

Maša Budimir

[povijest]

Kontradikcije rodnog performativa: *Moj život Terezije Avilske**

Ranonovovjekovni rodni odnosi bazirali su se na androcentričnom tumačenju normativnih maskulinih i femininih rodni uloga. Autobiografija redovnice Terezije Avilske vrlo je dobar izvor za rodnu historiju. Analiza autoričinog fizičkog izgleda, odnosa prema tijelu, intelektualnog profila i moralnog habitusa bit će u fokusu analize autoprezentacije Terezije Avilske. Na temelju interpretacije rodni odnosa i uloga pripisanih ženama odnosno muškarcima u ranonovovjekovlju, kao i ispitivanja mogućnosti njihove transgresije, u središtu analize djela *Moj život* Terezije Avilske bit će različiti stvarni i simbolički oblici »prekoračenja« normativnih rodni uloga.

Ključne riječi: Terezija Avilska, *Moj život*, rodna historija, alumbradosi, rani novi vijek

RODNA UVJETOVANOST SPISATELJSKE PRAKSE

U okviru španjolske renesansne religiozne proze, u znatnoj mjeri obilježene reformnokatoličkom ortodoksijom, nastaje autobiografsko djelo Terezije Avilske *Moj život*. Nakon redakcije prvog rukopisa iz lipnja 1562., upotpunjena i proširena verzija knjige završena je 1565. godine.

Pisan kao partikularna ispovijed žene-redovnice u 16. stoljeću, *Moj život* može se promatrati kao multiperspektivan izvor koji, između ostalog, omogućuje interpretativnu »dekonstrukciju« normativnih rodni odnosa u ranome novom vijeku koje općenito obilježava potiskivanje feminine u korist maskuline komponente.¹ Samim činom pisanja vlastite autobiografije Terezija Avilska (1515.-1582.) navodi na propitkivanje realnosti i rodni odnosa u vremenu u kojem je teza sv. Pavla, *Mulier taceat in ecclesia* (*Neka žena šuti u crkvi*, 1 Kor 14, 34), prevladavajuća norma.

Naime, ranonovovjekovna percepcija žene nadovezivala se na negativne predodžbe o femininom kao lošem, nerazumnom i slabom, nalazeći legitimaciju u okviru intelektualnih tradicija judeokršćanstva i antičkih medicinskih teorija. Uvjerjenje o ženskoj psihičkoj i fizičkoj slabosti proizlazilo je iz mita o ženi kao »regularnoj pogrešci prirode« (Aristotel) te ograničavalo njezino djelovanje na sferu zatvorenog samostanskog ili pak kućnog, obiteljskog okruženja u kojima štedljivost, poslušnost, krepost, šutljivost, brak, podizanje djece i briga za kuću postaju dominantni obrasci samoostvarivanja žene. Psihološko² i socijalno discipliniranje žene pod muškim i crkvenim tutorstvom kao faktor priznavanja i prepoznavanja ženskog identiteta nedvojbeno formira i pristup Terezije Avilske pisanju vlastitog djela. Ali, ona istovremeno i otvara pitanje što uopće jedna »ženica,« a potom i, radikalno govoreći, paradigma svih »ženica,« predstavlja u mozaiku rodni odnosa ranonovovjekovlja.

Gledajući iz perspektive rodne historije, djelo je moguće raščlaniti na dvije suprotstavljene razine, spisateljsko-afirmativnu koja slijedi i reproducira obrasce dominantne patrijarhalne matrice te feminino-subverzivnu koja Tereziju Avilsku predstavlja u drugom svjetlu, kao faktor destabilizacije tih istih obrazaca. Zbog nastojanja da prilagodi doživljaj vlastite ženske osobnosti sa željom za društvenim priznavanjem, Terezijina spisateljska praksa predstavlja pokušaj transformacije orodenog poretka stvari; ona je istovremeno i subjekt i objekt. U analizi njenog životnog/rodnog iskustva potrebno je zato sagledati društveni ambijent, okolnosti i uvjete poimanja roda, način na koji ih autorica smješta u koordinatni sistem vlastita iskustva te konačno, kako vlastitu rodnu egzistenciju na različite načine »investira« kako bi osigurala legitimno mjesto u široj društvenoj i crkvenoj zajednici koja je uvjetuje, ali i afirmira.

Nakon što je rukopis iz 1565. dobio pozitivan sud vodećih teologa, knjiga, koja je isprva bila namijenjena isključivo užoj grupi Terezijinih duhovnih istomišljenika, dopijeva u ruke sestre avilskog biskupa don Alvara de Mendoze i na taj način ulazi u svjetovni ambijent, što nužno mijenja recepcijski kontekst, posebice doktrinalnih postavki teksta. Nizom nesretnih okolnosti, knjiga i autorica prijavljene su Inkviziciji pod kvalifikacijom opasnog vizionarstva.³

*Ovaj članak je verzija seminarskog rada koja je preoblikovana i doradana za potrebe časopisa u suglasju s mentoricom, doc. dr. sc. Zrinkom Blažević. Izvorni seminarski rad nastao je na kolegiju Europska i svjetska povijest ranoga novog vijeka u akademskoj godini 2007./2008. [Op.ur.]

Istovremeno su brojna književna i umjetnička ostvarenja u Španjolskoj podvrgnuta cenzuri Inkvizicije koja se, osim na religiozne spise, usmjerila i na one političkog, ekonomskog i literarnog sadržaja. Intelektualni život obilježavaju sukobi ideja svjetovnog humanizma talijanske provenijencije i aktualne protureformacijske konfesionalizacije društvenog i političkog života.⁴ Institucionalni centralizam i monarhijski apsolutizam Karla V. (1500-1585) dodatno je potvrdio utjecaj visokog klera i same španjolske crkve u svim segmentima javnog života.⁵ Pod sumnjom da je lažna proročica i vidjelica, Terezija Avilska dolazi pred inkvizicijski sud u Seville, ali posredovanjem i zalaganjem uglednog teologa Dominga Báñeza oslobođena je daljnjih sudskih postupaka. Ipak, knjiga ostaje kod Inkvizicije, a šest godina nakon Terezijine smrti predana je neposredno u tiskaru.⁶

Tematski dualizam knjige nudi dva polja istraživanja. Iako strukturno isprepleteni i na prvi pogled neodvojivi, biografski i doktrinalno-vjerski dio funkcioniraju kao dva odvojena diskursa.⁷ U okviru kršćanske duhovne teologije, Terezija Avilska, na osnovu vlastitog iskustva proživljenih ekstaza i mističnih božanskih objava, oblikuje novi pristup božanskom planu spasenja. Za razliku od klasične teologije koja polazi od Objave i normativnog uzora- Krista, Terezija polazi od osobnog iskustva koje joj služi kao svojevrsni most prema Kristu.⁸ Terezija Avilska, u okviru vlastita autobiografskoga diskursa, stoji pred Bogom, obraća mu se i on joj odgovara. Njezina su mistična iskustva kasnije u okviru Katoličke crkve dobila institucionalnu potvrdu.⁹ Papa Grgur XV. proglašava je 12. ožujka 1622. svetom, dok Pavao VI. 27. rujna 1970. imenuje Tereziju prvom ženskom naučiteljicom Crkve.

