

Danuta MUSIAŁ

## „DIONIZYJSKI SZALEŃSTWO” O szaleństwie i emocjach w religii antycznej

*Emocji, które w tragedii są źródłem psychicznego cierpienia, nie postrzegano jako pochodzących z mrocznych zakamarków dusz bohaterów i bohatererek, ale widziano je jako przychodzące z zewnątrz za sprawą bóstw. Szaleństwo mogło być karą za nadmierną pychę lub zemstą za łamanie norm kulturowych. Ukarani nie zawsze byli świadomi swoich win, zdarzało się bowiem, że dziedziczyli je po przodkach. Oblęd w tragedii to stan umysłu cechujący się szczególnego rodzaju ślepotą.*

### SZALEŃSTWO – NIE-ROZUM?

Współczesne refleksje o szaleństwie w kulturze zachodniej mają długą tradycję znaczoną tekstami tej rangi, co *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*<sup>1</sup> Michela Foucaulta. Książka ta od chwili publikacji w roku 1961 pozostaje dla wielu badaczy różnych specjalności zarówno niewyczerpanym źródłem inspiracji, jak i przyczyną licznych kontrowersji. Wśród tych, którzy zgłaszali zastrzeżenia wobec koncepcji i metod badawczych francuskiego intelektualisty, byli też historycy, ale wraz z upływem czasu duża część sporów straciła znaczenie, ponieważ zmieniła się sama historiografia. Z jednej strony tematy, które u progu lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku były przez nią pomijane, wraz z rozwojem historii kulturowej i antropologii historycznej przestały stanowić marginalną ekstrawagancję w badaniach historycznych. Z drugiej strony wiele opinii Foucaulta, silnie zakorzenionych w powojennych nurtach humanistyki i głęboko naznaczonych jego osobistymi fobiami, z czasem utraciło świeżość. Nie oznacza to jednak, że do *Historii szaleństwa* nie warto już sięgać. Wręcz przeciwnie, ignorowanie owej „ewangelii według Foucaulta”, jak nieco zgrzyźliwie ujął to Claude Quétel, byłoby „więcej niż zbrodnią – byłoby błędem”<sup>2</sup>. Atrakcyjność poglądów francuskiego intelektualisty dla historyków nie wynika ze słuszności jego szczegółowych hipotez, ale z upowszechnienia rozwijanej pod wpływem myśli Emila Durkheima koncepcji szaleństwa jako zmiennego w czasie i przestrzeni konstruktów kulturowego. To zaś oznacza, że

<sup>1</sup> Zob. M. F o u c a u l t, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, tłum. H. Kęszycka, PIW, Warszawa 1987.

<sup>2</sup> J.F. M a r m i o n, *Rencontre avec Claude Quétel: Pour une autre histoire de la folie*, „Les Grands Dossiers des Sciences Humaines” 6(2013) nr 31, s. 3. O ile nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – D.M.

rozumienie szaleństwa jako choroby jest tylko jedną z możliwych interpretacji zjawiska, zwłaszcza w przypadku epok nieznających psychiatrii. Biorąc pod uwagę, że historia psychiatrii jako dziedziny medycyny sięga końca osiemnastego wieku, zwrot „przedpsychiatryczne” odpowiada, ogólnie rzecz biorąc, popularnemu w historiografii pojęciu „przednowoczesne”.

Medycyna nie daje prostej odpowiedzi na pytanie, czym jest szaleństwo. Co więcej, kulturowe i historyczne uwikłania spowodowały, że współczesna psychiatria unika tego słowa, zastępując je terminem „zaburzenia psychiczne”. Termin ten został uprawomocniony przez biblię psychiatrów, czyli podręcznik Amerykańskiego Towarzystwa Psychiatrycznego (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*), w którym próżno jednak szukać ogólnej definicji zakreślającej granice owych „zaburzeń psychicznych” (ang. mental disorders) – w zamian otrzymujemy klasyfikację i opis symptomów.

O innych możliwościach decyduje kultura, to ona bowiem wyznacza granice, których przekroczenie jest zachowaniem nierozumnym, łamiącym normy obowiązujące wszystkich członków wspólnoty. Warto pamiętać, że pierwotny tytuł dzieła Foucaulta to *Folie et déraison*<sup>3</sup>, a więc „szaleństwo” (franc. folie) zestawione zostało z „nie-rozumem” (franc. déraison), co jest nawiązaniem do Kartezjuszowskiej antytezy rozumu i nie-rozumu<sup>4</sup>.

Biorąc pod uwagę to założenie, dzieło Foucaulta postrzegać trzeba nie jako historię szaleństwa w medycznym rozumieniu tego zjawiska, lecz jako historię dyskursu o szaleństwie i sposobach jego postrzegania przez społeczeństwo. We wstępie do polskiego wydania tej pracy Marcin Czerwiński napisał, że Foucault „przedstawia różne sposoby widzenia obłądu: jako stanu cechującego się wyższymi zdolnościami psychicznymi (stany nawiedzenia), jako kondycji godnej pogardy, godnej nawet kary na równi z grzechem, i wreszcie jako choroby”<sup>5</sup>. Każdy z tych elementów powinien być rozpatrywany z uwzględnieniem miejsca i czasu, ponieważ kategoria szaleństwa nie jest nośnikiem treści uniwersalnych, ale odnosi się do zachowań, które kultura „zalicza” do szalonych i etykietuje jako pożądane lub niepożądane.

Konstruktem kulturowym są też emocje. „Każda kultura wytwarza inne postawy wobec uczuć, inne strategie uzewnętrzniania uczuć i inne metody radzenia sobie z uczuciami (własnymi oraz innych ludzi). [...] Emocje i kultura

<sup>3</sup> Zob. M. F o u c a u l t, *Folie et déraison: Histoire de la folie à l'âge classique*, Librairie Plon, Paris 1961.

