



Communicating the Passion. The Socio-Religious Function of an Emotional Narrative (1250–1530), red. Pietro Delcorno, Holly Johnson, Turnhout 2025, Brepols, ss. 400, *Early European Research*, 21

Przedmiotem analizy w recenzowanej monografii zbiorowej jest emocjonalne upamiętnianie męki Chrystusa w odmiennych typach źródeł od połowy XIII w. do 1530 r. Książka składa się ze wstępu i 12 rozdziałów, ułożonych bez wyraźnego klucza, autorstwa badaczy z wielu ośrodków i na różnym etapie kariery. We wstępie Pietro Delcorno tłumaczy, że opowieści o męce to wzorcowa narracja (ang. *master narrative*) średniowiecznego społeczeństwa, a odpowiednie emocjonalne reakcje na nią stanowią wyznacznik tego, kto jest częścią społecznego ciała Chrystusa, a kto znajduje się poza nim. Ten punkt wyjścia uważam za przekonujący.

Rozdział napisany przez Eliškę Kubartovą, „Negotiating Gender Roles in Fourteenth-Century Bohemian Literature and Performance. Marian and Magdalenian Laments”, należy do najciekawszych. Badaczka analizuje w nim przedstawienia płaczu Matki Boskiej i Marii Magdaleny z uwzględnieniem perspektywy płci. Kubartová uważa, że kobiety były chrześcijańskim wzorem odpowiedzi na cierpienie Jezusa, a ustanowienie tego wzorca umożliwiło chwilowe postawienie zwykle podporządkowanych kobiet w roli przewodniej. Jak jednak przekonuje Autorka, ostatecznie pozycja ta umacnia normalnie funkcjonujący porządek płci. Chociaż sądzę, że wnioski są uzasadnione, to niektóre elementy wyводу wymagają jednak uściślenia. Przede wszystkim Kubartová wychodzi z założenia, że w średniowieczu istniał bardzo silny binaryzm płciowy, na który nałożony był podział: kobiecość — emocjonalność, męskość — racjonalność. Jak jednak twierdzi cytowana przez nią Jacqueline Murray, przedstawianie płci poza binarnym wzorcem wcale nie było w epoce rzadkie, co wynikało z tradycji biblijnej i teorii humorów¹. W związku z tym wniosek, że kobiety mogły utożsamiać się z Jezusem i widzieć siebie nie jako współzawczynie, ale jako samego zbawcę, nie powinien zaskakiwać, ponieważ nie jest to zjawisko niecodzienne dla kultury średniowiecznej, chociaż tak chciała je przedstawić Kubartová.

Trzeba też zwrócić uwagę na braki w literaturze przedmiotu dotyczącej emocji, widoczne również w innych rozdziałach. Analizy, w których emocje są dokładniej kontekstualizowane, pokazują trudności w przeprowadzeniu podziału: kobiece — emocjonalne, męskie — racjonalne. Badania Piroski Nagy i Katherine Harvey pokazują, że płacz był istotny również we wspólnotach męskich i wcale nie

¹ J. Murray, *One Flesh, Two Sexes, Three Genders?*, w: *Gender and Christianity in Medieval Europe. New Perspectives*, red. L.M. Bitel, F. Lifshitz, Philadelphia 2008, s. 38–51.

musiał oznaczać nadmiernej emocjonalności². Emocja, która pozostaje w zdecydowanej sprzeczności z tym podziałem, to gniew, silnie powiązany z męskością³.

Kolejne dwa rozdziały — „Picturing the Passion. Devotional Strategies in the Passion of Abbess Kunigunde” Katrin Janz-Wenig i Lenki Panuškovéj oraz „The Passion Narrative in the «Meditationes Vitae Christi». Text and Images” Dávida Falvaya — prezentują podobny problem. Stanowią interesujące analizy manuskryptów, jednak do emocji odnoszą się bardzo ogólnie, do tego stopnia, że nie rozumiem, jakie jest ich miejsce w recenzowanej publikacji. W pierwszym tekście Autorki dochodzą do wniosku, że w analizowanym manuskrypcie zastosowano różne środki, w tym mnemotechnikę, żeby wzbudzić wyobrażenia o cierpieniu Jezusa. Brak pogłębionych wniosków widać w tekście Falvaya, który *de facto* nie analizuje narracji o emocjach, a relacje między różnymi przekazami franciszkańskiego *Meditationes Vitae Christi* i cyklem fresków w Kościele Santa Maria Donnaregina w Neapolu. Autor pobieżnie zwraca uwagę, że przedstawienie emocjonalności Matki Boskiej różni się w kolejnych przekazach badanego tekstu. Zmiany, jak twierdzi Badacz, wprowadzono z myślą o tym, co będzie lepiej oddziaływało emocjonalnie na publiczność. Praca ta zyskałaby na wykorzystaniu kategorii wspólnot emocjonalnych zaproponowanej przez Barbarę H. Rosenwein. Podkreśla ona, że jednocześnie funkcjonuje wiele grup, które różnią się pod względem wrażliwości emocjonalnej⁴. Sądzę, że przedstawione przez Falvaya różnice w opisywaniu emocji są wynikiem kierowania tekstów do różnych wspólnot emocjonalnych. Wniosek ten powinien zachęcić do stawiania kolejnych pytań o przyczynę tych różnic.