Međutim, rasprava o značenju i kredibilitetu Terezijine mistike i kontemplacije za kršćansko nasljeđe spada u područje teološke discipline i stoga ću je izostaviti iz svoga, dominantno rodnohistorijskoga čitanja njezine autobiografije.

BITI „ŽENSKOGA“ RODA

Istraživanje rodnohistorijskog aspekta biografskog dijela knjige *Moj život* moguće je utemeljiti na polazišnoj premisi da je sfera percepcije, iskustva i djelovanja Terezije Avilske bila uvelike determinirana androcentičnim shvaćanjem rodnih odnosa u ranome novom vijeku.¹⁰ U katoličko-reformskoj kulturi 16. stoljeća u Španjolskoj žena mora djelovati u okviru legitimnih obrazaca normativnih rodnih uloga koji je *de facto* ne priznaju kao samostalni subjekt. Sam Terezijin čin pisanja može se protumačiti kao svojevrsna subverzija, mada ona koristi jezik ženske podređenosti kako bi obranila duhovni autoritet i reformističke aktivnosti karmelićanskog reda, dakle, sve one djelatnosti koje nisu bile u skladu s tadašnjim „rodnim poretom.“ Ukoliko Terezija želi izaći izvan okvira ženski „prikladnoga“ mora vrlo oprezno govoriti, pisati i ponašati se, što ponekad vodi u kontradikciju. Kako bi pokazala svoju žensku „poniznost,“ ona namjerno umanjuje svoj autorski legitimitet čime pak dovodi u pitanje vlastito duhovno učenje: „Zapovijedili su mi i dali veliku slobodu da opišem svoj način moljenja i milosti koje mi je Gospodin udijelio, a ja bih htjela da mi također dopuste da potanko i jasno iznesem svoje velike i grijeha i svoj nevaljao život.“¹¹

Opis nevaljalog život počine slikama iz djetinjstva: „Počela sam nositi birane haljine i nakit jer sam željela dopasti se lijepim izgledom. Jako sam pazila na ruke, kosu i parfeme te sve ispraznosti...Sada vidim kako je to moralo biti loše.“¹² Čineći odmak od prošle sebe, lijepe, uređene i nakićene žene¹³, ona implicitno osuđuje ideal ženske ljepote, konstruirajući na taj način novi identitet koji se temelji na drugačijem tipu femininoga koji, prema naputcima ispovjednika, svjesno tematizira svoju slabu vjeru. Izgradnja „ne-ja“ kao zazornog afirmira novu paradigmu prosvijećeno-„postfeminine“ Terezije jer zazorno označava ono što je prognano iz tijela, što je postalo „Drugo.“¹⁴ Ona je postala „muževna“ žena, „muška“ duša. Pa ipak, pitanje je što je značilo biti izvan feminine norme, kada ona ipak fizički jest žena. Jer, ako norma čini društveno polje pojmljivim i normalizira ga, onda biti izvan norme znači još uvijek na neki način biti definirana u odnosu na nju.¹⁵ Terezija se pod pritiskom „kršćanskog pogleda na tijelo kao inertnu tvar koja označava profanu prazninu: prijevaru, grijeh, naslućujući metaforiku pakla i vječnog ženskog“¹⁶ svjesno odriče prirodne datosti ženskog tijela, ostajući istovremeno zarobljena u njemu. O slabosti ženskog tijela svjedoče i detaljni opisi bolesti koja ju je mučila: „Zbog velikog gubitka snage, stalne vrućice i iscrpljenosti...bila sam toliko sažegla da su mi se počeli grčiti živci uz tako nepodnošljive boli te ni danju ni noću nisam mogla imati nikakva spokojstva. Bolovi su bili ti koji su me mučili jer bijahu neprekidni od stopala do glave. Oni od živaca bili su nepodnošljivi...“¹⁷

S druge pak strane, u dominantno mazohistički odnos prema tijelu¹⁸ i tjelesnosti umetnuto je svjedočanstvo ekstatične Božje prisutnosti koje ponovo upućuje na zaključak da je autoričin odnos prema vlastitom djelu bio uvelike ambivalentan. Iako reprezentirano u skladu s normativnom predodžbom ženskog tijela kao fizički slabog i povodljivog, Terezijino tijelo istovremeno postaje medij komunikacije s Bogom. Učinci što ih ostavljaju ushiti koji dolaze od duha Božjega ne uzdižu samo dušu k sebi „nego hoće i tijelo, premda tako smrtno i od tako prljave zemlje...dižu tijelo sa zemlje i pokazuje se takva veličanstvenost Onoga koji to može činiti da se naježi kosa.“¹⁹ Prikazujući ekstaze kao mučeništvo puno slasti, ona na rodno korektan način sublimira propagiranu ranonovovjekovnu „seksualnu nezasitnost žena,“ stvarajući kompenzacijski model vjerski prihvatljivog sjedinjenja duše s Bogom koje „donosi tako veliko zadovoljstvo koje ne znam s čime bih usporedila.“

Normativne rodne uloge projicirala je i na opis svojih roditelja; majka vječito slabog zdravlja i sklona čitanju „pogibeljnih“ viteških romana suprotstavljena je moralnom, istinoljubivom, pravednom, poštenom i dobrom ocu koji, zaslijepljen vrlinom bezgranične ljubavi, ponekad ne može nazrijeti kćerinu žensku zloću: „Ljubav koju je otac gajio prema meni bila je tako pretjerana i moje pretvaranje toliko da otac nije mogao ni pomišljati na toliko zlo u meni...“²⁰

Terezijine moralne vrijednosti također slijede obrasce tradicionalne kršćanske etike. Zato u prvih deset poglavlja u kojima oslikava svoj život do „konačnog“ obraćenja inzistira na klasičnim kršćanskim slikama zabludjele (ženske) duše na krivom putu²¹ koja jedino snagom božanskog milosrđa uspijeva vratiti se putu spasenja.

