie „indoeuropejskie” – korzenie w kodeksie etycznym obowiązującym na Starym Południu Stanów Zjednoczonych⁴⁴. Pomijając kwestię odkrycia przez niego korzeni południowoamerykańskich obyczajów w lasach antycznej Germanii, przytoczmy jego twierdzenie, że zestaw tradycji opartych na honorze, a przeniesionych „z pustkowi Europy Środkowej i Azji” do świata południowych białych, wymagał pewnego typu kultury, która uprzywilejowała męstwo, rodzinę i patriarchat⁴⁵. Dopiero

autorepresji, definiującej „proces cywilizacyjny”. Inne badania nad afektywnym życiem świata śródziemnomorskiego zostały wymienione w świetnej, aktualnej bibliografii Gallanta.

- 43 M. Flynn *Blasphemy and the Play of Anger in Sixteenth-Century Spain*, „Past and Present” 1995 no. 149, s. 29-56; też *Taming Anger's Daughters: New Treatment for Emotional Problems in Renaissance Spain*, „Renaissance Quarterly” 1998 no. 51, s. 864-86, cytata na s. 868.
- 44 B. Wyatt-Brown *Southern Honor: Ethics and Behavior in the Old South*, Oxford University Press, New York 1982, s. 33. Honor nie jest zazwyczaj uwzględniany na psychologicznych listach emocji, lecz Wyatt-Brown zupełnie słusznie łączy go z „czuciem” (tamże, s. xi). O niektórych świadectwach roli emocji w umacnianiu poczucia honoru, patrz: L. Abu-Lughod *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, University of California Press, Berkeley 1986; W.I. Miller *Humiliation: And Other Essays on Honor, Social Discomfort, and Violence*, Cornell University Press, Ithaca–New York 1993, zwłaszcza rozdział 3.
- 45 Mediewiści szczególnie zainteresowani takimi „tradycjami” postrzegają je jako znacznie bardziej zmienne i zależne od kontekstu niż sugeruje to Wyatt-Brown. „Tradycje” były nieprzerwanie rekonstruowane pod wpływem nowych okoliczności. Patrz eseje w: *Strategies of Distinction: The Construction of Ethnic Communities, 300-800*, ed. W. Pohl, H. Reimitz, Brill Academic Publ., Leiden 1998; P.J. Geary *The Myth of Nations: The Medieval Origins of Europe*, Princeton University Press, Princeton 2002. Na temat „Południa” jako tradycyjnego, „przednowoczesnego” społeczeństwa, patrz: B. Wyatt-Brown *Southern Honor*, s. xii-xvii, gdzie autor wprost łączy swe badania z pracami antropologów zajmujących się kulturami Morza Śródziemnego. Z drugiej strony Wyatt-Brown pisze o południowych osadnikach jako mających „celtyckie” korzenie (*Southern Honor*, s. 36). Krytyka praktyki konceptualizowania jako „przednowoczesnych”

wojna secesyjna – oraz sekularyzacja i industrializacja, które po niej nastąpiły – miały tam zatrzeć to uparte trzymanie się koncepcji honoru⁴⁶.

Przechodząc od historiografii amerykańskiej do europejskiej, odnajdujemy historię emocji silnie zakorzenioną w podejściu wypracowanym w ramach szkoły *Annales*, a reprezentowanej przez samego Febvre'a (z czasem jednak doszło w tym środowisku do znacznych konceptualnych zmian oraz do umiędzynarodowienia prowadzonych badań). W skrócie, szkoła *Annales* w reakcji na prace pozytywistycznych historyków, którzy zajmowali się wyłącznie elitami, skupiła swą uwagę na masach. Ale oddzielając idee od emocji i wtłaczając emocje w szerszą kategorię *mentalités*, *Annaliści* przedstawiali masy jako pasywnych niewolników swych własnych struktur mentalnych⁴⁷.

grup, żyjących tuż obok społeczeństw nazywanych przez nas „nowoczesnymi”, patrz: D.A. Segal „*Western Civ*” and the Staging of History in American Higher Education, „*AHR*” 2000 no. 105, s. 770-805; E.L. Ayers *Vengeance and Justice: Crime and Punishment in the Nineteenth-Century American South*, Oxford University Press, New York 1984, problematyzuje relacje między przemocą i „brakiem kontroli” na s. 11, lecz na s. 20, cytuje z aprobatą Lawrence’a Stone’a mówiącego o „dzikości, infantylizmie i braku samokontroli w czasach Homera”, jako cechach dostrzegalnych również u angielskich klas posiadających – a tym samym, przez analogię, również u południowców.

46 Jednakże, w kolejnej swej pracy Bertram Wyatt-Brown (*The Shaping of Southern Culture: Honor, Grace, and War, 1760s-1890s*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 2001), twierdził już, że wojna secesyjna i jej następstwa nie przyniosły tak nagłej zmiany. W sposób jednoznaczny paradygmat Eliasa w studiach nad kulturą Południa został odrzucony przez Altinę L. Waller (*Feud: Hatfields, McCoys, and Social Change in Appalachia, 1860-1900*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill 1988). Zasugerowała ona (s. 233), że waśń rodowa była wykorzystywana do ugruntowania „przekonania, że kultura Appalachów była niższa niż kultura mieszczańska i zaliczała górali do nierealnego świata dzikości, niezależnie czy to w sposób deprecjonujący, czy też uszlachetniający... Ironią jest to, że vendetta była [przynajmniej częściowo] stworzona przez modernizatorów a następnie użyta jako argument potwierdzający drastyczne zmiany zachodzące w kulturze Appalachów”. C.L. Lyerly *Methodism and the Southern Mind, 1770-1810*, Oxford University Press, New York 1998, zauważa, że wiele z wartości subkultury południowej występowało w metodyzmie. Tutaj emocje (patrz zwłaszcza s. 34-39) są słusznie uważane za część większego systemu wierzeń.

47 Na temat wczesnych konceptualizacji *mentalités* i ich późniejszych przekształceń patrz: A. Burguière *Notion de „mentalités”*, 333-348, który twierdził, że opinie Febvre’a, skupione na „alternatywnym zestawie emocjonalnym i intelektualnym” („[le] jeu alterné de l’affectif et de l’intellectuel”) (s. 344) w znacznie mniejszym stopniu oddziaływały na historiografię niż stosowane przez Blocha ignorowanie składnika intelektualnego. W ciągu ostatnich kilku lat pojawiły się liczne głosy krytyczne na temat tego oddzielenia idei od kultury masowej. Patrz: A. Boureau *Propositions pour une histoire restreinte des mentalités*, „*Annales: Economies, sociétés, civilisations*” 1989 no. 44, s. 1491-1509; P. Zombory-Nagy, V. Frandon, D. El Kenz, M. Grässlin *Pour une histoire de la souffrance: Expressions, représentations, usages, „Médiévales”* 1994 no. 27, s. 5-14,

Te zaś, w opinii historyków, były na tyle ograniczone i niewystarczające, że w efekcie powstrzymywały ludzi przed nadawaniem sensu otaczającemu ich światu. Stuart Clark w ten sposób podsumował dominujący w tym środowisku badawczym sposób myślenia:

Fizyczny i mentalny brak bezpieczeństwa rodzi emocjonalną traumę. Pochłonięci przetrwaniem w tym wrogim i tajemniczym otoczeniu, zagubieni w świecie, na temat którego posiadali jedynie szczątkową wiedzę, prości ludzie stawali się ofiarami poważnego, nawet psychotycznego lęku.⁴⁸

Jeśli mediewiści przyłączali się do wielkiej narracji – a wielu to czyniło – robili to zazwyczaj za pośrednictwem szkoły *Annales*⁴⁹. Już *Społeczeństwo*

skrytykowali u Febvre'a koncept „progresu”, tj. historycznego przejścia od emocji do działania intelektualnego; M. Gauchet (*L'élargissement de l'objet historique*, „Le débat” 1999 no. 103, s. 131-147) wzywa (s. 138) do ponownego wprowadzenia „kultury wysokiej do rzeczywistości socjohistorycznej” („la haute culture dans la totalité social-historique”).

