

Lisa Retl

Podoba ženske pri Paolu Santoninu*

1. Uvod

Ko se podajajo po sledih ženskega izkustvenega sveta in vsakdanjega življenja v srednjem veku, se zgodovinarji(ke) soočajo s specifičnim problemom: obširen svet žensk je ostal brez glasu, z izjemo nekaj pisnih virov žensk, ki stojijo nasproti veliki množici tekstov moških avtorjev. Tako smo torej pri raziskovanju ženskega sveta odvisni v glavnem od virov moških avtorjev, katerih sporočilnost lahko ostane seveda le omejena, ker podajajo večinoma pejorativne podobe in razmišljanja, ki jih moški vsesplošno pripisujejo ženskam, na noben način pa ne morejo dejansko odslikovati ženske življenjske realnosti.

V nasprotju s tem pa so takšni viri zelo pomembni pri presojanju položaja srednjeveške ženske, oz. pri vprašanju vrednosti ženskega samega po sebi, tako kot je nadvse pomembno tudi Santoninovo opisovanje potovanja oz. vizitacije alpsko-jadranskega prostora.

Preden se posvetim natančnejši analizi podobe ženske pri Santoninu, bi rada na kratko osvetlila položaj ženske v širšem zgodovinskem kontekstu, da bi tako vsaj na grobo orisal življenje žensk, ki jih je Santonino srečal na svojem potovanju.

Vprašanje, ki si ga moramo postaviti vnaprej je, s kakšnimi normativnimi določbami za žensko eksistenco lahko računamo v iztekajočem se srednjem veku in v začetku novega veka. Samo tako bosta jasna Santoninova presoja in gledanje – končno je tudi on otrok svojega časa. Pri njegovem vrednotenju žensk ne gre za subjektivni pogled, temveč za običajno, v dolgem procesu moško definirano vrednostno lestvico, iz katere izhaja tudi pravni položaj ženske.

Podrejenost žensk, ki prihaja tudi pri Santoninu vedno znova do izraza je, tako moralni teologi, legitimirana kot božja in biogenetična.

Za primerjavo, pa čeprav na kratko, moramo obravnavati nauk Tomaža Akvinskega, ne zato, ker bi izčrpno pisal o ženskah, temveč ker je ravno njegov nauk imel največji kolektivni zgodovinski vpliv, ki sega preko renesanse celo do danes.

Tomaž Akvinski velja za najpomembnejšega teologa visoke sholastike. S svojo recepcijo Aristotelove miselne dediščine je koncipiral teologijo kot spoznavno-teoretsko sistematično versko znanost. Moralni teologi in cerkveni očetje so se veliko ukvarjali z njegovim naukom. Izhodiščna točka za ocenjevanje ženske je tako zanj kot za njegove naslednike Aristotelov pojem »hilemorfizem« po katerem so vse stvari, ki jih je mogoče zaznati, sestavljene iz materialne podlage, iz snovi in oblik, pri čemer je oblika aktivni princip, ki daje stvarjem podobo. Nasprotno pa je v snovi vsebovana le možnost bistva, ki za svojo uresničitve potrebuje aktivni princip.¹

* Razprava je bila pod naslovom »L' imagine femminile nell' opera di Paolo Santorino« v L'Unicorno. Rivista semestrale di cultura medievale 2 (1999) str. 51 – 62, leta 2000 objavljena tudi v italijaščini.

* The article titled »L' imagine femminile nell' opera di Paolo Santorino« was printed in Rivista semestrale di cultura medievale 2 (1999) pp. 51 – 62.

¹ Bußmann Magdalena, Die Frau – Gehilfin des Mannes oder Zufallserscheinung der Natur, v: Auf der Suche nach der Frau im Mittelalter, izdal Lundt Bea, München 1991, str. 126.

Ta teoretski osnutek nastajanja biti prenese Tomaž Akvinski tudi na človekovo spočetje, kjer je prispevek moža aktivno oblikujoč, medtem ko daje ženska kot pasivni princip na razpolago le materijo. Moški kot aktivni, oblikujoči princip lahko po aksiomu *omne agens agit sibi simili*² pravzaprav tudi spočne le moško potomstvo. Če pa se rodi deklica, se to zgodi *per accidens* ali *per occasiones*. Takšne okoliščine in naključja so lahko: poškodovana moška semenčica, poškodovana kri maternice ali vlažni južni vetrovi.³

Ženska je torej pomanjkljivo odstopanje od moškega, ki določa obliko in normo. Nadalje Tomaž Akvinski razmišlja tudi o prihodnosti: »*Glede na posamično naravo je ženska nekaj pomanjkljivega in naključen pojav, kajti delujoča moč v moški semenčici stremi k proizvajanju moškega spola. (...) Z ozirom na skupno naravo pa ženska ni naključen pojav, ampak določena za zaploditev po namenu narave. (...) Nujno je bilo, da je ženska stopila v bivanje, kot pravi Pismo, kot pomočnica moškemu; sicer ne v drug namen kakor za spočetje, kot trdijo nekateri, saj najde moški za vsako drugo delo boljšo pomoč v drugem moškem kot v ženski, temveč kot pomočnica pri delu spočetja*«. ⁴