Zanimljivo je da prikazi Terezije Avilske u pjesmama i dokumentima pisanima u vezi njene beatifikacije i kanonizacije naglašavaju njezinu „rodnu transformaciju“: „Ova žena prestala je biti ženom...ispravila je prirodnu pogrešku svojom vrlinom, pretvarajući se kroz vrlinu u Adamovo rebro iz kojeg je potekla.“¹² No, usprkos tome „što njena djela nisu ženska, već liče na djela slavnih muškaraca“¹³, Terezija je tijekom cijelog života prihvaćala pogrdan epitet *mujercilla* (lat. muliercula: mala žena, ženica) koji ju je odredio kako fizički tako i intelektualno¹⁴, a uključivanje u isključivo muške teološke diskurse, koji korijene vuku iz biblijske tradicije¹⁵ moglo je biti višestruko pogubno po Tereziju Avilsku. Ona, naime, nakon prvih iskustava u ženskom samostanu, uviđa sve slabosti i nedostatke otvorenog tipa samostana¹⁶ te je itekako svjesna nepotpunog predanja Bogu koji vlada među redovnicima¹⁷. Svijest o potrebi mijenjanja postojećeg postoji, ali kako realizirati svoje nakane kada u dozvoljenom polju djelovanja ženska reformska aktivnost ne dolazi u obzir? Jedino prilagođavanjem normativnim rodnim odnosima i potom pokušajem ostvarivanja vlastitih nakana, što se onda može, na svojevrsan način okarakterizirati i kao subverzivno djelovanje.

Ranonovovjekovni stav prema prirodnim ograničenjima ženske duhovnosti vjerojatno je najbolje prikazan u najvažnijem ranonovovjekovnom demonološkom priručniku *Malleus maleficarum*, Jacoba Sprengera i Heinricha Institoris čije se matrice „fe-minus“ Terezija drži kao postvarene zbilje: „Blagoslivljani budite Vi, Gospodine, koji ste me tako nesposobnom i nekorisnom učinili!“¹⁸ Obuzetost i opčinjenost motivom sotonskog postaje svojevrsni lajtmotiv Terezijine ispovijedi; ili je sotona napada, ili prikriveno djeluje, ili ga se ne može otarasiti ili lebditi nad svim redovnicima. Slika nečastivog pomalo postaje svojevrsni simbol ženske slabosti, odnosno, podsjetnik na žensku tendenciju k moralnoj dekadenciji jer je žena slaba (*mujercilla*) i jer ne može izbjeći, barem jednom u životu, sotonskom zavodenju.

Terezija Avilska je, međutim, kao aktivan ženski subjekt nadišla ograničenja svoje rodne uloge i postala vidljivom ženom u povijesti Crkve i rodnih odnosa, etablirajući vlastiti način kontemplacije kao sredstvo reforme karmelićanskog reda. U opreci prema androcentrično protumačenom pravu i propisu ona stavlja autoritet svojeg unutarnjeg otkrića iznad onog Crkvenog. Mentalna molitva je element oko kojeg će Inkvizicija biti najviše skeptična. Upravo zato i nastaje ova autobiografija – s ciljem opravdanja njenog ženskog djelovanja i otkrića, ženskog „novog“ u duhovnom smislu redovničke moliteljske prakse. „Zapovjedili su mi...da opišem svoj način moljenja,“¹⁹ sintagma je koja definira Tereziju kao spisateljicu, s jedne strane opravdavajući njezin (neprijemljen) spisateljski čin inicijativom (muških) autoriteta, a s druge strane opravdavajući jezične i stilske manjkavosti njezina teksta.

Terezijin stil je slikovit, prepun metafora i simbolike²⁰. Koristi puno hiperbola kojima opisuje svoja mistična iskustva. Zatim, vrlo je česta upotreba glagola koji donekle dinamiziraju stanja o kojima autorica pripovijeda. U svoje pripovijedanje Terezija integrira mnogo citata iz Biblije kao i razmatranja o životu, smrti, čovjeku, dobru i zlu.

Vrlo česti su nesređeni fragmenti dijaloga i monologa, prisutna su nabrajanja i ponavljanja, što je uostalom i odlika stila vjerskih knjiga, cilj kojih je što uvjerljivije ostaviti dojam sveprisutne Božje moći u čovjekovom životu. Terezija je sklona kontrastima i gradacijama; npr. pripovijedajući o zlu, najčešće kreće od obične svakodnevnice sličice vjerskog života koja se zatim pretvara u pravi pohod nečastivoga. Često nije lako slijediti sadržaj njezinih iskaza, poglavito u opisima mističnih iskustava. Zbog dojma da autorica svjesno podržava rodne stereotipe kako bi proširila prostor za vlastito djelovanje, njezini se iskazi iz rodnohistorijske perspektive ukazuju iznimno dvosmislenima.

PRILAGODBA NORMATIVNIM RODNIM OBRASCIMA – SUBMISIVNOST ILI STRATEGIJA?

Tijekom povijesti Crkve, ženama je bilo dozvoljeno da izraze svoje vjersko iskustvo. Erazmo Rotterdamski, čiji su latinski prijevodi Novog zavjeta postali temelj znanstvenom proučavanju Biblije tijekom reformacije, ističe potrebu za uključivanjem i žena i muškaraca u proučavanje Biblije: „Ja želim da sve žene (*mulierculae*) čitaju Evandjelje i Pavlove poslanice;...“²¹ On upozorava o nužnom okretanju kršćanstva, preopterećenog izvanjskim formama (obredima, obožavanju relikvija, hodočašćima, kultovima svetaca), jedinom kredibilnom autoritetu – Evandjelju.²² Erazmova *mujercilla* je jednostavna, nepismena, „skromno glupa“ žena kojoj je, kao i muškarcima, uz pomoć Biblije²³, omogućeno učiti „Kristovu filozofiju.“ Njegovu kršćansko-humanističku misao koja prelazi rodne i staleške barijere, propagira u Španjolskoj kardinal Ximénez Cisneros, entuzijastički podupiratelj ženske pobožnosti.²⁴ Pomak prema demokratizaciji evangelizacije u početku nastaje neovisno od protestantizma. Uskoro dolazi i do pojave manjih grupa žena i muškaraca koji su se sastajali u svojim domovima da bi čitali i raspravljali o Bibliji, a vjerovali su da je svaki pojedinac sposoban razumjeti Bibliju ako je nadahnut/prosvijetljen Duhom Svetim.²⁵ Posebno se isticala uloga žena u iluminatskim grupama, vjerojatno kao posljedica nove mogućnosti proučavanja Biblije u kućnom okruženju, legitimnoj domeni ženskog samoostvarenja.

