

Grzegorz Pac

Kobiety, asceza i władza nad ciałem w późniejszym średniowieczu

Przegląd Historyczny 100/3, 525-545

2009

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

GRZEGORZ PAC
Uniwersytet Warszawski
Instytut Historyczny

Kobiety, asceza i władza nad ciałem w późniejszym średniowieczu *

Roland B a r t h e s mówił, że ciało „nie jest — — obiektem »wiecznym« wpisany na zawsze w naturę; w istocie ciało było opanowane i formowane przez historię, przez społeczeństwa, ustroje, ideologie”¹. A więc — zauważa Zbyszko M e l o s i k — „ciało nie istnieje »samo w sobie« — wyłącznie jako biologiczna całość. Nie ma ciała »naturalnego« — jest ono zawsze definiowane poprzez kulturowe i społeczne procesy”².

Każda kultura i epoka posiada własne rozumienie ciała, a tym samym ma własne ciało; możemy więc mówić także o ciele średniowiecznym. W epoce tej — jak napisali Jacques L e G o f f i Nicolas T r u o n g — „ciało jest miejscem paradoksów. Z jednej strony chrześcijaństwo nieustannie je kielzna. — — z drugiej strony jest ono gloryfikowane, mianowicie poprzez cierpiące ciało Chrystusa i uświęcone w Kościele, mistycznym ciele Chrystusa”³.

Od czasu powstania pracy „Nadzorować i karać” Michaela F o u c a u l t szczególnym aspektem badań nad historią ciała są badania nad historią jego dyscyplinowania⁴. W tym kontekście warto przyrzeć się także średniowiecznej ascezie, której zresztą sam Foucault nie poświęca niemal wcale uwagi⁵. Interesować mnie

* Pragnę serdecznie podziękować za pomoc i inspirację Dr Ewie Klekot oraz Dr Magdalenie Radkowskiej-Walkowicz z Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego.

¹ R. Barthes, *Encore le corps*, „Critique”, nr 424, 1982, s. 647.

² Z. Melosik, *Tożsamość, ciało i władza. Teksty kulturowe jako (kon)teksty pedagogiczne*, Poznań-Toruń 1996, s. 66.

³ J. Le Goff, N. Truong, *Historia ciała w średniowieczu*, Warszawa 2006 (oryginał francuski 2003), s. 29.

⁴ M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, Warszawa 1993 (oryginał francuski 1975), cf. zwłaszcza s. 161–166.

⁵ Cf. ibidem, s. 164.

będzie szczególnie trzynastowieczny, kobiecy wariant owej tradycji ascetycznej⁶, opisany w żywotach czterech polskich księżnych, cieszących się opinią świętości: Jadwigi⁷, Kingi⁸, Salomei⁹ i Anny¹⁰ (przy czym dwa pierwsze, jako znacznie dłuższe, a co za tym idzie niosące więcej treści, będą przytaczane częściej)¹¹. Teksty te związane są ściśle z duchowością, jaką świeckim proponowały zakony żebracze, zwłaszcza franciszkanie, a także życiem religijnym środkowoeuropejskich dworów¹².

Zacznijmy od przywołania form wykorzystywania ciała w działaniach religijnych naszych bohaterek¹³. Do bezpośrednich praktyk cielesnych należy zaliczyć: biczowanie¹⁴ oraz noszenie kaleczącej ciało włosienicy, bielizny z końskiego włosa lub różnego rodzaju przepasek¹⁵. Podobny charakter miało szpecenie twarzy przez Kingę¹⁶, gdy tylko ktoś pochwalił jej urodę oraz powstawanie guzów na kolanach Jadwigi w wyniku długich godzin klęczenia¹⁷.

⁶ Cf. B. Kürbis, *Asceza chrześcijańska i jej interpretacje hagiograficzne: polski model ascezy franciszkańskiej w XIII i XIV wieku*, [w:] eadem, *Na progach historii*, Poznań 1994.

⁷ *Vita sanctae Hedwigis*, MPH, t. IV, Lwów 1884 (dalej jako VH), s. 501–655.

⁸ *Vita et miracula sancte Kyngae ducissae Cracoviensis*, MPH, t. IV, Lwów 1884 (dalej jako VK), s. 662–744.

⁹ *Vita sanctae Salomeae reginae Haliciensis auctore Stanislao franciscano*, MPH, t. IV, Lwów 1884 (dalej jako VS), s. 770–796.

¹⁰ *Vita Annae ducissae Silesiae*, MPH, t. IV, Lwów 1884 (dalej jako VA), s. 656–661.

¹¹ Więcej o tekstach i ich bohaterkach vide: M. Michalski, *Kobiety i świętość w żywotach trzynastowiecznych księżnych polskich*, Poznań 2004, s. 38–79. O Kindze ponadto: B. Kowalska, *Święta Kinga. Rzeczywistość i legenda*, Kraków 2008; o żywocie Kingi: ibidem, s. 217–238; M. H. Witkowska, *Vita sanctae Kyngae ducissae cracoviensis jako źródło historiograficzne*, [w:] „Roczniki Humanistyczne”, t. X, 1961, z. 2, s. 41–166. Jadwidze i tematом z nią związanym poświęcono: *Księga Jadwiżńska: Międzynarodowe Sympozjum Naukowe „Święta Jadwiga w dziejach i kulturze Śląska” — Wrocław-Trzebnica, 21–23 września 1993 r.*, red. M. Kaczmarek, M. L. Wójcik, Wrocław 1995. O żywocie Salomei: B. Kürbis, *Żywot bł. Salomei jako źródło historyczne*, [w:] *Studia historica. W 35-lecie pracy naukowej H. Lowmiańskiego*, Warszawa 1958, s. 145–154.

¹² M. Michalski, op. cit., s. 164–180; B. Kürbis, *Asceza chrześcijańska*, s. 291–298. Szerzej patrz np.: Ch.-F. Felskau, *Von Brabant bis Böhmen und darüber hinaus. Zu Einheit und Vielfalt der „religiösen Frauenbewegung” des 12. und des 13. Jahrhunderts*, [w:] *Fromme Frauen — unbequeme Frauen? Weibliches Religiosentum im Mittelalter*, red. E. Klüeting, Hildesheim–Zürich–New York 2006; *Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII. Atti del VII convegno internazionale di studi francescani, Assisi, 11–13 ott. 1979*, Assisi 1980.

¹³ Warto zaznaczyć, że interesować mnie będzie wyłącznie obraz konstruowany przez autorów żywotów. Nie będę natomiast podejmować kwestii, czy i w jakim stopniu przystaje on do naszej wiedzy uzyskanej z analizy innych źródeł. W tej sprawie vide: M. Michalski, op. cit., s. 61–79 oraz J. Wiesiołowski, *Zmiany społecznej pozycji kobiety w średniowiecznej Polsce*, [w:] *Kobieta w kulturze średniowiecznej Europy*, red. A. Gąsiorowski, Poznań 1995, s. 42–43.

¹⁴ VH, IV, s. 526, s. 534; VK, VIII, s. 694, 21–24; VA, s. 658, 659.

¹⁵ VH, IV, s. 532–533; VK, V, s. 690, 3–7; VS, V, 5, s. 779, 5–12; VA, s. 658.

¹⁶ VK, XI, s. 697, 13–15.

¹⁷ VH, V, s. 542.

Bezpośrednio związane z ciałem są też praktyki związane ze strojem¹⁸. Po pierwsze więc Jadwiga i Kinga miały zwyczaj nie nosić butów czy sandałów, co powodowało powstawanie głębokich ran¹⁹, słusznie chyba interpretowanych przez Macieja Michalskiego jako *quasi*-stygmaty²⁰; Kinga nie nosiła też zimą skarpet²¹. Wszystkie kobiety ubierały się bardzo skromnie, często w sposób nieprzystający do ich wysokiej pozycji społecznej czy stanu²²; niekiedy kobiety celowo zakładały strój niedostosowany do warunków pogodowych²³.

Kolejną formą cielesnych praktyk dewocyjnych były posty, związane tak z ilością, jak i jakością spożywanych posiłków i pitych napojów (chodzi tu zwłaszcza o unikanie mięsa); posty te nierzadko przybierały na intensywności w pewnych okresach roku liturgicznego, w określone dni, ale także w pewnych okresach życia (np. po śmierci męża)²⁴. Inną formą kontrolowania cielesności było powstrzymanie się od snu²⁵, stosowane przez Jadwigę²⁶ i Salomeę²⁷. Wreszcie — *last, but not least* — kobiety poddawały kontroli swą seksualność, czy to — jak Kinga i Salomea — inicjując życie w białych małżeństwach²⁸, czy też — jak Jadwiga — okresową wstrzemięźliwość²⁹, aby wreszcie, wraz z mężem, złożyć (już po urodzeniu kilkorga dzieci) publiczne śluby całkowitej czystości³⁰ (o Annie czytamy tylko, że wraz z mężem „czysto żyli w małżeństwie”³¹).

¹⁸ Na związek znaczeniowy między ciałem a strojem zwrócił uwagę już Hegel, który mówił, że ciało, jako czysto zmysłowe, nie może znaczyć, strój więc jest tym, co umożliwia przejście od zmysłowości do sensu (G. W. F. Hegel, *Wykłady o estetyce*, t. II, Warszawa 1966 (oryginał niemiecki 1835–1838, s. 506). Odnosząc się do tej myśli Barthes stwierdza, że ubiór jest więc *signifié par excellence* (R. Barthes, *Systemy mody*, Kraków 2005 (oryginał francuski 1967), s. 256–258), a „o ciele ludzkim nie można w ogóle mówić bez postawienia problemu ubioru (R. Barthes, *Encore le corps*, s. 647). Ogólne uwagi o ubraniu i nagości w średniowieczu vide: J. Le Goff, N. Truong, op. cit., s. 121–124.