- 48 S. Clark *French Historians and Early Modern Popular Culture*, „Past and Present” 1983 no. 100, s. 62-99, cytata na s. 69. Obecnie wielu francuskich historyków odrzuca historię *mentalités*, krytykując ją w podobny sposób co Clark, za nacisk na stabilne struktury i ludzką pasywność. O ustanowienie nowej historii, która podkreślałaby większe znaczenie *représentations* nad instytucjami, patrz: artykuł w *Les formes de l'expérience: Une autre histoire sociale*, réd. B. Lepetit, Albin Michel, Paris 1995, zwłaszcza wstępną krytykę starej historii: tegoż *Histoire des pratiques, pratique de l'histoire*, s. 9-22.
- 49 Nawet bez jednoznacznego przyjęcia perspektywy szkoły *Annales* większość badaczy średniowiecznej literatury bez trudu odnajduje się w paradygmacie Eliasa, ponieważ uznaje wyrafinowanie emocjonalne na dworze, kolebce procesu cywilizacyjnego, a tym samym w „produkcje” tego dworu, w literaturze wernakularnej. Patrz np. J. Horowitz, S. Menache *L'humour en chaire: Le rire dans l'Eglise médiévale*, Labor et Fides, Genève 1994, która mówi o „narodzinach” parodii i humoru w XII wieku; natomiast Charles Baladier (*Erôs au moyen âge: Amour, désir et délectation morose*, Cerf, Paris 1999) twierdzi, że idea „odłożonej w czasie miłości” – ideał emocjonalnej represji – powstała mniej więcej w tym samym czasie w poezji trubadurów i w scholastyce. Jednakże istnieją określone problemy z przyjęciem tych poglądów. Patrz: B. Jussen *Dolor und Memoria: Trauereritten, gemalte Trauer und soziale Ordnungen im späten Mittelalter*, w: *Memoria als Kultur*, Hrsg. O.G. Oexle, Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Göttingen 1995, s. 207-252. Badania nad emocjami w średniowiecznej literaturze wernakularnej mają długą tradycję, zwłaszcza w Niemczech. Rozważmy np. K. Korn, *Studien über „Freude und Trüben” bei mittelhochdeutschen Dichtern: Beiträge zu einer Problemgeschichte*, Verlagsbuchhandlung von J.J. Weber, Leipzig 1932. Ostatnio zaś wzrosło zainteresowanie wczesnośredniowieczną literaturą łacińską. Są dwie szkoły, jedna opowiadająca się za dojrzałą emocjonalnością, nawet w przed XII-wiecznej literaturze (patrz np. P. Dronke *Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyric*, vol. 2, 1965-1966; 2 ed., Oxford University Press, Oxford 1968) i druga, negująca taką możliwość, patrz: P. Dinzelsbacher *Liebe im Frühmittelalter: Zur Kritik der Kontinu-*

Feudalne Marca Blocha zawierało prosty obraz świata, w którym „ludzie świeccy poddawali się emocjonalności cywilizacji, której kodeks moralny i światowy nie nakazywał jeszcze osobom dobrze wychowanym kryć się ze łzami i «omdleniami»”⁵⁰. Jean Delumeau dodał do tego jednoznaczne- go wyobrażenia epoki także strach: wśród jego źródeł w okresie od XIV do XVIII wieku dostrzegł on morze, noc, obcych, kobiety, wiedźmy, Boga, zarazę, głód, Turków, schizmę papieską oraz wojnę. Ponadto dla Delumeau istniały także inne lęki, które wyrastały wprost z nauczania kościelnego. Reprezentowały one jednak nie namiętności prymitywnych umysłów, ale raczej zacierpnięcie i rozszerzenie emocjonalnego klimatu istniejącego do tej pory za klasztornymi bramami⁵¹. Tak jakby te ograniczenia istniały tam i tylko tam, dopóki klasztorny *contemptus mundi* (pogarda dla świata) nie został podjęty przez mnichów i przekazany w nauczaniu masom. Dopiero wtedy miała się ukształtować „europejska mentalność winy”⁵². Ta perspektywa nie jest w peł-

itätstheorie, w: *Konzepte der Liebe im Mittelalter*, Hrsg. W. Haubrichs, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1990, s. 12-38.

- 50 M. Bloch *Spółczesność feudalna*, przeł. E. Bąkowska, PIW, Warszawa 1981, s. 155. Jednoznacznie za podejściem Blocha podąża Paul Rousset (*Recherches sur l'émotivité à l'époque romane*, „Cahiers de civilisation médiévale” 1959 no. 2, s. 53-67. Szerzej na temat postrzegania emocji przez Blocha patrz: S.D. White *The Politics of Anger*, w: *Anger's Past: The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*, ed. B.H. Rosenwein, Cornell University Press, Ithaca–New York, 1998, s. 127-131 oraz J.-C. Schmitt „Façons de sentir et de penser”: *Un tableau de la civilisation ou une histoire-problème?*, w: *Marc Bloch aujourd'hui: Histoire comparée et sciences sociales*, réd. H. Atsma, A. Burguière, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris 1990, s. 407-418.
- 51 J. Delumeau *Grzech i strach*, s. 26-27. Praca Delumeau pokazuje, w jaki sposób emocjonalne ograniczenia występujące w ramach klasztoru tak łatwo dopasowują się do wielkiej narracji, o ile klasztor rozumiany jest jako instytucja elitarna, która ze swej natury pozostaje odizolowana od reszty świata. W tym sensie liczne studia średniowiecznych klasztornych emocji nie zrywają z wielką narracją. Jednym z wielu przykładów jest Gerhard Schmitz ...*quod rident homines, plorandum est: Der „Unwert” des Lachens in monastisch geprägten Vorstellungen der Spätantike und des frühen Mittelalters*, w: „Stadtverfassung, Verfassungsstaat, Pressepolitik: Festschrift für Eberhard Naujoks”, Hrsg. F. Quarthal, W. Setzler, Thorbecke, Sigmaringen 1980, s. 3-15. Ostatnie badania wskazują jednak, że mnisi, nawet w wczesnym średniowieczu, nie byli odizolowani od świeckiego społeczeństwa i że w rzeczywistości wzajemne relacje były intensywne. Przegląd bibliografii w: B.H. Rosenwein *Property Transfers and the Church, Eighth to Eleventh Centuries: An Overview*, w: „Les transferts patrimoniaux en Europe occidentale, VIII^e-X^e siècle (I), Actes de la table ronde de Rome, 6-8 mai 1999, Mélanges de l'École française de Rome, Moyen Age” 1999 no. 111, cz. 2, s. 563-75. Wygląda na to, że klasztorne style emocjonalne wiązały się w pewien sposób ze współczesnymi im świeckimi stylami emocjonalnymi, chociaż należy dopiero zbadać, na czym te więzi miałyby dokładnie polegać.
- 52 J. Delumeau *Grzech i strach*, s. 271.

ni *annalistyczna*. Jest to raczej próba odnalezienia emocjonologii dla okresu wczesnonowoczesnego. Nie jest to również jednoznaczne podążanie za Eliasem, ponieważ to raczej Kościół niż państwo jest dla Delumeau nieubłagany „cywilizatorem”. Niemniej także to podejście odnajduje się niezwykle komfortowo w ramach omawianej wielkiej narracji.

Austriak Peter Dinzeltbacher wysunął podobny argument⁵³. Stwierdził on, że późnośredniowieczny Kościół wiedział, w jaki sposób dla własnych celów (choć nie wątpiąc w szczerść jego intencji) rozbudzić „wyobrażeniowe lęki i nadzieje średniowiecznych ludzi”. Dinzeltbacher zajął się również okresem wcześniejszym, tzn. społeczeństwem wczesnośredniowiecznym, które opisał jako zorganizowane do wojny, lecz którego lęki wkrótce zostały uspokojone dzięki obecności świętych. Ogólnie rzecz biorąc, jego zdaniem wczesne średniowiecze było okresem trudnym i pozbawionym emocji. Tymczasem żadne serce nie było spokojne w ówczesnych klasztorach. Historyk emocji nie powinien tego podważać. W XII wieku nastroje się zmieniły. Uwolnienie się od zewnętrznych zagrożeń i ukształtowanie się nowych złożoności społecznego życia prowadziło w konsekwencji do „procesu cywilizacyjnego” oraz uformowania superego⁵⁴. Brały w tym udział delikatne uczucia i nowe poszukiwania wewnętrznego Ja, a równocześnie: „jakże zaskakujące jest to, że ciemna strona życia emocjonalnego wdarła się do świadomości tak wyraźnie, że nienawiść i niepokój były coraz bardziej projektowane na diabły, zarówno ziemskie (poganie i Żydzi), jak i pozaziemskie (demony)”⁵⁵.

