

**Karolina Nikielska-Sekuła\***

## CZŁOWIEK – KOBIETA – ZAKONNICA?<sup>1</sup> SPOSOBY KONSTRUOWANIA KOBIECOŚCI PRZEZ SIOSTRY ZAKONNE

Celem artykułu jest zaprezentowanie sposobów konstruowania kobiecości przez siostry zakonne na podstawie analizy wywiadów biograficznych przeprowadzonych z mieszkankami jednego ze zgromadzeń zakonnych w Polsce. Zakonnice przyjmują styl życia zakładający między innymi wyłączenie z ról matki i żony – tradycyjnie postrzeganych jako centralne role kobiece. Dokonują one wyboru alternatywnej dla małżeństwa i macierzyństwa drogi życia, opartej na służbie Bogu. Za sprawą przyjmowanej roli są one wyłączone z kobiecości tradycyjnej, funkcjonując w szczelinie pomiędzy kobiecością a męskością. W nowym środowisku życia, którym jest zakon, siostry nie podejmują próby wytworzenia alternatywnego modelu kobiecości. Korzystają natomiast z kategorii kobiecości tradycyjnej, dopasowując ją do rzeczywistości monastycznej za pomocą retoryki opartej na idei ofiary. Poglądy badanych na kobiecość są zgodne z proponowaną przez Kościół rzymskokatolicki rolą kobiety w społeczeństwie.

Słowa kluczowe: zakonnica, zgromadzenie zakonne, kobiecość, Kościół rzymskokatolicki

### WPROWADZENIE

Obecnie ważną cechą współczesnego świata jest dążenie przedstawicieli i przedstawicielek grup nieuprzywilejowanych do niwelowania nierówności społecznych. Tendencja ta dotyczy także kobiet. Historia kobiecych ruchów emancypacyjnych sięga XIX wieku, kiedy to rozpoczęła się pierwsza fala feminizmu, i obecnie może poszczycić się licznymi sukcesami w zakresie walki o prawa kobiet na świecie. Przemiany podejścia do roli kobiety w społeczeństwie zachodzą między innymi wśród wyznawców i wyznawczyń religii zakorzenionych w tradycji patriarchalnej, do których bez wątpienia zaliczyć można rzymski katolicyzm. Katolicy i katoliczki coraz częściej nie zgadzają się na osadzanie kobiet w rolach pomocniczych<sup>2</sup> w społeczeństwie, a feministki katolickie aktywnie dążą do uzyskania równouprawnienia

---

\* Telemark University College; karolinanikielska@gmail.com

<sup>1</sup> Tytuł nawiązuje do wypowiedzi jednej z badanych: „Zakonnica musi najpierw być dobrym człowiekiem, potem dobrą kobietą, by stać się wreszcie dobrą zakonnica. Taka jest kolejność” (s. Nikola). Wszystkie imiona badanych występujące w artykule zostały ze względów etycznych zmienione. Artykuł powstał na podstawie pracy magisterskiej obronionej na Wydziale Humanistycznym AGH.

<sup>2</sup> Jan Paweł II przypisywał kobiecie cechę „pomocniczości” (zob. Zych 2006: 37).

kobiet w Kościele. Protesty podnoszą także same siostry zakonne, sygnalizując niezadowolenie z nadawanej im roli pomocniczych hierarchów Kościoła.

Szczególnie głośny konflikt na linii siostry zakonne – Watykan miał miejsce wiosną 2012 roku w USA<sup>3</sup>, kiedy *The Leadership Conference of Women Religious*<sup>4</sup> została skrytykowana przez przedstawicieli Stolicy Apostolskiej za zbyt małe zaangażowanie w promowanie oficjalnej doktryny Kościoła. Siostry spotkały się z zarzutem przesadnej wrażliwości na problemy związane z biedą i nierównością społeczną przy równoczesnym, zbyt częstym milczeniu dotyczącym aborcji, małżeństw homoseksualnych oraz eutanazji (Simon 2012). Na zarzuty Watykanu zakonnice odpowiedziały niezadowolaniem wynikającym z poczucia niedoceniaenia ich ważnej społecznie pracy. Sprzeciw sióstr zakonnych wobec Stolicy Apostolskiej ma znaczenie, gdyż manifestuje ich samodzielność w działaniu i możliwość decydowania o priorytetach pracy. Wydaje się, że opór amerykańskich zakonnic jest między innymi wynikiem wpływu feminizmu trzeciej fali na świadomość sióstr zakonnych, które zanim przystąpiły do zgromadzenia, były przecież obywatelkami demokratycznego państwa. Warto postawić pytanie, czy protest zakonnic może być jednym z czynników wymuszających zmiany w oficjalnej doktrynie katolickiej w zakresie roli i praw kobiet. Zgodnie z funkcjonalną teorią religii Nicklasa Luhmana nadawanie znaczeń przez religię musi odbywać się w porozumieniu z otaczającą rzeczywistością, gdyż stanowi to konieczny warunek ciągłości istnienia instytucji (Luhmann 1998). Wydaje się, że Kościół rzymskokatolicki stanął obecnie przed koniecznością redefinicji roli kobiety. Emancypacyjne nastroje panujące w zachodnim, świeckim dyskursie publicznym stoją w coraz większej sprzeczności wobec takich elementów doktryny kościelnej jak niedopuszczanie kobiet do święceń kapłańskich. W teologicznym dyskursie akademickim toczą się debaty dotyczące ordynacji wyborczej kobiet. Teologowie przytaczają systematyczne argumenty, oparte na zapisach biblijnych i perspektywie historycznej, które zwracają uwagę na brak przeciwwskazań dla kapłaństwa kobiet (zob. Kraus 2010, 2011, 2012 za: Nesson 2013).

W kontekście wydarzeń dokonujących się w Kościele rzymskokatolickim na świecie warto przyglądnąć się jego funkcjonowaniu w Polsce. Kontrast pomiędzy sposobem funkcjonowania tego Kościoła w Polsce a jego zagranicznymi odpowiednikami jest podkreślany przez zakonnice, które przybyły do kraju w ramach misji prowadzonych przez ich macierzyste zgromadzenie. W Polsce spotykają się one z nowym doświadczeniem silnej zależności w codziennej pracy od hierarchów kościelnych oraz z osadzaniem w rolach pomocniczych w stosunku do pracy księży<sup>5</sup>. Ze względu na wyraźne różnice pomiędzy stylem działania żeńskich zgromadzeń zakonnych w Polsce i w innych krajach rozważania nad rolą kobiety w Kościele, widzianą z perspektywy polskich sióstr zakonnych, mają szczególną wartość poznawczą.

Badania nad sytuacją zakonnic prowadzone były przez licznych zagranicznych badaczy. Powstało wiele prac dotyczących współczesnych zakonnic zamieszkujących takie kraje jak

---

<sup>3</sup> Należy zaznaczyć, że spory pomiędzy amerykańskimi zakonnicami a Stolicą Apostolską mają charakter bezprecedensowy. Analogiczne bunty nie powtórzyły się w żadnym innym środowisku ani w Kościele lokalnym.

<sup>4</sup> Organizacja reprezentująca około 80% sióstr zakonnych w USA (strona internetowa LCWR: <https://lcwr.org/>).

<sup>5</sup> Z relacji zakonnic pochodzącej z jednego z krajów Dalekiego Wschodu. Rozmowa została przeprowadzona podczas badania pilotażowego, ale nie została włączona do prezentowanych w empirycznej części artykułu analiz z powodu wycofania zgody przełożonej zgromadzenia na udział rozmówczyni w części badania dotyczącej kobiecości.

Stany Zjednoczone (Wittberg 1989; Corwin 2012; Zagano 2011), Australia (Brock 2010) czy Chiny (Wittberg, Leung 2004). Liczne są także publikacje pisane z perspektywy historycznej, uwzględniające sytuację zakonnice w minionych wiekach (Pfannebecker 2006; Edwards 2013). Warto podkreślić, że głównym celem wielu spośród cytowanych prac są rozważania obejmujące zagadnienie sprawczości kobiet w kontekście religii (Brock 2010; Pfannebecker 2006; Wittberg, Leung 2004). Niestety w Polsce, wyłączając badania Marty Trzebiatowskiej (2006), wciąż brakuje pogłębionych analiz, które ukazywałyby życie zakonnice w kontekście lokalnym. Z tego powodu uważam, że warto poszukiwać odpowiedzi na pytania o to, jak o kobiecości w dobie emancypacyjnych przewrotów na świecie mówią konserwatywne polskie zakonnice.

