

**Ненад М. Кнежевић<sup>1</sup>**

Универзитет у Београду

Факултет политичких наука

Центар за студије рода и политике

## **АПРОПРИЈАЦИЈА ПРОФЕТСКОГ КАО ЕЛЕМЕНТ ПРОТОФЕМИНИЗМА У ДЕЛОВАЊУ ХИЛДЕГАРД ИЗ БИНГЕНА**

**Апстракт:** У раду се представља анализа преписке између средњовековне књижевнице, монахиње Хилдегард из Бингена, и Бернара од Клервоа, једног од најзначајнијих представника и реформатора средњовековног монастицизма на Западу, како би се указало на протофеминистичке елементе у деловању ове представнице средњовековне женске мистике. Анализом дискурса Хилдегардини искази садржани у писму упућеном Бернару тумаче се као парадигматични за један од начина на који је ова ауторка, али и поједине друге образоване жене, унутар специфичног контекста средњовековних конвентуалних заједница, активно преузимала друштвене улоге резервисане за мушкарце и стицала ванредан ауторитет ослањајући се на постојећи репертоар хришћанских наратива реторичких средстава. Посебно се скреће пажња на топос скромности као дискурзивни елемент у изградњи пророчке ауторепрезентације. Рад се темељи пре свега на критичкој рецепцији стваралаштва Хилдегард из Бингена унутар литературе из области феминистичке књижевне историје, у којој је уочен посебан значај ове ауторке за историју средњовековне књижевности коју су писале жене. Рад садржи и ауторов превод поменуте преписке са латинског оригинала.

**Кључне речи:** Хилдегард из Бингена, Бернар од Клервоа, протофеминизам, средњовековна женска мистика, топос скромности, феминистичка књижевна критика, средњовековни латинитет

---

<sup>1</sup> nenad.knezevic@aol.com

### Увод

У протеклих неколико деценија културно стваралаштво средњовековних женских манастира привукло је пажњу феминистичке историографије и књижевне историје, из више разлога. Током низа векова, женски манастири су представљали једно од ретких места на којима је, с обзиром на родна ограничења, женама било могуће да стекну приступ вишем образовању. Уједно, женске монашке заједнице су пружале простор за интелектуални рад и стваралаштво који световним женама по правилу нису били доступни те управо из манастира потиче највећи део сачуваних дела средњовековне књижевности која су написале жене. Оставши дуго на маргинама историје књижевности, далеко од канона, а често и потпуно заборављена, нека од тих дела су тек у савремено доба дочекала критичку рецепцију, обогаћујући фонд знања који поседујемо о средњовековној култури уопште.

Имајући у виду висок степен ригидности који је подразумевала средњовековна слика света, као и дубоко патријархалан карактер феудалног поретка, очигледно је да су жене живеле и стварале унутар вишеструко рестриктивног друштвеног оквира. Упркос тој чињеници, данас знамо за имена многих жена које су успеvale да створе просторе аутономног стваралаштва, ма колико ограничене, и стекну неочекивано велики углед.<sup>2</sup> У неконвенционалном деловању неких од њих савремена западна феминистичка историографија препознаје и елементе протофеминизма – концепата блиских феминистичким, а који су хронолошки претходили настанку феминизма у 19. веку.

Једно од имена које се често помиње управо у том контексту је Хилдегард из Бингена [Hildegard von Bingen] (1098-1179), једна од најзначајнијих ауторки из периода високог средњег века са простора Рајнске области у данашњој Немачкој. Сем монашког звања, била је песникиња, лекарка, композиторка, али славу је стекла најпре захваљујући гласу који се пронео о њеним мистичним визијама и божанским објавама, заслуживши репутацију која је, током 12. века, далеко превазилазила оквир њене монашке заједнице и локалне средине. „Рајнска Сибилa” и „тевтонска пророчица” неки су од назива по којима је још за живота била позната широм Европе (Schipperges 2004: 24), док се данас сматра једном од најзначајнијих представница средњовековне женске мистике, као засебног правца

---

<sup>2</sup> Највећи допринос сличним новијим истраживањима у контексту српске књижевне историје пружила је Светлана Томин (в. Томин 2007).

средњовековне мисли са препознатљивим теолошким посебностима.<sup>3</sup> У свом претходном раду о Хилдегард из Бингена (Кнежевић 2011: 101-106) пружио сам кратак осврт на неколико карактеристичних својстава њеног стваралаштва који су привукли пажњу досадашњих феминистичких тумачења, пре свега теолошких, док овај текст представља даљу разраду тек једног од њих: Хилдегардине пророчке улоге.