Siła prac zarówno Delumeau, jak i Dinzeltbachera polega przede wszystkim na zebranych przez nich genialnym zbiorze źródeł, na efektywności zawartych

53 P. Dinzeltbacher *Angst im Mittelalter: Teufels-, Todes- und Gotteseferfahrung; Mentalitätsgeschichte und Ikonographie*, F. Schöningh, Paderborn 1996. Dinzeltbacher utrzymuje, że różni się w swym podejściu od Delumeau, ponieważ koncentruje się on lękach religijnych. Jednak różnice między nimi są bardziej subtelne. Polegają one w większym stopniu na częstszym korzystaniu przez Dinzeltbachera ze źródeł ikonograficznych niż na problematyce. Kolejne podobne badania przeprowadził Piero Camporesi: *La casa dell'eternità*, Garzanti, Milan 1987, wydanie angielskie to: *The Fear of Hell: Images of Damnation and Salvation in Early Modern Europe*, przeł. L. Byatt, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 1991.

54 P. Dinzeltbacher *Angst*, s. 94, cytuje Eliasa z uznaniem.

55 Tamże, s. 93. Następne badania idące w tym kierunku, ze szczególnym naciskiem na rozkwit miłości w pełnym średniowieczu, patrz: P. Dinzeltbacher *Gefühl und Gesellschaft im Mittelalter: Vorschläge zu einer emotionsgeschichtlichen Darstellung des hochmittelalterlichen Umbruchs*, w: *Höfische Literatur, Hofgesellschaft, höfische Lebensformen um 1200*, Hrsg. G. Kaiser, J.-D. Müller, Studia Humaniora (bd. 6), Düsseldorf 1986, s. 213-241. O odpowiedniku braku „prawdziwej” miłości w okresie wczesnego średniowiecza patrz: P. Dinzeltbacher *Liebe im Frühmittelalter*.

w nich potwornych, szokujących obrazów, oraz dokonany przez autorów ekspresyjnym zestawieniu brutalnych i makabrycznych tematów. Powstaje jednak pytanie, czy mieli oni prawo do bezpośredniego przeskoku od strasznych źródeł do prawdziwego strachu?⁵⁶ W XII wieku święty Bernard mówił o zabawie i przyjemności wynikającej z oglądania wyrzeźbionych potworów; w wieku XX Carol Clover wskazała na różnorodność uczuć u odbiorców filmowych thrillerów⁵⁷. Delumeau i Dinzelbacher uczą nas dobitnie, że historycy emocji powinni w większym stopniu zainteresować się teorią recepcji i jej wariantami oraz uwzględnić problem lokalnych kontekstów znaczeniowych⁵⁸.

C. Stephen Jaeger, amerykański mediewista niebędący przedstawicielem szkoły *Annales*, reprezentuje inny typ zwolennika wielkiej narracji. Nie podając pod dyskusję samego pojęcia procesu cywilizacyjnego, Jaeger dąży do tego, by przesunąć chronologię Eliasa w głąb wieków średnich. W *The Origins of Courtliness: Civilizing Trends and the Formation of Courtly Ideals, 939-1210* dostrzega on początek tego procesu nie na dworach XII-wiecznych władców, jak chciał Elias, lecz na dworze królów z dynastii ottońskiej w X wieku. Cywilizacja wyrasta z „systemu edukacji i jej programu” stworzonego przez ludzi, którzy mieli „potrzebę cywilizowania”, zanim jeszcze warunki społeczne uczyniły to koniecznym⁵⁹. W *Ennobling Love* Jaegera przemiany te rozpoczęły się jeszcze

56 To samo pytanie jest jeszcze bardziej zasadne w stosunku do: *Fear in Early Modern Society* (ed. W.G. Naphy, P. Roberts, Manchester University Press, Manchester–New York 1997), w którym zagrożenia – takie jak powódzie w Niderlandach i pożary we Francji – potraktowano jako bezpośrednie źródła strachu, nawet bez przeprowadzenia badań na temat istnienia emocji, które prawdopodobnie powinny pojawiać się w wyniku tych zagrożeń (niektórzy przyjmowali je rzeczowo, jako przeszkody do pokonania). *Fear and Its Representations in the Middle Ages and Renaissance*, ed. A. Scott, C. Kosso, Brepols Publishers, Turnhout 2002, ukazało się, gdy ten artykuł był już w druku.

57 Bernard *Apologia* 12.29, w: *Sancti Bernardi Opera*, vol. 3: *Tractatus et opuscula*, ed. J. Leclercq, H.M. Rochais, Editiones Cistercienses, Roma 1963, s. 106; C.J. Clover *Men, Women and Chain Saws: Gender in the Modern Horror Film*, Princeton University Press, Princeton 1992.

58 Omówienie teorii recepcji, zawierające ponadto ocenę niektórych z najlepszych prac z zakresu estetyki recepcji („reader-response criticism”) patrz: R.C. Holub *Reception Theory: A Critical Introduction*, Methuen London 1984. Klasyczną pracą jest: H.R. Jauss *Aesthetic Experience and Literary Hermeneutics*, trans. M. Shaw, University of Minnesota Press, Minneapolis 1982, gdzie na stronach 153-160 Jauss omawia zakres reakcji emocjonalnych związanych z doświadczeniem estetycznym. L. Daston, K. Park *Wonders and the Order of Nature, 1150-1750*, Zone Books, New York 1998, udowodniały, że czasem koszmary mogą prowadzić raczej do podziwu i pragnienia niż do strachu.

59 C.S. Jaeger *The Origins of Courtliness: Civilizing Trends and the Formation of Courtly Ideas, 939-1210*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1985, s. 8-9. Jaeger nie jest jedynym cofa-

wcześniej: na dworze Karolingów, na którym pozornie homoseksualna poezja wyrażała w istocie powszechnie znany typ duchowej przyjaźni⁶⁰. *Ennobling Love* na pozór mieszczący się w ramach modelu Eliasa w rzeczywistości rozciąga go do granic wytrzymałości. Jeśli proces cywilizacyjny nie może być związany z nowoczesnością i formowaniem się państwa, jeśli ekspresja emocjonalna jest ograniczona już nawet w IX wieku, to wielka narracja staje się w swej istocie niemożliwa do utrzymania nawet dla jej własnych wyznawców.

W istocie, istnieje wyraźna teoretyczna podstawa konstrukcji wielkiej narracji. Jest nią specyficzny model emocji, który był powszechnie akceptowany w czasach Huizingi, Febvre'a, Blocha i Eliasa i który dominuje również obecnie w naszym własnym języku i w popularnych wyobrażeniach na temat emocji. Jest to „hydrauliczny” model: wedle niego emocje są niczym potężne płyny zamknięte w ciele człowieka, falujące i spieniające się, gotowe do wydostania się na zewnątrz. Można stwierdzić, że korzenie tego modelu wywodzą się w dużym stopniu ze średniowiecznej medycznej koncepcji humorów⁶¹. Współbrzmi on również z teoriami emocji jako energii, które były aktualne w czasach, gdy powstawały prace Darwina i Freuda. Karol Darwin, jak i inni współcześni mu badacze, postulował istnienie „siły nerwów”, która była uwalniana przy „intensywnych doznaniach”, m.in.

jącym proces cywilizacyjny (i czasami zmieniającym jego miejsce). Patrz P. Hyams *What Did Henry III of England Think in Bed and in French about Kingship and Anger?*, w: B.H. Rosenwein *Anger's Past*, rozdz. 5; L.K. Little *Anger in Monastic Curses*, w: *Anger's Past*, rozdz. 1; D. Knox *Disciplina: The Monastic and Clerical Origins of European Civility*, w: *Renaissance Society and Culture: Essays in Honor of Eugene F. Rice Jr.*, ed. J. Monfasani, R.G. Musto, Italica Press, New York 1991, s. 107-135.

60 C.S. Jaeger *Ennobling Love: In Search of a Lost Sensibility*, University of Pennsylvania Press Philadelphia 1999. Tutaj Jaeger wprost przywołał XII-wieczny dwór jako kolebkę cywilizacji: patrz s. 151, gdzie pisze on o „uczuciach literatury dworskiej miłości”, jako o „świadectwie działania sił społecznych kształtujących lub próbujących przekształcić nieokresane społeczeństwo wojowników w społeczeństwo obywatelskie”. Niemniej jednak jego omówienie dworu Karolingów, gdzie erotyczne ekspresje emocjonalne miały bardzo kontrolowane, stylizowane i nieerotyczne znaczenia, faktycznie cofnęły datę początkową wielkiej narracji. Bowiemy już dworscy arystokraci, szkoleni do bycia wojownikami, byli jednocześnie poetami wychwalającymi cnotliwą miłość.

