

INGA KUŹMA

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UŁ, Łódź

## SŁOWO O KOBIECACH I SŁOWO KOBIEC. FEMINOLOGICZNA PROPOZYCJA INTERPRETACJI WYBRANEGO ASPEKTU RELIGIJNOŚCI

[...] *trzeba umieć opowiadać o tym, co zostało przemilczane, ale to wymagające zadanie, które może wzbudzać obawy, iż taka opowieść rozwine się w zupełnie dowolnym kierunku. Szczególnie często zachodzi sytuacja, kiedy w tekstach dawnych dopatrujemy się współczesnej nam mentalności. Wtedy należy być zdolnym do odczytania na nowo dokumentów nawet bardzo dobrze już znanych, poświęcając im wielką uwagę, aby nie umknęło to, co mówią – świadomie lub nie – same kobiety. Nie chodzi jednak o zwykłą ponowną lekturę, ale o prawdziwą zmianę punktu widzenia. [...]*

Marcel Bernos (2000, s. 43)

Ujęciu feminologicznemu<sup>1</sup> w naukach zajmujących się religią i religijnością przypisuje się rezygnację z neutralności badawczej. Perspektywa proponowana przez to ujęcie jest jednak o tyle ważna, że pozwala wzbogacić postrzeganie zjawisk religijnych o nowe aspekty. Kładzie bowiem ono nacisk na rolę konkretnego podmiotu doświadczającego *sacrum* i organizującego wokół niego swój świat. Pokazuje, jaką mają wagę dla odbioru *sacrum* przez określone jednostki, kulturowe wyobrażenia dotyczące zarówno świętości, jak i określonych osób. A najistotniejszym zagadnieniem dla takiego ujęcia religii jest pytanie dotyczące tego, jakie jest miejsce, rola i symbolika, które dana tradycja (w tym religijna) przypisuje i wyznacza poszczególnym jednostkom czy też grupom, szczególnie ze względu na ich płeć i wiek. To rzutuje później na postrzeganie przez nie *sacrum*.

---

<sup>1</sup> Termin *women's studies* został przetłumaczony jako „feminologia” przez autorów polskiego przekładu *Słownika teorii feminizmu* Maggie Humm (Humm 1993, s. 226) – Bożenę Umińską i Jarosława Mikosa. „Feminologia” to „badanie problematyki kobiet, refleksja, namysł nad tym, co ruch na rzecz prawa kobiet (feminizm) dzięki swym działaniom stara się zmienić” (Górnikowska-Zwolak 2004, s. 18–19). Byłaby ona zatem rodzajem „metodologii”, ale jak zauważa Górnikowska-Zwolak, przytaczając głosy krytykujące ten translacyjny wybór, „wyznaczenie wyraźnej i ostrej granicy między feminologią a feminizmem nie jest [...] możliwe ani konieczne. Teoria bez praktyki i praktyka bez teorii nie mogą istnieć” (Górnikowska-Zwolak 2004, s. 19). Przypomina ona także opinię Sławomiry Walczewskiej, która podkreślała, że już w momencie kształtowania się nowej dyscypliny, jaką były *women's studies*, nie posłużono się do ich nazwania terminem łacińsko-greckim. Walczewska wyciągnęła stąd wniosek, że był to świadomy wybór: „Chodziło zapewne o to, żeby nie tworzyć następnej «-logii», lecz żeby polityczny, nieakademicki wymiar studiów kobiecych widoczny był już w nazwie, w jej dwuznaczności. Studia kobiece to

Wszystko to podważa wymóg obiektywności, która w modernistycznym paradygmacie nauki powinna być kategorią naczelną dla całego postępowania naukowego. Dążyć ono musi (według modernistycznej metodyki badań jest to wręcz wpisane w naturę procedury badawczej) do zajęcia meta-stanowiska wobec przedmiotu zainteresowań, choć rola badającego dla przebiegu całej procedury nie jest dostatecznie uświadamiana (wynika to z przekonania o neutralności badacza). Osoby objęte tak rozumianymi badaniami traktowane są za ledwie jako depozytariusze danej kultury i jej tradycji. Propozycja feminologiczna natomiast optuje za przyjęciem odmiennej perspektywy: zaangażowanej w interpretację podmiotowych doświadczeń religijnych (nie stroniąc przy tym od odsłonięcia stanowiska autora/autorki interpretacji i tekstu). Jak podkreśla Edith Franke (Franke 2001, s. 46–60) klasyczne badania religioznawcze bazowały przede wszystkim na dociekaniu początku, transformacji oraz rozwoju religii. Nie przypisywały sobie roli nauki, która powinna rozstrzygać o prawdziwości bądź wyższości jednego wyznania nad innymi, czy określonych praktyk nad innymi. Przypomina ona też opinię Rudolfa Otto, iż podstawowym warunkiem, jaki spełniać trzeba, aby zgłębiać tę tematykę, jest neutralność światopoglądowa badacza – brak deklarowania własnych preferencji i poglądów. Sąd ten jeszcze bardziej wyraziście wyłożyła Huberta Seiwert (za: Franke 2001 s. 46) mówiąc, że zadaniem studiów religioznawczych nie jest rozstrzyganie czy dany sąd jest prawdziwy, czy nie: ten, iż „Bóg jest wszechmocny”, bądź inny, mówiący, że „Bóg jest miłością”, czy też opinia, że „bogowie nie istnieją”. Tego typu stwierdzenia są wyłącznie doświadczalne (ich właściwym poziomem jest wiara), nie są zaś w żaden sposób weryfikowalne i sprawdzalne. Franke stwierdza jednak, że z powodu przestrze-

---

nie tylko studia o kobietach, kobiety nie są w nich jedynie przedmiotem badań, lecz przede wszystkim ich podmiotem. Badaniom różnych aspektów bycia kobietą towarzyszy w nich refleksowanie swoich własnych, także prywatnych doświadczeń. Jest ono integralną częścią procedur naukowych” (Walczewska 1994, s. 168, cyt. za: Górnikowska-Zwolak 2004., s. 19).

Pomimo słuszności owych zastrzeżeń, posługiwać się będę polską wersją terminu, czyli „feminologią” i taką też perspektywę mam nadzieję nadać moim rozważaniom. „Feminologia” obejmuje zwłaszcza refleksję nad zapleczem teoretycznym wykorzystywanym w studiach nad problematyką kobiet i właśnie ten aspekt przyciągnął moja uwagę. Choć w swojej pracy korzystam w pewnej mierze z narzędzi, które zaproponowała nauka spod znaku feminizmu, bardziej jednak interesuje mnie ujęcie problematyki kobiecej z perspektywy antropologicznej i ona jest dla mnie nadrzędna. Również ważna jest, według mnie, refleksja nad narzędziami i procedurami badawczymi proponowanymi przez dziedziny nauki spod znaku feminizmu, także w ujęciu antropologicznym. Interesujące wydaje mi się w jakim stopniu i w których miejscach przenikają się te dwa podejścia – feministyczne i antropologiczne (więcej na ten temat pisze Monika Baer; Baer 2003, s. 3–17). Tym samym, moją uwagę przyciąga coś więcej niż ujęcie *stricto* feministyczne. Celem tego tekstu jest zarysowanie charakterystycznych kierunków i wybranych nurtów spośród teorii badania problematyki kobiecej w kontekście religijności chrześcijańskiej (dokładniej: katolickiej). W tym polu zainteresowań mieści się także pytanie, czy jest słuszne wydzielanie specjalnego przedmiotu badań, jakim są kobiety. Moim zdaniem jest to uprawnione, co udowodni – mam nadzieję – ten tekst. Problemem może być również rozumienie kategorii „doświadczenia”, do której odwołują się autorzy przeze mnie tu przywoływani. Jest to kategoria ukierunkowująca większość nurtów wchodzących w skład feminologii i to wzbudziło moje zainteresowanie.

gania zasad dotyczących zachowania obiektywności i neutralności, tradycyjne ujęcie zjawisk religijnych wyczerpało się. Sposobność pobudzenia tej dziedziny nauki oferować może (między innymi) badawcza propozycja feminologiczna.

Wyrosła ona na bazie kolejnych fal feminizmu, szczególnie począwszy od lat 60. XX wieku, kiedy to w centrum zainteresowania stały się problemy politycznego oraz społecznego równouprawnienia kobiet. Wystąpienia takie polegały nie tylko na krytyce i żądaniu zmian, lecz również na analizie kulturowego i społecznego podłoża negowanej sytuacji. Do nich zaś zaliczono, obok innych ideologii, także religie. Główne ostrze tej krytyki wymierzone było w pomijanie perspektywy kobiecej i kobiet jako podmiotów, zarówno historii, jak i gospodarki oraz kultury i religii. Dlatego ruch ten zaowocował tematyką koncentrującą się na rozważaniach, jak stosunki władzy, uwarunkowania polityczne, ekonomiczne i kulturowe przekształcały się w system degradacji kobiet. W tę debatę wpisały się również prace religioznawcze, które nie tylko zajęły się opisem religijnego życia oraz doświadczenia kobiet, lecz również przyglądały się konstruowaniu wyobrażeń na temat świętości i boskości w różnych religiach, a później – jak owe wyobrażenia wpływają na role religijne przypisywane każdej z płci kulturowych. Stąd prace, które przedstawiały, jaką rolę i funkcję sprawują kobiety w różnych instytucjach religijnych oraz tradycjach, które dociekały, jak język, szczególnie ten, łączący się ściśle z działaniami kultowymi, czy język świętych tekstów, mówi o kobietach i co mówi oraz jak językowe obrazy i toposy przekładają się na społeczno-kulturowe role przypisywane kobietom oraz sprawowane przez nie w ich grupie funkcje. Kolejne pole zainteresowań dotyczyło problemu, na czym polega religijne przeżycie i doświadczenie kobiet w danej religijnej tradycji (także w opozycji do doświadczenia mężczyzn), choćby w świetle żywotów świętych kobiet, interpretowanych na nowo, według ujęcia feminologicznego i feministycznego. Techniki badawcze stosowane przez takie ujęcie to najczęściej opis ról, doświadczenia i wyobrażeń samych kobiet oraz na temat kobiet. Także wydobywanie z ukrycia i przeniesienie na pierwszy plan tych głosów, które zazwyczaj były ignorowane i spychane na margines. Ten wymiar interpretacji jest krytyczny – polega na „rozmontowaniu” istniejących symboli i znaczeń kulturowych, obnażając ich stronniczość, ukryte sensory oraz mechanizmy i procesy kulturowe, jakie modelują określony język i obrazy<sup>2</sup>. Jego kolejnym etapem jest pozytywny wymiar, czyli rekonstrukcja doświadczenia kobiet, ujawnienie ich obecności i specyfiki, w sensie dostrzeżenia idiosynkratyczności ich doświadczeń. Ujęcie to przykładą również wagę do zagadnienia, jaką drogę obrać, aby usłyszeć tego, kto do tej pory mówił półgłosem lub jego „język” był przez kulturę ignorowany (jak również był ignorowany przez sam mówiący nim podmiot) oraz jak postępować, aby nie wpaść w pułapkę zbyt wielkiej stronniczości.

