

Deseksualiziranje telesa: Notranja seksualnost srednjeveških redovnic

Meje med notranjim in zunanjim, tako kot med jazom in drugim ter subjektom in objektom, ne smemo razumeti kot mejo, ki jo moramo prestopiti, temveč kot mejo, ki jo moramo presecati.

Grosz 1995: 131

Arheologija seksualnosti ostaja raziskovalno žarišče, eksperimentalno proučevanje preteklih izkušenj, družbenih praks in klasifikacij telesnih užitek. Seksualnost – ne glede na to, kako jo opredeljujemo – moramo razumeti kot zgodovinsko ustvarjen niz vrednot in razmerij, ne pa kot brezčasno, naravno kategorijo (Gilchrist 1999). Pričujoča razprava proučuje pomen seksualnosti v kontekstu celibata srednjeveških redovnic. Usmerjena je k *notranjim, izkustvenim* lastnostim seksualnosti, ki so se izražale skozi materialnost prostora in vizualnega imaginarija. Seksualnost srednjeveških redovnic je bila s procesi čutnega zanikanja in striktno telesne zaprtosti preobrnjena: postala je notranji prostor, mesto vzvišenih občutij in ekstatičnih stanj zavesti. Celibat, zaprtost in kontemplacija so bile poti, po katerih so redovnice odkrивale silovito, globoko željo po Kristusovem trpečem telesu.

Vir za študij njihove seksualnosti so besedila, kot so samostanska pravila, pobožni vodniki za ženske (ki so jih napisali duhovniki) in – sicer zelo redko – avtobiografske pripovedi o mističnih vizijah redovnic. Med materialne vire šteje mo umetnost in arheologijo samostanskih ženskih institucij, arhitekturo in izkaze o vsakdanjem življenju ter njegovih standardih. Pričujoča razprava je usmerjena k izkušnjam redovnic od dvanajstega do petnajstega stoletja, h kontekstu srednjeveške Britanije, postavljenem v primerjalni evropski prostor. Ženska, ki jo je navdihnil religiozni klic, je v tem obdobju lahko izbirala med poklicem nune ali zdravniške sestre, odvisno od razrednega statusa in regionalne pripadnosti. Izjemoma je lahko izbrala tudi vlogo puščavnice, za vedno zaprte v svojo celico, simbolno zazidane v grob s Kristusom. Vpogled v njihovo

seksualnost obelodani vse težave, ki obstajajo v projiciranju modernih seksualnih kategorij v preteklost, še posebej trditve, da osebna seksualna identiteta temelji na intimni seksualni aktivnosti z drugim posameznikom/posameznico.

KRISTUSOVE NEVESTE

Število in status srednjeveških ženskih redovniških skupnosti se v severozahodni Evropi razlikujeta. Te institucije imajo določene skupne osnovne lastnosti, še posebej preprostost arhitekturnega planiranja, poudarjanje zaprtosti, seksualno segregacijo, evharistično pobožnost in spokorniško življenje.

Večina nunskih samostanov, ki je nastala v Britaniji po normanski osvojitvi, je bila v primerjavi z moškimi samostani revna. To nesorazmerje verjetno izhaja iz drugačne družbene osnove, iz katere so nastali nunski samostani: v Angliji so jih več kot sedemdeset od približno sto tridesetih ustanovili lokalni veleposestniki, ki niso imeli ne naziva ne visokih pozicij (Thompson 1991: 163). Od štiriinšestdesetih irskih nunskih samostanov, nastalih med zgodnjim dvanajstim in šestnajstim stoletjem, so jih le sedem ustanovili Anglo-Normani, ki so imeli višji položaj. Za Britanijo velja, da so nunski samostani nastali zaradi lokalnih potreb – v nasprotju z njihovimi premožnejšimi, bolj političnimi moškimi dvojniki (Gilchrist 1994). V nasprotju z njimi pa so bili cistercijanski nunski samostani v Nemčiji in Franciji številni, pogosto vplivni in tudi precej cvetoči. Na Danskem je leta 1250 obstajalo dvaindvajset nunskih samostanov in enaintrideset moških samostanov, med katerimi jih je bilo le nekaj bogatejših in večjih od ženskih; na Norveškem je v istem času obstajalo pet nunskih samostanov in štirinajst moških; na Švedskem jih je bilo enako – šest nunskih in šest moških samostanov (Smith 1973). Tako v Angliji kot Franciji obstajajo znamenja, ki kažejo, da je laična družba zelo cenila nune – to pa se razlikuje od predhodnega historiografskega stereotipiziranja. Nune v Normandiji so prejemale darila in zapuščine skozi vse srednjeveško obdobje (Johnson 1991: 223); v vzhodni Angliji so osebne oporoke laičnih ljudi srednjih slojev puščale nunam zapuščine vse do razpusta samostanov (1535–1539), še dolgo po tem, ko je že obstajalo nezadovoljstvo do premožnejših menihov in kanonikov (Gilchrist in Oliva 1993: 60–61).

Zunaj nunskih samostanov so redovnice našle prostor v srednjeveških bolnišnicah, kjer so služile kot negovalke ali služabnice. V Angliji in Walesu je bilo med dvanajstim in petnajstim stoletjem ustanovljenih več kot tisoč sto srednjeveških bolnišnic. Večje bolnišnice so bile organizirane po samostanskih načelih, z mešano populacijo ženskih in moških bolnikov in osebja. Meniško zaobljubo je prejelo tako moško kot žensko osebje; ženske so se še posebej uk-

