

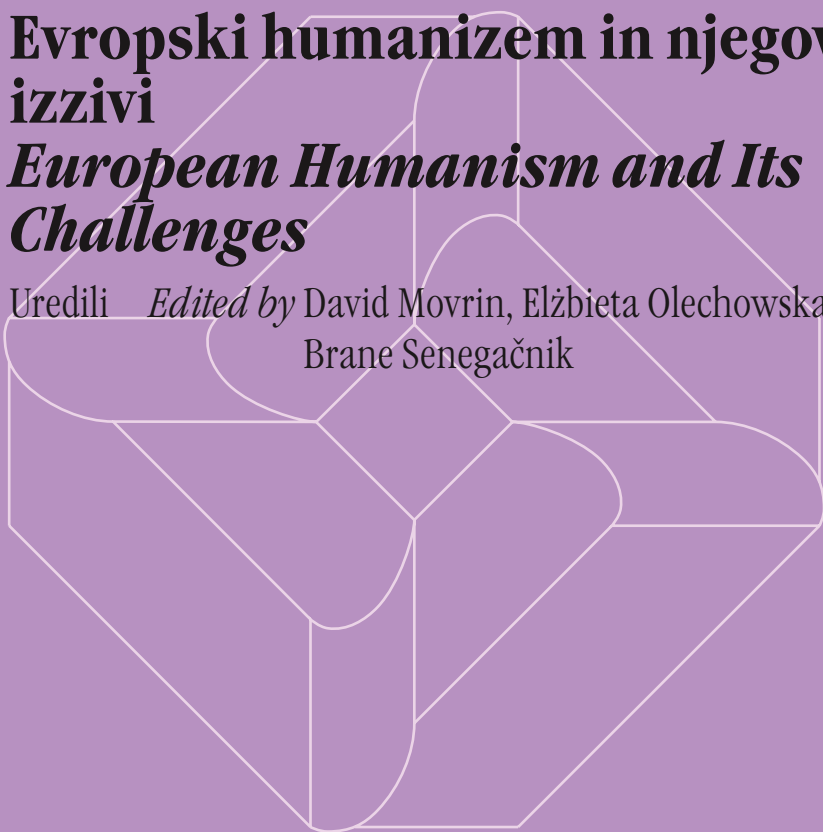
Primerjalna književnost

PKn (Ljubljana) 41.2 (2018)

**Evropski humanizem in njegovi
izzivi**

***European Humanism and Its
Challenges***

Uredili *Edited by* David Movrin, Elżbieta Olechowska,
Brane Senegačnik



PREDGOVOR / INTRODUCTION

- 1 David Movrin, Elżbieta Olechowska, Brane Senegačnik: **Evropski humanizem in njegovi izzivi**
- 3 David Movrin, Elżbieta Olechowska, Brane Senegačnik: **European Humanism and Its Challenges**

RAZPRAVE / PAPERS

- 5 György E. Szönyi: **Broadening Horizons of Renaissance Humanism from the Antiquity to the New World**
- 1 Marco Russo: **What Is It Like to Be a Humanist?**
- 1 Sonja Weiss: ***Orpheus pro quolibet sapiente et eloquente*: stranpota v srednjeveških interpretacijah mita o humanizaciji človeštva**
- 1 Markus Kersten: **The “Challenges of Humanism” in Roman Historical Poetry**
- 1 Marko Marinčič: **Vergerij mlajši in Primož Trubar: latinski humanizem in slovenska reformacija**
- 1 Gregor Pobežin: ***Nihil odiosius quam nomen Italarum*: Vergerij mlajši med humanističnim univerzalizmom in nacionalizmom**
- 1 Matej Hriberšek: **Drobec iz latinske ustvarjalnosti na Slovenskem v obdobju humanizma: latinska avtobiografija Žige Herbersteina *Gratae posteritati***
- 1 Dávid Molnár: **The Healing Power of Erotic Dreams in the Age of Humanism**
- 1 David Movrin: ***Chommoda in hinsidias*: Katulova c. 84 in sramotenje parvenija med antiko, renesanso in moderno dobo**
- 1 Alen Širca: **Dantejev »transhumanizem«**
- 1 Brane Senegačnik: **Humanistična branja Sofoklove *Antigone* in humanistično razumevanje humanega**
- 1 Ewa Łukaszyk: ***Congregatio mundi* Today: New Perspectives on Guillaume Postel (1510–1581)**
- 1 Blaž Zabel: **Prihodnost klasične filologije in globalizacija**
- 1 Robert Kuret: **Postajati drugi, postajati bog v Zupanovem *Potovanju na konec pomladi***

**Evropski humanizem in njegovi
izzivi**

***European Humanism and Its
Challenges***

Uredili *Edited by* David Movrin, Elżbieta Olechowska,
Brane Senegačnik

CIP - Kataložni zapis o publikaciji
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

7/9(082)
130.2(082)
930.85(082)

EVROPSKI humanizem in njegovi izzivi = European humanism and its challenges / uredili,
edited by David Movrin, Elżbieta Olechowska, Brane Senegačnik. - 1. izd. - Ljubljana : Slovensko
društvo za primerjalno književnost, 2018. - (Primerjalna književnost, ISSN 0351-1189 ; 41 (2018), 2)

ISBN 978-961-93774-4-4
1. Vzp. stv. nasl. 2. Movrin, David
294733312

Evropski humanizem in njegovi izzivi (predgovor)

David Movrin, Elżbieta Olechowska,
Brane Senegačnik

Vprašanje, kaj je človek, ki je izhodišče slehernega humanizma, je začetno, osnovno, tako rekoč neizbežno vprašanje vsake kulture. Po drugi strani pa je tudi skrajno kompleksno in ga je tako rekoč nemogoče zamejiti. Če torej humanistično misel razumemo kot filozofsko antropologijo, je razumljivo, da ima transkulturni značaj, da se lahko pojavi kjerkoli v zgodovini in da je vselej radikalna: da sega do kulturnih in civilizacijskih temeljev. V tem smislu smemo v njej videti univerzalen človeški pojav. V ožjem smislu pa za izvor humanizma velja vrnitev zahodne Evrope k pozabljenim antičnim izvorom kulturne identitete, za njegov vrhunec pa renesansa, zlasti zaradi dosežkov umetnosti, ki pa so vendarle utemeljeni v mišljenju in v novem pogledu na človeka. Tudi v tej perspektivi se torej humanizem kaže kot eden najpomembnejših in najkompleksnejših pojavov v evropski kulturni zgodovini sploh. Težko si je predstavljati raziskavo, ki ne bi upoštevala njegove mnogoterosti.

Prav temu je v pričujoči tematski številki posvečena posebna skrb. Vrsta priznanih, pa tudi mlajših evropskih avtorjev raziskuje različne literarne, filozofske, etične, estetske, religiozne, kulturne in družbene vidike humanizma. Večina študij osvetljuje njegovo zgodovinsko razsežnost: humanizem se je utemeljeval v antični literaturi in misli in je za stoletja oblikoval konceptualni okvir recepcije in interpretacije antike (Weiss, Kersten, Movrin, Senegačnik). Obenem pa je z lastno spoznavno in etično dinamiko razvijal in nadgrajeval njena izročila in tako usmerjal tok evropske kulturne tradicije ter v nekaterih ozirih preoblikoval celo civilizacijske temelje. Vendar se humanizem ni oblikoval izključno v razmerju z antiko. Pomemben vir in obenem kontrast njegovi antropologiji je srednjeveška krščanska antropologija, zlasti kot se kaže v svojem vrhunskem izrazu, Dantejevi poeziji (Širca). Zgodovinska tematika je tu osvetljena iz različnih perspektiv. Na eni strani so analize konceptualnih premikov v razumevanju sveta, časa in človeškega bitja, ki so razširili splošno, »globalno« obzorje humanističnih mislecev (Szönyi, Molnár, Łukaszuk). Na drugi strani so raziskave nacionalno in regionalno pomembnih osebnosti (Marinčič o vplivu P. P. Vergerija na

P. Trubarja, Pobežin o P. P. Vergeriju, Hriberšek o Ž. Herbersteinu) in literarnih pojavov. Te raziskave v marsičem pomembno revidirajo uveljavljeno literarnozgodovinsko podobo humanističnega obdobja.

Drugo veliko tematsko področje te tematske številke so izzivi humanizma – vpliv njegovih nosilnih idej na današnjo kulturo, še zlasti literaturo (Kuret); spoznavne, etične in družbene dileme, ki nastajajo ob konfliktu humanistične antropologije z novimi vzorci razumevanja človeka; in naposled tudi možnosti, ki jih odpirajo sveža branja humanistične tradicije. Avtorji tudi na tem področju prinašajo številna izvirna spoznanja in ponujajo nove poglede na kulturna vprašanja našega časa, s prispevki, ki govorijo o temeljni izkušnji človeškosti v obzorju humanističnega samorazumevanja (Russo). Z globalizacijo in medijsko-komunikacijsko revolucijo so nastale za humanistično kulturo radikalno spremenjene razmere, ki zahtevajo tudi nov premislek o celovitem konceptu posameznih ved (Zabel).

European Humanism and Its Challenges (An Introduction)

David Movrin, Elżbieta Olechowska,
Brane Senegačnik

The question of a human person, which is the starting point of every humanism, is the initial, fundamental, almost inevitable question of every culture. On the other hand, it is highly complex and practically impossible to delimit. If one sees humanistic thought as philosophical anthropology, its character is understandably transcultural, one that can appear anywhere in history, and is always radical: it reaches the very foundations of culture and civilization. In this sense, it can be seen as a universal human phenomenon. In its narrower sense, the origins of humanism are marked by the return of Western Europe to the forgotten sources of its cultural identity, hidden in classical antiquity. Moreover, its peak, the Renaissance, is defined by its artistic achievements, which are nevertheless founded in the sphere of intellect and in its new understanding of being human. In this perspective, humanism is one of the most significant and complex phenomena in European cultural history. It is difficult to imagine any research project ignoring its variety.

This is the topic to which this particular thematic issue is primarily dedicated. Both established as well as younger European scholars explore different literary, philosophical, ethical, aesthetic, religious, cultural and social aspects of humanism. Most of the studies highlight its historical dimension: humanism was grounded in ancient literature and thought, and has shaped the conceptual framework of reception and interpretation of antiquity for centuries (Weiss, Kersten, Movrin, and Senegačnik). At the same time, its cognitive and ethical dynamics developed and upgraded its traditions, and thus directed the flow of European culture and, in some respects, even transformed the foundations of its civilization. However, humanism was not shaped exclusively by its relation to antiquity: a valuable source, as well as contrast to its anthropology, was medieval Christian anthropology, mainly as reflected in its supreme expression, Dante's poetry (Širca). In the following chapters, history is analysed from several perspectives: on the one hand, there are investigations of conceptual movements in the understanding of the world, time and human being, which have expanded

the general, “global” horizon of humanistic thinkers (Szönyi, Molnár, Łukaszyk). On the other hand, there is research exploring national and regional luminaries (Marinčič on the influence of P. P. Vergerius on P. Trubar, Pobežin on P. P. Vergerius, and Hriberšek on Ž. Herberstein) and literary phenomena. These studies frequently redefine the established literary and historical image of the humanist period.

The second thematic area of this volume is devoted to the challenges of humanism. To the influence of its central ideas on contemporary culture, particularly on literature (Kuret); to cognitive, ethical, and social dilemmas arising from the conflict of humanistic anthropology and the new patterns in understanding the human condition; and finally to the possibilities opened up by the fresh readings of the humanist tradition. The studies of this volume offer several original insights and new perspectives on the cultural issues of the present time, with contributions that analyze the fundamental experience of humanity in the horizon of humanistic self-understanding (Russo). With globalization as well as with the revolution in media and communication, humanistic culture faces radical changes, which require new reflections regarding the concept of individual disciplines (Zabel).

Broadening Horizons of Renaissance Humanism from the Antiquity to the New World

György E. Szönyi

Central European University, Budapest / University of Szeged, Central European University,
Nador u. 9, 1051 Budapest, Hungary
Email: geszonyi@gmail.com

It is a commonplace about the Renaissance that it broadened the horizon of Medieval Europeans in more than one direction. It rediscovered the cultural and intellectual heritage of the classical Antiquity, discovered the true structure of the skies, found new geographical horizons, discovered new lands, and forged the birth of the natural sciences. There was a special intellectual group in the hub of all these changes: the humanists. Some of them were primarily scientists, others educators, or artists, but common in them was that their enthusiasm toward the classical heritage often connected with an interest in the new, the unknown, and the futuristic. The paper reflects on the long debate concerning the definition of humanism and the humanists and revisits several case studies which show the combination of philology, historical interest, and the proposition of new ideas – often inspired by a widening horizon resulting from travel.

Keywords: Renaissance / humanism / conceptual definition / geographical discoveries / scientific discoveries / Buonaccorsi, Filippo / Celtis, Conrad / Copernicus, Nicholas / Bruno, Giordano / Hakluyt, Richard / Parmenius, Stephanus

Renaissance and Humanism

It is a commonplace about the Renaissance that it opened up new horizons for the Medieval Europeans in more than one direction. Looking backward, the people of the Renaissance rediscovered the cultural and intellectual heritage of the classical Antiquity. Looking upward, they discovered the real structure of the skies, the place of the Sun and the planets. Looking forward, they found new geographical horizons and discovered new lands and new races. Moreover, even looking around themselves, they opened their eyes to new features of nature: the lower strata of the Great Chain of Being, from the minerals through plants to the animal kingdom including their bodies. All

this contributed to the revolutionary forging of the natural sciences. These discoveries resulted in the reconfiguration of science and even the arts: for example, perspectivic representation meant a new way to show three-dimensionality on two-dimensional surfaces from map-making to high Renaissance painting.

A particular intellectual layer, the humanists played a crucial role in the above-outlined developments. Not that we have a consensus who exactly were the humanists and what did they exactly do. Before starting with the main narrative, it seems useful to cast a glance at the historiography of the term and what one can see behind it.

The German educator F. J. Niethammer coined the term *Humanismus* in 1808 to express the emphasis on the Greek and Latin classics in secondary education (Kristeller, "Humanism and Scholasticism" 574). The word was then applied to those scholars of the Renaissance, who had also advocated and established the central role of the classics in the curriculum. "Humanismus" derived from the Renaissance term, "humanist," referring to professors, teachers, and students of the humanities and the student slang created such words like "umanista," "jurista," "canonista." In our case "umanista" referred to the students of the *studia humanitatis*, the liberal and literary education that had been developed by such ancient authorities as Cicero (ibid. 572–574). The first modern historian to analyze Renaissance Humanism was the German Georg Voigt (1827–1891), who in 1859 published his *Die Wiederbelebung des klassischen Altertums, oder das erste Jahrhundert of Humanismus* (*The Rebirth of Classical Antiquity, or the First Century of Humanism*).

Just a year later the Swiss scholar, Jacob Burckhardt (1818–1897), placed humanism on a broader perspective. In his *Die Kultur der Renaissance in Italien* (*The Culture of the Italian Renaissance*, 1860) he associated the whole Renaissance with the rise of Humanism and identified "the birth of the individuum" as the hallmark of the whole period (Burckhardt 81–103).¹ Burckhardt was fascinated with the individual, however, somewhat paradoxically, when describing the social interaction of those splendid individuals painted a rather gloomy picture about the brutal competition, the ruthlessness and the revived pagan morality of those people (Burckhardt 261–341). Burckhardt considered the complexities of the Renaissance as the prototype of the modern age and emphasized that the humanists not be the cause of its emergence, rather a symptom, and a realization of the new type of intellectuals.