Perspektywa feminologiczna uczyniła z doświadczenia indywidualnego podstawę wszelkich badań i wnioskowania, co – jak zaznacza Franke – było odbiciem jednego z haseł owej fali feminizmu z lat 60. ubiegłego stulecia, które głosiło, że

<sup>2</sup> Dostrzegalna byłaby tutaj inspiracja podejściem dekonstrukcjonistycznym.

„prywatne znaczy to samo, co polityczne” (czyli publiczne) (Adamiak 1999, s. 156)<sup>3</sup>. Dlatego tak dużym zainteresowaniem cieszyły się (i cieszą do tej pory) badania, które wprost (lub nawiązując w jakiejś części) wykorzystują metodę biograficzną i zajmują się historią oralną. Dopiero badanie życia konkretnych podmiotów może usprawiedliwić (oraz zweryfikować) teorie dotyczące religii, motywów konwersji, wiary, itp. Nie ma bowiem kobiet „jako takich” i „w ogóle”<sup>4</sup>, są jedynie kobiety, które żyją w konkretnej rzeczywistości. Zapominanie o kontekście kulturowym jest zatem błędem, albowiem nie do utrzymania jest stanowisko, iż „[...] dziś można (jeszcze) określić miejsce i rolę kobiety tak, że będzie się to odnosiło do wszystkich kobiet i do każdej z osobna. Dziś kwestionowana jest taka możliwość [...]” (Adamiak 1999, s. 28).

Odrębnym przedmiotem badań stały się hagiografie<sup>5</sup> kobiet świętych (także tych współczesnych), które dały asumpt do badań ich duchowości. Stwarzało to możliwość wniknięcia w wyobrażenia dotyczące nie tylko religijności samych kobiet, ale także wyobrażeń *sacrum*, jakie przekazały. Badacze i badaczki interesowali się do jakiego stopnia jednostka jest modelowana przez określoną kulturę, a w związku z tym, czy można jeszcze mówić o zachowaniu przez nią osobnego i jej tylko właściwego „głosu” – niezależnego od wszelkich zabiegów kulturowych (McPhillips 2004). Za takim zadaniem badawczym stoi przekonanie, iż kultura to warstwa zewnętrzna, zwłaszcza wobec kobiet: ulegają i podporządkowują się jej, są zaledwie biernymi przedmiotami – jej typowymi depozytariuszkami. Ten sąd, według mnie, zbyt upraszcza oraz generalizuje przyczyny milczenia kobiet czy też ich szept na forum kultury, a nie przemawianie pełnym głosem<sup>6</sup>. Jest jednak o tyle trafny, o ile potraktuje się go jako opis specyfiki określonego dys-

<sup>3</sup> Hasło to Adamiak przypisuje nurtowi feminizmu zwanemu radykalnym.

<sup>4</sup> Franke podkreśla, iż stronniczość ta nie polega na identyfikowaniu się z innymi kobietami, ale raczej zmierzaniu w jednym kierunku nawet różnymi drogami. Celem jest zdekonstruowanie panującego systemu społecznego i symbolicznego poprzez obnażenie rzeczywistego podłoża wielu kulturowych sądów na temat kobiet, co oznaczać będzie krok ku polepszeniu sytuacji ich wszystkich.

<sup>5</sup> Hagiografia to gatunek piśmiennictwa sięgający epoki wczesnochrześcijańskiej (już Dzieje Apostolskie św. Łukasza wiele miejsca poświęcają dwóm apostołom – Piotrowi i Pawłowi, a w dalszej kolejności rozwijać się zaczęła literatura apokryficzna opisująca dzieje innych postaci, szczególnie Matki Boskiej, Jezusa z okresu nieprzedstawionego przez Ewangelistów, a także działalność innych apostołów) (Plezia 1983). Gatunek ten rozkwitł szczególnie w średniowieczu. Celem pisania żywotów świętych było nie tylko spisanie historii ich życia, ale dostarczenie wiernym wzoru osobowego. Stąd można mówić o różnych wzorach świętości i świętych (w średniowieczu to przede wszystkim święty asceta oraz święty wojownik). Hagiografie mają w zasadzie stałą budowę, a hagiografie dawne rzadko mają coś wspólnego z dokumentami źródłowymi, dość często bowiem elementy fantazji i zabiegi retorycznej hiperbolizacji „upiększały” życiorysy świętych. Ich autorzy korzystali także z piśmiennictwa wcześniejszego czy niechrześcijańskiego, lecz o podobnej funkcji i konstrukcji (szczególnie z żywotów filozofów starożytnych) (*vide*: Plezia, 1983). Dorobek hagiografistyki został poddany krytyce pierwszy raz dopiero w XVII wieku (od tego momentu można mówić o hagiologii) (Witkowska 2004). Współczesny rozwój hagiografistyki przebiega już jednak z dala od tak często dawniej przerysowanego wymiaru moralizatorskiego czy dydaktycznego.

<sup>6</sup> Jest to sąd, który korzeniami sięga poglądu Zygmunta Freuda na temat kultury jako źródła cierpień.

kursu kulturowego<sup>7</sup>, który dotyczy życia religijnego, szczególnie ponadprzeciętnie religijnych kobiet – traktowanych w związku z tym jako wzór dla innych.

Dyskurs ten polega na stosowaniu charakterystycznych zabiegów narracyjnych do konstruowania tak specyficznych przekazów o życiu religijnym, jakie nazywa się hagiografiami. Uwypukla się w nich wydarzenia, które udowadniają odmienność jednostki ponadprzeciętnie uduchowionej, co przejawia się najczęściej od najmłodszego wieku. Interpretuje się jej cechy charakteru i osobowości jako wyjątkowe i predestynujące ją do bycia świętą/świętym, lecz za ich przyczyną jest ona sama często odrzucana przez najbliższych, nie cieszy się ich poparciem i zrozumieniem, ani też akceptacją dalszego otoczenia. Uzupełniają to zapiski takich osób na temat wizji, porwań i uniesień duchowych, modlitw, cudów, objawień oraz różnorodnych cierpień, jakich doświadczały. Co charakterystyczne, zdarzało się, iż przekaz spisywany był przez sekretarzy, ojców duchowych, spowiedników<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Termin „dyskurs” ma dla mnie wartość pojęcia opisującego (nie zajmuję się analizą dyskursu jako takiego, w myśl zasad ustalonych na gruncie językoznawstwa, które jest nauką „pierwszą” w badaniu dyskursów). Stosować będę to pojęcie, jako określenie i opis szczególnego sposobu wyrażania (werbalnego, jak i niewerbalnego) określonych idei społecznych i kulturowych, które ubierane są w specyficzne formy retoryczne, związki frazeologiczne i tym podobne kształty, także z zakresu obyczajowości (do „form retorycznych” tego poziomu należy zaliczyć postawy, zachowania, wyobrażenia, stereotypy, normy, wartości) czy religijnego (tu, odpowiednio, mamy do czynienia z formami kultu i pobożności, charakterystycznymi dla grup/-y, kultur/-y, społeczności lub jednostki, z rysem duchowości przejawiającym się w specyficznych gestach, zachowaniach, ocenach, itp.). Inaczej mówiąc, dyskurs w szerokim znaczeniu tego słowa, to „[...] systemowy repertuar znaków, a dokładniej – interpretantów, jak i organizujących ten repertuar reguł i norm generujących i użytkowych danej formacji kulturowej, stanowiący o społecznej i kulturowej specyficy tej formacji i tworzący rozróżniającą ją wiązkę cech. [...] to sposób w jaki (oraz za pomocą jakich interpretantów) dana formacja kulturowa się wypowiada, zabiera głos w świecie znakovym (czyli w kulturze), oraz zapewnia ową spójność [...]” (Anusiewicz, Dąbrowska, Fleischer 2000, s. 16.). Dyskurs utrzymuje daną formację, zapewnia jej spójność, steruje subdyskursami (specjalistycznymi dyskursami). Można wydzielić interdyskurs, czyli supradyskurs obowiązujący np. w danej kulturze narodowej. Tworzy on wspólną płaszczyznę (m. in. trzymając w swojej pieczy symbole kolektywne, w tym stereotypy czy określone „mitemy”), pomaga utrzymać integralność tych grup, kultur, społeczności bądź wspólnot różnego rodzaju, które wchodzi w skład owej większej całości (jaką jest zresztą nie tylko kultura narodowa, ale też kultura naukowa danej dyscypliny). Oprócz interdyskursu istnieje również dyskurs interkulturowy, gdzie „interkultura” to niestabilny system, o dużej fluktuacji; wiązka różnorodnych składników pochodzących z różnych kultur np. narodowych (czy naukowych). Taki dyskurs „nie posiada mocy potrzebnej do wytworzenia jednego lub kilku stabilnych dyskursów” (Anusiewicz i in. 2000, s. 18). Funkcjonuje on wzmacniając lub osłabiając określone tendencje i możliwości. Prezentowana próba definicji pojęcia „dyskurs”, którą proponują cytowani przeze mnie autorzy, mimo ambicji uściślenia znaczenia i zakresu omawianego pojęcia, odbija jednak jego płynność i nieostryść. Udowodnia to, iż pomimo długoletniej i coraz bardziej analitycznej dyskusji dotyczącej „dyskursu”, w jego przypadku „[...] mamy raczej do czynienia z całą rodziną znaczeń starszych i nowszych, kształtowanych na różnych obszarach badań i w różnych celach” (Gajda 1999, s. 9–17).

<sup>8</sup> Działo się tak w przypadku takich znanych świętych jak np. św. Hildegarda z Bingen, św. Katarzyna ze Sieny, św. Teresa Wielka (z Avila), która pisała dla i za sprawą św. Jana od Krzyża i Piotra z Alcantary (*vide*: Vuarnet 2003), z polskich świętych – Faustyna Kowalska. W swoim *Dzienniku* pisze w ten sposób o roli spowiedników i ojców duchownych: „Kiedy o tych niektórych rzeczach powiedziałam spowiednikowi, odpowiedział mi, że może to być prawdziwie od

Kiedy zaś nakazywano samej wizjonerce zapisywanie swoich objawień i przebiegu życia duchowego, wydawał to polecenie jej duchowny przełożony, kontrolujący przebieg tej dokumentacji lub wręcz jej zawartość, kształt i treść<sup>9</sup>. Choć osobą nadrzędną, która wydała taką dyspozycję, mogła być również przełożona (kobieta) nie zaś przełożony (mężczyzna), nie zmieniało to jej funkcji – reprezentowała ona władzę, głos kultury, oficjalny dyskurs, a przede wszystkim kontrolę.