varjale z bolniško nego. Bolj ohlapno so redovniški poziv razumele ženske na Nizozemskem, v severni Franciji in dolini Rena, kjer so oblikovale neformalne skupnosti, ki so se preživljale z lastnim delom in beračenjem. Takšne skupine so v nekaterih regijah prevladovali od trinajstega stoletja naprej: v Amsterdamu je tako bilo petnajst od osemnajstih samostanov, zgrajenih v štirinajstem in petnajstem stoletju znotraj zidov, polmeniških skupnosti žensk. V tistem času so tudi one živele v zaprtih skupnostih, kot je bilo *Veliko redovništvo* v Gentu, ki je bilo ograjeno z zidovi in jarki. Zgodovinarji meništva v Britaniji so vse do nedavnega domnevali, da teh neformalnih skupnosti žensk zunaj kontinentalne Evrope ni bilo, a – četudi je bila večina redovnic v srednjeveški Britaniji dejansko nun, bolniških sester ali puščavnic – imamo vendarle prepričljive dokaze o njihovem obstoju v vzhodni Angliji. Najbolj samotni in strogi pa je bil klic k puščavništvu, ki ga je skozi ves srednji vek še posebej cenila in podpirala angleška laična javnost. Večinoma so se za puščavništvo v Angliji odločale ženske, še posebej od trinajstega do petnajstega stoletja (Warren 1985: 20). Puščavniška literatura tistega obdobja je bila usmerjena k ženskam, tako kot delo *The Ancrene Wisse* (Salu 1955). Medtem ko so bolniške sestre sledile bolj aktivnemu, skrbniškemu klicu, so nune in puščavnice živele kontemplativno, meditativno življenje, ki ga proučujemo v pričujoči razpravi.

ŽIVA ŽELJA

... Notranji prostor, pa naj gre za hišo ali telo, je ženski prostor; in bivališče moškega je zakopano globoko na skrivnostnih mestih žensk.

Chirurgie, Henry de Mondeville (1306–1320)

(citirano v Pouchelle 1990: 130)

Zgodovinske razprave o seksualnosti večinoma uokvirja želja po analizi spolnih usmeritev med posamezniki/posameznicami, poudarek pa je na telesnih interakcijah med človeškimi telesi. Študije preteklih seksualnosti so prepredene s foucaultovskimi pristopi (Foucault 1977), ki poudarjajo strategije *nadzora nad telesom* ali *vpis seksualnih vrednot na telesno zunanost* (Montserrat 1998: 4; Meskell 1996: 8). Poudarek je na *reprezentaciji* seksualne identitete ali obnašanja skozi podobe spolnih ali seksualnih teles (Kampen 1996). Feminizem in teorija queer sta tem razmišljanjem dodala dimenzijo “*živega telesa*”, skozi katero izkusimo seksualnost, in oblikovala kategorije spola in seksualnosti (Butler 1990). A potrebovali bi še dodaten element, ki bi združil zunanje in notranje lastnosti seksualnosti ter posegel onkraj študija seksualne reprezentacije ali vpiša in proučil, kako se “*živo telo*” sploh oblikuje. Feministična filozofinja Eliza-

beth Grosz je pozvala k bolj materialističnemu obravnavanju telesa, ki bi razkril, kako se procesi družbenega vpisa spojijo z *zunanjim* površjem in ustvarijo telesno *notranjost* (Grosz 1995: 104). Predlaga, naj analiza seksualizirane telesnosti vključi tudi dimenzije časa in prostora (Grosz 1995: 84), znanih polj arheologije.

Pri enospolnih skupnostih, kot so srednjeveški nunski samostani ali moderni zapor, bi lahko predvidevali kulturo istospolnih aktivnosti. A v srednjeveškem primeru je bila izbira življenja v ženski skupnosti, vključno s celibatom, ponavadi prostovoljna. Vstop v samostansko skupnost je vključeval odpoved vsem vidikom osebne identitete, seksualnosti, družinskim vezem in družbenemu statusu. *Samostanska pravila Svetega Benedikta*, ki jih je uporabljala večina skupnosti, so opozarjala novince, da “*ne bodo razpolagali niti s svojim lastnim telesom*” (McCann 1952: pogl. 58). Srednjeveška nuna je svoj celibat posvetila cerkvi kot Kristusova nevesta, v iniciacijski svečanosti, ki je vključevala nevestina oblačila in sprejem poročnega prstana. Ko si je ostrigla lase in sprejela nunski način življenja, je odvrгла svojo individualnost. Srednjeveška redovnica je sprejela celibat kot zvezo s Kristusom; njeno telo je postalo njun skupni, zasebni prostor (Gilchrist 1994: 18–19).

Zgodovinski viri za obdobje, ki ga obravnavamo, molčijo o vprašanju istospolnih seksualnih odnosov v ženskih redovniških skupnostih. Vsepovsod, kjer obstajajo zapisi o transgresijah samostanskih navad – denimo v zapisih iz obiskov škofov v angleških nunskih samostanih –, je bilo ženskam zapovedano, naj si delijo skupne prostore za spanje in obedovanje, tako kot je določeno v *Pravilih Svetega Benedikta* (Power 1922). Nagib k individualizmu in zasebnosti je očitno bil večji razlog za zaskrbljenost od strahu, da bi se ženske, ki si delijo skupne prostore, zapletle v homoseksualna dejanja. Večja tesnoba je obdajala vprašanje heteroseksualnih razmerij, saj bi seksualni prekršek z nuno razdril njen deviški celibat, poleg tega bi pomenil verolomnost s Kristusovo nevesto. Od redovnic se je pričakovalo, da bodo goreče varovale svojo čistost, kot sporoča pripoved iz dvanajstega stoletja o nuni iz Wattona, ki jo je posredoval Aelred iz Rievaulxa (Constable 1978). Gre za (očitno resnično) zgodbo o mladi nuni, ki je živela v “*samostanskem domu*” za oba spola v Yorkshiru okrog leta 1150 ali 1160 in ki je ljubimkala s samostanskim bratom. Ko so druge nune zvedele za njeno prešuštvo, so jo preteple, vklenile v verige, jo zaprle v celico in hranile le s kruhom in vodo. Moški objekt njenih strasti je končal še slabše, ko so nune kaznovale njuno “*prekršeno čistost*” in “*žalitev Kristusa*”:

Nekaj nun, polnih vneme do boga, ne pa tudi pameti, ki je želelo maščevati žalitve deviškosti, je zaprosilo brate, naj jim za kratek čas pripeljejo mladega moža, da bi od njega zvedele nekaj skrivnosti. Priveden je torej bil razlog vse-

ga zla [nuna] in v njene dlani je bilo položeno orodje in bila je prisiljena, da odreže zlo klico s svojimi lastnimi rokami. Ena od prisotnih je nato pograbila tisti del, katerega je bil razbremenjen, in ga, vsega oblitega s krvjo, potisnila v usta grešnice. (*Corpus Christi Cambridge MS 139 ter 149–51*; citirano v Constable 1978: 208)

Ta in podobne svarilne zgodbe so verjetno krotile seksualne skušnjave v nunskih samostanih. Celibat redovnic je bil vpleten v široko paletu teoloških, medicinskih in družbenih diskurzov, ki so obdajali žensko telo.