Tako opredeljena manjvrednost, ki se v presojanju ženskosti manifestira kot temeljna konstanta, vpliva tudi na socialno in politično resničnost. Namen ženskega bivanja je po eni strani določen in zmanjšán na reprodukcijo potomstva, na drugi strani pa pritiče ženski kot pomanjkljivemu odstopanju od moškega funkcionalna in osebna podrejenost, zaradi katere je življenje v odvisnosti od moškega neobhodno potrebno. Ker po mnenju moralnih teologov duhovna in telesna enakost med moškim in žensko ni dana, »*ženska ne more biti deležna neposrednih pravnih učinkov. Pravno sposobnost in s tem status državljanke pridobi le posredno preko moškega*«. ⁵

Do te mere je za srednjeveškega človeka jasno, da moški vlada in vzgaja žensko še posebej zato, ker je tako kot hlapci in otroci, tudi ona del materialne posesti moškega. Ženski pa pripada izključno funkcija služenja – vidik, ki tudi pri Santoninu prihaja vedno znova do izraza.

Za priložnosti zunaj doma je ženska kot »kvazi lastnina« popolnoma odvisna od njega, ker ne sme prevzeti nobenih javnih nalog. Doma pa naj bi jo, tako ideal teologov, mož, sprejemal kot enakovredno partnerko (*socia*) in je ne obravnaval kot sužnjo. Poudarjena enakost na družinskem področju vsekakor ne pomeni enakosti glede pravic, dolžnosti ali celo enakovrednosti.

V poznem srednjem veku in zgodnjem novem veku je ženska nadalje negativno ovrednotena: ženska kot neposredna potomka Eve, odgovorna za izvorni greh in izgnanstvo iz raja (posebno v upodabljalni umetnosti zasledimo številne primere tega). Mesena poželenja, spolna naslada in razuzdanost (kot posledica odsotnosti razuma) spominjajo na Evo, in z njo kot toposom to velja za vse ženske (kot »Evine hčere«). Tako je razumljivo, da morajo ženske, da bi se distancirale od te podobe, svojo krepost pod budnimi očmi svojih gospodarjev vsak dan na novo dokazovati.

Kot zaključek temu splošno orisanemu ozadju, ki tvori miselno-zgodovinski okvir za življenje ženske v poznem srednjem in zgodnjem novem veku, lahko rečemo, da so tudi ženske, katerih poti se križajo s Santoninovimi, v opisih vedno v podrejenem položaju. Kot plemenite device, zakonske žene, matere, vdove in redovnice, lahko živijo življenjski načrt,

² Citirano po Bußmann, Die Frau, str. 127.

³ Prav tam, str. 127.

⁴ Thomas von Aquin, Summa Theologiae 7.zv (=nemška izdaja), München 1941, str. 38. Citirano po Bußmann, Die Frau, str. 127.

⁵ Bußmann, Die Frau, str. 128.

katerega vsebino in okvir predpisujejo in kvalificirajo moški. Kot samostojne osebe, neodvisne od moških, niso niti mišljene niti predvidene v načrtu, zato jih bomo zaman iskali tudi v Santoninovih opisih.

2. Plemiška družinska struktura v Santoninovih opisih

Družinska struktura za Santonina ni posebna tema, ker gre pri obstoječih in opisanih družinskih odnosih za socialno resničnost, ki zanj ne predstavlja nič novega in se mu kot navidezno veljavna norma ne zdi vredna podrobnejšega opisa. Zato imajo namigi glede organizacije družine značaj obrobni opomb in so le opisne narave. Vendar jih je vredno natančneje obravnavati, ker nudijo informacije o socialnem položaju ženske in o področju njenih nalog. Družina kot jo opisuje Santonino, ni le družinsko jedro, se pravi zakonca in otroci, ampak ji pripadajo tudi služinčad, dekle in hlapci, nad katerimi imata hišni gospod in gospa absolutno oblast razpolaganja. To delno vključuje tudi telesno kaznovanje, po drugi strani pa ju obvezujeta odgovornost in zaščita podrejenih stanovalcev. Pod pojmom družine lahko razumemo »celo hišo«, kar se kaže predvsem pri birmi. Kdo je lahko birman, določi hišni gospod. Določa tudi birmanje žene, kot se kaže na primeru Barbare Flaschberger v Šmohorju. Glede te birme beremo pri Santoninu: »*Danes je hotela s privolitvijo svojega soproga svoji čisti dobroti dodati še duhovno vez, da bi se odnos zvestobe trdneje in dlje ohranil*«. ⁶