W rozdziale „Meditational and Narrative Techniques in a Passion Text of a Hungarian-Language Dominican Manuscript” Ágnes Korondi zastanawia się, dlaczego późnośredniowieczne i wczesnonowożytne przekazy o męczeństwie, pisane w języku węgierskim, nadal były ciekawym punktem odniesienia dla klarysek w XVIII w. Autorka zwraca uwagę, że do tłumaczenia na język węgierski łacińskiego *Meditationes Vitae Christi* dodano opisy emocji, a ponadto w rękopisie widoczne są marginalia świadczące o tym, że klaryski na co dzień korzystały z tekstu w języku węgierskim. Poza emocjami istotną modyfikację stanowi przedstawienie kobiet jako uczestniczek ostatniej wieczerzy, a te w tekście łacińskim uczują osobno.

Celem Tamása Karátha w rozdziale „Hearing the Passion. Soundscapes of Richard Rolle’s Vernacular Passion Meditations” jest przeanalizowanie narracji

² P. Nagy, *Le don des larmes au Moyen Âge. Une instrument spirituel en quête d’institution (Ve–XIIIe siècle)*, Paris 2000, s. 20–22; K. Harvey, *Episcopal Emotions: Tears in the Life of the Medieval Bishop*, „Historical Research” 87, 2014, 238, s. 591–610.

³ R.E. Barton, *Gendering Anger. Ira, Furor, and Discourses of Power and Masculinity in the Eleventh and Twelfth Century*, w: *In the Garden of Evil. The Vices and Culture in the Middle Ages*, red. R. Newhauser, Toronto 2005, s. 371–392.

⁴ B.H. Rosenwein, *Wspólnoty emocjonalne we wczesnym średniowieczu*, tłum. L. Grzybowska, J. Szafranowski, G. Urban-Godziek, Warszawa 2016 (oryg. ang. 2006), s. 46–49.

o emocjach z punktu widzenia studiów nad dźwiękiem. Źródło stanowią anglojęzyczne pisma Richarda Rollego (XIV w.), uznawanego za jednego z autorów kluczowych dla kształtowania późnośredniowiecznej pobożności w Anglii. Karáth podnosi ważny postulat badawczy dotyczący połączenia narzędzi badawczych z zakresu historii dźwięku i historii emocji, ale zagadnienie, które porusza, pozostaje przebadane w niewielkim stopniu. Zwraca on uwagę, że naśladownictwo Chrystusa odzwierciedlane jest nie tylko w słowach, ale również w odgłosach, w tym – przede wszystkim – w westchnieniach.

Holly Johnson w rozdziale „The Art of Seeing. Passion Imagescapes in the Sermons of Robert Rypon” analizuje wielkopostne kazania angielskiego benedyktyna z przełomu XIV i XV w. Badaczka jest zdania, że homiletyka miała na celu przedstawienie z uwzględnieniem wszystkich zmysłów męczeństwa Jezusa, co sprawiało, że wierni mogli lepiej je sobie wyobrazić i utożsamić się z nim, nie tylko w odczuciach, ale również w intencjach. Jak twierdzi Johnson, kazania Roberta Rypona są reprezentatywnym przykładem średniowiecznego kaznodziejstwa.

