

*Tamara Podlesnik*  
**STRADANJE  
SREDNJEVEŠKIH  
SVETNIC IN  
*ANOREXIA NERVOSA*:  
PRIMER  
KATARINE SIENSKE**

*167-190*

GOSARJEVA 9  
1000 LJUBLJANA

## POVZETEK

Članek se ukvarja s problematiko primerjanja *anorexie nervose* kot moderne oblike stradanja z množičnim stradanjem svetnic poznega srednjega veka. Na primeru *Katarine Sienske* problematizira vzporejanje teh dveh časovno močno oddaljenih pojavov in se osredotoča na kulturni kontekst stradanja. Z analizo srednjeveške asketske prakse *imitatio Christi* se skuša prebiti do boljšega razumevanja srednjeveških praks in na novo premisliti upravičenost označevanja srednjeveških svetnic kot prvih anoreksičark.

**Ključne besede:** *Katarina Sienska, imitatio Christi, sveta anoreksija, anorexia nervosa, srednjeveške mističarke*

## ABSTRACT

### STARVING OF MEDIEVAL WOMEN SAINTS AND ANOREXIA NERVOSA: THE CASE OF CATHERINE OF SIENA

*The article is a comparative study of anorexia nervosa as a modern form of starving, and massive starvation of women saints in high middle ages. It problematizes the identification of those two very different and distant phenomena on the basis of the medieval case of italian saint Catherine of Siena. The article focuses mainly on cultural context of starving. It tries to improve comprehension of medieval ascetical practice, called imitatio Christi, and to find out if medieval saints are truly the first cases of anorectics.*

*Key Words: Catherine of Siena, Imitatio Christi, Holy Anorexia, Anorexia Nervosa, medieval female mystics*

## ::UVOD

Ko je *Rudolph Bell* leta 1985 napisal delo *Holy Anorexia*, se je zanimanje za vprašanje začetka *anorexie nervose* uprlo daleč nazaj v zgodovino poznega srednjega veka, v čas delovanja religioznih žensk trinajstega in štirinajstega stoletja. So bile srednjeveške svetnice prve anoreksičarke? Je stradanje *Katarine Sienske*, italijanske svetnice štirinajstega stoletja, primerljivo s stradanjem sodobnih anoreksičnih najstnic? V zadnjih desetletjih močno narašča zanimanje za zgodovino anoreksije, ki ji nekateri raziskovalci najdevajo začetke že v času helenizma, množičen anoreksični vzorec pa naj bi razvile prav svetnice poznega srednjega veka. Pričujoča razprava se ukvarja z vprašanjem, v čem so tovrstne analogije smiselne in v čem problematične, pri tem pa se osredotoča na kulturni kontekst stradanja, tako v današnjem kot v pozno-srednjeveškem času. Da gre za kulturni pojav, nakazuje množičnost stradanja v različnih obdobjih zgodovine. Ne gre za primere redkih posameznic, ampak za širši, ponavljajoči se vzorec, zato sklepamo, da se v kulturi za nas skriva pomemben uvid. Prvi del razprave osvetljuje vzorec stradanja, kot ga poznamo danes: predstavi *anorexia nervosa* kot sodobno prehransko motnjo z medicinsko osnovo, ki se je močno razširila v dvajsetem stoletju, najočitnejši vzrok za njen nastanek pa je idealizacija vitkosti in stigmatizacija debelosti. Drugi del razprave pa se od današnjega časa oddalji in se razumevanju stradanja v poznem srednjem veku skuša približati z analizo kompleksne verske telesne prakse srednjega veka, *imitatio Christi*, ki je po mojem mnenju ključna ne samo za razumevanje stradanja v srednjem veku, ampak za razumevanje delovanja religioznih žensk tega časa sploh. Raziskave, ki preučujejo povezavo med tema oddaljenima, a v marsičem analognima pojavoma, običajno izhajajo iz stališča zanimanja za moderno *anorexia nervosa*, zaradi česar je razumevanje srednjeveških žensk in njihovih razlogov za stradanje v drugem planu, posledično pa površno in redukcionistično. Napor pričujoče razprave pa je zlasti želja po boljšem razumevanju kulturnega konteksta srednjeveških stradajočih svetnic, kar razgrinja izjemno kompleksno problematiko, ki je sodobnemu bralcu\_ki povsem tuja.

## ::1. STRADANJE DANES: ANOREXIA NERVOSA

Začnimo z moderno obliko stradanja: *anorexia nervosa* je sodobna, medicinsko utemeljena prehranska motnja, razširjena v zahodni kulturi dvajsetega in enaindvajsetega stoletja. Gre za zavračanje hrane iz strahu pred pridobivanjem teže, kar je v prvi vrsti posledica kulturnega pritiska, ki narekuje ideal vitkosti. V moderni družbi je v ospredju telo, ki mora biti lepo, negovano in vitko, takšnemu pritisku pa so še bolj podvržene ženske - kar v devetih od desetih primerov anoreksija prizadene ženske. Pojavlja se v družbah in časih obilja: med svetovnjima vojnoma se skorajda ni pojavljala, zelo množično pa spet od šestdesetih let dvajsetega stoletja naprej. Kult treniranega telesa in dieta sta v naši kulturi sprejemljivi in pričakovani obliki vzdrževanja teže in vitkega telesa, kar pri anoreksični motnji pelje do ekstremov, ki

se v najhujšem primeru končajo z izstradanjem. Individualne vzroke za *anorexia nervosa* se običajno išče v družinski dinamiki: prestrogi ali preveč zaščitniški starši dekletu dajejo občutek, da nad življenjem nima lastne kontrole, zato si jo pridobi z nadzorovanjem vnosa hrane. Nadzor nad lastnim telesom postane tekom razvoja anoreksije zelo destruktiven, a je v smislu psihičnega nadvse osvobajajoč. Anoreksija je lahko na eni strani odpor do zahtev staršev in družbe, na drugi strani pa pretirana potreba po zadovoljevanju nemogočih pričakovanj.

### ::1.1. Histerija

Anoreksija se je množično razširila v dvajsetem stoletju, v svojih začetkih pa je povezana s histerijo devetnajstega stoletja, prav tako povečini žensko motnjo, ki se dogaja med telesnim in psihičnim. Simptomi histeričnega vedenja so histerični kašelj, lovljenje sape, napadi mišičnih krčev, izguba nadzora nad čustvi, kričanje, pomanjkanje teka, afonija, vzdražljivost. Že po izvoru besede je histerija povezana z žensko, saj gr. *ustera* pomeni maternica, za katero so dolgo verjeli, da se prosto giblje po telesu in ima svoje življenje. Psihoanaliza, ki se je rodila prav s histerijo oziroma s histeričarko, histerijo jasno povezuje z žensko. Koncept histerije se je od fiziološke patologije v navezavi na maternico spremenil z nastopom *Jeana-Martina Charcota*, ki prvi definira histerijo kot psihično bolezen. Histerija kot psihopatologija devetnajstega stoletja se do njegovega nastopa ni povezovala s psiho.<sup>1</sup> *Charcot* je vso pozornost pri histeriji usmeril na pogled, leta 1886 pa se mu pridruži *Sigmund Freud*, ki histerijo postavi na stran glasu. Histeričarki pusti, da spregovori in vsako njeno besedo jemlje resno. Tako se rodi psihoanaliza. Histerija se pri Freudu zmeraj odvija okrog pojma ženskosti in seksualnosti, ki jo določa patriarhija.<sup>2</sup> Danes se diagnoze histerije v zahodni družbi ne postavlja več, njene naslednice so sodobne motnje, kot so anoreksija, anksioznost in depresija. Kulturne in družbene zahteve se spreminjajo in vsako obdobje odgovarja na ta pritisk z drugačnim odzivom.

Zgodovina modernega koncepta anoreksije torej sega v viktorijanski čas devetnajstega stoletja, ko še ni bila ločena od histerije, melanholije in hipohondrije. Tudi slavna histerična pacientka *Anna O.* je kazala anoreksične simptome<sup>3</sup>, *Rudolph Bell* pa v njej celo vidi jasne vzporednice s *Katarino Siensko*. (Bell, 1985: 7-9) Anoreksične znake je kazala tudi *Freudova* pacientka *Emmy von N.*, ki je postala anoreksična

<sup>1</sup> *Charcot* je uprizarjal t.i. *torkove predstave*, v katerih je histeričarke vključeval kot del spektakla: v amfiteater je pripeljal tri ali štiri histeričarke, okrašene s pernatimi klobuki. Preiskoval jim je lobanje in iskal vzroke histerije, del spektakla pa je bila tudi hipnoza pacientk, gledalci so se v tej močni teatralnosti dotikali delov telesa. Pacientke so bile na svoje vloge ponosne in jih je bilo sram, če je *Charcotu* ljub refleks izginil.

<sup>2</sup> Več o tem beri *Ana Jereb. Od histerije 19. stoletja k anoreksiji 20. stoletja kot simptomatiki patriarhije*. Diplomsko delo. Ljubljana, 2005.

<sup>3</sup> O primeru *Anne O.*, ki jo je zdravil *Joseph Breuer*, beremo v *Študijah o histeriji*, ki sta jih leta 1895 izdala *Sigmund Freud* in *Joseph Breuer*. Leta 1880 je *Breuer* začel zdraviti *Anno O.*, pacientko s klasičnimi simptomi kašlja, nemosti in glavobola, v katerih prepozna histerijo.

po smrti svojega moža. *Freud* anoreksijo razume kot neko obliko histerije, pred njim pa k anoreksiji v medicinskem smislu pristopi že *Charcot*.

Idealizacija vitkega telesa sega prav v čas pozne viktorijanske dobe, torej v sredino devetnajstega stoletja, ko se je množično pojavljala histerija. Tisti, ki so imeli hrane v izobilju, so se ji v imenu estetskih idealov začeli odrekati. Zavlada ideologija, da je debelost posledica človekovega pomanjkanja volje in znak revščine: vitkost od devetnajstega stoletja naprej pomeni pripadnost družbenemu razredu. Nižji razred se asociira z debelostjo, zato je zanj značilno pomanjkanje discipline in lenoba. V viktorijanski dobi se množično pojavijo prehranske motnje, a jih še ne moremo enačiti z modernim konceptom *anorexie nervose*. Osrednja motnja viktorijanske dobe ostaja histerija, pri čemer je zavračanje hrane zgolj eden od simptomov.