Поред бројних биографских података који су доступни у различитим изворима, остао је сачуван низ њених текстова, од литургијске поезије, преко списа из области медицине и ботанике, до неколико књига хришћанске мистике. Не без иницијалног отпора црквене хијерархије, утемељила је два женска манастира, Рупертсберг [Rupertsberg] и Ајбинген [Eibingen], бавила се компоновањем музике, ушла је и у језичку историју као творкиња низа до данас непротумачених лексема на вештачком језику на чијем осмишљавању је радила, као и тајновитог писма, *litterae ignotae*, чија сврха није до краја разјашњена (King-Lenzmeier 2001: 119). Осим тога, била је чувена и по својеврсним проповедничким турнејама по рајнској области, које су имале и непосредну политичку димензију, јер је њихов циљ често било агитовање против субверзивних јеретичких покрета.<sup>4</sup> Сви подаци указују на једну снажну и утицајну личност велике енергије, креативности, као и извесног политичког утицаја. Утолико је приметнији контраст са дискурсом који је сама градила о себи.

Аутобиографским елементима присутним у њеним текстовима, Хилдегард се доследно представља као сасвим неугледна особа, потпуно необразована и неупућена у прилике ван своје монашке заједнице. Мотиви онемоћалости и слабости врло су изражени, уз потенцирање женске природе као њиховог извора. У својим текстовима редовно се представља као *paupercula* (слабашна женица), *paupercula feminea forma* (слабашан женски лик), *debilis et infirma* (слаба и нејака), *indocta* (неука) и слично. Оваква ауторепрезентација која је у упадљивом раскораку са стварношћу, карактеристична је и за поједине друге средњовековне ауторке, и обично се тумачи као топос скромности чији примери нису необични за европску књижевност тог периода. У контексту монашке литературе, овакви самоунижавајући искази традиционално се тумаче као

<sup>3</sup> Иако је средњовековна женска мистика дуже од једног века предмет озбиљних истраживања, тек 1980-их долази до већег интересовања за ову област (Stoudt 2010: 959), делом захваљујући утицају женских, односно родних студија.

<sup>4</sup> Ово је нарочито занимљиво у светлу чињенице да у том периоду, најблаже речено, није охрабривано деловање жена као проповедница (Muessig 1998: 12).

примери аутентичне скрушености ауторâ. У случају Хилдегард, то би могло бити додатно поткрепљено и чињеницом да су скромност и понизност међу темељним врлинама специфичне духовности бенедиктинског реда коме је припадала (Emerson 1998: 85). С друге стране, на савремена филолошка тумачења највише је утицао Ернст Роберт Курцијус [Ernst Robert Curtius] који је овај топос тумачио као средњовековну књижевну конвенцију, а њено порекло пратио је до позноантичког манирзма (Curtius 2013: 412).

Иако нема сумње да Хилдегард користи исто реторичко средство примећено и код других средњовековних ауторки и аутора, у овом раду њену употребу топоса скромности доводим у везу са ширим контекстом њеног јавног деловања: емфатичне исказе инфериорности тумачим као дискурзивни елемент у поступку изградње представе о себи као пророчкој личности, а сврху тог поступка видим у апропријацији моћи каква би у уобичајеним околностима била доступна искључиво мушкарцима. Оваквим тумачењем се не доводи нужно у питање аутентичност мистичних искустава које је тврдила да је искусила, што представља посебну тему која превазилази оквир овог рада, већ се апострофира начин на који су та искуства употребљена у циљу афирмације сопствене друштвене позиције.

### **Преписка са Бернаром из Клервоа: контекст и значај**

Након низа година наизглед мирног манастирског живота, средином четврте деценије 12. века Хилдегард отпочиње својеврсну кампању за званичним признањем својих мистичних искустава као правоверних и у складу са учењима Цркве, обраћајући се писмима низу црквених ауторитета, укључујући и папу Евгенија III. Све по чему је данас позната - књижевна дела, проповеди, медицински текстови - датирају из година након што је Синод у Триру 1147/48. године званично одобрио садржај Хилдегардине прве књиге визија, *Scivias*, што указује на висок степен контроле који је црквена хијерархија имала над интелектуалним животом монахиња и њиховим књижевним стваралаштвом. Уједно, управо је тај Синод пресудно утицао да се широм Европе пронесе глас о Хилдегардином пророчанском дару, чиме је омогућен почетак њеног јавног деловања (Logan 2002: 176).