Običajno sta hišni gospod in gospa prevzela tudi botrstvo nad služabniki, kar bo razvidno na več mestih. Posebno izstopajoč je primer birme v Nußdorfu pri Lienzu, kjer je bil prisoten tudi goriški grof z ženo in služinčadjo. Deset deklic izmed grofičine služinčadi in nekaj grofovih služabnikov je od škofa sprejelo zakrament birme. Ta pa se ni končala v zadovoljstvo grofa, kajti »*ko škof tem na knezovo željo ni dal zaušnic, se je ta malce jezil, rekel 'Ni dobro škof', pohitel iz cerkve in vpričo škofa lastnoročno nekaterim z vso močjo prisolil zaušnico*«. ⁷

Dolžnost hišnega gospoda je torej, da po lastni presoji kaznuje vse, ki pripadajo njegovemu dvoru. Tudi delitev vlog znotraj družine ustreza strogim normativnim predpisom. Medtem ko je moški višji sloj prevzel politične in predstavniške naloge zunaj hiše, npr. spremstvo ali prvi in uradni pozdrav škofa, srečamo žensko v Santoninovih opisih le znotraj grajskih zidov ali v cerkvi, pa še tu le v moškem spremstvu in pod nadzorom.

Iz Santoninovih opisov je jasno, da se v tem času delo še ni delilo na specifične sloje. Hišna gospa je bila aktivno udeležena pri pripravi jedi, prav tako je prevzela nalogo deljenja hrane in pijače, kar je kasneje prevzela izključno služinčad. To dejstvo je posebej poudarjeno v Santoninovem opisu bivanja pri gospodu Hermanu iz Hornegga in njegovi soprogi Omeliji, predvsem zato, ker je to nalogo, poleg vseh drugih odlik, čudovito opravila. Santonino hvali »*pečene kokoši in odlične ribe, ki so bile pripravljene v žafranasto-rumeni juhi in z ebenovinnastimi rokami same gospe Omelije*«. ⁸ Na drugem mestu poroča o njej: »*Nič manj kot osem jedi smo poskusili, vse pripravljene z veliko skrbnostjo gospe Omelije. Ta je sedela med*

⁶ Nemška izdaja: Die Reisetagebücher des Paolo Santonino 1485-1487, iz latinščine v nemščino prevedel Rudolf Egger, Celovec, 1988 (prva izdaja 1947), str. 63. Santoninove popotne dnevnikove imamo tudi v slovenskem prevodu Primoža Simonitija (Paolo Santonino, Popotni dnevnik, (Celovec – Dunaj – Ljubljana 1991), ker pa avtorica v tekstu opozarja na nekatera vprašljiva mesta Eggerjevega prevoda, smo v opombah pustili citate, ki se nanašajo na nemški prevod (op. ur.)

⁷ Reisetagebücher Santonino, str. 31.

⁸ Reisetagebücher Santonino, str. 150.

*gospodom arhidiakonom in sekretarjem Santoninom, pogosto je pri mizi mešala vino in ga ponujala obema».*⁹

Pogostitev in postrežba gostov ter hišnega gospoda spadajo očitno k najpomembnejšim dolžnostim plemiške gospe. Njena naloga je bila tudi zabavati goste, oz. za njihovo zadovoljstvo in ugodje narediti vse, kar je bilo v njeni moči.

Odločilno je, da prihaja pobuda, oz. izbira zabave od zakonskega moža, ki s svojo ženo lahko razpolaga kot z objektom. Ta vidik seže od neškodljivega razvedrila, kot je ples, ko gostitelj pozove goste, da gostiteljico povabijo na ples¹⁰, kar je enako ukazu, ki se mu žena težko upre, do resnično začinjjenih zadovoljstev pri kopanju. Tako poroča Santonino o gostiteljskem običaju posebne vrste v Šmohorju, v zvezi z že omenjeno Barbaro Flaschberger: *»Na ukaz svojega moža, je Santoninu, ki je najprej odklonil, kasneje pa se ukazu uklonil, s svojimi belimi rokami nežno zdrgnila telo do trebuha. Nato mu je umila glavo ter s curkom vode očistila njegove ude od trebuha do stopal. Po izpolnitvi te gostiteljske dolžnosti se mu je zahvalila, da je blagovolil tako potrpežljivo prenašati izkazano uslugo».*¹¹

Ravno na tem primeru se razjasni ozka meja med žensko krepostjo in pregreho. Potem ko je Barbara izvedla od moža zaukazano dejanje, z namenom izkazati gostu ustrezno čast, je bilo to dejanje interpretirano kot posebna krepost. V nasprotnem primeru pa bi bila, v kolikor bi Santonino sploh poročal o tem, verjetno obtožena zakonoloma ali nekrepostnih namenov. To ustreza samoumevnosti časa, da je žena dolžna biti možu hvaležna za njegovo potrpežljivost pri izpolnjevanju njenih dolžnosti in da to hvaležnost tudi izreče, ko hkrati prosi za odpuščanje. Tukaj se pokaže, kako korenita in dolgotrajna je bila socializacija ženske kot manjvrednega družbenega bitja, saj se tudi sama vidi kot nižje, nezadostno bitje, katerega služenje *mora* moški prenašati.