Teksty biograficzne oraz autobiograficzne tego rodzaju interpretować można jako dyskurs heteroglossyjny: całość złożoną i niejednorodną, nie tylko dlatego, iż składa się ona np. z zapisu dialogu świętej z Maryją czy Chrystusem bądź innymi istotami nadprzyrodzonymi, lecz także ze względu na złożoność warstwy konstrukcyjnej. Jest to splot różnych „charakterów” i wypowiedzi, przede wszystkim wypowiedzi samej osoby świętej, które jednak (bardzo często) ujęte są w karby pisma i języka wybrane przez rejestrującego dane słowa, a ktoś taki jest z tego względu (nawet w minimalnym stopniu) zarazem ich redaktorem. Lecz taka sytuacja, kiedy wypowiedzenie przeżycia religijnego poddawane jest od samego początku swoistej zewnętrznej kontroli, którą reprezentuje osoba np. sekretarza, przewodnika duchowego itp., powtarza się także, kiedy to sama święta, nie mając do pomocy nikogo, spisuje swoje doświadczenia. Boryka się z niedoskonałością języka, z niepewnością, czy to, czego doświadczyła nie było omamem, z niemożnością wyrażenia w pełni uczuć oraz przełożenia na słowa obrazów, także z przekonaniem, że to nie ona kieruje swoją ręką i myślą, ale że prawdziwym autorem oraz redaktorem tego tekstu jest np. sam Chrystus czy Maryja. Taki dyskurs, to rodzaj siatki splecionej z różnych odmian gatunków pisarskich: od biografii czy autobiografii, opowiadania, poematu, pieśni po niemal kronikarski zapis lub medyczny opis (np. cierpień fizycznych). Lecz to nie tylko siatka spleciona z wielu różnych gatunków języka, lecz specyficzna sytuacja komunikacyjna, gdzie wypowiedź przynależy do kilku uczestników i ma wielu adresatów – aktualnych i przyszłych, pojedynczych i zbiorowych. Po pierwsze, należy do podmiotu przeżywającego daną opisywaną sytuację. Kieruje on swój głos często do istoty nadprzyrodzonej, ale nie tylko. To głos, którym opowiada i opisuje np. w celu dydaktycznym, moralizatorskim, również poznawczym. Nie można zapominać także o funkcji czysto ekspresyjnej takiej wypowiedzi. Po drugie, jest to wypowiedź wyrażana głosem Transcendentnego, który przekazuje swoje przesłanie, polecenia, pouczenia, itp. On zawsze mówi do kogoś i w jakimś celu. Ten głos czy głosy w zasadzie nie spełniają funkcji ekspresyjnej. Ich

---

Boga, ale może być także i złudzeniem. A ponieważ miałam częste zmiany, więc nie miałam stałego spowiednika, co więcej, to miałam niepojęta trudność w wypowiedzeniu tych rzeczy. Modliłam się gorąco, aby mi Bóg dał tę łaskę – to jest kierownika duszy. Jednak tę łaskę otrzymałam dopiero po ślubach wieczystych, kiedy przyjechałam do Wilna. To jest ksiądz Sopoćko. Dał mi Bóg Go poznać wpięć wewnątrz, nim pojechałam do Wilna. [...] O, gdybym miała od początku kierownika duszy, to nie zmarnowałabym tyle łask Bożych. Spowiednik wiele może duszy dopomóc, ale i wiele może zepsuć. O, jak bardzo spowiednicy powinni uważać na działanie łaski Bożej w duszach swych penitentów, to rzecz wielkiej wagi. Po łaskach w duszy można poznać jej ścisły stosunek z Bogiem. [...]” (Kowalska 1999, akapity 34 i 35).

<sup>9</sup> Jak stało się w przypadku św. Teresy z Lisieux.

celowość jest ewidentna, nawet jeśli treścią ich przesłania jest zakomunikowanie danej osobie, że została wybrana, by świadczyć swoim życiem i cierpieniem miłość do Boga/Chrystusa/Maryi. Ktoś taki bowiem nie musi dowodzić tej miłości czynami w świecie – może od niego oczekiwać trwania na modlitwie, kontemplując chwałę Boga. I takie zalecenie, uosabiane później przez wybraną do tego osobę, staje się komunikatem otwartym na interpretacje przyszłych pokoleń wiernych, na ich ocenę i wcielanie w życie. Najważniejszym źródłem, z którego inni mogą czerpać oraz odczytywać znaczenie i cel słów Transcendentnego, jest postawa jednostki wcielającej owe nadprzyrodzone słowa, która została do tego specjalnie wybrana. Po trzecie, jest to także „wypowiedź” kultury, dostarczającej symboli, obrazów, toposów i tropów, jakie określają porządek wypowiedzi religijnej i wypowiedzi o boskości oraz świętości. Sposoby językowe i dyskursywne określają także porządek, ramy oraz schemat wypowiedzi samego Transcendentnego, czyli kontaktujących się z wybranymi osobami postaci nadprzyrodzonych (wystarczy zapoznać się w tym celu tylko ze współczesnymi przekazami słów usłyszanych od Maryi – bo to Ona objawia się obecnie najczęściej – jakie odnaleźć można na niezliczonych tego typu stronach w Internecie).

Ów językowo-komunikacyjny aspekt zapisu doświadczenia religijnego kobiet, często tak rozbudowanego (czego przykładem hagiografie), był szczególnie podkreślany przez takie badaczki, jak Lucy Irigaray czy Héléne Cixous<sup>10</sup>, a przykładem feminologicznego interpretowania opowieści o świętej może być tekst Kathleen McPhillips (McPhillips, 2004). Wybrała ona postać Mary MacKillop, australijskiej zakonnicy beatyfikowanej przez Jana Pawła II (19 I 1995 r.)<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Podkreślały one, iż język jest środkiem włączającym jednostkę do kultury. Jest on jednak głównym środkiem wyrazu męskiego pragnienia, męskiego myślenia, męskiego oglądu świata. Dlatego kobieta wchodząc do kultury poprzez język, tak naprawdę przybiera fałszywą tożsamość (McPhillips 2004, s. 9–10).

<sup>11</sup> To pierwsza beatyfikowana osoba pochodząca z Australii. Urodziła się w 1842 r., zmarła w 1909 r. Od początku swojego życia zawodowego pracowała w szkole i szkolnictwie też poświęciła swoją pracę już po założeniu specjalnego zgromadzenia zakonnego siostr od św. Józefa od Najświętszego Serca Pana Jezusa. Była pierwszą osobą, która zajęła się systemowo w Australii edukacją najbiedniejszych dzieci i temu miało służyć założenie sieci 17 szkół katolickich dla biednych, mieszkających w miejscach oddalonych od dużych centrów. W celu pozyskania funduszy, pieniądze zbierała w Wlk. Brytanii, Irlandii, również w Szkocji. Została ekskomunikowana w 1871 r. przez lokalnego biskupa, któremu podlegała, za niesubordynację i nieposłuszeństwo: nie zgadzała się, aby szkoły, które założyła, przejął pod swoją kontrolę i dysponował nimi według swojej woli. Dopiero kiedy uzyskała poparcie ówczesnego papieża – Piusa IX, ekskomunika została wycofana rok później. Regulę jej Instytutu papież zaakceptował i zgromadzenie to bezpośrednio podlegało Watykanowi, choć nie uchroniło jej to od dalszych szykan. Zostawiła po sobie blisko tysiąc listów, a siostry z jej zgromadzenia pracują także w Peru i w Nowej Zelandii. W 1961 r. potwierdzono cud uzdrowienia z białaczki za jej pośrednictwem pewnej kobiety. W Australii wymienia się osiem miejscowości, gdzie działała, zakładając szkoły oraz swoje zgromadzenie; przez te miejscowości wiedzie pielgrzymkowy szlak. Jest uważana za patronkę Australii.

Co ciekawe, na portalu australijskim (<http://www.catholic-forum.com/saints>), przygotowanym przez osoby świeckie, jest jej przypisywany jeszcze jeden szczególny patronat. Zaliczona jest do grupy świętych (samyh kobiet, według autorów portalu) opiekujących tymi, którzy stają w opozycji do decyzji wydawanych przez instytucje kościelne i inne autorytety. Szukając wyjaśnienia

Jej oficjalna hagiografia została napisana przez jezuitę, ojca Paula Gardinera. Interpretując jednak jego tekst, trzeba „rozplątać” poszczególne głosy, zidentyfikować ich pochodzenie i ustalić jak hagiograf przemawia w imieniu błogosławionej.

MacKillop prezentowana jest wyłącznie jako jednostka wybitnie świątobliwa, lecz – jak udowadnia to McPhillips – owa wyjątkowa pobożność jest postawą, która wyrasta z określonego tła kulturowego, jakie nadaje owej właściwości swoisty sens. Błogosławiona Mary została niemal całkowicie wchłonięta przez dyskurs hagiografa: to on wkłada jej w usta „jej” słowa i kreśli swoim piórem kontury idealnej kobiecości, w których umieszcza błogosławioną: czystą, pokorną, cichą, łagodną i cierpliwą. Jak ujmuje to McPhillips, Gardiner zamknął bł. Mary w szklanej wieży **swojego** tekstu (McPhillips 2004, s. 13). Dobór świadectw innych osób pokazuje ten zabieg: trzy zakonnice, cytowane przez Gardinera, które miały okazję poznać Mary MacKillop, podkreślały, że zawsze najpierw myślała o innych, biła od niej dobroć. Gardiner ocenia także jej postawę, lecz posiłkuje się w tym celu typowymi kulturowymi środkami, czyli stałymi wyobrazeniami na temat osobowości świętej. Dzieje się tak, kiedy mówi o jej cierpieniach fizycznych (cierpiała na bardzo bolesne miesiączki). Opowiada o tym w kategorii równowagi

---

dłaczego zaklasyfikowano to jako patronat, warto przypomnieć, że niemal przez całe swoje życie bł. MacKillop długo musiała walczyć z próbami storpedowania jej wysiłków, z usiłowaniami powstrzymania jej, czego wyrazem była ekskomunika.

Wraz z bł. MacKillop patronat ten przypisuje się również takim świętym i błogosławionym **kobietom**, których życie polegało na zmaganiu się z oporną rzeczywistością uosabianą przez ludzi, którzy nie rozumieli sensu i celu ich wysiłków. Bardzo często byli to ludzie reprezentujący władze instytucji, pod której skrzydła takie kobiety chroniły się i do której miały afirmatywny stosunek. Czasami, z powodu swojej niesuobrdynacji i przekonania o słuszności własnej wizji, ponosiły śmierć. Wymienione zostały w tym gronie tylko kobiety, w tym tak znane, jak **św. Teresa z Avila** i **Joanna d’Arc** (ich życiorysów więc tu nie przypominam) oraz mniej znane osoby. Wśród nich **św. Elizabeth Ann Seton**, która żyła na przełomie XVIII i XIX w. Była protestantką nawróconą na katolicyzm, wdową z pięciorgiem dzieci. Początkowo tylko dla nich założyła wyznaniową szkołkę w Nowym Jorku, podjęła się później także działalności charytatywnej, założyła pierwsze amerykańskie szkolne zgromadzenie zakonne Milosiernych Sióstr Św. Józefa. Do czasu usamodzielnienia się dzieci tylko pracowała w ramach zakonnej wspólnoty, lecz nie była jej formalną członkinią, później zaś – do swojej śmierci, stała na czele zgromadzenia. Kolejną osobą w tym gronie jest **bł. Marie-Marguerite d’Youville**. Żyła w XVIII w., została beatyfikowana wiek później, mieszkała w Quebecu. W wieku 21 lat poślubiła d’Youville’a, z którym przeżyła osiem lat nieudanego małżeństwa. Kiedy zmarł i pozostawił ją z trójką dzieci, okazało się, że zostawił po sobie także długi. Aby je spłacić Marie-Marguerite zajęła się drobnym handlem, a całe jej życie było już później niemal nieustannie podporządkowane walce o byt, nie tylko swój czy dzieci, ale także sióstr szarytek, do których przystała oraz ich podopiecznych. W 1747 r. przejęła zadłużony szpital przeznaczony do likwidacji, gdzie zajmowała się starcami, sierotami, niepełnosprawnymi i chorymi umysłowo. W trakcie toczących się wojen w Ameryce Północnej przyjmowała do niego także żołnierzy angielskich – z wdzięczności za opiekę uchronili jej szpital od bombardowań. Wykupywała też porwanych przez Indian białych. Aby zarobić na utrzymanie szpitala zajmowała się wraz z siostrami krawiectwem i zaopatrywała w ubrania dwór. Następną jest **bł. Maria Magdalena Bentivoglio**. Żyła w połowie XIX w. Jako dziecko marzyła, aby znaleźć się w czasach pierwszych wyznawców Chrystusa i ponieść śmierć męczeńską w Koloseum. Wstąpiła do klarysek w wieku 30 lat, choć trudno znosiła surową regułę zakonną. Na swoją prośbę została wysłana na misję do Ameryki Północnej w 1875 r., pomimo iż całe otoczenie duchowne twierdziło, że