¹⁹ VH, IV, s. 531; VK, XIII, s. 698, 6–10; XLVIII, s. 721, 26–30.

²⁰ M. Michalski, op. cit., s. 282.

²¹ VK, XLVIII, s. 721, 30–32.

²² VH, II, s. 518, 520; VK, XLVIII, s. 721, 16–25; VS, I, 3, s. 778, 18–22; VA, s. 657, 658, 660.

²³ VK, XLVIII, s. 721, 16–25.

²⁴ VH, IV, s. 526–528; VK, IV, s. 689, 17–20; XIII, s. 698, 3–6; XLIII, s. 718, 3–17; VA, s. 658, 661.

²⁵ Cf. M. Michalski, op. cit., s. 283–184.

²⁶ VH, IV, s. 534.

²⁷ VS, I, 2, s. 777, 20 — 778, 2; I, 4, s. 778, 23–25.

²⁸ VK, VI–VIII, s. 690–695, VS, I, 2–3, s. 777, 10 — s. 778, 22. Cf. M. Michalski, op. cit., s. 214.

²⁹ VH, I, s. 514–515.

³⁰ VH, I, s. 516.

³¹ *Caste vixerunt in coniugio, sicut dominus constituit*, VA, s. 658. W poprzedzającym to zdaniu czytamy: *Postquam vero fratres minores terram intraverunt, statim vixit cum marito suo secundum consilium eorum et disciplinas accipiebat a quadam pedissequa sua et maritus eius a fratribus, co*

Trzeba podkreślić, że na wszystkie wymienione tu (a także niewymienione, jako nie odnoszące się bezpośrednio do ciała) działania dewocyjne świętych kobiet należy patrzeć całościowo. Służyły one bowiem osiągnięciu moralnej doskonałości, zaliczały się więc — w myśl definicji Foucault³² — do kategorii czynu moralnego, o którym filozof tak pisze: „aby działanie zasługiwało na miano »moralnego«, nie powinno sprowadzać się do czynu lub serii czynów zgodnych z regułą, prawem czy wartością. — Nie istnieje żaden pojedynczy moralny czyn, który nie wiąże się z całością zachowania moralnego; nie ma zachowania moralnego, które nie wymaga od jednostki ustanowienia siebie jako podmiotu moralnego; nie ma ustanowienia podmiotu moralnego bez »sposobów subiektywizacji« oraz bez »ascetyki« i bez »zabiegów koło siebie«, które je wspierają. Wszelki czyn moralny jest nieodłączny od owych form oddziaływania jednostki na siebie»³³.

Ma to niewątpliwie zastosowanie do działań naszych bohaterek, a funkcje swego rodzaju „zwornika” widzieć można we wstrzemięźliwości seksualnej. Wszak w średniowieczu — jak zauważają Donald Weinstein i Rudolph M. Bell — „żadna inna cnota — nie była tak zasadnicza dla zarówno przedstawiania, jak i postrzegania świętego życia”³⁴. Znaczenie wyrzeczeń natury seksualnej dla życia świętych podkreślają także bardzo mocno autorzy żywotów³⁵. Taki czy inny związek z seksualnością mają zresztą wszystkie podejmowane działania cielesne. I tak post, zwłaszcza powstrzymanie się od czerwonego mięsa, służyć miał — jak wierzono — obniżeniu cielesnego pożądania³⁶. Umiarkowanie w jedzeniu i piciu było zresztą wyraźnie definiowane jako środek kontroli i ochrony kobiecej czystości³⁷;

Jerzy Wyrozumski komentuje: „Dyscyplina wymierzana jej [Annie — GP] po stosunku płciowym przez jedną ze służek, a jemu [księciu — GP] przez kogoś z franciszkanów, utrzymywała małżonków w karności”. J. Wyrozumski, *Świętość kobiet w małżeństwie w Polsce XIII wieku w świetle źródeł hagiograficznych*, „Saeculum Christianum”, t. III, 1996, z. 1, s. 26–27. Choć skłonny jestem widzieć kwestię czystości jako kluczową dla działań ascetycznych świętych księżnych polskich, nie znajduję argumentów, aby łączyć ze sobą powyższe dwa zdania (przychyłam się do tłumaczenia zaproponowanego przez Edwarda Skibińskiego: „Po tym zaś kiedy bracia mniejsi przyszedli do kraju, zaraz żyła z mężem swoim zgodnie z ich radą i chłostę przyjmowała od pewnej swojej służącej a jej mąż przez braci”, *Żywot Anny księżnej Śląska*, tłum. E. Skibiński, [w:] M. Michalski, op. cit., s. 312.

³² M. Foucault, *Historia seksualności*, Warszawa 1995 (oryginał francuski 1976–1984), s. 166.

³³ Ibidem, s. 167.

³⁴ D. Weinstein, R. M. Bell, *Saints & society: The Two Worlds of Western Christendom 1000–1700*, Chicago–London 1982, s. 73.

³⁵ VH, I, s. 514–516; VK, IV, s. 688, 23–26; VS, I, 2, s. 777, 17–20; I, 3, s. 778, 3–5.

³⁶ C. W. Bynum, *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley–Los Angeles–London, 1987, s. 82, 191, 214–215; M. Michalski, op. cit., s. 265.

³⁷ C. Casagrande, *La femme gardée*, [w:] *Histoire des femmes en Occident. Moyen Âge*, red. Ch. Klapisch–Zuber, Paris 2005 (oryginał włoski 1990), s. 132.

z kolei potępienie rozpusty szło często w parze z potępieniem obżarstwa³⁸. Noszony przez kobietę kostium był komunikatem o relacjach seksualnych z mężem³⁹, miał też na nie poważny wpływ, jak dowodzi historia Salomei, która zmieniając swą wdowią szatę na piękny strój omal nie doprowadziła do złamania przez męża ślubu czystości⁴⁰. Także związek innych umartwień (takich jak choćby wkładanie przez Jadwigę opaski z końskiego włosia na łędźwia⁴¹ czy opuszczanie małżeńskiego łoża w celu udania się na nocne modlitwy⁴²) z kwestią płciowości nie może budzić wątpliwości⁴³.

Warto tu wspomnieć, że średniowiecze patrzyło na kobiecą seksualność niezwykle podejrzliwie. Od czasów Augustyna panowało przekonanie o seksualnym charakterze grzechu pierworodnego⁴⁴; kobieta była więc — na wzór Ewy — traktowana jako kusicielka⁴⁵. W pewnym sensie rację ma Foucault, gdy pisze o męskim charakterze powściągliwości⁴⁶ — dla średniowiecza kobieta była bardziej od mężczyzny seksualnie nienasycona i pożądliva⁴⁷. Ten związek kobiety z pożądaniem płciowym miał jednak szersze znaczenie: kobietę łączono z fizycznością, z tym, co materialne, a wynikało to nie tylko z jej odpowiedzialności za (rozumiany cieleśnie) grzech pierworodny, ale też z biblijnego opisu stworzenia, w którym Ewa powstała *caro de carne*⁴⁸. Sięgające Ojców Kościoła przekonanie mówiło więc, że kobieta ma się do mężczyzny tak jak ciało do duszy⁴⁹.

Łączenie ciała i pożądlivosti z kobietą łatwo może prowadzić do konstatacji, że celem późnośredniowiecznej ascezy żeńskiej (a tym samym drogą wiodącą wówczas do świętości) było zniszczenie ciała, ukaranie siebie i swojej seksualności, a także zaprzeczenie kobiecości⁵⁰. Tak też postrzega ascezę wielu badaczy⁵¹,

³⁸ J. Le Goff, N. Truong, op. cit., s. 43. Związek między moralnością stołu a moralnością seksualną sugeruje też Foucault (*Historia seksualności*, s. 189–190).

³⁹ M. Michalski, op. cit., s. 252–255; D. Elliott, *Dress as Mediator between Inner and Outer Self: the Pious Matron of the High and Later Middle Ages*, „Medieval Studies”, t. LIII, 1991, s. 279–308.

⁴⁰ VS, I, 3, s. 778, 3–22.

⁴¹ VH, IV, s. 533.

⁴² VH, IV, s. 534; VS, I, 2, s. 777, 20 — 778, 2.

⁴³ Cf. M. Michalski, op. cit., s. 281.

⁴⁴ J. Le Goff, *Świat średniowiecznej wyobraźni*, Warszawa 1997 (oryginał francuski 1985), s. 143; J. Le Goff, N. Truong, op. cit., s. 43.

⁴⁵ Cf. M. Michalski, op. cit., s. 210–211.

⁴⁶ M. Foucault, *Historia seksualności*, s. 222.

⁴⁷ J. E. Salisbury, *Gendered Sexuality*, [w:] *Handbook of Medieval Sexuality*, red. V. L. Boulough, J. A. Brundage, New York–London 1996, s. 86–86; D. Elliott, *Spiritual Marriage. Sexual Abstinence in Medieval Wedlock*, New Jersey 1993, s. 154.

⁴⁸ C. W. Bynum, op. cit., s. 262–264.

⁴⁹ Ibidem, s. 217; M. Michalski, op. cit., s. 159.

⁵⁰ Cf. C. W. Bynum, op. cit., s. 212.

⁵¹ Ibidem, s. 208–209.

którzy widzą w tych praktykach dualistyczne wyrzeczenie się ciała; fakt, że w późniejszym średniowieczu nieproporcjonalnie często możemy spotkać opisy poddających się różnym formom ascezy kobiet⁵² (dotyczy to zwłaszcza postów⁵³) tłumaczy się niekiedy średniowiecznym przekonaniem, że ciało kobiece jest szczególnie złe⁵⁴.