Cisnerosova smrt 1517, počeci Lutherove pobune iste godine (prijeći protestantizam), Erazmov antiklerikalizam²⁶ i rastuća nepovjerljivost prema novoformiranim vjerskim skupinama, potaknuli su Inkviziciju na protureformacijski skepticizam prema svim formama duhovnosti. Poznate su bile parnice protiv žena vizionarki, Marie de Santo Domingo, Isabel de la Cruz i Marie de Cazalla, s time da su posljednje dvije prošle mučenja, javna bičevanja i javne pokore.²⁷ Ove okolnosti utjecale su i na prijam Terezijine duhovnosti i mističnih iskustava. Kako razumjeti i priznati interpretativne i proročke moći jednoj ženi koja živi u vremenu kada se drska ženska duhovnost povezivala s heretičkim strujanjima? Terezija je nesumnjivo pod inkvizicijskom lupom i toga je svjesna. Ona ne želi sebe dovesti u vezu sa stereotipom drske, arogantne, skandalozne žene sumnjivih moralnih obilježja, kakvima su se žene u alumbradskim skupinama prikazivale. Zato stvara svoj identitet na temelju normativnih rodnih vrijednosti, stalno bježeći od kvalifikacija koje bi je mogle približiti alumbradosima: „Puno

sam uvreda i nedaća prošla zato što sam govorila, te puno strahova i puno proganjanja. Tako im se (ispovjednicima, op. a.) sigurnim činilo da sam bila obuzeta nečastivim...“³⁸

Činjenica da Terezija nema formalno obrazovanje³⁹ u opoziciji je sa idealom hijerarhijski organizirane religije strogo kontrolirane od strane pismenih (muških) svećenika.⁴⁰ Kontemplativan molitelj trebao je biti ograničen na „učenog“ čovjeka sa posebnim teološkim obrazovanjem što žene, po svojoj defektnoj prirodi, nisu mogle postati.⁴¹ Svako oprečno mišljenje upućivalo je na heretičko djelovanje svojstveno alumbradosima čije molitvene prakse pokazuju sličnosti s Terezijinim. Naime, alumbradosi pod utjecajem doktrine *dejamiento* (prepuštanje, samoodricanje, op. a.) proklamiraju mogućnost izravnog iskustva Boga na temelju individualne mentalne molitve, a u stanju potpunog „prepuštanja“ oni bolji praktikanti mogli su se predati Božjoj volji sa sigurnošću da neće biti uvedeni u grijeh.⁴² Terezija Avilska propagira mentalnu molitvu⁴³, ali istovremeno je svjesna alumbradoskih praksi te reformnokatoličkih upozorenja o mističnom kao opasnom. Vodeći teolozi bili su spremni prihvatiti mentalnu molitvu pod uvjetom da oni koji je prakticiraju nisu odbacili legitimnost oralne molitve koja se percipira kao prevladavajuća službena praksa Katoličke crkve.⁴⁴ „Imala sam tako malo sposobnosti da si razumom predočavam stvari...te se nimalo nisam koristila svojom imaginacijom kao što čine druge osobe koje si mogu stvarati predodžbe gdje god se saberu.“⁴⁵ Dakle, ona ne „zamišlja“⁴⁶ jer bi zbog prirodene ženske slabosti mogla skrenuti u dekadentna razmišljanja, već ističe važnost duhovnih (muških) učitelja koji bi trebali usmjeravati osobu u molitvi.⁴⁷ Terezija inzistira na duhovnom vodstvu obrazovanog klera: „A velika je stvar učenost, jer ona poučava nas koji malo znamo i daje svjetlo, pa, kad stignemo do istina iz Svetoga pisma, činimo ono što trebamo“⁴⁸, čime ujedno naglašava razliku u odnosu na vjerske prakse alumbradosa. Naime, nije preporučljivo posezati za Biblijom, a kamoli upuštati se u mentalnu molitvu bez usmjeravanja muškaraca, koji moraju biti „zdravog razbora, imati iskustva i naobrazbu“⁴⁹. „Od ludih nas pobožnosti oslobodi, Bože,“ sintagma je kojom Terezija svoju vjersku praksu smješta u sustav katolički prihvatljivog, referirajući se na nepoćudna (*luda*) iskustva kojih je vjerojatno bila itekako svjesna.⁵⁰ Ona osuđuje i vjerske prakse u kojima bi se žena izdvajala: „... jer nikad nisam bila prijateljica drugih pobožnosti koje obavljaju neke druge osobe, posebice ženske, uz ceremonije koje nisam mogla podnositi, a njima su bile pobožnost. Kasnije je obznanjeno da nisu bile prikladne, jer su bile praznovjerne.“⁵¹

Terezija Avilska nije pripadala alumbradosima, jer nije dijelila njihov prezir prema sakramentima, štovanju svetaca i vanjskim formama kršćanstva.⁵² U djelovima gdje prikazuje svoju tipično žensku fizičku slabost i bolest koja ju je iscrpila do krajnjih granica, ujedno ističe i važnost ispovijedi i redovitog pričešćivanja.⁵³ Aludirajući na protestantsku teologiju, prema kojoj ispovijedanje ne „skida,“ već samo „pokriva“ rane grijeha, Terezija sakramentima pripisuje moć iscjeljenja: „Hvali Vas što ste ostavili takav lijek i balzam za naše rane, jer ih ne zacjeljuje, nego ih posve izlječuje“⁵⁴, čime se jasno ograđuje od luterovskog učenja.