У наставку рада пружићу један пример Хилдегардиног конструисања представе о личној немоћи и неукости, непосредно повезане са њеним позивањем на пророчки дар, а са самих почетака њене обимне кореспонденције. Из године 1146. или 1147. потиче једно Хилдегардино писмо упућено Бернару из Клервоа [Bernard de Clairvaux], чувеном црквеном реформатору и у том тренутку највећем

ауторитету европског монаштва на Западу. У то време, она је била *magistra* женског манастира у Дисибоденбергу - позиција на коју је дошла избором монашке заједнице након смрти претходне игуманије, Јуте.<sup>5</sup> Бернару се, као неупитном ауторитету, обраћа поводом својих мистичних визија, тражећи савет да ли о њима треба да говори отворено, или да их, по цену нарушавања здравља, задржи за себе.

Следи превод интегралног текста писма са латинског оригинала:<sup>6</sup>

Часни оче Бернарде, ти који под стегом светог крста, са пламтећом страшћу и горућом љубави према Сину Божјем окупљаш људе за борбу у хришћанској војсци против варварског беснила<sup>7</sup>, и од кога треба да стрепи сва поквареност овога света; ти кога Бог високо цени, у име живог Бога молим те да ме саслушаш.

Оче, у великој сам бризи због визије коју видех, не очињим видом, већ у мистичном духу. Ја, јадна и бедна као жена, од детињства сам виђала велика чудеса која се језиком не дају описати. Дух Божји ме је уверио да се у њих поуздам. Оче, који си оличен у својој одлучности и благодати, одговори у својој доброту, недостојној слушкињи твојој, која од свог детињства ниједан час није живела у спокоју. Побожно и мудро погледај у своју душу, како те је Дух Свети научио, и из срца пружи утеху слушкињи твојој. Због тог виђења које је моје срце и душу дотакло попут живе ватре, изнутра сам спознала значења Псалтира, Еванђеља и осталих књига. То сазнање нисам стекла читајући књиге на немачком језику. Образована нисам, умем да читам тек једноставне ствари, без дубљег промишљања. Реци ми свој суд о овоме, јер особа сам неука, без икакве школе и образовања, али подучена изнутра, у духу. Отуда и говорим овако, несигурно.

<sup>5</sup> Дисибоденберг је био женски манастир, али припојен и подређен већем, мушком. Као *magistra*, Јута, а затим и Хилдегард, нису биле опатице, то јест игуманије *stricto sensu*; њихова задужења била су везана пре свега за увођење искушеница у монашку заједницу и њихово образовање (Elkins 1999: 905), на шта упућује и сам латински термин (срп. учитељица). Да је и у њено време та функција доживљавана врло блиском звању игуманије, сведочи једно писмо Фридриха Барбаросе, који Хилдегард технички погрешно назива *abbatissa* (Brück 1979: 40).

<sup>6</sup> Превод је настао на основу издања: Hildegardis Bingensis (1991). *Epistolarium*. Lieven Van Acker and Monika Klaes-Nachmoller (eds.). Turnhout: Brepols.

<sup>7</sup> Помињање варвара односи се на Бернарово активно учешће у припремама за Други крсташки рат.

Твоје мудре и побожне речи пружиће ми утеху. Толико је много јереси међу људима, како чујем, те се не усудих да о овим стварима икоме говорим - изузев једном монаху у чији примеран живот сам се уверила. Њему сам поверила све своје тајне и он ме је утешио, јер реч је о великим и страшним стварима. Желим, оче, за љубав Бога, да ме утешиш и бићу спокојна. Пре више од две године видела сам те у једном приказању. Указао си ми се као човек који неустрашиво гледа право у сунце. Плакала сам тада, јер сам сама веома стидљива и плашљива. Добри и благи оче, предата сам твојој души, да ме кроз ову преписку упутиш да ли да о овим стварима говорим отворено, или да ћутим. Много се мучим око оне визије и око тога колико да откријем о ономе што сам видела и чула. У међувремену, због тог виђења остала сам везана за кревет, посве онемоћала. Нисам у стању да станем на ноге, а све то зато што ћутим.

Од туге плачем пред тобом, по природи сам нејака и то ме притиска попут муљаче за грожђе - тог дрвета које води корен до Адама кога је Ђаво преварио и учинио прогнанником на овом чудном свету. Но, сада устајем, трчим ка теби и обраћам ти се: ти си јак и увек подижеш ту стегу. У души си победник који не уздиже само себе ка спасењу, већ и читав свет. Ти си орао који гледа право у сунце!