¹ Among the innumerable reflections on Burckhardt's notion of the individual see Ryszard Kasperowicz, "A Portrait of Renaissance Man in the Writings of Jakob Burckhardt," in Urban-Godziek 35–49.

Ever since his groundbreaking book was published, there were waves of anti- and pro-Burckhardtian interpretations, which have not ceased even by today.²

In the early twentieth century, the most significant criticism came from medievalists who sensed that the Swiss historian was biased against medieval culture. In reply, they tried to eliminate the divide between the “Dark Ages” and the Renaissance – either arguing for medieval features in the later period or demonstrating the revival of the Antiquity in different phases of the Middle Ages. Notable examples were Huizinga’s *Waning of the Middle Ages* (1919); Charles Haskins’s *The Renaissance of the Twelfth Century* (1927); or Lynn Thorndyke’s *Science and Thought in the Fifteenth Century* (1929). Erwin Panofsky’s *Renaissance and Renascence* (1960) put an end to these debates by claiming that although there had been classical revivals in Europe before the fourteenth century, the Italian Renaissance distinguished itself by its self-perceptions and historical consciousness – both closely connected with the thinking of the humanists.³

The next generation of Renaissance scholars found different “blind spots” in Burckhardt’s concept of the Renaissance. Eugenio Garin (*Italian Humanism: Philosophy and Civic Life in the Renaissance*, 1947) and Hans Baron (*The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in the Age of Classicism and Tyranny*, 1955) pointed out that – in opposition to Burckhardt’s individual humanist – *that* intellectual movement developed in close connection with the republicanism of the north-Italian city-states.

The concept of civic humanism was a significant step towards understanding the nature and the ideology of the new intelligentsia,

² Against much postmodern criticism of Burckhardt, see what Jonathan Jones had to say in *The Guardian*, celebrating the 150th anniversary of the publication of *The Civilization of the Renaissance*: “Its greatness as a book lies in its imaginative intoxication. It is not a critique, but the supreme expression of the 19th-century fantasy of the Italian Renaissance. ... Burckhardt, like Darwin and Marx, wrote an epic of turbulence, change, transformation – he found in the Italian Renaissance the very birth of what he saw as the most striking aspects of the modern world” (10 July, 2010).

³ Thorndike was particularly hostile to Burckhardt: “[T]hose devoted to the misleading conception of an Italian Renaissance. Now, writers on the so-called Renaissance have recently been described even by one in sympathy with them as ‘notoriously unscientific,’ and Burckhardt, the author of a work on the Renaissance commonly regarded as standard, frankly admitted his total ignorance of the scientific writings of the period” (Thorndike 2–3). On the historiography of the Renaissance and Humanism see Ferguson; Trinkaus; Rabil; Kraye; Schiffman; Mazzocco; Nauert; Monfasani; and Raz Chen-Morris.

those people who became not only educators but also administrators in various political systems. It also highlighted the psychological anxieties of the humanists who considered themselves intellectually superior, still had to serve sometime very problematic powers, whether republican or tyrannical. Garin developed his genealogical conception in relation to this. According to him the fifteenth century was a period “that saw an evolution from active participation of humanist intellectuals like [Leonardo] Bruni in civic life to a politically quietist culture under the Medici ‘tyranny,’ dominated by metaphysics, religion, and Platonic ‘villa intellectuals.’”⁴

This paradoxical situation sometimes disturbed not only the humanists but their modern students, too. Baron, for example, did not want to notice that while the Florentine republican humanists were praising *libertas*, they made allowances for the imperialist expansions of Florence, for example by invading Pisa in 1406.⁵

Another giant scholar of that generation, Paul Oskar Kristeller found this concept too complicated, sometimes contradictory, and often intermingling with the ideological stance of the interpreters. To avoid those pitfalls, he offered a minimalist, neutral, and technical definition of Humanism that became extremely influential up to now. As of the 1940s, he repeatedly argued that Renaissance Humanism be primarily a new methodology in the *studia humanitatis*, facilitating *those* subjects, which were also present in the medieval trivium: grammar and rhetoric. To develop these fields, linguistic and literary skills were needed, especially regarding the growing interest in the heritage of antiquity. The rediscovery of the ancient authors required knowledge of the classical languages, the creation of dictionaries and grammars; their dissemination needed translation and editorial competence, while in the scholarly public arena argumentative debates assessed and propagated the old-new knowledge. The humanists specialized themselves in the mentioned areas and skills, while they did not greatly contribute to the development of Renaissance philosophy or science.⁶

⁴ See the historiographical study of James Hankins, “Two 20th-century Interpreters of Renaissance Humanism: Eugenio Garin and Paul Oskar Kristeller,” in Hankins, *Humanism and Platonism* 579–580; also the Introduction in Mazzocco 8–17.

⁵ The ideological inconsistencies of Baron are shown by Mikael Hörnqvist’s study “The Two Myths of Civic Humanism,” published in Hankins, *Renaissance Civic Humanism* 105–143. Baron – although much earlier, in 1970 – defended his arguments provided in the *Crisis*. See Baron, *In Search* 194–211.

⁶ See Kristeller’s articles cited above. His views were summarized in his bestseller *Renaissance Thought* (1955, since then frequently republished).

As Kristeller wrote in 1945: “Humanism thus did not represent the sum total of learning in the Italian Renaissance” (“Humanism and Scholasticism” 572–574).

While Kristeller narrowed the definition of Humanism and made sure to show its connections with the previous medieval and scholasticism-dominated era, Eugenio Garin, following Burckhardt’s original program, emphasized the pioneering role of the humanists and connected them to philosophy and the emerging modern sciences. He also emphasized the importance of the “discovery of historical time” by the humanists:

The essence of humanism is most clearly defined by its attitude to the civilization of the past ... The ‘barbarians’ were not barbarous because they had remained ignorant of the classics, but because they had failed to understand them as a historical phenomenon. The humanists, on the other hand, discovered the classics because they managed to detach themselves from them and comprehend their Latin without confusing it with their own Latin. ... For this reason one should never seek to distinguish between the humanistic discovery of antiquity and the humanistic discovery of man – for they amount to exactly the same thing. (Garin, *Italian Humanism* 14–15)⁷

It seems that the three fundamental concepts about Humanism – that is Kristeller’s minimalist, Garin’s maximalist, and Baron’s politically informed – have been competing ever since their formation, with only little efforts toward a compromise. There is no place here to trace the intricacies of these debates, but two quotations can illustrate the kind of demarcation lines. This is how in 1975 Charles Trinkaus compared Kristeller and Baron, finding the first more useful and realistic:

Just as Kristeller and Panofsky emphasized the distinctiveness of Renaissance classicism in art, history, and intellectual history; Baron, also of the same generation of Weimar emigrés, stressed the uniqueness of the political attitudes of the Italian humanists – or at least of those whom he was able to include in his magic circle of ‘civic’ or ‘bürgerlich’ humanists. But whereas for Kristeller and Panofsky the distinctiveness of the Renaissance is embedded in an even stronger sense of the historical continuity and connection with the ancient, medieval, and Byzantine pasts, Baron in his well-known thesis conceives of the Renaissance as a ‘crisis,’ a critical turning away from medieval culture and also a break with the regressive elements of classical culture which were regarded more favorably in the medieval period. His emphasis is forward-looking and

⁷ More on Garin’s concepts and their relation to other interpretations of the Renaissance see Riccardo Fubini, “Old Trends and New Perspectives in Renaissance Scholarship,” in Urban-Godziek 15–35.

definitely ‘modernizing.’ [T]he basic appeal and value of Baron’s work is that it put Italian Renaissance studies into a context of historical significance ... and as a consequence was absorbed into a notion of a declining medieval culture. Baron made Renaissance republicanism the antechamber of the eighteenth-nineteenth-twentieth-century secularist, liberal, constitutional ideal. (Trinkaus xvii)

Quite recently, Patrick Baker has still recorded the unsettled polemics about the true nature of Humanism and the Renaissance. In his introduction (Baker 1–35), he gives a well-informed historiographical survey of the debates up to the present, including post-structuralist, revisionist, and new historicist arguments. To highlight one of the fundamental divides in scholarship, he compares Kristeller and Garin as follows:

The strength of Garin’s understanding is that it places humanism within an intelligible intellectual and cultural context in European history. Its weakness is that it has great difficulty identifying the various aspects that make up a humanist profile. It is strong on ‘why,’ weak on ‘what.’ The opposite is the case for Kristeller, who developed his view largely in reaction to other schools of thought he saw as too preoccupied with the coming of modernity and with reigning ideological controversies – Burckhardt with liberalism, Baron with republicanism and the civic applicability of *Bildung*, and Garin with modern science [and] the Enlightenment. ... Kristeller can reliably tell us about many of humanism’s salient characteristics, but he cannot tell us about one of the most, if not the most, important: for what purpose did humanism come about, i.e., what did humanists strive for? (Baker 9–10)⁸

With the advent of New Historicism and post-structuralism, all the received concepts came under attack. The main objection has been that the analyses and definitions of the Renaissance and Humanism all tried to arrange their explanations within one grand narrative,

⁸ A broad spectrum evaluation of Garin, Kristeller and (to a lesser extent) Baron is offered by James Hankins, “Two Twentieth-century Interpreters of Renaissance Humanism,” in Hankins, *Humanism and Platonism* 573–590. This is how he compared Kristeller and Garin: “It is clear that Kristeller’s urge to historicize humanism had a lot to do with his distaste for modern philosophical humanisms, just as Garin’s willingness to draw analogies and make connections with modern philosophies owed much to his embrace of the Marxist humanism of Gramsci. Now that modern humanism is moribund as a religious and philosophical movement, the desire to link Renaissance humanism with its modern namesake may well become less urgent. On the other hand, Kristeller’s view, for all its merits as an empirical description of the literary evidence, is plainly static and one-sided, and modernity is a moving target” (ibid. 589).

which would account for everything and anything.⁹ In 2005, the new understanding of the Renaissance sounded in the words of Ewan Fernie as follows:

[By] now the notion of an ultimately authoritarian Renaissance has been thoroughly revised. Taking over from an older stress on order [there] is an attention to disorder, and usurping the assumption of comfortable consensus [there] is a preference for subversion and dissidence. Consequently, the twenty-first century Renaissance has to come to be envisaged as an intensely fraught and turbulent period, in which construction of class, race, and gender were negotiated, in which doubts and anxieties freely circulated. (Ferne 1)

An even most recent collection of essays follows the same train of thought, and in its introduction, we read:

[T]he undermining of the traditional metaphysical order of things necessarily threatens basic beliefs and convictions and creates a sense of cultural dislocation and psychological anxiety. In the intellectual sphere, this shift gave rise to fundamental questions concerning the ultimate foundation of ethics and the legitimation of the political order. It is this ambiguity that characterizes humanist discourse and establishes it as the foundation of modernity itself.¹⁰

No doubt, with such an attitude, the traditional images of the Renaissance and Humanism have been shattered and many ideologically biased notions have been undermined. Also, new, exciting aspects have come under investigation, such as the body and sexuality, the constructed and fashioned self, the emphasized role of women in culture, the anxieties of political consciousness, the role of language and rhetoric in shaping reality, and the like. Despite all this, James Hankins, one of the “grand old scholars” of the Renaissance, skeptically wrote in 2002:

⁹ The ideological foundations of this postmodern turn was Michel Foucault’s thesis about the discontinuity of culture and Jean-François Lyotard’s *La condition postmoderne* (1979). In the latter we read: “Simplifying to the extreme, I define postmodern as incredulity towards metanarratives” (ibid. 11).

¹⁰ See furthermore: “This collection offers a convergence of historical perspectives by reading modernity back into Renaissance texts and simultaneously reading current philosophical problems and debates in light of Renaissance humanism. More specifically, it draws attention to the humanist attempt to contend with the contradictions and anxieties resulting from their own cultural and educational program of renewal and reform.” Raz Chen-Morris, Hanan Yoran & Gur Zak, “Introduction,” in Chen-Morris 430, 432.

The post-modernists have not (so far) contributed much to the scholarly literature on Renaissance thought, but they have reversed the moral polarities within which Renaissance thought must now be evaluated. If the epigoni of the Enlightenment and Romanticism praised the Renaissance for glimpsing the truth that Man was his own God, the acolytes of post-modernism can only see Renaissance thought, to the degree that it prepared the West for the Enlightenment, as a tool of the Devil.¹¹

Perhaps it is more just to give voice to the post-structuralists themselves.¹² An excellent example of the above is Robert Black, who, although based on impressive scholarship, has been mostly investing his energies to falsify most previous opinions about Humanism. In his chapter in *The New Cambridge Medieval History*, he systematically disproved the established understandings of Humanism from Burckhardt to Kristeller. He denied that the humanists borrowed their emphasis on the dignity of man entirely from the Antiquity and that all humanists were optimistically applauding the potentialities and the dignity of man. He also denied that the humanists established a new sense of history, that humanist education was radically new and different from medieval schooling, that the humanists fostered the emergence of secularization and the like. Finally, he came to the radical conclusion:

[All] types of generalization – just like Panofsky's famous but equally false formula of the union of form and content in the Renaissance – are simply variations on the Hegelian theme of the spirit of the age; [consequently] no one will ever identify the 'characteristic stamp' of the Renaissance, because it exists only in the minds of Burckhardt and their followers, not in historical reality. (Black, "Humanism" 251)

He offers no solution to the difficulties of definition, skeptically declaring that "a humanist is ... someone who acts like other humanists; this is how contemporaries would have identified humanists, and such a definition, stripped of historicist paraphernalia, will work equally well for us" (ibid. 252).¹³

¹¹ Hankins, "Renaissance Philosophy between God and the Devil" (2002), in Hankins, *Humanism and Platonism* 591–617. See also his introduction in Hankins, *Renaissance Civic Humanism* 1–14.

¹² See Barbara Kaszowska-Wandor, "The Renaissance and Humanism in the Light of the New Historicism," in Urban-Godziek 49–58.

¹³ See also Black's more recent and equally skeptical paper: "The Renaissance and the Middle Ages: Chronologies, Ideologies, Geographies," 27–44. A strong critique of Black's dismissal of humanism is Paul F. Grendler, "Ancient Learning, Criticism, Schools and Universities," in Mazzocco 75–77.

Bearing all this in mind, the second, case-oriented part of this essay is going to use a hybrid or syncretic definition of Humanism¹⁴ with the following components. First, respect for the classical authorities based on philological information and accuracy. Second, a syncretistic indifference toward religious or philosophical antagonisms, however, by no means ignoring religion or ideology. And third, an openness to new methodologies to “discover the World and Man” (Burckhard), that is, reconceptualizing the medieval notion of reading “The Book of Nature” (see Berkel and Vanderjagt; Killeen and Forshaw; Hawkes and Newhauser).