<sup>4</sup> Zob. J. S o u l o u m i a c, *La norme dans l'„Histoire de la folie”: La Déraison et l'excès de l'Histoire*, „Tracés. Revue de Sciences humaines”, 3(2004) nr 6, s. 25-47 (<http://traces.revues.org/2943>); P. S a u v è t r e, *Folie / non-folie*, „Tracés. Revue de Sciences humaines” 3(2004) nr 6, s. 67-85 (<http://traces.revues.org/2993>).

<sup>5</sup> M. C z e r w i Ń s k i, *Wstęp*, w: Foucault, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, s. 5.

są ze sobą nierozzerwalnie związane”<sup>6</sup>. „Kulturowe ideologie i normy rzutu-  
jące na struktury społeczne definiują to, jakich emocji należy doświadczać i  
jak wyrażać te kulturowo zdefiniowane emocje. Emocje są więc społecznymi  
konstrukcjami”<sup>7</sup>. Powyższe opinie, pochodzące z prac wybitnych przedstawi-  
cieli nauk społecznych, tłumaczą rozwój nowego nurtu studiów dotyczących  
problematyki emocji (ang. emotion studies), który zaczął rozwijać się pod ko-  
niec lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku. Pojawił się on jako uzupełnienie  
kognitywistycznej koncepcji wspólnego wszystkim ludziom doświadczenia  
podstawowych emocji, jak gniew, strach czy radość, które uzewnętrzniają się  
w reakcjach ciała. W wyniku badań prowadzonych z zastosowaniem teorii i  
metod właściwych dla nauk społecznych (socjologii, politologii, antropologii,  
filozofii, językoznawstwa i kulturoznawstwa) pojawił się jednak pogląd, że  
w sposobach doświadczenia i interpretowania emocji przejawiają się różnice  
kulturowe. Reakcje organizmu w rodzaju błądzenia, dreszczy, potu czy wzrostu  
ciśnienia krwi są niewątpliwie uniwersalne, ale sposób opisu emocji, które je  
wywołują, już do tej kategorii nie należy. Przykładowo lęk, obawa, trwoga,  
niepokój to uwarunkowane kulturowo określenia strachu, których sens (rzecz  
oczywiście upraszczając) zależny jest od miejsca i czasu. Inaczej mówiąc,  
emocje mają swoją historię, podobnie jak samo szaleństwo. Historycy jednak  
dosyć późno zaczęli je traktować jako samodzielny przedmiot badań. Dopie-  
ro początek nowego tysiąclecia przyniósł faktyczny „zwrot emocjonalny” w  
historiografii, często łączony z nazwiskiem amerykańskiej mediewistki Bar-  
bary H. Rosenwein<sup>8</sup>. Po mediewistach do grona badaczy emocji dołączyli też  
historycy świata grecko-rzymskiego<sup>9</sup>.

Angelo Chaniotis we wstępach do dwóch tomów zawierających studia na  
temat źródeł i metod badań dotyczących emocji w świecie greckim i rzymskim  
wskazuje na kilka czynników, które tłumaczą rezerwę historyków starożyt-  
ności wobec problematyki emocji. Na pierwszym miejscu wymienia właśnie  
bazę źródłową. Wyjąwszy historię współczesną, podstawowe medium stano-

<sup>6</sup> A. W i e r z b i c k a, *Emocje. Język i „skrypty kulturowe”*, tłum. J. Szpyra w: *taż, Język –  
umysł – kultura*, tłum. zbiorowe, red. J. Bartmiński, PWN Warszawa 1999, s. 189.

<sup>7</sup> J. H. T u r n e r, J. E. S t e t s, *Socjologia emocji*, tłum. M. Bucholc, Wydawnictwo Naukowe  
PWN, Warszawa 2009, s. 16.

<sup>8</sup> Zob. B. H. R o s e n w e i n, *Barbara H. Rosenwein: bio-bibliographie*, „Bulletin du centre  
d'études médiévales d'Auxerre” 2013, hors-série nr 5, <http://cem.revues.org/12557>.

<sup>9</sup> Zob. np. *Ancient Anger: Perspectives from Homer to Galen*, red. S. Braund, G.W. Most, Cam-  
bridge University Press, Cambridge 2004; R. A. K a s t e r, *Emotion, Restraint, and Community in  
Ancient Rome*, Oxford University Press, Oxford–New York 2005; D. K o n s t a n, *The Emotions  
of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature*, University of Toronto Press,  
Toronto 2006; M. R. G r a v e r, *Stoicism and Emotion*, University of Chicago Press, Chicago 2007;  
*Restraining Rage: The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*, red. W.V. Harris, Harvard  
University Press, Cambridge, Massachusetts, 2009.

wią dla historyka teksty, a w przypadku antyku są to nierzadko teksty anonimowe, zwykle poddane sztywnym regułom gatunków literackich. Ponadto w porównaniu z dostępnymi źródłami pochodzącymi z innych epok jest ich wyjątkowo mało. Chaniotis zwraca jednak uwagę, że istnieje też pozytywna strona tego niedostatku, ponieważ badacz nie gubi się w ten sposób w powodzi materiałów i informacji<sup>10</sup>.

W studiach nad szaleństwem jako konstruktem kulturowym klasyczna starożytność zajmuje miejsce szczególne. Bennett Simon, psychiatra i psychoanalityk, autor cenionej pracy o umyśle i szaleństwie w starożytnej Grecji<sup>11</sup>, podkreśla że do dziedzictwa antyku należą tak fundamentalne dla współczesnej kultury kategorie, jak rozróżnienie racjonalności i nieracjonalności, życie wewnętrzne, życie umysłowe, konflikt psychiczny czy ciało ludzkie pojęte jako system, zachwianie równowagi którego powoduje zaburzenia umysłu. Z języków klasycznych pochodzą takie terminy, jak: mania, delirium, melancholia, emocja, histeria, namietność, paranoja czy hipochondria, a różnice w ich antycznym i współczesnym pojmowaniu dyskutowane są nie tylko w pracach na temat medycyny starożytnej<sup>12</sup>.