61 Podsumowanie u: N.G. Siraisi *Medieval and Early Renaissance Medicine: An Introduction to Knowledge and Practice*, University of Chicago Press, Chicago 1990, s. 104-106; przegląd średniowiecznych opinii w: R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl *Saturn and Melancholy: Studies in the History of Natural Philosophy, Religion, and Art*, Basic Books, London 1964, cz. 1; wyd. w języku polskim: *Saturn i Melancholia. Studia z historii, filozofii, przyrody, medycyny, religii oraz sztuki*, przeł. A. Kryczyńska, Universitas, Kraków 2009.

przy emocjach. Freud mówił zaś o impulsach, które mogą być „odchylone”, stłumione lub sublimowane, lecz które, o ile nie znajdują dla siebie ujścia, nigdy nie przestaną wywierać swej presji na człowieka⁶². Ten hydrauliczny model zazębia się z tym, jak my odczuwamy emocje i na ile te emocje są zakorzenione w naszym języku: „on postradał zmysły” (*He flipped his lid*); „Nie mogłem przezwyciężyć swego smutku” (*I couldn't overcome my sadness*); „Przekuł swój gniew w coś konstruktywnego” (*He channeled his anger into something constructive*)⁶³. W tych wyrażeniach zawiera się idea narastającej presji, która musi zostać w jakiś sposób zagospodarowana. Taka teoria – niezależnie czy naukowa, czy też ludowa – zakłada, że emocje są uniwersalne. W zakresie, w jakim uznaje ona historię emocji, nadaje jej „binarny” charakter, wedle którego emocje są albo „włączone” albo „wyłączone” w zależności od superego, społecznych lub indywidualnie kształtowanych restrykcji. Hydrauliczny punkt widzenia jest podstawą wielkiej narracji, legitymizacją jej poszukiwań punktu zwrotnego w historii na podstawie zasady emocjonalnej represji.

Jednakże ten model jest obecnie nie do utrzymania. W latach 60. XX wieku został on zdetrionizowany w większości środowisk naukowych. Jego miejsce zajęły dwie nowe teorie, obie zdecydowanie „niehydrauliczne”⁶⁴. Z perspektywy kognitywistyki, emocje są częścią procesu percepcji i oceny, nie zaś siłą dążącą do swego uwolnienia. Negując irracjonalność emocji, psycholodzy kognitywni postrzegają je jako wynikające z sądów na temat „pożytku i straty” – tzn. na temat tego, czy w ocenie poszczególnych jednostek coś będzie dla nas dobre, czy złe, przyjemne czy bolesne⁶⁵. W skrócie – abstra-

62 K. Darwin *O wyrazie uczuć u człowieka i zwierząt*, red. W. Szewczuk, przeł. Z. Majlert, K. Zaćwili-chowska, 1872; wyd. 2.: PWN, Warszawa 1988; Z. Freud *Resistance and Repression*, w: *The Complete Introductory Lectures on Psychoanalysis*, ed. and trans. J. Strachey, WW Norton & Co. Inc., New York 1966, zwłaszcza s. 294-302.

63 Decydujące tutaj są badania lingwistów, patrz: G. Lakoff, Z. Kövecses *The Cognitive Model of Anger Inherent in American English*, w: *Cultural Models in Language and Thought*, ed. D. Holland, N. Quinn, Cambridge University Press, Cambridge 1987; G. Lakoff *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*, University of Chicago Press, Chicago, 1987, Case Study 1.

64 Praktyczny przegląd teorii emocji, zarówno starych, jak i nowych, patrz: R.R. Cornelius *The Science of Emotion: Research and Tradition in the Psychology of Emotions*, Pearson, Upper Saddle River 1996.

65 Pionierką pod tym względem była: M.B. Arnold *Emotion and Personality*, 2 vols., Columbia University Press, New York 1960; krótkie podsumowanie współczesnej teorii patrz: *The*

hując od różnorodności akcentu nadawanego przez poszczególnych teoretyków – proces ten rozpoczyna się osądem lub „oceną”. Następnie pojawiają się sygnały emocjonalne (palpitacja serca, zwiększona potliwość), spośród których jedynie część ma charakter świadomy i jest możliwa do nazwania. Na koniec pojawia się „gotowość do działania”: osoba jest gotowa do ucieczki, uderzenia, znieruchomienia, większego wysiłku lub zrobienia czegoś innego. Chociaż większość kognitywistów wierzy, że istnieją pewne „podstawowe” emocje dla wszystkich ludzkich istot – strach i gniew są prawie na każdej z tych list – jasne jest, że różne oceny różnych jednostek w stosunku do tego, co dla nich jest, odpowiednio, „pożyteczne lub szkodliwe”, prowadzą do pojawienia się u ludzi bardzo różnych emocji, nawet w podobnych sytuacjach⁶⁶. Psychiczna i mentalna zdolność do odczuwania emocji jest uniwersalna, ale sposoby, za pomocą których emocje są wywoływane, odczuwane i wyrażane, zależą zarówno od norm kulturowych, jak i od skłonności indywidualnych.

W latach 70. pojawił się jeszcze jeden model emocji, tym bardziej niehydrauliczny – społeczny konstruktywizm⁶⁷. Zgodnie z tym poglądem emocje

Nature of Emotion: Fundamental Questions, ed. P. Ekman, R.J. Davidson, Oxford University Press, New York 1994, Question 5: „What Are the Minimal Cognitive Prerequisites for Emotion?”. W rzeczywistości istnieje długa tradycja kognitywnej teorii emocji w Zachodniej filozofii, począwszy od Arystotelesa (patrz: S.R. Leighton *Aristotle and the Emotions*, in *Essays on Aristotle's „Rhetoric”*, ed. A. Oksenberg Rorty, University of California Press, Berkeley 1996, s. 206-237), uprawiana (równocześnie z teorią hydrauliczną) w wieku XVII (patrz: S. James *Passion and Action*, zwłaszcza s. 196-207). Patrz także: R. Sorabji *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford University Press, Oxford 2000, u Stoików; oraz M.C. Nussbaum *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, przedstawiająca „neo-stoicki” punkt widzenia, uznający kognitywną naturę emocji.

- 66 O podstawowych emocjach patrz: P. Ekman, R.J. Davidson *The Nature of Emotion*, Question 1: „Are There Basic Emotions?”. Pomijam w tym miejscu badania nad ciałem migdałowatym i innych „emocjonalnych” miejscach w mózgu. Patrz: J. LeDoux *Mózg emocjonalny: tajemnicze podstawy życia emocjonalnego*, Media Rodzina, Poznań 2000; A.R. Damasio *Biłd Kartezjusza: emocje, rozum i ludzki mózg*, Rebis, Poznań 2013 i tegoż *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*, Mariner Books, New York 1999. Takie badania sugerują, że mózg reaguje nieświadomie na bodźce, mimo to nie podważają one fundamentów teorii kognitywnej dlatego, że reakcja mózgu zakłada już pewien rodzaj wiedzy i oceny. W tym względzie A.R. Damasio *Feeling of What Happens*, s. 49: „Emocje są dość dobrym wskaźnikiem tego, na ile sprzyjające jest środowisko dla naszego samopoczucia, a przynajmniej, na ile sprzyjające wydaje się w naszych umysłach”.
- 67 Przegląd badań w: *The Social Construction of Emotions*, ed. R. Harré, Blackwell, Oxford 1986. Mimo pewnych ostatnich ataków na to podejście (patrz np.: *The Social Construction of What?*, Cambridge University Press, Cambridge 1999), założenia społecznego konstruktywizmu po-

i sposoby ich wyrażania są skonstruowane, tj. uformowane i ukształtowane przez społeczeństwo, w ramach którego funkcjonują. Dla „silnych” społecznych konstruktywistów nie ma zupełnie „podstawowych” emocji; dla „słabych” społecznych konstruktywistów (tj. dla większości) społeczeństwa formują odczuwane emocje, a także zachęcają i zniechęcają do wyrażania niektórych z nich. Emocje zależą od języka, praktyk kulturowych, oczekiwań i przekonań moralnych. Oznacza to, że *każda* kultura ma własne zasady odczuwania i zachowania; *każda* kultura w związku z tym nakłada pewne ograniczenia na emocje, przez faworyzowanie określonych form ich wyrażania. W związku z tym, wedle tego niehydraulicznego postrzegania emocji, nie może istnieć „nieograniczona” ekspresja emocjonalna, ponieważ emocje nie dążą do swego uwolnienia; są one kreowane przez każde społeczeństwo, każdą kulturę i każdą wspólnotę. W odróżnieniu od kognitywistów społeczni konstruktywiści nie dbają o wewnętrzne mechanizmy powstawania emocji – a niektórzy nawet zaprzeczają ich istnieniu. Jednakże, chociaż w tym jednym miejscu dochodzi do zderzenia podejścia kognitywnego i konstruktywistycznego, one oba wskazują drogę dla historii emocji, która nie postuluje „represji emocjonalnej” jako jedynej zmiennej, lecz skupia się raczej na dwóch uzupełniających się problemach: co ludzie uważali (zarówno świadomie, jak i nieświadomie) za sprzyjające ich pożytkowi lub powodujące u nich stratę, oraz jakie możliwości wyrażaniu i reprezentacji ich uczuć zapewniała kultura.