Очевим те миром молим и Његовом чудесном речју и милином најдубљег покајања<sup>8</sup> и Духом истине и светим звуком којим одзвања цела васељена и оном истом Речју из које се родио свет и узвишеношћу Оца који је слатком плодносношћу<sup>9</sup> Реч послао у утробу Девнице унутар које се напајала телом попут меда окруженог кошницом:<sup>10</sup> нека тај звук, Очева сила, допре до твог срца и уздигне ти душу, тако да без оклевања одговориш на ове речи,

---

<sup>8</sup> Милином најдубљег покајања (лат. *per suavem humorem compunctionis*): у средњовековној монашкој литератури проминентан је појам *compunctio* који се односи на осећање искреног кајања. Дословно је то убод, подразумева се оштрице савести (McNamee 2010: 213). Као и поједини други средњовековни аутори, Хилдегард га представља као *humor* – термин који се у средњовековној медицини користи за претпостављене телесне течности од чије равнотеже зависи функционисање и здравље организма.

<sup>9</sup> Плодноност: о латинском појму *viriditas*, који код Хилдегард поприма различите и сложене конотације, в. Кнежевић (2011): 104-105.

<sup>10</sup> Слика коју Хилдегард гради у складу је са средњовековном представом о размножавању пчела партеногенезом, отуда употреба пчеле као симбола за Марију, Исусову мајку (Lamia 1998: 479).

тражећи од Бога савет о мени, или за тајну о којој сам писала; док пролазиш кроз капију своје душе, да све те ствари у Богу спознаш.

Буди добро, ти и душа твоја. Нека те Бог оснажи у борби.  
Амен.

У писму је уочљиво Хилдегардино раније поменуто позивање на сопствену неукост и необразовање. Морамо их довести у питање, јер је као *magistra* манастира Дисибоденберг - посао који је подразумевао не само ауторитет у духовним стварима, већ и адекватан степен знања неопходних за учешће у вођењу монашке заједнице - ипак морала имати сасвим пристојно образовање стечено у оквиру манастира. На то додатно указује и чињеница да је писмо писано на латинском, као и сви други Хилдегардини текстови. Премда се то не види из превода, писмо у латинском оригиналу садржи необичну синтаксу, што би читаоце овог писма упућивало тек на приученост том језику. Узимајући у обзир цео корпус њених текстова, можемо се запитати да ли су неке од присутних грешака, сасвим намерне, како би и на тај начин додатно потенцирала своје наводно незнање.

Поред „неукости”, Хилдегард се представља и као необавештена. Помињући постојање јереси, додаје да о њима зна тек посредно, на основу онога што је чула од других. Међутим, зна се да је била не само добро упозната, већ да је, у годинама после ове преписке, и сама учествовала у отвореној борби против неких од јереси, и путем низа проповедничких путовања (Ennen 1999: 118), и преко својих текстова (Kerby-Fulton 1998: 74). У том контексту, њена најчешћа мета ван Цркве био је дуалистички верски покрет Катара<sup>11</sup>, а освртала се и на нежељене појаве унутар Цркве, попут симоније (Embach 2003: 219); сви сачувани њени текстови на ове теме сведоче о њеном непосредном искуству и добром познавању ових појава.

Оно знања што је стекла, Хилдегард приписује Богу и искуству мистичне визије, описане као подука изнутра, а у опозицији према знању стеченом путем формалног образовања које је тада, и вековима касније, по правилу било омогућено само мушкарцима. Изрази којима се служи у писму далеко су од ученог дискурса теологије и филозофије: иако говори о духовним стварима, призори слаткоће, меда, плодности имају више везе са чулним; Ен Хант [Anne

<sup>11</sup> Појава Катара обично се везује за области јужне Француске и северне Италије. У средњем веку били су пристуни и на простору данашње Немачке, премда су њихове епископије деловале са прекидима и са далеко мање успеха него на југу Европе (Grundmann 1978: 26).

Hunt] назива их „божански инспирисаним презасићењем чула,”<sup>12</sup> што и иначе представља препознатљиво својство Хилдегардиног стила.

Бернар је био захвална публика за позивање на ауторитет духовних искустава, с обзиром на његов властити спор са Пјером Абеларом око природе и функције образовања, а који је у Хилдегардино време био веома актуелан. Наиме, 12. век представља време када, раније доминантне, манастирске школе убрзано губе пред продором нове врсте учености која се развија у тек насталим средњовековним универзитетским средиштима. За разлику од Абелара који је истицао примат рационалне мисли, Бернар је бранио старије становиште о првенству вере - спор који је рефлектовао крупне друштвене и интелектуалне промене унутар средњовековног друштва тог времена (Novikoff 2013: 84).