### ::1.2. Začetek modernega medicinskega pojma

Čeprav se zametki stradanja beležijo že v času helenizma, je prostovoljno stradanje komaj v poznem devetnajstem stoletju postalo medicinska bolezen. Prehranske motnje so dobile medicinsko osnovo, ko je *William Gull* leta 1873 podal prvi pravi klinični opis te motnje, ki pomeni začetek modernega koncepta *anorexie nervose*. Istega leta je tudi *Ernest-Charles Lasègue* objavil številne primere te motnje v delu *De l'Anorexie Hysterique*, kar potrjuje izvorno povezanost obeh motenj. (Bemporad: 408-413) Zgodnji modeli razumevanja anoreksije še slonijo na *Freudu* in anoreksijo pojmujejo kot ženski strah pred pridobitvijo teže v bokih in prsih, ki simbolizira strah pred materinstvom in seksualnostjo. Moderne raziskave pa se ukvarjajo s stigmatom debelosti in idealom vitkosti, z dinamiko disfunkcionalnih družinskih odnosov, s širšim kulturno-zgodovinskim kontekstom, ki vključuje preiskovanje, kakšno vlogo igra hrana v neki kulturi, ter z raziskovanjem vpliva patriarhije na anoreksijo. (Yoder: 50-54)

## ::2. STRADANJE SREDNJEVEŠKIH RELIGIOZNIH ŽENSK

Po tem, ko smo si približali razvoj moderne oblike stradanja in se vprašali po vzrokih za nastanek *anorexie nervose*, je čas, da se od današnje dobe oddaljimo. Kakšen je bil kontekst stradanja v srednjem veku? So religiozne ženske res kazale anoreksične simptome? Je italijanska mističarka štirinajstega stoletja *Katarina Sienska* podobna anoreksični ženski v dvajsetem?

### ::2.1. Mistika skozi besedo in telo

Zahodna mistika je utemeljena v besedi, v jeziku. Ko pomislimo nanjo, imamo praviloma v mislih mistična besedila, ki govorijo o neizrekljivi izkušnji poenotenja duše z Absolutom – z Bogom. Mistični spisi so predmet neskončnih razprav, zlasti mistična poezija pa velja za tisto privilegirano formo, ki so jo mistiki in mističarke

v zgodovini uporabljali za opisovanje same mistične združitve z Bogom. Za razumevanje delovanja poznosrednjeveških mističark in drugih religioznih žensk pa je zgolj obravnavanje mističnih tekstov nezadostno. Nujna je tudi analiza kompleksnih telesnih verskih praks in pomena telesnosti v poznem srednjem veku. Pomembno je dojeti, da so mističarke tako v svoje delovanje kot v pisanje vključevale vse čute, kar nasprotuje tradicionalnemu pojmovanju mistike, kjer se duša neskončno dviga, telo pa se briše. Po našem mnenju šele razumevanje telesnosti in verskih praks omogoča nadaljnje razumevanje delovanja in pisanja mističark. Njihovi mistični spisi so polni čutnih podob, okušanja, metafor hrane in telesnosti. Kajti na začetku je bila beseda in beseda je postala meso, pravi krščanstvo.

A te prakse so današnjemu času tako tuje, da jih neizogibno prevaja kot patološke in jih uporablja v kontekstu povezav s sodobnimi motnjami. Je prav, da poznosrednjeveške religiozne ženske danes razumemo kot nevrotične, anoreksične, histerične, mazohistične? Morda. A če jih obravnavamo kot zgolj takšne, lahko hitro zgrešimo bistvo njihovega delovanja, ki je neskončni napor približevanja Bogu. Ta razprava skuša podati novo, širše razumevanje srednjeveškega stradanja religioznih žensk. Imele so mnogo ovir z jezikom, zato so svoja telesa uporabljale kot tekst. Preveč redukcionistično bi bilo, če bi njihove telesne prakse izpeljevali zgolj v modernih terminih raznih patologij, kar je sicer neizogibna tendenca našega časa. Srednjeveška mističarka se vedno znova vrača k svojemu telesu in se osredotoča na imitiranje Kristusa kot človeka. Telo govori enako glasno kot tekst. Čeprav je poskus podoživeti delovanje srednjeveških žensk praktično nemogoč, si bomo vseskozi prizadevali, da se temu vendarle približamo.

## ::2.2. Ženska na strani telesnega

Telesne verske prakse ne pomenijo nič specifično ženskega – v veliki meri so se jih posluževali tudi moški. A nikakor ne gre spregledati, da so bile pri ženskah pogosto bolj radikalne in poudarjene zaradi mnogih kompleksnih razlogov. Namesto apofatične mistike, ki jo poznamo iz mističnih spisov, pri mističarkah poznega srednjega veka pogosto govori telo, zato nastajajo velike težave pri poskusu vključevanja mističark v mistični kanon, ki privilegira apofatični jezik in opušča pomembnost telesa. Prvi razlog za tako močno poudarjeno telesnost pri mističarkah je starokrščansko pojmovanje ženske kot mesa. Ženska predstavlja fizično, hotečo plat človeške narave, ki je bolj podvržena spolnemu apetitu, medtem ko moški predstavlja duhovno plat. Veljalo je, da je uživanje hrane tisto, ki ustvarja pohoto, zato so s kontrolo vnašanja hrane kontrolirale tudi seksualnost. Ženske so mizoginijo nedvomno ponotranjile, v nadaljevanju pa bomo videli, da so jo s telesnimi praksami tudi presegale z osredotočanjem na pozitiven pomen Kristusovega utelešenja. Drugi razlog, zakaj je pri ženskah prevladoval poudarek na telesnem, je prehod iz oralne v pisno kulturo v poznem srednjem veku. Pisana beseda je še vedno pripadala le privilegiranim, to pa so bili predvsem moški duhovniki. Telesne prakse lahko v tem

smislu razumemo kot nekakšen nadomestek pisanja, ki je bilo še v povojih. Tretji razlog leži v neznanju latinščine, ki je bila srednjeveška norma: ženske niso imele dostopa do univerz in do branja Biblije. Tudi zato so telo uporabljale kot tekst. Obenem pa so bile neskončno iznajdljive in so začele pisati v ljudskih jezikih, kar je bil v tistem času popolnoma nov pojav. Nekatere begine so začetnice pesništva v narodnih jezikih: *Hadewijch* v nizozemščini, *Mehtilda Magdeburška* v nemščini in *Marguerite Porete* v francoščini. Četrty razlog pa je povezan s teologijo utelešenja in zakramentom evharistije, ki sta imela v krščanstvu osrednjo vlogo prav v poznem srednjem veku. Bog pride na zemljo kot človek, Kristus, s čimer so se ženske zlahka poistovetile ravno zaradi pojmovanja ženske kot mesa in se tako osredotočale tudi na pozitiven pomen telesnosti.

### ::2.3. Katarina Sienska

*Katarina Sienska*, italijanska mističarka štirinajstega stoletja, je zelo pogosto predstavljena kot vzorčni primer anoreksične svetnice srednjega veka. *Katarinino* delovanje se od *Rudolpha Bella* naprej osredotoča okrog momenta stradanja<sup>4</sup>, zato velja predstaviti zgodbo *Katarine Sienske*, kot jo tovrstne razprave uporabljajo za svoj okvir interpretacije.

Katarina Benincasa se rodi leta 1347, močnejša in bolj priljubljena od dvojčic. Mati Lapa se odloči obdržati Katarino, medtem ko šibkejšo Giovanni prepusti dojlji, pri kateri hitro umre, saj ne preživi kuge, ki je tisti čas pustošila po Evropi. To naj bi v Katarini za vse življenje pustilo občutke krivde. Lapa naj bi pred tem rodila že dvaindvajset otrok in po Katarini rodi še zadnjega Giovanni. Pri dvanajstih letih Katarino začnejo pripravljati na poroko, čemur se vseskozi upira. Hrano začne zavračati že kot deklca in zelo zgodaj razvije odpor do mesa. Vse skupaj se še poslabša, ko je prisotna pri umiranju starejše sestre Bonaventure, na katero je zelo navezana. Ta umre med porodom, kar je v tistem času zelo pogost pojav, kmalu zatem pa umre še najmlajša sestra Giovanna. Katarino želijo kmalu poročiti z vdovcem Bonaventure, ki družini pomaga z denarjem. Katarina se silovito upre, kar je za mlado žensko štirinajstega stoletja izjemno težko. Postane središče družinskega konflikta, ko se odloči postati Kristusova nevesta. Poreže si lase, da bi se rešila vsiljenih ženinov, zavrača hrano in se popari v vroči kopeli, ko je odpeljana na prisilne družinske počitnice. Oče se nazadnje vda njenim željam. Ne gre v samostan, ampak vse življenje ostane v domu svojih staršev, kjer izvaja (takrat družbeno sprejemljive in pričakovane) asketske prakse: bičanje, odpovedovanje spanju, uživanje zgolj surove zelenjave, pitje, gnoja, ki ostaja od čiščenja ran gobavcev. Zadnjih nekaj let naj bi preživela zgolj na hostiji, saj ni zmožna požirati običajne hrane, le sveto, zato vso

<sup>4</sup> *Bellova Holy Anorexia* raziskuje življenja 261 italijanskih religioznih žensk od trinajstega stoletja naprej. Med temi jih je 170 primernih za obravnavo in več kot polovica od teh jih po *Bellu* kaže anoreksične simptome. To vrsto stradanja *Bell* poimenuje *sveta anoreksija*.

normalno hrano izbruha, prav tako pa tudi hostijo, če ni posvečena. Konča v izstradanju v zgodnjih tridesetih.

Kako naj si razlagamo današnjemu času tako odtujeno vedenje? Kako pristopiti k branju srednjeveških tekstov, da bi jih pravilno dojeli? Je to sploh mogoče?