Diskurs o mentalnom/mističnom nudi mogućnost transgresije normativnih rodnih uloga. Terezija obrazlaže svoju ovisnost o muškom vodstvu, ali

istovremeno bez imalo ustezanja napada i kritizira te iste osobe za koje smatra da jedino zbog svoje uloge legitimnih svećeničkih funkcija vrše opresiju nad „zabludjelim“ dušama. Pošto im je opisala svoju unutarnju borbu i ekstaze božjeg priviđenja, svećenici i ispovjednici sumnjaju na opsjednutost vragom. Često upozorava na ne baš pohvalno posredovanje vlastitih ispovjednika koji *a priori*, potpuno neobjektivno osuđuju i ne dozvoljavaju da vlastitu „filozofiju“ iznese do kraja: „čim bi kod mene vidjeli neki nedostatak – a zacijelo su ih vidjeli puno – sve bi odmah bilo osuđivano. Odmah bi im se pričinilo da ih hoću poučiti i da se smatram mudrom.“ Mada je, nastojeći potisnuti njezinu žensku „iracionalnost,“ tretiraju kao objekt, Terezija samosvjesno zauzima poziciju subjekta koji se odupire androcentričnim pritiscima. Naime, iako je drska, glupa, slaba mujercilla („smatrala sam se tako nevaljalom“) ipak većinu svojih duhovnih učitelja smatra neadekvatnima i nekompetentnima te razumski (koliko je to u njenoj moći) obrazlaže zašto se ne slaže sa muškim ispovjednicima.⁵⁵ Sada je već jasno vidljivo da Terezija Avilska fenomenom transformacije iz objekta u subjekt ujedno otvara problem nestabilnosti ranonovovjekovnih rodnih identiteta koji uglavnom počivaju na opreci muški – ženski spol/tijelo. Ranonovovjekovno inzistiranje na „spolnom tijelu“ na pretpostavkama kojeg se zatim gradi dozvoljena muško/ženska sfera djelovanja, mjesto je ontološkog identiteta. Ako je „biti subjektom“ ograničavano jedino na muško područje djelovanja, onda Terezija Avilska ne može biti autorski subjekt. Međutim, činjenica da ona vlastitu biografiju piše u prvom licu, njeno „ja,“ briše granice ženskog spola i općenito, rodnosti, jer, kako tvrdi Monique Wittig, upravo „nijedna žena ne može reći ja da da nije za sebe totalan subjekt – to jest bez roda, opći, cjelovit.“⁵⁶ Nadalje, svoje autorsko iskustvo subjekta izražava i u poruci ohrabrenja ženama koje usprkos manjkavom umu mogu doživjeti iskustvo Boga: „Stoga kažem da se žene upozorava s velikom promišljenošću, bodreći ih i čekajući priliku jer Gospodin će im pomoći kao što je i meni.“⁵⁷

Njen diskurs predstavlja razmišljanja žene kojoj su osobe kojima je povjerila dvojbe o mističnim iskustvima, umjesto dobra usmjeravanja, iznevjerili povjerenje jer su zemaljsko, crkveno učenje stavljali iznad duhovog iskustva pojedinca. Budući da su bili opterećeni protureformacijskom ortodoksijom, ranonovovjekovni katoličko-crkveni oci odbacivali su svaki alternativni diskurs u korist regularnih vjerskih oblika i praksi. Međutim, Terezija vrlo pronicljivo predmet osobnog mističnog iskustva Boga⁵⁸ izlaže kao polazišnu točku nove transformacijske aktivnosti: odbacivanje privida subordinacije, odnosno pretvaranje početnog „ne-ja“ u „strateško-ja.“

NA PUTU PREMA POVIJESNOJ „VIDLJIVOSTI“

Nakon što je Tridentski koncil (1545.-1563.) izdao 1563. *dekrete o reformi*, u okviru Katoličke crkve započinje razdoblje opsežnih reformi. Još 1540. Ignacije Loyola dobio je papinu potvrdu o osnutku družbe Isusove (*Societas Jesu*) kao crkvenog reda, koji će zatim probuditi najživotnije snage u podosta oslabjeloj Crkvi. Upravo je Ignacije čvrstom disciplinom i dubokom religioznošću obnavljao katoličanstvo i branio ga od protestantizma.⁵⁹

Ignacijevu nezadovoljstvo stanjem katoličkog redovništva dijeli i Terezija Avilska jer već od početka službovanja u samostanu Utjelovljenja, gdje boravi od 1537., uviđa nedostatke otvorenog samostana: „Čini mi se da je velika opasnost ženski samostan sa slobodom, a za one koje bi htjele biti nevaljale, to je, čini mi se, prije korak da se upute prema paklu negoli lijek za njihove slabosti.“⁶⁰ Tako posljednjih devet poglavlja, u kojima pripovijeda o osnutku samostana sv. Josipa u Avili, reprezentira samu sebe kao potpuno novu *mujercillu* koja, usprkos snažnom zalaganju katoličke reformacije za promjenama u unutarnjim strukturama Crkve, mora vješto balansirati između muških autoriteta, naroda, pape, biskupa i Božjih „uputa,“ a sve u svrhu cilja koji je sama odabrala – reforme i osnutka novog karmelićanskog samostana. Terezijina prirodno svojstvena ženska drskost, koje se u prezentaciji svojim ispovjednicima u početku odricala, sada *de facto* postaje vidljiv pečat njene aktivnosti. Jer, kako drugačije okarakterizirati ženu koja svoj feminini identitet više ne sputava ograničenjima normativnih rodnih odnosa, već se ponaša kao individualni subjekt koji se „bori“⁶¹ i nastoji biti aktivni čimbenik katoličke reforme. Terezija uspostavlja novu definiciju samostanske sfere samoostvarivanja žena, jer su, osim nje same, i druge redovnice⁶² sudjelovale ili se pak protivile pripremama o osnutku samostana⁶³. Premda se iz rodnohistorijske perspektive ne može raspravljati o vjerodostojnosti Terezijinih mističnih objava, valja istaknuti da Terezija njima vješto manipulira. Naime, ona izričito prikazuje svoju aktivnost kao vjerno izvršavanje Božjeg nauma⁶⁴. U tom smislu i upotrebljava sintagme poput: „reče mi Bog,“ „pomogao mi je Gospodin,“ „upozori me Bog,“ „vodio me Bog,“ ujedno ne zaboravljajući dotaknuti se, sad već samo formalno, svećeničkih uzora.

Novouspostavljenom samostanu sv. Josipa papinskom Bulom 17. srpnja 1565. odobren je rad bez ikakvih prihoda, čime je ostvarena prvotna Terezijina ideja o redovničkom životu potpunog siromaštva. Novi kanon karmelićanki iz Avile potvrđuje papa Inocent IV., a temelji se dijelom na ovim uredbama: „...jer se nikad ne jede meso bez potrebe, posti se osam mjeseci i obdržavaju druge stvari... mnogim se sestrama još i to čini malo, pa obdržavaju i druge stvari koje su nam se učinile potrebnima...ovdje mogu živjeti samo one koje budu htjele uživati svog zaručnika Krista.“⁶⁵ Odmah potom, redovnica Marija od Isusa osniva samostan svetog lica u Alcali na osnovama Terezijine reforme.