Tyle tylko, że takie rozumienie ascezy z trudem da się pogodzić z niektórymi fragmentami z żywotów świętych księżnych. W „Vita Sanctae Kingae” czytamy więc: „starala się pilnie zmusić swe ciało, aby służyło duchowi”⁵⁵ — jak widać motywem jest raczej chęć kontrolowania, a nie uśmiercania ciała. Jeszcze dobitniej myśl tę wyraża autor „Vita Sanctae Hedwigis”: „pilnie spełniała swe zadania, aby osła duszy, to jest ciała swe, dręczyć z dostatecznym okrucieństwem chłosty, a siły podtrzymywać skromnym pożywieniem, żeby przypadkiem nie przeciążyć ciała nieumiarkowaniem i nadmiernością, lecz zmusić je do Bożego jarzma”⁵⁶.

Wydaje się, że aby zrozumieć zasadniczy sens ascezy średniowiecznych kobiet, a także znaczenie wyżej przytoczonych passusów, lepiej niż do interpretacji dualistycznych odwołać się do analizy zaproponowanej przez Caroline W. Bynum⁵⁷. Otóż — dowodzi ona — w późniejszym średniowieczu bóstwo Chrystusa utożsamiono z męskością, a cielesność z kobiecością. Wiązało się to nie tyle nawet ze wspomnianą wyżej tradycją wiązania kobiecości z cielesnością w ogóle, ale z tym, że ciało Chrystusa, który nie posiadał ludzkiego ojca, w całości pochodzić miało od Marii Panny⁵⁸. Widziano też podobieństwo między Chrystusem, który swym ciałem karmi wiernych, a kobietą, która swym ciałem karmi dziecko, gdy przebywa ono w jej łonie i gdy jest piastowane⁵⁹. Nie bez znaczenia było też, że z ciałem Chrystusa utożsamiano Kościół, wyobrażany przecież przez figury żeńskie i posiadający po łacinie żeński rodzaj gramatyczny (*Ecclesia*)⁶⁰.

⁵² Winstein i Bell, (op. cit., s. 234), którzy przebadali 864 przypadki osób kanonizowanych lub uznanych za święte w latach 1000–1700, zauważają, że choć kobiety stanowią tylko 17,5 procenta tej grupy, aż 29% świętych poddających się praktykom w rodzaju postów, biczowania czy rezygnacji ze snu to właśnie kobiety. Cf. C. W. Bynum, op. cit., s. 76.

⁵³ C. W. Bynum, op. cit., s. 73–149.

⁵⁴ Ibidem, s. 216–217.

⁵⁵ *Carnem spiritui miro modo servire studiose cogebat*, VK, XLVIII, s. 721, 22. Tłumaczenia cytuję za: *Życiorys Kingi*, [w:] J. A. Wojtczak, *Średniowieczne życiorysy bł. Kingi i bł. Salomei*, Warszawa 1999, s. 174.

⁵⁶ *Diligentem operam dabet, ut asinum anime, corpus suum videlicet, et satis dure flagellando attereret et modeste cibando pro viribus sustentaret, ne si forte ipsum indiscrete gravaret et nimium prius eum sub onere domini cogeret ruere*, VH, IV, s. 527. Tłumaczenia cytuję za: *Legenda świętej Jadwigi*, tłum. A. Jochelson, Wrocław 1993, s. 43.

⁵⁷ C. W. Bynum, op. cit., zwłaszcza s. 245–276.

⁵⁸ Ibidem, s. 260–269.

⁵⁹ Ibidem, s. 269–276.

⁶⁰ Ibidem, s. 264–265.

Istniał więc silny związek między ciałem Chrystusa a ciałem kobiecym. Istotą kobiecych praktyk ascetycznych w późniejszym średniowieczu nie było więc niszczenie tego ostatniego (choć tak właśnie, w kategoriach dualistycznych, skłonni byli widzieć opisywane przez siebie umartwienia świętych niewiast niektórzy męscy komentatorzy z epoki⁶¹), ale użycie go jako kontrolowanego i podległego duszy narzędzia w celu naśladowania poddawanego mękom Jezusa, co prowadzić miało do uświęcenia. Udręczone ciało było więc w gruncie rzeczy wyróżnione⁶², gdyż zbliżało ascetkę do cierpiącego na krzyżu Chrystusa, w efekcie umożliwiając jej nie tylko naśladowanie Go, ale nawet symboliczne stawanie się Nim⁶³. Wiązało się to z mocnym w późniejszym średniowieczu przekonaniem, że — jak pisze André Vauchez — to właśnie „kontemplacja cierpiącego człowieczeństwa Zbawcy prowadzi duszę do kontemplacji boskości Chrystusa”⁶⁴. Trzeba bowiem pamiętać, że mamy do czynienia z okresem wielkiego rozkwitu kultu Męki Pańskiej, a także rozwoju doktryny o transsubstancjacji i kultu hostii jako *corpus Christi*⁶⁵, nie może więc dziwić rozpowszechnienie i wysoka estyma, jaką cieszyły się związane z Męką ascetyczne praktyki kobiece.

Ów związek między kobietą ascezą a naśladowaniem Chrystusa w Jego człowieczeństwie i Męce jest bardzo dobrze widoczny w omawianych żywotach. Nasze bohaterki łączą się z cierpiącym Chrystusem poprzez zadawanie sobie bólu, a ich praktyki nierzadko nawiązują do elementów Męki Pańskiej⁶⁶. Tak jest w wypadku kaleczenia bosych stóp przez Jadwigę i Kingę, w wyniku czego powstają *quasi*–

⁶¹ Np. w VH (IV, s. 517) czytamy: *In carne preter carnem vivere, quia magni credebatur esse meriti*. Cf. C. W. Bynum, op. cit., s. 212–213, 216–218.

⁶² Doktrynę tę tak streszcza, opierając się na badaniach Bynum, M. Michalski (op. cit., s. 160): „Skrajne akty dręczenia ciała, jakie spotyka się w żywotach świętych kobiet tego czasu, nie są zatem — jak się wydaje — próbą negacji cielesności czy jej zniwelowania w celu uzyskania wolności duszy, ale raczej jego wyniesienia, nadania mu znaczeń”. Tymczasem ten sam autor zauważa w innym tekście: „Kobiety w żywotach są ukazane jako te, które poprzez zwalczanie swej cielesności stają się doskonalsze duchowo, czystsze wewnętrznie, bliższe Bogu. — Ciało jest przeszkodą, uwolnić ducha to — stać się mężczyzną”. M. Michalski, *Bohaterka i autor w żywotach trzynastowiecznych księżnych polskich*, [w:] *Ad fontes. O naturze źródła historycznego*, red. S. Rosik, P. Wiszewski, Wrocław 2004, s. 250. Osobiście przychylam się do tej pierwszej interpretacji późnośredniowiecznej ascezy kobiecej.

⁶³ C. W. Bynum, op. cit., s. 208–212, 255–259, 294–295; M. Michalski, *Kobiety i świętość*, s. 277–279, 287; cf. A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome 1981, s. 402–410; G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses: Dynastic Cults in Medieval Central Europe*, Cambridge 2002 (oryginał węgierski 2000), s. 269–270.

⁶⁴ A. Vauchez, *Duchowość średniowiecza*, Gdańsk 1996 (oryginał francuski 1994), s. 116.

⁶⁵ Szeroko na ten temat: M. Rubin, *Corpus Christi: The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge 1991. O związkach kultu eucharystycznego z cielesnością Chrystusa: ibidem, zwłaszcza s. 302–311; kult Eucharystii u władczyń z kręgu środkowoeuropejskiego: G. Klaniczay, op. cit., s. 270.

⁶⁶ Cf. M. Michalski, *Kobiety i świętość*, s. 282.

stygmaty⁶⁷ czy biczowania — popularnej praktyki ascetycznej, którą jednak żywoty jasno łączą z biczowaniem samego Chrystusa. Jadwiga praktykuje chłostę szczególnie w piątkowe wieczory, jak podkreśla żywot — na pamiątkę męki Zbawiciela⁶⁸. Także w piątki biczuje się Kinga i to za pomocą żelaznej różgą z kulkami, nawiązującej — jak się wydaje — do tej, którą chłostany miał być Jezus⁶⁹. Podobieństwa niektórych praktyk do cierpień Chrystusa nie sposób by się doszukać, gdyby nie to, że jako *imitatio crucis* traktuje je sam hagiograf. I tak autor żywota Jadwigi tłumaczy, że całowała ona ziemię i wargami dotykała zakurzonych posadzek, gdyż nie mogła w sensie dosłownym całować śladów męki Zbawiciela⁷⁰. W innym miejscu ten sam autor pisze znamienne słowa: „Choć w żaden sposób nie mogła upodobnić się w obnażeniu do Chrystusa obnażonego za nas na krzyżu, jednak najwytrwalej starała się Go naśladować, o ile mogła, w ubóstwie i niedostatku odzieży”⁷¹. Nic dziwnego, że hagiograf stwierdza, iż Jadwiga „krzyżowała swe ciało”⁷². Nie są to jedyne przypadki, gdy teksty wprost mówią o szczególnym kulcie i związku działań świętych z Męką Pańską, np. żywot Kingi wspomina o jej niezwyklej adoracji pięciu ran Chrystusa, na cześć których nieustannie paliła pięć świec⁷³, a także o tym, że modliła się przed krzyżem wyobrażającym Mękę⁷⁴. Warto wreszcie przywołać fragment żywota Jadwigi, który najpełniej chyba oddaje ideę *imitatio Christi*: „Aby móc żyć dla Chrystusa, który za wszystkich poniósł śmierć, święta Jadwiga leżąc na ziemi umartwiała członki swego ciała chłostą, przyjmując co dzień krzyż udręczenia i postępując mężnym krokiem za Chrystusem nie bała się jako owieczka pójść na zabicie dla miłości tego, który dla nas wszystkich z niezmierną miłością zechciał ponieść śmierć na krzyżu”⁷⁵.