## GNIEW – DESTRUKCJA – BEZBOŻNOŚĆ

W literaturze antycznej szaleństwo stanowiło temat refleksji medycznej, filozoficznej i poetyckiej. Teksty należące do tych poszczególnych kategorii poddawane były oczywiście gatunkowym ograniczeniom i regułom, co wpłynęło między innymi na język opisu, a dziś utrudnia odczytywanie ich w ramach kultury, w której powstały, aczkolwiek go nie uniemożliwia. Ich autorzy stygmatyzują niektóre postacie, zachowania, wydarzenia i polityczne decyzje jako szalone, czyniąc to zgodnie z normami i wartościami tej kultury. Szaleństwo bywa wyjaśnieniem czyjś postępowania lub usprawiedliwieniem karygodnych postępów, a w szczególnych przypadkach uwalnia od winy. Emocje towarzyszyły jednak przede wszystkim słowu mówionemu, które dzięki retoryce

<sup>10</sup> Zob. A. Chaniotis, *Introduction*, w: tenże, *Unveiling Emotions: Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2012, s. 15-19; A. Chaniotis, P. Ducrey, *Approaching Emotions in Greek and Roman History and Culture: An Introduction*, w: *Unveiling Emotions II: Emotions in Greece and Rome. Texts, Images, Material Culture*, red. A. Chaniotis, P. Ducrey, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2013, s. 9-15.

<sup>11</sup> Zob. B. Simon, *Mind and Madness in Ancient Greece: The Classical Roots of Modern Psychiatry*, Cornell University Press, Ithaca 1978.

<sup>12</sup> Zob. tenże, *Mind and Madness in Classical Antiquity*, w: *History of Psychiatry and Medical Psychology*, red. E.R. Wallace IV, J. Gach, Springer Science + Business Media, LLC, New York 2008, s. 175-198.

zyskiwało niezwykłą siłę oddziaływania. Nic więc dziwnego, że problemem, który zdominował współczesne badania nad emocjami są kwestie językowe.

W przeszłości milcząco zakładano, że znaczenie greckich i łacińskich terminów określających emocje zbliżone jest do pojęć współczesnych – na przykład, jeśli czytamy o gniewie, to mniej więcej wiemy, o co chodzi. Choć w wielu wypadkach założenie to jest słuszne, a subtelne różnice semantyczne nie wpływają znacząco na rozumienie tekstów, to bywa jednak, że podobieństwa okazują się mylące i dlatego tak ważne w badaniach są pytania o to, jak starożytni doświadczali emocji i jak doświadczenia te interpretowali. Pyta się więc o emocjonalne normy, ich zmienność w czasie i związek z hierarchią społeczną. W literaturze antycznej nie brakuje narracji „emocjonalnych”, a emblematyczne są – podobnie jak we wszystkich kulturach – obrazy wojny; to jednak do emocji, przede wszystkim zbiorowych, odwoływało się każde wydarzenie z życia publicznego: obrady zgromadzenia ateńskich obywateli, rzymskiego senatu, pogrzeby publiczne, triumfy czy obrzędy religijne.

W tekstach antycznych zaskakuje bogactwo terminów, za pomocą których opisuje się wskazane wyżej sytuacje, ale tylko nieliczne z nich można oddać we współczesnych przekładach, posługując się słowem „szaleństwo”. Stany tego rodzaju często natomiast określa się jako gniew czy wściekłość. Najczęściej cytowanym w tym kontekście przykładem jest gniew (gr. *menis*) Achillesa w *Iliadzie*, od której zaczyna się literatura europejska. Poematy Homera poświadczają, że już w tak wczesnej epoce Grecy wyobrażali sobie, iż emocje przychodzą z zewnątrz w wyniku boskiej interwencji. Przyczyną gniewu Achillesa jest jego urażona duma, ale tylko z pozoru jest to jego prywatny gniew, ponieważ w konflikt z Agamemnonem uwikłali go bogowie. W scenie pojednania wódz Achajów tłumaczy, że to nie on ponosi winę, lecz Zeus i Erynia, którzy spowodowali u niego zaćmienie (gr. *ate*) umysłu<sup>13</sup>. I to wyjaśnienie Achillesowi wystarcza.

Zmącony umysł Agamemnona to jednak tylko namiastka obrazu szaleństwa jako brutalnej siły popychającej protagonistów do zbrodni, z którym stykali się widzowie w ateńskim teatrze. Emocji, które w tragedii są źródłem psychicznego cierpienia – podobnie jak nierozumnego zachowania Agamemnona – nie postrzegano jako pochodzących z mrocznych zakamarków dusz bohaterów i bohaterek, ale widziano je jako przychodzące z zewnątrz za sprawą bóstw. Szaleństwo mogło być karą za nadmierną pychę lub zemstą za łamanie norm kulturowych, których strażnikami byli bogowie. Ukarani nie zawsze byli świadomi swoich win, zdarzało się bowiem, że dziedziczyli je po przodkach. Obłąd w tragedii to stan umysłu cechujący się szczególnego rodzaju ślepotą,

<sup>13</sup> Por. H o m e r, *Iliada*, pieśń 1, w. 1-7, pieśń 19, w. 85-88, tłum. K. Jeżewska, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa 1999, s. 25, 342.

niepozwalającą widzieć ludzi i rzeczy takimi, jakimi są. Zaślepiiony przez Atenę Ajas w stadzie bydła zobaczył wrogów, Herakles wymordował swoich bliskich, biorąc ich za rodzinę znienawidzonego Ereteusa, a Agaue zabiła syna, ponieważ ujrzała w nim lwa. W każdym z tych przypadków w tle czynu bohatera kryje się bóstwo, rzeczywisty sprawca tragedii.