U okviru vlastitog autobiografskog diskursa obilježenog ambivalencijama, Terezija uspostavlja paralelizam između vlastitog aktivizma, neprimjerenog jednoj ranonovovjekovnoj ženi, i osnutka samostana koji počiva na strogoj klauzuri, što u konačnici podrazumijeva izolaciju žena sukladno patrijarhalnom načelu *marus aut murus* koju propisuje Tridentski koncil.

No, budući da je rod bio najvažniji od svih hijerarhijskih koncepata ranoga novog vijeka, autobiografija Terezija Avilske sasvim očekivano odražava i ilustrira konflikt koji podrazumijeva normativna i hijerarhijska konstrukcija rodne sfere. „Imenovanjem“ svoga ženskog spola kao društvene i političke kategorije, ona mora reproducirati i aktualne predodžbe uloge koje su joj kao ženi namijenjene. Kako uopće kao ženski autorski subjekt pisati o intelektualnoj spoznaji i racionalnom djelovanju kada to pretpostavlja posjedovanje androcentrički utemeljenog autoriteta.

Diskurs postaje opresivan, kako opravdano tvrdi Wittig kada zahtijeva da govorni subjekt, da bi govorio, sudjeluje u samim uvjetima vlastite opresije.⁶⁶ No, je li Terezijin diskurs posve opresivan? Pripisana uloga „ženice“ je zasigurno znatno ograničila uvjete njena promišljanja, ali se Terezija uspjela afirmirati kao aktivan subjekt koji uspijeva postići sve zacrtane ciljeve. Poruka koju je Tereziji uputio Bog, „*Budi bez straha, kćeri, jer ja sam i neću te ostaviti*“ nadglasala je šutnju koju sv. Pavao pripisuje ženama. Terezija Avilska je „progovorila“ i tako destabilizirala rodni okvir ranonovovjekovlja za koji se ispostavilo da je itekako preusko definiran.

IZVORI:

Terezija Avilska 2004. *Moj život*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

LITERATURA:

Butler, Judith 2005. *Raščinjavanje roda*, Sarajevo: Šahinpašić.

Butler, Judith 2000. *Nevolje s rodom*, Zagreb: Ženska infoteka.

Povijest svijeta : od početka do danas 1990. Ur: Jochen Bleicken, et al., Zagreb: Naprijed.

Samardžić, Nikola 2005. *Istorija Španije*, Beograd: Plato.

Weber, Alison 1999. Little Women: Counter Reformation Misogyny. U: *The Counter-Reformation: The Essential Readings*. Ur: David Luebke, Oxford: Blackwell Publishers: 143-163.

Wiesner, Mary E. 2000. *Women and gender in early modern Europe*, Cambridge: Cambridge University Press.

Contradictions of the gender performative: Teresa of Avila's *My Life*

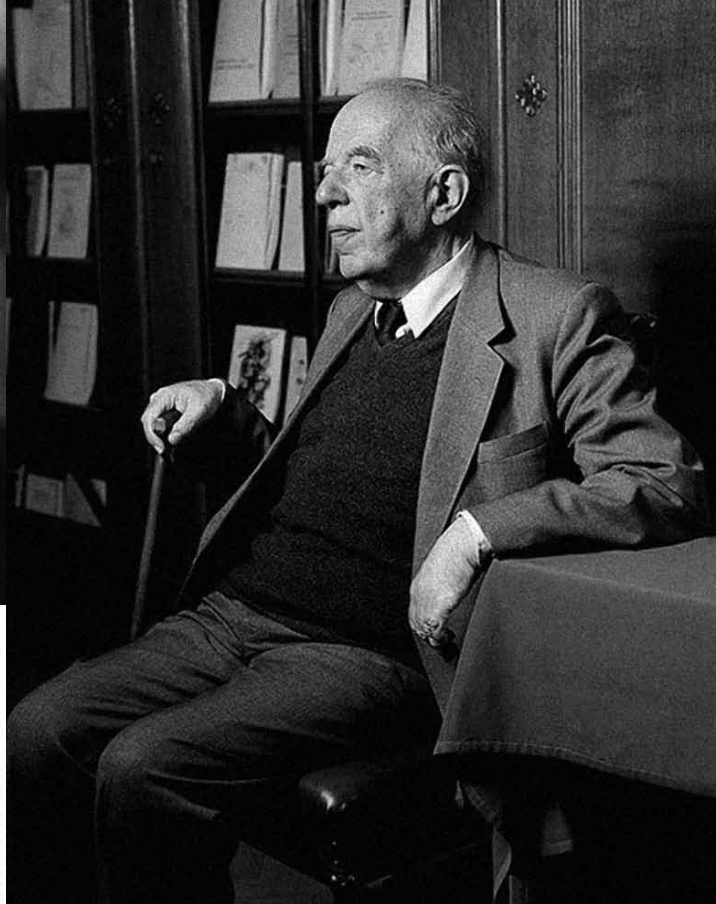
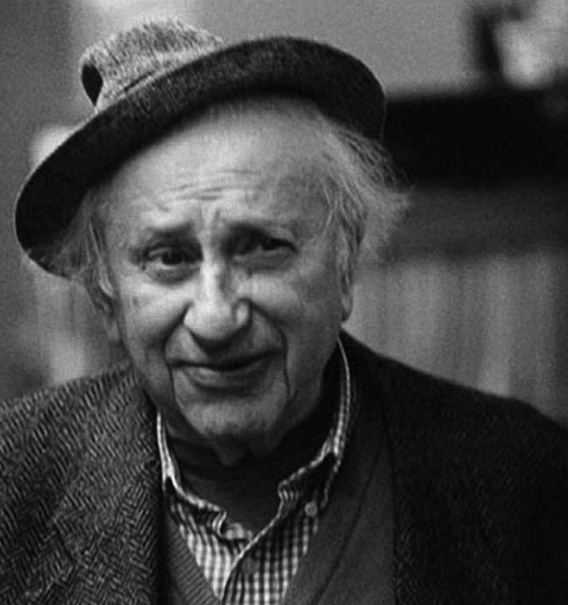
SUMMARY

The early modern historical source *My Life* was written in an era of fierce activities of Catholic reform, an era which was very suspicious towards feminine mystical piety. Teresa of Avila, a practitioner of mystical prayer, wrote her autobiography under the auspices of her male confessors, and in it she described her life from her birth to the founding of the convent of St. Joseph in Avila. Aware of the dangers of the Inquisition's repression and the normative gender roles in which women were reduced to irrational, sinful, mindless objects, Teresa tried to fit her autobiography into the dominant androcentric discourse, which led her to employ subordinative, misogynous categories to describe her physical, characteristic, mental and spiritual traits. The Catholic Church initiated many trials, lawsuits and investigations against women who were prone to contemplative and mystical religious practices which created a climate of fear and insecurity. The Counter-Reformation, with its dominantly masculine world view defined the relationship with other religious groups, as in the case of the Alumbrados, of which Teresa wasn't a member but was under suspicion of being close to them, which caused a permanent need for her distancing from the group. Teresa of Avila used various tactics to display her feminine subjection which make her autobiographical discourse a contradictory and ambivalent one. In trying to position her own thoughts and actions within a system which is both comprehensible and acceptable, she took on the role of the weak little woman, while at the same time elevating herself to the plane of an active subject that subverted the imposed patriarchic boundaries. Teresa of Avila overstepped her given gender roles, as she made her own religious experiences and praying practices into the basis for the reform of the Carmelites.