Srednjeveške religiozne in medicinske tradicije so ženska telesa opredeljevale kot naravno nagnjena h grešnosti, zato naj bi bili zanje potrebni pohlevnost in vzdržnost. Ženske naj bi bile bolj telesne, poželjive, materialna stran človekove narave, ki je v nasprotju z duhovnim, racionalnim in intelektualnim moškimi. Srednjeveška medicina je, sledeč klasični teoriji o telesnih sokovih, zasnovani v delih Aristotela in Galena, trdila, da je človekovo telo narejeno iz štirih osnovnih elementov, ki sestavljajo tudi svet: iz ognja, vode, zemlje in zraka. Ženske naj bi bile vodne in spremenljive, imele naj bi mrzlo, mokro ravnovesje telesnih sokov, ki je v nasprotju z vročim, suhim moškim (Rawcliffe 1995: 172). Notranjost telesa naj bi bila omejen, domač in ženski prostor: takšen notranji, vodni in spremenljiv prostor naj bi bil povezan z domnevno flegmatičnim temperamentom žensk.

Takšne ideje o ženskem telesu so vplivale na pričakovanja, nanesena na srednjeveške redovnice, pa tudi na njihovo lastno duhovno izkušnjo, na "živo telo" njihove pobožnosti. Zaradi svoje notranje ženske telesnosti naj bi bile bolj dovzetne za slo in seksualne grehe. Ženske naj bi torej imele spremenljivo čud in nagnjenost k spolni sprijenosti; narava njihovih teles naj bi bila sama po sebi "notranja". Samostanske oblasti so skladno s temi pogledi zahtevale striktno telesno ograditev redovnic, da bi tako zagotovile nedotakljivost njihove deviškosti in smrtnih duš. V nedotaknjenem, notranjem prostoru lastne zaprtosti so redovnice morale premagati in obrzdati svojo telesnost. Vzvišenost svojega prepričanja so izkazovale z askezo, fizičnim zanikanjem čutnega telesa. To so dosegle z odpovedjo čutnim užitkom, spolnosti, hrani, svobodi gibanja, individualni skrbi in okraševanju telesa. Hrana – oziroma njeno zanikanje skozi skrajne oblike posta – je srednjeveškim ženskam pomenila pomemben religiozni simbol (Bynum 1987). Ženskam se je pripisoval bolj zanosen odziv na Kristusovo trpljenje in muke: vlažnost njihovih flegmatičnih teles (menstrualna kri in solze) je bila primerjana z žrtvovano Kristusovo krvjo na križanju (Robertson 1990: 9). Caroline Walker Bynum zelo prepričljivo trdi, da so se te teme povezale med dvanajstim in štirinajstim stoletjem, ko so ženske razvile posebno predanost do evharistije (Bynum 1987). Poudarek na evharistiji in trpečem Kristu-

sovem telesu je sicer postal široko razširjen (Ross 1997), pa vendar se zdi, da je imel med redovnicami še posebej oster odmev. Skozi evharistijo so lahko požile in vsrkale žrtvovano Kristusovo telo kot simbolno hrano. Njihova duhovna moč se je istočasno izražala skozi skrajne oblike posta, skozi "prehranjevalno askezo" ali "sveto anoreksijo" (Bynum 1987: 87). Odpoved prehranjevanju skozi dolga časovna obdobja je verjetno pripeljala do vzvišenih čustvenih stanj, skozi katera je veliko redovnic doživljalo duhovne vizije. V teh mističnih halucinacijah so prevladovala Kristusova kri, srce, rane in njegovo žrtvovano telo, kar kažejo pisanja Hildegarde iz Bingena iz dvanajstega stoletja, Mechthilde iz Hackeborna, Hadewijch iz Brabanta in Mechthilde iz Magdeburga iz trinajstega stoletja ter Juliane iz Norwicha iz štirinajstega stoletja:

... Videla sem telesno znamenje Kristusove glave, kako zelo krvavi. Velike kaplje krvi so kapljale izpod krone kakor krogle – zdelo se je, da lijejo iz žil, vse rjavkaste in rdeče, kajti kri je bila zelo gosta in ko je tekla, so kaplje postajale živo rdeče. Ko so dosegle obrvi, so izginile; vendar se je krvavenje nadaljevalo, dokler ni bilo mogoče videti in razumeti mnogo stvari. Lepota in življenje sta se ohranila v isti ljubkosti in živahnosti. (Juliana iz Norwicha, c. 1373, Colledge in Walsh 1978: 7)

Pobožni vodniki, napisani za puščavnice, kot so angleška dela *The Ancrene Wisse* (Vodnik za puščavnice), *Hali Meidenhad* (Sveto devištvo) in *Sawles Warde* (Varstvo duše) iz zgodnjega trinajstega stoletja, pa tudi mistična dela, ki so jih napisale ženske, poudarjajo vlogo Kristusa kot ženina in meniško devico kot njegovo nevesto. Ta besedila sporočajo zelo osebno, materialno dimenzijo, v kateri je zveza ženske in Kristusa povsem telesna in seksualna (Robertson 1990). Redovnica – piše v delu *Ancrene Wisse* – naj sprejme obhajilo kot svojega ljubimca:

Po mašnem poljubu miru, ko duhovnik daruje, pozabi na svet, povsem izstopi iz telesa in z žarečo ljubeznijo objemi ljubljenega, ki je iz nebes prišel v sobo tvojega srca, in čvrsto ga drži, dokler ti ne usliši vse, za kar ga prosiš. (Salu 1955: 14)