wewnętrznej, braku jakichkolwiek oznak zwątpienia, zachwiania zdrowia psychicznego i pogody ducha, których nigdy – według tego dyskursu – nie traciła (nie mogła – jako kandydatka na ołtarze powinna wykazać się hartem ducha i wytrwałością)<sup>12</sup>. W tym momencie McPhillips podkreśla pojawienie się „szczerliny” w tekście hagiograficznym, poprzez którą prześwituje różnorodność i wielość głosów składających się na opowieść o życiu bł. Mary. Z jednej strony dobiega głos jej biografa, z drugiej – wspomnienie zakonnic i innych jej bliskich osób. Po trzecie, za tymi wspomnieniami i opisami kryje się sama siostra Mary. Jest ona obecna, choć milczy. Opowiada się o niej, zamyka się ją w (cudzych) słowach, ale wyłania się ona – pośrednio – spomiędzy tych opowieści. Ta przykładowa hagiografia potwierdza diagnozę Cixous, iż kultura, która na poziomie religijnym widzi kobiety wyłącznie w wyidealizowanym świetle nie dopuszcza ich do kulturowej „rozmowy” i nie są one traktowane jak partnerki dialogu symbolicznego. Są one tylko jego przedmiotem i obiektem. Irigaray nazywa taki mechanizm kulturowy „mimesis”: kobieta, aby móc zidentyfikować się jako taka, musi spojrzeć na siebie w ten sam sposób, jak patrzy na nią mężczyzna; dostać się do siebie samej podążając za wzrokiem mężczyzny. Jej tożsamość nie jest

---

w Ameryce zakon kontemplacyjny nie spotka się z pozytywnym przyjęciem. Udało się jej jednak założyć kilka domów zakonnych w Omaha, w Nowym Orleanie, Luizjanie, Nebrasce i Indianie. Zmarła z przyczyn naturalnych w 1905 r. Świadkowie jej agonii przekazali, iż pół godziny przed śmiercią, z krucyfiks zawieszono nad jej łóżkiem wydobyło się światło i oblało jej ciało. Odkryte po 30 latach od śmierci zachowane było w stanie nienaruszonym. Postrzegana była jako osoba podążająca swoją drogą, uparta, wymagająca od siebie. Przypisuje się jej następujące słowa: „Całe życie prosiłam Boga, aby nie oszczędzał mi krzyża, a teraz, kiedy właśnie zesłał na mnie cierpienia, dlaczego nie proszę Go, abym poczuła się wreszcie szczęśliwa?”. Ostatnią wymienioną w tej grupie jest **św. Rose Philippine** (lub Philippin – spotkać można obie te wersje) **Duchesne** (beatyfikowana w 1940 r. przez papieża Piusa XII, kanonizowana w 1988 r. przez Jana Pawła II). Żyła na przełomie XVII i XVIII w., pochodziła z zamożnej rodziny z Grenoble. W wieku ośmiu lat marzyła, aby pojechać z misją ewangelizacyjną do Ameryki. Uczyła się w szkole wizytek i w wieku 19 lat za zgodą rodziny wstąpiła do tego zgromadzenia. W wyniku decyzji o likwidacji zakonów i zamknięciu kościołów po wybuchu rewolucji w 1789 r., pracowała starając się realizować swoje powołanie i obowiązki, jakie ślubowała spełniać wstępując do wizytek: opiekowała się biednymi dziećmi, leczyła, prowadziła zakazane w czasach Terroru spotkania modlitwne pomagając ukrywającym się księżom i wspomagała organizowanie tajnego życia religijnego. W 1818 r. kiedy miała 49 lat wraz z czterema innymi siostrami wyjechała na misję do Luizjany. Pierwsze zgromadzenie założyła w Saint Charles oraz pierwszą po tej stronie rzeki Missisipi publiczną szkołę. Jej misja rozwijała się, założyła kolejnych sześć domów zakonnych prowadzących szkoły i sierocińce, zajmowała się także problemami rdzennych mieszkańców Ameryki, tzn. starała się zapewnić im wykształcenie, leczyła ich z alkoholizmu, otwierała dla nich szpitale. W wieku 71 lat wyjechała z kolejną misją ewangelizacyjną na teren plemienia Pottowatomi, gdzie usiłowała zająć się edukacją tamtejszych dziewcząt. Ta misja zakończyła się po roku, ponieważ nie była w stanie nauczyć się ich języka (poza tym, nigdy nie nauczyła się dobrze władać językiem angielskim). Wśród Pottowatomi znana była pod imieniem „Kobiety Która Modli Się Cały Czas”. Sześć ostatnich lat swojego życia spędziła w pierwszym założonym przez siebie domu zakonnym w Saint Charles.

<sup>12</sup> Nawet wtedy, kiedy posądzano ją o alkoholizm, ponieważ leczyła się, stosując lekarstwa na bazie alkoholu. Owo posądzenie przypomniano przy okazji procesu beatyfikacyjnego (McPhillips 2004).

czymś samoistnym, jest ona utkana ze spojrzeń i sądów męskich. Dopiero przyglądając się sobie wzrokiem mężczyzny, przeglądając się w nim jak w lustrze, dowiaduje się kim „jest”. Dla MacPhillips oraz Gail Ashton (Ashton 2000), której praca służy jej za inspirację, głos kobiet jest głosem „alternatywnym”, a zatem feminologiczny hagiograf i interpretator/interpretatorka, szukać będzie niekonsekwencji, wyjścia ponad kulturowy schemat konstruowania biografii osoby bogobojnej, jakie czasami umykają czujnemu oku kulturowej kontroli. Podstawą owego „alternatywnego” dyskursu jest mowa kobiecego ciała, a przykładem takiej alternatywnej, „cielesnej” hagiografii, jest praca Sary Maitland o św. Różę z Limy (Maitland 1990)<sup>13</sup>. Zauważa ona, że za św. Różę mówił przeważnie jej spowiednik, który dostarczył podstawowych źródeł o jej słowach, czynach, dobrowolnej pokucie i dobrowolnym cierpieniu, które na siebie nakładała<sup>14</sup> (podobnie, jak miało to miejsce w przypadku bł. MacKillip). Chociaż św. Róża nie przemawia poprzez samodzielnie zapisane słowo, to jednak „mówi”. Maitland podkreśla, iż jej hagiografia jest wyrazistym dyskursem opartym na uwypukleniu „Ja”, co przebija spod tekstu skonstruowanego przez spowiednika. „Mówienie” dlatego jest ujęte w cudzysłów, ponieważ nie ma ono nic wspólnego z fizyczną czynnością artykułowania dźwięków. „Mówi” ciało św. Róży: historia jej życia opowiada o nieustannym zmaganiu się z ciałem, co odzwierciedla legenda, według której Bóg (na prośbę świętej) sprawił, iż znikwały wszystkie ślady po dobrowolnych mękach, które sobie zadawała. Róża chciała w ten sposób oddalić od siebie ciekawskich, którzy przychodzili oglądać ją, a w zasadzie dojrzyć na jej ciele ślady owych tortur. Kolejne etapy rozwoju i dojrzewania

<sup>13</sup> Święta ta żyła w Peru na przełomie XVII i XVIII w. Była Kreolką, wstąpiła do tercjańskiego zakonu dominikańskiego. Złożyła śluby dziewictwa jako młoda dziewczyna, była mistyczką, opiekunką chorych i kalek. Po zapoznaniu się z żywotem św. Katarzyny ze Sieny chciała ją naśladować. Kiedy surowa dla niej matka chciała wydać ją za męża, Róża obcięła sobie włosy i natarła twarz trującymi ziołami, aby się oszpecić. Zamieszkała w szałasie wybudowanym w ogrodzie przy domu rodziców. Słynęła z umartwień: pod welonem nosiła koronę cierniową, zmuszała się do snu nie przekraczającego dwóch godzin, na posłaniu kładła kamienie, ostre patyki, przywiązywała sobie ręce do słupa i stojąc wyprostowana modliła się tak, a postawa ta miała uchronić ją przed zapadnięciem w sen. Pomimo trudności i niedobrych stosunków rodzinnych oraz walki o spełnienie swojego powołania, przedstawia się ją zawsze jako oddaną i posłuszną córkę. O jej życiu duchowym niewiele wiadomo, tyle tylko, ile przekazał jej spowiednik Juan Laurenzan i co sama mówiła, kiedy stanęła przed komisją teologiczną. Oczywiście, wtedy zdumiała wszystkich głębią swoich przemyśleń oraz swoją wiedzą i znajomością spraw teologicznych, mimo że nie była wykształcona (aby pomóc rodzicom, pracowała przez dłuższy czas jako służąca w domu miejscowego bogacza i dopiero, kiedy materialna sytuacja rodziców poprawiła się, zamieszkała w szałasie w ogrodzie, w którym też zmarła). Biczowała się i dźwigała na ramionach ciężki krucyfiks sporządzony z nieociosanego drzewa. Opasywała się też żelaznym łańcuchem, nosiła włosienicę, przewiązywała się powrozami, lecz na jej prośbę Bóg ukrył ślady jej umartwień, nic nie było znać na jej ciele, ponieważ wieści o cierpieniach, jakie sobie zadawała przyciągały ciekawskich, a nie chciała tym epatować nikogo. Przewidziała dzień i godzinę swojej śmierci. Zmarła w wieku 31 lat, została beatyfikowana w 1668 r., a kanonizowana w 1671 r.