## W POSZUKIWANIU MIEJSCA ZAKONNICY W DYSKURSIE KOBIECOŚCI W POLSCE I W DOKTRYNIE RZYMSKOKATOLICKIEJ

Katarzyna Leszczyńska i Agata Dziuban podkreślają, że „płeć jest procesem wieloaspektowym, heterogenicznym i złożonym” (2012: 28). Kobiecość zatem rozumiana jest w niniejszej pracy kompleksowo jako konstrukt kulturowy (Butler 2008, Bradley 2008) pozostający w zależności od jego biologicznych, strukturalnych i tożsamościowych uwarunkowań (zob. Leszczyńska, Dziuban 2012)<sup>6</sup>. Wpływają na nią czynniki zewnętrzne w postaci dyskursów hegemonicznych dominujących w poszczególnych społecznościach. W Polsce, obok presji historycznych (Titkow 2007), kobiecość ukształtowana została przez instytucje wpływające na światopogląd Polaków, do których można zaliczyć Kościół rzymskokatolicki (Odrzygóźdź, Sarnecka 2006: 209, 227).

Badaczki i badacze kobiecości wskazują, iż identyfikacją przypisywaną kobiecie w Polsce jest najczęściej rola matki (Budrowska 2000; Korzińska 2003; Kopciwicz 2005; Titkow 2007, 2012; Mandal, Gawor, Buczny 2010). W zestawie tradycyjnych ról kobiecych pojawia się także rola żony, na której istotność wskazują wyraźnie analizy kobiecości prowadzone w Polsce na początku minionej dekady – np. badania Anny Titkow z 2002 roku<sup>7</sup> (Titkow 2007), a także komponenty kobiecości prezentowane przez Annę Korzińską<sup>8</sup> (Korzińska 2003). Poza macierzyństwem i małżeństwem, kobieta jest postrzegana przez pryzmat atrakcyjności fizycznej (Kopciwicz 2005). Kobieta, znaczy pociągająca, zadbana, posiadająca wdzięk, a także tajemnicza oraz naturalna (*ibidem*; Mandal, Gawor, Buczny 2010). Badania prowadzone przez Eugenię Mandal, Agnieszkę Gawor oraz Jacka Bucznego (2010) wskazują, że stereotypowe zajęcia kobiece to wychowywanie dzieci oraz utrzymywanie czystości, a zawody uznawane za typowe dla kobiet to nauczycielka w szkole podstawowej, pielęgniarka oraz psycholożka.

---

<sup>6</sup> Oznacza to, że sposób rozumienia kategorii płci w niniejszej pracy wykracza poza ramy konstrukcjonizmu. Kategoria kobiecości jest więc analizowana przy wykorzystaniu syntetycznej perspektywy teoretycznej, uwzględniającej zarówno kulturowe sposoby konstruowania płci, jak i jej biologiczne, strukturalne i tożsamościowe uwarunkowania. Więcej na temat syntetyczności perspektyw teoretycznych dotyczących płci zob. Leszczyńska, Dziuban 2012.

<sup>7</sup> W 2002 roku 25,9% kobiet identyfikowało się przede wszystkim z rolą matki, 23,6% z rolą żony oraz 22,3% z identyfikacjami „kobieta” oraz „człowiek” (Titkow 2007).

<sup>8</sup> Komponenty te to: uroda, małżeństwo, macierzyństwo (Korzińska 2003).

Archetypem polskiej kobiecości jest figura Matki Polki, która poza macierzyństwem odwołuje się do kobiecej roli „reproduktorki tożsamości narodowej”, polegającej na odpowiednim wychowaniu dzieci oraz poświęceniu dla rodziny (Ostrowska 2004; Titkow 2007; Hryciuk i Korolczuk 2012). Figura ta, mimo równoczesnego funkcjonowania odmiennych typów kobiecości w Polsce, zajmuje szczególne miejsce w tradycji, a także w aktualnym dyskursie publicznym dotyczącym ról genderowych (Titkow 2012).

Pomiędzy stereotypem ukształtowanym w polskim społeczeństwie a zaleceniami Kościoła rzymskokatolickiego, dotyczącymi sposobów realizacji kobiecości, istnieje zbieżność w wielu punktach<sup>9</sup>. Podobieństwo dotyczy przede wszystkim roli matki, a także roli żony, jako podstawowej identyfikacji kobiety (Leszczyńska, Zych 2011: 210), jak również zawodów przypisywanych kobietom, opartych na służbie innym ludziom (*ibidem*; Zych 2006: 37). W doktrynie Kościoła rzymskokatolickiego miejscem aktywności kobiety jest przede wszystkim przestrzeń prywatna, a działalność w sferze publicznej jest dozwolona, o ile nie zagraża stabilności życia rodzinnego (Leszczyńska, Zych 2011: 210). Zgodnie z nauczaniem Jana Pawła II, kobieta nie powinna przyjmować męskich cech, gdyż zagraża to utratą jej wewnętrznego bogactwa (Jan Paweł II 1988). Z jednej strony, stanowisko Kościoła dotyczące roli kobiety dobrze podsumowuje pogląd katolickiej świętej, Edyty Stein: „kobieta jest przeznaczona na towarzyszkę mężczyzny i na matkę” (Zyzak 2002: 103)<sup>10</sup>. Z drugiej strony jednak, należy zauważyć dążenia współczesnych katolickich teolożek i teologów feministycznych do zrównania statusu kobiet i mężczyzn w Kościele (Mroczkowska 2012). Badaczki i badacze, tacy jak siostra Elizabeth A. Johnson, Georg Kraus czy Joanna Petry Mroczkowska, aktywnie dążą do odkrywania na nowo fragmentów Biblii, które wskazują na równość apostołstwa<sup>11</sup> kobiet i mężczyzn (*tamże*; Kraus 2010, 2011, 2012 za: Nessay 2013). Joanna Petry Mroczkowska reinterpretuje między innymi fragment Księgi Rodzaju dotyczący stworzenia człowieka i pyta retorycznie: „Czy nie wystarczyłoby raz na zawsze odejść od rozpowszechnionego przekonania, że Bóg stworzył mężczyznę i kobietę osobno?”, postulując przyjęcie poglądu o równoczesnym stworzeniu kobiety i mężczyzny jako „jedności” (Mroczkowska 2012: 18).

Jedną z przyjętych w Kościele rzymskokatolickim form partycypacji kobiet w religii są zgromadzenia zakonne, które kierują się określonymi zasadami wynikającymi z tzw. rad ewangelicznych – cnoty ubóstwa, czystości i posłuszeństwa, stanowiących centralny punkt życia zakonnego. Instytucja zakonna nakłada na siostry liczne ograniczenia. Cnota ubóstwa nakazuje rezygnację z posiadania innych niż niezbędne dóbr. W praktyce jest ona interpretowana przez siostry między innymi jako rezygnacja z dbałości o siebie w wymiarze estetycznym

---

<sup>9</sup> Trzeba jednak wyraźnie podkreślić, że rzymskokatolicki dyskurs kobiecości nie jest identyczny z funkcjonującym obecnie w Polsce typem kobiecości idealnej. Różnice dotyczą na przykład wyglądu zewnętrznego kobiety.

<sup>10</sup> Całościowego spojrzenia na rolę kobiety w Kościele nie sposób zaprezentować w małym fragmencie artykułu, dlatego pozwoliłam sobie zaprezentować te cechy kobiecości, które są istotne w kontekście prowadzonych w pracy rozważań. Czytelników zainteresowanych rolą kobiety w Kościele odsyłam do prac cytowanych w artykule, a także do publikacji Elżbiety Adamiak (1999, 2006, 2010), Joanny Petry Mroczkowskiej (2012) oraz zbioru wywiadów Jarosława Makowskiego (2007).

<sup>11</sup> Jednym z podstawowych argumentów Kościoła rzymskokatolickiego przeciwko ordynacji wyborczej kobiet jest twierdzenie, że Jezus Chrystus nie wybrał kobiet na apostołki (zob. Katechizm Kościoła Katolickiego 1994, werset 1577).

i stoi w opozycji do współczesnego dyskursu atrakcyjnej kobiecości. Cnota czystości zakłada rezygnację z macierzyństwa oraz życia seksualnego, blokując możliwość podjęcia roli matki uważanej w społeczeństwie polskim za centralną dla kobiety. Cnota posłuszeństwa natomiast prowadzi do podporządkowania życia zakonnicy przełożonym.