Vstopi naj v Kristusove rane in se očisti v njegovi krvi: "V mislih pojdi vanje. Mar niso široko odprte? Prekrij svoje srce z njegovo dragoceno krvjo." (Salu 1955: 130)

BLAŽENI ZAPOR

V teoriji se je torej pričakovalo, da bodo srednjeveške redovnice striktno zaprte v svoje samostane in da bodo zmanjšale stike z zunanjim svetom (Schulenburg 1984). Ko je leta 1056 v Marcignyju nastal prvi nunski samostan, o katerem je predstojnik Hugh govoril kot o "blaženem zaporu", je bil koncept zapiranja že sestavni del ženskega menišтва. V zadnjem času sicer nastajajo te-

ze, da je bila stopnja zapiranja in segregacije redovnic precenjena ter da je od enajstega do trinajstega stoletja obstajala v stikih med redovniki in redovnicami precejšnja lahkotnost (Berman 1988; Hamburger 1992: 110). V Angliji je od zgodnjih let normanskega meništva do trinajstega stoletja obstajala določena stopnja neformalnosti, ki je dopuščala, da so bile celice redovnic postavljene ob benediktinske moške samostane. Takšna sproščenost je v določenih regijah preživela vse do poznega srednjega veka: ženske so bile pogosto nastanjene v benediktinske moške samostane tako v Franciji in Nemčiji kot na Nizozemskem.

Večja skrb za omejevanje in seksualno segregacijo se je čutila v samostanih, namenjenih obema spoloma, kjer so že arhitekturni mehanizmi zagotavljali ločitev moških in ženskih skupnosti. Še posebej resni so bili meniški pravilniki francoskega reda iz Fontevraulta, ki so vsebovali osemnajst pravil za ženske, ki so se vsa ukvarjala s strogostjo zapiranja, ter devet pravil za moške, ki so se nanašala na pokorščino. Ženski samostani so bili obdani z zidovi, moški pa ne. V cerkvi sta obstajala dva ločena cerkvena zbora, da bi olajšala segregacijo (Simmons 1992: 102–103). Podobna stopnja strogosti je obstajala tudi v angleških gilbertinskih domovih, verjetno zato, da bi preprečili takšne spolne škandale, kot so obdajali razvpito (gilbertinsko) nuno iz Wattona. Obstajala sta dva samostana in dva cerkvena zbora; hrana se je iz nunskega samostana prinašala k moškemu skozi majhno vrtljivo okno, do katerega je bilo mogoče priti skozi prehod iz obeh samostanov. Nune so lahko govorile s sorodniki, ki so jih obiskali, le skozi ozko režo. V domovih švedskega reda Svete Bridget so bile stavbe nun in kanonikov postavljene na nasprotnih straneh skupne samostanske cerkve (Nyberg 1965).

Popolno zaprtost pa so izkusile puščavnice, redovnice, ki so se namenile večni zaprtosti. Morale so imeti zadostno predanost, pa tudi finančno podporo župnijske skupnosti; nastanjene so bile v celicah, pripojenih k župnijskim cerkvam, sluge pa so jim prinašale hrano in odnašale smeti. Pogled na glavni oltar je – zaradi pomena, ki ga je za redovnice imela evharistija – omogočalo okno ali rešetka. Po smrti je bila puščavnica včasih zakopana kar v celici; že za življenje se je torej pričakovalo, da bo meditirala o neizogibnemu razkroju svojega telesa:

Slehermega dne naj strga zemljo iz groba, v katerem bo gnila ... Pogled na lasten grob je za puščavnico zelo dober ... Ta, ki nosi lastno smrt pred svojimi očmi, ki jo nanjo spominja lasten odprti grob ... ne bo zlahka sledila mesenim užitek. (Salu 1955: 51)

V župnijski cerkvi Svete Ane v Lewesu (Sussex), pred tem poznani kot St. Mary Westout, obstaja zapis o puščavnici iz leta 1253, kateri je Richard de

Wych, škof Chichesterja, zapustil v oporoki pet šilingov. Izkopavanja celice na južni strani ograjenega prostora pred oltarjem so odkrila ostanke ženskega skeleta, zakopanega v temelje. Znotraj polkrožne niše na južnem delu cerkve je bila lina, obrnjena h glavnemu oltarju; grob je bil vkopan v tla tako, da je omogočal prostor za roke in noge skeleta. Lina je bila potegnjena do dna groba (Godfrey 1928: 166–68); da bi puščavnica lahko videla glavni oltar, je morala vsak dan klečati v svojem lastnem grobu. Takšne temačne prakse so bile sestavni del življenja puščavnice.

V ženskih redovniških institucijah je bila določena stopnja stikov med redovniki in redovnicami nujna, saj so bili duhovniki potrebni zaradi maš in spovedi. Zraven cerkve je bila postavljena zakristija, kamor se je spravljalo svete posode in liturgične obleke in kjer se je duhovnik preoblečil. Ker je bila zakristija moški prostor, se je vanjo vstopalo zunaj samostana, skozi ograjeno dvorišče. To je bilo pogosto postavljeno med cerkvijo in kapitljem; zunanji vhod je duhovniku omogočal dostop do zakristije brez vstopanja v nunski samostan. Zakristije so v angleških samostanskih načrtih postale standard v trinajstem stoletju, ko so izginile iz moških hiš ali se razvile v prehode v samostan. V več ohranjenih angleških primerih – kot sta Carrow (Norwich, Norfolk) in Brewood (Shropshire) – je bila zakristija najbolj okrašen prostor v celotnem samostanu.

Številne samostanske cerkve so bile v nasprotju z našimi idejami o strogem zapiranju dejansko skupne z župnijsko skupnostjo, cerkveni tlorisi pa so se razvijali skladno s cilji segregiranja dveh skupin. Najobičajnejša ureditev v Britaniji je značilna samostanska delitev med vzhodnim samostanskim zborom in zahodno župnijsko ladjo. Mehanizmi za segregacijo so se pogosto razvijali organsko, lokalno, še posebej tam, kjer je bil samostan zasnovan na mestu obstoječe župnijske cerkve. Številne angleške nunske cerkve so ločevale obe skupnosti z vzporednimi ladjami in pokrito arkado, ki je onemogočala vizualni stik. Tej praksi so sledile benediktinske skupnosti Svete Helene v Bishopgatu v Londonu in v Minster-in-Sheppeyju v Kentu. Vzporedne ladje so ločevale nune in kanonike tudi v gilbertinskih samostanih ter moške in ženske skupnosti v številnih bolnišnicah.