The Humanist as Traveler and the Traveler as Humanist

The heroes of my following discussion were not “professional humanists.”¹⁵ They were intellectuals active in various areas of natural philosophy or the arts, who gained important inspiration from the study of the classical authorities. However, they were also mobile individuals, traveled a lot, and were always open to complement or modify what they had learned from the classics by personal experiences and observation. Their intellectual horizon was not only widened by their reading but by their seeing new places and encountering new phenomena, whether on the earth or in the sky. That is why I find useful to borrow the title of Jonathan Haynes’s book, *The Humanist as Traveler*, although it concentrates only on one single seventeenth-century traveler, George Sandys (Haynes, *passim*).

Sandys (1577–1644) studied at Oxford, later in the Middle Temple of London, between 1610 and 1615 traveled around the Eastern Mediterranean about which he published his *Relation of a Journey Begun A. Dom. 1610: Containing the Description of the Turkish Empire, of Aegypt, of the Holy Land, of the Remote Parts of Italy, and the Islands Adjoining* (1615). Following this, he became the treasurer of the Virginia Company in the New World, but among his administrative duties, he utilized some free time translating and annotating Ovid’s *Metamorphoses* (first five books 1621, complete edition 1626). Resettling back in England he continued to pursue a literary-humanist

¹⁴ For the state of affairs in East-Central European Renaissance research, see Urban-Godziek, *passim*.

¹⁵ About whose exact nature has been going on a continuous debate since the propagation of the term by Baron and Garin, see Rabil 1.141–174; Hankins, “The Baron Thesis” 309–338; and Najemy 75–104.

career: he paraphrased the poetical texts of the Old Testament (the *Psalms* and the *Song of Songs: A Paraphrase upon the Divine Poems*, 1638) and translated Hugo Grotius's drama on Christ's passion (*Christ's Passion, A Tragedie*, 1640). To highlight his humanist leanings, it is worth mentioning that he was a personal acquaintance of both Grotius and Paolo Sarpi of Venice, two excellent representatives of late-Humanism.

While Haynes usefully analyzes Sandys's achievement to reflect on Renaissance modes of thinking about history and culture, one of the best books to gain a broad horizon about the relation of Humanism and travel is Justin Stagl's *A History of Curiosity: The Theory of Travel, 1550–1800* (1995).¹⁶ In successive chapters, he documented how medieval travel and its accounts became infused with humanistic interests: from pilgrimage to educational journeys, from seeing the famous Christian relics to visiting ancient ruins. In addition, the travelers' handbooks, which were either very practical or fabulously fantastical, gradually allowed room for multipurpose publications, uniting empirical information, historiography, description – and all these rhetorically arranged with a purpose of *prodesse et delectare*. The emerging genre of the diary embodied the *ordo naturalis*.

Furthermore, humanist concerns were reflected in the growing demand for authenticity. In the beginning, it meant the citation of classical authorities, but later factual and experiential information gained importance. Travel also connected with Humanism through several humanist genres. The educated travelers collected ancient inscriptions and copied them in their *loci communes*. During their journeys, they met fellow humanists and wrote classical quotations in each other's *alba amicorum*. They also wrote theoretical works about how to travel, what to see, and how to record one's experiences.¹⁷

¹⁶ In forming the following passages, I used several modern works on early modern travel, such as Hooyikaas; Fuller; Hadfield; Rubiés; and Unger, but I am most indebted to Stagl's excellent and monumental monograph. At the same time one should not forget about Albert Rabil's multi-authored collection on Renaissance Humanism, in the third volume of which they examine the relationship between Humanism and the disciplines, not forgetting about art, music, and the sciences.

¹⁷ E.g. Hieronymus Turler (1520–1602), *De peregrinatione et agro Neapolitano* (Strassburg, 1574; English translation: *The Travailer*, London, 1575). Contents: 1. Definition of travel; 2. Who are fit to travel? 3. How to travel successfully and the profits of travel; 4. The characterization of the four chief nations of Europe [German, French, Italian and Spanish]; 5. What to observe while travelling? 6. Be selective in your observations...; 7. Examples of famous travelling lords; 8. Defence of travel against warnings and accusations; 9. The praise of travel. See also: Hilarius Pyrckmair,

An Clippo Buonaccorsi = Callimachus Experiens

The mobility of the humanists had essential implications in our region, the Central European countries. It is well known how Italian intellectuals, like Francesco Bandini (?–1490), Antonio Bonfini (1434–1502), Galeotto Marzio (1427–1497), and Pietro Ransano (1428–1492) contributed to the Renaissance revival at the Hungarian court of Matthias Corvinus (see Feuer-Tóth; Klaniczay and Jankovics; Farbaký). One of the fascinating humanists was Filippo Buonaccorsi (1437–1496) who helped shape the budding Polish Humanism. His early life in Italy is equally fascinating.¹⁸

He descended from a wealthy Tuscan family in San Gimignano, between 1460 and 1462 studied in Venice, mainly Greek, and became expert in astrology and other occult sciences. In 1462, he ended up in Rome and soon became a member of the infamous Accademia Romana, established by the noted Humanist, Pomponius Leto. As Segel characterizes, the Accademia had a distinctively elitist and hedonistic character:

Its members spent most of their time in the rustic mansion on the Esquilino discussing poetry, art, philosophy, philology, and archaeology. A regular feature of their routine was the renewal of ancient Roman religious rites. No doubt also in the spirit of ancient Rome, an undeniable libertine atmosphere prevailed, permeated with a distinct Epicureanism. Women and drink were frequent companions at academy functions, and homosexuality and bisexuality are believed to have been practiced freely. (Segel 38)¹⁹

Among Buonaccorsi's Humanist friends and patrons were Bartolomeo Sacchi, better known as Platina, who became the first Vatican papal librarian nominated by Sixtus IV; and Cardinal Roverella, whose secretary Buonaccorsi became. In 1468, a scandal broke out when the Accademia was accused of organizing a conspiracy to murder Paul II,

Commentariolus de arte apodemica seu vera peregrinandi ratione (Ingolstadt, 1577) and his *De arte peregrinandi* (Nürnberg, 1591). Hugo Blotius (1534–1608) compiled a *Tabula peregrinationis* (published in Paul Hentzer's *Itinerarium Germaniae, Galliae, Angliae, Italiae*, Nürnberg, 1629), in which he offered 117 questions to describe a city. – On the *alba amicorum* see Fechner; Ryantová; Spadafora; and Losert.

¹⁸ A comprehensive study is Segel 36–83, based on the monographs of Gioacchino Paparelli, *Callimacho Experiens (Filippo Buonaccorsi)*, published in Salerno in 1971, and Joanna Olkiewicz, *Kallimach Doświadczony*, published in Warsaw in 1981.

¹⁹ On the Accademia, see also John F. D'Amico's account ("Humanism in Rome") in Rabil 1.274–279.

the anti-humanist pope. Leto at that time was teaching in Venice (and soon arrested for pederasty), and it seems that the head of the conspiracy was Buonaccorsi.²⁰ Under interrogation, Leto named him as the instigator and wrote in his *Defensio*:

Callimachus [Buonaccorsi], whom I wish I had never met, when he came to Rome because of his desire to pursue the study of literature was received by me hospitably. From the moment his extravagance and wickedness became known to me, I immediately became an enemy instead of a friend. I began to view him not as a man and to hate his perverse ways, which were so different from my own. I always loved frugality, thriftiness, and sobriety. He, on the contrary, threw himself into gluttony, drunkenness, and intemperance in all things, valuing all people but himself for little.²¹

Interestingly, Platina at the time of the interrogation confessed similarly. However, when he regained favor under Sixtus and wrote the history of the popes, he referred to Buonaccorsi as entirely inept to lead a conspiracy, because he had no resources and was “more drowsy than P. Lentulus and more sluggish than Lucius Crassus weighted down by his fat” (Segel 41).²²

With the conspiracy uncovered, Callimachus swiftly fled and managed to avoid arrest. He went to Bari, and then traveled in the eastern Mediterranean, including Crete, Cyprus, Chios, where he got involved with another conspiracy to deliver that island in possession of Genova to the Turks. This scheme was again aborted, Filippo managed to escape, but his friend from Rome, Marco Francheschini was hanged. The humanist poet then broke out of the fugitive; he wrote a Latin elegy *In obitu clarissimi viri Marci Antonii Romani* (Segel 45).

A longer stay followed in Constantinople, where Callimachus met an Italian merchant who resided in Poland. This may have inspired him to try his fortune in Cracow. To his demise, the Papal legate demanded his extradition from the Polish Sejm, so in 1470 he finally ended up at the court of Gregory of Sanok, the first significant Polish humanist and archbishop of Lwów.

²⁰ A detailed documentation of the conspiracy can be found in the historicist two-volume monograph by Vladimiro Zagubhin, *Giulio Pomponio Leto, Saggio critico* (Rome 1909–1910). Segel also cites Giorgio Agosti's *Un politico Italiano alta Corte polacca nel secolo XV (II “Consilium Callimachi”)*, published in Turin in 1930, 10–11. See also Palermينو 117–155.

²¹ Quoted by Zagubhin, *Pomponio Leto* 1.121; Agosti, *Politico italiano* 10; and Segel 40.

²² See also D'Amico in Rabil 1.275.

His first humanist writing in Poland was an *apologia pro vita sua* in which he called absurd to think he could have instigated a plot against the pope. Then he claimed to have come to Poland, not as a fugitive, but as somebody to be attracted by the splendor of Poland and offer his services to this proud nation. With the accession of Sixtus IV in Rome, Buonaccorsi was cleared of the charges and could have returned to Italy. However, he decided to stay in Poland and start a new career. He seems to have also lost his heart to a Polish maid – just as his fellow humanist, Conrad Celtis a few years later.²³ This woman may have been just a tavern girl. However, the courting Filippo could convince Gregory of Sanok to invite her into his palace. Buonaccorsi praised “Fannia Swentocha” in beautiful neo-Latin poetry and thanked his patron for his hospitality in warm panegyrics. An impelling motive in this love poetry is the legend of Pyramus and Thisbe that Shakespeare made immortal in *A Midsummer Night’s Dream*.²⁴

By 1472, his services were accepted on the highest level: Callimachus became secretary to the king, and soon a leading diplomat sent on various missions to Constantinople, Buda, Venice, Vienna, and Rome. While the Vatican expected Poland to participate in a planned crusade against the Ottomans, Callimachus represented Polish interests in Central Europe, to which the most significant threat seemed to be the power of Matthias Corvinus. In some Latin treatises, he argued against a Turkish war (e.g., *De his quae a Venetis tentata sunt Persis ac Tartaris contra Turcos movendis*, Venice, 1479) and tried to turn the Venetians against Hungary and to support the Jagiellonian claim for the Bohemian throne.

In 1483–1484, he visited Buda and was impressed by the Renaissance art and humanist culture of the Hungarian capital. On this occasion, he wrote some poems to Matthias and other courtly members: *Ad Petrum Garazdam Hungarum*, *Pro Regina Beatrice*, *De corvo Matthie Regis et aquila Cesarea*. After 1485, when Matthias besieged Vienna, Callimachus again turned against the Hungarians. During a diplomatic mission in Venice, he decided to write a biography of Attila the Hun,

²³ See Celtis’s *Quattuor libri amorum secundum quattuor latera Germaniae* (1502). Brepols published modern edition in 2010.

²⁴ For the Latin text of the work, see Domanski 131–154; a Polish translation of the poem appears in Jelicz, *Antologia* 47–53. See Segel 267, note 19. Callimachus’s verse account of his travels from Italy are found in his Philippis Callimachus, *De his quae a Venetis tentata sunt Persis ac Tartaris contra Turcos movendis*, translated by Maria Cytowska and edited by Andreas Kempfi, with commentary by Thaddeus Kowalewski (Warsaw 1962).

a kind of political allegory about Matthias and the European politics: *Attila: Accedunt opuscula Quintili Aemiliani Cimbriaci ad Attilam pertinentia* (1486, pr. 1489). In this work, Matthias looms behind Attila, the barbarian, the “scourge of God,” who at the same time is an impressive figure. As Segel explains, Callimachus could not help admiring him, however grudgingly. “To Callimachus, Corvinus seemed the embodiment of the ideal prince (way before the work of Machiavelli), but his admiration was tempered by the reality of his position as a Polish statesman, a counselor to the kings of Poland, for whom Matthias was a dangerous opponent as well as a rival” (Segel 59).²⁵

To come to a summary, we can say that Buonaccorsi-Callimachus started his career as a Kristellerian humanist with classical studies and literary ambitions. During his involvement with the Accademia conspiracy in Rome, he might have shown some republican civic humanist attitudes to revolt against the papal authority. Later he widened his horizon through his travels all around Europe and the Near East. He finally ended up as a political realist serving one dynasty and as a diplomat, maneuvering among popes, emperors, kings, and doges, however never entirely giving up on his literary aspirations, expressing himself in polished neo-Latin verse and prose.²⁶

Humanism, Hermeticism, and Astronomy: From Copernicus to Bruno

Following the discussion of Callimachus Experiens, it would be very convenient to talk about Conrad Celtis, the early German humanist, whose intellectual horizon and career shows significant parallels to that of the Italian. He also got under the spell of classical studies and pursued literary ambitions, while widely traveling in the Central European region – Austria, Hungary, Poland –, organized academic circles along

²⁵ On the *Attila* and Matthias Corvinus see Tibor Kardos, *Callimachus: Tanulmány Mátyás király államrejonjáról* (Budapest 1931); Jászay 151–164, esp. 158–163, and Kaposi 42–44. On Callimachus’s Hungarian connections, see further Péter Kulcsár, “Der Humanismus in Ungarn” in Stangler 58–59; Ślaski, “L’Umanesimo nella Polonia del XV secolo e l’Italia,” in Klaniczay and Jankovics 219–222; Klára Pajorin, “The First Humanists of Matthias Corvinus’ Court,” in Farbaký 139–145.

²⁶ There is no place here to discuss his infamous *Consilia*, written around 1492, in which he gave counsels to the present and future kings of Poland very much in the spirit of Machiavelli, advocating an absolutistic rule against the power of the nobility. On the philological problems of the text as well as on its reconstructed ideology see Segel 66–72; and a more detailed comparison between *Attila* and the *Consilia* see Kaposi 43–46.

his route and had a keen sense for history and geography, not to mention his interest in astrology and the occult arts.²⁷

However, because of the lack of space in this essay, I move on to a scientist, the Polish Copernicus, whose name is associated with a revolution in astronomy. Science historians have been declaring that he had not much to do with humanistic interests,²⁸ it can be argued that his scientific achievement be at least to some extent grounded in his classical learning and inspiration from humanists, in Poland as well as in Italy.