Значај позивања на мистичне визије, присутног у целом једном правцу средњовековне мисли - женској мистици - лежи у преузимању ауторитета који је унутар средњовековног поретка, женама био порицан. Као *mulierculae*, слабашне женице, оне нису могле да полажу готово никакво право на јавни утицај; међутим, као *prophetissae* стицале би глас који је носио божанску санкцију. Тако је и Хилдегард, упркос евидентном поседовању завидних световних знања, пре свега из области средњовековне медицине и ботанике, свој ауторитет унутар патријархалног поретка заснивала преваходно на мистичним искуствима. Писмом Бернару ствара фиктивну представу убоге монахиње, стављајући у први план своју упућеност на Бога и знање стечено натприродним путем.

Узимајући у обзир раније поменуто Бернарово становиште спрам образовања, његов одговор на Хилдегардино обраћање мора да није био сасвим изненађујући.<sup>13</sup>

Вољеној кћери у Христу, Хилдегарди, брат Бернар, опат од Клервоа:  
ако је молитва грешнога од икакве помоћи.

Твоје мишљење о нашој скромности је далеко од онога што би нам допустила савест и верујем да потиче из твоје сопствене скромности. Одговарам на твоје писмо милосрдне љубави, иако ме мноштво обавеза приморава да то буде краће него што бих желео. Радујемо се благодети Божјој која је у теби. Охрабрујем те и молим, колико могу, да пригрлиш ту благодет и да свим бићем на њу одговориш понизно и предано, знајући да се „Господ супротставља

---

<sup>12</sup> “divinely inspired supersaturation of senses” (Hunt 2010: 37)

<sup>13</sup> Превод је настао на основу издања: Hildegardis Bingensis (1991). *Epistolarium*. Lieven Van Acker and Monika Klaes-Hachmoller (eds.). Turnhout: Brepols.



поноситима, док пониженима даје благодет.”<sup>14</sup> У вези осталог, тамо где постоји унутрашња ученост и помазање које подучава свим стварима, шта бисмо ми могли да подучимо или саветујемо? Понизно те молимо да нас пред Богом држиш у мислима, као и оне који са нама чине једну духовну заједницу у Господу.

У поређењу са осталим писмима из Бернарвог обимног епистоларног корпуса, оно је веома кратко, делује као типско, садржећи више општих места и формула, почевши од „ако је молитва грешнога од икакве помоћи” (*si quid potest oratio peccatoris*).<sup>15</sup> Очигледан је диспарат у погледу међусобног обраћања и стила: за разлику од Хилдегардиних прекомерних излива ласкавог страхопоштовања, не без патетике, Бернар одговара сажето и помало загонетно; додаје да нема времена за опширнији одговор. Фиона Медокс [Fiona Maddocks] његов одговор описује као стандардни образац са стола неког високог чиновника (Maddocks 2001: 80); охрабрујући али стриктно формалан.

Без обзира на утисак који може да остави, Бернарво одговор је представљао израз личне подршке која је, с обзиром на његов углед и утицај, за Хилдегард била од пресудног значаја. Деценијама након што је почела да прима прве мистичне визије, у време када је писање *Scivias* - прве од неколико књига визија - већ у току, добија охрабрење да о њима отворено говори. Тренутак у коме тражи и добија ову подршку такође је значајан: с обзиром на растући број проповедника који су у то време деловали без званичног допуштења, Црква је почела да заузима све ригиднији став према таквим случајевима. Управо је из тог разлога за Хилдегард на Синоду у Триру 1147/48. године уприличено детаљно испитивање садржаја њених мистичних објава (Keller 2000: 209). Врло је упитно да ли би добила одобрење црквене хијерархије, да није било Бернарове експлицитне подршке поновљене и том приликом.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Јаков 4:6

<sup>15</sup> У питању је реторичко питање које је често у Бернарвој преписци и најчешће не стоји у нарочитој вези са садржајем писама. Оно сведочи о Бернарвој преокупацији молитвом и с њом повезаним теолошким питањима (Evans 2000: 130).

<sup>16</sup> Синодом је председавао папа Евгеније III. Индикативно је да су два Хилдегардина писма упућена њему, писана у приближно исто време, на исту тему и са истом молбом као писмо Бернару, остала без одговора. (Schaus 2006: 365).