Pripravljenost, da služi spada k bistvenim kriterijem v splošnem ocenjevanju ženskega značaja. Pri Santoninovem razumevanju in vrednotenju je trdno zasidrana tudi ženska dolžnost reprodukcije. Ta je samoumevna in zato je izčrpno ne komentira. Vsekakor to okoliščino srečamo na več mestih. Ista Omelija, za katero Santonino na drugem mestu najde tako hvaleče besede, bralcu na začetku ni ravno najbolj pozitivno predstavljena, saj piše: *»Čeprav je vitez (Herman iz Hornegga), plemič in bogataš, ga je sreča zapustila pri ženi Omeliji, ki trpi zlo nerodovitnosti in baje ne živi neoporečno».*¹²

Kako daleč postavlja Santonino vse to v vzročno zvezo, to pomeni, če je zlo nerodovitnosti posledica direktne božje kazni za njene domnevne prestopke, ostaja odprto.

Da šteje razmnoževanje pri ženskah za največjo in tudi edino otežujočo dolžnost, ki vse ostale kreposti postavlja v senco, je jasno pri opisu Margarete, soproge plemenitega gospoda Meixnerja iz župnije Šmohor: *»ona je hči plemenitega gospoda Johanna Sachela in četrta žena gospoda Andreasa. Njena rodovitnost mu je podarila potomstvo, za kar je bil zaradi nerodovitnosti prejšnjih prikrajšan. Stara je okoli dvajset let in je rodila že dva lepo raščena otroka, večni porok ljubezni».*¹³

Samoumevna »dolžnost rodovitnosti«, je pri Santoninu zabeležena v glavnem v opisu usod Margaretinih predhodnic, ki jih ne tematizira. Ožigosane so le kot nerodovitne (in s tem neuporabne) in zaradi tega niso zanimive.

⁹ Reisetagebücher Santonino, str. 154.

¹⁰ Prim. Reisetagebücher Santonino, str. 154.

¹¹ Reisetagebücher Santonino, str. 60 sl.

¹² Reisetagebücher Santonino, str. 145.

¹³ Reisetagebücher Santonino, str. 56 sl.

Pri Santoninovi izjavi je zanimiv tudi nazor, da naj bi bili otroci »večni porok ljubezni«. Tu se zrcali predvsem diskurz tistega časa o vrednotenju zakona. V naraščajočem obsegu so moški avtorji poudarjali temo ženske kot »sopotnice«, po čemer naj bi bil zakon stanje »so-glasja, prijateljstva in ljubezni«. Tudi če bi obstajali posamezni primeri te idealne podobe, to ne more zakriti dejstva, da je morala ženska, ki v najboljšem primeru z veseljem privoli v poroko ali pa se nasprotno poroči proti svoji volji, vzpostaviti do moža odnos, ki je nihal med protislovnimi zahtevami: po eni strani naj bi mu bila sopotnica, po drugi pa mu je podrejena in s tem predmet moško določenih pravil.¹⁴

Številni teoretski spisi pričajo o tem, da naj se moževa premoč v zakonu, kljub tematiziranju enakosti in ljubezni, ne bi spreminjala. Gospa Cherubino da Siena k dolžnostim moža in žene v 15. stoletju prišteva npr., da mož ženi dolguje »*istruzione, correzione, sustentazione*«, torej pouk, izboljševanje in vzdrževanje. Nasprotno dolguje žena možu »*timorazione, famulazione, ammonizione*«, strahospoštovanje, služenje in svarilo.¹⁵

3. O idealu ženskosti pri Santoninu

Pri Santoninovem opisu žensk je vendarle prepoznavna idealna podoba ženskosti, nena-zadnje zato, ker je med vsemi opisanimi velika podobnost. Privlačnost opisanih žensk je sestavljena iz več komponent, ki se dopolnjujejo. Najpomembnejše dejavnike, ki se pri Santoninu ponavljajo v delno spremenjenih formulacijah, bi želela povzeti v opornih točkah in se nato podrobneje lotiti enega teh pojmov.

Idealni tip ženske je označen s »*humanitate, devotione, probitate, modestia, pudicitia, nobilitate*«¹⁶ (izobrazba, predanost, poštenost, skromnost, sramežljivost¹⁷ in plemenitost). Nadalje štejejo kot posebno zaželene lastnosti še »*prudencia*« (modrost v smislu uvida), »*castitate*« (castitas, moralna čistost, krepkost – Egger prevaja kot častivrednost), »*honestate*«¹⁸ (honestas, častivrednost, dostojanstvo, dostojnost, moralnost). Vse našete lastnosti lahko strnemo v pojem »*virtus*«, o čemer bomo na kratko govorili kasneje.