It is two short passages in Copernicus's major work that, for several decades now, has been stirring up controversies about the nature of his thought in scholarship:

What indeed is more beautiful than heaven, which of course contains all things of beauty? This is proclaimed by its very names, 'caelum and mundus,' the latter denoting purity and ornament, the former a carving. On account of heaven's transcendent perfection most philosophers have called it a visible god. (Copernicus 7)

The phrase "visible god" reappears in Chapter 10 of Book One ("The Order of the Heavenly Spheres") when he points out the importance of the Sun and argues with the authority of Hermes Trismegistus and Sophocles:

At rest, however, in the middle of everything is the sun. For in this most beautiful temple, who would place this lamp in another or better position than that from which it can light up the whole thing at the same time? For, the sun is not inappropriately called by some people the lantern of the universe, its mind by others, and its ruler by still others. [Hermes] the Thrice Greatest labels it a visible god, and Sophocles' Electra, the all-seeing. Thus indeed, as though seated on a royal throne, the sun governs the family of planets revolving around it. (Copernicus 22)

²⁷ On Celtis see Jelicz, *Konrad Celtis* (1956); Spitz, *Conrad Celtis* (1957); on his classical and geographical interest see Müller, "Quod si Chunradi Celtis 'Illustrata Germania' nobis obtingere potuisset, fuisset profecto susceptus iste labor et certior et facilior": Johannes Cochlaeus' Brevis Germaniae descriptio und die Bedeutung des Conrad Celtis für die humanistische Landeskunde in Deutschland," in Fuchs 140–181. On his esoteric interests: Orbán, "Individual Astrology as a Means of Character-building in the Poetry of Conrad Celtis" (2014).

²⁸ Especially Edward Rosen; see his monumental but not entirely unbiased edition of *De revolutionibus*, edited by Jerzy Dobrzycki, with translation and commentary by Edward Rosen (London 1978) and *Copernicus and His Successors* (London 1995).

Inspired by Alexander Koyré's suggestion that behind Copernicus's theory there was not only mathematical but also a theological framework, Frances Yates initiated the enthusiasm about the Polish humanist as a Hermetist philosopher. First, she pointed out that Copernicus mentioned the very same Greek authors who hypothesized the motion of the earth (Pythagoras, Philolaus, and Aristarchus),²⁹ the first two whom Ficino also listed among the genealogy of the *prisci theologi* in the *argumentum* of his translation of the *Corpus Hermeticum*. Furthermore, she added that Ficino emphasized the importance of the Sun having great religious importance among the *prisci theologi*, beginning with Hermes, the Egyptian Moses (Yates, *Giordano Bruno* 14–15, 152–153).³⁰

Indeed, more concretely than in the age-old use of the Sun as a religious symbol, the *Corpus Hermeticum* declares:

For it is the Sun whence good energies reach not only through sky and air but even to earth and down to the nethermost deep and abyss. ... The Sun is situated in the centre of the cosmos, wearing it like a crown. ... The Sun enlivens and awakens, with becoming and change, the things that live in these regions of the cosmos. ... The father of all is god; their craftsman is the Sun; and the cosmos is the instrument of craftsmanship. Intelligible essence governs heaven; heaven governs the gods; and demons posted by the gods govern humans. This is the army of gods and demons. (CH 16.4–18; *Hermetica* 59–61)³¹

Based on the above-quoted passages, Yates admitted that although in his mathematics Copernicus was entirely free of Hermetic mysticism, his theological framework was not that of Thomas Aquinas, but “of the new Neoplatonism, of the *prisci theologi* with Hermes Trismegistus at their head, and of Ficino” (Yates, *Giordano Bruno* 154).

In connection with this, the following questions arise. First, what could be Copernicus's purpose of using this classical and esoteric reference in a scientific and very matter-of-fact treatise? Second, how much could he know about the *Corpus Hermeticum* and the Hermetic Renaissance? Moreover, third, to what extent was he a humanist, taken with classical literature and philosophy?

First, one should remember that before and during the years when Copernicus studied in Italy (1496–1501 in Bologna, 1501–1503 in Padua and Ferrara) an intellectual duel between Aristotelism and

²⁹ The name of Aristarchus only appears in Copernicus's original manuscript, for the printed edition he erased this reference. See Nebelsick 224–225.

³⁰ See Ficino 1836. See also Koyré 61ff.

³¹ Ficino did not know treatise 16, but it was published by Symphorien Champier in Lodovico Lazzarelli's Latin translation in 1507, so Copernicus could have access to it.

Platonism was taking place. Traditional university education was leaning more to the first, innovative humanist learning to the second. Moreover, due to the Florentine Neo-Platonists, especially Ficino, mystical Hermetism became an integral part of the philosophical discourse. Since the seventeenth century, we know that Ficino was mistaken in dating the hermetic writings.³² However, at that time, the *Corpus Hermeticum* seemed to be as an ancient authority than the *Bible*, containing wisdom that was handed down to the Renaissance via a chain of *prisci theologi*, such as Zoroaster, Orpheus, Pythagoras, Plato etc. (Yates, *Giordano Bruno* passim).

While Ptolemy's system was mostly in harmony with Aristotle's physics, its deficiencies were known for a long time, and alternative solutions emerged from the Pythagorean-Platonist side, especially concerning the centrality of the Sun, expressed in a powerfully poetical treatise, *De sole* by Ficino. About this Angela Voss wrote: "Ficino's Orphic insight was to reach its metaphysical culmination in his anagogical meditations on the Sun and Light, short treatises which draw the reader from *episteme* to *gnosis*, to the realization that the source of knowledge and the knower are the same" (Voss 237). Indeed, in 1479, in a letter to Lotterio Neroni, "Orphica Comparatio ad Deum," Ficino wrote: "According to Orphic tradition, the whole sphere of the Sun has a life-force far excelling that of all other spheres. It is this which causes life and movement to course through the entire body of the sphere and then to pour out through everything" (Ficino, *The Letters* 5.44).³³

No need to think that Copernicus ascended into such metaphysical heights. However, it is not illogical to suppose that, when he wrote about the Sun as a lamp in a temple, or even as a visible god, such a then modern and convincing theological idea could appeal to him while looking for additional, not scientific arguments.

As for his opportunities to get acquainted with Neo-Platonic Hermetism one should remember that at the University of Cracow where he studied between 1491 and 1495 he also became associated with the *Sodalitas Vistulana*, a literary-humanist circle founded initially by Callimachus Experiens as *Sodalitas Litteraria*, then reorganized by Conrad Celtis in 1490. Since Callimachus also stayed in Cracow until his death in 1496, what is more, he possessed a house in Toruń, Copernicus's hometown, there is no reason to think that they were not

³² Grafton, "Protestant versus Prophet: Isaac Casaubon on Hermes Trismegistus," in Grafton 145–163.

³³ See also Ficino, *Liber de sole et lumine* (Florence 1493); modern Italian edition: Ficino, *Scritti sull'astrologia* 185–217.

acquaintances. Furthermore, Callimachus was also in close humanistic connection with Ficino and Pico, and, when Ficino's *De sole* appeared in 1493, he immediately sent some copies to Cracow, which could be shared among the members of the *Sodalitas*.³⁴

Moving to Italy, Copernicus found ample opportunity to experience the spell of Pythagorean Platonism and esoteric sciences, such as astrology. Ficino's translations of Plato and the Hermetica were still widely used including his own recently published treatise, in which he declared that the Sun was the heart of the universe.³⁵ No doubt, Copernicus had teachers and acquaintances interested in Plato, esotericism, and Hermeticism: Domenico Maria Novara, Copernicus's professor of astrology in Bologna; Pellegrino Prisciano, ducal librarian and professor of astrology in Ferrara, designer of the esoteric frescoes in the Palazzo Schifanoia. He also must have been aware of the much-publicized debate in Bologna, 1492, between Ficino and Alexander Achillini, the Aristotelian, about the orbits of the planets.³⁶

Sober historians of science argued that Copernicus be too practical to be interested in Neoplatonic philosophy and humanistic engagements. There is a fact that supports a rebuttal of this view. In 1503, when Copernicus returned to Poland, he brought with him a transcript of the moral, pastoral, and amatory letters of a seventh-century Byzantine Greek author, Theophylactos Simocattes. He eventually translated it from the Greek original into Latin and published in 1509 with the Cracow firm, Jan Haller. This book³⁷ was Copernicus's first published work, and it was the first Greek work translated and published in Poland.

This effort demonstrates Copernicus's ambition to fashion himself an accomplished humanist-philologist. It also shows that the *studia humanitatis* and scientific theorizing were not alien to each other in

³⁴ Andrzej Wróblewski, "The Cracovian Background of Copernicus," in Fiszman 147–161.

³⁵ "Physicis veteres solem cor coeli nominaverunt" (Ficino 1493, Chapter 6, unnumbered).

³⁶ Copernicus arrived in Bologna four years after the debate, and stayed there when Achilli published his *De orbibus* in 1498. Copernicus met Prisciani in Ferrara in 1503. See Nebelsick 221–222; also in detail Westman 76–105.

³⁷ A detailed relation of the story of translation and publication is given by Segel 138–161, "Copernicus: The Scientist as Humanist." The book was published with the recommendatory verses of the noted Polish humanist Laurentius Corvinus: *Thephylacti Simocatae Epistolae Morales Rurales Amatoriae Nicolao Copernico interprete: Carmen Lavrentii Corvini Regiae Urbis Wratislaviae Notarii [...] reditus* (Cracow 1509). On Simocattes see Olajos 31–57.

his mind. The references to the ancient Hermetic and classical sources (e.g., Sophocles) in his astronomical reasoning can also be explained: although the scientific revolution reached more and more distance from philology, the humanistic admiration for the ancient authorities remained a moral obligation for scholars even in the sixteenth and seventeenth centuries.

It would come handy to discuss Giordano Bruno after Copernicus since the Italian significantly contributed to the astronomical revolution initiated by the Pole and gained inspiration from ancient sources, especially Egyptian magic and classical mysticism. At the same time, he became a fervent defender of the Copernican system, but as Frances Yates warned, not in the role of a future martyr for modern science. Instead of that, he was a forerunner of his own, Hermetic, Sun-centered religious mission, a return to a real and ancient magical tradition.³⁸ This much-debated interpretation of Yates is without doubt one-sided, but cannot be ignored when one tries to see Bruno in the light of humanist interests. He stayed in England between 1583 and 1585, and here he composed five Italian dialogues, including his most famous scientific propositions in *De la causa, principio, et uno* (*Concerning Cause, Principle, and Unity*, 1584) and *De l'infinito universo et mondi* (*On the Infinite Universe and Worlds*, 1584). However, the remaining four are intimately connected to the classical and Renaissance literary heritage. These are *La Cena de le Ceneri* (*The Ash Wednesday Supper*, 1584), *Spaccio de la Bestia Trionfante* (*The Expulsion of the Triumphant Beast*, 1584), *Cabala del cavallo Pegaseo* (*Cabal of the Horse Pegasus*, 1585), and *De gli heroici furori* (*The Heroic Frenzies*, 1585).³⁹ They were written in the dialogic form of Plato and his followers. In these, Bruno uses the Pagan mythological heritage with perfect familiarity but adds sarcasm for a subversive purpose. Overall, he was not a humanist in the original sense, but in the understanding of Garin, representing the development of Italian Humanism into a Renaissance philosophy and morality of man (see Garin, *Storia* 2.701ff). Again, the confines of this essay do not allow a detailed analysis of these works, but let us stay in England, in the years of Bruno's residence there.

³⁸ "Copernicus," in Yates, *Ideas and Ideals* 256–261.

³⁹ The standard edition is Bruno 1985. On the literary connections of his work see Bolzoni 121–145.

Humanism and the Discovery of the New World in England

The Elizabethan Age was a period of expansion; Britain became a global sea power and planted the seeds to become a world empire. During the reign of the Virgin Queen, the economic rivalry with Spain and France and the Spanish military threat were the main catalyzers to develop the fleet and to set sail across the Atlantic Ocean. The result was the development of shipbuilding, organization of expeditions both in the North and towards the South, and, finally, a colonialist expansion, which was not free from international piracy and military victories. The literary and scholarly achievements related to these were a growing number of geographical publications as well as travel accounts.

The first major author of geography and ethnology in England was Richard Hakluyt (1553–1616). Between 1570 and 1577, he studied at Christ Church College, Oxford, then until 1583 taught geography there. In the meantime, he also graduated in divinity, but his passion remained studying the Western discoveries.⁴⁰

In 1582, he published his first work, *Divers Voyages Touching the Discoverie of America and the Inlands Adjacent unto the Same, Made First of all by our Englishmen and Afterwards by the Frenchmen and Britons*. The book brought the young scholar into the attention of Sir Francis Walsingham, the Queen's foreign secretary and "spymaster," who appointed Hakluyt as a chaplain in the Paris embassy of England. The Paris years, 1583–1588, coincided with Bruno's stay in London at the house of the French ambassador, Mauvissière. Considering the diplomatic reciprocity, there is a good reason to think that Hakluyt on his visit in London in 1584 met Bruno. That year he was most active and dedicated two of his dialogues to Philip Sidney, major Renaissance poet, himself a widely traveled courtier, and Walsingham's son in law.

In that year, at the request of Sir Walter Raleigh, Hakluyt compiled another treatise: *A Particuler Discourse Concerninge the Greate Necessitie and Manifold Commodities That Are Like to Growe to This Realme of Englande by the Western Discoveries Lately Attempted, Written in the Yere 1584*. He presented it to the Queen, strongly arguing for the foundation of colonies in America. This must have come opportunely for Raleigh. In that year, he was granted a royal charter authorizing him to explore, colonize, and rule any "remote, heathen and barbarous lands, countries, and territories, not actually possessed of any Christian Prince

⁴⁰ On Hakluyt, see Hadfield; Sacks 17–55; Carey and Jowitt.

or inhabited by Christian People.” This was in return for one-fifth of all the gold and silver that might be mined there.⁴¹

In Paris Hakluyt gained essential inspirations for further work. To show his humanistic strength, together with his *Discourse* mentioned above he prepared a Latin commentary on Aristotle’s *Politics*. Furthermore, he translated René Goulaine de Laudonniere’s journal into English (*A Notable Historie Containing Foure Voyages Made by Certayne French Captaynes unto Florida*, 1587). He also prepared the edition of Peter Martyr d’Anghiera’s *De Orbe Novo*, an ethnographic account about the first contacts of Europeans and Native Americans, which was published in Paris.⁴²

When he returned to England, he had enough energy to set to his life work: a general history of British expansionism, with a particular interest in sea navigation. The result was the monumental *The Principall Navigations, Voiages, and Discoveries of the English Nation: Made by Sea or Over Land to the Most Remote and Farthest Distant Quarters of the Earth at Any Time within the Compasse of These 1500 Years*. It was published in 1589, then greatly enlarged in the second edition between 1598 and 1600 in three volumes and sixteen books. It is the preface of this work which can illustrate the healthy combination of humanist respect for classical learning and a new, experience-based critical methodology that prevailed by the end of the Renaissance.

The first edition was dedicated to Francis Walsingham, and in it, Hakluyt recalls how he became inspired to deal with geography, then relates how he accumulated his knowledge. First, he mentions that when he was a pupil at the Queen’s Westminster School in London, his uncle, a lawyer of the Middle Temple, took him to his office. On his desk, the youth saw open books: a Bible, volumes on cosmography and geography, and a world map. The uncle explained how the map encapsulates the regions of the Earth, and then quoted from Psalm 107:

He seeing me somewhat curious in the view therof, began to instruct my ignorance, by shewing me the division of the earth into three parts after the olde account, and then according to the latter, & better distribution, into more: he pointed with his wand to all the knowen Seas, Gulfs, Bayes, Straights, Capes, Riuers, Empires, Kingdomes, Dukedomes, and Territories of ech part, with declaration also of their speciall commodities, & particular wants, which by the benefit of traffike, & entercourse of merchants, are plentifully supplied.