V francoskih samostanih je bilo bolj v navadi, da se samostanski zbor zadržuje v vzhodnem bloku cerkve, ki je od ladje ločen s *prižnico*. Številne nunske cerkve v Nemčiji, Skandinaviji in Britaniji pa so delovale na dveh ravneh, imele so balkonski zbor, ki naj bi omogočal zadostno spolno segregacijo. Balkone v angleških samostanskih cerkvah lahko najdemo v zahodnem bloku cerkve v Aconburyju (Herefordshire) in vzhodnem bloku cerkve v Burnhamu (Berkshire). Zahodni balkoni so značilni za skandinavske samostane, denimo za Bos-

jökloster in Sveti Peter v Lundu v Scaniji (moderna Švedska); za Roskilde in Asmild v Viborgu na Danskem. Takšna rešitev problema segregacije je bila široko razprostranjena na nemškogovorečih področjih, kjer so zahodni balkoni in povzdignjeni zbori zelo znani, kot denimo Wienhausen v Chelmnu (Kulm, Poljska), Adelhausen v Freiburgu in Ebstorfu. V nekaterih primerih so bili potrebni posebni prehodi, da so nune lahko prišle do svojega zbora, kot je denimo prehod v Mariensternu, ki je vodil od spalnic do zahodnega zbora (Hamburger 1992: 114).

Jeffrey Hamburger je razvoj zahodnih balkonskih zborov pripisal nemški tradiciji dvignjenih kript in balkonov (1992: 112–113), četudi bi lahko njihova široka geografska razpršenost pokazala na bolj starodaven izvor, morda celo na izvor v balkonih ali tribunah, ki so ločevale ženske v bizantinskih cerkvah iz šestega stoletja. Kjer so samostanske skupnosti delile cerkev z župnijskimi ali moškimi meniškimi skupnostmi, je obstajala možnost, da bo poudarek na segregacijo zmanjšal pomen ženske vezi z evharistijo. V cerkvah angleškega gilbertinskega reda, ki je vključeval oba spola, nune niso mogle pričevati trenutku transsubstanciacije. Moške in ženske skupnosti so bile ločene v vzporednih ladjah, glavni oltar pa je bil postavljen v cerkev kanonikov. Po dviganju hostije je bil zakrament dan skozi okno redovnici v nunski cerkvi (Elkins 1988: 141). Caroline Bruzelius je orisala razvoj zborov v italijanskih klarisanskih domovih in omenila, da se njihov razvoj sklada z večjim poudarkom na evharistični predanosti. Cerkve, nastale od štirinajstega stoletja naprej, omogočajo pogled na oltar, pred tem pa so nune uporabljale zahodne balkone ali stranske celice, ki so pogled preprečevale. Primer je Sveta Chiara v Neaplju, zgrajena v zgodnjem štirinajstem stoletju, kjer je zbor postavljen takoj za oltarjem, s tremi velikimi rešetkastimi odprtini, ki dopuščajo direkten pogled na oltar in dvigovanje hostije (Bruzelius 1992: 87).

NOTRANJOST SREDNJEVEŠKIH REDOVNIC

Po nekaterih trditvah naj bi bila vizualna kultura v zaprtem okolju samostana precej ključna, kajti pomembnost podob naj bi se stopnjevala z odmaknjenostjo nun (Hamburger 1992: 109). Trpeče Kristusovo telo je bilo v besedilih, povezanih z redovnicami, izjemno močna podoba, kri in križano meso pa sta prevzela zakramentalni pomen. V redkih primerih, kjer so vizualne podobe, ki so jih naredile nune, preživele, je opaziti iste evharistične teme, ki so prežemale tudi pisanja mističark. Jeffrey Hamburger je proučeval iluminirane rokopise (nastale okrog leta 1500), ki so nastali v benediktinskem samostanu Sv. Walburg v Eichstätta na Bavarskem (Hamburger 1997). Podobe so otroške, naiv-

ne, s pičlo zavestjo o umetniških konvencijah, ki so obstajale zunaj nunskega samostana. Hamburger trdi, da izkazujejo ukvarjanje z razločno ženskimi religioznimi pomeni, kot sta s krvjo prepojeno križanje in ograjen vrt. Mistično ukvarjanje redovnic z zapiranjem in evharistijo še posebej izražajo štiri podobe: simbolno križanje, srce na križu, evharistična pojedina (kjer sta nuna in Kristus združena v njegovem srcu) in srce kot hiša (za nastanitev redovnice). Hamburger meni, da lahko te podobe razumemo le, če jih opazujemo iz "notranjosti, ne pa od zunaj" (10). Sklene, da njihov obseg in tema odražata "notranjost", duhovnost in mistično pobožnost samostanskega življenja žensk.

V arhitekturi angleškega samostana je bila zakristija, kjer je bila spravljena evharistija, najbolj okrašena soba. Podobe so bile pogosto povezane z evharistijo, polne referenc na žrtvovanje Kristusa, reprezentacij *Agnus Dei*, božjega jagnjeta, ki je denimo naslikano na nosilnih stebrih v avguštinskem Lacock Abbey (Wiltshire) v Angliji. Izkopavanja na nekem najdišču angleškega nunskega samostana so odkrila izrezljano sveto srce, podobo, povezano s trpečim Kristusovim srcem, ki jo le redko najdemo v Angliji. Ta najdba iz dartfordskega dominikanskega nunskega samostana (Kent) se povsem drži evharističnih in mističnih tem, ki so obvladovale pobožnost žensk v poznem srednjem veku: sveto srce je bilo osrednje v vizijah Mechthilde iz Hackeborna, Mechthilde iz Magdeburga in Juliane iz Norwicha.