### **:2.3.1. Problem hagiografij: model svetništva**

Najpomembnejši vir informacij o življenju *Katarine Sienske* je njen spovednik *Raymond iz Capue*. Po *Katarinini* smrti je zbral lastne zapiske, ki jih je kombiniral s poročili drugih ljudi. *Bell* pravi, da življenje *Katarine Sienske* postane model, ki so mu svete anoreksičarke, kakor imenuje religiozne ženske, sledile v naslednjih stoletjih. *Raymond* je precej prostora namenil *Katarininim* prehranjevalnim navadam. Že kot otrok se je strogo postila in zgodaj razvila odpor do mesa. Ko še ni bila stara šestnajst let, se je spreobrnila v radikalno religioznost in omejila svoj vnos hrane na kruh, surovo zelenjavo in vodo. Pri petindvajsetih naj ne bi jedla nič več, pri tem pa popolno zatrtje lakote po njenih poročilih ni bilo prostovoljno, kar je bi v tistem času znak svetosti. Če se je prisilila jesti, je njeno telo močno trpelo. Ni mogla požirati ali pa je hrano izbruhalo. (Bell, 1985: 25, 26)

*Bell* v uvodu omeni problem hagiografskih materialov, ki so glavni vir našega znanja o stradanju žensk. Naravo hagiografij si moramo zato na tem mestu natančneje približati, da bi ustrezneje razumeli, zakaj je stradanje pri religioznih ženskah bilo tako v ospredju. Hagiografije so nekakšna poročila o življenjih svetnikov in svetnic in so pogosto edini vir znanja, ki ga imamo o delovanju srednjeveških religioznih žensk. Brati jih je treba izjemno previdno, saj predstavljajo model svetništva, po katerem naj bi se ženske trudile živeti. Poleg tega so jih pisali izključno moški, ki so idealizirano podoba žensk še napihovali. Ženske hagiografije so zato še bolj stereotipne kot moške. Običajno povedo več o srednjeveških stereotipih in idealu svetništva, kot pa o dejanskem delovanju teh žensk. Ta razprava se ne ukvarja z resničnostjo podatkov v hagiografijah, ampak z resničnostjo poznosrednjeveške kulture, v kateri so bile napisane.

Prav hagiografski model je bil tisti, ki je sprožil ideal svetništva. Hagiografska literatura je zavajajoča in polna klišejev v zvezi s postenjem, ki je pri ženskah močno spodbujano in poudarjeno. *Caroline Walker Bynum* preverja tudi nekatere hagiografije poznosrednjeveških moških in ugotavlja, da čeprav so postenje izvajali, to ni bilo središče njihove religioznosti.<sup>5</sup> Preobrat se zgodi v petnajstem stoletju, ko model svetništva ne zdrži več, hkrati pa tudi množičnost stradanja močno upade. Kult svetnice nadomesti kult heretičarke in čarovnice, to pa se ne zgodi povsem nenadoma, saj je bila ženska religiozna vloga vseskozi pospremljena s sumom. Glas, ki bi ga prej prepoznali kot svetega, zdaj pristane na grmadi. Vitalnost modela svetnic močno upade.

<sup>5</sup> Beri *Caroline Walker Bynum, Holy Fast and Holy Feast: Religious Significance of Food to Medieval Women*, tretje poglavje: *Food as Female Concern: The Complexity of the Evidence*.



Na tem mestu naj omenimo še videnja, ki so še en pomemben del kulturne definicije svetosti in so bila za bistvena za žensko religioznost. Danes jih povezujemo z magijo in patologijo, v poznem srednjem veku pa so bila videnja družbeno priznana aktivnost, znak svetosti, ki je ženskam nudil neko možnost rahljanja tradicionalnih ženskih vlog s tem, ko so se uveljavile v religiji. Videnja so bolj poudarjena v ženski religioznosti, razlog za to pa je po *Grace Jantzen* v tem, da so se ženske videnj posluževale zaradi vsesplošnega pomanjkanja izobrazbe in nepoznavanja Biblije. Individualna izkušnja videnj je bila edino, kar so imele. Ker so bila videnja cenjena, so jih uporabljale kot osnovo svoje avtoritete, do katere so kot ženske zelo težko prišle. Obenem pa so se z njimi zavarovale, saj so praktično vse svoj dar pisanja pripisovale Bogu. Ko mističarke pišejo, to niso one, ampak skozi njih govori Bog, kar je značilnost mistike sploh. Zlasti v dvanajstem stoletju je šlo za določeno odprtost do vizij, kljub temu pa moški mistiki in teologi videnjem nikoli niso pripisovali posebnega pomena. Tovrstne izkušnje so obveljale za drugorazredne, medtem ko so se moški posluževali Biblije in njenega jezika. Mistični kanon izkušnje vizij ni nikoli integriral v svoj nauk, zato so ženske avtorice v zgodovini ostale marginalizirane. (Jantzen, 1995: 168-184)

Med leti 1100 in 1400 beležimo močan porast števila svetnic. Iz manj kot deset odstotkov v tem času zraste na kar osemindvajset odstotkov do petnajstega stoletja. Največji vzpon beležimo v dvanajstem in trinajstem stoletju, ko se je število svetnic skoraj podvojilo. Vzrok za takšno množičnost pojava moramo iskati v kulturi: svetništvo je odgovor na ideal, ki naj bi ga dosegale ženske. Primer *Katarine Sienske* in njenih ekstremnih praks še zdaleč ni osamljen. Praktično vse svetnice v poznosrednjeveških hagiografijah se strogo postijo, več let živijo brez zemeljske hrane in dolga leta preživijo na hostiji. Pogosto tudi beremo, da nehajo menstruirati in odvajati blato. Strogo postenje je v poznosrednjeveškem kontekstu delovanja religioznih žensk torej povsem sprejemljivo in celo spodbujano. Njihovo stradanje je v veliki meri odgovor na kulturni model svetništva, medtem ko anoreksičarke danes stradajo zaradi kulturnega modela vitkosti: v srednjem veku so stradale zaradi lepe duše, danes pa stradajo zaradi lepega telesa. Ko v petnajstem stoletju kulturni model svetosti več ne zdrži, upade tudi stradanje. Predvidevamo lahko, da bo izginila tudi *anorexia nervosa*, ko bo spodkopan model vitkosti. Toda ne glede na to, da stradanje zmeraj uplahne, ko pade model, ki ga spodbuja, se v takšni ali drugačni obliki v neki fazi zgodovine vedno vrača, pri tem pa v večji meri doleti ženske. Zato je treba iti še dlje od spraševanja o stradanju in premisliti, kaj je v zahodni kulturi narobe s položajem žensk in kakšna je v njej funkcija hrane.

### 2.3.1.1. Stradanje svetnic kot odziv na patriarhalno družbeno strukturo

Osrednji namen *Bellove* raziskave je pokazati, da religiozne ženske, ki so živele po modelu svetništva, razvijejo anoreksični vzorec kot odgovor na patriarhalno družbeno strukturo. V množičnem stradanju svetnic vidi svojevrsten odziv na zahteve mi-

zogine kulture. Model svetnice je bilo tisto sito, ki je čakalo ženske, če so želele priti do kakršnekoli veljave ali glasu. Najprej so se morale približati idealu, da so dobile nekoliko prostejše roke za svoje delovanje. Strinjamo se, da je množičen pojav svetnic vsekakor svojevrsten odziv na pričakovanja patriarhalne družbe.

Za *Bella* je anoreksija brezčasen odgovor na patriarhijo. Pri svetih anoreksičarkah se mu zdi osrednja želja po destrukciji telesa. Sveta anoreksija je boj za avtonomijo, za osvobajanje od patriarhije. Sveta anoreksičarka se po *Bellu* upira pasivnosti v krščanski družbi. (Bell, 1985: 114-118) Če je anoreksija nevroza ali svetost, določi kultura. Po *Bellu* se obe vrsti anoreksije začeta, ko dekleta želi doseči visoko veljaven cilj v družbi: vitkost danes oziroma duhovno veličino v srednjem veku. Postati hoče prvakinja v popolnosti: gre za pretiran konformizem in upor proti patriarhiji hkrati. (Bell, 1985: 20, 21) Po *Bellu* tako anoreksična najstnica kot srednjeveška svetnica delujeta v širšem boju za osvoboditev od patriarhalne družbe: obe želita avtonomijo. V tem smislu se *Bell* pridružuje feministični kritiki, ki stradanje označi kot širši ženski boj. (Bell, 1985: 4)

V tem smislu je definicija ženskosti v nekem zgodovinskem trenutku tista, ki povzroča stradanje: v srednjem veku se stradanje pojavi v kontekstu svetništva, v viktorijanski dobi kot del histeričnega obnašanja in danes kot odziv na tiranijo vitkosti. Tako svetništvo, histerija kot tudi anoreksija so svojevrstne reakcije na pričakovanja ženskosti v neki dobi in kulturi. Ob tem je pomembno vedeti, da se takšno obnašanje pojavi v obdobju, ki pripravi nekoliko boljše izhodišče za ženske. Devetnajsto stoletje – čas histerije – sta zaznamovala boj za pravice žensk in emancipacija. Ženske so se prvič v zgodovini začele neposredno upirati zaradi situacije, v kateri so. (Jereb, 2005) Tudi začetek dvajsetega stoletja, ko se množično razširi *anorexia nervosa*, zaznamuje gibanje za volilno pravico žensk in feminizem. Prav tako pa je pozni srednji vek verjel, da Bog govori skozi šibkejšega, torej skozi žensko, da bi posredoval pomembno sporočilo. Religioznost in mistika sta pomenila možnost, da se ženske osvobodijo tradicionalne ženske vloge, ki je pomenila rojevanje do smrti. Gre torej za neke temeljne premike in izboljšave, ki so se dogajali v položaju žensk. In prav ta sprememba položaja jih je zmedla, da je prišlo do ekstremnih asketskih praks, histeričnih simptomov in stradanja.

Kljub temu, da se z *Bellom* strinjamo v tem, da je ekstremno stradanje religioznih žensk predstavljalo svojevrsten odgovor na pritisk modela svetništva kot idealne ženskosti, pa moramo odločno poudariti, da *gender struggles* nikakor niso imele primarnega pomena za srednjeveške svetnice. Ni šlo za samozavedno upiranje moški dominaciji. Ženske, ki so si prizadevale postajati svete, so to delale na način, ki je še utrjeval moško prepričanje o ženski. Stradanje pri srednjeveških ženskah ni (neposredno) iskanje avtonomije, kakor sklepa *Bell*. Takšna pozicija je preveč moderna in individualistična, ne upošteva dejstva, da je bil individualizem v poznem srednjem veku šele v grobih povojih, poleg tega pa mistiki in mističarke niso individualizirani avtorji in avtorice, ampak zgolj prevodniki, ki prenašajo sporočilo Boga. Čeprav smo prišli do določenega uvida, nam ta ne pomaga pri globljem razumevanju delo-

vanja *Katarine Sienske* in drugih religiozних žensk. Zavračanje hrane je brez dvoma eden najpomembnejših momentov Katarinine religioznosti, a sam *Bell* opozarja, da je treba prepoznati sveto anoreksičarko *Katarino*, pri kateri je stradanje le droben del na poti k cilju in ne osrednji namen njenega delovanja. Rabimo širše, kulturno razumevanje, kjer postenja ne bomo dojemali kot izolirane aktivnosti, ampak v skladu z razumevanjem asketskih telesnih praks, ki pomenijo pripravo na mistično združitev z Bogom. Te so po našem mnenju ključne za ustrezno razumevanje stradanja med srednjeveškimi religioznimi ženskami. *Bell* pa kljub določenemu uvidu ubere povsem drugo smer in napravi individualno analizo *Katarininega* življenja iz svoje sodobne perspektive.