⁴¹ “Charter to Sir Walter Raleigh: 1584”, available online at the Avalon Project of the Yale Law School, Lillian Goldman Law Library.

⁴² *De orbe novo Petri Martyris Anglerii decades octo / labore & industria Richardi Hakluyti*, published in Paris, 1587.

From the Mappe he brought me to the Bible, and turning to the 107. Psalme, directed mee to the 23 & 24 verses, where I read, that they which go downe to the sea in ships, and occupy by the great waters, they see the works of the Lord, and his woonders in the deepe, &c. Which words of the Prophet together with my cousins discourse tooke in me so deepe an impression, that I constantly resolu'd, if euer I were preferred to the Vniuersity, where better time, and more convenient place might be ministred for these studies, I would by Gods assistance prosecute that knowledge. (Hakluyt, *The Principall Navigations* sig. 2, Dedication to Walsingham)

The meaning of this episode is clear: the “Christian philosopher” reads two books: the word of God and the Book of Nature, researching the intentions of the Creator in both. In the next part of the dedication, however, Hakluyt argues that reading “the Book of Nature” requires the study of the traditional authorities as well as gathering first-hand experiences:

Not long after, I was removed to Christ-church in Oxford, I fell to my intended course, and by degrees read over whatsoever printed or written discoveries and voyages I found extant either in the Greeke, Latine, Italian, Spanish, Portugall, French, or English languages, and, in my publike lectures was the first, that produced and shewed both the old imperfectly composed, and the new lately reformed Mappes, Globes, Spheares, and other instruments of this Art for demonstration in the common schooles. In continuance of time, I grew familiarly acquainted with the chieftest Captaines at sea, the greatest Merchants, and the best Manners of our nation. [... Then ...] I passed at length the narrow seas into France, where during my five years abroad I both heard in speech, and read in books other nations miraculously extolled for their discoueries and notable enterprises by sea ... (*The Principall Navigations* sig. 2, Dedication to Walsingham)

We catch the moment of a paradigm-shift in the above passage. It is clear that the author felt obliged to study the classical and recent humanist authorities. However, eventually he found them “imperfectly composed,” so he set himself to correct the old knowledge by reading contemporary first-hand accounts, and even more, pursuing the opportunity for personal interviews in ports at home and abroad with “the chieftest Captaines at sea, and the greatest Merchants.” This is how his great work became up-to-date and accurate.

In the second preface, “To the Reader,” Hakluyt provides further details about the hybrid methodology of his investigations in putting together this monumental work:

HAVING for the benefit and honour of my Countrey zealously bestowed so many yeres, so much traveile and cost, to bring Antiquities smothered and

buried in darke silence, to light, and to preserve certaine memorable exploits of late yeeres by our English nation atchieved, from the greedy and devouring iawes of oblivion. [...] By the helpe of Geographie and Chronologie (which I may call the Sunne and the Moone, the right eye and the left of all history) referred ech particular relation to the due time and place. [...] For the bringing of which into this homely and rough-hewen shape, which here thou seest; what restlesse nights, what painefull dayes, what heat, what cold I have indured; how many long & chargeable iourneys I have traveled; how many famous libraries I have searched into; what varietie of ancient and moderne writers I have perused; what a number of old records, patents, privileges, letters, &c. I have redeemed from obscuritie and perishing; into how manifold acquaintance I have entred; what expenses I have not spared ... (Hakluyt, *The Principall Navigations* 1: sig. 4, To the Reader, unnumbered)

Coming to the end of this essay, I cannot help bringing up a Hungarian connection to Hakluyt's enterprise, which will serve as the last example of the intertwining of Humanism and the new horizons of the Renaissance. In 1581, a young man from Buda, Stephanus Parmenius, arrived in Oxford and made acquaintance with Hakluyt. The geographer soon introduced him to Humphrey Gilbert who was preparing an expedition to reach Newfoundland.⁴³ The Hungarian became so enthusiastic about sea travel that he composed in Latin hexameters an encomium in praise of navigation and the discoverers (*De navigatione*).⁴⁴ In the end, he was admitted to participate in the expedition but unfortunately on the first island where they landed got drowned together with the sinking ship, called Delight.

However, his letter to Hakluyt about the first experiences was taken back to England and the editor published it in the third volume of the *Principall Navigations*, in Latin and his English translation:

The maner of this Countrey and people remaine now to be spoken of. But what shall I say, my good Hakluyt, when I see nothing but a very wilderness?

⁴³ Parmenius's story was first revealed by Quinn and Cheshire, which I summarize here. See also: Gömöri 31–51; Molnár Basa 205–234; Fuller 22–25; Heale 136–158; Gömöri, "Additional Data"; Strobl, *passim*.

⁴⁴ Parmenius, *De navigatione* (1582). The publication was to improve public relations for Gilbert's expedition and was financed by the dedicatee. As Mary Fuller summarized: "Parmenius announces the proposed voyage, hastily assembled and inadequately financed, as the dawn of a new empire, to be founded by the heroic scion of a just and mighty race." But she sarcastically adds: "Parmenius's poem serves as evidence that one could write encomiastic praise even of Humphrey Gilbert, a New World explorer so unfortunate that the Queen at one moment forbade him to make the second voyage...", 22–23.

Of fish here is incredible abundance, whereby great gaine growes to them, that trauell to these parts: the hooke is no sooner throwne out, but it is eftsoones drawne vp with some goodly fish. [...] We purpose by the helpe of God to passe towards the South, with so much the more hope every day, by how much the greater the things are, that are reported of those Countreys, which we go to discover. (Hakluyt 1598–1600, 3.161–162)

So, in the end, Parmenius became a traveler and explorer. However, earlier he prided himself as a humanist. Before arriving in England, he was enrolled in the universities of Wittenberg and perhaps Strasbourg or Marburg (See Gömöri, “Additional Data” 212), and acquired the general skills of the studia humanitatis. His first publication (already in England) was an ode written in praise of David’s psalmody: *Paeon Stephani Parmenii Budeji ad psalmum Davidis CIV conformatus, & gratiarum loco, post prosperam ex suis Pannoniis in Angliam peregrinationem, Deo optimo & ter maximo seruatori consecratus* (London: Thomas Vautroullierus, 1582). It was dedicated to Sir Henry Unton, in which he gave thanks for arrival at England. His humanistically shaped *De navigatione* showed a transition toward the “modern man,” in anticipation of the Gilbert expedition to Newfoundland. It is still full of mythological and other classical references (Nereus, Neptun, and Proteus), its geographical horizon reaches from Pannonia through Germany to Britannia, and indeed his interest is in the Western perspective where discoveries are waiting for the daring explorers in the footsteps of Columbus and Cabot.⁴⁵

What strange radiance is this that shines
So suddenly in heaven’s changing face?
How is that the heavy clouds dissolve
Into light breezes, mists disperse, and so
The Sun can shine more brightly, since his path
Is cleared, on land and the gentle sea?
The South wind drops, and now milder East
Blows once again. To this fair breeze unfurl
The sails which England’s Humphrey Gilbert sets
Towards a world of fathers did not know
In seas they scarcely saw. (Lines 1–11)⁴⁶

⁴⁵ Parmenius’s knowledge about the discoverers of America could be established already in Hungary, where travel accounts, especially Peter Martyr’s *De orbe novo* were present in noble and institutional libraries as early as the last quarter of the sixteenth century. See Sz. Kristóf 443–444.

⁴⁶ The original Latin with this English translation is published in Quinn and Cheshire 1972.

In the conclusion of a recent paper on Parmenius, Erzsébet Strobl suggested that “the poem *De navigatione* attests to the cooperative effort of three different classes of people in Elizabethan England to promote colonization: the courtier, the scholar, and the poet” (Strobl). While the courtier-adventurer organized and financed the venture, he took advice from the scholar, Hakluyt, while Parmenius, the poet added the flavor of fame and glory.

The new horizon, the travel accounts, the descriptions of the New World and its strange inhabitants naturally inspired works of high literature, too. The origin of Shakespeare’s Caliban should not only be looked for in Montaigne’s essay but in the favorite readings or even the first-hand experiences of the playwright. In 1584, the expedition of Raleigh brought to England two Croatan Indians – Manteo and Wanchese – who were the first Native Americans to enter the British Isles.⁴⁷ Raleigh entrusted these aboriginals to the care of Thomas Hariot – mathematician, historian, ethnographer, and traveler – who was to be the scientific advisor of his next expedition back to Roanoke Island, i.e. “Virginia.” His task was to learn from them the aboriginal language, Algonquian, and the result was the creation of the first Native American phonetic alphabet. In 1585, the next expedition took back the Natives to their homeland, and Mateo and Hariot were the interpreters in the exchanges with the natives.⁴⁸ Since during the next years more and more “Indians” arrived in England (most famous among them was Pocahontas), it is only natural that the “alien other” became a subject not only in scholarly publications but in the popular imagination, too.

Conclusion

This paper has covered a long time span and a broad geographical horizon to argue for the interconnectedness of humanistic learning and the broadening horizon of knowledge in the Renaissance. Thus, it has also argued for a less dogmatically narrow definition of Humanism. As for

⁴⁷ In early summer, 1584, Raleigh’s captains, Philip Amadas and Arthur Barlowe reached Roanoke Island at the coast of today’s North Carolina, and still in that year, they returned with the two Indians mentioned.

⁴⁸ Hariot’s travel account, *A briefe and true report of the new found land of Virginia of the commodities and of the nature and manners of the naturall inhabitants: Discouered by the English Colony there seated by Sir Richard Greinuile Knight In the yeere 1585* was published in 1590 – thanks to Hakluyt’s promotion – by the famous bibliophile publisher, Theodor de Bry, in Frankfurt.

the heroes of the survey, one could argue that they have been chosen accidentally, perhaps only serve the underlying ideology of the presentation. To some extent, it is true. However, one should not overlook the telling personal-biographical connections of the persons discussed. Buonaccorsi was an Italian, from the birthplace of Humanism, Tuscany. He took those seeds to Poland where he significantly contributed to the flowering of the new learning, also developing typically humanist networking with other centers (such as Matthias Corvinus's humanists in Buda, or the traveling humanist, Conrad Celtis). In Cracow, he met Copernicus who from him as well as from his studies in Italy built a humanistic framework around the new scientific concept. Half a century later, one of the most enthusiastic followers of Copernicus was another Italian, Giordano Bruno, who chose England as the most suitable place to present his syncretistic philosophy, which bound together ancient wisdom, religious reform, and the new astronomy. Moreover, it was in England where a critical approach to the classics helped a generation of scholars and explorers to draw up the contours of new geography in order "to discover the World and Man."

WORKS CITED

- Baker, Patrick. *Italian Renaissance Humanism in the Mirror*. Cambridge University Press, 2015.
- Baron, Hans. *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in the Age of Classicism and Tyranny*. Princeton University Press, 1955.
- — —. *In Search of Florentine Civic Humanism*. Princeton University Press, 1988.
- Berkel, Klaas van—Arjo Vanderjagt ed. *The Book of Nature in Antiquity and the Middle Ages*. Peeters, 2006.
- Black, Robert. "Humanism." *The New Cambridge History of Medieval Philosophy*. 7. Ed. Christopher Allmand. Cambridge University Press, 1998. 243–277.
- — —. "The Renaissance and the Middle Ages: Chronologies, Ideologies, Geographies." *Renaissance? Perceptions of Continuity and Discontinuity in Europe, c.1300-c.1500*. Ed. Alexander Lee, Pit Péporté, and Harry Schnitker. Brill, 2015.
- Bolzoni, Lina. "Images of Literary Memory in the Italian Dialogues: Some Notes on Bruno and Ariosto." *Giordano Bruno, Philosopher of the Renaissance*. Ed. Hilary Gatti. Ashgate, 2002. 121–145.
- Bruno, Giordano. *Dialoghi italiani, nuovamente ristampi con note da Giovanni Gentile*. Ed. Giovanni Aquilecchia. 2 vols. Sansoni, 1985.
- Burckhardt, Jacob. *The Civilization of the Renaissance*. Allen & Unwin, 1944 = *Die Kultur der Renaissance in Italien*. 1860.
- Carey, Daniel, and Claire Jowitt ed. *Richard Hakluyt and Travel Writing in Early Modern Europe*. Ashgate, 2012.
- Chen-Morris, Raz, Hanan Yoran & Gur Zak ed. *Renaissance Humanism and the Ambiguities of Modernity*. Special issue of *The European Legacy* 20.5 (2015): 427–543.

- Copernicus, Nicolaus. *On the Revolutions*. Ed. Jerzy Dobrzycki, translation and commentary by Edward Rosen. Macmillan, 1978.
- D'Amico, John F. "Humanism in Rome." In Rabil 264–296.
- Domanski, Iulius, ed. "Philippi Callimachi 'Ad Fanniam Swentocham Carmen.'" *Eos: Commentarii Societatis Philologiae Polonorum* 46 (1954 [1952–53]): 131–154.
- Farbaky, Péter et al., ed. *Matthias Corvinus, the King: Tradition and Renewal in the Hungarian Royal Court, 1458–1490*. Budapest History Museum, 2008.
- Fechner, Jörg-Ulrich, ed. *Stammbücher als kulturhistorische Quellen*. Kraus International Publications, 1981.
- Ferguson, Wallace K. *The Renaissance in Historical Thought*. Houghton Mifflin, 1948.
- Fernie, Ewan et al., ed. *Reconceiving the Renaissance: A Critical Reader*. Oxford University Press, 2005.
- Feuer-Tóth, Rózsa. *Art and Humanism in Hungary in the Age of Matthias Corvinus*. Akadémiai, 1990.
- Ficino, Marsilio. *Opera & quae hactenus extitere, & quae lucem nunc primum prodire omnia, omnium artium & scientiarum, maiorumque facultatum multipharia cognitione refertissima, in duos Tomos digesta, quorum seriem versa pagella reperies*. Basileae Henricpetri, 1516, 1561.
- . *Scritti sull'astrologia*. Ed. Ornella Pompeo Faracovi. Libri S.p.A., 1999.
- Fizszman, Samuel. *The Polish Renaissance in its European Context*. Indiana University Press, 1988.
- Fuchs, Franz ed. *Konrad Celtis und Nürnberg: Akten des interdisziplinären Symposions vom 8. und 9. November 2002*. Harrasowitz, 2004.
- Fuller, Mary C. *Voyages in Print: English Travel to America, 1576–1624*. Cambridge University Press, 1995.
- Garin, Eugenio. *Italian Humanism; Philosophy and Civic Life in the Renaissance*. Harper & Row, 1965 = *Der italienische Humanismus*. A. Francke, 1947.
- . *Storia della filosofia italiana*. 3 vols. Einaudi, 1966.
- Gömöri, George. "Hungarian Students and Visitors in 16–17th-century England." *Hungarian Studies* 1.1 (1985): 31–51.
- . "Additional Data to the Biography of Stephen Parmenius." *Notes & Queries* 259 [= New Series 61.2] (2014): 211–212.
- Grafton, Anthony. *Defenders of the Text: The Traditions of Scholarship in an Age of Science, 1450–1800*. Harvard University Press, 1991.
- Hadfield, Andrew. *Literature, Travel, and Colonial Writing in the English Renaissance, 1545–1625*. Oxford University Press, 1998.
- Hakluyt, Richard. *The Principall Navigations, Voiages, and Discoveries of the English Nation: Made by Sea or Over Land to the Most Remote and Farthest Distant Quarters of the Earth at Any Time within the Compasse of These 1500 Years...* George Bishop and Ralph Newberie, 1589.
- . *The Principall Navigations...* 2nd, enlarged edition in 3 volumes and sixteen books. George Bishop and Ralph Newberie, 1598–1600.
- Hankins, James. "The Baron Thesis after Forty Years and Some Recent Studies of Leonardo Bruni." *Journal of the History of Ideas* 56 (1995): 309–338.
- . *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance*. 2 vols. Edizioni di Storia e Letteratura, 2003.
- Hankins, James, ed. *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflections*. Cambridge University Press, 2000.
- Hawkes, David–Richard G. Newhauser ed. *The Book of Nature and Humanity in the Middle Ages and the Renaissance*. Brepols, 2013.