Posebej pozitivno na lestvici moškega spoštovanja je, če so te lastnosti dopolnjene z lepoto in milino, kar je pri Santoninu pogosto in razvidno predvsem kadar podobo opisanih pozitivno prikaže.

Nekateri izrazi zahtevajo dodatno pojasnitev, pri čemer naj bi nekatere besede veljale za križ prevajanja. S prevajanjem nastanejo nekateri nesporazumi, enkrat zato, ker Egger ni vedno zadel natančnega pomena latinske besede (npr. v primeru »*pudicitia*«), drugič pa zaradi spremenjenega besednega razumevanja.

Problematiko bomo na kratko osvetlili s pomočjo pojma »*humanitas*«, ker gre tu za posebno izstopajoč in bistven primer. Ta atribut lahko najdemo pri skoraj vseh Santoninovih opisih žensk in z njegovega vidika šteje k sestavnemu delu plemiško-ženske osebnosti. Prevajanje pojma »*humanitas*« z »omiko« kot je to naredil Egger (in najprej tudi jaz), je povsem legitimno, ne upošteva pa razvoja in spreminjanja jezika, ne ustreza več modernemu besednemu smislu.

¹⁴ King Margaret L., *Frauen in der Renaissance*, München 1993, str. 48.

¹⁵ Cherubino Da Siena, *Regola della vitamatrimoniale*, izd. Zambrini Francesco in Negroni Carlo, Bologna 1888, str. 7. Citirano po: King, *Frauen in der Renaissance*, str. 52.

¹⁶ Vale Giuseppe (izd.), *Itinerario di Paolo Santonino in Carintia, Stiria e Carniolia negli anni 1485-1487* (Codice Vaticano Latino 3795) (Studi e testi 103), Vatikan 1943, str. 158.

¹⁷ Eggerjev prevod besede »*pudicitia*« z nemško besedo »*vzgoja*« ne podaja osnovnega pomena besede, bolj pravilno je »sramežljivost, spodobnost ali čistost«.

¹⁸ Vale, *Itinerario Santonino*, str. 208.

S »*humanitas*« je v klasičnem, osnovnem latinskem pomenu mišljena tako duhovna kot srčna kultura, pri čemer je zadnji pomen, v zvezi z ženskami, veliko bližji. Ta termin zasluži kritično pojasnitev, saj se je potrebno vprašati, kaj človek 15. stoletja pod pojmom omike dejansko razume in katere »discipline«, posebej v zvezi z ženskami, pojem obsega. Na to vprašanje lahko odgovorimo le z navedbo osnovne težnje, saj bi drugače močno presegli okvir tega sestavka.

Na kratko lahko povzamemo, da naj vzgoja ne bi kultivirala duha, ampak naj bi ženo v prvi vrsti spodbujala k poslušnosti in kreposti. Čeprav je izobraževalni načrt za plemiške žene predvideval poleg ročnih spretnosti (šivanje, predenje, tkanje itn.) tudi branje, pisanje, latinščino in poznavanje literature, tega na prvi pogled liberalnega položaja, ne smemo narobe razumeti. Istočasno je bil namreč postavljen tudi selektivni literarni kánon, ki naj bi ženskam približal izključno moralne nauke, ki so veljali za dobre in po katerih so morale oblikovati tudi svoje življenje. Po tradiciji obsega duhovna omika v glavnem poznavanje etike Avguština, Ambrozija, Hieronima, Seneke, Platona in Cicera,¹⁹ predvsem tista področja, ki ustrezajo krščanskim predstavam o oblikovanju ženskega značaja in normah njihovega obnašanja. Ko Santonino govori o ženskah z najvišjo stopnjo izobrazbe, meni, da zadoščajo moralnim zahtevam časa na posebej razveseljiv način. K primarnim krepostim dekleta in žene šteje blagost, to pomeni, da so čustva, kot so bes, jeza itn., oz. njihovo izražanje v kletvicah ali ostalih čustvenih izbruhih, pridržana za moški svet. Ženska bi se morala v družbi pojavljati le s povešenim pogledom, govoriti malo in še to potihoma in ne govoriti, če ni nagoovorjena ali vprašana. Poleg popolne zakonske zvestobe dolguje žena možu tudi popolno poslušnost in sicer brez vsakršnega obotavljanja, nasprotovanja in neodobravanja.²⁰

Če povzamemo, lahko za pojem ženske omike rečemo, da je v prvi vrsti mišljen pouk v čistosti in etiki glede zakona, kar pa današnje razumevanje pojma ne aplicira več. Pri prevajanju naj opozorim še na eno dejstvo: vsak posamezen pojem izmed tistih, ki jih citiram in ki lahko predstavljajo le majhen izbor, pomeni v nadaljnjem osnovnem pomenu čistost ali moralno, kar sem delno pripomnila v oklepaju. Ta vidik, ki je pri Santoninovem vrednotenju ženske zelo pomemben, pride v Eggerjevem prevodu komaj do izraza, razen pri besedah, ki dopuščajo samo specifičen pomen čistosti in morale.