### :2.3.2. *Problem individualne analize*

*Bell* k razumevanju svete anoreksije pri *Katarini Sienski* in ostalih svetnicah pristopa iz popolnoma moderne perspektive. Pri obravnavi *Katarininega* življenja povleče analogijo s psihoanalitskim odnosom: *Raymond iz Capue* je bil s *Katarino* v podobnem odnosu, kot je bil *Freud* s svojimi pacientkami stoletja kasneje. Osredotoči se na *Katarinino* osebnost, pri tem pa ne kaže poznavanja kompleksnega kulturnega konteksta srednjeveških praks, v okviru katerih so svetnice stradale. *Bell* se pri *Katarinini* zgodbi osredotoča na dojenje, ki fascinira psihoanalitike: mati *Lapa* je bila v času *Katarininega* rojstva v zgodnjih štiridesetih in je pred tem rodila že dvaindvajset otrok, od katerih jih je manj kot polovica preživela otroštvo. Izmed dvojčic, ki ju je rodila, je izbrala *Katarino*, bolešno *Giovanno* pa je pustila dojlji, pri kateri je hitro umrla. *Katarino* je hranila na svojih prsih celo leto, pred tem pa nikoli ni mogla do konca poskrbeti za svoje otroke, saj je bila vedno znova noseča, takrat pa se mleko razredči in postane neužitno. Šele po letu dojenja *Katarine* je postala še zadnjič noseča. Po *Bellu* je *Katarinino* zgodnje otroštvo pustilo psihične posledice na deklici. Pomaga si s teorijo o oralnem zadovoljstvu, s katero razlaga *Katarinino* potrebo po religioznosti. (*Bell*, 1985: 29, 30) Za *Bella* je *Katarinino* stradanje regresija v oralno fazo in nezavedno obnavljanje otroške izkušnje. Ne gre nam za to, da bi želeli povsem zavreči *Bellov* napor, ki se s tovrstno analizo želi prebiti do uvida. *Katarinina* misel je res polna materinskih podob, toda takšen pristop pove nemara več o današnjem času kot o *Katarininem*, zato se nam zdi redukcionističen in omejen. *Bell* sicer ne izenačuje svete anoreksije in *anorexie nervose*, a se k razumevanju srednjega veka spravlja s popolnoma modernimi pristopi.

Daleč največjo pozornost namenja *Katarininim* odnosom v družini in nadaljuje z najstništvom, ko je začela z radikalnimi verskimi praksami. Očeta *Giacoma* označi kot potrpežljivega, medtem ko se od matere čuti pod pritiskom, saj jo ima ta za posebnega otroka. Pri dvanajstih jo je mati začela pripravljati na poroko, jo naučila lepoticiti si obraz in urejati lase. Velik vpliv nanjo je imela tudi starejša poročena sestra *Bonaventura*, pri kateri je *Lapa* dosegala več uspeha kot pri *Katarini*. Vse se je spremenilo, ko je *Bonaventura* pri porodu umrla, kar je bila v tistem času zelo po-

gosta smrt. *Katarina* je izgubila sestro, ki jo je oboževala in za njeno smrt krivila sebe, pravi *Bell*. Ko pa so jo za povrh vsega hoteli omožiti z vdovcem umrle sestre, se je dokončno uprla in se odločila, da se odpove svetu in postane Kristusova nevesta. (Bell, 1985: 36-41) *Katarinin* razvoj v adolescenci je za *Bella* najbolj zanimiv. Njena anoreksija in religiozni impulzi so se razvili v družini: čutila se je dolžna biti dobro dekle, tako zelo dobro in tako posebno, da njeno žrtvovanje na tem svetu rešuje duše na onem. (Bell, 1985: 47) Takšen pristop k razumevanju *Katarininega* obnašanja je seveda v skladu z modernim pojmovanjem *anorexie nervose*, ko najstnica na vsak način želi ugoditi pričakovanjem staršev. Sveto anoreksičarko opisuje tako, da uporablja enak pristop kot pri razumevanju sodobne stradajoče najstnice. Povprečno sveto anoreksičarko opiše kot srečnega in ubogljivega otroka, ki si poreže lase, biča telo in obleče cape, da bi bilo lepo v očeh Boga.

Takšno razumevanje pa je preveč udobno, redukcionistično in služi zlasti potrjevanju moderne teorije o razvoju anoreksije. Pozni srednji vek ni poznal pojma družine, kot ga poznamo danes. Poudarek na družinskih odnosih ja tako močno prisoten komaj od *Freuda*. A tudi na tem mestu nam ne gre za kakšno radikalno zavrnitev *Bella* in njegovih sledilcev, gre nam bolj za opozarjanje na nezadostnost takšnih interpretacij. Ne moremo zavrniti *Bellovega* ukvarjanja z družinskimi odnosi, a nam to ne more dati ustreznega vpogleda v *Katarinino* delovanje. *Bell* se sicer zaveda, da za razumevanje svete anoreksije potrebujemo globlje vire, vpogled v kulturo, a sam kljub temu ne upošteva kulturnega konteksta srednjeveških svetnic. Znanje, ki ga ima o stradanju, aplicira na srednji vek in išče odgovore v družinskih odnosih. S tem individualizira, medikalizira in sekularizira srednji vek, ki je prepojen z božjim, zato so njegove ugotovitve omejene. Sam pove, da je apliciranje intrapersonalne psihološke teorije na stradanje srednjeveških svetnic problematično. A potem nadaljuje, da je tako zato, ker mu primanjkuje podatkov o oralni fazi, medtem ko so opisi adolescentne krize mnogo bogatejši. Kot vidimo, se *Bell* v širšem smislu sploh ne zaveda omejenosti svojega pristopa, ko hoče z modernimi koncepti priti do razumevanja srednjega veka.

## ::2.4. *Imitatio Christi*

Največjo frustracijo današnjemu bralcu\_ki povzročajo skrajno nenavadne telesne prakse srednjeveških religioznih žensk. *Katarina Sienska* jih je izvajala kar doma: poleg ekstremnega postenja, ki je postajalo vse bolj radikalno, si je porezala lase, spala na trdih tleh in spanec omejila na trideset minut na vsaka dva dni. Tri leta je razen spovedi preživela v popolni tišini in izvajala svoje stalne prakse: bičanje, postenje, oblečena je bila le v grobo volno. Ko jo je *Lapa* v skrbi, da se bo ubila, peljala na počitnice, kjer naj bi si opomogla, se je popekla v vroči kadi in nase spustila bolečino, ki se ne more primerjati niti z bičanjem doma. Ko sta se vrnila, je seveda s praksami nadaljevala. (Bell, 1985: 41-46) Tovrstna fizična religioznost zbuja močan odpor in frustracijo, zato takšno početje neizogibno povežemo s patologijo. Toda patologiza-

cija je prisotna od razvoja medicine naprej, torej je pred devetnajstim stoletjem ni bilo. Zato je na tem mestu pravi čas, da se posvetimo sami srži poznosrednjeveške prakse *imitatio Christi*. Pri tem pa si ne upamo trditi, da bo to omogočilo zadovoljivo razumevanje tega za današnji čas skrajno nenavadnega pojava.

Religioznost v poznem srednjem veku se osredinja na Kristusovo telesnost in človeškost. *Imitatio Christi* je krščanska srednjeveška telesna praksa, ki pomeni posnemanje Kristusovega življenja in trpljenja. Ne gre za kakšno specifično žensko prakso, redno so se je posluževali tudi moški. A za ženske poznega srednjega veka je pomenila samo vozlišče njihove religioznosti. Med 1200 in 1500 sta v krščanstvu imeli osrednjo vlogo teologija utelešenja in zakrament evharistije. Kristusovo trpeče telo postane točka čaščenja. Pri ženskah pa so telesne prakse bile pogosto pripeljane do samih skrajnosti, kar je včasih vodilo tudi v smrt. Danes je tovrstno kultiviranje bolečine razumljeno kot patološko v skladu z moderno dobo medikalizacije. Toda gojenje bolečine v srednjem veku ni pomenilo zgolj samodestruktivnosti in trpljenja, ampak nekakšno aktivnost, zato je razumevanje takšnega početja mnogo bolj kompleksno, kot se utegne zdeti.

#### :2.4.1. *Imitatio Christi in postenje*

Postenje predstavlja začetni del prakse *imitatio Christi*, ko se telo z abstinenco od zemeljske hrane pripravlja na združitev s Kristusom v sveti hrani, v hostiji. Postenje se v krščanski zgodovini razvije v tretjem in četrtem stoletju s puščavništvom, ko postane telesna praksa z namenom čiščenja zlih misli in priprava na združitev z Bogom. V poznem srednjem veku se je postenje pričakovalo od puščavnikov in zlasti od žensk, saj je veljalo, da meso in vino pospešujeta seksualno pohoto, tej pa so v prvi vrsti podvržene ženske. Srednjeveško postenje v okviru prakse *imitatio Christi* je bilo včasih tako ekstremno, da je pripeljalo do izstradanja, kakor v primeru *Katarine Sienske*. Kot smo že ugotovili, je radikalno postenje tema vseh ženskih hagiografij, kjer se ne pojavlja kot posledica prostovoljnega stradanja, ampak nezmožnosti uživanja običajne hrane, kar je pomenilo kulturno definicijo svetosti. Postenje je torej v tem obdobju pričakovano in spodbujano.