- Haynes, Jonathan. *The Humanist as Traveler: George Sandys's Relation of a Journey Begun A. Dom. 1610 [Containing the Description of the Turkish Empire, of Aegypt, of the Holy Land, of the Remote Parts of Italy, and the Islands Adjoining]*. Toronto University Press, 1986.
- Heale, Elizabeth. "The *De navigatione* of Stephen Parmenius of Buda: Old World Barbarism and the Spanish 'Black Legend.'" *Writing the Other: Tudor Humanism /Barbarism*. Ed. Michael Pincombe and Zsolt Almási. Cambridge Scholars Publishing, 2008. 136–158.
- Hermetica: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation, with Notes and Introduction*. Ed. Brian P. Copenhaver. Cambridge University Press, 1992.
- Hooyikaas, R. *Humanism and the Voyages of Discovery in the 16th century Portuguese Science and Letters*. North-Holland Publishing Company, 1979.
- Jászay, Magda. "Callimaco Esperiente e il parallelo Mattia Corvino – Attila." 1994. In Klaniczay and Jankovics 151–164.
- Jelicz, Antonina. *Konrad Celtis: Na tle wczesnego renesansu*. PWN, 1956.
- Jelicz, Antonina, ed. *Antologia poezji polsko-lacinskiej, 1470–1543*. Szczecin, 1985.
- Kaposi, Márton. *Machiavelli Magyarországon*. Argumentum, 2015.
- Klaniczay, Tibor; József Jankovics ed. *Matthias Corvinus and the Humanism in Central Europe*. Balassi, 1994.
- Koyré, Alexandre. *La révolution astronomique*. Paris 1961. = *The Astronomical Revolution: Copernicus, Kepler, Borelli*. Methuen, 1964.
- Kraye, Jill. *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*. Cambridge University Press, 1996.
- Kristeller, Paul Oskar. "The Place of Classical Humanism in Renaissance Thought (1943)." In Kristeller, *Studies in Renaissance* 11–17.
- — —. "Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance (1945)." In Kristeller, *Studies in Renaissance* 553–585.
- — —. *Renaissance Thought: the Classic, Scholastic and Humanistic Strains*. Harper & Row, 1955.
- — —. "Philosophical Movements of the Renaissance." In Kristeller, *Studies in Renaissance* 17–33.
- — —. *Studies in Renaissance Thought and Letters* 1. Edizioni di Storia e Letteratura 1956.
- Killeen, Kevin–Peter J. Forshaw, ed. *The Word and the World: Biblical Exegesis and Early Modern Science*. Palgrave/Macmillan, 2007.
- Losert, Kerstin, ed. *Alter ego: Freundschaften und Netzwerke vom 16. bis zum 21. Jahrhundert*. Strasbourg bibliothèque nationale et universitaire, 2016.
- Liotard, Jean-François. *The Postmodern Condition*. Manchester University Press, 1992. = *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*. Minuit, 1979.
- Mazzocco, Angelo. *Interpretations of Renaissance Humanism*. Brill, 2006.
- Molnár Basa, Enikő. "English and Hungarian Cultural Contacts in the 16th Century." *Hungarian Studies* 10.2 (1995): 205–234.
- Monfasani, John. *Renaissance Humanism, from the Middle Ages to Modern Times*. Ashgate, 2015.
- Najemy, John M. "Civic Humanism and Florentine Politics." In Hankins, *Renaissance Civic Humanism* 75–104.
- Nauert, Charles G. *Humanism and Renaissance Civilization*. Ashgate, 2012.
- Nebelsick, Harold P. *Circles of God: Theology and Science from the Greeks to Copernicus*. Scottish Academic Press, 1985.

- Olajos, Terézia. "Egy VII. századi bizánci író, Theophylaktos Simonkattés pályafutása és történeti műve." *Szegedi egyetemi tudástár 6: Bölcsészettudományok*. Ed. József Pál and Zoltán Vajda. Szegedi Egyetemi Kiadó, 2014. 31–57.
- Orbán, Áron. "Individual Astrology as a Means of Character-building in the Poetry of Conrad Celtis." *Investigatio fontium: Griechische und lateinische Quellen mit Erläuterungen*. Ed. László Horváth. Eötvös-József-Collegium, 2014.
- Palermينو, R. J. "The Roman Academy, the Catacombs, and the Conspiracy of 1468." *Archivum historiae pontificale* 18 (1980): 117–155.
- Parmenius, Stephanus Budaeii. *De navigatione illustris et magnanimi equitis aurati Humfredi Gilberti, ad ducendam in novum orbem coloniam susceptâ, carmen epibaticos Stephani Parmenii Budeii*. Apud Thomam Purfutium, 1582.
- Quinn, David B., and Neil M. Cheshire. *The New Found Land of Stephen Parmenius: The life and writings of a Hungarian poet, drowned on a voyage from Newfoundland, 1583*. University of Toronto Press, 1972.
- Rabil, Albert Jr., ed. *Renaissance Humanism: Foundations, Forms, and Legacy*. Vol 1: *Humanism in Italy*; Vol 3: *Humanism and the Disciplines*. University of Pennsylvania Press, 1988.
- Rubiés, Joan-Paul. *Travel and Ethnology in the Renaissance: South India through European Eyes, 1250–1626*. Cambridge University Press, 2000.
- Ryantová, Marie. *Památníky aneb štambuchy, to jest alba amicorum: kulturně historický fenomén raného novověku*. Jihočeské Univ., 2007.
- Sacks, David Harris. "Rebuilding Solomon's Temple: Richard Hakluyt's Great Instauration." *New Worlds Reflected: Travel and Utopia in the Early Modern Period*. Ed. Chloe Houston. Ashgate, 2010. 17–55.
- Schiffman, Zachary S., ed. *Humanism and the Renaissance*. Houghton Mifflin, 2002.
- Segel, Harold B. *Renaissance Culture in Poland: The Rise of Humanism, 1470–1553*. Cornell University Press, 1989.
- Spadafora, Mirella. *Habent sua fata libelli: gli alba amicorum e il loro straordinario corredo iconografico, 1545–1630 c.* CLUEB, 2009.
- Spitz, Lewis W. *Conrad Celtis: The German Arch-Humanist*. Cambridge University Press, 1957.
- Stagl, Justin. *A History of Curiosity: The Theory of Travel 1550–1800*. Harwood Academic Publishers, 1995.
- Stangler, Gottfried ed. *Matthias Corvinus und die Renaissance in Ungarn, 1458–1541*. Niederösterreichische Landesmuseums, 1982.
- Strobl, Erzsébet. "A Vision on Queen Elizabeth's Role in Colonizing America: Stephen Parmenius's *De Navigatione* (1582)." *Colonization, Piracy & Trade in Early Modern Europe: The Roles of Queens and Powerful Women*. Ed. Estelle Paraque, Nate Probasco, and Claire Jowitt. Palgrave Macmillan, 2017. 195–222.
- [Sz.] Kristóf Ildikó. "'Indi legendi & scribendi usum mirantur.' Egy kulturális sztereotípiák múltjáról és régi magyarországi előfordulásáról." *MONOKgraphia: Tanulmányok Monok István 60. Születésnapjára*. Ed. Judit Nyerges, Attila Verók, and Edina Zvara. Kossuth Kiadó, 2016. 435–446.
- Thorndike, Lynn. *Science and Thought in the Fifteenth Century*. Columbia University Press, 1929.
- Trinkaus, Charles. *Renaissance Humanism*. University of Michigan Press, 1983.
- Unger, Richard W. *Ships on Maps: Pictures of Power in Renaissance Europe*. Palgrave Macmillan, 2010.
- Urban-Godziek, Grażyna ed. *Renaissance and Humanism from the Central-East European Point of View: Methodological Approaches*. Jagiellonian University Press, 2014.

- Voss, Angela. "The Musical Magic of Marsilio Ficino." *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*. Ed. Michael J. B. Allen and Valery Rees. Brill, 2002. 227–243.
- Westman, Robert S. *The Copernican Question: Prognostication, Skepticism and the Celestial Order*. The University of Chicago Press, 2011.
- Yates, Frances. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. RKP, 1964.
- . *Renaissance and Reform: The Italian Contribution; Collected Essays II*. RKP, 1983.
- . *Ideas and Ideals in the North European Renaissance: Collected Essays III*. RKP, 1984.

Humanizem in širitev obzorij med antiko in novim svetom

Ključne besede: renesansa / humanizem / pojmovna opredelitev / geografska odkritja / znanstvena odkritja / Callimachus, Filip / Celtis, Konrad / Kopernik, Nikolaj / Bruno, Giordano / Hakluyt, Richard / Parmenius, Stephanus

Znano je, da je renesansa razširila obzorje srednjeveških Evropejcev v več kot le eno smer. Ko so se ozrli nazaj, so tedaj ponovno odkrili kulturno in intelektualno dediščino klasične antike. Ko so se ozrli navzgor, so odkrili resnično strukturo neba ter mesto Sonca in planetov. Ko so se ozrli naprej, so odkrili nova geografska obzorja, nove dežele in nova ljudstva. In celo ko so se ozrli okoli sebe, se je njihovim očem razkrila narava spodnjih plasti velike verige bivanja, od mineralov do rastlin in živalskega kraljestva. To je povzročilo rojstvo naravoslovja. V središču vseh teh sprememb je bila posebna intelektualna skupina – humanisti. Nekateri med njimi so bili predvsem znanstveniki, drugi vzgojitelji ali umetniki, povezovalo pa jih je to, da se je njihovo navdušenje nad klasično dediščino pogosto stikalo z zanimanjem za novo, neznano in futuristično. Prispevek obravnava dolgo razpravljanje o definiciji humanizma in humanistov ter se znova posveti posameznim primerom, ki pričajo o povezavi filologije, zanimanja za zgodovino in novih idej. Te je pogosto navdihovalo širše obzorje, ki je izhajalo iz potovanja.

1.01 Izvirni znanstveni članek / Original scientific article

UDK 130.2"14/16"

930.85"14/16"

What Is It Like to Be a Humanist?

Marco Russo

Università di Salerno, Dipartimento di Scienze del Patrimonio Culturale, 84084 Italia
mrusso@unisa.it

If the notion of “humanism” is controversial, then the figure of the humanist, person working in the field of humanities, is equally controversial. It is nonetheless possible to find key concepts that join ancient and modern humanism and help understand the humanist’s role in society. They are the centrality of the human condition, the foundation of purely human values, the keeping of human inscrutability, the need to link virtues and knowledge, knowledge and life. The first part of the paper shows these key concepts in the earlier Humanism, highlighting both similarities and differences between Humanism and Enlightenment. The second part examines contemporary humanist associations. These are helpful for studying the nature of humanism and highlighting the fact that being humanist is never just an intellectual activity, an ordinary job, but a choice of life, a reflective way of using knowledge to improve oneself and human cohabitation. It is a way to learn, to teach, to show tangibly what “humanity” means.

Keywords: Enlightenment / humanism / conceptual definition / *humanitas* / historical humanism / modern humanism / ethics / humanity

*By fleeing from the world, you can plunge from heaven to earth,
While I remain among earthly things I can raise
My heart from earth to heaven
Coluccio Salutati, Epistolario*

To be or not to be

In 1974, the American philosopher Thomas Nagel published a famous article, *What Is It Like to Be a Bat?*. He maintained the primacy of the subjective experience over the objective one. If one wants to study the mind, one must always consider the personal experience, one’s consciousness, though it is not an objective property. That an organism has conscious experience means “that there is something it is like to *be* that organism. ... Fundamentally an organism has conscious mental states if and only if there is something that it is like to *be* that organism – something it is like *for* the organism” (Nagel “What Is It” 435).

The reference to Nagel is not just rhetorical. To understand what humanism is, I wonder specifically what it is like to *be* a humanist. Instead of making do with theory, I consider the practice of, and even the feeling of, being humanist. The basis of this practice is always a personal experience. It is, therefore, a subjective basis with all the limits and opportunities of the case. Exploring such limits and possibilities is probably the most characteristic and long-lasting trait of humanism. To answer the question of what it is like to be a humanist, I will refer to some essential traits of humanism and then focus on the humanistic associations that have spread throughout the world.

In the twentieth century sophisticated philosophical controversy raged on the theme of “humanism.” Think about Heidegger, Sartre, Maritain, Lubac, Foucault and many others (Rockmore 1994). These associations try to practice humanism in everyday life, from below, with a pragmatic spirit. For those who study humanism, such associations are of great interest, because they require a full-fledged confrontation between historical humanism and modern humanism. In the “continental” debate, humanistic associations are not very well-known, but that is just another reason to talk about it.

In the first part of my contribution, I refer to historical humanism to highlight some conceptual keys. In the second part, I intend to focus on the primary objectives of humanistic associations and suggest that humanism’s elements of continuity are more significant than those of difference and discontinuity. This is because, in substance, both ancient humanism and even more so modern humanism are an effective form of life and thought and a concrete way of improving co-existence. They are not just an abstract or aged, but perhaps an elitist ideal (Quondam; Cancik Groschopp Wolf).

Humanism and Enlightenment

Humanism is about *humanitas*. However, it is complicated and controversial to say what this is. In fact, the notion of humanism is also tricky and controversial. However, in classical terms, *humanitas* indicates at least three things – knowledge, philanthropy, and the human condition. Being human is somehow always related to the fragility of life, to the interest of others and to the use of knowledge (Buck; Russo).

Subsequently, with Enlightenment, *humanitas* becomes a dynamic concept, which accentuates the capacity for the transformation of humans in the course of history, which takes on a creative and projec-

tive trait. It is precisely the fusion between classical conception and Enlightenment conception that determines success, but also confusion regarding the word “humanism.” In fact, one finds a right and left humanism, reactionary or progressive, materialistic and spiritualist, religious or secular humanism. Expressing the doubts of many, Foucault (616) has therefore said that humanism is a “small prostitute of thought”.¹

And yet it is possible, following the semantic indicators mentioned above, to find some distinguishing marks of every authentic humanism. Indeed from the Renaissance to Enlightenment, there is a “humanist family” (Todorov 41), which one can reasonably extend until today, including authors such as Martha Nussbaum, Edward Said, Edgar Morin, Robert Spaemann, and even more so the humanist associations. The focus of this family is the *human condition* taken in itself, in its internal complexity; a complexity that no religious or purely metaphysical conception is enough to explain or solve. Physical, psychic, historical, geographical and socio-political aspects become more and more important to explain the human being and to build a well-balanced society. Humans (and not only nature or God) are capable of deciding their destiny.