Siostry zakonne, w wyniku ograniczeń płynących z reguły życia zakonnego, są pozbawione możliwości odgrywania tradycyjnej kobiecości poprzez takie kanały, jak małżeństwo i macierzyństwo. Można więc wnioskować, że funkcjonują one w szczelnie pomiędzy tradycyjną kobiecością a tradycyjną męskością. Jeżeli chciałyby dopasować się do modelu kobiecości proponowanego przez Kościół, stanęłyby w obliczu paradoksu, który określam mianem „związanej kobiecości”. Używając takiego sformułowania, odnoszę się do sytuacji, w której jednostka, uwikłana w kobiecość tradycyjną, musi odgrywać narzuconą rolę genderową. Równocześnie jednak ma ona zablokowany dostęp do tradycyjnie używanych w tym celu środków. W niniejszym artykule stawiam więc pytanie, w jaki sposób zakonnice „negocjują” swoją kobiecość po wstąpieniu do zgromadzenia. Na podstawie analizy wywiadów biograficznych z siostrami zakonnymi podejmuję próbę rekonstrukcji deklarowanej kobiecości z uwzględnieniem prezentowanych przez rozmówczynie poglądów na kobiecość świecką. Staram się pokazać mechanizmy wpływające na wytworzenie prezentowanych sposobów odgrywania kobiecości zakorzenione w szeroko pojętym habitusie badanych, od środowiska rodzinnego i rówieśniczego po życie zakonne. Odniesienie do historii życia zakonnicy pozwala na ukazanie wielowymiarowości dyskursów kształtujących postawy rozmówczyń.

## KIM JEST SIOSTRA ZAKONNA W POLSCE? METODOLOGIA BADAŃ

Inspiracją do podjęcia badań była wieloletnia obserwacja życia sióstr zakonnych w Polsce, podparta głębokim zainteresowaniem rolą i miejscem kobiety w Kościele rzymskokatolickim. Badanie z wykorzystaniem metody biograficznej<sup>12</sup> zrealizowane zostało jesienią 2011 roku. Decyzja o wykorzystaniu metod jakościowych podjęta była chęcią dotarcia do głębokich motywacji uczestniczek. Za gwarancję prawidłowo przeprowadzonego badania jakościowego przyjąłem kryteria trafności i rzetelności – znane z badań ilościowych, dostosowane jednak do analizy jakościowej (Flick 2011). Rzetelność w badaniach jakościowych rozumiana jest jako wyraźne rozróżnienie tego, co stanowi interpretację badania, od tego, co jest wypowiedzią respondentów i respondentek (tamże, Gibbs 2011). Rozróżnienia tego przestrzegałam w prowadzonych analizach ortodoksyjnie. Trafność określa natomiast, czy treść wypowiedzi badanych odzwierciedla ich rzeczywiste poglądy (Flick 2011). Zgodność wypowiedzi sióstr zakonnych z ich poglądami została sprawdzona na tyle, na ile było to możliwe, przez zadawanie

---

<sup>12</sup> Analizę życia sióstr zakonnych w pełnej wersji badania oparłam na teorii instytucji totalnych Ervinga Goffmana (1975, 2011), teorii władzy Michaela Foucaulta (1998, 2006, 2011a, 2011b) oraz teorii dyskursu hegemonicznego Antonio Gramsciego (2006). Badania terenowe potwierdziły słuszność doboru kategorii teoretycznych i ich pomocniczość w wyjaśnianiu obserwowanych zjawisk – w myśl zaleceń teorii ugruntowanej (Glasser, Strauss 2009). Należy jednak zaznaczyć, że badania terenowe pozwoliły na wyodrębnienie także nowych kategorii, m.in. związanych ze sposobami konstruowania kobiecości przez zakonnice, które prezentuję w niniejszym artykule.

dotkających pytań w przypadku niejasno wyrażanych poglądów, a także przez porównanie deklarowanych poglądów badanych do obserwowanych zachowań.

Jako technikę zbierania materiału empirycznego zastosowałam wywiad biograficzny<sup>13</sup>. Na czas prowadzenia wywiadów zamieszkałam z siostrami w klasztorze. Dzięki temu miałam możliwość obserwacji życia codziennego rozmówczyń, co wpłynęło dodatnio na trafność analizy<sup>14</sup>. Wywiady przeprowadziłam z jedenastoma zakonnicami – członkiniami odwiedzonego zgromadzenia. Wszystkie respondentki, oprócz jednej<sup>15</sup>, złożyły już śluby wieczyste, co oznacza, że były członkiniami zgromadzenia od przynajmniej siedmiu lat i zdecydowały się pozostać w nim na zawsze. W momencie wywiadu siostry miały od 33 do 70 lat. Znaczna rozpiętość wiekowa uczestniczek badania generowała zróżnicowanie wypowiedzi starszych i młodszych zakonnice<sup>16</sup>. Zastosowanie metody wywiadów biograficznych rozszerzyło analizę o kontekst indywidualnej drogi życia rozmówczyń i pomogło w interpretacji i wyjaśnianiu przyjmowanych przez zakonnice poglądów. W niniejszym artykule przedstawiam jedynie część wyników badań dotyczącą konstruowania kobiecości przez siostry zakonne oraz poglądów rozmówczyń na kobiecość świecką.

## KOBIETA IDEALNA, CZYLI IDEAŁ KOBIECOŚCI ŚWIECKIEJ W OCZACH SIÓSTR ZAKONNYCH

Kobiecość i męskość są dla respondentek wartościami wzajemnie uzupełniającymi się przez swoją opozycyjność. Ponadto rozumiane są w kategoriach esencjalistycznych jako zespół wrodzonych cech, co wyraża się w stwierdzeniu „kobieta jest kobietą, a mężczyzna mężczyzną” (s. Józefa). Moje rozmówczynie wymieniały wiele cech, które ich zdaniem powinny charakteryzować każdą kobietę: taktowna, zadbana, matka, dobra, serdeczna,

---

<sup>13</sup> Wywiad składał się z dwóch części. Otwierało go pytanie ogólne, które brzmiało następująco: *Proszę opowiedzieć od początku jak to się stało, że wstąpiła siostra do zgromadzenia, jak wyglądał siostry proces powołania? Jak teraz żyje się siostrze we wspólnocie?* Kiedy zakonnice kończyły swoją opowieść o powołaniu, przechodziłyśmy do drugiej części wywiadu, dotyczącej kobiecości, która stanowiła pogłębienie opowieści na temat wrażeń z życia za murami klasztornymi. Prosiłam rozmówczynie, aby teraz powiedziały, jak, jako zakonnice, postrzegają kobiecość i jak przeżywają ją w klasztorze. Zdecydowałam się podzielić wywiad na dwie części z przyczyn praktycznych. Rozpoczęcie rozmowy od historii powołania, wielokrotnie przepracowanej wcześniej przez rozmówczynie, pozwalało na zbudowanie zaufania pomiędzy badaczką a respondentką. Ułatwiło to swobodne wyrażanie opinii przez badane w drugiej części wywiadu.

<sup>14</sup> Dzięki współmieszkaniu z zakonnicami zaobserwowałam między innymi jak wygląda ich życie codzienne, jak przebiega plan dnia, jak siostry odnoszą się do siebie wzajemnie, w jaki sposób pracują i jak się modlą. Wiedza w tym zakresie pozwoliła oprzeć analizę materiału empirycznego nie tylko na deklarowanych poglądach, lecz także na zaobserwowanym działaniu podejmowanym przez rozmówczynie.

<sup>15</sup> Siostra ta przebywała w zakonie sześć lat, przygotowywała się do złożenia ślubów wieczystych w roku następnym. Zakonnice przez sześć lat pobytu w zakonie co roku odnawiają śluby czasowe, w siódmym roku służby mogą zostać dopuszczone do złożenia ślubów wieczystych, które wiążą je z życiem zakonnym do śmierci.

<sup>16</sup> Jako cezurę wieku pomiędzy starszymi a młodszymi zakonnicami przyjmuję około sześćdziesiąty rok życia. Siostry, które przekroczyły ten wiek, wykazywały bardziej tradycyjne poglądy dotyczące sposobów odgrywania kobiecości (zob. sekcja szósta niniejszej pracy). Przełożona zgromadzenia różnicę poglądów pomiędzy starszymi a młodszymi zakonnicami wyjaśniła zmianą postrzegania kobiecości przez Kościół po Soborze Watykańskim II. O przemianie roli kobiety w Kościele po Soborze Watykańskim II zob. Zych 2006.

ciepła, kochająca, nierywalizująca, ma wewnętrzną siłę, mądra, pobożna, delikatna, wrażliwa, opiekuńcza, otwarta, chwiejna emocjonalnie, służy innym, żona. Warto zaznaczyć, że żadna z wymienianych charakterystyk nie jest cechą tradycyjnie męską. Porównując je do cech zawartych w *Bem Sex Role Inventory* (Bem 2000) okazuje się, że cztery spośród nich odpowiadają charakterystykom uznanym za kobiece<sup>17</sup>. Trzy są zgodne z cechami uznanymi za androgeniczne bądź neutralne<sup>18</sup>, pozostałe natomiast w inwentarzu nie występują. W odniesieniu do Inwentarza do Oceny Płci Psychologicznej (IPP) Alicji Kuczyńskiej (1992, zestawienie cech za: Titkow 2011: 44), siedem cech wymienianych przez zakonnice było zgodnych z cechami uznanymi za kobiece<sup>19</sup>. Z wypowiedzi siostr wyłania się więc obraz kobiety jako delikatnej, kochającej matki i żony, zadbanej i taktownej, podporządkowanej, niezdolnej do samodzielnego podejmowania decyzji, a także męczennicy znoszącej cierpienia i wyposażonej w nadludzką siłę wewnętrzną, która wykorzystywana jest do służby innym, jednak nigdy do osiągania własnych celów. Rozmówczynie naturalizują kobiecość, odwołując się w wypowiedziach do znanego im z życia świeckiego **schematu rodzaju** (Brannon 2000).