<sup>14</sup> Sentencją, którą cytuje się, uważając, iż są to słowa samej św. Róży, jest zdanie będące też jej credo: „Poza Krzyżem nie ma innej drabiny, po której można by się dostać do nieba” (przytacza się te słowa za P. Hansenem, *Vita mirabilis*, Louvain 1668).

duchowego obrazowane są przemianami jej ciała, lecz są to przemiany wywołane i zadawane sobie samej. Maitland, jak podkreśla MacPhillips, nie zgadza się jednak z poglądem, że takie zachowania pokutne należy traktować jako patologię. Nie zgadza się także, iż opisujący je w detalach spowiednik świętej miałyby tym samym dowodzić równie patologicznej przyjemności podglądania czyjejs męki i bólu. Według Maitland, nie dowodzi to również chęci zrekomensowania sobie przez św. Różę w ten sposób kompleksów czy zrealizowania tłumionych popędów, ani tego, że świadome zadawanie sobie bólu miałyby być symbolem jej nienawiści do siebie i chęcią samozagłady, wzmacnianymi dodatkowo określoną propagandą szerzoną przez Kościół, domagający się ofiary i czystości. A takie wymagania często mogły być rozumiane dosłownie przez szczególnie neurotyczne wiernie, które – jak św. Róża, miałyby w ten sposób najlepiej dowieść mizoginii Kościoła i siły patriarchy. Maitland protestuje przeciwko takim wyjaśnieniom. Badaczka uważa, iż takie zachowanie wobec siebie i swojego ciała dowodzi pragnienia wyzwolenia się od ograniczeń cielesności i ról przypisywanych kobiecie w danej kulturze. Symbolem tego jest dobrowolne oszpecenie się, którego dokonała św. Róża i o które modliło się wiele innych religijnych kobiet, aby uniknąć małżeństwa czy gwałtu (wolały ponieść śmierć, niż oddać się dobrowolnie czy pod przymusem mężczyźnie<sup>15</sup>). Okazywało się to jedynym środkiem wiodącym ku autonomii i zmanifestowaniu równości z Bogiem. Według Maitland – współczesnej interpretatorki biografii św. Róży z Limy – życiorys tej świętej objawia wartości i problemy obecne także w życiu kobiet nowoczesnych. Objawia również problemy konstrukcyjne hagiografii: do jakiego stopnia hagiografia wzmacnia ów obraz cierpienia i bólu oraz jak ukrywa (pozornie odkrywając i wyjaśniając) prawdziwe motywacje i intencje cierpiącej świętej.

Podobnie odczytać można historię życia XX-wiecznej błogosławionej Mary MacKillop, szukając „szczelin” w jej oficjalnej hagiografii, które odsłaniają głos jej „Ja”. Jedną z owych „szczelin” występuje w tych fragmentach, gdzie biograf kładzie nacisk na jej cielesne cierpienia. Ojciec Gardiner zawsze wtedy podkreślał, iż bł. Mary nie jest w tym odosobniona – zbliża ją to do innych świętobliwych. W tym miejscu dostrzec można, iż jego głos – odzwierciedlający sąd kultury, traktuje jej przypadek jako stereotypowy, typowy wręcz dla pewnego modelu świętości. Poza tym, pokazuje jej cierpienie jako stan **znoszony** przez nią, któremu MacKillop **poddaje się**. Taka diagnoza, ponownie stereotypowo, odwołuje się do wyobrażenia nie tylko modelowych cech kobiety-świętej, ale też do modelowej kobiety w ogóle: biernej i bezwolnej. Odczytanie zaś tego w innym duchu, położyłoby nacisk raczej na aktywność podmiotu doświadczającego swoją wiarę i Boga. Ciało bowiem jest miejscem, gdzie bł. Mary **spotyka** Boga i **spotyka się** z Bogiem, **wychodzi** Mu na spotkanie (czasowniki te odwołują się do czynności, do działania podejmowanego przez aktywny podmiot). W bólu ciała przemawia do niej i poprzez nią Bóg. To wyzwala ją z ograniczeń,

---

<sup>15</sup> Wśród uratowanych nieoczekiwanym zeszpeceniem doszukać się można św. Katarzyny ze Sieny czy św. Agnieszki.

podobnie jak św. Różę. Właśnie ciało staje się miejscem, poprzez które kobieta osiąga w ten sposób wolność, tak jak zazwyczaj właśnie poprzez ciało jest najsilniej zniewolona stereotypami kulturowymi (McPhillips 2004, s. 15–16). Powołując się na Edith Wyschogrod (Wyschogrod 1990, s. 17; za: McPhillips 2004) powiedzieć można, iż to w cielesności kobiet dokonuje się ich doświadczenie Boga i Jego obecności. Ciało kobiece staje się specyficzną świadomością: zarazem „terenem”, jak i „organem” oraz „właściwością” i „sposobem” doświadczenia Boga.

Odmienne odczytanie życiorysu bł. Mary MacKillop wydobywa jej nieustępliwość, upór, determinację i zawziętość, z jaką dążyła do celu. Sprzeciwiała się hipokryzji Kościoła, czyli głoszeniu zasad ewangelicznego ubóstwa, a w rzeczywistości chęci władzy i posiadania, zapominaniu o charyzmacie służby bliźnim i pomocy potrzebującym. Jej wizja Kościoła i cel napisanej przez nią reguły, gdzie na pierwszym miejscu jest ubóstwo i poświęcenie dla innych, były przecież negowane początkowo przez dostojników, a później na długo zapamiętano jej interwencję w Watykanie. Mentalność ówczesnego duchowieństwa i bunt bł. Mary, McPhillips wpisuje także w ramy panującej wówczas ideologii kolonialnej i późniejszego sprzeciwu wobec tej formy władzy, czego zwiastuny odnaleźć można w postawie błogosławionej: swoimi podróżami objęła interior, docierając do miejsc odległych od symboli wszelkiej władzy (w tym kościelnej). W jej postawie nie ma nic z bierności, jak sugerował opis o. Gardinera, który realizował opowieść o jej życiu zgodnie z tradycyjnym wyobrażeniem religijnej kobiety i kobiety „w ogóle”, tak charakterystycznymi dla wyobraźni chrześcijańskiej. Jak podkreśla McPhillips (2004 s. 17) opowieść o siostrze Mary MacKillop, utrzymana w duchu feministycznym i feminologicznym, zachowuje status opowieści modelowej. Jest to wzorcowa biografia kobiety wyjątkowej: pokazała ona na czym polega życie czynne oraz jak i na jakiego rodzaju drodze szukać sensu życia. Taka interpretacja oraz ewentualna alternatywna konstrukcja hagiografii przełamuje mechanizm „mimesis” scharakteryzowany powyżej. Jeśli zaś pozostaniemy na poziomie owej alternatywnej interpretacji, to poprzez warstwę tekstu (słów), czytelniczka/czytelnik dociera do tkanki głębszej – podłoża heteroglossyjnego, z którego wyrasta ów tekst i do którego należy dotrzeć, aby rozszyfrować głębszy sens czytanych słów i wypowiedzi. Ścierają się tam sprzeczności, subiektywność oraz kontrola, głos kobiet i głos kultury. Nie wszystkie one są widoczne w opisywanym dyskursie o kobietach religijnych; są to potencjały, które mogą, choć nie muszą, być wykorzystane do konstruowania opowieści i mini-dyskursów, ale nie znaczy to, że nie można zbudować z nich innego rodzaju całości o innym wydźwięku.

Od samego początku chrześcijaństwa mamy do czynienia z cielesnym doświadczeniem Boga przez kobiety. Jak bowiem przypomina Elżbieta Adamiak, dwa najważniejsze wydarzenia dla całego tego wyznania, czyli Zwiastowanie oraz pierwsze spotkanie Jezusa po zmartwychwstaniu z ludźmi, dokonało się w obecności kobiet oraz (szczególnie ta pierwsza sytuacja) poprzez kobietę: „Dwa momenty graniczne – życie i śmierć – są w szczególny sposób zawierzone obecności kobiet. Zauważmy, że są to zarazem momenty, które najtrudniej objąć

słowem, chwile, w których milczenie zdaje się więcej mówić niż potok słów. To też jest «milcząca obecność» kobiet. [...]» (Adamiak 1999, s. 26). Pomimo tego (a może dlatego) nie przydziela się kobiecie takiego samego (w znaczeniu – równoprawnego) udziału w życiu religijnym, jak mężczyznom. Choć udział kobiet jest zasadniczo różny – najczęściej ograniczony do przestrzeni domowej oraz pobożności prywatnej i osobistej, to nie jest mu przydawana taka sama ważna funkcja, jak rolom sprawowanym przez mężczyzn, nie tylko kapłanów. Można, co prawda, odnaleźć elementy zmieniające taki deprecjonujący sposób myślenia i mówienia o duchowości i pobożności kobiet, jak czyni to Adamiak, analizując encykliki i listy apostołskie papieża Jana Pawła II, nie zmienia to jednak faktu, że dziedzictwo religijnej „kultury milczenia” kobiet, mimo tak liczne ich uczestnictwa w świętach i obrzędach chrześcijańskich, jest faktem. W kulturze, gdzie dyskurs należy do mężczyzn (zwłaszcza w kulturze religijnej) i jest przez nich kontrolowany, uzasadnienia dla takiego stanu rzeczy szuka się w tzw. charyzmie kobiety i w jej istocie. Wypływają one z jej biologii i fizyczności. Pogląd ten został ugruntowany współcześnie wystąpieniami Jana Pawła II, który w Liście apostołskim o godności i apostolstwie kobiet „Mulieris dignitatem” (1988) podkreślał, że „[...] kobieta stanowi szczególną wartość osobową ze względu na swoją kobiecość” (1988, s. 29<sup>16</sup>). Zdaniem Adamiak, w słowach tych tkwi sugestia, iż „pewne cechy charakteryzują kobietę tylko dlatego, że jest kobietą, że nie musi ich ona wypracowywać, że nie kosztują one jej wewnętrznego trudu” (Adamiak 1999, s. 52). Oczywiście, do nich należy macierzyństwo. To nie tylko, w takim ujęciu, szczególna fizjologiczna właściwość wynikająca z konstrukcji biologicznej kobiety (jej ciała), ale wręcz właściwość modelująca całą jej duchowość, która rozwija się w kierunku „porządku miłości” i „bezinteresownego daru z siebie”<sup>17</sup>. Ta cecha czyni kobietę inną – różną od mężczyzny. Można powiedzieć, że jest ona kulturowym Obcym – na taki poziom przesuwają macierzyństwo. Co więcej, jak podkreśla teolożka, takie męskie spojrzenie na kobietę rzadko jest artykułowane wprost (jak choćby w przypadku przywoływanego tekstu listu apostołskiego), a jednak jest „fundamentem całego przesłania o kobiecie” (Adamiak 1999, s. 54). To sprawia, że traktuje się funkcję macierzyńską kobiety jako jej główne powołanie. Choć jest mu przydawana najwyższa wartość (lub jedna z najwyższych wartości) w kulturze o korzeniach chrześcijańskich oraz w środowiskach, gdzie obowiązuje/obowiązywał wyraźny podział ról według płci i gdzie dom oraz wychowanie dzieci spoczywały w gestii kobiet (a także, gdzie same kobiety afirmowały w większości pozytywnie ten stan), trzeba powtórzyć za Adamiak następujące pytanie: „jak kobiety przeżywają i doświadczają w wierze swoje kobiece człowieczeństwo?” (Adamiak 1999, s. 63). Czy macierzyństwo i własna cielesność są dla nich wyłącznie punktem dojścia, a nie zaledwie punktem wyjścia w procesie konstrukcji swojej tożsamości

<sup>16</sup> Cyt. za: Adamiak 1999, s. 52.