Tako ji On z veliko ljubeznijo izkazuje Svoje božansko srce. Je kot rdeče zlato, ki gori z visokimi plameni. In bog pelje dušo v Njegovo žareče srce, ko se prvi princ in skromna devica objameta in združita kot voda in vino. Duša postane nič in je tako zelo prevzeta, da ne more storiti ničesar. In On trpi ob ljubezni do nje, tako kot je vedno bilo, saj ta niti ne raste niti ne pojenja. Nato duša reče: Gospod, Ti si moja tolažba, moja želja, moj žuboreč studenec, moje sonce in jaz sem Tvoj odsev. (Mechthild iz Magdeburga, okrog 1250, citirano v Howard 1984: 179)

Teme in podobe, ki so jih izbirale redovnice, kažejo ukvarjanje z notranjostjo – z notranjimi prostori, notranjim trpljenjem in celo notranjimi Kristusovimi organi – ki se zelo tesno sklada z "notranjimi" lastnostmi ženskega telesa in zaprtostjo redovnic.

MRZLA UTEHA

Medtem ko so vizualne podobe evharistije dobile osrednji pomen, pa so drugi vidiki telesnega življenja redovnic ostajali nepriznani. Redovnice so v primerjavi s sodobnimi moškimi samostani ali dvorci in gradovi, ki so jih zavzele njihove posvetne sestre, nadaljevale s spokorniškimi življenjem in samozatajevanjem.

Arhitekturo nunskih samostanov se da morda najbolje oceniti skozi arheološke ostanke cerkva. Dolga tradicija učenosti je – še posebej pri cistercijan- cih – pripeljala do podrobnih tipologij ostankov cistercijanskih samostanskih cerkva v Franciji (Dimier 1974; Desmarchelier 1982), Nemčiji (Coester 1984, 1986) in tudi Angliji (Nichols 1982). Anselme Dimier je razvrstil cerkve fran- coskih cistercijanskih nunskih samostanov glede na to, ali so bile ob glavni lad- ji tudi stranske ladje, ali je cerkev imela prečne ladje, primerjal je širino sveti- šča glede na ostanek cerkve ter način, kako se konča vzhodni blok – ravno, z apsidno ali obdajajočimi kapelicami (Dimier 1974; Desmarchelier 1982). Pred- lagal je deset tlorisnih tipov, a najpogostejši je bil prvi tip: preprost pravokot- nik, brez stranskih ali prečnih ladij, z glavno ladjo in enako širokim svetiščem ter z vzhodnim blokom z ravnim zaključkom. Francoske samostanske cerkve so večinoma dolge od petintrideset do petdeset metrov in široke od dvanajst do trinajst metrov. Podobno je v nemško govorečih regijah, kjer je večina cister- cijanskih nunskih samostanov prevzela preprost tloris, z eno samo ladjo, četu- di so med regijami in meniškim redovi obstajale določene razlike (Hamburger 1992: 112). Pravokotnik brez ladij je bil najpogostejši sistem tudi v Britaniji: takšnih je bilo kar dvainšestdeset odstotkov znanih samostanskih cerkva vseh meniških redov v Angliji in Walesu; preostalih osemintrideset odstotkov je bi- lo križnih cerkva (Gilchrist 1994: 97). Angleške samostanske cerkve segajo od petnajst do petdeset metrov v dolžino. Te preproste, ozke cerkve so zadostova- le za majhno skupnost, ki je najpogosteje štela dvanajst nun in morda le enega duhovnika ali kaplana. Glede na liturgične prepovedi, ki so jih bile deležne nu- ne, je bilo število oltarjev le minimalno, zato ni bilo večjih potreb po dodatnih kapelah, prečnih ali stranskih ladjah. Veliko cerkva je ostalo nespremenjenih skozi ves srednji vek. Preprostost tlorisa, splošna odsotnost okrasja in pomanj- kanje razvoja ali sprememb so jih ločile od moških meniških cerkva.

Za samostanske zgradbe v Britaniji je znano, da so bile lesene ali ilovnate. Ženski samostani so poleg tega imeli relativno slabe sisteme za higieno, kanali- zacijo in odstranjevanje odpadkov – kar je bilo v moških samostanih urejeno ve- liko bolje. Te pomanjkljivosti so bile verjetno namerne, bistvene za spokornišk- ko življenje, kot ga je med dvanajstim in trinajstim stoletjem, v času, ko je bila ustanovljena večina nunskih samostanov, iskalo veliko žensk. Nune in puščav- nice so imele opraviti z relativno grobimi sistemi sanitarij, s preprostimi grezni- cami, ki so bile v popolnem nasprotju z urejenimi umivalnicami v večini moš- kih institucij (Gilchrist 1995: 129). Nedavna izkopavanja so odkrila še večje količine odpadkov, kot je bilo pričakovati od standardov samostanske čistoče (Gilchrist 1995: 145). Slabe sanitarije so bile verjetno eno od sredstev, s kateri- mi so redovnice zaniemale svoje telo. Avtor dela *Ancrene Wisse* jim je svetoval,

naj tega vidika svoje askeze ne privedejo do skrajnosti: *“Umivajte se, kadarkoli je to potrebno, in tako pogosto, kot si želite, prav tako tudi vaše stvari. Umazanija ni bila bogu nikoli blizu, četudi sta mu dragi revščina in skromnost oblačil”* (Salu 1955).

Takšna askeza se je razširila na prehranjevanje: hrana je bila v manjših nunskih samostanih verjetno bliže premožnejšemu kmečkemu stanu kot pa bogatim jedem v moških samostanih; bila je zasnovana na žitaricah in večinoma sestavljena iz kruha ter juhe, sadja in zelenjave, rib, mlečnih izdelkov, govedine in slanine.