Model kobiecości proponowany przez respondentki wyraźnie nawiązuje do ideału Matki Boskiej<sup>20</sup>, której figura ma zaś silny związek z postacią Matki Polki (Kościańska 2012: 154). Maryja – matka Jezusa, stawiana jest za wzór kobiecości przez Jana Pawła II (Zych 2006: 43–44). Przypisywane jej cechy są inspiracją dla katolickiego modelu kobiecości (Zyzak 2002), a jej postać ma wpływ na sposób konstruowania kobiecości w Polsce. W wierzeniach ludowych Maryja przedstawiana jest jako matka przeżywająca cierpienia bez skargi, cicha i pokorna, ale także biorąca odpowiedzialność za wspólnotę i otaczających ją ludzi. Podobny zestaw cech obecny jest w wypowiedzi siostry Alicji:

[Kobieta – przypis autorki] jest mocna, ma w sobie taką siłę, która nie wynika z jej pozycji, nawet nie z kompetencji, tylko z cech jej wnętrza. Nie jest to siła, którą sobie wypracowała, tylko siła płynąca z jej życia wewnętrznego. Siła miłości. Potrafi bardzo wiele wytrzymać z miłości. To siła związana z wytrwałością w trudnościach, przeciwnościach. (s. Alicja)

Wypowiedź ta, opierając się na figurze Maryi, wyraża równocześnie polski ideał kobiecości zapisany w figurze Matki Polki. Jak konstatuje Megan Brock (2010), zakonnice postrzegają siebie w kategoriach sprawczości, podczas gdy Kościół nadaje im role osób samopoświęcających się Bogu i pracy Kościoła. Sposób konstruowania kobiecości prezentowany przez siostrę Alicję łączy w sobie zarówno samopoświęcenie, jak i sprawczość, która wyraża się w pokornej sile kobiet. Do zagadnienia sprawczości kobiet w kontekście religii powracam w części piątej niniejszego artykułu.

---

<sup>17</sup> Są to następujące cechy (w nawiasie kategorie występujące w *Bem Sex Role Inventory*, które przyjmuję za odpowiedniki cech prezentowanych przez zakonnice): służy innym (*sensitive to other's needs*), ciepła (*warm*), delikatna (*gentle*), wrażliwa (*sympathetic*). Dodatkowo cecha przypisywana kobiecie przez jedną z siostr: „nierywalizująca” stanowi zaprzeczenie cechy „rywalizująca” (*competitive*) uznanej przez BSRI za męską.

<sup>18</sup> Są to następujące cechy: taktowna (*tactful*), serdeczna (*friendly*), nastrojowa (*moody*).

<sup>19</sup> Są to następujące cechy (w nawiasach ich odpowiedniki w IPP, jeśli się różnią): zadbana (dba o wygląd zewnętrzny), ciepła (czuła), delikatna, wrażliwa, opiekuńcza (troskliwa), otwarta (angażuje się w sprawy innych), służy innym (wrażliwa na potrzeby innych oraz zdolna do poświęceń).

<sup>20</sup> Niektóre wypowiedzi zawierały imienne odniesienia do Maryi – matki Chrystusa, stawiając ją za wzór kobiecości.

Prezentowane w narracjach charakterystyki kobiecości czasami koncentrowały się na potencjalnych oczekiwaniach mężczyzn wobec przedstawicielek płci żeńskiej:

Myślę, że każdy mężczyzna chciałby mieć taką kobietę – dobrą i wrażliwą, uśmiechniętą, żeby można było gdzieś z nią wyjść, żeby się nie wstydził. Natomiast jeśli jest taka grubiańska, gruboskórna, na każde zdanie tam odpowie, i to tak niegrzecznie, i to takim tonem, no to myślę, że na takie mężczyźni nie zwracają uwagi. (...) Każdy mężczyzna wybiera sobie kobietę, taką żeby mógł z nią żyć, z nią się pokazać i żeby było elegancko. (s. Anna)

Siostra Anna przytacza obraz kobiecości negocjowanej w relacji zależności od mężczyzny. Zwraca uwagę umieszczenie przez nią mężczyzny w roli sędziego, decydującego o tym, co jest, a co nie jest kobiece. Świadczy to o postrzeganiu świata przez respondentkę jako przestrzeni patrycentrycznej, w której centralną rolę zajmuje mężczyzna.

Oprócz esencjalistycznego, nawiązującego do „natury” sposobu definiowania płci pojawiła się wypowiedź odrzucająca koncepcję kobiecości jako zespołu cech wrodzonych:

Ja nie mam takiego ideału. Każdy człowiek przyjmuje od Pana Boga to, co mu dał. Możemy pytać czego Pan Bóg oczekuje, ale Pan Bóg też wie, co dał człowiekowi. Nie ma czystych cech kobiecych. Chodzi o to, że jak słyszę ideały kościelne, szczególnie papieża, że kobieta to czuła, delikatna, wprowadza ciepło, to myślę – no super, tylko, że nie każda kobieta ma to dane. To jest nieprawda, że dziewczynka rodzi się z tym, że będzie ciepła, dlatego ja buntuję się przeciwko takim ideałom. (...) Wiem, że Pan Bóg za pośrednictwem natury przygotowuje do macierzyństwa. Kobieta ma rozpoznać drobne potrzeby swojego dziecka. Czyli statystycznie będzie tak, że więcej kobiet będzie drobiazgowych, ale to jest statystyka! Ja bardzo nie lubię uogólnień, bo to rodzi kompleksy. Co ma zrobić ta matka, która nie usłyszała dziecka [płaczącego w nocy – przypis autorki]? Ma spowiadać się z tego? Ja się buntuję przeciwko temu. Tożsamość kobiety jest czymś bardzo ważnym, ale nie można jej utożsamiać z ideałem. On będzie różny w różnych społeczeństwach. To nie jest tak, że Pan Bóg stworzył ideał. On stworzył kobietę. Z krwi i kości! (s. Julia)

Wypowiedź powyższa ma charakter unikalny – podobne wątki nie pojawiły się w narracjach żadnej z pozostałych badanych. Kobiecość ujmowana jest tutaj nie jako zespół cech wrodzonych, lecz jako kombinacja cech związana z indywidualnymi predyspozycjami jednostki. Siostra Julia uzależnia ideał kobiecości od kultury i oddziaływań społecznych. Respondentka ta nie oddziela jednak kobiecości od jej biologicznych uwarunkowań. Wydaje się więc, że sposób formułowania kobiecości przez tę zakonnice zakłada kompleksowość kategorii płci (Leszczyńska, Dziuban 2012), na którą składają się zarówno kultura, społeczeństwo, jak i uwarunkowania biologiczne, tożsamościowe oraz indywidualne predyspozycje aktorek i aktorów.

## ANTYKOBIECOŚĆ, CZYLI MĘSKIE KOBIETY W PRZESTRZENI PUBLICZNEJ

Rozmówczynie często definiowały kobiecość przez zaprzeczanie, tworząc swoisty katalog cech antykobiecych. Siostronom nie podobają się kobiety niepokorne, wulgarnie, aktywne w sferze publicznej i wierzące, że kariera może przynieść im szczęście, walczące, dominujące

nad mężczyznami, wyzywająco ubrane, „męskie”. Formułując cechy antykobiecości, rozmówczynie szczególnie podkreślały, że przedstawicielki płci żeńskiej zdecydowanie nie powinny działać w sferze publicznej, szczególnie w polityce. Argumentowały to faktem istnienia wrodzonych predyspozycji do sprawowania władzy, których kobiety nie mają.

Ja myślę, że popatrzymy nawet na politykę. Czy Pani uważa, że mądry był przepis, że tyle a tyle kobiet ma być na listach wyborczych, ta łapanka posłanek? No, jeżeli mówimy tutaj o naturze kobiecości, to jednak mózg kobiety jest naprawdę zbudowany inaczej, emocjonalność kobiety jest zbudowana inaczej. Kobieta jest narażona na chwiejność emocjonalną. I teraz, co? Jak dopuścimy dużo kobiet do polityki czy do [władzy w – przypis autorki] Kościele, to co będziemy mieli do wyboru? Albo kobiety zamrożone, albo męskie kobiety, ale jeśli nie chcemy męskich kobiet, to już lepiej mężczyźni. To albo się decydujemy na to, że będziemy mieli kobiety w polityce w dużej ilości, które będą mówić jednego dnia to, a za dwa dni co innego, bo czują co innego, albo tam są też matki. Czy wybieramy matki, które odbieramy rodzinom i dzieciom? Popatrzymy realnie – od strony neurologicznej do pełnienia posługi władzy lepiej przygotowani są statystycznie mężczyźni. (s. Julia)

Wątek chwiejności emocjonalnej kobiet pojawiał się w wypowiedziach wielu respondentek i wiązany był zwykle z okresem kobiecej menstruacji. Świadczy to o biologizacji kobiecości przez rozmówczynie. Jej konsekwencją jest przekonanie o uzależnieniu kobiety od „naturalnych stanów” jej ciała – takich jak menstruacja, która w potocznym rozumieniu wiąże się z chwiejnością emocjonalną. W opinii zakonnice przeszkodą w działalności w sferze publicznej była również kobieca rola matki i żony.