Jak więc widzimy, naśladowanie cierpiącego Zbawiciela było kluczowe dla pobożności świętych kobiet. Dochodzimy do kwestii zasadniczej: w wyniku wspo-

⁶⁷ VH, IV, s. 531; VK, XIII, s. 698, 6–10; XLVIII, s. 721, 26–30.

⁶⁸ VH, IV, s. 534.

⁶⁹ VK, VIII, s. 694, 21–24.

⁷⁰ *Verum licet salvatoris nostri vestigia corporaliter iam deosculari non posset, loco tamen ipsorum terram deosculabatur sepiissime aut labiis pulverulentum crebro contingebat humiliter pavimentum humumque lacrimis irrigabat*, VH, V, s. 541–542.

⁷¹ *Cristo pro nobis in cruce nudato, quamvis in denudacione omnimoda non potuerit conformari, ipsum tamen intentissime imitari conabatur, in quantum valebat, in vestimentorum paucitate et penuria*, VH, IV, s. 529.

⁷² *Carnem suam crucifixerit*, VH, IV, s. 555.

⁷³ VK, XLVII, s. 721, 6–8.

⁷⁴ VK, XLIV, s. 718, 22–29.

⁷⁵ *Ut Cristo, qui pro omnibus mortuus est, vivere posset, beata Hedwigis membra sui corporis super terram continue mortificabat penarum flagellis crucem cottidiane castigacionis accipiens, et post Cristum virili gressu incedens non formidabat pro ipsius amore sicut occisionis ovula fieri, qui pro omnibus ex nimia dilectione voluit crucifigi*, VH, IV, s. 526. Tłumaczenie cytuję za: M. Michalski, *Kobiety i świętość*, s. 277–278.

mnianego wyżej utożsamienia cielesności Chrystusa z kobiecością, praktyki ascetyczne świętych pełnego i późnego średniowiecza nie były owej kobiecości odrzuceniem, a raczej formą konstruowania płci (w sensie *gender*). W rezultacie kobiety dążące do świętości nie tyle musiały stać się symbolicznie męskie lub przynajmniej odrzucić swą kobiecość (jak sugerowali niektórzy badacze, przyczynę widząc w supremacji mężczyzn w kulturze Zachodu), ale raczej skonstruować alternatywny do powszechnie przyjętego model swej płciowej, kobiecej tożsamości⁷⁶. Jeśli więc w średniowieczu występował model świętej jako *virago* — kobiety, która dochodzi do chrześcijańskiej doskonałości poprzez wyrzeczenie się słabości swej płci⁷⁷, to trudno się go dopatrywać w sposobie przedstawiania ascetek późniejszego średniowiecza⁷⁸.

Warto tu zresztą zauważyć za Bynum, że kobiety dla wyrażenia swej pobożności używały innych niż mężczyźni symboli; czyniły to też w inny sposób⁷⁹. Jeśli przyjrzymy się wymienionym już praktykom dewocyjnym związanym z ciałem, okaże się, że niemal wszystkie z nich były w jakiś sposób związane z kobiecością, jeśli nie typowo kobiece. Wspominałem już o znaczeniu stroju jako komunikatu o seksualnych relacjach z mężem, a także o społecznej pozycji osoby go noszącej⁸⁰. Tu warto dodać, że wyrzeczenie się ostentacji w stroju oraz noszenia ozdób jest typowym elementem *vitae* świętych kobiet i łączy się z faktem, że kobieta — choć nie posiadała prawa do dysponowania za życia męża swym wianem — mogła swobodnie rozporządzać tzw. peryferiami, do których zaliczano ubrania, ozdoby i inne rzeczy osobiste⁸¹. Wspominałem także, że domeną kobiet była asceza związana z pożywieniem⁸² — przyczynę badacze widzą w tym, że przygotowywanie, ale i rozdawanie żywności było w średniowieczu — jak zresztą w wielu kulturach — zajęciem kobiecym⁸³. Dostatecznie obszernie przytoczyłem już ustalenia dotyczące szczególnego związku między duchowością kobiecą a ascezą naszych księżnych polegającą na naśladowaniu męki Chrystusa. Pozostaje jeszcze wstrzeźliwość seksualna praktykowana w małżeństwie (także w formie całkowitej czystości), ale i ta jest (przynajmniej w hagiograficznych ujęciach, także w na-

⁷⁶ C. W. Bynum, op. cit., s. 290–291.

⁷⁷ Cf. J. M. H. Smith, *The Problem of Female Sanctity in Carolingian Europe c. 780–920*, „Past and Present”, t. CXLVI, 1995, s. 18–20; M. Michalski, *Bohaterka i autor*, s. 245–246.

⁷⁸ Choć — jak zauważa M. Michalski (*Bohaterka i autor*, s. 246) ten sposób myślenia można dostrzec także w jednym z komentarzy autora VH.

⁷⁹ C. W. Bynum, op. cit., s. 295.

⁸⁰ D. Elliott, *Dress as Mediator*, s. 297.

⁸¹ Ibidem, s. 290.

⁸² A. Vauchez (*La sainteté*, s. 224–226, 347–348, 405–406, 450–451), sugeruje, że poszczenie było w późniejszym średniowieczu istotne wyłącznie dla jednej grupy świętych mężczyzn, mianowicie dla eremitów, pozostawało natomiast kluczowe dla świętych kobiet, cf. C. W. Bynum, op. cit., passim, zwłaszcza s. 76.

⁸³ C. W. Bynum, op. cit., s. 189–191.

szych *vitae*) inicjowana przez kobiety i — jak pokazała Dyan Elliott — blisko związana z kobiecą pobożnością⁸⁴.

Widać zatem wyraźny związek między zwykłą rolą kobiety a jej religijnym powołaniem⁸⁵. Więcej: jak zauważył Vauchez, w epoce, w której naśladowanie cierpiącego i pokornego Chrystusa stanowiło szczyt świętość, gdy ożyły ideały pokutne, wyrażające się przez cierpienie i umartwienia, kobiety — postrzegane przez kulturę średniowiecza jako słabe⁸⁶ — miały w gruncie rzeczy większą szansę, aby być zbawionymi⁸⁷. Wiąże się to zresztą także ze wspomnianą wyżej bliskością kobiecego ciała z ciałem Chrystusa. Nie jest bowiem tak, że mężczyźni nie stosują zabiegów ascetycznych mających prowadzić do *imitatio Christi* czy *imitatio crucis*⁸⁸, ale to ciało kobiece jest — jak to określiła Bynum — bardziej cielesne niż męskie⁸⁹ oraz bliższe cielesności Chrystusa. A skoro to właśnie upodobnienie do Niego jest celem działań dewocyjnych, kobiety są poniekąd z natury tego celu bliższe. W efekcie gdy męska pobożność cechowała się nierzadko dramatycznymi zmianami (jak choćby rezygnacją z władzy czy majątku), które prowadziły niekiedy do symbolicznej zmiany płci (mężczyzna w relacji z Bogiem identyfikuje się z kobiecą słabością), kobieca religijność pozostaje wyrazem sposobu, w jaki społeczeństwo postrzegało *gender* praktykujących ją⁹⁰.

Powyższe rozważania kierują nas do kolejnego zagadnienia, to jest władzy: tak kontroli nad ciałem, jak i szerzej — sposobu przedstawiania relacji władzy w interesujących nas tekstach⁹¹. Nawet jeśli bowiem kobiety, także święte, pozostawały symbolicznie słabe, to faktycznie w związku z podjętą ascezą ich sytuacja ulegała zmianie. Aby to zrozumieć, należy porównać opisany wyżej stopień możliwości kontrolowania własnego ciała przez ascetki z tym, który był udziałem „zwykłych” kobiet — matek i żon. A ten najzwyczajniej opisał opat cysterskiego klasztoru

⁸⁴ D. Elliott, *Spiritual Marriage*, s. 5, 11–12; cf. J. A. McNamara, *Chaste Marriage and Clerical Celibacy*, [w:] *Sexual Practices and the Medieval Church*, red. V. L. Bullough, J. A. Brundage, Buffalo 1982, s. 67; inaczej: M. McGlynn, R. J. Moll, *Chaste Marriage in the Middle Ages*. „It Were to Hire a Greet Merite”, [w:] *Handbook of Medieval Sexuality*, red. V. L. Bullough, J. A. Brundage, New York–London 1996, s. 28–29.

⁸⁵ C. W. Bynum, op. cit., s. 281.

⁸⁶ Cf. np. J. A. McNamara, *Imitatio Helenae: Sainthood as an Attribute of Queenship*, [w:] *Saints. Studies in Hagiography*, red. S. Sticca, Medieval and Renaissance texts and studies, t. CXXI, Binghamton–New York 1996, s. 63–64.

⁸⁷ A. Vauchez, *Les laïcs au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses*, Paris 1987, s. 254.

⁸⁸ Cf. C. W. Bynum, op. cit., s. 210, 255–259.

⁸⁹ Ibidem, s. 296.

⁹⁰ Ibidem, s. 281–288, cf. też s. 94–112.

⁹¹ Ostatnio kwestię władzy i dyscyplinowania ciała w kontekście omawianych tu źródeł podjęła K. Leńska-Bąk, *Powinności władzy, czyli o etykietce dworskiej na przykładzie poszczających księżnych w XI–XIII wieku*, [w:] *Sztuka życia, zasady dobrego zachowania, etykieta. O zmienności obyczaju w kulturze*, red. K. Leńska-Bąk, M. Sztańdara, *Stromata anthropologica*, 4, Opole 2008, s. 89–101.

w Perseigne, Adam, tłumacząc w liście do hrabiny Perche, Matyldy, że choć właścicielem tak ciała, jak i duszy każdego człowieka jest Bóg, to mąż jest dzierżawcą ciała swej żony i to on ma prawo do jego użytkowania. Natomiast praw do posiadania duszy — powiada Adam — Bóg nie przekazuje nikomu⁹².