Velja poudariti, da postenje ni bilo specifično spolno zaznamovano, ampak predpisano za vse – od kmeta do papeža. Višji je bil cerkveni položaj, daljši je bil post in pokora. V srednjem veku suhljatost vsekakor ni bila priljubljena oziroma pri vzrokih za postenje ni igrala nobene vloge. Religiozne ženske se niso postile zato, da bi zadostile standardom lepote kot moderne anoreksičarke, ampak da bi zadostile idealom svetništva. Tako moški kot ženske so se postili, da bi zadostili kulturni kodi religioznosti, a je bil pritisk svetništva na ženske močnejši, kakor je danes močnejša tiranija lepote in vitkosti. *Barbara Hamilton* piše, da se postenje utegne zdeti danes tipična ženska aktivnost, saj so hagiografije (ki so jih pisali moški) največkrat govorile o njihovem odnosu do hrane. Tudi moški mistiki – *Frančišek Asiški*, *Richard Rolle* in *Heinrich Suso* – so prav tako abstिनirali od hrane. (Hamilton, 2009: 129-132)

*Caroline Walker Bynum* v svojem temeljnem delu *Holy Fast and Holy Feast: Religious Significance of Food to Medieval Women* opozarja, da je srednjeveško postenje danes pre nagljeno pojmovano kot zgolj napad na telo, kot nadzorovanje in prizadevanje za izničenjem telesa. Tako srednjeveško postenje razume večina raziskovalcev, ko preučujejo zgodovino *anorexie nervose*. Toda stvar je mnogo bolj kompleksna. Po *Bynum* ne gre zgolj za dualizem, za dihotomijo med telesom in dušo, kjer je duša privilegirana, grešno telo pa mora biti izničeno, ampak gre za abstinenco od zemeljske hrane kot pripravo na združitev in identifikacijo s Kristusom in njegovim trpljenjem. Postenje je bilo razumljeno kot razširitev Kristusovega trpljenja, kot neka kšna aktivnost prej kot mučenje, kot priprava na mistično združitev z njegovim telesom v evharistiji.

Sledeč *Bynum* se bomo tudi mu skušali oddaljiti od standardne interpretacije asketizma kot upora v svetu, ki korenini v dualizmu. Prav tako pa bomo za nekaj časa ob strani pustili ustaljeno sliko srednjeveške ženske, ki je na vse straneh obdana z mizoginijo in ponotranjenim sovraštvom do sebe. Pa ne zato, ker bi prisotnost mizoginije in dualizma zanikali, saj je dovolj očitno, da sta bila še kako prisotna v delovanju srednjeveških žensk. Gre nam bolj za poskus novega razumevanja telesnosti v poznem srednjem veku, ki ne sme biti razumljeno zgolj negativno kot želja po izničenju telesa. Obravnavali bomo tudi pozitivno moč telesnega pri srednjeveških ženskah.

#### **:2.4.2. Imitatio Christi in evharistija**

Očiščevanju z abstinenco od zemeljske hrane je sledilo uživanje svete hrane, Kristusovega telesa v hostiji. Evharistija je za teologijo poznega srednjega veka ključnega pomena. Kult evharistične hostije je bil vzpostavljen v trinajstem stoletju, ko je mističarka *Juliana iz Cornillon*a uvedla evharistični praznik *Corpus Christi*, praznik svetega rešnjega telesa, ki ga je potrdil sam papež in so ga praznovali dolga stoletja. Četrty lateranski koncil leta 1215 je uveljavil prejemanje Kristusovega telesa v evharistiji vsaj enkrat na leto. Evharistija je v tem času osrednji zakrament: prejeti hostijo je pomenilo družiti se z Bogom v fizičnem zaužitju Kristusa.

Največ vizij z videnjem Kristusa, ki so tako množične pri ženskah, se je zgodila pri obhajilu. Evharistične vizije so skoraj izključno ženski pojav, ugotavlja *Bynum*. *Henry Suso* je bil morda edini, ki jih je prejemal. Prav tako so evharistični čudeži značilno ženski žanr poznega srednjega veka: zgodbe o levitacijah, ekstazah, doživetjih med mašo so pripovedovane od žensk. In čeprav so prakse s hrano in postenje izvajali tako moški kot ženske, so bile bistvene le za žensko religioznost. Verjeli so, da meso in vino pospešujeta seksualno pohoto in da je požrešnost osnovni razlog za seksualno pohoto, ki je v srednjem veku zbujala velikanski strah.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Beri *Caroline Walker Bynum: Holy Fast and Holy Feast. Religious Significance of Food to Medieval Women*, tretje poglavje: *Food as a Female Concern: The Complexity of the Evidence*

Tema (fizične) združitve s Kristusom je osrednja v delovanju srednjeveških mističark. Jesti Boga je pomenilo sprejemati trpljenje na križu, pravi *Bynum*. Jesti Boga je *imitatio Christi*. Beginska poezija je polna metafor hrane, okušanja in pitja. In čeprav je bila evharistija in telesnost bolj osrednja pri ženskah, se je trinajsto stoletje tudi v splošnem osredotočalo okrog evharistije. *Mary T. Malone* v knjigi *Women and Christianity: From 1000 to Reformation* piše, da je v tem času pomembna doktrina transsubstanciacije, ki pomeni resnično prisotnost Kristusa v posvečeni hostiji. Mističarke so obhajilo dojemale kot srečanje neveste in ženina, njihovi teksti so polni erotičnih podob. Prejeti obhajilo je pomenilo prejeti Kristusa, to pa je vodilo v mistično združitev. (Malone, 2002: 139-142) Trenutek uživanja Kristusa torej pomeni mistično ekstazo. Prejemanje evharistije je pri mističarkah vrhovni moment mistične poti – mistično poenotenje z Bogom. Pri moških mistikih v opisovanju te najvišje mistične stopnje ni metafor hrane, kot je to značilno za ženske avtorice. Ko mističarka zaužije Boga v hostiji, doživi popolno božansko združitev. Njuno meso je združeno. Evharistija fizična prisotnost sta za religiozne ženske poznega srednjega veka povsem bistveni, telesnost je praktično pogoj za dostop do Boga. Bog je ženskam dostopen v prejemanju obhajila. *Malone* piše, da so ženske z evharistično izkušnjo zahtevale novo obliko moči. Pogosto so dosegle, da so obšle duhovnikovo posredovanje in so Kristusa prejemale neposredno. Kristus zamenja duhovnika in prav tak neposredni stik jih je opogumil, da so kritizirale skorumpirano duhovščino. To so običajno delale s pomočjo vizij. (Malone, 2002: 142, 143)

### :2.4.3. *Imitatio Christi in telesnost*

V evharistiji poznega srednjega veka se zgodi preobrat, sredi katerega stoji telesnost. V mistični izkušnji telo postane samo vozlišče. Kristusova človeškost v vseh svoji fizičnosti je tisto, kar so izkušale ženske. Tudi *Malone* opozarja, da so šle onstran tradicionalnega pojmovanja dualizma. Boga so okušale skozi lastna telesa in s tem presegle stoletja negativnega učenja o ženskah. Razvijale so ženskost kot poseben znak bližine s Kristusom. (Malone, 2002: 203, 204) Čeprav nas asketske prakse šokirajo in so tudi v njihovem času svarili pred njihovo radikalnostjo, jih ne smemo videti zgolj v negativni luči in jih preprosto definirati kot patološko samodestruktivno prizadevanje po izničenju telesa, ki temelji na mizoginiji in dualizmu. S tem si zapremo pot do boljšega razumevanja, saj so telesne prakse predstavljale veliko več. Če se jih trudimo razumeti globlje, je to lahko ključ do bistva mistične dejavnosti religioznih žensk in nam olajša branjen njihovih tekstov.

*Bynum* poudarja, da je med leti 1200 in 1500 v krščanstvu obstajalo bolj pozitivno dojetje telesnosti. Temu je bilo tako tudi zaradi nasprotovanja katarom, največji krivoverski skupini tistega časa, ki je poudarjala radikalni dualizem z zaničevanjem telesa. Poznosrednjeveška teologija se je trudila napraviti prostor telesu s poudarjanjem teologije utelešenja in zakramenta evharistije, zato *Bynum* poznosrednjeveških praks ne razume kot bega od telesa, ampak kot sam vstop v telesnost. Ženske

so seveda brez dvoma ponotranjile dualistično pojmovanje sebe kot mesa, a so ga pozitivno izkoristile v razumevanju telesnosti, ko so svoje meso primerjale s Kristusovim. Doktrina inkarnacije je delala v prid fizičnemu. Utelešenje pomeni, da je Bog prišel k človeštvu in namen te razprave je tudi pokazati, da telesne asketske prakse niso le negativne, patološki odziv, ampak kompleksen pojav z mnogimi pozitivnimi vidiki v razumevanju telesnosti. Telesni del pri delovanju mističark moderne raziskave ali izpuščajo ali povsem enoznačno interpretirajo kot patologijo. Ženske mistične avtorice se zdijo mejne in se zato mnogo težje uvrstijo v mistični kanon.

Srednjeveško telo je mesto užitka in bolečine hkrati, kar je problematično vzporejati z modernimi koncepti, kjer se bolečina in užitek izključujeta in kjer je kultivacija bolečine razumljena kot patološka, pravi *Bynum*: ženske s telesnimi praksami niso želele izničiti telesa, ampak so s takšno obliko religioznosti nasprotno realizirale možnosti lastne telesnosti. Prakso *imitatio Christi* so si razlagale dobesedno, saj posvečena hostija namreč dobesedno je Kristus. Užitek, ki so ga mističarke v fizični združitvi – v evharistiji – občutile, ni bilo zanikanje telesnosti, ampak so prav skozi telesnost začutile božanskost. Po *Bynum* so ženske tradicionalno pojmovanje ženske mesenosti in telesnosti razširile s pojmovanjem Kristusove telesnosti. Če so moški tradicionalno dihotomijo moški/ženska uporabljali za kritiziranje ženske, so jo ženske razširile na dvojico božanskost/človeškost in tako sebe videle kot simbol človeštva.<sup>7</sup>

Kljub temu pa seveda ne gre zanikati, da v srednjem veku prevladuje sum do vsega telesnega, kar je povezano s strahom pred seksualnostjo. Daleč najbolj cenjeno je bilo devištvo. A čeprav ženske nedvomno sprejemajo doktrino dualizma, v svojo religioznost integrirajo tudi telesnost. V tem smislu je religioznost žensk ponujala neko celovitost.