Niektórzy z historyków wzięli już sobie do serca nowe koncepcje teoretyczne w zakresie emocji. Bardziej istotne niż dyskusja, którą podjął William Reddy ze społecznym konstruktywizmem, okazał się wprowadzony przez niego koncept „emotywów”. Stworzył je dla oznaczenia procesu, za pomocą którego emocje są zarządzane i kształtowane, nie tylko przez społeczeństwo i jego oczekiwania, ale także przez same jednostki, które szukają właściwych sposobów dla wyrażenia tego, co niewyraźalne, mianowicie, tego, co czują⁶⁸. Chociaż Reddy sam tego nie powiedział, emotywy jako koncept

zostają kluczowym teoretycznym podejściem w naukach społecznych. Przykładem jednej z ostatnich prób pogodzenia go z (pozornie przeciwstawną mu) psychologią ewolucyjną: R. Mallon, S.P. Stich *The Odd Couple: The Compatibility of Social Construction and Evolutionary Psychology*, „Philosophy of Science” 2000 no. 67, s. 133-154.

68 W.M. Reddy *Navigation of Feeling; tegoż Przeciw konstruktywizmowi; tegoż Emotional Liberty: Politics and History in the Anthropology of Emotions*, „Cultural Anthropology” 1999 no. 14, s. 256-288; tegoż *Sentimentalism and Its Erasure: The Role of Emotions in the Era of the French Revolution*, „Journal of Modern History” 2000 no. 72, s. 109-152.

wkluczają w siebie emocjonologię. Bowiem gdy emocjonologia wyznacza standardy wyłącznie dla innego, tzn. „dla odbiorcy” podręczników dobrego zachowania, to emotywy zakładają uczestnictwo w tych standardach nie tylko dla tego odbiorcy, ale też dla mnie, i dla nich – tj. dla wszystkich ludzi zaangażowanych w całe spektrum emotywnych interakcji⁶⁹. W związku z tym Reddy akcentuje znaczenie słownictwa emocjonalnego, bowiem jedynie przez wyrażenie swych uczuć ludzie mogą „dowiedzieć się”, co czują, i na podstawie tej nowo zdobytej wiedzy czuć jeszcze mocniej⁷⁰. W pracach Reddy’ego historia intelektualna staje się kluczem do zrozumienia historii uczuć, nie zaś jej przeciwieństwem⁷¹. Co więcej, Reddy, odkrywa w źródłach

69 W.M. Reddy *Navigation of Feeling*, s. 103, pisze o „potężnym wpływie, który emocjonalne wyrażenia mogą mieć na emocje”.

70 W.M. Reddy *The Invisible Code: Honor and Sentiment in Postrevolutionary France, 1814-1848*, University of California Press, Berkeley 1997, bada kulturę elitarną, która cechą „honoru” obdarzyła wyłącznie płeć męską i określiła go jako racjonalny, przeciwstawiając go jednocześnie „sentymentalności” skojarzonej z kobietami i nierozważnością. Dla mężczyzn konsekwencją tej „struktury uczuć” było dość literalnie rozumiane tłumienie emocji w najwyższym możliwym stopniu, „czyniąc życie codzienne płaskim, prozaicznym i samotnym” (s. 112). W *Przeciw konstruktywizmowi* badał on sprawę XIX-wiecznej francuskiej *délicatesse*, w ramach której były wyrażane emocje (zarówno przez mężczyzn, jak i przez kobiety) z taką delikatnością, że nawet współcześni im ludzie mieli trudność, aby zinterpretować ich znaczenie. W *Sentimentalism and Its Erasure* argumentował on, że gdy w okresie oświecenia emocjonalne uniesienia rozumiane jako wyrażające naturalne cnoty były kultywowane, to podczas rewolucji francuskiej, „interes zaczął być postrzegany jako wiodąca zasada działania publicznego” (s. 145), a sentyment został uznany właśnie za cechę kobiecą. Kontynuując ten ostatni wątek w *Navigation of Feeling*, Reddy omawiał szkodliwe konsekwencje XVIII-wiecznego optymistycznego sentymentalizmu, które jego zdaniem doprowadziły do Terroru z 1794 roku i które w zwrocie reaktywnym zostały zastąpione przez nowy, bardziej pesymistyczny reżim emocjonalny w wieku XIX. Może się wydawać, że podejście Reddy’ego powinno pomóc w demontażu wielkiej narracji. Ale w rzeczywistości nie robi tego na tyle efektywnie, jak mogłoby się wydawać, z dwóch powodów. Po pierwsze, traktowanie przez Reddy’ego emotywow uprzywilejowuje okres, w którym pojawiło się bogate słownictwo emocjonalne, mianowicie XVIII wiek. Po drugie, nacisk, który kładzie Reddy na reżimy emocjonalne, doprowadził go do stworzenia teorii „emocjonalnej wolności”, która dowartościowuje określone formy emocjonalnego zarządzania – te, które są najbardziej otwarte „do pełnego charakteru osobowości” (s. 331) – względem innych. W tym schemacie wieki średnie zostają ocenione bardzo nisko. (Wskazuje na to omówienie przez Reddy’ego „brutalnej” kultury Santa Isabel sprzed okresu konwersji na chrześcijaństwo, s. 117-118). W istocie Reddy wprost przyjmuje Eliasową chronologię zachodniego „procesu cywilizacyjnego” (s. 324).

71 W *Sentimentalism and Its Erasure* Reddy’ego to w rzeczywistości „wysoka” teoria kieruje ekspresją emocjonalną na każdym poziomie. Patrz: M. Heyd *Be Sober and Reasonable: The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries*, Brill Academic Pub., Leiden 1995, który sugeruje, że to krytyka „entuzjazmu” pomogła zmienić jego znaczenie, od feno-

o charakterze konwencjonalnym takie rodzaje danych, których inni historycy nie chcieliby badać, uznając je za „nieszczere”. Twierdząc, że szczerść jest konceptem uwarunkowanym kulturowo, Reddy postrzega „oficjalne” reprezentacje emocji jako skuteczne (nawet jeśli nieprecyzyjne) narzędzia kształtowania indywidualnych reprezentacji⁷².

Mediewiści, którzy tak jak Reddy poważnie biorą pod uwagę ten nowy paradygmat emocji, są zainteresowani wypowiedziami, ale jeszcze większą wagę przykładają do gestów. Repertuar średniowiecznego słownictwa emocjonalnego nie jest bez znaczenia, ale nie jest ono tezaurem dostępnym dla np. XVIII-wiecznych Francuzów⁷³. Jednakże emocjonalne gesty pojawiają się w wielu średniowiecznych źródłach, takich jak kroniki, wiersze, statuty i dokumenty prawne.

Znaczące podejście w prowadzeniu badań nad średniowiecznymi emocjami zostało uformowane w wyniku prac anglo-amerykańskich historyków prawa, którzy poważnie przyjrzeni się reprezentacjom „królewskiego gniewu” oraz „dni miłości” (podczas których ludzie powinni rozstrzygnąć swe sprawy poza sądem) pojawiającymi się w źródłach historycznych⁷⁴. Wspólnym prze-

menu religijnego do osobistego uczucia. Nieco inne podejście do „użycia” emocji prezentuje J.K. Ellison (*Cato's Tears and the Making of Anglo-American Emotion*, University of Chicago Press, Chicago 1999), która pokazała, w jaki sposób sentyment stał się w Stanach Zjednoczonych instytucją polityczną, wykorzystywaną do renegotjacji relacji równości i nierówności.