Nunski samostani so bili večinoma postavljeni na osamele in odljudne lokacije, pogosto so bili postavljeni na otoke, bili so težko dostopni ali obdani z jarki, stali so torej na območjih, ki so bila idealna za puščavniški klic. Verjetno so bili slabše vključeni v preoblikovanje in aktivno urejanje okolja kot njihovi moški dvojniki (Gilchrist 1994). Angleški nunski samostani so imeli več skupnega z dvorci posvetnega plemstva kot pa z večjimi moškimi samostani. Tako nunski samostani kot dvorci so bili postavljeni na odprta dvorišča, pogosto so jih sestavljale ločene zgradbe, ki so jih povezovala ograjene pešpoti. Zahodne zgradbe številnih samostanov so bile namenjene nastanitvam za goste, bile so oblikovane po vzoru graščinskih hal, od služabniškega dela pa jih je ločeval zastrt prehod.

V nasprotju z običajno ureditvijo pa je veliko nunskih samostanov stalo severno od cerkve: v Angliji je takšno ureditev imela več kot tretjina znanih samostanov. Severni samostani so na določenih območjih pogosti, kar je še poudarilo lokalne tradicije pomenov, ki so se navezovala na redovnice (Gilchrist 1994: 128–49). Takšna ureditev ni izhajala iz omejitev, ki so se nanašale na kanalizacijo, vodne vire ali urbano topografijo; morda so severna območja cerkva veljala kot bolj primerna za redovnice. Hladnejši, temnejši, bolj zadušeni samostan, ki je stal na severni legi, je bil verjetno primernejši za miren temperament žensk in je veljal za bolj spokorniškega. Poleg tega je bila severna stran cerkva – zaradi položaja blažene device Marije – povezana s tradicijami pokopa in mesta žensk. V sodobnih upodobitvah križanja je Marijino tradicionalno mesto ob vznožju križa, na Kristusovi desni strani. Če to podobo položimo na tloris cerkve (ki predstavlja križ), je Marija postavljena na severno stran. Severni samostan je tako verjetno še en vidik posebne predanosti, ki so jo ženske izražale do podob križanja.

OD ZNOTRAJ NAVZVEN: FETIŠIZEM SREDNJEVEŠKIH REDOVNIC

Seksualnost redovnic je bila oblikovana skozi inverzijo: vsi elementi telesnega čutenja so bili odstranjeni, kot nekaj zunanjega so bili obrnjeni navznoter. Zaničanje telesnega užitka ni bilo omejeno na celibat, temveč razširjeno na odpoved hrani, čistoči, toploti in udobju. Srednjeveške redovnice so predelale

svojo seksualnost skozi zavrnitev telesnosti, kamor sodi tudi askeza v odnosu do okolja, arhitekture in kakovosti vsakdanjega življenja. Sprejele so omejitve, ki so jim bile vsiljene; nekatere so po skrajnih omejitvah in trpljenju celo hrepele. Njihova telesnost je bila predelana skozi zaprtost s Kristusom, nebeškim ženinom in skozi čaščenje koncepta “notranjosti”. Svojo spolno željo so – skozi predanost do evharistije, Kristusovega srca in križanja – usmerile k mučenemu, križanemu, notranjemu telesu Kristusa.

Srednjeveška ženska religioznost se zdi prepojena z erotičnim, mističnim in materinskim imaginarijem (Bynum 1987). Raziskovalka srednjega veka Karma Lochrie (Lochrie 1997: 181) je to tezo označila kot “*togo heteroseksualizirano verzijo redovniške seksualnosti*” in nas opomnila na temnejšo stran ženskega misticismizma. Ženske, kot so bile Hadewijch iz Brabanta, Angela iz Foligna in Catherine iz Siene, opisujejo nenasiten, mistični seks in narcistično, nasilno ljubezen do Kristusa, ki ju izražajo skozi podobe izločenosti in smrti. Deliti trpljenje jim je prinašalo ekstatični užitek, najbolj izbrane trenutke pa so rezervirale za sanjarjenje o Kristusovih notranjih organih, hranjenju iz njegovih svetih ran in vstopanju v njegovo telo prek teh ran – kar Lochrie interpretira kot homoerotični imaginarij. A želja redovnic ni bila želja po drugem posamezniku – ne po moškem ne po ženski – ali penetraciji ali telesnih občutjih, temveč po spolnem odnosu, zmožnem preseči telo, dušo, prostor in čas. Gre za fetišistično seksualnost, ki se *doživlja* prek trpečega Kristusovega telesa, za moment, ki ga Elizabeth Grosz imenuje “*želja kot telesna silovitost*”:

Oseba je razprta za drugega, a ne kot pasivna instanca, temveč kot soudeležena v bolečinah drugega, krči, radostne ali pač boleče borbe pa zavzamejo ali okužijo področja telesa, ki so sicer nedovzeta ... Ni treba, da je drugi človek ali živo bitje: fetišist vstopi v svet intenziviranega objekta tako silovito in prepleteno, kot bi šlo za kakršnokoli drugo seksualno razmerje (morda še bolj). (Grosz 1995: 200)

Arheologija, vizualna kultura in dela, povezana s srednjeveškimi redovnicami, nam omogočajo vpogled v njihovo seksualizirano telesnost. Njihova seksualnost je sicer bila preprečena tako, kot so to *predpisovale* samostanske oblasti – na *zunanjih* telesih: pa vendar se je izražala globoko in telesno. Svojo seksualnost so *izkusile od znotraj* – v svojem asketskem ženskem telesu, v samostanski izolaciji in ob globoki, morda fetišistični želji po Kristusovih notranjih organih. Duhovniki in cerkveni možje so jim dovoljevali le omejeno gibanje, pobožne vloge in materialne pogoje preživetja. Te omejitve so bile preobrnjene, saj so ženske združile svoje trpljenje in zanikanje s svojim duhovnim ženinom ter se potopile v celostno, notranjo seksualnost.