Tudi pojem kreposti zasluži kratko osvetlitev, kajti, tudi če ta velja enako za moške kot za ženske, obstajajo glede na spol pomenske razlike, ki se prepoznajo tudi pri Santoninu.

Krščanstvo pozna poleg štirih, že od Platona naprej formuliranih glavnih kreposti: modrosti, pravičnosti, poguma in preudarnosti, še tri kreposti, po Tomažu Akvinskem od Boga dane: vero, upanje in ljubezen.²¹

Iz tega se je razvil viteški pojem kreposti: vitez se žrtvuje za družbo, ko pomaga šibkejšim (to so v literaturi sprva ženske), nato pa celo območje reši hlapčevstva in sam postane dober in predvsem radodaren vladar, kar je v literaturi ponazorjeno v glavnem z nudenjem pomoči ženski.²² Tem krščanskim viteškim krepostim v smislu praktične ljubezni do bližnjega, se pridruži še stremljenje po časti in preizkušnjah. Ta pomen kreposti je nakazan tudi pri Santo-

¹⁹ Prim. King, *Frauen in der Renaissance*, str. 197-205.

²⁰ Prim. Thoss Dagmar, *Frauenerziehung im Späten Mittelalter*, v: *Frau und spätmittelalterlicher Alltag*. Internationaler Kongreß Krems an der Donau vom 2. bis 5. Oktober 1984, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1986 (Veröffentlichungen des Instituts für mittelalterliche Realienkunde Österreichs 9, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse, 473. zv, str. 306 sl.

²¹ Kasper Christine, *Von miesen Rittern und sündhaften Frauen und solchen die besser waren: Tugend- und Keuschheitsproben in der mittelalterlichen Literatur vornehmlich des deutschen Sprachraumes*, Göttingen 1995, str. 5.

²² Prav tam, str. 6.

ninu. Tako je npr. vitez Virgilij iz Grobna, opisan kot »ozaljšan z vsemi krepostmi in najvišjo izobrazbo«. ²³ V nadaljevanju pa Santonino hvali in izpostavlja predvsem njegovo velikodušnost in radodarnost.

Kreposti, ki se zahtevajo od žensk pa so čistost, zvestoba, poslušnost, skromnost in zadržanost. V dvorski literaturi se tem krepostim pridruži še lepota. Od poznega srednjega veka se je pojem kreposti utrdil v vseh evropskih jezikih. Predvsem se je ohranila krščanska definicija specifične ženske kreposti, to je čistosti. ²⁴ Pojma čistost in krepost lahko pri Santoninu razumemo tudi kot sinonima. O idealu lepote Santonino ne govori konkretno, čeprav v svojem opisovanju nenehno govori o lepih ženskah. Kateri zunanji kriteriji določajo lepoto, ostaja odprto, verjetno implicira Santoninova uporaba besede »lep« oz. »lepota« tudi idealno krščansko vrednoto, ki nima z današnjim pojmom lepote nič skupnega.

4. Ženske v samostanu

Razlikovati moramo med »posvetnimi« in »svetimi« ženskami pri Santoninovih srečanjih, saj je izhodiščna situacija za srečevanje slednjih drugačna. Redovnice so z neudeleženo pri reprodukciji podvržene drugim pričakovanjem kot posvetne ženske. Ugotavljamo, da srečuje Santonino posvetne ženske skoraj izključno (razen pri birmovanju) v prostem času, ko naj bi si odpočil od utrujenosti in naporov potovanja. Ženske so, tako rekoč, žensko dopolnilo vsakokratnega gostitelja. Njihova naloga je predstavljati čast, ugled in položaj moža in kot takšne skrbijo za dobro škofa in Santonina. Nasprotno pa je obisk redovniškega samostana namenjen izpolnjevanju škofove naloge, da obiskuje cerkve in samostane. V tem primeru znamenje srečanja ni »sprostitutev« in »zabava«, temveč nadzor. Santonino izčrpno poroča predvsem o dveh redovniških samostanih, o dominikankah v Velesovem in v Studenicah, ki nosi tudi vzdevek »samostan svete Device izvira milosti«. ²⁵ Zaradi natančnosti moramo navesti še klarise v Škofji Loki, ki pa so pri Santoninu omenjene le kot odlične pevke. ²⁶