BILJEŠKE STR. 74-83

- 1| Usp. Wiesner 2000., 232-234.
- 2| Wiesner 2000., 232-234.
- 3| Detaljnije o recepciji knjige usp.: Terezija Avilska 2004., 7-12.
- 4| Detaljnije o intelektualnoj klimi u Španjolskoj na prijelazu iz 15. u 16. stoljeće usp.: Samardžić 2005., 252- 257.
- 5| Samardžić 2005., 233.
- 6| Terezija Avilska 2004., 10.
- 7| „Iznosi povijest svog života kao jasno svjedočanstvo kakav je plan milosrđa što ga Bog ima za svaku dušu.“ Terezija Avilska 2004., 12.
- 8| Terezija Avilska 2004., 13.
- 9| „Sama Terezija ima i u mistici isto značenje kao Toma Akvinski u dogmatici.“ (Wilhelm Bousset).
- 10| O značenju termina rodnosti kada se oni upotrebljavaju u svrhu kaznene i regulativne moći vidi detaljnije u: Butler 2005, posebice u poglavljima:
 1. Van sebe: O limitima spolne autonomije i 2. Rodne regulacije.
 - 11| Terezija Avilska 2004., 16.
 - 12| Terezija Avilska 2004., 20.
 - 13| Terezija je ovdje na tragu apostola Pavla: „Isto tako hoću da se žene pristojno oblače, da se kite stidom i čednošću, ne pletenicama, ni zlatom i biserima ili skupocjenim haljinama, već djelima ljubavi, kako i dolikuje ženama koje ispovijedaju vjeru.“ (1 Tim 2, 9).
 - 14| Butler 2005., 134.
 - 15| Terezija Avilska 2004., 38.
 - 16| Butler 2000., 130.
 - 17| Terezija Avilska 2004., 34, 35.
 - 18| „Do ovih mi je boljetica već tako malo stalo, da im se često radujem, jer mi se čini da u nečemu služim Gospodinu.“ Terezija Avilska 2004., 45, ili „Katkad sam imala teže tjelesne boli, a kako nisam imala duševnih, podnosila sam ih s velikim veseljem.“ Terezija Avilska 2004., 167.
 - 19| Terezija Avilska 2004., 108.
 - 20| Terezija Avilska 2004., 22.
 - 21| „Prelazila sam ovo olujno more gotovo dvadeset godina s ovim padovima, pridižući se, i to slabo...“ Terezija Avilska 2004., 49.
 - 22| Weber 1999., 144.
 - 23| Weber 1999., 144.
 - 24| „Za ženice slabe i male snage, kao što sam ja...“ Terezija Avilska 2004., 65.
 - 25| „Žena neka uči u skrovitosti sa svom podložnosti! Ne dopuštam ženi da poučava niti da vrši vlast nad mužem.“ (1 Tim, 2, 11). „Kao i u svim crkvama svetih, žene neka na sastancima šute! Njima se ne dopušta govoriti, već neka se pokoravaju kako im Zakon propisuje. Ako žele što naučiti, neka kod kuće pitaju svoje muževe, jer ne dolikuje ženi da govori na sastanku. Ili je možda od vas izišla riječ Božja? „ (1 Kor, 14, 34).
 - 26| „Ah, prevelikog li zla, prevelikog li zla za redovnike...Gdje u jednom samostanu postoje dva puta: kreposti redovničkog života, te nedostatak redovnička života“ Terezija Avilska 2004., 43.