Charakterystyczne jest tu owe skupienie uwagi na ciele — większość komentatorów była zgodna, że duchowo, przed Bogiem, w porządku łaski, kobieta i mężczyzna są równi, zaś podległość żony mężowi wynika z porządku naturalnego i cielesnego⁹³. Zwykle uważano, że owa niższość kobiety należała do jej natury i sięgała momentu stworzenia, ale sama podległość, nawet jeśli istniała przed upadkiem⁹⁴, „po grzechu — jak pisze Carla Casagrande — została przekształcona w prawdziwie niewolniczą relację, którą kobieta musiała znosić w milczeniu jako karę za grzech Ewy”⁹⁵. Czyż Bóg nie mówił do wygnanej z raju Ewy: „Obarczę cię niezmiernie wielkim trudem twej brzemienności, w bólu będziesz rodziła dzieci, ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą”⁹⁶.

Tymczasem nasze bohaterki — jak już powiedziałem — symbolicznie odrzucały w sobie Ewę, co stawiało je w innej nieco sytuacji. Odrzucenie seksualnej strony związku — czy to faktyczne, jak w wypadku Kingi i Salomei, czy to symboliczne, jak u Jadwigi — powodowało, że małżeństwo zbliżało się do egzystencji rajskiej, która w opinii Ojców Kościoła pozbawiona była elementu seksualnego⁹⁷, podczas gdy — jak wspominałem wyżej — w kategoriach seksualnych postrzegany był grzech pierworodny.

Jest to o tyle istotne, że średniowiecze postrzegało kobietę przez pryzmat jej seksualności i seksualnych relacji z mężczyznami — dla społeczeństwa i Kościoła zawsze była ona albo dziewicą, albo żoną, albo wreszcie wdową⁹⁸. Panowało też przekonanie, że to właśnie męska seksualność ogranicza wolność kobiet w wykonywaniu duchowych zadań⁹⁹. Stąd nie może dziwić obserwacja, że kobieta — a pa-

⁹² Adam z Perseigne, *Lettres*, wyd. J. Bouvet, Paris, 1960, s. 236–249. Cf. G. Duby, *Love and Marriage in the Middle Ages*, Chicago 1996 (oryginal francuski 1988), s. 27–28.

⁹³ D. Elliott, *Spiritual Marriage*, s. 156; K. Heene, *The Legacy of Paradise. Marriage, Motherhood and Woman in Carolingian Edifying Literature*, Frankfurt am Main–Berlin–Bern–New York–Paris–Wien 1997, s. 194; C. Casagrande, op. cit., s. 124–125. Więcej na ten temat: P. Ranft, *Women and Spiritual Equality in Christian Tradition*, New York 1998.

⁹⁴ J. Le Goff, N. Truong, op. cit., s. 43–45.

⁹⁵ C. Casagrande, op. cit., s. 125–126. Cf. K. Henne, op. cit., s. 194–195; J. Dalarum, *Regards de cleres*, [w:] *Histoire des femmes en Occident. Moyen Age*, s. 38.

⁹⁶ Rdz 3,16. Cytuję w tłumaczeniu Biblii Tysiąclecia, Poznań–Warszawa 1980.

⁹⁷ M. Michalski, *Kobiety i świętość*, s. 212; cf. P. Brown, *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*, Kraków 2006 (oryginal angielski 1986), s. 104, 110–114, 239, 311, 417–420, 434–436.

⁹⁸ M. Michalski, *Kobiety i świętość*, s. 216.

⁹⁹ J. E. Salisbury, op. cit., s. 96.

miętajmy, że to po jej stronie leżała inicjatywa — czy to rezygnując ze współżycia (jak Kinga czy Salomea), czy też ograniczając je i przejmując nad nim kontrolę poprzez wyznaczanie okresów jego zawieszenia (jak Jadwiga), nie tylko podważała stereotypowe postrzeganie płci¹⁰⁰, ale też zyskiwała znaczną niezależność¹⁰¹. Jak na podstawie obserwacji przypadków małżeństw całkowicie wyrzekających się współżycia zauważa Dyan Elliott, „przejście do czystości powoduje w znacznym stopniu utratę kontroli męża nad żoną”¹⁰² i „wybór czystości w szczególności, a wyższy poziom ascetyzmu w ogólności, bez wątpienia owocowały uzyskaniem przez decydujące się na nie kobiety władzy”¹⁰³.

Zastanawiając się nad przyczynami tego stanu rzeczy trzeba pamiętać, że podstawowym obowiązkiem społecznym żony było wydanie potomstwa i przedłużenie rodu — w wypadku rodów panujących rzecz przybierała dodatkowej, politycznej wagi¹⁰⁴. Tymczasem ascetki bądź to całkowicie odmawiały spełnienia tej powinności (znów rzecz lepiej pasuje do modelu żon–dziewic), bądź też jej wypełnianie poddawały pewnym formom własnej kontroli. Tym samym ze społecznego punktu widzenia ciało kobiety przestawało być przydatne i — można by rzec — produktywnie. Słusznie więc Foucault, pisząc o dyscyplinie nowoczesnej, zauważa, że jest ona czym innym „niż ascetyzm i »dyscyplina« typu zakonnego, bo te prędkiej strzegą wyrzeczeń niż podnoszenia wydajności, a jeśli nawet żądają od człowieka duchowego posłuszeństwa innym, mają za główny swój cel panowanie każdego nad jego własnym ciałem”¹⁰⁵.

Mówiąc o nieproduktywności ascezy warto tu może raz jeszcze odwołać się do Foucault, który pisząc o nowoczesnej dyscyplinie, określa ją jako „metody — pozwalające na drobiazgową kontrolę czynności ciała, zapewniające ujarzmienie jego sił i narzucające mu relację »podatność–przydatność«”¹⁰⁶. W wypadku interesujących nas tekstów tego rodzaju relacje, w której ciało kobiety jest przydatne choćby poprzez wydawanie na świat potomstwa, stara się narzucić władza¹⁰⁷, którą dla naszych bohaterek reprezentuje przede wszystkim mąż. Ową przydatność (czy może produktywność) należy zresztą rozumieć szerzej niż tylko w kontekście

¹⁰⁰ M. Michalski, *Kobiety i świętość*, s. 217.

¹⁰¹ J. E. Salisbury, op. cit., s. 96.

¹⁰² D. Elliott, *Spiritual Marriage*, s. 258.

¹⁰³ Ibidem, s. 264. Ową niezależność, jaką zyskiwały kobiety decydujące się na dziewicze małżeństwo, dostrzega też bardziej tradycyjna historiografia; cf. B. Kürbis, *Asceza chrześcijańska*, s. 294–295.

¹⁰⁴ M. Michalski, *Kobiety i świętość*, s. 215.

¹⁰⁵ M. Foucault, *Nadzorować i karać*, s. 164.

¹⁰⁶ Ibidem, s. 163.

¹⁰⁷ Właśnie próba narzucenia tej relacji upodobnia ową władzę do władzy nowoczesnej, opisanej przez Foucault, choć z pewnością różnią się one dostępnymi środkami nadzoru. Cf. ibidem, s. 206–214.

„produkowania” potomstwa: chodzi o wszelkie z zewnątrz inspirowane czy nakazywane działania ciała, posiadające określony cel pozostający poza nim samym.

Doskonałym tego przykładem jest użycie ciała żony dla budowania społecznego prestiżu męża — mam na myśli wszelkie formy ostentacji, niezbędne dla tworzenia pozycji i sprawowania władzy przez średniowiecznego władcę. I tak, podczas gdy — jak pisze Elliott — „przeciętny mąż nie był w żadnym razie obojętny na wygląd swojej żony, ponieważ był to jeden z najważniejszych znaków świadczących o jego własnym statusie społecznym”¹⁰⁸, nasze bohaterki ubierały się jak biedaczki, odmawiając noszenia ozdób, a niekiedy także butów — ważnego symbolu statusu społecznego¹⁰⁹. Takie działania wpływały na postrzeganie pozycji małżonka¹¹⁰ i nic dziwnego, że nierzadko wywoływały zdziwienie i zgorszenie otoczenia świętych¹¹¹. Podobnie rzecz miała się z postami — podczas gdy spożywanie mięsa i wina świadczyło o przynależności do warstwy *bellatores*, a publiczne, wystawne posiłki należały do istotnych elementów władczej ostentacji i budowania więzi z wyższą arystokracją¹¹², święte księżne odmawiały spożywania mięsa i w ogóle jadły bardzo skromnie, co jest — ze społecznego punktu widzenia — komunikatem mówiącym o słabości ich mężów¹¹³. Tego typu praktyki mają też sens symbolicznego odrzucenia rodziny, którą David Herlihy określił jako grupę ludzi, która żyje, a zwłaszcza jada razem¹¹⁴. Jak zauważa Katarzyna Łeńska-Bąk podejmująca zagadnienie praktyk ascetycznych trzynastowiecznych księżnych, „oddając się chwalebny skądinąd, lecz w ramach dyskursu religijnego, ascetycznym praktykom, łamały tym samym zasady dworskiej etykiety, działając wbrew monarszemu majestatowi. — — Dramat poszczających księżnych, ich małżonków i całego dworu rozgrywał się między dwoma wykluczającymi się dyskursami: dyskursem władzy i dyskursem religijnym”¹¹⁵.