Rozważania rozmówczyń na temat aktywności kobiety w przestrzeni publicznej zrodziły się z mojego pytania o większy udział kobiet w podejmowaniu decyzji w Kościele. Respondentki są temu zdecydowanie przeciwnie. Uważają, że ich zadanie w Kościele jest inne:

Od tego [zarządzania – przypis autorki] są księża, biskupi. Jeżeli poproszą czy pozwolą, to można się wypowiedzieć, ale ostatecznie zdanie powinno należeć do nich. To są biskupi. Myślę, że oni też są przygotowani do tego lepiej, bo lepiej orientują się w świecie. Nasze posłanie jest inne, my zajmujemy się chorymi, myślę, że gdyby coś tam nam zlecili, to można by było podjąć decyzję, ale nie ostateczną, nie upierać się przy swoim zdaniu. Tak samo jak w zakonie można się wypowiedzieć, ale ostateczna decyzja należy do przełożonego. Czy się to podoba, czy nie, swoje zdanie wypowiedziałam i co z tym zrobią, to już mnie nie interesuje. (s. Anna)

Siostry uznają wyższość kapłanów, biskupów nad sobą. W aspekcie zarządzania Kościołem przyjmują zatem nadawaną im rolę pomocniczą, polegającą na poświęceniu się pracy we wspólnocie (Brock 2010). Nieobecność kobiet na szczeblach hierarchii Kościoła, na których podejmuje się najważniejsze dla wspólnoty decyzje, nie jest przez zakonnice postrzegana jako problematyczna. Odniosłam wrażenie, że temat aktywności kobiet w strukturach władzy Kościoła nie był przez badane wcześniej dyskutowany, w przeciwieństwie do pozostałych wątków prezentowanych w artykule. Zdaniem respondentek charakter służby zakonnej oraz ślubowane przez nie posłuszeństwo są sprzeczne z ideą sprawowania władzy. Ich stosunek do partycypacji zakonnice w podejmowaniu decyzji w Kościele wynika z akceptacji hierarchii kościelnej, która zadania związane ze sprawowaniem władzy powierza kolegium biskupów. Osoby konsekrowane mają natomiast świadczyć o świętości Kościoła (Kodeks Prawa

Kanoniczego; Jan Paweł II 1996: 52–53). Warto zaznaczyć, że wycofanie z procesów podejmowania decyzji w Kościele nie musi oznaczać bierności. Jak bowiem dowodzi Agnieszka Kościańska (2012), czynne działanie przez podporządkowanie jest praktyką powszechną dla kobiet religijnych<sup>21</sup>. Analiza wypowiedzi respondentek wskazuje na to, że czują się one odpowiedzialne za losy Kościoła i przypisują sobie charakterystykę sprawczości.

Wypowiedzi zakonnice na temat antykobiecości często wskazywały na rolę mężczyzny jako osoby określającej granice dozwolonego zachowania kobiety, czego przykładem jest relacja siostry Gabrieli.

Co mnie razi i boli, współczesna kobieta nie szanuje siebie. Chociażby jej wyzywający sposób ubierania: wielkie dekolty, spodnie, że widać pośladki. Co wiem z relacji sióstr, w [niekulturalnym – przypis autorki] wyrażaniu się dziewczęta przodują w szkole. To jest taki upadek godności kobiety. To mnie boli, razi, wulgarność, że [kobieta – przypis autorki] się nie szanuje. Dziwię się, to znaczy, nie dziwię się, że są gwałty. Tak są wulgarnie poubierane [kobiety – przypis autorki], że... To też relacja siostry katechетки, klasa maturalna, liceum, zrobiła im sprawdzian. Zadała pytanie: czy sposób ubierania się dziewcząt... coś o przestępczości, więc chłopcy sami pisali, że przeszkadza im ten sposób ubierania dziewcząt, a dziewczyny tego nie widziały. (s. Gabriela)

Wydaje się, że tym, co nie podoba się siostrze Gabrieli najbardziej jest fakt, że dziewczęta zachowują się gorzej niż chłopcy, a dodatkowo nie dostrzegają problemu własnego nieodpowiedniego stroju. Zakonnica w powyższej wypowiedzi sugeruje, że gwałtom winne są nieodpowiednio ubrane kobiety. Kobieta, w relacji siostry Gabrieli, ma moc działania – sprawczość. Może więc prowokować grzech innych ludzi. Taki pogląd nawiązuje do typowego dla ideologii patriarchalnej zjawiska obciążania kobiet winą za wykroczenia mężczyzn na tle seksualnym, które funkcjonowało w ideologii średniowiecznego Kościoła katolickiego<sup>22</sup>. Współcześnie obecne jest ono np. w światopoglądzie wyznawców tradycyjnej ideologii muzułmańskiej w Turcji (Delaney 1991), ale także w dyskursie potocznym w Polsce<sup>23</sup>. Obciążenie winą za gwałt ofiary – kobiety może być wyjaśnione również za pomocą teorii socjobiologicznego esencjalizmu, w myśl którego standardowym zachowaniem mężczyzny jest zwiększanie szansy przetrwania dla własnych genów. Konsekwencją tego poglądu jest naturalizowanie gwałtu (Bem 2000: 29). Odpowiada to koncepcji biologicznego zakorzenienia męskości i kobiecości podzielanej przez znaczną część rozmówczyń.

---

<sup>21</sup> Agnieszka Kościańska proponuje twórczą interpretację kategorii sprawstwa kobiet religijnych, inną niż prezentowana w dyskursie świecko-liberalnym, stawiającą autonomię jednostki w centrum. Czynna odpowiedzialność za wspólnotę przez modlitwę i działanie, przy równoczesnym czerpaniu siły z podporządkowania, jest typowa dla kobiet religijnych (szerzej: Kościańska 2012, 151–153).

<sup>22</sup> W średniowieczu kobieta postrzegana była jako kusicielka i winowajczyni grzechów seksualnych mężczyzn (Kryszewska 2011). Była nazywana „komnatą szatana” i „narzędziem diabła”, a jej powinnością było odczuwanie wstydu z powodu kobiecości (Pałubicki 1989; Kryszewska 2011 za: Beer 1996). Jak podaje Pałubicki (1989), niski status społeczny kobiety wynikał z przekonania, że jest ona istotą stworzoną raczej do czynów złych niż dobrych.

<sup>23</sup> Wniosek wysunięty na podstawie lektury komentarzy internatów, umieszczanych w kontekście prasowych doniesień o gwałtach na kobietach. Zobacz np. <http://wiadomosci.onet.pl/forum/zbiorowy-gwalt-na-15-latec-studentzatrzymany,0,517025,73532293,czytaj.html>; <http://www.epuls.pl/fw/2233921/co-sadzisz-o-nastolatkach-tkoresa-w-ciazy-przez-gwalt> (data dostępu: 1 marca 2012).

Pomimo podzielenia podobnego ideału kobiecości przez respondentki, uzasadnienia złej w opinii zakonnicy kondycji kobiecości we współczesnym świecie nie zawsze odnosiły się wyłącznie do zaniedbań ze strony samych kobiet. Część rozmówczyń podkreślała znaczenie przeszkód stawianych kobietom przez współczesny świat, takich jak media kreujące nieprawdziwy wizerunek kobiety, oparty głównie na wyglądzie zewnętrznym, a pomijający istotę „wewnętrznego piękna”. Rozmówczynie sugerowały konieczność życia w bliskości z Bogiem w celu zachowania tożsamości kobiecej w formie uznanej przez nie za najwłaściwszą.

Ideał kobiecości świeckiej proponowany przez respondentki jest zgodny z ideałem wytworzonym przez rzymskokatolicki dyskurs kobiecości. Zakłada, że najważniejszymi rolami kobiecymi są role matki i żony, a ważną cechą kobiety jest pobożność. W związku z tymi charakterystykami pożądane cechy kobiece to pokorna zdolność do poświęceń oraz chęć służenia innym. Sposób definiowania kobiecości i antykobiecości przez siostry świadczy o esencjalistycznym postrzeganiu kategorii płci, zakładającym wrodzoność cech męskich i żeńskich.