### 2.4.3.1. *Stigmata*

Pojmovanje telesa kot božanskega postane v trinajstem stoletju tako močno, da so posvečeno hostijo primerjali s Kristusovim telesom, zato so si ženske prakso *imitatio Christi* pogosto predstavljale dobesedno. Doktrina transsubstanciacije je tu bistvena: ko človek uživa Kristusovo telo, tudi postaja Kristusovo telo. Zato je evharistija vodila k stigmati – telesnim ranam, ki spominjajo na rane križanega Kristusa. *Mulieres religiosae* poznega srednjega veka so bile primeri najzgodnejših stigmat. Hagiografi so svetnice predstavljali kot neuničljive. Ekstremno postenje je bilo pospremljeno s telesnimi poškodbami, ki so lahko vodile tudi v smrt. Zadržale so si rane, si v hrano metale smeti, se s koprivami pikale po prsih, molile bose. Najbolj ekstremne prakse so vključevale valjanje po razbitem steklu, zapiranje v peči, tudi obešanje. Najbolj odrinjena in stigmatizirana skupina tistega časa so bili gobavci, za katere so religiozne ženske pogosto skrbele v ustanovah za gobavce, ob tem pa pile

<sup>7</sup> Beri Caroline Walker Bynum, *Holy Fast and Holy Feast: Religious Significance of Food to Medieval Women*, tretje in četrto poglavje.



gnoj in jedle kraste, ki so ostajale od čiščenja ran. Torej prakse *Katarine Sienske* niso pomenile čudaškega početja izolirane posameznice, ampak ustaljen in splošno sprejet model verskih asketskih praks, ki jih izvajajo sveti ljudje.

Ob teh podatkih moderni bralec\_ka trči ob vse meje svoje dojemljivosti za razumevanje tega srednjeveškega početja. Tako ekscentričnih praks praktično ne znamo prevajati drugače kot hudo obliko samodestrukcije in patološkega napada na telo. Moderne interpretacije izhajajo iz tradicionalnega prepričanja o dualizmu, ki v stradanju in tovrstnih telesnih praksah vidi trud uničiti grešno telo, da bi se duša vrnila k Bogu. Feministična filozofinja in teologinja *Grace Jantzen* vidi življenje *Katarine Sienske* kot moteč prikaz spolne konstrukcije mistike tistega časa: ženski pripada trpljenje bolj, ker je ženska tista, ki je povezana z mesom. Da so bile ženske dojete kot svete, so morale najprej sprejeti spolne stereotipe (Jantzen, 1995: 216-223). Seveda se z ugotovitvami *Jantzen* strinjamo, a te ugotovitve še vedno ne prispevajo dovolj k samemu razumevanju praks. Dualistične perspektive, mizoginije in moderne patologizacije ne zanikamo, a se je treba zavedati omejenosti takšnih pristopov k razumevanju tega srednjeveškega pojava. S pomočjo udobnih modernih teorij je lažje govoriti o tem nenavadnem srednjeveškem pojavu, a morda se na ta način več pove o omejenosti lastne dobe kot pa o resnici neke druge. Torej, ne gre nam za to, da bi trdili, da prakse niso patološke, mizoginistične in da ne koreninijo v dualizmu. Gre za to, da jih v želji po razumevanju ne označimo kot zgolj takšne.

Delovanje srednjeveških žensk mora biti razumljeno v kontekstu kulturne tradicije, ki je zelo drugačna od naše. Srednji vek, pravi *Bynum*, ni polagal veliko pozornosti dvojicam čudežno/naravno, vidno/nevidno, ki so ključne za sodobnega bralca\_ko. Pomembna je bolečina stigmat, ne pa vidnost rane. Ni važno, kaj je rane povzročilo in kako izgledajo, pač pa pomen ran. Svete rane na telesu – stigmata – ponazarjajo Kristusove rane na križu. Doživljanje bolečine je vozlišče poznosrednjeveške religioznosti, tako moške kot ženske. Prvi stigmatik v krščanski zgodovini je bil moški, *Frančišek Asiški* v trinajstem stoletju, torej v času religioznih žensk, ki jih preučujemo. Sicer pa je bila ta praksa v nekje osemdesetih odstotkih značilna za ženske. Če se niso pohabile do smrti, je ostalo krvaveče ranjeno telo – stigmata.

Mističarke poznega srednjega veka se osredotočajo na lastno telo kot refleksijo Kristusove človeškosti in trpljenja. Namen bolečine in bolezni je posnemanje Kristusovega življenja. In v tem smislu je bolečina nekakšna aktivnost in ne toliko samodestrukcija, kar je današnjemu času skrajno tuje. Ženske so si v želji po svetosti želele telesne bolezni, pa naj je bila dana od Boga ali samoizzvana. Osrednja tema videnj med trinajstim in petnajstim stoletjem je križano in krvavo Kristusovo telo. Ob takšnih videnjih so padale v trans in se pohabile. Naj na tem mestu še enkrat poudarimo, da se ta razprava ne ukvarja z vprašanji, ali so bili srednjeveški fenomen – stigmata, levitacije, čudežne telesne spremembe, nezmožnost požiranja hrane, videnja in razni čudeži s hrano – resnični ali ne. *Bynum* opozarja, da so srednjeveški ljudje razvijali drugačne modele za razumevanje fenomenov, kot so evharistična videnja in abstinenca od hrane.

### 2.4.3.2. Telo kot hrana

Poznosrednjeveška teologija pojmuje Kristusovo telo kot hrano, prav tako pa povezuje žensko telo s hrano. Ženska je hrana, ker je mleko iz ženskih prsi tisto, ki omogoča preživetje. Do *Bynum* preučevalci niso opazili, da je tema telesa kot hrane bolj poudarjena v ženski religioznosti, ali pa so to enoznačno povezali z mizoginijo, kar po *Bynum* pomeni nerazumevanje ženske religioznosti. *Bynum* nadaljuje, da tako moški kot ženske Kristusovo telo na križu povezujejo z žensko. *Katarina Sienska* govori o pitju krvi s prsi Jezusa, ki je mati. Poznosrednjeveški čudeži dojenja in hranjenja, izločanja vonjav in tekočin po smrti in stigmata so pojavi, ki so značilni zlasti za ženske.<sup>8</sup>

*Katarina Sienska* pravi, da jesti Kristusa pomeni postajati Kristus. Kristus kot telo in Kristus kot hrana je vozlišče ženske religioznosti. Ključno je razumevanje prakse *imitatio Christi* kot združitve z ultimativnim telesom Kristusa. *Mulieres religiosae* so želele združiti svoje telo s Kristusovim. Teksti mističark imajo močan erotični podton, kar je sicer splošna značilnost mističnih tekstov v najvišji fazi mističnega zedinjenja. *Katarina Sienska* se v viziji poroči s Kristusom. Zedinjenje pri mističarkah je običajno telesno in prihaja v podobah hrane. Jest je pomenilo jesti Kristusa in postajati Bog.<sup>9</sup> Osrednje vprašanje, s katerim se ukvarja *Bynum*, se vrti okrog hrane: zakaj je hrana tako pomembna tema religioznim ženskam poznega srednjega veka? In če še razširimo zanimanje, zakaj je hrana tako pomembna tema ženskam tudi danes? Kaj pomeni hrana kot kulturni simbol?

Za srednjeveške ljudi je požrešnost pomenila glavni vzrok seksualne pohote, ki je veljala za najhujši greh, zato je bilo postenje zaželeno in pričakovano. Po drugi strani pa je jesti sveto hrano, hostijo, pomenilo družiti se z Bogom in postajati Bog. Telesnost in hrana sta središče religioznosti žensk, kar tradicionalne razprave pred *Bynum* ignorirajo. Hrana ni bila pomembna le ženskam, je pa bila zanje osrednja. Najpomembnejši praksi, povezani s hrano, sta bili prav postenje in evharistija, torej na eni strani odrekanje zemeljski hrani, na drugi strani pa prejemanje svete. Z zavračanjem hrane s se srednjeveški kristjani klanjali moči Boga in se tako pripravili na uživanje Boga v evharistiji. S postenjem so pridobivali zdravje, plodnost, videnja, nikakor ne gre za ženski fenomen, saj so se ga redno posluževali tudi moški. tako moški kot ženske so slavili Kristusa v evharistiji. *Henry Suso* je praktical asketske prakse s hrano in je bil eden zelo redkih moških, ki je prejemal evharistične vizije. Bil je močno inspiriran z ženskimi svetnicami. Kljub temu pa nikoli ni izgubil želje po hrani. Zlasti *Frančišek Asiški* in *Henry Suso* sta tista moška svetnika trinajstega in štirinajstega stoletja, katerih religioznost je bila najbolj podobna tisti od žensk. Tudi

<sup>8</sup> Beri *Caroline Walker Bynum: Holy Fast and Holy Feast: Religious Significance of Food to Medieval Women*, deveto poglavje: *Woman as Body and as Food*.

<sup>9</sup> Beri *Caroline Walker Bynum, Holy Fast and Holy Feast: Religious Significance of Food to Medieval Women*, osmo poglavje, *The Meaning of Food: Food as Physicality*.

*Richard Rolle, Janez Tauler in Jan van Ruysbroeck* so razvijali pobožnost Kristusove človeškosti. Vsi trije so se identificirali s Kristusovim zemeljskim življenjem *Ruysbroeck* in *Tauler* sta osrednji figuri za razvoj evharistične pobožnosti. Vendar za nobenega, piše *Bynum*, hrana ni bila osrednja metafora, in tudi postenje je vsem delalo preglavice. Samo za ženske sta bila postenje in evharistična predanost ključna.

Cilj *Bynum* je prav ta: pokazati, da je bila hrana obsesivna tema v življenju in pisanju žensk med dvanajstim in petnajstim stoletjem. Ženske hagiografije poročajo o strogem postenju, hkrati pa zgodbe žensk pripovedujejo o požiranju gnoja in krast, ki sta ostajala od čiščenja ran gobavcev. Ženske so bile tiste, ki so se na eni strani postile, na drugi strani pa delile hrano revnim kljub nasprotovanju družine in moža. V hagiografijah so ženske s čudeži podvajale hrano, njihova telesa pa so po smrti oddajala sladek vonj in zdravilno tekočino. Sama ženska telesa so po poročanju hagiografij postajala vir hrane: izločala so olje, mleko slake tekočine, ki so zdravile bolne. Tema izločanja tekočin je skupna vsem hagiografijam: same so postajale hrana, ki so jo zavračale. Hagiografije so torej same močno spodbujale temo postenja in hrane, tudi v lastnih tekstih pa so ženske neumorno uporabljale metafore hrane, krvi, kruha, lakote, sitosti.<sup>10</sup>

*Bynum* ugotavlja, da je priprava hrane v vseh kulturah domena žensk. Ženska v poznosrednjeveški Evropi je hrano pripravljala družini, sama pa ni jedla z njo. Ženske hrano pripravljajo, moški pa jo jedo. Mati je tista, ki ponudi svoje telo, da bi ga pojedli, zato je hrana v zgodovini eno redkih, če ne edino področje, ki so ga ženske lahko kontrolirale. Niso namreč smele voditi financ, niti zavrniti poroke, lahko pa so zavrnile hrano. Tudi za globlje razumevanje *anorexie nervose* bi se bilo treba ukvarjati s pomenom hrane, ki ga ima ta v zahodni kulturi. Hrana za *mulieres religiosae* ni bila le stik z božanskim, ampak samo srce religijskih praks. Tema hrane se je v ženski duhovnosti najprej pojavila v Evropi trinajstega in štirinajstega stoletja. Praviloma se je pojavljala pri hčerah bogatih družin, ki so z njimi prišle v konflikt in se niso hotele poročiti.