Ten obraz szaleństwa jako siły zdecydowanie destrukcyjnej odziedziczyła po Grekach kultura europejska. Nic więc dziwnego, że tragedia grecka stała się wdzięcznym polem eksploracji dla praktyków psychoanalizy. Warto w tym kontekście wspomnieć na przykład Georgesa Devereux, zmarłego w roku 1985 etnologa i psychoanalityka, jednego z pionierów tak zwanej psychiatrii kulturowej. W roku 1970 Devereux opublikował artykuł na temat *Bachantek* Eurypidesa, proponując odczytanie finałowej rozmowy Kadmosa z Agaue za pomocą narzędzi wypracowanych przez freudowską psychoanalizę – potraktował zatem tę scenę jako seans psychoterapii<sup>14</sup>. W roli psychoanalityka obsadził Kadmosa, a jego córce przydzielił rolę pacjentki, pokazując, że Agaue dopiero pod wpływem ojcowskich pytań uświadamia sobie, iż to Dionizos zmaćcił jej umysł szaleństwem i sprowokował ją do zabójstwa własnego syna<sup>15</sup>.

W literaturze łacińskiej porównywalnego z tragedią greką materiału do analiz przedstawień szaleństwa dostarcza epika, która jest jednak intensywnie czytana pod tym kątem dopiero od końca ubiegłego wieku. Najpełniejszy obraz zjawiska zawiera książka Debry Herskowitz o szaleństwie w epice od Homera do Stacjusza<sup>16</sup>. Wbrew tytułowi jest to rzecz przede wszystkim o rzymskim eposie, a odniesienia do Homera służą autorce jako ilustracja rozważań o gatunkowych uwarunkowaniach opisów szaleństwa, a także w celu uwypuklenia różnic w ujęciu tej tematyki przez greckich i łacińskich poetów. Na podstawie analizy *Eneidy* Wergiliusza, *Metamorfoz* Owidiusza, *Farsaliów* Lukana i *Tebaidy* Stacjusza Herskowitz dochodzi do kilku interesujących wniosków natury ogólnej. Jej zdaniem w epice rzymskiej szaleństwo odgrywało większą rolę niż w epice greckiej, zwłaszcza tej wczesnej. Poeci języka łacińskiego włączali do swoich utworów elementy w literaturze greckiej przynależne do tragedii, nadając tragicznemu szaleństwu wymiar epicki. Autorka zwraca uwagę, że obrazy szaleństwa różnią się w przypadku poszczególnych poematów; co więcej, z czasem w artystycznej i ideologicznej wizji poetów

<sup>14</sup> Zob. G. D e v e r e u x, *The Psychotherapy Scene in Euripides' "Bacchae"*, „The Journal of Hellenic Studies” 90(1970), s. 35-48.

<sup>15</sup> Por. E u r y p i d e s, *Bachantki*, w. 1200-1274, tłum. J. Łanowski, w: tenże, *Tragedie*, t. 4, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa 2007, s. 70-73.

<sup>16</sup> Zob. D. H e r s h k o w i t z, *The Madness of Epic: Reading Insanity from Homer to Statius*, Clarendon Press, Oxford 1998.

wzrasta znaczenie szaleństwa. *Tebaidę* Stacjusza Herskhowitz określa wręcz jako „szaleństwo bez granic (furor without limits)”<sup>17</sup>.

Twórczy zwornik między literaturą grecką a rzymską stanowi *Eneida*, poprzez którą dokonął się również transfer tragicznego paradygmatu szaleństwa na grunt rzymskiej epiki<sup>18</sup>. O znaczeniu *Eneidy* w kreowaniu wzorów przedstawiania szaleństwa w kulturze rzymskiej zdecydowała, obok względów literackich, rola, jaką poemat ten odgrywał w programie ideologicznym Oktawiana Augusta. Wergiliusz skupia się na losach Eneasza, ale w jego opowieści znalazł się też epizod kluczowy dla procesu budowania nowej rzymskiej tożsamości, czyli profetyczna zapowiedź narodzin Romulusa i założenia miasta, któremu bogowie przeznaczili nieograniczoną władzę nad światem. Zapowiedź świetnych losów Rzymu poeta włożył w usta samego Jowisza – wypełnienie proroctwa nastąpi, kiedy zostanie pokonane „bezbożne szaleństwo (furor impius)”<sup>19</sup>.

Motyw bezbożnego szaleństwa, czyli wojen domowych, wraca w *Wojnie domowej*<sup>20</sup> („Farsaliach”) Lukana. Herskhowitz poświęciła temu tekstowi wiele uwagi, starając się określić na jego przykładzie cechy dystynktywne „rzymskiego szaleństwa (furor Romanus)”. Jego źródłem jest według poety zbrodnia Romulusa, którą nazywa on „czynem szalonym (furoris tunc erat)”<sup>21</sup>. Rozpoczynając swoje rządy od bratobójstwa, Romulus odcisnął piętno na losach swoich następców. Lukan wypomina Juliuszowi Cezarowi, że wojnę z Pompeuszem wszczął on owładnięty tym samym szaleństwem<sup>22</sup>. Posądzenie o szaleńcze zachowanie miało jednak wydzźwięk zdecydowanie negatywny nie tylko w poezji, do czego nawiążę w dalszej części rozważań.

Poza tekstami sensu stricto literackimi przewodnikiem po interpretacji emocji w literaturze antyku są również pisma filozoficzne. Początki teoretycznej refleksji nad szaleństwem tradycja europejska zawdzięcza Platonowi. Filozof ten zaproponował w *Faidrosie* koncepcję szaleństwa użytecznego, co mogło dziwić współczesnych mu Ateńczyków, wychowanych na poematach Homerowych i sztukach wielkich tragiczków<sup>23</sup>. Tymczasem Platoński Sokrates

<sup>17</sup> Tamże, s. 247.

<sup>18</sup> Zob. V. P a n o u s s i, *Greek Tragedy in Vergil's „Aeneid”: Ritual, Empire and Intertext*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 2009.

<sup>19</sup> W e r g i l i u s z, *Eneida*, pieśń 1, w. 291-295, w: Virgile, *L'Énéide louvaniste. Une nouvelle traduction commentée par A.M. Boxus*, J. Poucet, Bibliotheca Classica Selecta, <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/Virg/V01-223-417.html>.

<sup>20</sup> Zob. Marek Anneusz L u k a n, *Wojna domowa*, tłum. M. Brożek, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 1994.