## KOBIECE AUTOIDENTYFIKACJE SIÓSTR ZAKONNYCH

Siostry zakonne swoją kobiecą tożsamość uważają za naturalną. Mówią, że są kobietami w pełni, a więc przeżywają takie same uczucia, emocje i pragnienia jak kobiety świeckie.

Siostra zakonna nigdy nie przestaje być kobietą i to w całym tego słowa znaczeniu. (s. Renata)

Jak każda zakonnica nie jestem [z kobiecości – przypis autorki] zwolniona – żadna zakonnica nie jest zwolniona. Tak jak żaden ksiądz nie jest zwolniony z męskości. My żyjemy normalnym życiem, normalnym. Tylko pewne rzeczy trzeba ofiarować Panu Bogu. (s. Anna)

Wydaje się, że osoby, które utożsamiają kobiecość przede wszystkim z rolą matki nie mogą czuć się w pełni kobieco, nie będąc matkami. Z poglądem tym zgadzają się rozmówczynie – uważają jednak, że problem nierealizowania macierzyństwa ich nie dotyczy. Realizują one bowiem ideę **macierzyństwa duchowego**<sup>24</sup>. Aby wyjaśnić tę koncepcję posłużę się wypowiedziami samych zakonnicy:

To macierzyństwo duchowe – my mamy wszystkie osoby ubogie, chorych. [Macierzyństwo duchowe realizuje się – przypis autorki] jeśli my te nasze uczucia macierzyńskie przelejemy na innych ludzi. (s. Ewa)

Macierzyństwo duchowe nie jest, zdaniem respondentek, wyłącznie ideą. Badane prezentują je jako element realnego doświadczenia, analogicznego do doświadczenia macierzyństwa rozumianego w tradycyjny sposób:

Więc jeśli chodzi o to macierzyństwo – to się mówi macierzyństwo duchowe – jest to coś ogromnie realnego. (...) Ja potrafię być środowiskiem życia [dla drugiego człowieka – przypis autorki]. Moje

---

<sup>24</sup> Termin „duchowe macierzyństwo” pojawia się w kontekście oddziaływania Maryi, matki Jezusa, na życie ludzi w Katechizmie Kościoła Katolickiego (1994: § 501) jednak bez wyjaśnienia istoty zjawiska.

życie naprawdę może być środowiskiem, w którym drugi człowiek rośnie. Poczułam tę różnicę, że faktycznie jestem matką. (s. Julia)

Duchowe macierzyństwo jest zatem koncepcją związaną z realizacją rodzicielstwa przez opiekę nad innymi ludźmi potrzebującymi pomocy – chorymi, grzesznikami, ubogimi. Zdaniem sióstr odczuwane przez nie emocje związane z tzw. instynktem macierzyńskim<sup>25</sup> rozładowane zostają przez pracę z ludźmi i modlitwę. Macierzyństwo jest więc interpretowane w kategoriach esencjalistycznych i jest powiązane z biologiczną „naturą” kobiecości, a instynkt macierzyński nie jest konstruowany kulturowo, jak chciała Elisabeth Badinter (1998). Zdaniem sióstr, obok instynktu macierzyńskiego, także napięcia seksualne mogą zostać rozładowane przez takie czynności jak praca i modlitwa. Ponieważ seksualność jest w opinii respondentek elementem kobiecości zatrzymujemy się na chwilę nad tym zagadnieniem.

Siostry zakonne uważają, że przeżywają swoją seksualność w pełni. W przeciwnym razie ich normalne funkcjonowanie byłoby niemożliwe.

[Zamrożenie seksualności – przypis autorki] nie jest możliwe. Jeżeli to się dokonuje, to jest to jakaś patologia. Możliwe, że są takie siostry, że ktoś tak to interpretuje, bo gdzieś się zagubił na drodze. Nie można odciąć się od swojej seksualności z zachowaniem zdrowia duchowego. Już nie mówię o zdrowiu psychicznym czy fizycznym. (s. Jolanta)

Rożmówczynie zaznaczają, że w przeszłości w zgromadzeniu obecny był zwyczaj odrzucania, „zamrażania” seksualności przez zakonnice. Współcześnie jednak uczy się młodsze siostry w pełni przeżywać seksualność za pomocą dostępnych w zakonie środków, które bazują na idei rozładowania popędu seksualnego przez modlitwę oraz podejmowanie pracy na rzecz innych ludzi. Rzeczywiście, różnica pomiędzy wypowiedziami starszych i młodszych sióstr była widoczna. Starsze siostry<sup>26</sup> częściej utrzymywały, że nie odczuwają napięć seksualnych, podczas gdy młodsze uważały je za naturalne i tłumaczyły, w jaki sposób należy je przeżywać. Czy w związku z tym teza Marty Trzebiatowskiej o wymazywaniu seksualności przez zakonnice (Trzebiatowska 2006: 204) jest nieaktualna? Siostry potrafią mówić o seksualności, dążą jednak do pozostawiania możliwie najbardziej aseksualnymi i oddalają wszelkie popędy seksualne przez próby zastępowania ich pracą i modlitwą. W związku z tym uważam, że nie ma przesłanek do odrzucenia tezy Trzebiatowskiej.

Poniższa wypowiedź ostatecznie tłumaczy logikę rozładowania napięć związanych z działaniem określonych obszarów funkcjonowania człowieka przez intensyfikację działań w innym obszarze:

Są kobiety, które poświęcają się dla innych, żyją w celibacie i tę energię, którą miałyby dla dzieci, dla męża pożytkują na coś innego. Najgorzej jest, jeżeli tej energii się nie spożytkuje. Wtedy jest

---

<sup>25</sup> Jak wskazują wypowiedzi respondentek, deklarowane odczuwanie instynktu macierzyńskiego przez siostry zakonne jest powszechne: „A kto by nie chciał [mieć dzieci – przypis autorki]? Każdy jeden by chciał! Każdy jeden. Ale ja wiedziałam dla jakiego celu ja idę [do zakonu – przypis autorki]. Jeżeli świadomie podejmujesz ten cel, to nie żałujesz. Ale musi być świadomy ten cel” (s. Eleonora). Osiem spośród jedenastu rozmówczyń przyznało, że jako zakonnice odczuwały pragnienie posiadania dzieci.

<sup>26</sup> O cezurze wieku pomiędzy starszymi i młodszymi zakonicami piszę w sekcji metodologicznej niniejszego artykułu.

problem, no bo wtedy rzeczywiście jest zaburzona koncepcja Stwórcy, żeby dawać siebie. Jeżeli ktoś nie daje siebie innym, jeżeli kobieta żyje w dziewictwie i nie daje siebie innym, no to jest problem. (s. Stanisława)

Wypowiedź ta tłumaczy także przyczyny umieszczenia napięć seksualnych oraz instynktów związanych z macierzyństwem w jednej grupie. Wszystkie te obszary zostały bowiem zinterpretowane przez badane jako element ofiary. Nie są więc w wypowiedziach rozmówczyń rozłączne, lecz stanowią podobne pragnienia, które wyrażają chęć poświęcenia siebie dla innych. Taki pogląd jest zgodny z ideologią katolicką, w której miłość, w tym także miłość macierzyńska, interpretowane są jako ofiara. Analogię ofiary w imię miłości w katolicyzmie odnajdujemy w śmierci krzyżowej Chrystusa, który zgodnie z wierzeniami poświęcił życie dla zbawienia człowieka. Idea ofiary w imię dobra rodziny oraz dzieci jest także jedną z charakterystyk figury Matki Polki (Titkow 2012).

Drugą obok roli matki, ważną identyfikacją przypisywaną kobiecie przez moje respondentki, jest rola żony. Stanowi ona równocześnie kategorię, za pomocą której siostry definiują swoją kobiecość. Żadna z sióstr nie określa siebie wprost jako żonę. Ich wypowiedzi jednak wskazują na to, że relacja pomiędzy nimi a Bogiem jest związkiem analogicznym do małżeństwa. Zasady, które w nim obowiązują to trwałość i wierność. Kryzysy w powołaniu respondentki porównywały do kryzysów w małżeństwie. Uzasadniały one wolę ich przetrwania za pomocą logiki opartej na nierozzerwalności związku małżeńskiego, dostosowanej do sytuacji życia w klasztorze. Siostry często powtarzały, że kiedy zatęskni się za życiem „w świecie”, należy pamiętać dla kogo jest się w zgromadzeniu i dla kogo znosi się cierpienia i niedogodności – mając na myśli Jezusa Chrystusa. Większość sióstr, w narracjach, wielokrotnie powoływała się na trudy życia małżeńskiego jako alternatywę dla trudów życia zakonnego. Podkreślały one, że małżeństwu towarzyszą wyrzeczenia i cierpienia podobne do doświadczanych w życiu zakonnym. Są one dodatkowo pogłębione o troskę o dobra materialne, której brak w zgromadzeniu. O postrzeganiu siebie w kategoriach żony Jezusa Chrystusa świadczyć może relacja jednej z respondentek. Siostra ta opowiedziała sen, wyśniony w okresie jej nowicjatu, w którym wchodziła ona w związek małżeński z Jezusem. Sceneria towarzysząca wydarzeniu, obejmująca takie elementy jak biała suknia ślubna, goście weselni oraz długi dywan prowadzący do ołtarza, przypominają świecki ślub. Należy jednak jeszcze raz podkreślić, że siostry zakonne nie nazywają siebie żonami Chrystusa, chociaż podkreślają, że prezentowana przez nie relacja z Bogiem jest bardzo podobna do relacji małżeńskiej.