Humanity is an ideal, a task, a collective achievement, not a fixed feature to bring to light. It is necessary to develop a human culture, to cultivate values and lifestyles inspired by an idea of common good extended to the highest number of people, rejecting merely instrumental reason, market logic, power relationships, and the cynicism of private or national interests. The ultimate end of our actions is *cultivating humanity*, not a superhuman entity (God, goodness, or justice), much less merely inhuman ones (pleasures, money, or power).

Humanism is a journey of discovery into human complexity. This complexity produces contradictory effects, in a mix of positive and negative aspects. Humanism has the task of cultivating this complexity, to nourish it on the one hand and to govern it on the other. On the one hand, human potential needs to be developed to make life more fulfilling and exciting. On the other hand, it is necessary to delimit this potential, which can lead to chaos and destruction. The human condition is Janus-faced.

Humanism could be traced back to a single, grandiose and straightforward question, which crosses Antiquity and Christianity in a new way. Can I live well and do good, not because the king, the priest,

¹ This and other translations from non-English languages were made by the author.

nature, or habit require this from of me, but because I recognize you as my counterpart? It is a question that projects the human condition to the center of every other consideration. We know that to form our personality and to face the difficulties of life, we are assigned to each other. We are exposed to a common destiny. Common means that there are shared elements, it means being part of the same family. However, being exposed means also that in my similar there is also a threat, in the familiar, there is also strangeness. So we can help ourselves, but also destroy ourselves, free ourselves or put ourselves in chains. Everything depends on how we direct mutual dependence, how we shape our “unsociable sociability.” Do we shape it towards the animal or human side, towards the side of survival or towards collective construction? Do we shape it towards divisive values (money, fleeting enjoyment, idolatry, absolute divinity, ideologies, competition as an end in itself) or towards cooperative values (solidarity, empathy, tolerance, argumentation, peace)? That there can be merely human values, which do not derive from religion, from a tradition, from a legal obligation, is a modern discovery (Taylor). There could be purely immanent values – not just goods – like detached benevolence, solidarity, awe for the moral law, universal sympathy, which can be promoted by building a universal civilization under certain conditions of training, discipline affirming, non-punitive upbringing. Such a secular view is a tenet of contemporary humanist associations.

The primary motivation to behave well and live a good life is found in human nature and in society. To survive and live well, we need to live harmoniously and co-operatively in communities. Because we all depend on each other, it is rational to behave towards each other with respect and to treat others as we would like to be treated ourselves. The love and respect of others are vital to all of us, and we are more likely to achieve this if we are decent human beings. We can work this out for ourselves and live good lives without religious rules and sanctions (BHA 12).

We are different, but everyone would like to live better, to have a decent life, that means not just having to survive, but to live in happiness and plenty. The primary condition for a good life is peace.

As the humanist Giannozzo Manetti (1396–1459) proclaims in the *De dignitate et excellentia hominis*, “Let us not hesitate to proclaim peace the most beautiful and greatest among all human things” (Garin 242). By the way, remember that *Carmen de Pace* was the title Pico della Mirandola wanted to give to his prayer on the dignity of man. Peace means no war, but more generally indicates that a minimum amount of

space and time allows people and things to flourish, harmonizing their differences through their positive potential.

The link between Humanism and Enlightenment lies in the search for a life that is not merely survival or the struggle for existence. Note how any abusing attitude is a survival attitude that leads to the deadly struggle for existence. Humanistic happiness, more than any other purpose, value or ideal, is related to the well-being of others. Well-being is synergetic, it affects all men at the same time. So happiness becomes a collective project binding the ideas of equality and solidarity. These ideas require specific rules of conduct. They require the building of a culture of humanity as a potential whole, a *civitas maxima* able to reconcile humanity with itself and with the Earth they inhabit.

Humanism, however, does not get absorbed by Enlightenment. A humanist is not automatically a secularist, least of all an atheist. This is a decisive point in the history of ideas. The attitude of taking care of the past, poetry, art, symbols, myth, religion – in short, of the metaphysical dimension of experience, prevents the identification of Humanism and Enlightenment. Enlightenment cannot accept something like microcosm, religion, or mystery. In this way, it risks erasing human ambiguity and complexity. Instead, Humanism limits the idea of reason, science, and progress with an attitude of meditation and wisdom, admitting that ignorance, limitations, mystery and even evil are constituent elements of life and not just obstacles to be eliminated. For this reason, there are always forms of knowledge and understanding – including moral and politics – irreducible to science. The cultivation of humankind is something different from human science, from the scientific explanation of reality and from every ideology, even that of humanity or humanitarianism. The operational and cognitive power of science and technology are not denied. It is denied that the framing and solving of our problems can exhaustively come from them, as if they were *solving-problems*, a matter of information and computation leveling everything. The pursuit of equality, justice, and happiness requires that these concepts be interpreted and realized without forgetting human ambiguity, therefore without relying on unilateral and non-dialectical views. For example, cosmopolitan culture does not mean globalization, i.e., McDonald's culture or Toyota Production System, something that works well everywhere and is sold beyond boundaries and local customs. On the contrary, from a humanistic point of view cosmopolitan culture takes care of tradition and local identity as human heritage, facing the problem of how to make the differences compatible, how to build an inclusive community in a world of strangers. Equality

does not mean that everyone has the same things, but that each person has a decent life and is freed from being permanently unsatisfied with what he has. More generally, as long as there are “irrational” aspects in life (or rather aspects that have a different, non-standard logic), it is unlikely that science will be able to absorb them fully. Just remember the “border-situations” (Jaspers) of pain, death, guilt, shipwreck, but also of ecstasy, plenty, and dizziness that destabilize our existence. There is no way to know and solve these irrational aspects objectively. We need another way to decipher and rule them because they are part of us, of our subjectivity and our “soul,” not just an illness, flaw or deviation to be erased or put straight.

Humanism as a school of life

A central theme of humanism is the relationship between theory and practice. The humanist Leon Battista Alberti (1404–1472) formulated this in his treatise *Della Famiglia*. “Man was not born to be sad in idleness, but to deal with magnificent and great things by means of which to honor and delight God, to realize his virtue in abundance and finally to have happiness as his fruit” (Garin 249). Humans are a microcosm, in some way related to the whole universe; so to understand human nature, encyclopedic knowledge is required.

If the world is one, there are secret correspondences between the most distant parts and the smallest parts, between the plant and animal kingdoms, between the animal and the human kingdom; there will be animals, plants and stones that will influence one individual in one way and another one in a different way. Minerals, plants, animals, and humans are part of a unique world and therefore can come into contact with each other and have mutual influences. Reality is one and humans are at its center, as they are the indefinite animal and have a bit of everything: *copula mundi*, according to the famous formula of Marsilio Ficino (Cassirer 69). Humans are the place where potentially all the world’s rays converge, in which all the paths of reality potentially pass through. The encyclopedia reflects the intermediate position of human person: not fixed, but at a crossroads between the various (low or sublime) levels of reality. Also, freedom and complexity are connected to this intermediate position. One can even speak of ‘cosmic openness,’ which implies unlimited exposition, risks, failure and which therefore requests guidance, culture (cultivation), memory, and care.

Knowledge must be encyclopedic and should lead to virtue, and that is to know *how to live*. Without virtue and personal, spiritual enrichment, knowledge is only information, technique, a means to an end. It is aimless if there is no other purpose than itself. The practical effect of knowledge is not merely the application of knowledge, but guidance, which means choice and sometimes even renouncing immediate or personal benefits. Human complexity excludes blanket generalizations. It requires a prudential aspect, an assessment of circumstances and opportunities. From Petrarch to Kant, *humanitas* indicates a school of life, because living is an art, not a science. Between life and school, knowledge and action, norm and experience there is tension and often conflict. The *studia humanitatis* are used to working out this tension as well as managing conflict. Poetry, art, literature, history, philosophy, on the one hand, help the person's development through the elaboration of emotional, sentimental, imaginative and symbolic life. On the other hand, they help make objective, neutral and often inaccessible knowledge more familiar, engaging and politically (in the sense of *polis*, the well-ruled community) meaningful. Humanities can make science fluid, usable and interdisciplinary, bringing it into a broader context of life and thought. The humanistic exaltation of language accurately praises its *communicative* power, which can cross and unify the variety of our logical, physical, affective, symbolic experience. Provided such a broader experience and such "spiritual" variety continue to exist; provided that unity is not suffocated by specialization.

Beyond idealizations, empty rhetoric, and reactionary anti-scientism, there is, therefore, a tangible reason for the humanizing action of the humanities. "The science of those things that relate to life and customs; such studies are called *studia humanitatis*, because they perfect and adorn a man," says a famous and rich passage of the humanist Leonardo Bruni (1370–1444) from *Arretini Epistularum pars prima* (Russo 6). They perfect humans because they help to make sense of knowledge and because they link knowledge with subjectivity, with founding human experiences, such as love and death, joy and pain, meaning and nonsense. Through humanities science still belongs to a spiritual microcosm, so it can enter into the Heraclitean flow of life, playing a civilizing and not just a technical function.

It is no surprise, then, that since the Renaissance, the humanists have considered culture a form of life, that is, as knowledge, not only of the intellect but the body, feelings, imagination, and conduct. Good manners and beautiful forms as the fruit of work on oneself, on things

and the environment, looking for harmony, measure, and wisdom. The wisdom that is not ascended or executed by commandments, but by balanced choice and self-control, which are achieved by knowing the madness of human affairs, the chaotic violence of things and fortune. The praise of active life, of talented intelligence, the challenge of *homo faber fortunae suae*, is precisely the attempt to resist the blind unpredictability of the case. Leon Battista Alberti in the already-mentioned *Della Famiglia* says resolutely that “Luck only subjugates you if you bend to it” (Garin 249). In the world, humans are required to build their world, chosen and shared by humans among humans who intend to strengthen their mutual ties. The humanist Coluccio Salutati (1331–1406) writes in *De nobilitate legum et medicinae*:

I will boldly assert myself and candidly confess that I leave all the other truths, without envy and contrast, to you and to those who lift pure speculation up to the sky, as long as you leave the knowledge of human things to me. You remain full of contemplation, so that I may be abundant in goodness. You meditate for yourself as well. Seek also the truth and enjoy finding it again ... so that I would always be immersed in the action, stretched to the supreme end. That all my actions may bring good to me, my family and my relatives, better still that I may be useful to friends and home and may live so to benefit human society by example and work (Garin 97).

Being humanist today

For a continental European the phenomenon of humanistic associations is striking. We are accustomed to associating humanism with thinkers like Leonardo, Pico della Mirandola, Erasmus, Vico, Voltaire, or Kant. Moreover, we find that thousands of people proclaim themselves as humanists, joining in groups to share ideas, projects, and actions with no attention to the historical background. (It should be said that the need to examine its origin – and thus also the ties with traditional humanism – is growing.) But that is why they are so remarkable. They declare themselves as humanists because they want to apply knowledge to life, they want to help each other from one individual to another, aware of sharing similar problems and needs. Common humanity is made up of a mix of happiness and suffering, fear and desire, knowledge and ignorance. It is considered a solid basis for joining in and helping with small things without giving up committing to a larger scene in order to influence national and international politics. Throughout the twentieth century, these associations have written programs, declarations and books and

have promoted a number of activities. In an often unconscious manner, we see many key ideas of humanistic tradition emerging. “Humanism is a progressive philosophy of life that, without supernaturalism, affirms our ability and responsibility to lead ethical lives of personal fulfillment that aspire to the greater good of humanity” (AHA III art. 1).

God and every other supernatural dimension are rejected because humanists trust science, though they consider it as a failing and provisional enterprise. They think that only by refusing supernaturalism, which blocks action or is divisive, one can develop values, rules, and shared practices. There are genuinely human values such as solidarity, compassion, sympathy, critical ability, and deliberative capacity. They relate to all the values of modern liberal democracies, such as human dignity, freedom, tolerance, equity, and the rule of law. Humanists are people who find value in themselves and in each other, respecting the personhood and dignity of fellow human beings. Not because we are made in the image of something else (we are a product of evolution, not the product of a divine plan), but because of what we are – a sentient, feeling species, with value and dignity inherent in each individual.

A humanist is someone who recognizes that we, human beings, are by far the most sophisticated moral actors on the Earth. We can grasp ethics. We may not be the only moral subjects. (For example, other animals deserve moral consideration, too.) However, we have a unique capacity for moral choice: to act in the interests of welfare, advancement, and fulfillment, or against it. To act well, we must take responsibility for ourselves and others, because the best we can do is to live this life as brilliantly as we can. That means helping others in the community, advancing society, and flourishing at whatever we do best (IHEU).

Human values become recognizable and achievable only by full immersion into the human condition, whose fundamental character is its fragility.

The human condition is one of vulnerability. Our fate may be terrible, and there may be no consolation. To recognize fragility is to accept that we are vulnerable to circumstances. However, we are also vulnerable to our failings. Just as we have to acknowledge the fact that terrible things can happen to us, we also have to acknowledge that we could do terrible things. Humanism acknowledges the terrible record of man’s inhumanity to man. Yet these are grounds for sober realism, not for despair (Norman 162–163).

Another key feature is the awareness of being a member of a living story made by other humans, which in turn brings us back to a natural world, one that goes back millions of years.

Many other humanists stress the fact that it is fulfilling to develop a sense of connectedness with the men and women who stretch out behind our generation as our ancestors, through a knowledge of their ways. One can feel the same sort of affinity through imagining the chain of our descendants yet to be, stretching forward. Humanists, conscious of the human being's relatedness to this chain, also emphasize the importance of our feeling of connectedness with the rest of the natural world. We may encounter it when gazing up at the stars or a giant redwood tree; when looking into the face of a pet or other animal; when at peace beside a stream, or exerting ourselves to scale a hill or a mountain (Copson-Grayling 17).

Moreover, this leads to the existence and care for various forms of spirituality (meditative, intellectual, self-explorative, practical) that, together and beyond fundamental human rights, are the highest goal of humanistic action: humans flourishing here, now, together. This human flourishing is rooted in the "microcosmic" complexity of the person.

We change as we live, and there can be no fulfillment of human goals and aspirations or even potential if we submit to reductionism. Robert Fisher is probably right when he says that studying people means accepting unresolved mysteries, tensions, paradoxes, and even contradictions. The study of people demands the continuing questionableness of what is said about them, and the perpetual need to revise, rethink, and restate what we imagine to lie at the heart of personhood. Spirituality is perhaps one of the 'mysteries' of the human mind: we do not have hard-wired brains that could not operate outside a prescribed framework (Copson-Grayling 354).

I do not intend to discuss the theoretical flaws of the ideas of humanist associations. These are the defects and contradictions that arise from the overlapping of Humanism and Enlightenment. I have already mentioned why this identification does not work and why it causes pernicious misunderstandings. For now, it is enough to show similarities with historical humanism. Moreover, it is enough to point out the challenge that comes from these associations. Who is a humanist today? It may not be just intellectuals or academics, but ordinary people. Humanism can be a spiritual guide for everyday life.