<sup>21</sup> L u c a n, *Pharsalia*, pieśń 1, w. 95-97, w: *The Civil War (Pharsalia) with an English translation* by J.D. Duff, Loeb Classical Library, London 1928, s. 8-10.

<sup>22</sup> Por. L. F r a t a n t o n o, *Madness Triumphant: A Reading of Lucan's „Pharsalia”*, Lexington Books, Lanham 2012, s. 6.

<sup>23</sup> Por. E.R. D o d d s, *Grecy i irracjonalność*, tłum. J. Partyka, Homini, Kraków 2001, s. 58.

wygląsza prawdziwą pochwałę pochodzącego od bogów szaleństwa (gr. mania), dzięki któremu człowiek zyskuje zdolność przekraczania granic swoich możliwości, i wyróżnia cztery jego rodzaje. Wszystkie one są konsekwencją działania bogów, ale tylko dwa z nich mają charakter religijny w antycznym rozumieniu tego pojęcia, ponieważ wykazują związek z rytuałem. Są to: mantyka, czyli sztuka wieszczenia w wersji praktykowanej w Delfach, której patronował Apollo, oraz szaleństwo inicjacyjne, za które odpowiadał Dionizos. Pozostałe dwa rodzaje szaleństwa „dobroczynnego” to szaleństwo poetyckie, inspirowane przez muzy, oraz szaleństwo erotyczne, zsyłane przez Erosa i Afrodytę<sup>24</sup>.

Rodzaj katalogu emocji przedstawił Arystoteles w *Retoryce*, w długim wykładzie o roli patosu w sztuce perswazji. „Pathos” (l. mn. „pathe”), pojęcie ważne zarówno dla języka filozoficznego, jak i tragicznego, ma znaczenie szersze niż dzisiejszy termin „emocje”, obejmuje bowiem również emocje skumulowane, czyli coś, co język polski oddaje za pomocą słowa „namiętność”. U Arystotelesa są to: gniew, zadowolenie, wstyd, zazdrość i oburzenie, strach, wdzięczność, miłość, nienawiść i litość<sup>25</sup>. Podobny zestaw znajdziemy w pismach Cyserona. W dialogu *O mówcy* stwierdza on na przykład, że mówca powinien wzbudzać w słuchaczu miłość, nienawiść, gniew, zazdrość, współczucie, nadzieję, radość, strach i smutek<sup>26</sup>. W *Rozmowach tuskulańskich* z kolei jeden z dyskutantów rozwija wątek „niepokojów duszy”, do których zalicza obawę, żądzę i gniew. „Te stany duszy bowiem są mniej więcej tym, co Grecy nazywają «pathe», ja zaś mogłem nazwać je chorobami («morbos») i byłoby to dosłowne tłumaczenie, ale nie godziłoby się z naszym zwyczajem. Wszystkie bowiem poruszenia duszy, które nie podporządkowują się rozumowi, jak litość, zazdrość, niepohamowana radość, zwłaszcza wesołość, Grecy nazywają chorobami; ja natomiast [...] nazwę te poruszenia pobudzonej duszy niepokojami («perturbationes»)»<sup>27</sup>. Dywagacje Cyserona o emocjach prowadzone są z pozycji stoickich, stąd rezerwa wobec niektórych definicji greckich<sup>28</sup>, ale

<sup>24</sup> Zob. P l a t o n, *Faidros*, 265 B-C, tłum. L. Regner, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 57.

<sup>25</sup> Por. A r y s t o t e l e s, *Retoryka*, 1378 a-1388 a, tłum. H. Podbielski, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 6, „Polityka”. „Ekonomika”. „Retoryka”, „Retoryka dla Aleksandra”. „Poetyka”. „Zachęta do filozofii”. „Ustrój polityczny Aten”. „List do Aleksandra Wielkiego”. „Testament”, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001; K o n s t a n, dz. cyt., 34.

<sup>26</sup> Por. Marek Tulliusz C y c e r o n, *O mówcy*, 2, 206, tłum. B. Awianowicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2010, s. 395

<sup>27</sup> T e n ż e, *Rozmowy tuskulańskie*, ks. III, 4, 7: tłum. J. Śmigaj, w: tenże, „*Rozmowy tuskulańskie*”. „*O starości*”. „*O przyjaźni*”. „*O wróżbiarstwie*”, tłum. J. Śmigaj, Z. Czerniakowa, W. Kornatowski, PWN, Warszawa 2010, s. 96.

<sup>28</sup> Na temat stoickich koncepcji emocji zob. M.R. G r a v e r, *Stoicism and Emotion*, The University of Chicago Press, Chicago 2007.



można wskazać jeszcze inny jej powód – emocje w kulturze rzymskiej podlegały zdecydowanie większym restrykcjom niż w kulturze greckiej.

Rzym istniał i odnosił sukcesy dzięki opiece bogów i zachowywaniu mos maiorum, czyli obyczaju przodków. Pod tym pojęciem kryły się normy etyczne i wzory postępowania, które obowiązywały rzymską arystokrację. Obyczaj przodków stanowił nie tylko instrument kontroli społecznej, lecz legitymizował władzę nobilitas. Wyobrażenie dobrego Rzymianina skomponowane było z szeregu wartości, wśród których poczesne miejsce zajmowały samokontrola i umiejętność powściągnięcia namiętności. Nieuzasadnione obyczajem zachowania emocjonalne w sferze publicznej napiętnowano, dlatego też tak chętnie oskarżano o nie przeciwników politycznych.

### SZALEŃSTWO W „RELIGII ROZSĄDKU”?

Zarówno religia rzymska, jak i religia grecka były religiami rytualistycznymi, w których miarę pobożności stanowiło wypełnianie praktyk kultowych. Istniały też między nimi istotne różnice, ale w niewielkim stopniu miały one charakter strukturalny, wynikały bowiem przede wszystkim z odmienności społeczno-politycznych ram, w których żyli Grecy i Rzymianie, czy też szerzej – z różnic kulturowych. W dyskusji nad tymi odmiennościami niebagatelne znaczenie ma problem emocji w obrzędach religijnych, którego egzemplifikacją są perypetie wyznawców Dionizosa.