Z powyższych opisów działań cielesnych naszych bohaterek można by odnieść wrażenie, że święte księżne były skupione na sobie. Nic bardziej błędnego: przecież przygotowywały i rozdawały żywność czy pieniądze biedakom¹¹⁶, usługi-

¹⁰⁸ D. Elliott, *Dress as Mediator*, s. 279; cf. ibidem, s. 289.

¹⁰⁹ O znaczeniu butów jako komunikatu pozycji społecznej świadczyć może, że św. Jadwiga zakładając je miała tylko wtedy, gdy spotykała się *cum venerabilibus personis*, VH, V, 530.

¹¹⁰ D. Elliott, *Dress as Mediator*, s. 297. Cf. G. Klanczay, op. cit., s. 253.

¹¹¹ VH, II, s. 520; IV, s. 530; cf. M. Michalski, *Kobiety i świętość*, 250–252.

¹¹² M. Michalski, *Kobiety i świętość*, s. 264–265. Cf. G. Duby, *Władza prywatna, władza publiczna*, [w:] *Historia życia prywatnego*, t. II: *Od Europy feudalnej do renesansu*, red. idem, Wrocław 2005 (oryginał francuski 1985), s. 33–34.

¹¹³ M. Michalski, *Kobiety i świętość*, s. 265.

¹¹⁴ D. Herlihy, *The Making of the Medieval Family: Symmetry, Structure and Sentiment*, [w:] „Journal of Family History”, t. VIII, 1983, z. 2, s. 116. Post jako środek działania świętej w konflikcie z rodziną vide: C. W. Bynum, op. cit., s. 220–227.

¹¹⁵ K. Łeńska-Bąk, op. cit., s. 90.

¹¹⁶ VH, VI, s. 543–552; VA, s. 657, 658–659, 660, 661.

wały mniszkom i ubogim¹¹⁷, szyły i prały stroje kapłanów¹¹⁸ — aby wymienić tylko kilka z ich działań dobroczynnych. Ale przecież te czynności nie wynikały z zewnętrznego nakazu — ich inspiratorkami były same święte, a wszystkie te działania służyć miały przede wszystkim własnemu uświęceniu. Z punktu widzenia efektu, jakiego się po nich spodziewano — tzn. manifestacji pozycji społecznej — nie tylko nie służyły jego uzyskaniu, ale wręcz przeciwnie. Wszak księżne, zajmując się pracą fizyczną, na dodatek często wymagającą gestów upokorzenia, robiły coś, co w żaden sposób nie licowało z przynależnością do arystokracji¹¹⁹. Nawet bowiem udział księżnych w fundacjach klasztornych — istotnym elemencie budowania prestiżu przez wyższe warstwy społeczne w średniowieczu — naznaczony był pokorą i miał specyficzną funkcję: Jadwiga i Kinga fundowały wprawdzie klasztory w Trzebnicy i Starym Sączu¹²⁰, ale po to, aby samemu w nich zamieszkać, posługując siostrą i upokarzając się wobec nich¹²¹.

Podsumowując powiedzieć należy, że poprzez swe działania ascetyczne kobiety odmawiały jakiegokolwiek produktywnego zastosowania swych ciał. Nie służyły one niczemu innemu, jak tylko zbliżaniu się do Boga, czego były narzędziem, natomiast z punktu widzenia władzy były całkowicie nieprzydatne. Dochodzimy tu do paradoksalnego, przynajmniej na pierwszy rzut oka, podobieństwa między wizją ciała ascetki okresu pełnego średniowiecza, jaką formułują *vitae*, a nakreśloną przez Zygmunta Bauma na wizją ciała ponowoczesnego¹²². Podobny jest po pierwsze charakter nadzoru. Tak, jak ciało ascetki jest bez wątpienia poddane samokontroli¹²³, tak też samokontroli i własnemu nadzorowi poddane jest ciało ponowoczesne¹²⁴. W ponowoczesności własny nadzór jest prostą konsekwencją faktu, że ciało jest własnością prywatną¹²⁵. W przednowoczesności właścicielem ciała był Bóg, ale w wypadku ciała kobiety — jak to już zostało powie-

¹¹⁷ VH, II, s. 522; VK, XVI, s. 702, 11–16. XLIV, s. 719, 3–6; VA, s. 658, 661.

¹¹⁸ VA, s. 657.

¹¹⁹ M. Michałski, *Kobiety i świętość*, s. 236. Cf. K. Łeńska-Bąk, op. cit., s. 99–100.

¹²⁰ VH, VI, s. 544–545; VK, XV, s. 699–702.

¹²¹ VK, XVI, s. 702, VH, II, s. 521. Na tę specyfikę fundacji trzynastowiecznych świętych władczyń, która odróżnia je od fundacji świętych królowych z X czy XI w., uwagę zwraca André Vauchez. Mówi on, że różnica między Małgorzatą Szkocką, wielką fundatorką klasztorów i kościołów, a Elżbietą Węgierską, która ufundowała szpital, aby samemu służyć w nim ubogim, „dobrze pokazuje zmianę, jaka zaszła w rozumieniu świętości ludzi świeckich”, A. Vauchez, *Lay People's Sanctity in Western Europe: Evolution of a Pattern (Twelfth and Thirteenth Centuries)*, [w:] *Images of Sainthood in Medieval Europe*, red. R. Blumenfeld-Kosinski, T. Szell, Ithaca-London 1991, s. 30–31. Cf. idem, *Duchowość średniowiecza*, s. 127.

¹²² Z. Bauman, *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, Toruń 1995.

¹²³ Cf. N. Elias, *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, Warszawa 1980 (oryginał niemiecki 1969), s. 381.

¹²⁴ Z. Bauman, op. cit., s. 85–86.

¹²⁵ Ibidem, s. 94.

dziane wyżej — dzierżawcą od momentu ożenku był mąż. Asceza, jako przejaw całkowitego oddania ciała Bogu, likwidowała tę zależność — ciało przechodziło pod bezpośredni zarząd swego właściciela. Skutek jednak jest podobny do uzyskania przez ciało w ponowoczesności statusu własności prywatnej, bowiem wykonawcą woli Boga była znająca ją święta i to ona fizycznie kontrolowała swe ciało. Tak więc w praktyce i tu mówić możemy o (odwołując się do pojęć Baumana) samo-kontroli i auto-tresury, które — podobnie jak w wypadku ciała ponowoczesnego — skutkują rozmazaniem się podziału pomiędzy przedmiotem a podmiotem, między tym, kto działa, a tym, na co działa¹²⁶.

„Zbieracz wrażeń nie jest mnichem czy ascetą i nie dla niego wymyślono nowoczesny wzorzec samodoskonalenia się przez wyrzeczenia, abstynencję i wstrzeźliwość płciową” — pisze, opisując człowieka ponowoczesnego, Bauman¹²⁷. To drugie jest niewątpliwie prawdą i znów upodabnia ciało ponowoczesne do ciała poddanego rygorom ascezy — ono także odrzuca model wyrzeczeń „dla zdrowia”, czy — jak mówił w cytowanym już fragmencie Foucault — dla podniesienia wydajności. Paradoksalnie jednak — i wbrew słowom Baumana — zbieranie wrażeń¹²⁸ to cecha upodobniająca obie te postawy. W obu wypadkach najważniejszym działaniem jest nieustające dostarczanie ciała bodźców. Rzecz jasna mówiąc o wrażeniach Bauman ma na myśli głównie przyjemności zmysłowe, auto-tresura zaś ma służyć temu, aby odbiór przyjemności był jeszcze intensywniejszy¹²⁹. Natomiast w wypadku ascetki przednowoczesnej istotą działania wobec ciała była właśnie auto-tresura, ale — jak to zostało już powiedziane — nie była ona celem samym w sobie. Prowadzić miała do spotkania z Bogiem, upodobnienia się do Chrystusa, do czego dochodzi się właśnie w cielesności i poprzez nią.

Istotą różnicy pozostaje z pewnością brak charakterystycznego dla ponowoczesności — w ujęciu Baumanowskim — wzajemnego kasowania się gwałtownych napięć w wyniku równoważenia się przeciwstawnych i przesadnych wrażeń („ekscesów” — mówi Bauman): zadawanego sobie bólu i przyjemności¹³⁰. Dla Baumana pozostają one jednak przede wszystkim różnymi odcieniami cielesnych praktyk dostarczających gwałtownych wrażeń, a ich przeciwny sobie wektor jest sprawą drugorzędną¹³¹. Ponadto zadać trzeba pytanie, czy tego typu kategorie przystają do średniowiecza, jak notuje bowiem Bynum nowoczesne widzenie ciała, w którym ból i przyjemność są sobie przeciwstawne, jest różne od sposobu, w jaki ciało widzieli ludzie średniowiecza¹³². Gdyby więc ból i przyjemność potraktować

¹²⁶ Ibidem, s. 95.

¹²⁷ Ibidem, s. 100.

¹²⁸ Cf. ibidem, s. 90–91.

¹²⁹ Ibidem, s. 98–99.

¹³⁰ Ibidem.

¹³¹ Ibidem.

¹³² C. W. Bynum, op. cit., s. 245.

jako różne rodzaje tych samych wrażeń cielesnych, to może się okazać, że tak Baumanowski człowiek ponowoczesny, jak i asceta przednowoczesny są w gruncie rzeczy takimi samymi zbieraczami tych wrażeń.