72 Dla Reddy'ego wszystkie emocje są „instrumentalne”. Lecz nawet jeśli trudno zgodzić się z nim w pełni pod tym względem, to wciąż pomocne jest uświadomienie sobie, że nawet pozornie najbardziej intymne pamiętniki mogą dać nam jedynie przybliżenie emocjonalnego życia jego twórców. Nigdy nie możemy mieć pewności (a często nie może jej mieć nawet twórca pamiętnika), czy wyrażone w nim uczucia mają charakter czysto konwencjonalny, wyidealizowany, manipulacyjny, czy też są odczuwane w ich pełnej głębi. Jest to właśnie problem, z którym konfrontują się psychiatrzy i antropolodzy, gdy rozmawiają z ludźmi. Uprawianie historii emocji poza „wielką narracją” wymaga zwrócenia szczególnej uwagi na językowe, społeczne i polityczne konteksty; lecz jest to z pewnością element metodologii historyka w przypadku każdego rodzaju badań.

73 Na temat zakresu słów emocjonalnych w okresie pełnego średniowiecza, patrz: S.D. White *Politics of Anger*, s. 132-135.

74 Prekursorem tych badań był J.E.A. Jolliffe (*Angevin Kingship*, Adam and Charles Black, London 1955), który wyraźnie nie potrzebował teoretyków kognitywnych, aby objaśnić mu, że emocje mogą być częścią pragmatyzmu strategii politycznej. Nowy wkład w ramach tej tradycji badawczej przyniosły studia: F.L. Cheyette *Suum cuique tribuere*, „French Historical Studies” 1970 no. 6, s. 287-299; M. Clanchy *Law and Love in the Middle Ages*, w: *Disputes and Settlements: Law and Human Relations in the West*, ed. J. Bossy, Cambridge University Press, Cambridge 1983; S.D. White *Politics of Anger*; R.E. Barton „*Zealous Anger*” and the Renegotiation of Aristocratic

ślaniem tej szkoły badań, jest wskazanie nam nie tylko sposobów, w jakie uczucia odgrywały rolę przy tworzeniu prawnych i politycznych systemów, ale także dróg, za pomocą których systemy te były poddawane zabiegom manipulacyjnym a (niekiedy) zupełnie obchodzone. Podchodząc do tych źródeł od innej strony, od strony rytuałów i brackich instytucji, niemiecki mediewista Gerd Althoff postawił na głowie wizję średniowiecza Huizingi, z jego dziecięcą, bezpośrednią i nieskrępowaną emocjonalnością.

Dla Althoffa przemoc i bezpośredniość wieków średnich miały charakter czysto polityczny lub, dokładniej, były medium, za pomocą którego władza była wyrażana, rozumiana i manipulowana. Emocje przekazywały informacje. Pewne emocje były właściwe w określonych momentach, dla określonych osób, które miały określony status. Użycie emocji – ich odegranie – przekazywało wrogom informacje o możliwościach pokoju i ostrzegało przyjaciół o szansach na kontynuowanie przyjaźni⁷⁵. Gwałtowne emocje sygnalizowały stanowczość i determinację; im bardziej dana osoba pragnęła nalegać w jakiejś sprawie, tym (słowami Althoffa) „bardziej ekstremalną reakcję i emocję ona prezentowała publicznie”⁷⁶. Dla Althoffa emocje mają społeczną funkcję i podążają za społecznie uznawanymi regułami.

Relationships in Eleventh- and Twelfth-Century France, w: B.H. Rosenwein *Anger's Past*, rozdz. 7; R. Bartlett „*Mortal Enmities*”: *The Legal Aspect of Hostility in the Middle Ages*, Registry, Old College, Aberystwyth 1998; D. Lord Smal *Hatred as a Social Institution in Late-Medieval Society*, „*Speculum*” 2001 no. 76, s. 90-126; P. Hyams *Rancor and Reconciliation in Medieval England*, Cornell University Press, Ithaca–New York 2003. Obeznaną w tej angloamerykańskiej historiografii, a także bazuje na niej i ją wspiera praca Claude Gauvard „*De grace especial*”: *Crime, état et société en France à la fin du Moyen Age*, 2 vols., Publications de la Sorbonne, Paris 1991.

75 W tym miejscu Althoff jest mniej konstruktywistą społecznym niż darwinistą, w którego wyobrażeniu określone mimiczne wyrażenia emocjonalne są uniwersalnymi przekąźnikami emocji. Współczesna wersja tej „uniwersalistycznej” teorii patrz podsumowanie w: P. Ekman *Expression and the Nature of Emotion*, w: *Approaches to Emotion*, ed. K.R. Scherer, P. Ekman, Psychology Press, Hillsdale 1984, rozdz. 15.

76 G. Althoff *Empörung, Tränen, Zerknirschung: „Emotionen” in der öffentlichen Kommunikation des Mittelalters*, „*Frühmittelalterliche Studien*” 1996 no. 30, s. 60-79, cytat na s. 67. Patrz także: G. Althoff *Ira Regis: Prolegomena to a History of Royal Anger*, w: B.H. Rosenwein *Anger's Past*, rozdz. 5; tegoż *Demonstration und Inszenierung: Spielregeln der Kommunikation in mittelalterlicher Öffentlichkeit*, „*Frühmittelalterliche Studien*” 1993 no. 27, s. 27-50. W odróżnieniu od Althoffa, Ruth Schmidt-Wiegand (*Gebärdensprache im mittelalterlichen Recht*, „*Frühmittelalterliche Studien*” 1982 no. 16, s. 363-379) nalega na (s. 365) rozróżnienie między spontanicznymi gestami, takimi jak śmiech i płacz, a konwencjonalnymi. Na temat gestów i emocji patrz także: M. Barasch *Gestures of Despair in Medieval and Early Renaissance Art*, New York University Press, New York 1976; M. Barasch *Giotto and the Language of Gesture*, Cambridge University

Wspomniane inicjatywy badawcze przynoszą ważne i potrzebne korekcje w dominującym w historiografii obrazie wieków średnich jako epoki o jednolitej dziecinnej emocjonalności. Uznają one, że średniowieczne emocje są warte badań, nie trywializują ich oraz dostrzegają kształtujące je ograniczenia⁷⁷. Ale oba te podejścia są ściśle związane z problemem władzy, zarówno królewskiej, jak i prawnej. Tymczasem jeśli emocje są częścią codziennych (faktycznie niustających) ocen korzyści i straty (*weal and woe*), to muszą być one częścią zarówno rzeczywistości codziennych intymnych relacji rodzinnych, jak i świata wielkiej polityki. Jest tak dlatego, że emocje należą do narzędy, za pomocą których zarządzamy światem społecznym jako całością.

Biorąc pod uwagę ten fakt, chciałabym zaproponować takie historyczne podejście do emocji, które uwzględni nowe, niehydrauliczne teorie emocji, skupia się na rzeczywistości szerszej niż władza i polityka oraz dostrzega złożoność życia emocjonalnego. Ludzie żyli – i żyją – w czymś, co ja proponuję określić jako „wspólnoty emocjonalne”. Są one dokładnie tym samym co wspólnoty społeczne – członkowie rodzin, sąsiedztw, parlamentów, gildii, klasztorów czy kościołów parafialnych – jednak studiujący je badacz dąży przede wszystkim do odkrycia ich systemu uczuć: tego, co te społeczności (i jednostki w ramach nich) określały i osądzały jako wartościowe lub szkodliwe; oceny, które wystawiały emocjom innych; uznawana przez nich natura

Press, New York 1987; J.-C. Schmitt *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Bibliothèque des Histoires, Gallimard, Paris 1990; M.J. Schubert *Zur Theorie des Gebarens im Mittelalter: Analyse von nichtsprachlicher Äußerung in mittelhochdeutscher Epik; Rolands-lied, Eneasroman, Tristan*, Böhlau, Cologne 1991.