Kako Santonino ocenjuje ženske samostane oz. ženske kot božje služabnice, iz opisa ni povsem jasno, čeprav potek vizitacij kaže predvsem eno značilnost: v ospredju škofovega obiska je brez izjeme spodbujanje in opominjanje redovnic. Santonino opisuje potek obiska po pozdravu in obedu pri redovnicah v Velesovem takole: »Po obedu smo stopili v jedilnico, kjer je bil zbran cel zbor redovnic (dvanajst dominikank pod vodstvom njihove predstojnice Doroteje Ecker). Gospod škof je imel svarečo pridigo z mnogimi vedenjskimi prepisi, kar zadeva predstojnice in sestre (...). Potem so preverili njihovo poznavanje samostanskih pravil, vodenja duhovnega in posvetnega imetja, uprave prihodkov, božje službe ipd.« ²⁷

Prvi opomin sledi, kot je zabeležil Santonino, še pred spraševanjem in ima zgolj preventivni značaj. Šele nato sledi natančnejša kontrola vodenja reda, pri čemer so bile nepravilnosti, ki jih je ugotovil škof, »odpravljene z dobrimi in človeškimi besedami«, ²⁸ kar je bilo konec koncev enako opominu.

Tudi obred slovesa je v znamenju opomina: »Prvič sva se večkrat zahvalila za gostoljubje, drugič sva jim dala marsikateri zdravilen opomin, tretjič sva jim večkrat ponovila žbogram v Kristusu'«. ²⁹

²³ Reisetagebücher Santonino, str. 34.

²⁴ Kasper, Miese Ritter, str. 7.

²⁵ Reisetagebücher Santonino, str. 141.

²⁶ Prim. Reisetagebücher Santonino, str. 83.

²⁷ Reisetagebücher Santonino, str. 86 sl.

²⁸ Prav tam, str. 87.

²⁹ Prav tam, str. 88.

Skoraj identičen obred obiska je potekal pri dominikankah v Studenicah, prav tako so si v obeh samostanih podobni vzroki za opominjanje. V obeh primerih je škof posredoval v sporu med opatico in redovnicami, »*spet z ustreznim nagovorom in očetovskim opominom*«. ³⁰

Drugače kot pri redovnih bratih, je podoba škofa pri redovnicah podoba očeta, sodnika in učitelja. Velja za podaljšano božjo roko, vsenavzočo in nadvse mogočno. To spričo cerkvenih teorij spolov ni presenetljivo, saj je glede svetih žena v cerkvenem pravnem redu, ki ga je v 11. stoletju formiral Ivo iz Chartresa, določeno, »*da je žena podložna možu in nima nikakršne avtoritete; ona ne more učiti, pričati, prisegati, soditi in tudi ne vladati*«. ³¹

Takšne teorije izhajajo iz premise, da ženske, ki so označene tudi kot brez razuma, niso zmožne prepoznati napak, zato potrebujejo moško vodstvo, poduk in opomin. Kar je torej za posvetno žensko soprog, je za redovnico škof ali duhovnik, kajti čeprav samostansko življenje nudi relativno avtonomno in delno svobodnejšo obliko življenja, so redovnice odvisne od svojih bratov v dveh stvareh: v pridigi in spovedi, osnovnima dejavnikoma cerkvene moči in reda.

Zanimiva je tudi Santoninova informacija o redovnicah v Velesovem, namreč, da so se opredelile za to, da lahko hodijo izven samostanskih zidov, obiskujejo sorodnike in imajo osebno imetje, kar je kršitev zoper zaobljubo čistosti. Opomin se glasi: »*V prihodnje naj se varujejo takšnih stvari in tudi ne vodijo moških v samostan*«. ³² Zadnje, čeprav ne eksplicitno omenjeno, de facto pomeni, da sum obstaja. Santonino s skrbjo opaža, da so redovnicam na razpolago štirje kaplani, »*in sicer mladi, ki imajo svoje stanovanje sicer zunaj samostana, a zelo blizu*«. ³³ S tu implicitno izraženim sumom možnega nečistovanja, se Santonino loteva realnega sodobnega problema – dejansko niso bile vse redovnice svete žene in »*Kristusove neveste*«, ki so svojo poklicanost svobodno izbrale same.

V principu gre pri redovnicah skoraj vedno za plemiške ženske, z izjemo nekaterih *conversae*, ki pa jih v 15. stoletju najdemo le še ponekod.

Neredko je bil vstop ženske v samostan neprostoovoljen in prisiljen, največkrat posledica očetovih ekonomskih interesov, da bi si prihranil stroškovno veliko doto, ki je zaradi svoje višine, sploh če je bilo več hčera, družino lahko pripeljala do propada. (Ta praksa je dosegla višek predvsem v 17. stoletju). Tudi vstop v samostan je bil precej drag, vendar veliko cenejši kot dota. ³⁴ Dejstvo je, da so nekateri samostani marsikje propadli moralno in številčno, oboje pa je v tesni povezavi.