Jakkolwiek słuszne bądź nie są powyższe rozważania na temat pewnych podobieństw między ciałem ascetki a ciałem ponowoczesnym, faktem pozostaje, że oba te ciała podlegają wyłącznie autokontroli. Asceza — jak zauważa Bynum — nie była bowiem masochizmem czy działaniem dualistycznym, ale raczej wysiłkiem, aby uzyskać władzę (ang. *power*)¹³³. Bardzo widocznym elementem tej władzy wynikającej ze świętości, a więc i z ascezy, jest w żywotach moc czynienia cudów i wyjednywania łaski Bożej dla siebie i innych — niekiedy rzecz dotyczy nawet małżonków księżnych i losów kraju (najjaskrawszym tego przykładem może być Kinga, której modlitwy pozwoliły Bolesławowi wyjść cało i zwycięsko z bitwy z Tatarami i schizmatykami¹³⁴; także dwa inne triumfy w potyczkach z Tatarami były jej zasługą¹³⁵). Można by wręcz — trzymając się dotychczasowej terminologii — pokusić się o stwierdzenie, że to właśnie zbawienie własne i innych oraz moc czynienia cudów są właściwymi produktami kobiecej ascezy¹³⁶. Tyle tylko, że mają one zupełnie inny charakter — nie są narzucone przez zewnętrzną władzę, ale znajdują się pod całkowitą kontrolą świętych. Asceza odbiera więc władzy (reprezentowanej głównie przez męża, ale także przez otoczenie — dwór czy spowiednika) możliwość wykorzystania ciała księżnej dla własnych celów, takich jak udział we władczej ostentacji, a więc z punktu widzenia owej władzy ciała te pozostają bezproduktywne. Nie znaczy to jednak, że asceza nie przynosi żadnego produktu — samym świętym daje niespotykane, a wynikające ze szczególnej łaski Bożej, możliwości wpływania na losy ludzi i kraju, a więc sprawy poza zasięgiem działania zwykłych kobiet¹³⁷, a także pozwala im uzyskać niezwyklej autorytet, wzmocniony przez czynione cuda i znaki. Trudno więc nie zgodzić się ze stwierdzeniem Jo Ann Mc Namara, która mówi, że średniowieczne kobiety używały świętości jako alternatywnej drogi wiodącej do władzy¹³⁸.

¹³³ Ibidem, s. 208.

¹³⁴ VK, VIII, s. 694–695.

¹³⁵ VK, XXXIV, s. 709–710; XXXIX, 3, s. 715.

¹³⁶ M. Michałski, *Bohaterka i autor*, s. 249.

¹³⁷ Co charakterystyczne, w żywotach cała ta władza ma charakter ponadnaturalny i związana jest ze szczególną łaską Bożą i świętością. Zarazem autorzy tekstów pomijają niemal całkowicie publiczne działania królowych oraz ich polityczną rolę i ziemską władzę, którą musiały one przecież w pewnym zakresie posiadać i — jak wiemy skądinąd — posiadały. M. Michałski, *Bohaterka i autor*, s. 249. Cf. B. Kowalska, op. cit., zwł. s. 23–136, T. Dunin-Wąsowicz, *Sainte Hedwige et le pouvoir (XIII^e siècle). Une sainte duchesse et le pouvoir économique au XIII^e siècle: Hegwige de Silésie et son domaine*, [w:] *La femme au Moyen-Âge*, red. M. Rouché, J. Heuclin, Maubeuge 1990, s. 381–394.

¹³⁸ J. A. McNamara, *The Need to Give: Suffering and Female Sanctity in the Middle Ages*, [w:] *Images of Sainthood*, s. 199.

W efekcie uzyskania owej władzy dochodzić mogło do sytuacji, z jakimi kilkukrotnie spotykamy się w interesujących nas tekstach, kiedy to święte księżne decydowały się otwarcie przeciwstawić — rzecz w patriarchalnej rodzinie średniowiecznej w normalnych okolicznościach niemożliwa — woli mężczyzn. Mógł to być sprzeciw wobec woli męża, jak u Kingi broniącej swego dziewictwa (a więc — trzeba przyznać — w sytuacji dość wyjątkowej)¹³⁹; brata, jak u Jadwigi, która nie przerwała — mimo jego namów i choć był on biskupem — wyniszczającego postu (aby wreszcie ulec nakazowi legata papieskiego)¹⁴⁰ czy spowiednika (Jadwiga nie uległa jego namowie rezygnacji z włosienicy i opaski¹⁴¹; w wypadku Kingi spowiednik bezskutecznie wspiera wysiłki księcia w celu przerwania abstynencji seksualnej¹⁴²). Warto zwrócić uwagę, że wszystkie te sytuacje związane były z obroną sprawy dla księżnych najważniejszej, to jest kontroli, a w efekcie uświęcania swego ciała¹⁴³.

Mając w pamięci podległość kobiety w kulturze średniowiecznej, sytuacje te uznać trzeba za dość niezwykle. Podobnie jak słowa autora żywota św. Jadwigi, który mówi o księżnej: „aczkolwiek według prawa poddana Henrykowi, to ona właśnie stała się mistrzynią w jego cnotliwym i pobożnym życiu”¹⁴⁴ (dowiadujemy się także, że Jadwiga uczyła Henryka modlitw¹⁴⁵). Jadwiga była więc nauczycielką Henryka (gdy to mąż miał być tym, który uczy wszystkiego żonę, a postać męża-nauczyciela dobrze znana jest późnośredniowiecznej literaturze pastoralnej¹⁴⁶). Jeśli jeszcze przypomnieć, że to ona także — podobnie jak i Kinga — była stroną aktywną przy podejmowaniu abstynencji seksualnej (gdy kultura średniowieczna oczekiwała od niej w kwestiach seksualnych pasywności¹⁴⁷), trudno nie zgodzić się z uwagą Michalskiego, że „relacja podległości żony mężowi została w tych opisach zachwiana, jeśli nie odwrócona”¹⁴⁸. Słuszność ma też Elliott, gdy mówi, że kobieca pobożność wyzwalala praktykujące ją niewiasty od restrykcyjnych struk-

¹³⁹ VK, VIII, s. 693, 18 — s. 694, 7.

¹⁴⁰ VH, IV, s. 526–527.

¹⁴¹ VH, IV, s. 532–533.

¹⁴² VK, VIII, s. 693, 21–25.

¹⁴³ Jednocześnie, jak zauważa M. Michalski (*Bohaterka i autor*, s. 248–249), strategia prezentowania świętych bohaterek przez autorów poświęconych im tekstów polega m.in. na łagodzeniu tych scen konfliktów. Metodą jest opatrywanie przytaczanych wypowiedzi świętej komentarzami, których ton nierazko kontrastuje ze zdecydowanym, a nawet ostrym wydzwiękiem słów bohaterki tekstu.

¹⁴⁴ *Cui [Henrici — GP], licet ipsa esset legitime subdita, facta est in virtutibus et religiositate magistra*, VH, II, s. 519. Tłumaczenia cytują za: *Legenda świętej Jadwigi*, s. 35.

¹⁴⁵ VH, V, s. 543.

¹⁴⁶ S. Vecchio, *La bonne épouse*, [w:] *Histoire des femmes en Occident. Moyen Âge*, s. 160–161.

¹⁴⁷ Cf. J. E. Salisbury, op. cit., s. 86–87.

¹⁴⁸ M. Michalski, *Kobiety i świętość*, s. 219.

tur płciowych, zwracając jednocześnie uwagę, że źródeł tej niezależności należy z pewnością upatrywać także w prestiżu, jakim cieszyły się święte ascetki¹⁴⁹.

Jednak kontrola świętych księżnych nad ich ciałami nie była pełna i nieograniczona. Choć inicjatywa leżała po ich stronie, niemal każda manipulacja własnym ciałem wymagała zgody mężów. Przede wszystkim zaś zgody wymagała tak czasowa, jak i całkowita abstynencja seksualna¹⁵⁰, a więc — jak już wiemy — rzecz kluczowa dla dewocji trzynastowiecznych świętych. Wynika to zresztą z obowiązku prawa kanonicznego, które w tym wypadku traktowało oboje małżonków jednakowo — żona także musiała wyrazić zgodę na separację od łoża¹⁵¹. Zresztą — zdaniem większości kanonistów — o ile tego rodzaju ślub czystości został złożony w domu, mąż mógł go zawsze unieważnić; choćby nawet tym samym popełnił grzech, żona musiała się podporządkować¹⁵². Podobnie rzecz się miała ze zmianą stroju: kobieta prędzej mogła dyskretnie rozdawać ubrania, które były przecież jej własnością, niż bez zgody małżonka zrezygnować z bogatego ubioru¹⁵³. Niekiedy nie uzyskiwała jej nawet wówczas, gdy strój ten był zewnętrznym przejawem zawartego wspólnie ślubu czystości¹⁵⁴ (tak było choćby w przypadku Salomei, której Koloman wypominał, gdy chodziła we wdowim stroju¹⁵⁵). Oczywiście nie trzeba dodawać, że ewentualne wstąpienie do klasztoru za życia męża bez jego zgody było także absolutnie niemożliwe, stąd nasze żywoty wyraźnie podkreślają, że Jadwiga i Kinga taką zgodę uzyskiwały¹⁵⁶.

W ogóle mąż miał prawo ingerować we wszystkie właściwie praktyki dewocyjne żony¹⁵⁷. Doskonałym tego przykładem są klasyczne dla żywotów świętych ascetek-żon sceny, w których kontrolę nad ciałem udaje im się utrzymać tylko podstępem, a częściej jeszcze na skutek nadprzyrodzonej interwencji. I tak Jadwiga zamiast jeść mięso, sprytnie ugniała je na talerzu, nie dając poznać, że w istocie pości¹⁵⁸, gdy zaś mąż dowiedział się, że nie pije ona wina, ale wodę i udal się, aby rzecz zbadać, woda została cudownie przemieniona w wino¹⁵⁹. Podobny cud z rybą i wodą, które w ustach małżonka (który wcześniej zakazał żonie nadmiernych po-

¹⁴⁹ D. Elliott, *Spiritual Marriage*, s. 257.