- 77 William Ian Miller jest kolejnym mediewistą, o którym można to powiedzieć. Korzystając z poezji, aby dotrzeć do emocji mieszkańców Islandii, Miller pokazuje, że brutalni i pozornie impulsywni Islandczycy z sag są równie zaangażowani w zarządzanie emocjami co dworzanie na dworach władców absolutnych. Patrz tegoż *Bloodtaking and Peacemaking: Feud, Law, and Society in Saga Iceland*, University of Chicago Press, Chicago 1990; tegoż *Humiliation*, W.I. Miller *The Anatomy of Disgust*, Harvard University Press, Cambridge 1998. Podobną argumentację w odniesieniu do brutalnego rycerza z literatury rycerskiej stosuje R.W. Kaeuper *Chivalry and the Civilizing Process*, w: *Violence in Medieval Society*, ed. R.W. Kaeuper, Boydell, Woodbridge, Suffolk 2000, s. 21-35. Zwalczająca paradygmat Eliasza z dwóch stron – tj. daty powstania „dobrych manier” oraz ich korzeni na dworze książęcym – Daniela Romagnoli omawia długą tradycję literatury „dobrego zachowania”, datowanej na VI wiek, a która rozkwitła zadziwiającym bogactwem i różnorodnością form w XII i XIII wieku, nie tylko na dworach, ale też w klasztorach, a przede wszystkim w miastach. Romagnoli twierdzi, że wszystkie grupy muszą mieć zasady „niezbędne dla ich przetrwania”, a historia „dobrych manier” nie jest ani liniowa, ani ewolucyjna. Patrz: D. Romagnoli *La courtoisie dans la ville: Un modèle complexe*, w: *La ville et la cour: Des bonnes et des mauvaises manières*, réd. D. Romagnoli, Fayard, Paris 1995, rozdz. 1, cytat na s. 73.

istniejących między ludźmi więzi afektywnych; oraz formy ekspresji emocjonalnych, których oczekiwali, do których zachęcali, które tolerowali i nad którymi ubolewali⁷⁸.

Twierdzą także, że ludzie stale przemieszczają się (i przemieszczali się w przeszłości) między różnymi tego typu społecznościami – od karczm do sądów, tzn. – dostosowując do tych różnych środowisk swoje emocjonalne ekspresje oraz swe oceny na temat korzyści i straty (z większą lub mniejszą szansą na odniesienie sukcesu). Jak stwierdził to Lyndal Roper, „różne rywalizujące ze sobą kultury [można dostrzec] w tym samym indywidualnym mężczyźnie [lub kobiecie]”⁷⁹.

Dwie uwagi: nie tylko każde społeczeństwo wywołuje, kształtuje, ogranicza i wyraża emocje odmiennie, ale nawet *w ramach tej samej społeczności* istnieją przeciwstawne wartości, modele (nie zapominając przy tym o pojedynczych dewiantach). John Baldwin wskazał na wielogłosowość średnio-wiecznych dyskursów na temat seksu⁸⁰. Chciałabym zasugerować, że powinniśmy liczyć się z odnalezieniem podobnej sytuacji również w przypadku uczuć i wyrażen emocjonalnych występujących w różnych środowiskach

78 Chociaż może to przypominać „wspólnoty tekstualne” Briana Stocka (*The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton University Press, Princeton 1983), termin „wspólnoty emocjonalne” z założenia jest wyraźnie szerszy. Określa on, niejako ze swej definicji (skoro emocje mają zazwyczaj społeczną, komunikacyjną rolę), aspekt każdej grupy społecznej, w której ludzie mają swój udział i wspólne interesy. Pomocny jest tu rodzaj przedsięwzięcia występujący w pracy *Emotion in Organizations*, ed. S. Fineman, Förlag: SAGE Publications, London 1993, w której nawet fabryka jest postrzegana jako odznaczająca się różnymi „strefami emocjonalnymi” i jako wywołująca różne emocje i nimi zarządzająca. Patrz także K. Oatley *Best Laid Schemes: The Psychology of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, gdzie emocje są postrzegane jako kluczowe w przyjmowanych przez ludzi rolach w życiu oraz (zwłaszcza) w przechodzeniu od jednej roli do drugiej. Oatley pisze również (s. 356) o „półprzepuszczalnych membranach”, które dzielą „odmienne światy”, w które są ludzie zaangażowani. W odróżnieniu od konceptu „emocjonalnego schronienia” Reddy’ego (jego definicja w: *Navigation of Feeling*, s. 128-129), idea wspólnot emocjonalnych nie wymaga zespołu nadrzędnych norm emocjonalnych, przed którymi schronienia szukają ludzie.

79 L. Roper *Oedipus and the Devil*, s. 119.

80 J.W. Baldwin *The Language of Sex: Five Voices from Northern France around 1200*, University of Chicago Press, Chicago 1994. Na temat prawdopodobieństwa, że nawet w ramach jednej kultury występują różne oceny tego samego doświadczenia, patrz: R. Rosaldo *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*, drugie wydanie, Beacon Press, Boston 1993, gdzie na s. 20-21, kultura jest opisana nie jako „wszystko obejmująca całość”, ale raczej jako miejsce „heterogenicznych procesów”.

społecznych. Zarówno pod względem ich różnorodności, jak i występujących między nimi podobieństw.

W ramach dostępnego tu miejsca mogę przytoczyć krótko jedynie kilka przykładów wspólnot emocjonalnych z wieków średnich. Nasze główne źródło dla państwa frankijskiego z VI wieku, Grzegorz, biskup Tours, miał spójny wewnątrznie zbiór emocjonalnych oczekiwań. Usprawiedliwił on napisanie swych słynnych *Historii*, ponieważ (jak uważał) „wściekłość królów” musiała być przekazana potomnym⁸¹. Ale w rzeczywistości ich najbardziej emocjonalne fragmenty dotyczyły mężczyzn, kobiet i dzieci rozmawiających ze sobą w momentach kryzysu. Przekazał on nam np., że gdy młody arystokrata o imieniu Injuriosus zawarł swój pierwszy ślub, to jego świeżo poślubiona małżonka nie dawała mu spać przez całą noc, płacząc. Grzegorz wyobraził sobie ich intymną rozmowę w ten sposób: „Błagam cię, wyjaśnij mi, co czyni cię tak smutną”, wykrzyknął pan młody. Panna młoda odwróciła się do niego i odpowiedziała: „Jeśli będę płakać każdego dnia mego życia, to czy wystarczy łez do zmycia ogromnego smutku mego serca? Dlatego że, zdecydowałam się zachować moje ciało czyste dla Jezusa, nietknięte przez żadnego mężczyznę”. Tych dwoje kontynuowało rozmowę do późnych godzin, łzy i okrzyki żony w końcu „poruszyły” jej męża i doprowadziły ich oboje do ślubowania, zwieńczonego życiem małżeńskim w czystości⁸². Nie chodzi o to, aby stwierdzić, czy ta rozmowa odbyła się czy też się nie odbyła, lecz o to, że Grzegorz wyobraził sobie emocjonalną scenę między mężem i żoną, zakończoną łzami i emocjonalną zmianą. (To że namiętności te nie są tymi, których byśmy się spodziewali w naszych czasach, nie umniejsza ich znaczenia).

W podobny sposób Grzegorz, używając bardzo emocjonalnego słownictwa, przywołał również doświadczenie swej własnej choroby z dzieciństwa. Jego wuj (słowami Grzegorza) przyszedł z troską, by zobaczyć chorego chłopca. Jego matka stwierdziła: „To będzie smutny dzień dla mnie, mój słodki synu, ponieważ masz taką gorączkę”. Grzegorz, będąc oczywiście pobożnym, lecz również zatroskanym o jej uczucia, odpowiedział tryumfująco matce: „Błagam, nie smuć się w ogóle, ale wyślij mnie do grobu błogosławionego

81 Grzegorz z Tours *Histories*, praef., red. B. Krusch, W. Levison *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores Rerum Merovingicarum* (dalej: „MGH SRM”) 1, cz. 1, Hanover 1951, s. 1: „regum furor”; polskie wydanie: Grzegorz z Tours, *Historie (Historia Franków)*, przeł. K. Liman, T. Richter, wstęp i oprac. D.A. Sikorski, Wydawnictwo Benedyktynów, Tyniec–Kraków 2002.

82 Grzegorz z Tours *Histories*, 1.47, s. 30–31. Na temat czystych małżeństw patrz: D. Elliott *Spiritual Marriage: Sexual Abstinence in Medieval Wedlock*, Princeton University Press, Princeton 1993. Scena przedstawiona przez Grzegorza wydaje się dobrym przykładem pracy „emotywów”.

biskupa Illydiusza. Ponieważ ufam i mam wiarę, że jego cnoty przyniosą szczęście tobie, a mnie samemu zdrowie”⁸³.

W opinii Grzegorza, gdy ta normalna, „współczująca” rodzina rozpadła się, gniew i wściekłość zajęły miejsce miłości i szczęścia. Grzegorz przywołał tu historię macochy księcia Sigerica, która przywłaszczyła sobie odzież prawdziwej matki Sigerica. Chłopiec, „poruszony [tym] do żółci”, skarcił ją. Na co ją w odpowiedzi „ogarnął szal”⁸⁴.