W rozdziale „Preaching the Passion in Fourteenth-Century Bohemia. Milič of Kroměříž's Good Friday Sermons” Olga Kalashnikova przedstawia ewolucję poglądów czeskiego kaznodziei Miliča z Kromieryża, który nawoływał do moralnej naprawy społeczeństwa w XIV w. Jak twierdzi Autorka, do popularności kaznodziei przyczyniła się jego „pedagogika emocji”, problem polega jednak na tym, że nie definiuje ona tego pojęcia. Sądzę, że bardziej przemyślane jego zastosowanie nie tylko przysłużyłoby się argumentacji Kalashnikovej, ale też mogłoby utworzyć nowy, ważny termin dla historyków emocji. Jednym z wątków poruszanych przez Badaczkę jest łączenie emocjonalnej odpowiedzi widowni z przesłaniem kazania. Sądzę, że to co według tej metody robi kaznodzieja, to „nawigowanie emocji” zaproponowane przez Williama M. Reddy'ego, który zwraca uwagę, że stosowanie emocjonalnych sformułowań służy nakierowywaniu emocji na pożądane tory, ale może również przynieść nieoczekiwane rezultaty⁵. Odwołanie się do tego zagadnienia mogłoby umożliwić Autorce zadanie kolejnych pytań o techniki średniowiecznego kaznodziejstwa i ich skuteczność.

Stanislava Kuzmovà w rozdziale „Communicating the Passion and Saint-hood. Patterns in Preaching on Saint Stanislaus of Kraków” twierdzi, że narracje o męczeństwie św. Stanisława w szczególny sposób były łączone z męczeństwem Jezusa ze względu na majowe wspomnienie o świętym. To jeden z mniej przemyślanych tekstów, w których niewiele miejsca poświęcono emocjom. Rozdział ma ubogą bibliografię. Co nie oznacza, że analizowany materiał nie pozwala na zadanie ciekawych pytań. Jak podaje Autorka, w kazaniu Grzegorza z Mysłowic przyczyną śmierci św. Stanisława była *invidia* (nienawiść, zazdrość), natomiast w *Żywocie św. Stanisława Jana Długosza* jasno wskazano gniew⁶.

⁵ W.M. Reddy, *The Navigation of Feelings. A Framework for the History of Emotions*, Cambridge 2001, s. 122.

⁶ *Vita Sanctissimi Stanislai cracoviensis episcopi*, w: *Joannis Dlugossii senioris canonici cracoviensis Opera*, wyd. I. Polkowski, Ż. Pauli, Cracoviae 1887, X, s. 64–66.

Czy ci autorzy, pochodzący z podobnego środowiska, obaj studiujący na Uniwersytecie Krakowskim, czerpali jednak z różnych tradycji? Badaczka uważa, że męczeństwo św. Stanisława i Jezusa w XV w. jest coraz częściej ze sobą łączone ze względu na rosnącą popularność pobożności pasyjnej i misterii pasyjnych, które docierały do Polski. Sądzę jednak, że korelacja ta może mieć też znaczenie polityczne związane ze stabilizowaniem się panowania Jagiellonów w Polsce, co interpretowano jako karę bożą za zamordowanie św. Stanisława przez piastowskiego władcę⁷. Autorka o popularności kultu św. Stanisława pisze niestety bardzo ogólnie, nie odnosząc się chociażby do monografii Piotra Kołpaka poświęconej kultowi świętych patronów Królestwa Polskiego⁸.

Rozdział Pietra Delcorna, „Emotions, Theology, and Society in a Blockbuster. The Good Friday Sermon by Gritsch/Grütsch”, należy do tekstów wartych uwagi. Badacz analizuje wielkopiątkowe kazanie Konrada Grütscha/Gritscha jako przykład wskazówek, których udzielano kaznodziejom. Podobnie jak we wstępie, stawia tezę, że opowieści o męce i emocjonalna odpowiedź na nie są formą społecznego definiowania ciała Chrystusa, czyli społeczeństwa chrześcijańskiego. Jak podkreśla, poza nim przedstawiani byli przede wszystkim Żydzi. Ich brak współczucia wobec cierpiącego Jezusa zestawiano z emocjonalną odpowiedzią Matki Boskiej. Sądzę, że również ten tekst zyskałby na zaadaptowaniu podejścia Reddy'ego. Delcorno zwraca bowiem uwagę na konieczność kontrolowania emocjonalnej odpowiedzi widowni przez kaznodzieję. Cel wielkopiątkowego kaznodziejstwa, w jego ujęciu, jest kwintesencją tego, co Reddy nazywa reżimem emocjonalnym, czyli normatywnym porządkiem emocjonalnym potrzebnym reżimowi politycznemu⁹. Odpowiednie emocje, a należą do nich przede wszystkim smutek i współczucie, są według Delcorna kluczowe dla podtrzymywania średniowiecznego społeczeństwa jako ciała Jezusa.