<sup>17</sup> Określenia cytowane przez Adamiak pochodzą z „Mulieris dignitatem” (Adamiak 1999, s. 52–53).

i duchowości? Jak udowadniały to alternatywne, feminologiczne próby odczytania nawet tradycyjnych z ducha i formy hagiografii, ciało kobiety może służyć jej jako narzędzie i pomoc również w dochodzeniu do Boga, w zbuntowaniu się przeciw ograniczającemu ją dyskursowi kultury, stając się jej „językiem” i specyficznym „głosem” – świadectwem jej obecności, wyrastającej ponad fałszywe kulturowe rozumienie ducha służenia, składania z siebie ofiary, czy poświęcania się dla innych. Działania tego typu sprawiają, że każda jednostka, nie tylko kobieta, staje się niejako niewidoczna, pomniejszona. Taka droga może być jedną z wielu oferowanych przez kulturę. Tym lepiej, jeśli owo umniejszenie siebie jest wybrane świadomie – jako sposób bycia wobec innych i wobec Transcendencji. Jeśli natomiast nie jest to alternatywa, ale jedyny sposób funkcjonowania danej jednostki w kulturze (narzucany jej przez obowiązujący system wartości i jego określoną interpretację), tym mniej jest w nim prawdziwej służby, a więcej niewolnictwa. Świadomie obrana postawa „służebnicy” nie powinna tracić pierwiastka, który oddawany jest w gramatyce terminem „zwrotność”. Powinna zatem polegać na świadomym wyrzekaniu się samej siebie, czyli umniejszaniu **się** i pomniejszaniu **się**. Zwrotność dowodzi wykształconej świadomości i tożsamości tak działającego i wybierającego podmiotu. Udowadnia zdolność wyboru, którą dana **osoba** (już nie **przedmiot** takich działań) posiada i umie nią dysponować, którą nabyła w toku enkulturacji, a – co więcej – umiejętność ta wypływa z systemu danej kultury. Jeśli zaś jest inaczej, dowodzi to tylko tendencji przeciwnej. Religijność kobiet jest rozpięta pomiędzy chęcią składania z siebie dobrowolnej ofiary i dobrowolnego wyrzeczenia siebie (co jest szczególnie charakterystyczne dla głębokiej religijności i świętości, gdzie jednostka wyrzeka się siebie na rzecz dobra i wartości uznawanych za większe) a kodem kultury, który nie zauważa ani aspektu dobrowolności, ani podmiotu, który wybiera. Widzi jedynie przedmiot podporządkowany określonym wymogom (bierny, pokorny, niemy, milczący, posłuszny). Kobieta mogła również podążyć drogą, która odzwierciedlała specyficzną wiedzę, jak np. umiejętności znachorskie czy czarno-księskie. Ten wybór nie dziwił, albowiem – choćby według materiałów źródłowych analizowanych przez Joannę Tokarską-Bakir (Tokarska-Bakir 2004, s. 110–148) – „[...] «początek grzechu od Jewy, starki naszey». Kobiety dziedziczą po Ewie «rozsądek niedoskonały», «małą experiencyę», «pełno afektów y passyi niepo- hamowanych», łatwowierność i skłonność do zabobonów. «Nad to są też biało- głowy przyrodzenia flegmistego y wilgotnego, a wilgotność łatwie się wzrusza, y na niej iako na wodzie co chcesz snadnie wyrazisz». Nieostra definicja, akcentująca rodzaj jako usposobienie czarownictwa, sprawia, że podobnie jak w przypadku Żyda krew, tak tutaj płeć zaczyna czarownicę oskarżać. «Rodzaj żeński» staje się namiastką oznaczenia, odpowiednikiem żydowskiej żółtej łaty, koła czy gwiazdy”(Tokarska-Bakir 2004, s. 16). W świetle tego fragmentu i jego interpretacji zaproponowanej przez badaczkę, założenie o wyborze dokonywanym przez kobiety staje jednak pod znakiem zapytania: kobieta nie wybierała prawie nigdy, z reguły prawie żadna kultura nie przewidywała dla kobiet strategii życia opartej na wyborze, ważeniu racji, itp. Kobięcy los odczytywano po śladach, jakie odci-

skąła na niej jej natura – takie było jej przeznaczenie. Był to zatem rodzaj stygmatu, który znaczył jej ciało, ale zarazem samo ciało poświadczało i znaczyło *a priori* wszystkie wyżej wymienione cechy i usposobienia kobiece. Przypisywano kobiecie określoną naturę, która popychała ją do określonych czynów, zajęć, aktywności i która wiązała się bezpośrednio z jej płcią. Założenie o emocjonalności kobiet i ich większej wrażliwości (co uwarunkowane jest jakoby ich naturalnymi predyspozycjami do macierzyństwa – wrodzonymi, nigdy zaś nabywanymi w toku socjalizacji, jak stwierdza rozpowszechniony sąd kulturowy), mocno wrosło w dyskurs kultury. Wrażliwość i uczuciowość mają kobietę wieść na manowce i sprowadzać często na drogę herezji, albowiem uniemożliwiają racjonalne myślenie. Mogą ją też doprowadzać do religijnej hysterii, czy w ogóle do specyficznego przeżywania wiary, która nasączona ma być emocjonalnością. Trzeba w tym miejscu przywołać liczne wyobrażenia malarskie czy rzeźbiarskie mistyczek i innych kobiet religijnych, gdzie mowa ich ciała miałyby, rzekomo, wskazywać nie tyle na uniesienie religijne, co niemal erotyczne (sublimowane – przenoszone na dyskurs religijny, choć nawet język mistyczek opisujący działanie Transcendencji, wskazywałaby raczej na stosunek miłosny). Do takich wyjaśnień skłania się jeden ze sposobów interpretacji specyfiki głębokiego kobiecego doświadczenia religijnego, szukający jego korzeni w zaburzeniach i zakłóceniach sfery psychosomatycznej. U Jean-Noëla Vuarneta (Vuarnet 2003) odnaleźć można podobną myśl, kiedy zauważa, iż siła wyrazu i siła profetyczna oraz niezwykłość i głębokość porwań duchowych mistyczek straciła na jakości, kiedy miejsce objawień Chrystusa zajęła Matka Boska. Zalicza poza tym ten typ ekstaz, gdzie przekaz i spotkanie koncentrują się wokół Maryi, do szóstego rodzaju przeżyć religijnych (według ułożonej przez siebie typologii): „szósta, ekstaza naiwna, jest historycznie najpóźniejsza. Droga dziecięctwa Teresy z Lisieux czy Aloyse, Teresy Neumann czy Bernadetty... Jeśli droga łączy się z obrazami, są to najczęściej obrazki jarmarczne. Droga rodzinna i dziecienna, na której wyosobnienie ustępuje miejsca Małżonkowi a Małżonek chowa się za Matkę: droga maryjna. Szósta droga, droga mistyczna *post factum*, jest z paru powodów drogą bardzo nienaturalną. Tam, gdzie pojawia się Dziewica, od razu blaknie ekstaza: wychowująca i gderliwa matka nosi katechizm i uosabia poprawę. Tego rodzaju ludowe doświadczenie niewiele ma do zaoferowania zarówno refleksji, jak i wyobraźni. W grotach nadnaturalne stygnie i tężeje” (Vuarnet 2003, s. 16). Według Vuarneta, skoro Maryja uosabia Matkę (nie bez kozery pisaną wielką literą, ponieważ autor traktuje ją jak archetyp), to wszyscy stają się wobec niej jak dzieci. Dzieci – choćby było ich nieskończenie wiele – każda matka kocha jednakowo (kolejny przesąd kulturowy). Tym samym miałyby ustać niesystemowość ekstaz i porwań duchowych kobiet. Badacz twierdził jednak, iż „nie wszystkie ekstazy są do siebie podobne. Przeznaczone do tego, by o nich czytać, widzieć je lub rozumieć, mistyczne doświadczenia, dyskretne lub niedyskretne, euforyczne lub dryfujące, naiwne czy bez mała filozoficzne, nie tworzą Systemu. Ekstaza, nawet ekstaza kobieca, nie jest jedna. Każda ekstatyczka może być miejscem różnego rodzaju ekstazy – od *raptus* w znaczeniu «ligatury zmysłów» do wizjonerskiej,

intelektualnej, miłosnej lub otepiałej szczęśliwości [...]” (Vuarnet 2003, s. 13). Autor ten uważa, że związek kobiecego pierwiastka z męskim aspektem Transcendencji wydawał najbardziej fascynujące owoce duchowe. Te związki nieomal miłosne, gdzie najczęstszym symbolem więzi jest przedstawienie kobiety jako oblubienicy czekającej lub oddającej się swojemu boskiemu Oblubieńcowi, zakładają relację podobną do uczucia dwóch sobie równorzędnych partnerów – dwóch indywidualności, są więc zróżnicowane i skomplikowane. Co się tyczy relacji uczuciowo-religijnej między Matką Boską a kobietą, to według interpretacji badacza, partnerstwo tu nie występuje – zawiązuje się sytuacja, kiedy to istota niższa i słabsza (będąca jak „dziecko”, czyli kobieta) wchodzi w zależność od „dorosłego” (Maryi), a relacja ta dodatkowo infantyлізуje orantkę, ponieważ ciągle podkreśla się przypisywane Matce Boskiej podstawowe role: pośredniczki i opiekunki ludzi. Z drugiej strony, sam Vuarnet powiada, że również „[...] żadna męska rola nie jest możliwa wobec Boga, gdy stoimy przed Bogiem. Dlatego właśnie mistycy mogą tylko stać się kobietami (motyw duszy-oblubienicy) lub dziećmi. Co do kobiet, to zjednoczone z Bogiem i niesfrustrowane własną płcią, rozwijają się w mistyce szczęśliwiej niż mężczyźni – jako córki, oblubienice lub matki: córki Ojca, oblubienice Ojca, matki Ojca [...]” (Vuarnet 2003, s. 18). Kwestia wyczerpania się mistyki kobiet z tego powodu, że zaczęły się one koncentrować na relacjach z Maryją nie jest, moim zdaniem, słuszna.

Pozostając przy problemie cielesności doświadczenia religijnego kobiet, co szczególnie żywo uwypukla się w skrajnej formie przeżyć religijnych, jakimi są przeżycia mistyczne, nie można zgodzić się z wnioskiem Jean-Pierre’a Alberta, iż wszelkie prace traktujące o świętych niewiele mówią o tzw. zwykłych wierzących (Albert 1995)<sup>18</sup>. Twierdził on, omawiając publikację Caroline W. Bynum, iż „wszystkie te kobiety, dziewice, wdowy i czasem nawet mężatki, wyróżniają się powściągliwością i praktykami ascetycznymi. Oczywiście, są kobietami i nie należy wątpić, że ich doświadczenie mistyczne naznaczone jest ich płciowością. Lecz jest równie oczywiste, że są one raczej podziwiane niż naśladowane, a same ich hagiografie wskazują wprost, że kobiety te nie mogą być traktowane jako reprezentatywne dla pozostałych chrześcijanek, [a ich zachowanie – I.K.] dla praktyk Kościoła i że w ten sposób – jak w ich przypadku – nie kształtuje się ogląd kobiet w ogóle i stosunek do kobiecego ciała. W przeciwieństwie do pozostałych, święte i mistyczki wyrażają swoją religijność poprzez bezkompromisowe odrzucenie wartości tego świata: a zatem ich wizja świata jest dualistyczna [...]” (Albert 1995).