Praktično vsi poznosrednjeveški mistiki in mističarke so se napajali v pesmi vseh pesmi, starozavezni *Visoki pesmi*, ki je polna podob hrane in govori o okušanju Boga v fazi mistične združitve. *Katarina Sienska* je povsem osredotočena na hrano: obsesivno postenje in evharistična pobožnost sta ključna elementa njenih religioznih praks. Kot je značilno za večino ženskih hagiografij, so tudi pri *Katarini* prisotni čudeži s pomnoževanjem hrane. Poročila navajajo, da naj bi iz njenih oblačil prihajal sladek vonj že za časa njenega življenja. *Katarina* ni mogla požirati običajne hrane, lahko pa je požirala hostijo in pila gnoj gobavcev. *Bynum* se obregne ob *Raymonda iz Capue*, ki naj bi v obsesivnem opisovanju Katarininega stradanja vključeval veliko osebnih vzgibov. Sam naj bi bil ubogega zdravja, čutil naj bi krivdo zaradi težavnosti postenja. Njegovo *Življenje Katarine Sienske* nedvomno še bolj poudarja njeno nesposobnost jesti, kot

<sup>10</sup> Beri *Caroline Walker Bynum, Holy Fast and Holy Feast: Religious Significance of Food to Medieval Women*, tretje poglavje: *Food as a Female Concern: The Complexity of the Evidence*.

to počne sama v pismih. Oba omenjata, da je model njenega življenja *Marija Magdalena*, toda le *Raymond* trikrat poudari, da se je *Marija Magdalena* postila sedemintrideset let, medtem ko *Katarina* govori o *Mariji Magdaleni* kot idealu, ker je stala pod križem in je bila v stiku s Kristusovo krvjo.

Ohranjeno je tudi lastno delo *Katarine Sienske – Dialog*, sicer narekovan, a nesporno avtentičen, poleg tega pa še nekatere molitve in obširne korespondenca. Kljub včasih sumljivemu pripovedovanju spovednika *Raymonda* je tudi v njenem lastnem pisanju zavračanje hrane osrednji element in evharistična predanost središče religioznih praks. Kri kot hrana je osrednja metafora v njenem pisanju. *Katarinina* lastna pisma so polna podob hranjenja iz Kristusovih prsi. Deset let ekstremnega postenja je kombinirala s pripravljanjem hrane za druge, s skrbjo za uboge in revne. Okolice je na njen asketizem gledala občudujoče. Svoje trpljenje je dobesedno videla kot tisto, ki izvira iz Kristusove agonije na križu. *Katarina* se je dobesedno poistovetila s Kristusovim mesom, in ta mesenost je zanjo most, ki nudi rešitev v trpljenju. *Bynum* piše, da je telesnost v njenem delu še bolj prisotna kot v delu hagiografov. Nikakor ne moremo mimo tega, da je hrana v njeni religiozni izkušnji najpomembnejša. Metafore lakot, bruhanja, pitja in zlasti krvi so osrednje v njenem pisanju. A čeprav je religioznost srednjeveških žensk pogosto razumljena erotično, je po svojem bistvu povsem neerotična. *Katarinina* združitev s Kristusom ni erotična združitev z moškim, ampak postajanje Kristusovega mesa samega. Očitno je, da je *Katarina* Kristusovo telo primerjala z ženskim telesom. Hkrati pa je posvojila tudi spolne stereotipe svoje dobe in starokrščansko pojmovanje ženske šibkosti. *Bynum* opozarja, da podoba Kristusa kot matere na sme biti razumljena v okviru sodobne psihoanalitične teorije dojenja. Srednjeveški filozofi so bili namreč prepričani, da mleko iz prsi dejansko je kri. Utelesenje je srce njene teologije.<sup>11</sup>

#### :2.4.4. *Imitatio Christi in življenje v svetu*

Telesne verske prakse pa niso bile kakšna izolirana dejavnost redkih posameznikov\_ic in niso ostajale same sebi namen. Ženske, ki so se na eni strani strogo postile in izvajale ekstremne telesne prakse, so v svetu skrbele za revne in bolne in delile hrano. Postenje in evharistija sta bila vedno povezana z dobrodelnostjo, ki je v okviru ideala ubožstva ali prostovoljne revščine – *vita apostolica* – predstavljala krščanski ideal. Na eni strani odpoved hrani, na drugi pa deljenje hrane v dobrodelne namene, kar je bila pogosta praksa, ki je pomenila posnemanje Kristusove dobrodušnosti. Begine so (vsaj v začetni fazi) prihajale izključno iz premožnih družin, a so zavračale družinsko bogastvo in namensko živele v ubožtvu. Ideal prostovoljne revščine je šele s preziranjem bogastva svojih staršev dobil svoj pravi pomen. Religiozne ženske dvanajstega in trinajstega stoletja so začele množično slediti *viti apostolici*:

<sup>11</sup> Beri *Caroline Walker Bynum, Holy Fast and Holy Feast: Religious Significance of Food to Medieval Women*, peto poglavje: *Food in the Writings of Women Mystics*.

odpovedovale so se materialnim dobrinam in naletele na močan odpor pri svojih družinah in cerkvenih avtoritetah. Odpovedovale so se hrani, saj se niso imele odpovedovati ničemu drugemu.

Religiozne ženske poznega srednjega veka pogosto niso pripadale nobenemu klasičnemu redovniškemu življenju za zidovi samostana, ampak so živele v svetu, med ljudstvom, oblečene v ljudska oblačila. To je bilo značilno zlasti za begine, ki so živele nekakšno puščavniško življenje v množici, pogosto v še radikalnejšem uboštvu in askezi kot redovnice. Niso dale večnih zaobljub in niso delovale znotraj cerkvenih organizacij in po predpisanih pravilih. *Katarina Sienska* ni bila begina, je pa vse življenje preživela v domu svojih staršev. In narobe bi bilo misliti, da se je njeno življenje vrtelo le okrog izoliranih telesnih praks. Imelo je svoj razvoj – od triletne tišine kot zaprte, puščavniške najstnice, k aktivnemu javnemu življenju s potovanji po vseh Evropi, ko je skušala pregovoriti papeže in kralje v razne reforme.

*Mary T. Malone* se za razliko od množice raziskav, ki se ukvarjajo s *Katarininim* osebnim življenjem, osredotoča na njeno javno delovanje, ki ga je vodila osupljiva energija in želja po reformi Cerkev. (Malone, 2002: 187, 188) Kot navajajo hagiografije za večino svetnic, je tudi *Katarina* prepoznala svoj vizionarski klic zelo zgodaj, pri komaj šestih ali sedmih letih. Zasebna faza religioznega življenja in telesnih praks v domu svojih staršev se je končala z izkušnjo mistične poroke s Kristusom, ki je spremenila smer njenega življenja. Sprejela je javno službo v Sieni, kjer je skrbelo za bolne in revne, obiskovala zapore in bolnišnice. V naslednjih letih je potovala po Evropi, pisala korespondence, od katerih je preživelo skoraj štiristo pisem, in se vključevala v cerkvene zadeve, ko se je le lahko. Vso pozornost je usmerila v stanje katoliške Cerkev in njene politike. Leta 1378 je zaključila narekovanje svojega slavnega vizionarskega dela *Dialog* in bila istega leta vpoklicana k papežu. Zanimivo je videti, opozarja Malone, kako zelo je bila otrok svojega časa: s pismi je pozivala *Avignon* in želela sklicati križarsko vojno proti heretikom. Po eni strani je hrepenela po miru v Evropi, hkrati pa zahtevala vojno proti krivovercem. Na eni strani je z radikalnimi telesnimi praksami vzpostavljala intimnost s Kristusom, obenem pa je bila strastna aktivistka, ki je skrbelo za druge in spodbujala cerkvene reforme. (Malone, 2002: 190-202)

## ::SKLEP

Analiza srednjeveških telesnih verskih praks je pokazala, da je označevanje poznosrednjeveških *mulieres religiosas* s prvimi anoreksičarkami mnogo bolj kompleksno in problematično, kot bi se utegnilo zdeti. Čeprav stradanje *Katarine Sienske* spominja na *anorexia nervosa* in ta primerjava ni nesmiselna, je omejena z modernimi predstavami o stradanju. Ugotovili smo, da je problem modernih raziskav zlasti v neupoštevanju srednjeveškega kulturnega konteksta, ko srednjeveške mističarke dojemajo kot prve anoreksičarke. To vodi v individualizacijo, medikalizacijo in sekularizacijo srednjeveških pojavov, posledično pa ugotovitve hitro postanejo redukcionistične.

Zanimanje za *Katarino Siensko* se danes pogosto vrti okrog njenega radikalnega stradanja v okviru njene osebne življenjske zgodbe in odnosov v družini. Srednjeveški karakter, prepojen z božjim, danes zdravniki psihiatri, psihologi in psihoanalitički razumejo v sekularnih terminih, posledica česar pa je neizbežna patologizacija. Takšen individualističen pristop se nam ne zdi zadosten, kot nujna za poznavanja kompleksne problematike stradanja se nam je pokazala analiza srednjeveške asketske prakse *imitatio Christi*, katere namen je povsem drugačen od današnjega stradanja anoreksičark. Postenje predstavlja zgolj del prakse – očiščevanje in pripravo na mistično združitev s telesom Kristusa v hostiji. Osrednji moment delovanja religioznih žensk je želja po zedinjenju z Bogom, pri čemer postenje služi (zgolj) kot priprava na vstop Boga v evharistiji.