### **Женска маргинализованост као основа за пророчку ауторепрезентацију**

Попут Бернара, и Хилдегард фигурира као представница старије монашке духовности, дајући примат мистичним искуствима и молитвеном животу, пре него световној учености. С обзиром да су жене биле у потпуности искључене из рада првих средњовековних универзитета, за афирмацију аутономног женског стваралаштва манастири су у 12. веку постали још и значајнији, као и очување традиционалног, предсхоластичког поимања знања - концепта чија је епистемологија била отворена за мистична искуства, визије и пророчанства; другим речима, за традицију средњовековне женске мистике. Имајући то у виду, Хилдегардино потенцирање сопствене инфериорности и позивање на знање стечено мистичним путем тумачим као два међусобно повезана елемента стратегије у борби за стварање и одржање простора женске интелектуалне аутономије унутар једног дубоко патријархалног поретка.

Хилдегард се служи емфатичним инсистирањем на личној - али недвосмислено родно условљеној - слабости, немоћи и незнању, што је, као што је поменуто, топос присутан и у делима појединих других средњовековних ауторки. Овај топос не служи истој сврси код сваке од ауторки које су га примењивале, али сматрам да је код Хилдегард пре свега у функцији додатног потврђивања најснажнијег и конзистентно грађеног темеља њеног личног ауторитета - њене пророчке улоге. Када се анализирају примери великих библијских пророка, могу се уочити неке заједничке карактеристике: они су по правилу на неки начин слаби, било да је реч о неугледном пореклу, младости и несигурности попут Јеремије у тренутку примања првих објава (Јер. 1:4-8), или друштвеној маргинализованости, као у случају Језекиља - избеглице (Јез. 1:4-8), или је реч о особама обележеним вишеструком маргинализацијом, каква је у патријархалним друштвима карактеристична за искуство жена.<sup>17</sup>

Ако бисмо Хилдегардине исказе посматрали интертекстуално, што је свакако упутно с обзиром на њено непрекидно позивање на референце из Библије као примарног текстуалног ауторитета, онда постаје очигледним њено надовезивање на канонски освештану пророчку традицију. Семјуел Гледен [Samuel Gladden] тако закључује да су Хилдегардина „безвредност и пасивност у

---

<sup>17</sup> Везано за последње, библијски текстови бележе постојање пророчица, како у Старом Завету, тако и у Новом, премда њихово присуство у библијским текстовима остаје на нивоу тек узгредног помињања. Шест жена се изричито наводи са тим звањем: Миријам (2. Мој. 15: 20-21), Девора (Суд. 4:4), Олда (2. цар. 22:14 и 2. дн. 34: 22), Ноадија (Нем. 6:14), Исајина неименована жена (Ис. 8:3) и Ана (Лк. 2:36).

складу са ‘феминином’ природом дугог низа пророка и мистика који су дошли пре и после ње.”<sup>18</sup> Другим речима, топос скромности није тек у функцији маркирања неравноправног друштвеног положаја, или побожног пренаглашавања сопствених хришћанских врлина; тачније, није само то, већ представља саставни елемент Хилдегардине аутореференцијалне ауторитетне личности, а у складу са успостављеним дискурсом о пророчком ауторитету који је хришћанска култура наследила из библијских наратива. Фемининост тако парадоксално постаје предност, јер као што указује Сабина Фланаган [Sabina Flanagan], женска инфериорност испоставља се као један од предуслова за профетску вокацију (Flanagan 1998: 11), која тада постаје механизам за стицање ауторитета којим женски субјект превазилази наметнута родна ограничења.

Надаље, сматрам значајним што се Хилдегардина мистична искуства не састоје од падања у транс или екстазе својствене духовном искуству појединих других хришћанских аутора и ауторки, а на која је средњовековна Црква често гледала са подозрењем или скепсом (Elliott 2012: 197). Иако и у случају Хилдегард постоје тумачења њених искустава као психосоматског феномена,<sup>19</sup> на основу неких показатеља може да се донесе закључак о рационалном поступку који има сасвим прагматичан учинак. У ту сврху може да послужи и једна занимљива илуминација који се налази на рупертсбершком кодексу прве збирке њених визија, *Scivias*.

---

<sup>18</sup> “Thus Hildegard’s unworthiness, her passivity, is consistent with the ‘feminine’ nature of a long line of prophets and mystics who came before and after her.” (Gladden 1993: 221)

<sup>19</sup> На основу Хилдегардиних описа личног доживљаја мистичних искустава, у савременој медицинској литератури она се најчешће објашњавају симптоматологијом мигренозних напада (Davidoff 2002: 52).