Kobiety te realizując określony model świętości lub wprowadzając jej nowy wzorzec wykorzystują do tego swoją kobiecość. Reagują w ten sposób na symbolikę i znaczenia, które budują świat wyobrażeń *profanum*. Z tego świata bowiem przeszły na stronę *sacrum*, a przecież ani jedna, ani druga sfera nie były wolne od postrzegania kobiet na sposób stereotypowy. Dopiero szczególnie reli-

<sup>18</sup> Wydanie pierwsze książki Caroline Walker Bynum w języku oryginału ukazało się pod tytułem: *Holy feast and holy fast: the religious significance of food to medieval women*, Berkeley 1987.

gijne kobiety mają odwagę owe stereotypy przeformułować, odkryć ich fałsz, ale również odwrócić negatywny stosunek do pomniejszych w dyskursie oficjalnym (świeckim i religijnym) wyobrażeń na temat kobiet i kobiecości. Dlatego hagiografie prezentują je jako inne od reszty kobiet, a jednak im podobne – święte, mistyczki czy wyjątkowo religijne kobiety, doprowadzając do skrajności cechy kobiece, przede wszystkim te, które kulturowo identyfikowane są ze stereotypową kobiecością, jak cielesność. Praca Caroline W. Bynum, której swoją uwagę poświęca Albert, jest tego najlepszym dowodem. Zajął się ona zagadnieniem postów, czyli praktykami ascetycznymi prowadzącymi do wyniszczania ciała, co traktowane było w historii religii jako dowód pobożnego życia. Bynum, podobnie jak McPhillips czy Maitland, nie traktuje tego jako aberracji bądź skrajnej formy potępienia cielesności, która wyrastać miała z dualizmu ciała i duszy, przejętego przez chrześcijaństwo od innych światopoglądów (uproszczoną i fałszywą wersją tego poglądu jest przypisywanie całemu chrześcijaństwu, od jego początków do współczesności, postawy odrzucającej i negującej cielesność). Według tej autorki, święte średniowieczne nie zadawały sobie dobrowolnych mąk fizycznych, bo jakoby w ten sposób miały karać same siebie za grzech pierworodny, który Bóg zesłał na całą ludzkość w wyniku upadku Adama naklonionego do złego przez Ewę (a wszystkie kobiety są jej potomkiniami). Nie karały się też za to, że są kobietami, dając (niby) tym wyraz pogardzie, w jakiej miały własne ciało i kondycję kobiecą. Wręcz przeciwnie, jak podkreśla Bynum (a komentujący jej pracę Albert również to dostrzega), dzięki wejściu na drogę *imitatio Christi* dokonały wywyższenia ciała: Chrystus to Bóg-człowiek, uświęcił On tym samym ciała wszystkich ludzi (swoją przekaz kierował przecież do wszystkich), co odkrywa dla chrześcijaństwa możliwość innego sposobu traktowania ciała, niekoniecznie jako gorszego, przeciwieństwa ducha. Zaprzecza temu dogmat o Wcieleniu i liturgia eucharystyczna.

Albert pisze, że binarny układ ciało/dusza zawiera w sobie nierozwiązywalną sprzeczność. Ascetyzm nie jest jedynie wymogiem specjalnej moralności, a dualizm nie odzwierciedla po prostu postawy psychologicznej cechującej się niechęcią lub lękiem wobec ciała. Wszelkie zachowania pokutne, a zwłaszcza ich formy najbardziej radykalne, wydają się być zastrzeżone dla „specjalistów” i „specjalistek” w praktyce duchowej, którzy w inny sposób mogliby zginąć w tłumie „zwykłych” wiernych. Albert stwierdza, iż Kościół wyłączając z populacji świętych ludzi zamężnych (oprócz wdów i wdowców), wzmacniał w ten sposób postrzeganie małżeństwa jako drogi w zasadzie ograniczającej osiągnięcie świętości. Kiedy zaś kanonizowano małżonków to takich, którzy – co prawda pozostawali w związku małżeńskim, ale prowadzili życie w celibacie (praktykując „białe” małżeństwo). Nawet jeśli Albert ma rację co do tej ostatniej tendencji, nie charakteryzuje ona już Kościoła rzymskokatolickiego z XIX wieku, kiedy to kanonizowane oraz beatyfikowane były pary małżeńskie lub żony i mężowie (żyjący nawet w czasach odległych), niekoniecznie wyłącznie wdowy czy wdowcy, czy też „biali” małżonkowie. A zatem wnioski Bynum, odnoszące się do roli korporalności dla sposobu doświadczania *sacrum* przez kobiety, są

trafniejsze. W innym swoim tekście stwierdziła przecież, iż „wszystkie istoty ludzkie są «organizowane przez płęć kulturową» – co oznacza, że nie ma czegoś takiego jako gatunek *homo religiosus*. Doświadczenie religijne jest doświadczeniem zarówno mężczyzn, jak i kobiet i w żadnym ze znanych społeczeństw nie jest ono tożsamy” (Bynum 1986, s. 2; cyt. za: Howell, Melhuus 2003, s. 353). Wyjątkowość doświadczenia religijnego kobiet spoczywa zatem przede wszystkim na ich dyskursie „milczącej” obecności, co zakłada alternatywny sposób komunikowania i artykułowania takiego komunikatu, korzystającego ze środków traktowanych przez dyskurs publiczny, jako nieważne i niepoważne, jak cielesność, zmysłowość, emocjonalność (*vide*: Pakszys, Sikorska 2005, s. 9 oraz Waluś 2005, s. 54–61<sup>19</sup>). Dyskurs ten, w historii rozwoju kultów religijnych w chrześcijaństwie, najczęściej spychany był do sfery prywatnej lub jeszcze głębiej – do sfery wewnętrznej kobiet. Wtedy religia może być postrzegana jako rodzaj ucieczki kobiety przed światem (Dermentjian, Dubesset 2002; *vide*: Zemon-Davis 1997). Ale owo uwewnętrznienie może zaowocować również czymś innym, jak np. zawładnięciem danego kultu przez kobiety i uwolnieniem się tym samym od pośredników – kapłanów, jak Sandra La Rocca odczytuje wybuch kultu Dzieciątka Jezus w XVII wieku (La Rocca 2002, s. 17–36). Kult ten praktykowany był między innymi przez Madame Guyon i wzmocniony działaniami, jakie podjął w tym okresie Kościół (był to okres Reformacji i Kontreformacji), kładąc nacisk na wzmoczenie wysiłku w rozwoju życia wewnętrznego<sup>20</sup>. Prywatność i intymność owej pobożności, skierowanej ku oddawaniu czci Dzieciątku Jezus,

<sup>19</sup> Waluś wyróżnia nie tylko cechy charakteryzujące przeżycie religijne kobiet, lecz także duchowość kobiet, szczególnie mistyczek. Są to następujące cechy: dążenie do reformy Kościoła, działalność publiczna, odchodzenie od wizerunku Boga jako sędziego ku dostrzeganiu w Nim oblubienica i przyjaciela, asceza aplikowana sobie samej, nie zalecając tego innym – to osobiste doświadczenie nadawało kształt ich nauczaniu i działalności; relacja z Bogiem jest osobista i intymna, a jednym pragnieniem jest stanowienie o sobie jedynie zgodnie z wolą Boga; radykalne izolowanie się od świata.

<sup>20</sup> Kult ten wyrósł na bazie określonych fragmentów Ewangelii według św. Mateusza: „W owym czasie przemówił Jezus w te oto słowa: Wysławiam cię i dzięki czynię ci, Ojcze, Panie nieba i ziemi, że zakryłeś to przed mędrcami i uczonymi, a objawiłeś prostaczkom” (XI, 25–26) oraz „Później przyprowadzono do niego dzieci, aby włożył na nie ręce i pobłogosławił je. Uczniowie jednak gromili ludzi. Lecz Jezus rzekł: dozwólcie dzieciom przyjść do mnie i nie wzbraniajcie im, bo do tych, którzy są im podobni, należy królestwo niebieskie! I włożył na nie ręce, a potem udał się w dalszą drogę” (XIX, 13–15) (cytaty według *Pisma Świętego Nowego Testamentu* w tłumaczeniu z greki ks. S. Kowalskiego, Warszawa 1957). Pobożność ta polegała na całkowitym zawierzeniu się Bogu, oddaniu się wyłącznie w Jego ręce, wyzwoleniu się z wszelkiej aktywności. Choć już od średniowiecza obserwować można załączki kultu Dzieciątka Jezus (rozwoj franciszkańskich inscenizacji narodzenia Jezusa, wystawianie żłóbków i szopek z okazji świąt Bożego Narodzenia), to wizja bezbronного dziecka-Boga spoczywającego w żłóbku, całkowicie zależnego, przemówiła do wyobraźni wiernych Kościoła rzymskokatolickiego w epoce rozkwitu Kontreformacji z niesłychaną siłą, stając się symbolem określonej drogi duchowej. Podłoże teologiczne dał tej pobożności o. Pierre de Bérulle, który w swoich pismach zajął się tajemnicą wcielenia oraz znaczeniem duchowym aspektu „słabości” i bezbronności Chrystusa-niemowlęcia, które dopiero co przyszło na świat. Według niego, każdy chrześcijanin winien identyfikować się również z takim Chrystusem: być jak Dzieciątko Jezus, zależne, bezbronne, któremu – co więcej – obcy

szerzyły (oprócz Guyon) także inne kobiety<sup>21</sup>. Zaowocowało to – według badaczki – ich emancypacją. Kobiety przejęły kontrolę nad kultem, a jako założycielki wielu religijnych stowarzyszeń, organizacji dewocyjnych bądź kongregacji, wyrosły na przywódczynię, powiernice duchowe, mentorki i nauczycielki licznych księży, czy – jak np. Madame Guyon – tak wielkich osobistości ze świata jak Fénelon (perceptor dzieci królewskich). La Rocca przytacza fragmenty pism i korespondencji owych księży, zakonników i innych, którzy poddani byli decyzjom i poradom swoich przewodniczek. Madame Guyon przejęła również w pewnym momencie kontrolę nad opactwem Saint-Cyr. Jej nauka modlitwy<sup>22</sup>, według świadectw jednej z wychowanek Saint-Cyr – Madame du Pérou, obudziła w młodych dziewczętach zdobywających tam edukację, prawdziwy zapal modlitewny, wyzwalała je od sztywnego ceremoniału, pokazując im siłę tkwiącą w żywej modlitwie indywidualnej. Po drugie, dziecięctwo praktykowane było dosłownie, tzn. przeobrażeniu ulegało ciało owych kobiet. Ich twarze, sposób bycia i mentalność, całemu otoczeniu wyraźnie przypominało zachowanie i fizjonomię dziecka przy zachowaniu jasności umysłu, wykazując się także zdolnościami niemal profetycznymi i umiejętnością przenikania do najgłębszych zakamarków charakteru i myśli obcujących z nimi, czy przybywających do nich po porady. La Rocca widzi wyraźny związek pomiędzy tą pobożnością, prowadzącą do tak fizycznych przeobrażeń oddających się jej kobiet, a przesłaniem teologicznym – ewangelicznym, tkwiącym u podstaw owego kultu, które odwoływało się do maluczkich tego świata. Według badaczki, to właśnie kobiety są tymi „maluczkimi” i dzięki temu są zdolne do wskazania właściwej drogi ku wyzwoleniu. Środkiem tym, czyli ową drogą, bardzo dobrze im znaną z autopsji, jest umniejszenie i uniżenie się. Zatem ich „słabość” (tak przecież owa kondycja interpretowana jest przez oficjalny dyskurs kultury) przekształca się w ich siłę. Poza tym, upodobnienie się do dziecka szczególnego, jakim jest Dzieciątko Jezus (o takim bowiem kierunku owej fizycznej i duchowej transformacji należy mówić) to również poddanie i wydanie przez kobiety swojego ciała Słowu wcielonemu (np. Madame Guyon twierdziła, że jej pisma powstawały z natchnienia, były jej dyktowane, ona sama nie była świadoma niczego, co działo się z nią w tym czasie). A zatem owo przeobrażenie fizyczne i symboliczne zarazem staje się znakiem ich transformacji rzeczywistej, czyli duchowej. Kobiety nie oddają się

---

jest świat. Podążanie tą drogą nie jest jednak wolne od cierpienia (La Rocca 2002, s. 18–20). Kontynuatorami myśli o Bérulle’a, byli Charles de Condren oraz Jean-Jacques Olier. Podkreślali oni moment poświęcenia, co jest jedynym aktem najgłębszego uhonorowania Boga przez człowieka. Polega ono – w ramach kultu Dzieciątka Jezus – na umniejszeniu się w oczach świata i innych, staniu się „nikim”, istotą niczego nieświadomą, bezwonną, podległą, zależną od Boga.