Rodzina była więc wyraźnie miejscem, gdzie były obecne różne emocje, i kiedy Grzegorz zwrócił się (w swojej wyobraźni i opisie) od wydarzeń rodzinnych do świata wielkiej polityki, jego emocjonalne oczekiwania dotyczące aktorów pozostały takie same. Wojny domowe Franków były, dla Grzegorza, sprawami rodzinnymi. Pomaga to zrozumieć, dlaczego sądził on, że pisze o „szale” królów, chociaż było (i pozostało) zupełnie możliwe, opisanie królewskich wojen Franków za pomocą języka polityki władzy⁸⁵. Dla Grzegorza dwie teoretycznie odrębne wspólnoty emocjonalne – życie rodzinne i pole bitwy – łączyły się ze sobą.

W XII-wiecznej Francji, „dar łez” był kultywowany w pewnych kręgach – pośród włoskich eremitów, w Fécamp i w klasztorach cystersów – w tym samym czasie był on całkowicie odrzucały w innych środowiskach, zwłaszcza w klasztorze w Cluny i w szkole katedralnej św. Wiktora⁸⁶. Społeczności te były odrębnymi emocjonalnymi wspólnotami. Podobnie w późnym średniowieczu rodzące kobiety miały przyzwolenie na krzyk z bólu, lecz wyidealizowane kobiety z tego samego okresu – kobiety przedstawiane

83 Grzegorz z Tours *Liber Vitae Patrum*, 2.2, ed. B. Krusch, „MGH SRM” 1, cz. 2, 1885; rpt. edn., Hanover 1969, s. 220.

84 Grzegorz z Tours *Histories*, 3,5, s. 100-101.

85 Patrz: G. Halsall *Violence and Society in the Early Medieval West: An Introductory Survey*, w: *Violence and Society in the Early Medieval West*, ed. Halsall, Boydell Press, London 1998, s. 1-45.

86 P. Nagy *Le don des larmes au Moyen Age*, Albin Michel, Paris 2000, cz. 3 i 4. Czy studium doktryny religijnej, takiej jak „dar łez”, jest naprawdę historią emocji, czy też musi zostać wrzucone do kosza „historii intelektualnej”? Jak pokazał Reddy, błędem jest ich oddzielanie od siebie. Faktycznie, jedna ze szkół myśli antropologicznej uznaje „opowieści, konwersacje, przedstawienia, poezję i piosenki nie jako teksty do analizy kulturowej, ale jako praktyki społeczne mające poważne konsekwencje”. Patrz: *Language and the Politics of Emotion*, ed. C.A. Lutz, L. Abu-Lughod, Cambridge University Press, Cambridge 1990, s. vii. Jeśli uznamy piosenki, to czemu nie traktaty o łzach? Reprezentacja i dyskusja na temat emocji w *jakimkolwiek* źródle powinna być wodą na młyn historyka, ponieważ wszystkie teksty są produktami społecznymi, odzwierciedlającymi pewne normy i przypuszczalnie mającymi wpływ na przynajmniej niektóre grupy.

jako święte – doznawały bolesnych chorób i tortur nie tylko bez skarg, ale przyjmowały je z wdzięcznością jako wyraz ich identyfikacji z cierpieniem Chrystusa⁸⁷.

W XIV-wiecznych podręcznikach kaznodziejskich twierdzono, że nienawiść była chorobą duszy⁸⁸, lecz w sąsiedztwie XIV-wiecznej Marsylii każdy wiedział, że nienawiść była prawem (*ius*), z którego rodziny i przyjaciele mogli korzystać i które mogli podtrzymać lub (z drugiej strony) które mogli przekazać lub porzucić. W ramach emocjonalnej wspólnoty w okolicach Marsylii nienawiść była dobrą, konieczną częścią honoru, dostarczała informacji o sojuszach, a nawet była pewnego rodzaju „obroną”, gdy morderca został doprowadzony przed sąd. Natomiast urzędnicy królestwa Andegawenów, którzy sprawowali władzę nad Marsylią w tym czasie, nie uznawali tej nienawiści; oni dekontekstualizowali akty przemocy, potępiając je jako irracjonalne, w efekcie przyjmując punkt widzenia z kaznodziejskich podręczników. Urzędnicy królewscy reprezentowali zdecydowanie odmienną wspólnotę emocjonalną niż społeczności z okolic Marsylii. W tym samym czasie urzędnicy ci przemieszczali się między jedną wspólnotą a drugą, uczestnicząc w kulturze nienawiści w domu i poniżając tę samą kulturę w trakcie sporządzania zapisów dla swych andegaweńskich panów.

Podsumowując: było wiele średniowiecznych wspólnot emocjonalnych. Pewne z nich admirowały intensywne emocjonalne wyrażenia⁸⁹, inne preferowały w ich miejscu gesty lub ekspresje cielesne⁹⁰. Pewne wspólnoty określały emocje wedle płci. Niektóre emocjonalne społeczności pokrywały się (lub były postrzegane przez ludzi żyjących w nich jako pokrywające się) z innymi okolicznymi wspólnotami; inne wyrażały bardzo odmienne, czasami nawet przeciwstawne emocjonalne konfiguracje. Na koniec, oczywiście konieczne jest, aby z czasem złożyć z tych obserwacji spójną narrację. Nie będzie to jednak narracja oparta na rozwoju (auto)kontroli, lecz raczej na

87 E. Cohen *The Animated Pain of the Body*, „AHR” 2000 no. 105, s. 61-62. Łaciński *dolor*, podobnie jak angielski „pain” [lub polski „ból” – przyp. J.W.] może odnosić się do zarówno fizycznego, jak i mentalnego cierpienia.

88 Na ten temat patrz: D. Smail *Hatred as a Social Institution*.

89 Jest to z pewnością znacznie bardziej owocna interpretacja tak zużytych źródeł kronikarskich Huizingi. Patrz: S.D. White *Politics of Anger* jako przykład użytecznego podejścia.

90 Na temat gestów patrz przypis 74. Na temat symptomów somatycznych emocji patrz: dyskusja o emocjach Islandczyków w: W.I. Miller *Humiliation*, rozdz. 3 i C. Larrington *The Psychology of Emotion and Study of the Medieval Period*, „Early Medieval Europe” 2001 no. 10, s. 251-256.

interakcjach i transformacjach wspólnot posiadających różne wartości i idee, praktykujących różne formy relacji społecznych i uprzywilejowujących różne emocje i style ich wyrażania.

Wielka narracja, która zdominowała w przeszłości badania nad emocjami, jest już dłużej nie do utrzymania. Opiera się ona na obalonej teorii emocji i towarzyszącej jej, błędnej koncepcji progresywnie rosnącej emocjonalnej autorepresji. Pozbycie się hydraulicznego obrazu nie oznacza, że jego miejsce ma zastąpić jedno nowe, określone podejście badawcze: istnieje wiele kwestii do rozważenia oraz wiele przydatnych sposobów zmierzenia się z nimi, z których żaden nie może objąć całego pola badawczego, wszystkich okresów i przy uwzględnieniu każdego zbioru źródeł historycznych. Nowa narracja dostrzeże różnorodność emocjonalnych stylów, emocjonalnych wspólnot, emocjonalnej swobody i emocjonalnych restrykcji w *każdym* okresie i uwzględni, jak i dlaczego zmieniały się one wraz z upływającym czasem.

Jeśli już podejmiemy się tej narracji (a niektórzy już to zrobili), będziemy mogli przestać obawiać o emocje w historii i będziemy mogli zacząć z nich korzystać.

Przełożył *Jakub Wyszumłek*

Abstract

Barbara H. Rosenwein

LOYOLA UNIVERSITY (CHICAGO)

Worrying about Emotions in History

This article discusses the functioning of emotion in historiographical research. Rosenwein points to the formation and expansion of 'a great narrative' about emotions within the historiographical tradition. According to this concept, Western society underwent an emotional development from the 'infantile' and 'emotionally unbridled' Middle Ages to 'mature' and 'emotionally self-repressive' modernity. Rosenwein also critiques the 'hydraulic model' that portrays emotions in terms of energies building up within the human body. Instead she proposes her concept of the 'emotional community'. This concept combines cognitive moderation with a constructivist position that understands emotions as an individual's positive or negative assessment of a situation, performed within the framework of a socio-cultural system of norms that condition the principles according to which we experience and express emotions.

Keywords

emotions, history, Middle Ages, historiography, emotional communities