Илуминација приказује Хилдегард у карактеристичном тренутку примања визије. На воштаној табли скицира приказ који види „у мистичном духу”, како је описала тај доживљај у раније наведеном писму Бернару, остајући притом потпуно свесна и прибрана. Опис визије диктира монаху који стоји до ње и тај опис чиниће један од интегралних делова коначне верзије визије која ће се наћи у манускрипту. У конкретном случају, приказани монах је Волмар [Volmar], игуман манастира Дисибоденберг [Disibodenberg], Хилдегардин исповедник (Caviness 1996: 115). Иако би у редовном монашком поретку он требало да буде њен надређени, ситуација божанске објаве ремети уобичајени ред: средишње место на илуминацији заузима Божја пророчица, док је игуман сведен на готово маргиналну функцију њеног личног писара. Како објашњава Кимберли Бенедикт

[Kimberley Benedict], у овом примеру колаборативног писања, Хилдегард је та која поседује „наративну привилегију”, док је Волмар тек неми саучесник без сопственог гласа (Benedict 2004: 21).

Овај последњи пример, визуелна представа илуминације са манускрипта, верно представља раније описан Хилдегардин поступак и њену позицију. С једне стране, она је дубоко урођена у хришћанску културу и њен појмовни апарат; у њеним теолошким интервенцијама нема суштинског одударања од важеће доктрине; и када износи необичне погледе на теолошка питања, остаје у оквирима званичних учења. С друге стране, управо вештим коришћењем црквених учења и библијског предања, како је оно разумевано у средњем веку, Хилдегард остварује позицију којом постиже трансгресију друштвено конструисаних ограничења. Тако позивање на акт примања божанске визије посредује потпуној инверзији очекиваних родних улога.

### Закључак

Према конвенционалним тумачењима стваралаштва средњовековне монахиње Хилдегард из Бингена, она остаје пример узорне монахиње, а то је представа о Хилдегард која је успостављена као канонска и ватиканским документом, тачније апостолским писмом из 2007. године, којим се Хилдегард проглашава црквеном наставницом (лат. *Doctor Ecclesiae*) (Benedictus XVI 2012: 2). У њему је описана традиционалним, хагиографским терминима, без назнака да би у њеним делима могло да буде нечег субверзивног. Са друге стране, последњих деценија развија се битно другачија рецепција Хилдегардиних дела, пре свега унутар области феминистичке теологије и књижевне историје, где се истиче иновативност њеног мишљења у реконцептуализацији родних улога и теолошкој афирмацији фемининог, укључујући и њено сопствено прекорачење успостављених родних ограничења, уочљиво како у њеним текстовима, тако и у доступним биографским и аутобиографским подацима.

С обзиром на величину Хилдегардиног опуса, у овом раду фокус је био тек на једном од елемената присутних у њеном стваралаштву, а који би могли да се означе као протофеминистички. Топос скромности препознат је као дискурзивни елемент у градњи профетске ауторепрезентације, која је протумачена као средство за преузимање позиције - за жену - ванредног ауторитета. Посматран унутар средњовековне слике света, као и контекста родно засноване маргинализације својствене феудалном поретку, овај пример из 12. века указује на један рани и успешни покушај учвршћивања аутономије женског стваралаштва кроз креативну употребу постојећих реторичких средстава и идеолошких предлога.