Siostry zakonne przyznają, że nie są obojętne wobec płci przeciwnej. Twierdzą, że kobiety konsekrowane mogą się zakochać. Zakochanie jednak, podobnie jak instynkt macierzyński, traktowane jest przez nie jako emocja, a więc w kategoriach biologicznych. Należy poradzić sobie z nim, unikając pobudzania odczuwanych pragnień, gdyż to zagraża powołaniu zakonnemu:

Siostry się zakochują. Różnie przeżywają te swoje zakochania. Można je przeżyć mądrze albo głupio. To jest to samo, co w małżeństwie. Zakochanie inicjuje związek, może prowadzić do miłości, ale nie musi. To jest emocja. I jeżeli zaangażuję w to całą osobę, to podejmuję decyzje życiowe. Gdybym wyszła za mąż, to też mogę zakochać się w innych mężczyznach, ale co, przecież nie rzucę męża. To jest dar z siebie w końcu. Co, dam kwiatka? A za tydzień powiem – oddawaj? No nie. To są takie próby, trzeba je przetrwać a wtedy powołanie się umacnia. (s. Alicja)

Jak pokazują przytoczone powyżej wypowiedzi, siostry zapożyczają kategorie żony i matki związane z tradycyjną kobiecością do definiowania własnej tożsamości kobiecej. Oznacza to, że negocjują one swoją tożsamość genderową, wykorzystując ideał tradycyjnej kobiecości, bazujący na figurze Matki Polki. Określają się mianem „stuprocentowych kobiet”, odwołując się w tym twierdzeniu do zakorzenionych w społeczeństwie polskim schematów rodzajowych. Dzięki retoryce ofiary, obejmującej takie zagadnienia jak duchowe macierzyństwo i idea rozładowania emocji związanych z napięciami seksualnymi oraz macierzyństwem za pomocą pracy i modlitwy, zakonnice poradziły sobie z paradoksem „związanej kobiecości”. Rozszerzenie i przeformułowanie znaczenia pojęć małżeństwa i macierzyństwa umożliwiło siostrom odgrywanie tradycyjnie rozumianej kobiecości, określającej role matki i żony jako centralne dla kobiety. Wypowiedzi na temat partycypacji kobiet w podejmowaniu decyzji w Kościele potwierdzają przypisywanie sobie roli pomocniczej w stosunku do działań mężczyzn.

## ZAKOŃCZENIE

Kobiecość badanych sióstr zakonnych nosi cechy tradycyjnego Kultu Prawdziwej Kobiecości<sup>27</sup>, opartego na wierzeniach religijnych i zakładającego cztery podstawowe wartości – pobożność, czystość, uległość i domatorstwo (Welter 1978 za: Brannon 2000: 212–213). Tożsamość badanych zakonnice wydaje się zatem mieć więcej wspólnego z tradycyjnym, ukształtowanym przez patriariat modelem kobiecości niż z nowoczesnymi ruchami emancypacyjnymi, których echa widoczne są w poglądach zakonnice amerykańskich. Sposób postrzegania kobiecości przez rozmówczynie nawiązuje do perspektywy esencjalistycznej, biologizującej płć człowieka. Jest on także spójny z potocznym modelem tradycyjnej kobiecości w Polsce. Oznacza to, że negocjacje tożsamości genderowej zakonnice opierają na znanych z życia świeckiego modelach kobiecości. Nie podejmują one natomiast próby wynegocjowania alternatywnego modelu kobiecości, uwzględniającego indywidualne tożsamości aktorki.

Zakony potocznie postrzegane są jako pustelnie. Wydają się więc stwarzać dobre warunki do indywidualnego odkrywania kobiecości. Nawiązując do koncepcji mentalnej przestrzeni pustyni świata Agnieszki Balińskiej (2008), pustelnie to miejsca, w których człowiek, odizolowany mentalnie od wpływów społeczeństwa i kultury, odkrywa oblicze prawdziwego ja. Klasztor, w którym prowadziłam badania, wydaje się być „półpustelnią” odizolowaną przestrzenią od „świata”, lecz mentalnie pozostającą w bliskim związku z doktryną kościelną. Życie w nim pozostawia niewiele przestrzeni na odkrywanie „własnej twarzy” w rozumieniu Agnieszki Balińskiej (Balińska 1998: 126). Zachodząca w klasztorze kontemplacja, odbywa się na podstawie zaleceń doktryny rzymskokatolickiej, przez co zakon upodabnia się do instytucji totalnej<sup>28</sup> (Goffman 2011), wytwarzając podobieństwo zachowań i poglądów wśród swoich mieszkank. W efekcie wypowiedzi sióstr są ujednolicone pod kątem używanego języka i przekazywanych treści, co zaobserwowałam podczas badań.

---

<sup>27</sup> Pisownia wielką literą za: Brannon 2000.

<sup>28</sup> Więcej na temat zakonu jako instytucji totalnej zob. Goffman 1975, 2011.

Rozważania nad kobiecością siostr zakonnych rodzą nowe pytania, na które warto poszukiwać odpowiedzi w dalszych badaniach. Tradycyjna ścieżka życia kobiety, zakładająca realizację zadań związanych z macierzyństwem, jest w Polsce niezwykle popularna. Dyskryminuje ona inne wybory dróg życia, które zakładają bezdzietność (Budrowska 2000). Daje tym samym przywilej „stuprocentowej kobiecości” wyłącznie matkom. Czy dyskryminacją objęte jest także ugruntowane tradycją życie zakonne? Dlaczego kobiety pełniące społecznie akceptowaną rolę zakonnicy sięgają do roli matki, by zbudować swoją kobiecą tożsamość? Odpowiedzi na te pytania wykraczają jednak poza założenia niniejszego artykułu.

## BIBLIOGRAFIA

- Adamiak, Elżbieta. 1999. *Milcząca obecność*, Warszawa: Więź.
- Adamiak, Elżbieta. 2006. *Kobiety w Biblii. Stary Testament*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Adamiak, Elżbieta. 2010. *Kobiety w Biblii. Nowy Testament*, Warszawa: Wydawnictwo „Więź”.
- Badinter, Elizabeth. 1998. *Historia miłości macierzyńskiej*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen.
- Balińska, Agnieszka. 1998. *Mentalna przestrzeń pustyni świata. Anatomia aktywności i bierności w kulturze z perspektywy pustelni*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe „Semper”.
- Bem, Sandra. 2000. *Męskość, kobiecość. O rolach wynikających z płci*, Gdańsk: GWP.
- Bradley, Harriet. 2008. *Pleć*, Warszawa: Sic!
- Brock, Megan P. 2010. *Resisting the Catholic Church’s notion of the nun as self-sacrificing woman*, *Feminism & Psychology*, nr 20, s. 473–490.
- Brannon, Linda. 2000. *Psychologia rodzaju*, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Budrowska, Bogusława. 2000. *Macierzyństwo jako punkt zwrotny w życiu kobiety*, Wrocław: Funna.
- Butler, Judith. 2008. *Uwikłani w pleć*, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Corwin, Anna I. 2012. *Changing God, Changing Bodies: The Impact of New Prayer Practices on Elderly Catholic Nuns’ Embodied Experience*, *Ethos*, tom 40, nr 4, s. 390–410.
- Delaney, Carol. 1991. *The Seed and the Soil – Gender and Cosmology In Turkish Village Society*, Oxford: University of California Press.
- Edwards, Jennifer C. 2013. *“Man Can be Subject to Woman”: Female Monastic Authority in Fifteenth-Century Poitiers*, „*Gender & History*”, nr 25, s. 86–106.
- Flick, Uwe. 2011. *Jakość w badaniach jakościowych*, Warszawa: PWN.
- Foucault, Michel. 1998. *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Foucault, Michel. 2006. *Governmentality*, w: Sharma Aradhana, Akhil Gupta (red.), *The anthropology of the state: A reader*, Oxford: Blackwell, s. 131–143.
- Foucault, Michel. 2011a. *Trzy typy władzy*, w: Aleksandra Jasińska-Kania, Lech Nijakowski, Jerzy Szacki, Marek Ziółkowski (red.), *Współczesne teorie socjologiczne*, Warszawa: SCHOLAR, s. 512–536.
- Foucault, Michel. 2011b. *Wiedza władza*, w: Aleksandra Jasińska-Kania, Lech Nijakowski, Jerzy Szacki, Marek Ziółkowski (red.), *Współczesne teorie socjologiczne*, Warszawa: SCHOLAR, s. 537–544.
- Gibbs, Graham 2011, *Analizowanie danych jakościowych*, Warszawa: PWN