<sup>21</sup> Jak np. siostra Katarzyna od Jezusa z zakonu karmelitanek w Saint-Jacques w Paryżu, siostra Małgorzata od Świętego Sakramentu, która założyła stowarzyszenie Rodziny Jezusa, czy Jeanne de Matel – założycielka zakonu Wcielonego Słowa – „l’Ordre du Verbe Incarné” (La Rocca 2002).

<sup>22</sup> Zasadą był brak zasad, prosta droga praktykowania modlitwy, choć opartej na duchowości wyrastającej z pism św. Teresy z Avila i św. Jana od Krzyża. Droga ta miała doprowadzić do doskonałości każdego. Podejście to spotykało się z krytyką ówczesnych jezuitów.

już więcej światu czy mężczyźnie, ale wyłącznie Bogu (i to w Jego postaci najbardziej przyjaznej i bezbronnej – Dzieciątka). Najdobitniejszym świadectwem owej przemiany jest świadectwo Jeanne de Matel o słowach Jezusa, które usłyszała podczas mszy: „Ty jesteś moim naczyniem, to ja ciebie wybrałem, abyś niosła moje światło na koniec świata. Nie usprawiedliwaj się swoją kondycją cielesną, mówiąc, że nie możesz być kaznodzieją głoszącym słowo Boże w Kościele. Przepowiadać je będziesz tak, jak ja ci powiem [...]” (cyt. za: La Rocca 2002, s. 30). Płeć biologiczna i kulturowa przestają być zatem wyznacznikami sprawowanej funkcji i roli – o tym decyduje ktoś Inny<sup>23</sup>.

#### LITERATURA

- Adamiak Elżbieta 1999, *Milcząca obecność*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa.
- Albert Jean-Pierre 1995, Caroline Bynum, *Jeûnes et festins sacrés. Les femmes et la nourriture dans la spiritualité médiévale*, Paris, Éditions du Cerf, 1994, *CLIO* [online] nr 2 [dostęp: grudzień 2005 r.]. Dostępny w Internecie: <http://clio.reveus.org/document502.html>
- Anusiewicz Janusz, Dąbrowska Anna, Fleischer Michael 2000, Językowy obraz świata i kultura. Projekt koncepcji badawczej, *Język i Kultura*, t. 13, Seria „Acta Universitatis Wratislaviensis”, nr 2218, s. 11–44.
- Ashton Gail 2000, *The generation of identity in late medieval hagiography: speaking the saint*, Londyn-New York, Routledge.
- Baer Monika 2003, Pomiędzy kategoriami. Szkic na temat refleksji feministycznej w antropologii kulturowej, *Literatura Ludowa*, nr 6, s. 3–17.
- Bernos Marcel 2000, *Présence des femmes dans l’Église romaine. De la réforme à la révolution*, [w:] *Femmes entre ombre et lumière. Recherches sur la visibilité sociale (XVI<sup>e</sup>–XX<sup>e</sup> siècles)*, (red.) Geneviève Dermenjian, Jacques Guilhaumou, Martine Lapiéd, Édition Publisud, Paris, s. 41–51.
- Bynum Caroline W., Harrell Stevan, Richman Paula 1986, *Gender and religion: on the complexity of symbols*, Beacon Press, Boston.
- Dermenjian Geneviève, Dubesset Mathilde 2002, *Editorial*, *CLIO* [online] nr 2 – „Chrétiennes” [dostęp: 2006-03-07]. Dostępny w Internecie: <http://clio.reues.orgdocument56.html?format=print>
- Franke Edith 2001, Feminist orientation as an integral part of religious studies, *Revista de Estudios de Religiao* [online], nr 2, s. 46–60 [dostęp: 2004]. Dostępny w Internecie: [http://www.pusep.br/rever/rv2\\_2001/p\\_edith.pdf](http://www.pusep.br/rever/rv2_2001/p_edith.pdf)

<sup>23</sup> Na tej innej płaszczyźnie dochodzi do zawieszenia tego, co i jak stanowi kultura na temat powinności każdego ze swoich członków, szczególnie ze względu na ich płeć (lecz także wiek, status, itd.). Nie polega to jednak wyłącznie na odwróceniu znaków i dowartościowaniu tego, co było do tej pory lekceważone czy pomniejszane (choć tak mogłoby się wydawać po stwierdzeniach La Rocca).

Poza tym następnym etapem takiego spotkania z Bogiem jest stan mistyczny, generalnie niewyraźalny w momencie jego zaistnienia. Wszystko zaś z czym mamy do czynienia później, czyli zapis owego spotkania, przemyśleń, opis duchowych czy fizycznych przeobrażeń, itp., próbując zachować wyjątkowość owego wydarzenia, zamyka je jednak w określonym języku, mowie i dyskursie, które funkcjonują tak, jak opisywał to powyższy tekst (posiłkujący się wybranymi ujęciami i określonym sposobem „odczytywania” owych znaków).

- Gajda Stanisław 1999, Współczesny dyskurs naukowy, [w:] *Dyskurs naukowy – tradycja i zmiana*, (red.) S. Gajda, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Instytut Filologii Polskiej, Opole, s. 9–17.
- Górnikowska-Zwolak Elżbieta 2004, *Szkic do portretu Ślązaczki. Refleksja feministyczna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.
- Howell Signe, Melhuus Marit 2003, Studia nad pokrewieństwem, osobą ludzką czy nad płcią kulturową?, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, (wyb. i przedm.) Marian Kempny, Ewa Nowicka, Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 340–353, Warszawa.
- Humm Maggie 1993, *Słownik teorii feminizmu*, „Semper”, Warszawa.
- Kowalska Faustyna M. 1999, *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa.
- La Rocca Sandra 1995, L'Enfant Jésus et les femmes au XVII<sup>e</sup> siècle: un dévotion émancipatrice?, *CLIO*, nr 15, s.17–36.
- McPhillips Kathleen 2004, Post-modern sainthood: „Hearing the voice of the saint” and the uses of feminist hagiography, [w:] *Conference of women scholars of religion & theology – 2004* [online] [dostęp: 2005]. Dostępny w Internecie: <http://www.wsr.com.au/conferences/paceworks2004/McPhillips.pdf>
- Pakszys Elżbieta, Sikorska Lilianna 2000, Wprowadzenie, [w:] *Duchowość i religijność kobiet dawniej i dziś*, E. Pakszys, L. Sikorska (red.), Wydawnictwo Fundacji Humaniora, s. 7–18, Poznań.
- Plezia Marian 1983, Wstęp, [w:] *Jakub de Voraigne, Złota legenda. Wybór*, „PAX”, s. XV–XIX, Warszawa.
- Tokarska-Bakir Joanna 2004, Ganz Andere? Żyd jako czarownica i czarownica jako Żyd w polskich i obcych źródłach etnograficznych, czyli jak czytać protokoły przesłuchań, [w:] *Inny, inna, inne. O inności w kulturze*, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN, Warszawa, s. 110–148.
- Vuarnet Jean-Noël 2003, *Ekstazy kobiece*, „Słowo/Obraz Terytoria”, Gdańsk.
- Walczewska Sławomira 1994, Smak „grzyba” w ogóle, *Pełnym Głosem*, nr 2, s. 168.
- Waluś Monika 2005, Mistyka kobiet, *Życie Duchowe*, nr 41, s. 54–61.
- Witkowska Aleksandra OSU 2004, Polska twórczość hagiograficzna, *Anamnesis* [online] nr 40 [dostęp: 2006-03-26]. Dostępny w Internecie: <http://www.kkbids.episkopat.pl/anamnesis/40/11.htm>
- Wyschogrod Edith 1990, *Saints and postmodernism: revisioning moral philosophy*, University of Chicago Press, Chicago.
- Zemon-Davis Natalie 1997, *Juive, catholique, protestante, trois femmes en marge au XVII<sup>e</sup> siècle*, Édition du Seuil, Paris.

INGA KUŹMA

WORD ABOUT WOMEN AND WORD OF WOMEN.  
PROPOSAL OF FEMINOLOGICAL APPROACH IN INTERPRETATION  
OF A CHOSEN ASPECT OF RELIGIOUSNESS

Summary

The article aims at sketching feminological perspective considered by the author as a specific perspective in the studies on the Catholic religiousness. The author gives up the term “women’s studies” which is accepted in Poland and is applying the term “feminology” instead. The latter refers to one of the types of methodology. The author wonders to what extent the anthropologist can use the scientific tool and procedures of discipline included in the feminological approach. In her

opinion the most interesting is the issue of women's experience in general and religious experience in particular. One of the suggestions concerns the method of peculiar "reading", i.e. decoding both texts written by religious women (especially the saints and the blessed) and texts telling about such women. Such reading is in some ways "alternative" with regard to common schemes and stereotypes in perceiving and studying women, their religious experience and spirituality. The best material for such "alternative" reading seems to be hagiographies, biographies and spiritual autobiographies of godly women.

The suggested order of the "reading" goes according to two main stages. The first one includes critical analysis of the texts – deconstructing the given symbols and meanings in order to reveal their specific cultural context. By cultural context author understands all the processes and mechanisms modeling the language, representations and images which exist in the studied culture and describe women and their experience of *sacrum*. In the next stage positive procedure is suggested-reconstructing the women's experience, uncovering their "language" (something like a "dialect") covered under the layer of general cultural discourse modeling or even concealing it. Such texts represent heteroglossy. They make up a heterogeneous and complex whole due to their numerous communicative, stylistic and structural layers as well as numerous subjects. According to the feminist approach it is androcentrism that leaves its mark on that complexity in the first place. That is why the feminological approach often aims at finding ways of overcoming the modes of writing and interpreting dominating and obligatory in a particular tradition.

*Translated by Anna Kuczyńska*

Adres Autorki:

Mgr Inga Kuźma

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UŁ

ul. Jaracza 78, 90-243 Łódź

e-mail:inga\_kuzma@o2.pl