Określenie „religia rzymska”, mimo że jest powszechnie stosowane, od dawna stwarza liczne problemy interpretacyjne, które dla jasności rozważań zawartych w dalszej części artykułu wymagają pewnego komentarza.

Pierwszy problem związany jest z pytaniem o definicję religii rzymskiej. W apogeum swego rozwoju Imperium Romanum rozciągało się od Gibraltaru po Eufrat i obejmowało zróżnicowane kulturowo i etnicznie tereny, na których każda z zamieszkujących je nacji czciła swoje własne bóstwa, miała swoje obrzędy i odrębną od innych tradycję religijną (choćby celycką czy egipską). W tej sytuacji, dla uniknięcia nieporozumień, w literaturze przedmiotu przyjęło się religią rzymską nazywać wyobrażenia o bogach, rytuały oraz instytucje, które dotyczyły civitas Romana, czyli wspólnoty rzymskich obywateli.

W starożytności grecko-rzymskiej religia miała charakter funkcjonalny – każdemu bóstwu przypisywano konkretny sposób działania, a także konkretną sferę, w której działanie to się przejawiało. Rzymianie przez całą swoją historię przyjmowali nowe bóstwa o różnej proveniencji, co oczywiście łączyło się z adaptowaniem nowych rytuałów, ale w przypadku tradycji religii greckiej sytuacja była nieco bardziej skomplikowana. Rzymianie nigdy nie poddali się kulturowej kolonizacji ze strony Greków, a rzymskie bóstwa nie były kopiami

bóstw greckich, które obdarzono po prostu łacińskimi imionami. Zabawy poetów w układanie łacińskiej dwunastki bogów olimpijskich i przypisywanie im różnych koligacji rodzinnych na wzór mitów greckich to kwestia literaturoznawcza, niemająca faktycznego związku z religią. Imiona bóstw były bowiem abstrakcjami wykreowanymi przez mitologię, a ich zmiana nie pociągała za sobą zmian w kulcie. Bóstwa w politeizmie grecko-rzymskim miały charakter funkcjonalny i stąd wrażenie ich nadmiaru, spotęgowane dużą liczbą epitetów kultowych, które były faktycznym znakiem rozpoznawczym bóstwa.

Drugi problem dotyczy pojmowania samego terminu „religia”. W kulturze europejskiej odnosi się on przede wszystkim do tradycji chrześcijańskiej, co w samo w sobie jest stwierdzeniem oczywistym, a nawet banalnym, nie zawsze jednak zdajemy sobie sprawę z implikacji tego faktu dla dyskusji o doświadczeniu religijnym politeizmu. Źródłem nieporozumień jest kształtujące się od końca osiemnastego wieku przekonanie, że religia ma zawsze charakter duchowy, emocjonalny i indywidualny oraz – jak twierdził Friedrich Schleiermacher – cechuje się intuicyjnym uczuciem zależności od Boga<sup>29</sup>. Religia „wewnętrzna” uzyskała tym samym prymat nad zewnętrznymi formami religijności, czyli rytuałem. Tego typu wyobrażenie o religii przez długi czas uznawane było za uniwersalne i wywarło trudny do przecenienia wpływ na rozwój studiów religioznawczych.

W kontekście rozważań o religii rzymskiej trzeba jeszcze wspomnieć o spuściznie dziewiętnastego wieku, a mianowicie o tendencji do przeciwstawiania religii rzymskiej i greckiej oraz o przekonaniu, że są one z ducha odmienne. W opinii tej pobrzmiwają echa poglądu, że religia grecka była religią piękną, rzymska zaś religią rozsądku, poglądu wyrażonego przez Geорга W.F. Hegla w *Wykładach z filozofii religii*, a przejętego przez opiniotwórczych przedstawicieli niemieckiej filologii klasycznej<sup>30</sup>. Teza ta miała znaczący wpływ na uprzywilejowanie studiów helleńskich i postrzeganie kultury rzymskiej jako wtórnej wobec greckiej. „Ofiarą” takich koncepcji stała się religia rzymska, którą przez znaczną część dwudziestego wieku redukowano do skostniałych form rytualnych<sup>31</sup>. Franz Cumont pisał, że nigdy nie istniała religia aż tak zimna, jak ta, którą praktykowali Rzymianie u schyłku republiki.

<sup>29</sup> Zob. F.D.E. S c h l e i e r m a c h e r, *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą*, tłum. J. Prokopiuk, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995.

<sup>30</sup> Por. G.W.F. H e g e l, *Wykłady z filozofii religii*, t. 2, tłum. Ś.F. Nowicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 99-161, 162-194.

<sup>31</sup> Zob. J. S c h e i d, *La Religion romaine à la fin de la République et au début de l'Empire. Un problème généralement mal posé*, w: *Die späte römische Republik. La fin de la République romaine. Un débat franco-allemand d'histoire et d'historiographie*, red. H. Bruhns, J.M. David, W. Nippel, École française de Rome, Roma 1997, s. 127-139.

Jego zdaniem odpowiedzią na emocjonalną pustkę rzymskich wierzeń był wschodni mistycyzm i chrześcijański monoteizm<sup>32</sup>.

Wznowienie dyskusji o roli rytuału w religii antycznej nastąpiło pod koniec lat sześćdziesiątych dwudziestego wieku, co z czasem doprowadziło do przewartościowania wielu sądów na temat religii rzymskiej. Wielu badaczy skoncentrowało się na uzasadnieniu tezy, że pozbawiony dogmatów rytualizm nie był ani pustą formą, ani przejawem dekadencji<sup>33</sup>.