LITERATURA:

- BERMAN, C. H. (1988): "Men's Houses, Women's Houses: The Relationship Between the Sexes in Twelfth-Century Monasticism", v: A. MacLeish (ur.) *The Medieval Monastery*, St. Cloud: Minnesota;
- BRAKSPEAR, H. (1903): "Burnham Abbey", *Records of Buckinghamshire* 8: 517-40;
- BRUZELIUS, C. (1992): "Hearing is Believing: Clarissan Architecture, 1213-1340", *Gesta* 31/32: 83-92;
- BUTLER, J. (1990): *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, London: Routledge;
- BYNUM, C. W. (1987): *Holy Feast and Holy Fast: the Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley: University of California Press;
- COESTER, E. (1984): "Die einschiffigen Cistercienserinnenkirchen West und Süddeutschlands von 1200 bis 1350", Mainz: *Quellen und Abhandlungen zur mittelhessischen Kirchengeschichte* 46;
- COESTER, E. (1986): "Die Cistercienserinnenkirchen des 12. bis 14. Jahrhunderts", Cologne: *Die Cistercienser Geschichte, Geist, Kunst* (tretja predelana izdaja): 344-57;
- COLLEDGE, E. in J. WALSH (ur.) (1978): *A Book of Showings to the anchoress Julian of Norwich*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Studies and Texts, 35;
- Constable, G. (1978): "Aelred of Rievaulx and the Nun of Watton: an Episode in the Early History of the Gilbertine Order", v: D. Baker (ur.), *Medieval Women*, Studies in Church History Subsidia I, Oxford: Blackwell;
- Desmarchelier, M. (1982): "L'architecture des Églises de Moniales Cisterciennes, essai de classement des différents types de plans (en guise de suite)", *Mélanges à la Mémoire du Père Anselme Dimier présenté par Benoît Chauvin III*, Arbois: *Architecture Cistercienne 5 Ordre*;
- DIMIER, A. (1974): "L'architecture des églises des moniales cisterciennes", *Cîteaux* 25: 8-23;
- ELKINS, S. K. (1988): *Holy Women in Twelfth-Century England*, Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press;
- FOUCAULT, M. (1977): *Discipline and Punish. The Birth of the Prison*, A. Sheridan (prev.), London: Allen Lane;
- GARROD, D. (1980): "Important Find from Dartford", *Kent Archaeological Review* 61: 19-20;
- GILCHRIST, R. (1994): *Gender and Material Culture: the Archaeology of Religious Women*, London: Routledge;
- GILCHRIST, R. (1995): *Contemplation and Action: the Other Monasticism*, London: Leicester University Press;
- GILCHRIST, R. (1999): *Gender and Archaeology: Contesting the Past*, London: Routledge;
- GILCHRIST R. in OLIVA, M. (1993): *Religious Women in Medieval East Anglia: History and Archaeology c. 1100-1540*, Norwich: Centre of East Anglian Studies;
- GODFREY, W. H. (1928): "Church of St Anne's, Lewes: an Anchorite's Cell and Other Discoveries", *Sussex Archaeological Collections* 69: 159-69;
- GROSZ, E. (1995): *Space, Time and Perversion*, London: Routledge;
- HAMBURGER, J. F. (1992): "Art, Enclosure and the Cura Monialium: Prolegomena in the Guise of a Postscript", *Gesta*: 108-34;
- HAMBURGER, J. F. (1997): *Nuns as Artists: The Visual Culture of a Medieval Convent*, Berkeley: University of California Press;
- HOWARD, J. (1984): "The German Mystic: Mechthild of Magdeburg", v K. M. Wilson (ur.) *Medieval Women Writers*, 153-85, Manchester: Manchester University Press;
- JOHNSON, P. (1991): *Equal in Monastic Profession: Religious Women in Medieval France*, Chicago: University of Chicago Press;
- KAMPEN, N. B. (ur.) (1996): *Sexuality in Ancient Art*, Cambridge: Cambridge University Press;
- LOCHRIE, K. (1997): "Mystical Acts, Queer Tendencies", v: K. Lochrie, P. McCracken in J. A. Schultz (ur.) *Constructing Medieval Sexuality*, 180-200, Minneapolis: University of Minnesota Press;
- MCCANN, J. (1952): *The Rule of St. Benedict*, London: Sheed and Ward;
- MESKELL, L. (1996): "The Somatization of Archaeology: Institutions, Discourses, Corporeality", *Norwegian Archaeological Review* 29, 1: 1-16;
- MONTERRAT, D. (ur.) (1998): *Changing Bodies, Changing Meanings: Studies on the Human Body in Antiquity*, London: Routledge;
- NICHOLS, J. A. (1982): "Medieval English Cistercian Nunneries: their Art and Physical Remains", *Mélanges à la Mémoire du Père Anselme Dimier présenté par Benoît Chauvin III*, Arbois: *Architecture Cistercienne 5 Ordre*;
- NYBERG, T. (1965): *Birgittinische Klostergründungen des Mittelalters*, Lund: Bibliotheca Historica Lundensis 15;
- POUCHELLE, M. (1990): *The Body and Surgery in the Middle Ages*, Cambridge: Polity Press;
- POWER, E. (1922): *Medieval English Nunneries*, Cambridge: Cambridge University Press;
- RAWCLIFFE, C. (1995): *Medicine and Society in Later Medieval England*, Stroud: Alan Sutton;

- ROBERTSON, E. (1990): *Early English Devotional Prose and the Female Audience*, Knoxville: University of Tennessee Press;
- ROSS, E. M. (1997): *The Grief of God: Images of the Suffering Jesus in Late Medieval England*, Oxford: Oxford University Press;
- SALU, M. D. (1995 [1990]): *The Ancrene Riwe*, Notre Dame: University of Notre Dame Press;
- SCHULENBURG, J. T. (1984): "Strict Active Enclosure and its Effect on the Female Monastic Experience", v J. A. Nichols in L. T. Shank (ur.) *Medieval Religious Women 1: Distant Echoes*, 51-86, Kalamazoo, MI: Cistercian Publications;
- SIMMONS, L. (1992): "The Abbey Church of Fontevault in the Later Twelfth Century: Anxiety, Authority and Architecture in the Female Spiritual Life", *Gesta* 31/32: 99-107;
- SMITH, G. (1973): "De danske nonnekloster indtil ca. 1250", *Kirkehistoriske samlinger*: 1-45;
- THOMPSON, S. (1991): *Women Religious: the Founding of English Nunneries after the Conquest*, Oxford: Clarendon;
- WARREN, A. K. (1985): *Medieval English Anchorites and their Patrons*, Berkeley: University of California Press.