- Glaser, Barney G., Strauss Anselm L. 2009. *Odkrywanie teorii ugruntowanej*, Kraków: NOMOS.
- Goffman, Erving. 1975. *Charakterystyka instytucji totalnych*, w: Włodzimierz Derczyński, Aleksandra Jasińska-Kania i Jerzy Szacki, *Elementy teorii socjologicznych*, Warszawa: PWN, s. 150–178.
- Goffman, Erving. 2011. *Instytucje totalne*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Gramsci, Antonio. 2006. *State and Civil Society*, w: Sharma Aradhana, Akhil Gupta (red.), *The anthropology of the state: A reader*. Oxford: Blackwell, s. 71–85.
- Hryciuk, Renata E. i Korolczuk Elżbieta (red.). 2012. *Pożegnanie z Matką Polką? Dyskursy, praktyki i reprezentacje macierzyństwa we współczesnej Polsce*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Jan Paweł II. 1988. *List apostolski Mulieris Dignitatem Ojca świętego, Jana Pawła II z okazji roku maryjnego. O godności i powołaniu kobiety*, dostęp online: [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/listy/mulieris.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/mulieris.html) (15.03.2013)
- Jan Paweł II. 1996. *Vita Consecrata*, Poznań: Pallottinum.
- Katechizm Kościoła katolickiego*. 1994. Warszawa: Pallottinum.
- Kodeks prawa kanonicznego. Hierarchiczność Kościoła katolickiego w „Kodeksie prawa kanonicznego”*. BDW. Dostęp online: <http://www.kodeksprawakanonicznego.pl/> (4.01.2013).
- Kopciwicz, Lucyna. 2005. *Kobiecość, męskość i przemoc symboliczna: polsko-francuskie studium porównawcze*, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Korzińska, Anna. 2003. *Uroda, małżeństwo, macierzyństwo jako komponenty tożsamości płci*, w: Małgorzata Radkiewicz (red.), *Gender w kulturze popularnej*, Kraków: Rabid, s. 49–62.
- Kościańska, Agnieszka. 2012. *Twórcze odgrywanie Matki Polki i Matki Boskiej. Religia a symbolika macierzyństwa w Polsce*, w: Renata E. Hryciuk i Elżbieta Korolczuk (red.), *Pożegnanie z Matką Polką? Dyskursy, praktyki i reprezentacje macierzyństwa we współczesnej Polsce*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, s. 147–164.
- Kryszewska, Maria. 2011. *Odrzucona kobiecość, czyli wstrzeźliwość seksualna w żywotach św. Jadwigi, św. Kingi i bł. Salomei*, w: Krystyna Słany, Beata Kowalska, Magdalena Ślusarczyk (red.), *Kalejdoskop genderowy*, Kraków, Wydawnictwo UJ, s. 95–112.
- Kuczyńska, Alicja. 1992. *Inwentarz do oceny płci psychologicznej. Podręcznik*, Warszawa: Polskie Towarzystwo Psychologiczne.
- Leszczyńska, Katarzyna i Agata Dziuban. 2012. *Pomiędzy esencjalizmem a konstruktywizmem. Płeć (kulturowa) w refleksji teoretycznej socjologii – przegląd koncepcji*, „Studia Humanistyczne AGH”, tom 11, nr 2, s. 13–34.
- Leszczyńska, Katarzyna i Łukasz Zych. 2011. *Wzory kobiecości w dyskursie Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce*, w: Krystyna Słany, Beata Kowalska, Magdalena Ślusarczyk (red.), *Kalejdoskop genderowy*, Kraków, Wydawnictwo UJ, s. 201–216.
- Leszczyńska, Katarzyna i Agnieszka Kościańska. 2006. *Kobiety i religie*, Kraków: NOMOS.
- Luhman, Niklas. 1998. *Funkcje religii*, Kraków: Nomos.
- Makowski, Jarosław. 2007. *Kobiety uczą Kościół*, Warszawa: W.A.B.
- Mandal, Eugenia, Agnieszka Gawor i Jacek Buczny. 2010. *Analiza treści i hierarchicznej struktury stereotypu polskiej kobiety i polskiego mężczyzny*, w: Aneta Chylicka i Natasza

- Kosakowska-Berezecka, *Między płcią a rodzajem – teorie, badania, aplikacje*, Kraków: „Impuls”, s. 8–19.
- Nessan, Craig L. 2013. *Re-invoking the Spirit of Vatican II: The Questions of Married Priests and Women's Ordination*, *Dialog: A Journal of Theology*, tom 52, nr 1, s. 4–6.
- Odrzygóźdź, Anna i Beata Sarnecka. 2006. *Katolicka młodość, katolicka dorosłość. Negocjacje w obrębie katolickiego modelu kobiecości*, w: Katarzyna Leszczyńska i Agnieszka Kościańska (red.), *Kobiety i religie*, Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS, s. 209–227.
- Ostrowska, Elżbieta. 2004. *Matki Polki i ich synowie. Kilka uwag o genezie obrazów kobiecości i męskości w kulturze polskiej*, w: Małgorzata Radkiewicz (red.), *Gender. Konteksty*, Kraków: Rabid, s. 215–252.
- Pałubicki, Władysław. 1989. *Kwestia kobieca w społecznej doktrynie judaizmu, chrześcijaństwa oraz islamu*, Warszawa: ANS.
- Mroczkowska, Joanna Petry. 2012. *Feminizm – antyfeminizm. Kobieta w Kościele*, Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Pfannebecker, Mareile 2006. “*Love's Interest*”: *Agency and Identity in a Seventeenth-Century Nun's Letters*, *Literature Compass*, nr 3, s. 149–158.
- Simon, Stephanie. 2012. *Protesters back U.S. nuns in standoff with Vatican*, REUTERS, <http://www.reuters.com/article/2012/05/24/us-usa-catholicchurch-nuns-idUSBRE84N-1EQ20120524> (4.03.2013).
- Titkow, Anna. 2007. *Tożsamość polskich kobiet. Ciągłość, zmiana, konteksty*, Warszawa: IFiSPAN.
- Titkow, Anna. 2011. *Kategoria płci kulturowej jako instrumentarium badawcze i źródło wiedzy o społeczeństwie*, w: Krystyna Słany, Justyna Struzik i Katarzyna Wojnicka (red.), *Gender w społeczeństwie polskim*, Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS, s. 36–56.
- Titkow, Anna. 2012. *Figura Matki Polki. Próba demitologizacji*, w: Renata E. Hryciuk i Elżbieta Korolczuk (red.), *Pożegnanie z Matką Polką? Dyskursy, praktyki i reprezentacje macierzyństwa we współczesnej Polsce*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, s. 27–48.
- Trzebiatowska, Marta. 2006. *Czyż habit nie czyni zakonnicy? Strój w życiu codziennym katolickich zakonnicek w Polsce*, w: Katarzyna Leszczyńska i Agnieszka Kościańska (red.), *Kobiety i religie*, Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS, s. 185–208.
- Wittberg, Patricia. 1989. *Non-Ordained Workers in the Catholic Church: Power and Mobility Among American Nuns*, “*Journal for the Scientific Study of Religion*”, 28(2), s. 148–161.
- Wittberg, Patricia i Beatrice Leung. 2004. *Catholic Religious Orders of Women in China: Adaptation and Power*, „*Journal for the Scientific Study of Religion*”, 43(1), s. 67–82.
- Zagano, Phyllis 2011. *Ministry by Women Religious and the U.S. Apostolic Visitation*, „*New Blackfriars*”, nr 92, s. 591–606.
- Zych, Łukasz. 2006. *Kobieta w Kościele katolickim po Soborze Watykańskim II*, w: Katarzyna Leszczyńska i Agnieszka Kościańska (red.), *Kobiety i religie*, Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS, s. 33–46.
- Zyzak, Wojciech. 2002. *Kobieta według Edyty Stein – Świętej Teresy Benedykty od Krzyża*, Kraków: WITKM.

CONSTRUCTING FEMININITY. THE CASE OF POLISH NUNS

The aim of the article is to present how nuns define the concept of femininity. Analyses base on biographical interviews conducted among inhabitants of one of Polish monasteries. To define their gender identity, nuns do not create an alternative model of femininity. Instead, they use the categories of traditional femininity which they adapt to the monastic reality using the idea of sacrifice. Respondents view on femininity is consistent with the role of women proposed by The Roman Catholic Church.

Key words: nun, religious congregation, femininity, The Roman Catholic Church