Z powyższych uwag wynika, że temat uczuć i emocji towarzyszył debatom o religii antycznej, by tak rzec, od zawsze. Najściślej jednak wiąże się on z dyskusjami o kulcie Dionizosa i antycznym menadyzmie. Od czasów Nietzschego panuje zgoda co do faktu, że dionizyzm odwoływał się do szczególnego rodzaju doświadczenia religijnego. Zainteresowanie budził przede wszystkim misteryjny charakter kultu i dziwny stan szaleństwa, w jaki popadali wyznawcy, a częściej wyznawczynie tego boga. Jean-Pierre Vernant pisał o kulcie Dionizosa, że kwestionował on porządek tradycyjnych wierzeń: „Rozsadza go, ujawniając swoją obecnością inny aspekt sacrum, które nie jest już regularne, stałe i określone, lecz dziwne, nieuchwytnie i zbijające z tropu”<sup>34</sup>. Charakterystyka ta oddaje dosyć szeroko rozpowszechnioną w literaturze współczesnej postawę wobec kultu dionizyjskiego i tłumaczy atrakcyjność związanej z nim problematyki. Lektura prac poświęconych Dionizosowi sugeruje dostępność bogatej bazy źródłowej, ale obfitość ta jest tylko pozorna, przynajmniej z punktu widzenia historyka religii antycznej. O ile dość łatwo jest pisać o literackim obrazie Dionizosa, o tyle niezwykle trudno przedstawić praktyki kultowe spełniane w pewnej konkretnej rzeczywistości historycznej. Liczne epitety kultowe dowodzą, że nigdy nie było jakiegoś „jednego Dionizosa”, któremu przypisywano by wszystkie funkcje, na które wskazują źródła literackie. Trudno w tym miejscu nie wspomnieć o przedstawionej w „Bachantkach” sugestywnej wizji Eurypidesa, mającej nadal ogromny wpływ na wyobrażenia szалу, w jaki popadały czcicielki Dionizosa. Przykład Penteusa świadczy, że równie silnie oddziaływał bóg na mężczyzn. Erwin Rohde wprowadził przed laty do obiegu naukowego koncepcję „thiasos” jako procesji kultowej, odwzorowującej znany z mitów orszak towarzyszący bogu

<sup>32</sup> Por. F. C u m o n t, *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris 1929, s. 25.

<sup>33</sup> Zob. J. B r e m m e r, *Religion, Ritual and the Opposition Sacred vs. Profane*, w: *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert*, red. F. Graf, Teubner, Stuttgart–Leipzig 1998, s. 9-33; por. R. P a r k e r, *On Greek Religion*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 2011, s. 1-63; zob. też: J. S c h e i d, *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Aubier, Paris 2005; t e n z e, *Les dieux, l'Etat et l'individu. Réflexions sur la religion civique à Rome*, Éditions du Seuil, Paris 2013.

<sup>34</sup> J.P. V e r n a n t, *Mit i religia w Grecji starożytnej*, tłum. K. Środa, Aletheia, Warszawa 1998, s. 87n.

w jego wędrówkach po świecie<sup>35</sup>. Od tego czasu dyskusja wokół pytania, czym były związki kultowe Dionizosa, toczy się nieustannie i zapewne wiele jeszcze na ten temat zostanie napisane.

Rzymianie znali Eurypidesa i ślady tej lektury są w literaturze łacińskiej bardzo wyraźne. Obecne są także w *Eneidzie*, o czym przekonuje interesująca analiza dokonana przez Fiachrę Mac Góráina<sup>36</sup>. Królowa Amata, uciekając w góry, by nie dopuścić do oddania Lawinii Eneaszowi, zachowuje się jak owładnięta dionizyjskim szałem (łac. *simulatio numine Bacchi*)<sup>37</sup>.

Czym był jednak „dionizyjski szal” w Rzymie? Jeżeli pominąć ewidentnie fikcyjne kreacje, jakie można znaleźć w literaturze, to pozostają dwa epizody zrelacjonowane przez rzymskich historyków Liwiusza i Tacyty. Pierwszy to oczywiście sławna, analizowana od ponad stu lat w dziesiątkach publikacji tak zwana afera bakchanaliów z 186 roku p.n.e.<sup>38</sup>. Obszerna relacja Liwiusza o spisku przeciwko republice rzymskiej, jego wykryciu i krwawych reperkusjach, zawiera jedynie krótki opis, który można powiązać z postawionym wyżej pytaniem. „Mężczyźni, jakby szałem tknięci (*uelut mente capta*), wpadają w nastrój wieszczy wśród opętańczych konwulsji ciała, mężatki (*matronae*) w stroju bakchantek, z rozpuszczonymi włosami, pędzą z płonącymi pochodniami nad Tyber, zanurzają pochodnie w wodzie, po czym – ponieważ te są nasycone naturalną siarką i wapnem – wydobywają je z wody nadal z żywym płomieniem”<sup>39</sup>. Tytułem wyjaśnienia dodam, że na początku drugiego wieku przed naszą erą Dionizos nie był w Rzymie bóstwem oficjalnym, a obrzędów ku jego czci nie sankcjonował autorytet państwa. Oznacza to więc, że Liwiusz opisuje prywatne rytuały spełniane poza publicznymi miejscami kultu i wzbudzające niepokój władz. Słowo „matrona”, którym posługuje się rzymski autor, a które w polskim przekładzie oddane zostało jako „mężatki”, nie jest pojęciem neutralnym. „Matrona” to nie jest jakakolwiek mężatka, ale żona rzymskiego obywatela, od której wymagano przestrzegania surowych norm obyczajowych, ponieważ jej reputacja stanowiła gwarancję legalności dzieci urodzonych w małżeństwie. Z całości relacji Liwiusza wypływa wniosek, że udział kobiet z rodzin arystokratycznych w bakchanaliach traktowany był jako szczególnie bulwersujący.

<sup>35</sup> Zob. E. R o h d e, *Psyche. Kult duszy i wiara w nieśmiertelność u starożytnych Greków*, tłum. J. Korpanty, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007.

<sup>36</sup> Zob. F. M a c G ó r á i n, *Virgil's Bacchus and the Roman Republic*, w: *Augustan Poetry and the Roman Republic*, red. D. Nelis, J. Farrell, Oxford University Press, Oxford 2013, s. 124-145.