- 27] „...redovnik i redovnica, hoće li uistinu početi posve slijediti svoj poziv, više moraju bojati upravo onih iz svoje kuće negoli svih nečastivih, i biti oprezniji i prikriveniji govoreći o prijatelstvu koje žele imati s Bogom negoli o drugim prijateljstvima i naklonostima koje nečastivi podmeće u samostanima.“ Terezija Avilska 2004., 43.
- 28] Terezija Avilska 2004., 75.
- 29] Terezija Avilska 2004., 16.
- 30] Priređivač teksta hrvatskog izdanja knjige u uvodu naglašava da je tekst prilično kompleksan zbog nekoherentnog i fragmentarnog iskazivanja, obilježenog brojnim prekidima i digresijama.
- 31] Weber 1999., 147.
- 32] *Povijest svijeta: od početka do danas* 1990., 436.
- 33] Ideja Erazma Roterdamskog o vraćanju izvornom Evanđelju i življenju prema riječi Svetoga pisma podrazumijevala je prijevod Biblije na narodne, govorne jezike: „Prema tome, Biblija treba biti prevedena na narječja (dijalekte) da bude svima dostupna.“ Usp. Weber 1999., 147.
- 34] Mnoge od Cisnerosovih samostanskih reformi poboljšale su vjerski život časnih sestara; ženama je dodijeljena veća uloga u školskom i administrativnom životu samostana, a on je osobno podupirao i žene vizionarke. Usp.: Weber 1999., 147.
- 35] Zbog vjerovanja u prosvjetljenje Duhom Svetim ove su se grupe počele i nazivati: alumbradosi ili iluminati.
- 36] Erazmo Roterdamski u svojoj knjizi *Pohvala ludosti*, racionalističko-humanističkom kritikom ismijava samostanski život, pokvarene redovnike te prijetvornost i korumpiranost crkvenog aparata. Usp. Erazmo Roterdamski 1999.
- 37] Weber 1999., 152.
- 38] Terezija Avilska 2004., 161.
- 39] „onima koji nisu učeni, kao ja“ Terezija Avilska 2004., 161.
- 40] Weber 1999., 153.
- 41] Weber 1999., 155.
- 42] Weber 1999., 149.
- 43] „Ne shvaćam čega se boje oni koji se boje započeti s misaonom molitvom, niti znam čega ih je strah“ Terezija Avilska 2004., 51.
- 44] Weber 1999., 156.
- 45] Weber 1999., 55.
- 46] „Ja sam jedino mogla misliti na Krista kao čovjeka, no ipak si ga nikada nisam mogla predstaviti u sebi...“ Terezija Avilska 2004., 55.
- 47] „Onome tko započinje (molitvu, op. a.) potrebna je promišljenost zato da vidi što mu više koristi. Za to je jako potreban učitelj...“ Terezija Avilska 2004., 73.
- 48] Terezija Avilska 2004., 74.
- 49] Terezija Avilska 2004., 74.
- 50] O kakvim je nepoćudnim praksama riječ, najbolje ilustrira podatak o mnoštvu slučajeva španjolskih lažnih vidjelica u desetljećima prije Terezijinih iskustava; najčešće se radilo o članovima alumbradosa koji su izazivali rigorozne reakcije Inkvizicije. Najpoznatiji je bio slučaj sestre Magdalene od Križa, protiv koje je inkvizicijski proces vođen od 1544.-1546., a „nametnuo je strah cijeloj Španjolskoj.“ Usp. Terezija Avilska 2004., 126.
- 51] Terezija Avilska 2004., 38.
- 52] Weber 1999., 156.
- 53] „Požurila sam se ispovjediti, jer sam uvijek bila velika prijateljica čestog ispovijedanja“ ili „Podijelili su mi sakrament bolesničkog pomazanja...“ Usp. Terezija Avilska 2004., 33, 38.
- 54] Terezija Avilska 2004., 101.
- 55] „Bez svake sumnje, više me je strah onih kod kojih je tako velik strah od nečastivoga negoli od njega samoga, jer on mi ne može učiniti ništa, a ovi pak, posebice ako su ispovjednici, jako uznemiruju.“ Terezija Avilska 2004., 142.
- 56] O negativnim aspektima kategorije „spola“ kao politički nabijenim, oprirodnjenim, ali ne prirodnim pojmovima usp. Butler 2000., 116.
- 57] Terezija Avilska 2004., 130.
- 58] Ekstaze Božjeg milosrda u kojima Terezija često „razgovara“ s Bogom, odnosno, dobiva njegove „upute“, služe kao autoričini referentni okvir za opravdanje vlastitih reformnih aktivnosti pa su česti citati poput: „Jednoga dana poslije pričesti Njegovo mi je Veličanstvo izričito zapovjedilo da oko toga uznastojim svim svojim snagama, dajući mi velika obećanja da se ne propusti osnovati samostan...a da će ga na jednim vratima čuvati on, a naša Gospa na drugima, te da će Krist biti s nama...“ Terezija Avilska 2004., 184.
- 59] Terezija Avilska 2004., 463.
- 60] Terezija Avilska 2004., 44.
- 61] „Tolika je bila uznemirenost naroda da se nije razgovaralo ni o čemu drugom. Svi su me osuđivali.“ Terezija Avilska 2004., 210.
- 62] Terezija pripovijeda o razgovorima sa ženama koje su htjele osnovati novi samostan, a tiče se male skupine sugovornica koje su provodile duhovna okupljanja u njenoj ćeliji u samostanu Utjelovljenja i zamišljale zatvoreni samostan u kojemu bi činile pokoru. Usp. Terezija Avilska 2004., 184.
- 63] Bilo je i žestokih protivnica Terezijinog nauma o osnutku zatvorenijeg samostana: „Neke su govorile da me se baci u tamnicu. Druge, jako malo njih, zauzimale su se ponešto za mene.“ Terezija Avilska 2004., 188.
- 64] „Jednoga dana poslije pričesti Njegovo mi je Veličanstvo izričito zapovjedilo da oko toga uznastojim svim svojim snagama, dajući mi velika obećanja da se ne propusti osnovati samostan, te da će se u njemu puno služiti.“ Terezija Avilska 2004., 184.
- 65] Terezija Avilska 2004., 214.
- 66] Usp. Butler 2000., 119.



Pro Tempore

ČASOPIS STUDENATA POVIJESTI BROJ 6/7 2009.

Pro Tempore

Časopis studenata povijesti
godina VI, broj 6/7, 2009.

Glavna i odgovorna urednica

Nikolina Sarić

Uredništvo

Tomislav Bradolica, Vanja Dolenc,
Nikolina Sarić, Filip Šimetin Šegvić,
Andreja Talan

Urednik pripravnika

Stefan Treskanica

Redakcija

Tomislav Bradolica, Vanja Dolenc,
Nikolina Sarić, Filip Šimetin Šegvić,
Andreja Talan, Stefan Treskanica

Recenzenti

dr. sc. Damir Agičić
dr. sc. Zrinka Blažević
dr. sc. Jasna Galjer
Tomislav Galović, prof.
dr. sc. Ivo Goldstein
mr. sc. Hrvoje Klasić
dr. sc. Petar Korunić
dr. sc. Bruna Kuntić-Makvić
dr. sc. Mirjana Matijević-Sokol
dr. sc. Zrinka Nikolić Jakus
dr. sc. Drago Roksandić

Lektura i korektura

Vedrana Janković
Marko Pojatina
Zoran Priselac

Dizajn i priprema za tisak

Tomislav Vlainić
Lada Vlainić

Prijevod sažetaka na engleski jezik

Tomislav Brandolica
Marko Lovrić
Marija Marčetić

Prijevod sažetaka na njemački jezik

Azra Plićanić-Mesić, prof.
Filip Šimetin Šegvić

Prijevod sažetaka na francuski jezik

doc. dr. sc. Zvezdana
Sikirić-Assouline
Zrinka Miladin

Izdavač

ISHA Zagreb
– Klub studenata povijesti

Tisak

Kerschhoffset

Naklada

Tiskano u 300 primjeraka

ISSN: 1334-8302

Tvrđnje i mišljenja u objavljenim
radovima izražavaju isključivo
stavove autora i ne predstavljaju
nužno stavove i mišljenja uredništva
i izdavača. Izdanje časopisa ostvareno
je uz novčanu potporu Filozofskog
fakulteta Sveučilišta u Zagrebu.
Cijena časopisa iznosi 7,00 kn.

Adresa uredništva:

ISHA Zagreb
– Klub studenata povijesti
(za: Redakcija „Pro tempore”),
Filozofski fakultet
Sveučilišta u Zagrebu,
Ivana Lučića 3,
10000 Zagreb

E-mail:

pt.redakcija@gmail.com
nikolina.sar@gmail.com