¹⁵⁰ Cf. VH, I, s. 514–516; VK, VI, s. 690, 11–VIII, s. 695, 18; VS, I, 3, s. 778, 13–18.

¹⁵¹ J. A. Brundage, *Sexual Equality in medieval Canon Law*, [w:] *Medieval Women and the Sources of Medieval History*, red. J. T. Rosenthal, Athens–London 1990; S. Vecchio, op. cit., s. 152; D. Elliott, *Spiritual Marriage*, s. 142–143.

¹⁵² D. Elliott, *Spiritual Marriage*, s. 155–157.

¹⁵³ Eadem, *Dress as Mediator*, s. 291.

¹⁵⁴ Ibidem, s. 301–302.

¹⁵⁵ VS, I, 3, s. 778, 20–22.

¹⁵⁶ VH, II, s. 519; VK, XI, s. 697, 15–20.

¹⁵⁷ D. Elliott, *Spiritual Marriage*, s. 154.

¹⁵⁸ VH, IV, s. 527. Żona udająca, że je, a w rzeczywistości poszcząca, to częsty motyw w żeńskiej hagiografii; cf. J. A. McNamara, *Imitatio Helenae*, s. 73.

¹⁵⁹ VH, IV, s. s. 528–529.

stów) nabrały smaku mięsa i wina, stał się udziałem Kingi¹⁶⁰; gdy zaś z nakazu spowiednika święta jadła mięso, miało ono smak ryby¹⁶¹. Podobne „przygody” dotyczą stroju: Jadwiga została cudownie obuta, gdy niespodziewanie pojawił się jej mąż¹⁶². Historie o boskiej pomocy w dziełach ascetycznych niewątpliwie pokazują życzliwość Niebios dla tych praktyk, ale też pewne napięcie między posłuszeństwem mężowi a wymaganiami życia duchowego¹⁶³. Niemniej zarówno konieczność odwoływania się do boskiej interwencji, jak i do wybiegów dobrze pokazuje, że władza męża nad ciałem żony trwała nawet wówczas, gdy żona była świętą ascetką. Nic też dziwnego, że często to dopiero śmierć męża zmieniała rzeczywisty status żony, wtedy też często następowało zaostrzenie praktyk ascetycznych, zmiana stroju itp.¹⁶⁴. Jednocześnie jednak rosła rola i władza spowiednika¹⁶⁵ — ważnej postaci żywotów świętych kobiet pełnego i późnego średniowiecza¹⁶⁶.

Nierzadko zresztą nasze teksty *expressis verbis* mówią o posłuszeństwie wobec męża, rodziny czy spowiednika i podkreślają jego znaczenie¹⁶⁷. Dla hagiografów wartości takie jak pokora i posłuszeństwo świętych kobiet należą bez wątpienia do najważniejszych¹⁶⁸. „Jak długo te właśnie cnoty były rozumiane jako droga wiodąca do świętości, tak długo — zauważa Elliott — władza męża, nawet w najbardziej brutalnej formie, była szanowana jako przedłużenie woli Boga”¹⁶⁹.

¹⁶⁰ VK, XII, s. 697, 24–30.

¹⁶¹ VK, XIII, s. 698, 2–6.

¹⁶² VH, IV, s. 530–531. To klasyczny motyw hagiograficzny; cf. D. Elliott, *Dress as Mediator*, s. 292–300; eadem, *Spiritual Marriage*, s. 232.

¹⁶³ D. Elliott, *Spiritual Marriage*, s. 259. Ten element konfliktu między świętością żony a wolą męża każe nieco znuansować tezę Martina Nodla, który podkreśla znaczenie omawianych tekstów jako swoistej rehabilitacji i pochwały małżeństwa, przeciwstawiając je wczesnochrześcijańskiej tradycji hagiograficznej. M. Nodl, *Středověké dilema ženské svatosti*, [w:] *Dějiny žen aneb Evropská žena od středověku do 20. století v zaseti historiografie (IV. pardubické bienále, 27–28. dubna 2006)*, red. K. Čadková, M. Lenderová, J. Stráňáková, Pardubice 2006. Podejmując polemikę z Nodlem w tej kwestii należy podkreślić, że przywoływany tekst jest udaną próbą ukazania świętości żon–ascetek na tle innych modeli świętości kobiecej w późniejszym średniowieczu.

¹⁶⁴ Np. VK, XLIII, s. 718, 3–17; VA, s. 658, 660. Cf. M. Michalski, *Kobiety i świętość*, s. 225–227.

¹⁶⁵ I tak np. Kinga — gdy spowiednik nakazuje jej nosić obuwie — musi stosować wybiegi: już to nosi je pod pachą, już to szyje sobie sandały na jeden palec, VK, XIII, s. 698, 6–10.

¹⁶⁶ D. Elliott, *Spiritual Marriage*, s. 261–262. Cf. J. Coakley, *Gender and the Authority of Friars: The Significance of Holy Women for Thirteenth-Century Franciscans and Dominicans*, „Church History”, t. LX, 1991, s. 445–460.

¹⁶⁷ VH, I, s. 514; *Cui [Henrici — GP], licet ipsa esset legitime subdita, facta est in virtutibus et religiositate magistra*, VH, II, s. 519; *Sub obediencia confessoris constituta*, VK, XI, s. 697, 18; *Quibus omnibus confessor cognitis, — — precepit — — Ipsa vero hec omnia, ut vere obediencia filia, diligenter sustinuit pro omnibus Deo grates referendo*, VK, XIV, s. 698, 14–16; *Anna beatissima — — sancte Hedwigi in omnibus ita subdita et obediens extitit*, VA, s. 657.

¹⁶⁸ D. Elliott, *Spiritual Marriage*, s. 258.

¹⁶⁹ Ibidem, s. 264.

Jak widać także władza nad ciałem i możliwości jego kontroli przez kobietę były ograniczone. Nie może to dziwić, skoro — jak powiedziałem wyżej — istniała wyraźna kontynuacja między religijnym powołaniem kobiety a jej zwykłą rolą płciową. Nawet jeśli pozycja ascetki i świętej pozwalała w tym zakresie na większą niż zwykle swobodę, nie znaczy to, że znosiła całkowicie przypisane kobiecie role, wśród których podległość mężczyznom była jedną z ważniejszych.

Charakterystyczne jest, że sferą, nad którą udaje się kobietom uzyskać pewną kontrolę jest ciało — można powiedzieć: aż ciało i tylko ciało. Bo przecież — jak słusznie zauważa Michalski — „ciało, nad którym księżne się znęcały, jawi się jako jedyne, dostępne wszystkim kobietom narzędzie manipulacji”¹⁷⁰. Innymi słowy: obserwując, jak trudne było uzyskanie przez ascetki względnej kontroli nad własnym ciałem, musimy mieć świadomość, że uzyskanie kontroli nad czymkolwiek innym było w gruncie rzeczy jeszcze mniej dostępne.

Ta ograniczoność niezależności świętych kobiet nie może dziwić. Jak pisze o żonach-dziewicach Elliott: „żony współtworzące — — duchowe małżeństwa trzeba widzieć jako zyskujące tylko ograniczoną i zdefiniowaną przez ich sytuację — — możliwość działania”¹⁷¹. Naturalnie, poziom niezależności zależy bowiem od zastanych możliwości i kształtuje się w zależności od nich. Zacytujmy na koniec Norberta Eliasa: „Odwaga indywidualnego, nie podporządkowującego się autorytetom, lecz samodzielnego myślenia — —, ma za przesłankę nie tylko nader swoistą indywidualną strukturę emocjonalną. Odwaga ta w ogóle możliwa jest **tylko w ramach ściśle określonej struktury aparatu władzy** [podkreślenie moje — GP]; ma ona za przesłankę całkiem specyficzną **strukturę społeczeństw**”¹⁷². Być może w wypadku naszych bohaterek mówić by należało raczej o działaniu, niż o myśleniu, ale bez wątplenia powyższe zdanie można odnieść także do nich.

Women, asceticism and command over one's body in the Later Middle Ages

The article discusses ascetic practices of women during the Middle Ages on the examples of thirteenth century Polish saintly duchesses: Hedwig of Silesia, Kinga of Poland, Salomea of Poland, and Anne of Bohemia. The author disagrees with the opinion that ascetic practices led to the deterioration of health of the saintly women. Calling upon the research of Caroline W. Bynum, he points out that asceticism was aimed not at degrading one's body, but at its controlling, with sanctification in mind. Some of the practices administered to themselves by the duchesses, like self-flagellation or feet injuring, evidently followed the pattern of the Lord's Passion. G. Pac notices also that entrance upon the ascetic path was a conscious decision, and

¹⁷⁰ M. Michalski, *Kobiety i świętość*, s. 287; G. Klaniczay, op. cit., s. 268.

¹⁷¹ D. Elliott, *Spiritual Marriage*, s. 298.

¹⁷² N. Elias, op. cit., s. 434.

had the external effect of limiting the authority of men over the women in question. Their husbands (with regard to sexual intercourses), and their confessors and bishops could do little as to limiting their asceticism. The women acquired also — according to Jo A. McNamara — a certain power in winning God's graces, also for their husbands (who, thanks to their prayers, e.g. won battles). St. Hedwig of Silesia also taught her husband new prayers.

The author points to a paradoxical convergence between the body of a medieval woman practicing asceticism and the postmodern vision of the body proposed by Zygmunt Bauman. Both bodies are subjected to self-control and directed at intensive reception of sensations – sensations which are satisfying, in the case of the postmodern body, and which bring pain, in the instance of the medieval ascetic.

The author emphasizes that independence of these women was not complete. Practicing asceticism required prior consent of their husbands. Moreover, as Norbert Elias pointed out, the courage to take up such practices independently was conceivable only within the framework of the social structures and elites specific for the Later Middle Ages.