## Литература

- Benedict, K. M. (2004). *Empowering Collaborations: Writing Partnerships between Religious Women and Scribes in the Middle Ages*. New York: Routledge.
- Benedictus XVI (2015, 4. јун). *Littera apostolica quibus sancta Hildegardis Bingensis monialis professa Ordinis Sancti Benedicti, Doctor Ecclesiae universalis renuntiat*. Доступно преко [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/la/apost\\_letters/documents/hf\\_ben-xvi\\_apl\\_20121007\\_ildegarda-bingen.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/la/apost_letters/documents/hf_ben-xvi_apl_20121007_ildegarda-bingen.html)
- Brück, A. P. (1979). *Hildegard von Bingen, 1179-1979*. Mainz: Gesellschaft für Mittelrheinische Kirchengeschichte.
- Caviness, M. H. (1996). Anchoress, Abbess and Queen: Donors or Patrons or Intercessors and Matrons? In June Hall McCash, *The Cultural Patronage of Medieval Women* (105-154). Athens: University of Georgia Press.
- Curtius, E. R. (2013). *European Literature and the Latin Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press.
- Davidoff, R. A. (2002). *Migraine: Manifestations, Pathogenesis, and Management*. New York: Oxford University Press.
- Dronke, P. (1984). *Women Writers of the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Elkins, S. H. (1999). Daily Lives of Religious Medieval Women. In Helen Tierney (ed.), *Women's Studies Encyclopedia*, Vol. 2 (903-906). Westport: Greenwood Press.
- Elliott, D. (2012). Raptus/Rapture. In Amy Hollywood and Patricia Z. Beckman (eds.), *The Cambridge Companion to Christian Mysticism* (189-199). New York: Cambridge University Press.
- Embach, M. (2003). *Die Schriften Hildegards von Bingen*. Berlin: Akademie Verlag GmbH
- Emerson, J. (1998). A Poetry of Science: Relating Body and Soul in the *Scivias*. In Maud Burnett McInerney (ed.), *Hildegard of Bingen: A Book of Essays* (77-102). New York: Garland Publishing, Inc.
- Ennen, E. (1999). *Frauen im Mittelalter*. München: C. H. Beck.
- Flanagan, S. (1998). *Hildegard of Bingen: A Visionary Life*. New York: Routledge.
- Gladden, S. L. (1993). Hildegard's awakening: a self-portrait of disruptive excess. In Bonnie Wheeler (ed.), *Representations of the Feminine in the Middle Ages* (217-234). Dallas: Academia Press.
- Grundmann, E. (1978). *Ketzergeschichte des Mittelalters: ein Handbuch*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Hildegardis Bingensis (1991.). *Epistolarium*. Lieven Van Acker and Monika Klaes-Hachmoller (eds.). Turnhout: Brepols.
- Keller, H. E. (2000). Absonderungen. Mystische Texte als literarische Inszenierung von Geheimnis. In Walter Haug (ed.), *Deutsche Mystik in abendländischen Zusammenhang* (195-222). Tübingen: Niemeyer.
- King-Lenzmeier, A. H. (2001). *Hildegard of Bingen: An Integrated Vision*. Collegeville: The Liturgical Press.
- Кнежевић, Н. (2011). Протофеминизам у 12. веку: Хилдегард из Бингена. *Филолог: часопис за језик, књижевност и културу*, Бања Лука, 4: 101-106.
- Lamia, S. (1998). Labor / Trades / Occupations. In Helene E. Roberts (ed.), *Encyclopedia of Comparative Iconography* (475-482). Chicago: Fitzroy Dearborn Publishers.
- Logan, F. D. (2002). *A History of the Church in the Middle Ages*. London: Routledge.
- Maddocks, F. (2001). *Hildegard of Bingen: The Woman of Her Age*. New York: Random House.
- McNamer, S. (2010). *Affective Meditation and the Invention of Medieval Compassion*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Muessig, C. (1998). What is medieval monastic preaching? In: Carolyn Muessig (ed.), *Medieval Monastic Preaching* (3-18). Leiden: Brill.
- Novikoff, A. J. (2013). *The Medieval Culture of Disputation: Pedagogy, Practice, and Performance*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Schaus, M. (2006). *Women and Gender in Medieval Europe: an Encyclopedia*. New York: Routledge.
- Schipperges, H. (2004). *Hildegard von Bingen*. München: C. H. Beck.
- Stoudt, D. (2010). Mysticism. In Albrecht Classen (ed.), *Handbook of Medieval Studies: Terms, Methods, Trends* (939-966). Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co.

Nenad M. Knežević

#### APPROPRIATION OF THE PROPHETIC AS AN ELEMENT OF PROTOFEMINISM IN THE WORKS OF HILDEGARD OF BINGEN

**Summary:** The paper analyses the correspondence between two of the most prominent 12<sup>th</sup> century monastics, Hildegard of Bingen and Bernard of Clairvoix, contrasting stylistic characteristics and devices employed by the two authors. The exchange is situated within the broader context of the period, and interpreted by relying mainly on the theoretical framework of feminist literary criticism. The subject of Hildegard's letter – seeking endorsement for her claim to the prophetic calling - is posited to be a tactic of

transcending gender-based limitations imposed by the androcentric feudal order. The paper explains how certain elements of discourse identified in her writings, such as the humility topos, are more than rhetorical devices: they build upon a much older and firmly established biblical understanding of prophethood, where the idea of personal inferiority is taken as a prerequisite for the prophetic role. By rhetorically owning typically medieval notions of the feminine as lesser, weaker and intellectually inferior, Hildegard is claimed to subvert them by skilfully building the platform for her subsequent successful public activity as a renowned prophetess. Although frequently at odds with the established gender roles and expectations, her position remained autonomous and secure by means of calling on the prophetic authority. The author's conclusion is that Hildegard's carefully devised and consistently executed tactic can be taken as an example of medieval protofeminism.

**Key words:** Hildegard of Bingen, Bernard of Clairvoix, protofeminism, medieval women mystics, humility topos, feminist literary criticism, medieval Latin

Датум пријема: 6.8.2015.

Датум исправки: 30.9.2015.

Датум одобрења: 15.10.2105.