Duhovno in versko »žensko gibanje« oz. njegovi začetki, ki so v prejšnjih stoletjih vodili k številnim vstopom v samostan, so zamirali. Prihodki, ki so morali v 13. in 14. stoletju pogosto zadoščati za sto redovnic, so bili v 15. stoletju na razpolago le desetim do petnajstim ženskam, pri čemer je seveda izginil vsak videz askeze in je bilo omogočeno »*luksuzno življenje*«. Še večji pa je bil problem, da kljub stalnim opominom k zaobljubi čistosti, ideal nedolžnosti ni bil spoštovan (oboje preizkušeno sredstvo patriarhalne in institucionalne kontrole spočetja). ³⁵ Tako je npr. Fra Timoteo da Lucca leta 1469 v Benetkah v pridigi večkrat potožil v zvezi z nečistostjo redovnic in dejal, da naj bi bili redovniški samostani »*non monasterii ma postriboli (javne hiše) e bordeli publici*«. ³⁶ Da pri tem ne gre za edini primer,

³⁰ Reisetagebücher Santonino, str.143.

³¹ Ivo iz Chartresa, Decretum 85 (PL 161, 601). Citirano po Bußmann, Die Frau, str. 124.

³² Reisetagebücher Santonino, str. 87.

³³ Prav tam.

³⁴ Statistiken und Zahlenangaben, glej King, Die Frau in der Renaissance, str. 104-108.

³⁵ Primerjaj: King, Die Frau in der Renaissance, str. 107 sl.

³⁶ Paschini Pio, »I Monasteri femminili in Italia nel Cinquecento«, 31-60 v: Problemi di vita religiosa In Italia nel Cinquecento: Atti del Covegno di Storia della Chiesa in Italia. Bologna, 1958; = Italia Sacra 2, Padua 1960. Citirano po King, Frauen in der Renaissance, str. 108.

dokazujejo tudi številni sodni spisi iz let 1401–1487 o spolnih deliktih redovnic in celo opatic, ki so svojo naklonjenost izkazovale tako aristokratom kot *popolanom*.³⁷

V tem oziru nakazana škofova skrb za čistost redovnic ni neupravičena, čeprav je ambivalenca takih bojazni v Santoninovem opisovanju jasno dokumentirana. Čeprav je škof redovnicam v Velesovem prepovedal v samostan voditi moške, je sam užival v zabavni kopeli, »v navzočnosti celega redovniškega kapitlja.«³⁸ Ob tem Santonino poroča: »Naš gospod škof je ponujeno pomoč potrpežljivo sprejel, kdo bi pa kaj takega pri teh devicah, in to lepih, zavrnil.«³⁹ Zavedajoč se nespodobnosti škofovega ravnanja, Santonino dodaja: »Vendar se pri tem ni nikoli zgodilo nič neprimernega, vsaj ne v dejanju, v mislih in željah pa so morda komajda ostali v mejah moralnega. Tudi ostali so izkusili marsikatero uslugo, ampak le častno, z izjemo Santonina, ki jih ni dopustil.«⁴⁰

Predvsem z ozirom na dejstva, da je Santonino pisal svoje popotniške dnevnike z zavestjo, da bodo objavljeni, in so bili pisani za elitni krog sodobnih bralcev,⁴¹ lahko sklepamo, da se sam ni hotel predstaviti v nespodobni luči, niti ni hotel z opisovanjem spolne dejavnosti diskreditirati škofa.

Tudi Hundsbichler opaža, da je Santoninovo »objektivnost« mogoče relativizirati. Po eni strani prepoznavamo Santonina kot zagovornika krščanskega nazora in prizadevnega zastopnika interesov oglejskega patriarhata, po drugi pa so »popotniški dnevniki« kot literarna vaja podvrženi določenim zvrstnim značilnostim in morajo glede vsebine in načina predstavitve izpolniti določena pričakovanja bralstva (oz. kritikov), če naj ne bo avtor v njihovih očeh diletant.⁴²

V ocenjevanju ženske in njenega položaja se pri Santoninu zrcali predvsem podoba ženske, kakršno običajno vidi katoliška Cerkev. Z današnjega vidika je ta lahko razumljena kot vsota dogmatsko povezanih nazorov in pravnih norm, ki skušajo po eni strani legitimirati družbeno in spolno podrejenost ženske, po drugi strani pa patriarhalno prevlado.

Iz nemščine prevedla Martina Kalita

³⁷ Prav tam.

³⁸ Reisetagebücher Santonino, str. 164.

³⁹ Prav tam.

⁴⁰ Prav tam.

⁴¹ Primerjaj: Hundsbichler Helmut, Alltag, Realität und Mentalität in den Reisetagebüchern des Paolo Santonino. Relativierungen anhand der Beispiele aus dem Kirchendistrikt Saunien (1486, 1487), v: Zeitschrift des Historischen Vereines für Steiermark, letnik LXXXVIII, Gradec 1997, str. 73.

⁴² Hundsbichler, Alltag, Realität und Mentalität in den Reisetagebüchern, str. 77.