Rozdział napisany przez Giacomę Marianiego, „Roberto Caracciolo's Good Friday Preaching. Performance, Religious Drama, and Poetry”, jest kolejnym tekstem, w którym emocje wydają się dodane tylko jako uzupełnienie. Wnioski zaś są nieoryginalne w stosunku do wcześniejszych tekstów. Autor skupia się przede wszystkim na tym, że celem kaznodziei było opowiedzenie o męczeństwie w poruszający sposób i tak, aby stanowiło ono przykład w życiu religijnym wiernych.

Carla M. Bino w rozdziale „Words from the Cross. The Speaking Crucifixes and the Passion of the Franciscan Friars” analizuje funkcje krucyfiksu, na którym przedstawiony jest Jezus z ruchomym językiem. Krzyż znajduje się w Kościele Santa Maria del Carmine w Brescii. Badaczka dzięki artefaktowi może przedstawiać rzeczywiste zaangażowanie wielu zmysłów w przedstawieniach męczeństwa Chrystusa, w tym poruszenie związane z usłyszeniem ostatnich

⁷ A. Talarowski, *Dzieje w rękach Opatrzności. Elementy historiozofii Jana Długosza i jej uwarunkowania*, RH 84, 2018, s. 205.

⁸ P. Kołpak, *Kult świętych patronów Królestwa Polskiego w czasach Jagiellonów*, Kraków 2020.

⁹ W.M. Reddy, op. cit., s. 121–124.

słów Jezusa, w których widzowie mają odczuwać jego miłość. Jak zwraca uwagę Bino, obecność krucyfiksu umożliwiła wiernym pełne smutku zajmowanie się ciałem Jezusa po śmierci, czym również wyrażana była miłość.

W ostatnim rozdziale, „Examining Finnish Anti-Judaic Imagery through Sermons”, Jussi Hanska analizuje kazania, które mogły być wygłaszane w Kościele św. Krzyża w Hattuli (Finlandia) w kontekście występujących tam rzeźb, przedstawiających m.in. Żyda będącego sprawcą męki Jezusa. Hanska, w nawiązaniu do przedstawionych wcześniej przez Delcorna wniosków, zwraca uwagę na budowanie wspólnoty chrześcijańskiej wokół wywołanej śmiercią Jezusa żałoby, w której nie uczestniczą Żydzi. Jak przypuszcza Badacz, antysemityzm powodowany takim przedstawieniem mógł być tym silniejszy w średniowiecznej Finlandii, że Żydzi tam nie mieszkali, więc słuchacze nie mogli zweryfikować obrazu przedstawionego w kazaniach z opiniami otaczających ich ludzi.

Tom jako całość, pomimo obiecujących założeń, niestety zawodzi. Bardzo wyraźna teza Delcorna na temat funkcji narracji pasywnych znajduje swoje odzwierciedlenie tylko w części rozdziałów. Niektóre z nich, nawet jeżeli same w sobie zawierają ciekawe analizy, nie pasują do koncepcji tomu i odnoszą się do tematyki emocji marginalnie, co sprawia, że wnioski są powtarzalne.

Niejasny pozostaje również zakres chronologiczny, który nie jest uzasadniony wprost ani nie wynika logicznie z przedstawionej treści. Nie wiadomo, czy zdaniem redaktorów okres 1250–1530 wyróżnia jakieś szczególne podejście do emocji w opowieściach o męce Chrystusa, niepojawiające się wcześniej albo później. W analizie staroangielskich kazań Alice Jorgensen twierdzi, że dominującą emocją we wczesnośredniowiecznej homiletyce pasywnej jest strach¹⁰, natomiast zmienia się to w późniejszym okresie, kiedy zaczyna przeważać współczucie, co widać w recenzowanym tomie. W większości tekstów razi brak odniesień do poświęconych historii emocji istotnych studiów, które mogłyby pomóc autorom wyciągnąć bardziej zniuansowane wnioski, jak również wejść w dialog z dotychczasowymi ustaleniami.

Kalina Słaboszowska
(Warszawa)

¹⁰ A. Jorgensen, *Emotional Practice in Old English Literature*, Cambridge 2024, s. 179–213.