<sup>37</sup> Por. W e r g i l i u s z, *Eneida*, pieśń 7, w. 384, w: Virgile, *L'Énéide louvaniste*, <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/Virg/V07-341-405.html>.

<sup>38</sup> Zob. D. M u s i a ł, *Dionizos w Rzymie*, Towarzystwo Wydawnicze „Historia Iagellonica”, Kraków 2009, s. 163-222.

<sup>39</sup> T. L i w i u s z, *Dzieje Rzymu od założenia miasta*, ks. 39, 13, 12, tłum. M. Brożek, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1981, s. 274n.

Drugi epizod bakchiczny przenosi nas do cesarskiego Rzymu. Tacyt w *Rocznikach*<sup>40</sup> opisuje skandal, który doprowadził do śmierci Walerii Messaliny, trzeciej żony cesarza Klaudiusza. W tle tych wydarzeń, podobnie jak w relacji Liwiusza, rozgrywa się spisek – jak sądził rzymski historyk i jak uważa pod jego wpływem większość współczesnych badaczy – skierowany przeciwko cesarzowi. Wśród wielu sytuacji, które wymknęły się spod kontroli, jest „garden party”, zorganizowane zapewne w dawnych ogrodach Lukullusa należących do cesarzowej<sup>41</sup>. Tacyt pisze, że Messalina zainscenizowała winobranie. Zgodnie ze zwyczajem uruchomiono prasy do tłoczenia wina, a kiedy trunek powoli wypełniał kadzie, „kobiety przepasane skórąi podskakiwały przy tym, jak składające ofiarę (sacrificantes) albo szalejące (insanientes) bachantki”. Messalina uczestniczyła w zabawie „z rozpuszczonymi włosami i potrząsając tyrsem”, towarzyszył jej przystrojony bluszczowymi gałązkami kochanek. Oboje „mieli na nogach koturny, podrzucali głowami, dookoła zaś rozbrzmiewały sprośne pieśni”.

Trudno nie zadać pytania, czy przedstawione wyżej opisy dotyczą obrzędu religijnego. W przypadku relacji Liwiusza przeważa raczej pogląd, że chodzi o zachowania rytualne, które w Rzymie u progu drugiego wieku przed naszą erą były jeszcze nowością. Rzymska arystokracja, z definicji stojąca na straży obyczaju przodków, nie akceptowała w życiu publicznym zachowań religijnych destabilizujących porządek społeczny. W źródłach zachowały się informacje o wielu innych nieprzyjaznych decyzjach wobec wyznawców obcych kultów, chociaż ze względu na skalę represji nieporównywalnych z działaniami z roku 186. Pomocna w zrozumieniu tego specyficznego rysu rzymskiej kultury jest mowa, którą w przekazie Liwiusza wygłasza konsul Publius Postumius Albinus, uzasadniając konieczność ukarania bakchantów. Mowa jest oczywiście konstrukcją retoryczną, co nie unieważnia jednak zastosowanej w niej argumentacji. W konkluzji konsul stwierdza, że nie ma nic groźniejszego dla religijnego porządku niż składanie ofiar bogom według obcego rytuału, narusza to bowiem układ z rodzimymi bóstwami, od których zależy pomyślność Rzymu<sup>42</sup>. W tekście Liwiusza nie pojawia się określenie „pax deorum”, ale takim terminem, oznaczającym „pokój z bogami”, Rzymianie nazywali ten szczególnie rodzaj relacji łączącej ich z nadprzyrodzonymi opiekunami, przede wszystkim z Jowiszem.

<sup>40</sup> Tacyt, *Roczniki*, ks. 11, rozdz. 1-2, 26-38, w: tenże, *Dziela*, t. 1, tłum. S. Hammer, Czytelnik, Warszawa 1957, s. 300-302, 316-323.

<sup>41</sup> Zob. G.G. Fagan, *Messalina's Folly*, „The Classical Quarterly” 52(2002) nr 2, s. 566-579; K.T. von Stackelberg, *Performative Space and Garden Transgressions in Tacitus' Death of Messalina*, „The American Journal of Philology” 130 (2009) nr 4(520), s. 595-624.

<sup>42</sup> Por. Liwiusz, dz. cyt., ks. 39, rozdz. 15-19, s. 276-281.

Kiedy Messalina zagrała rolę bakchantki, Rzym był już innym miastem niż w czasach konsula Postumiusa. Od afery bakchanaliów minęło ponad dwieście lat. Wprawdzie Dionizos nadal nie miał nad Tybrem poświęconej sobie i konsekrowanej przez urzędników świątyni ani też świąt celebrowanych w przestrzeni publicznej, ale w żadnym wypadku nie był w Rzymie obcym przybyszem. Należała bowiem do niego prywatna sfera życia prominentnej części mieszkańców stolicy cesarstwa. Grecki bóg dosłownie zawładnął wyobraźnią Rzymian, a związane z nim wyobrażenia „widniały na mozaikach, na malowidłach pokrywających ściany w domach lub gospodach, na naczyniach kuchennych, na wszelkiego rodzaju sprzętach domowych, również na sarkofagach”<sup>43</sup>. Dionizyjska zabawa była ulubioną rozrywką rzymskiej arystokracji, która oddawała się jej w zaciszu luksusowych willi. Czynił tak zapewne również Tacyt, ale jego słowa z *Roczników* świadczą, że „szal bakchiczny” nie zniknął z repertuaru stereotypowych oskarżeń mających na celu zdyskredytować przeciwników. Rzymski historyk Messaliny nie lubił, podobnie jak jej cesarskiego męża, którego uważał za nieudacznika. Czy taka interpretacja wyklucza religijny kontekst spotkania w ogrodach Messaliny? Autorzy starszych prac nie brali takiego rozwiązania pod uwagę, ale dzisiaj w świetle tego, co wiemy religijności antycznej, nie jest to niemożliwe.

---

<sup>43</sup> *Historia życia prywatnego*, tłum. K. Arustowicz, M. Rostworowska, red. P. Veyne, t. 1, *Od cesarstwa rzymskiego do roku tysięcznego*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1998, s. 187.