Za širše razumevanje stradanja v poznem srednjem veku smo se po sledih *Caroline Walker Bynum* spraševali, kakšno funkcijo ima v življenjih žensk hrana, tako srednjeveških kot današnjih. Tako za srednjeveško svetništvo, kot tudi za histerijo in anoreksijo je značilna obsesija s hrano. Vendar je srednjeveški odnos do hrane zaznamovan s svojim kulturnim kontekstom, ki je izjemno kompleksen, današnja obsesija s hrano pa izvira iz drugih vzgibov. Ženske se danes ne borijo za to, da bi prišle čim bližje Bogu, ampak se z odrekanjem hrani – z dieto – borijo za fizično atraktivnost. Študije o prehranskih motnjah v dvajsetem stoletju se običajno povezujejo s potrebo po kontroli: ženske imajo zaradi pritiska staršev ali družbe občutek, da stvari v svojem življenju nimajo pod kontrolo, zato jo najdejo v kontroliranju vnosa hrane. Anoreksičarke opisujejo odklanjanje hrane kot poseben občutek moči in svobode. Anoreksijo sprejmejo kot ekstremno obliko kulturno sprejete prakse, ki je dieta, kakor ženske v srednjeveški kulturi izberejo ekstremno verzijo kulturno sprejete prakse, ki je svetništvo.

Hrana je kompleksen kulturni simbol, srednjeveška simbolika hrane pa je še mnogo bolj kompleksna od današnje. Ženske jo v vseh časih uporabljajo za izražanje problemov znotraj družin in družbe. Srednjeveške ženske so s praksami pogosto zavračale svoje družine, kar jim je pomagalo kontrolirati zunanjo situacijo, medtem ko je pri *anorexii nervosi* v ospredju notranji nadzor, torej obvladovanje svojega telesa, ko mediji narekujejo nadzorovati in trenirati telo. Postenje srednjega veka je tako kompleksno, da ne more predstavljati preproste analogije z modernimi boleznimi. Je neločljivo od kulture, v kateri se je vzpostavilo, enako pa velja za *anorexia nervosa*. Zato je tako problematično, ko je *anorexia nervosa* nekritično aplicirana na trinajsto in štirinajsto stoletje. Zavračanje hrane v srednjem veku ni bilo razumljeno kot patološko ali kakorkoli problematično, celo nasprotno. Uživanje hrane je bilo tisto, ki je pomenilo greh in bolezen, lenobo in celo sramoto. Anoreksičarke hujšajo iz drugačnih razlogov, kot so hujšale religiozne ženske. Anoreksičarka hujša zaradi nezadovoljnosti s telesno podobo – želi si lepo telo, pri mističarki pa oblika telesa ni igrala nobene vloge – posti se zato, da bi imela lepo dušo. *Katarina Sienska* si je porezala lase in se postila zato, da bi bila videti neprivlačno in se je na ta način izognila poroki. Srednji vek nikakor ni preokupiran z vitkostjo telesa, ampak s či-

stostjo diše. Današnja stigma je debelost, največje srednjeveško zlo pa je požrešnost. Oboje je povezano z omejitvijo vnosa hrane, danes zaradi nadzorovanja teže in lepote telesa, v srednjem veku pa kot kontroliranje seksualne pohote, ki je največje možno zlo in h kateri so nagnjene zlasti ženske.

A povezovanje teh oddaljenih oblik stradanja se nam kljub problematičnosti ne zdi nesmiselno. Stradanje se namreč v različnih obdobjih zgodovine vedno znova pojavlja in v večini primerov doleti ženske, kar kaže na problematičen položaj žensk v kulturi. Ugotovili smo torej, da razlog za množičnost postenja, tako pri srednjeveških kot današnjih ženskah, leži v kulturi. Ne ukvarjamo se s primeri redkih posameznic, ampak s širokim vzorcem žensk, zato zgolj individualističen pristop ni zadosten. Kulturna perspektiva se nam zdi ključna za globlji uvid.

Psihoanalitični pristop k razumevanju življenja *Katarine Sienske*, kot ga uporablja *Rudolph Bell*, se nam zdi omejen in redukcioniističen, česar se na neki ravni zaveda tudi sam. Psihoanalizo lahko v tem primeru bolj plodno uporabimo pri analizi histerije, s katero se je dobesedno vzpostavila. Psihoanaliza je tista, ki lahko odgovarja na vprašanja, kako patriarhalna struktura družbe povzroča histerične in anoreksične motnje, in zakaj te motnje v večini primerov prizadenejo ženske. O kulturni zažrtosti patriarhije pa se lahko sprašujemo tudi na primerih srednjeveških svetnic. Množičen pojav svetnic v poznem srednjem veku je namreč v veliki meri odziv na pričakovanja patriarhije. Problematizirali smo model svetništva, ki nalaga pričakovano in nemogočo ženskost, kakor tudi položaj in podobo srednjeveške ženske.

A vseskozi se je treba zavedati, da vprašanje spola v delovanju mističark ni igralo primarne vloge, kakor tudi ne v mistiki nasploh – ta se dogaja onkraj spola. Mistiki in mističarke v tem smislu niso osebe moškega oziroma ženskega spola, ampak prevodniki\_ce Boga, ki prenašajo božje sporočilo. Mističarke ne govorijo kot ženske, ampak rezonirajo besede Boga, zato v mističnih spisih ne gre iskati ženske identitete. V čisti izkušnji mistike vprašanje spola ne igra nobene vloge. A to nas ne sme narediti slepih za zgodovinsko in kulturno situacijo, v kateri so delovale religiozne ženske. Način podajanja mistične izkušnje je bil pri ženskah precej drugačen kot pri moških. Vzroke za radikalno postenje, poudarjeno telesnost, obsedenost s hrano in množičnost videnj pri ženskah lahko iščemo tudi v zgodovinskem položaju ženske in idealu svetništva v srednjem veku.

Kakorkoli velik je bil naš napor, da bi spoznali resnično delovanje srednjeveških žensk in ustrezno razumeli njihovo stradanje, pa so srednjeveške prakse nastale v svetu, ki ga več ni. To pa nepreklicno vodi k sklepu, da bodo življenja teh žensk na nek način za vedno ostala zavita v tišino.

## :VIRI

- Badiou, A. »Kriza seksualnosti«. V: *Problemi*, str. 51-63. Povzeto 21. februarja 2017 s strani [file:///C:/Users/Tamara/Downloads/Problemi\\_URN-NBN-SI-DOC-92LSVXFW.pdf](file:///C:/Users/Tamara/Downloads/Problemi_URN-NBN-SI-DOC-92LSVXFW.pdf)
- Bartky, S. L.: »*Foucault, Femininity, and the Modernization of Patriarchal Power.*« Povzeto 16. februarja 2017 s strani [http://faculty.uml.edu/kluis/42.101/Bartky\\_FoucaultFemininityandtheModernization.pdf](http://faculty.uml.edu/kluis/42.101/Bartky_FoucaultFemininityandtheModernization.pdf)
- Bell, R. M. (1985): *Holy Anorexia*. The University of Chicago Press.
- Bemporad, J.B.: »*Cultural and Historical Aspects of Eating Disorders.*« Povzeto 21. februarja 2017 s strani <http://brown.uk.com/eatingdisorders/bemporad.pdf>
- Bemporad, J. B.: »*Psychoanalytic Approach to Psychosomatics and Eating Disorders.*« Povzeto 14. februarja 2017 s strani <http://www.cyberpsych.org/pdg/pdghist.htm>
- Bordo, S.: »*Anorexia Nervosa: Psychopatology as the Crystallization of Culture.*« Povzeto 15. februarja 2017 s strani <http://annhetzelgunkel.com/uj/food/image/Anorexia%20Nervosa%20-%20Bordo.pdf>
- Brumberg, J. J. (2000): »*Fasting girls: reflections on writing the history of anorexia nervosa*«, str. 93-104) Povzeto 22. februarja 2017 s strani <https://www.jstor.org/stable/pdf/3333866.pdf>
- Bynum, C. W. (1987): *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*. University of California Press. London.
- Bynum, C. W. (2013): *Krščanska snovnost. Esej o religiji v poznosrednjeveški Evropi*. Ljubljana: Koda.
- Catherine of Siena (1980): *The Dialogue*. The Classics of Western Spirituality. Paulist Press, New Jersey.
- Eckermann, L.: »*Foucault, embodiment and gender subjectivities: the case of voluntary self-starvation.*« Povzeto 20. februarja 2017 s strani <https://www.academyanalyticarts.org/eckerman-foucault>
- Foucault, M. (1998): *Zgodovina norosti v času klasicizma*. Založba \*cf. Ljubljana, 1998.
- Frank, M. (2008): »*Tradicionalne in aktualne teme katoliške feministične teologije.*« Povzeto 2. marca 2017 s strani <http://dk.fdv.uni-lj.si/diplomska/pdfs/frank-mirjana.pdf>
- Freud, S., Breuer, J. (2003): *Študije o histeriji*. Ljubljana: Delta.
- Hamilton, B. E. (2009): »*Vision and Revision: The Female Mystics as Writers in Late Medieval Northern Europe.*« A Dissertation Submitted to the Graduate School-New Brunswick Rutgers, the State University of New Jersey. Povzeto 29. oktobra 2015 s strani <http://books.prettyfamous.com/16291719/Vision-and-Revision-The-Female-Mystics-As-Writers-in-Late-Medieval-Northern-Europe-Barbara-E-Hamilton>
- Jantzen, G. (1995): *Power, Gender and Christian Mysticism*. Cambridge University Press.
- Jereb, A. (2005): »*Od histerije 19. stoletja k anoreksiji 20. stoletja kot simptomatiki patriarhije.*« Povzeto 16. maja 2016 s strani <http://dk.fdv.uni-lj.si/dela/Jereb-Ana.PDF>
- Klapisch-Zuber, C. (1992): *A History of Women. II. Silences of the Middle Ages*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts. London, England.
- Malone, M. T. (2002): *Women and Christianity. Volume II: From 1000 to the Reformation*. Saint Paul University, Canada.
- Miller, J. A.: *Telo, bolno od Resnice*. V: *Problemi* 5-6 / 04. Str. 67-78.
- Petroff, E. A. (1994): *Body and Soul. Essays on Medieval Women and Mysticism*. New York, Oxford University Press.
- Yoder, T.: »*Starving in Silence: Food Refusal as Social Protest in Western Culture.*« Povzeto 16. februarja 2017 s strani [http://soar.wichita.edu/bitstream/handle/10057/1702/LAJ\\_v32\\_p44-65.pdf;sequence=1](http://soar.wichita.edu/bitstream/handle/10057/1702/LAJ_v32_p44-65.pdf;sequence=1)