The very existence of associations that, amongst other things, promote a series of cultural or social activities, and even organize ceremonies (such as weddings, funerals, and parties), gives new impetus to the idea of humanism. It shows that humanism is not just an old story or an impotent ideal. On the contrary, it can be a viable *Weltanschauung* that motivates you to act at your best, developing virtues, wisdom,

good life, and not just increasing skills, performance, power and wealth (BHA 38–40).

Those who study humanism, who by profession and with increasing frustration deal with humanities, know that this study and this profession offers something special. We know what it is like to be a humanist. It is living the thought, thinking the life; the thought that is not “the view from nowhere” (Nagel, *The View*), but always rooted, the thought which considers the subjective and existential affordances of facts. The life which is not just getting by or daily survival, but one that looks beyond, one that looks for an overall sense. Now we know that humanities have a major mission – that is nothing less than humanization. However, we no longer know how to express this aim, how to convince, how to make our expertise effective. Humanist associations may perhaps open a new path, mainly because they start from humanism as a daily activity. Moreover, it is perhaps here that we must start again. This is humanism as an event, something we do with our whole person, permanently asking ourselves what it is like to be human, what should we know and do to capture and accomplish that “thing” we call humanity.

Being moral is not something that needs many theories – it is something that we learn and experience through doing it, driven by our feelings and sympathies. So the final element of our definition of humanism is to do with practical action. Specific behaviors will flow from specific convictions, whether their bearer explicitly acknowledges these convictions or not. Liberality in dealing with others, psychological resilience, and a personal contribution through one’s actions to the increase of human happiness – these are the behaviors that would indicate a humanist in deed (Copson-Grayling 24).

LITERATURE

- AHA, American Humanist Association, *Humanist Manifesto III*, online.
 BHA, British Humanist Association, *A Short Course On Humanism*, online.
 Buck, Albert. *Humanismus: Seine europäische Entwicklung in Dokumenten und Darstellungen*. Freiburg: Alber, 1987.
 Cancik Hubert, and Groschopp Horst and Wolf Friedrich Otto, eds. *Humanismus: Grundbegriffe*. Berlin: De Gruyter, 2016.
 Cassirer, Ernst. *Individuum und Kosmos in der Renaissance* (1927). Hamburg: Felix Meiner, 2013.
 Copson, Andrew, and Anthony Clifford Grayling, eds. *The Wiley Blackwell Handbook of Humanism*. London: Wiley and Blackwell, 2015.
 Garin, Eugenio, ed. *Filosofi italiani del Quattrocento*. Florence: Edizioni di Storia e Letteratura, 2012.
 IHEU, International Humanist and Ethical Union. *What is Humanism*, online.

- Foucault, Michel. *Dits et Écrits I*. Paris: Gallimard, 1994.
- Jaspers, Karl. *Psychologie der Weltanschauungen* (1919). München: Piper, 1994.
- Nagel, Thomas. "What Is It Like to Be a Bat?" *The Philosophical Review* 83.4 (1974): 435–450.
- — —. *The View from Nowhere*. New York: Oxford University Press, 1986.
- Norman, Richard. *On Humanism*. London: Routledge, 2014.
- Quondam, Amedeo. *Forma del vivere: L'etica del gentiluomo e i moralisti italiani*. Bologna: Il Mulino, 2011.
- Rockmore, Tom. *Heidegger and French Philosophy: Humanism, Antihumanism and Being*. London: Routledge, 1994.
- Russo, Marco. *Umanesimo: Storia, critica, attualità*. Florence: Le Lettere, 2015.
- Taylor, Charles. *A Secular Age*. London: Belknap Press, 2007.
- Todorov, Tzvetan. *Imperfect Garden: The Legacy of Humanism*. Princeton: Princeton University Press, 2002.

Kaj pomeni biti humanist?

Ključne besede: razsvetljenstvo / humanizem / pojmovna opredelitev / *humanitas* / historični humanizem / moderni humanizem / etika / humanost

Če je protisloven pojem »humanizem«, potem je protislovna tudi pojava humanista, človeka, ki deluje na področju humanistike. Kljub tem pa je mogoče najti ključne pojme, ki povezujejo zgodovinski in sodobni humanizem ter pomagajo razumeti vlogo humanista v družbi: središčnost človekovega položaja, utemeljevanje čisto človeških vrednot, ohranjanje človekove dokončne neraziskljivosti, potreba po povezovanju vrlin in znanja, znanja in življenja. V prvem delu razprave so prikazani ti glavni pojmi v zgodnejšem humanizmu: poudarjene so podobnosti in razlike v njihovi humanistični in razsvetljski uporabi. V drugem delu avtor raziskuje sodobna humanistična združenja. To raziskovanje je koristno za odkrivanje globlje narave humanizma in za osvetlitev dejstva, da biti humanist ni nikoli zgolj teoretična dejavnost, običajna služba, temveč življenjska odločitev, način mišljenja, ki uporablja znanje za izboljšavo samega sebe in človeškega sobivanja. Način, kako se učiti, naučiti in v otipljivi obliki pokazati, kaj pomeni »humanist«.

1.01 Izvirni znanstveni članek / Original scientific article
UDK 130.2"14/16":172

Orpheus pro quolibet sapiente et eloquente: stranpota v srednjeveških interpretacijah mita o humanizaciji človeštva

Sonja Weiss

Filozofska fakulteta, Oddelek za klasično filologijo, SI-1000 Ljubljana, Aškerčeva 2
sonja.weiss@ff.uni-lj.si

Prispevek se osredotoča na vlogo Orfejevega lika pri srednjeveških avtorjih, ki so dva najbolj znana motiva tega mita (Orfejevo in Evridikino ljubezensko zgodbo ter pevčev vpliv na živo in neživo naravo) razlagali v okviru človekove kulturne zgodovine in njegovega duhovnega razvoja, pri čemer so se opirali na interpretacijsko tradicijo, ki sega že v zgodnjo antiko. Razmah moralistične interpretacije Ovidija v srednjem veku je dodatno poudaril etično komponento Orfejevega lika. V vseh teh interpretacijah je pesnik/pevec nedvomno nosilec kulturno-civilizacijskega napredka in pod vplivom krščanskih vzporednic celo odrešitelj človeštva. A povezanost orfiškega gibanja tako z dionizičnimi obredi kot z Apolonovim kultom je liku mitičnega pevca že od antike dalje dajala ambivalenten značaj; dvomje glede njegove vloge civilizatorja človeštva pa ostaja nerazrešeno tudi pri poznejših avtorjih, še posebej v razlagah, ki se dotikajo Orfejevega odnosa do Evridike, pomena obeh likov in vprašljivega uspeha oziroma neuspeha Orfejevega spusta v podzemlje.

Ključne besede: srednjeveška književnost / antična mitologija / interpretacija / Ovidij / Orfej / Evridika / alegorija / humanizacija

Dvojnost Orfejevega lika

Antični pisci so Orfeja pogosto prikazovali kot začetnika filozofije in religije.¹ A že v antiki so mu pripisovali tudi bolj praktično vlogo učenjaka: poznavalca mineralogije, botanike, astrologije in drugih ved,

¹ Npr. v 1. stoletju pr. Kr. Diodor Sicilski (5.64.4) in v 2. stoletju Pavzanij (9.30.4); a podobno prepričanje najdemo že več stoletij prej pri Evripidu in Aristofanu, ki pravi, da »misterijev skrivnostnih je sprevide s plamenicami Orfej razkril« in »pokazal nam je posvetitve in kako se vzdržati umorov« (DK 1 A 10 in 11; prev. J. Ciglencečki).

kot so glasba, matematika, retorika, gramatika, celo iznajdba abecede (Alkidamant, 1027 T Bernabé = T 123–125 Kern). Tako ga na primer Horacij, Kvintilijan in Maksim iz Tira omenjajo kot prinašalca civilizacije in učenosti med ljudi.² Nastopal je celo kot moralna avtoriteta s politično sposobnostjo združevanja različnih ljudi v harmonično skupnost (Fronton, *Ad M. Caes.* 4.1);³ na to podobo je močno vplival pomen, ki ga je imela glasba v antični kulturi, vzgoji in očiščevalnih praksah (Vieillefon 117–123). Pri tem so imeli nekateri pisci težave to vlogo povezati z njegovim traškim, torej barbarskim izvorom,⁴ zlasti ker so nekateri viri njegovo rojstvo postavljali v bližino Olimpa, torej blizu domovanja bogov in Muz, od katerih je bila ena po izročilu tudi Orfejeva mati (Bernabé 424). Drugih ta dvojnost očitno ni motila, saj je Orfejev traški izvor pogosto omenjen v isti sapi kot njegovo življenje in delovanje v Tesaliji (Strabon, *Geogr.* 7a.1.18 = 554 T Bernabé = T 40 in T 84 Kern),⁵ kar je razložljivo z arheološko podprtimi ugotovitvami, da so nekoč na tem območju živeli Tračani (Graf 87; Brown 304). Tudi upodobitve Orfeja si niso enotne: medtem ko ga zgodnejše prikazujejo v grški opravi, je na večini poznejših odet v traška ali kakšna druga negrška oblačila (Graf 106, op. 79).⁶

Dvojnost Orfejevega domnevno barbarskega izvora in njegove vloge prinašalca civilizacije ostaja v senci prepleta različnih kulturnih korenin mita, ki kaže jasne povezave tako z dionizičnimi obredi (predvsem smrt Orfeja kot žrtve bakhantk)⁷ kot tudi s kultom boga Apolona, ki je po nekaterih variantah celo Orfejev oče, vsekakor pa zavetnik znanosti in umetnosti in morda tudi iznajditelj lire. Po Ajshilovi izgubljeni trage-

² Horacij, *De arte poet.* 391–401. Že v antiki so Orfejeve živali postale nekakšna prispodoba za različne človeške čudi (Ziegler 1308). Kvintilijan (1.10.9) omenja samo *rudes et agrestes animos*, ki jih je premamil Orfej, Maksim pa izrecno pravi, da so zveri in kamni zgolj prispodoba za nekultivirano ljudstvo Odrisijcev, ki so se pustili vladati Orfeju (*Diss.* 37.6).

³ Tu sta imeli poezija in glasba pomembno vlogo; Plutarh je na primer po Platonovem vzoru vzgojni ideal povezoval s političnim, le da je imela v njegovem izobraževalnem programu svoje mesto tudi poezija (Cedilnik 31–35).

⁴ Androtin pri Ajlijanu: kot Tračan morda ni bil učenjak in mu mit to lažno pripisuje (T 32 Kern). Tudi Diogen Laertski občuti to dvojnost, ko govori o iznajdbi filozofije. To pripisuje Grkom, vendar omenja tudi nasprotno teorijo, da so jo iznašli barbari, in pri tem omenja Orfeja (887 T Bernabé = T 14 Kern).

⁵ Za pregled virov o Orfejevem kraju rojstva, življenja in smrti gl. Bernabé 416–426.

⁶ Orfej se sicer pojavlja v treh različicah opravih, »grški, frigijski in mešani« (Vieillefon 160).

⁷ Po drugih virih (zlasti na vaznih upodobitvah, kjer Orfejev *sparagmos* ni izpričan), so ga ubile traške ženske (Bernabé 480).

diji *Bassarides* naj bi bakhantke ubile Orfeja zato, ker je iz Dionizovega kulta prestopil v Apolonovega (Eratosten, *Catast.* 24 = Ajshil, *Bassar.* TrGF 3 p. 138 Radt = B36 T Bernabé = T 113 Kern). Takšna razlaga bi podprla njegovo vlogo pri prehodu iz barbarstva v civilizacijo, iz kaosa v kozmos. V Orfejevem liku je še veliko nasprotujočih si potez (heroj, ki ne uporablja orožja, zaljubljenec, ki zasovraži ženske ipd.), ki poudarjajo prelomni značaj mita (Vieillefon 131–137). Pri tem ostaja v ospredju njegova moč nad naravo, ki se kaže tudi v nad-naravni – čeprav zgolj začasni – zmagi nad smrtjo.

Orfejeva moč nad naravo

Ta motiv je vsaj tako star kot zgodba o sestopu v podzemlje. Sprva je bil morda povezan z likom svečenika-šamana, na katerega kaže Orfejeva vloga v *Argonavtiki* Apolonija Rodoškega (Robbins 8).⁸ Pevčeva povezava z Argonavti je izpričana ne le v upodobitvah,⁹ temveč tudi v najstarejših besedilih z omembo Orfejevega imena.¹⁰ Moč Orfejevega petja izstopa sicer predvsem zaradi njegovega učinka na podzemne bogove, z drugimi besedami zaradi moči, ki premaga smrt samo; to je tudi motiv, ki je najbolj pritegnil stare avtorje, na primer Evripida (*Alcestis* 357–362) in Platona (*Symp.* 179c). Motiv pevca, ki s svojim petjem vpliva na živali in rastline, je stopil v ospredje šele z interpretacijo, ki je v Orfejevi moči videla dokaz za njegovo vlogo prinašalca kulture in civilizacije. S to interpretacijo je njegova *téchnelars* začela nastopati kot naravi nasprotna sila, ne vedno v pozitivnem smislu. V tej luči ga najdemo pozneje pri Vergiliju in Seneki, kjer so nesreče, ki pestijo Orfeja, posledica nekakšnega nasilja nad naravo. To se kaže zlasti v Senekovih tragedijah, kjer gre predvsem za tehnični napredek (*Hercules Oetaeus* 1031–1099; *Hercules furens* 569–589). Manj očitno je upor proti naravi izražen pri Vergiliju, kjer si stojita nasproti pastir in čebelar, delavni Aristej in nedejavni umetnik/muzik Orfej (Segal 36–50). In čeprav je na začetku zgodbe Aristej prikazan kot krivec,

⁸ Nasprotno pa Graf meni, da morebitno šamanistično jedro zgodbe ni relevantno za razumevanje grškega mita (84s.). Tudi Vieillefon vidi v Orfeju predvsem religiozno osebnost, ki so ji dodali nekaj lastnosti šamana (148).

⁹ Delfska metopa iz 6. stoletja pr. Kr. (*LIMC* VII (2), Orpheus 6).

¹⁰ Pesnik Simonid opisuje ribe, ki skačejo ob njegovi glasbi (fr. 567 Page = 943 T Bernabé = T 47 Kern), kar je verjetno povezano s potovanjem Argonavtov. Med Argonavte ga jasno prišteva Pindar (P. 4,176ss. = 1006 T Bernabé = T 58 Kern). Možno pa je, da je motiv še starejši in da sega celo v mikensko dobo (Bernabé 387).

Orfej pa kot njegova žrtev, slednji še drugič izgubi Evridiko, medtem ko Aristej dobi nazaj svoje čebele, ki so poklicane v življenje iz mrtvega vola, s čimer se Aristeeva, bolj naravna zmaga nad smrtjo izkaže za nasprotno Orfejevi (Lee 16).

Z Vergilijevo in Ovidijevo verzijo postaneta motiv Orfeja, ki s pesmijo obvladuje naravo, in zgodba o Evridiki tesneje povezana. V starejših virih se namreč praviloma pojavljata ločeno,¹¹ predvsem pa literatura Evridikinega imena ne omenja do 2. stol pr. Kr.,¹² čeprav je bila pod tem imenom gotovo znana v starejšem izročilu.¹³ Nobeden od starejših virov ne trdi, da bi bil ta Orfejev dar povezan z žalostjo zaradi neuspeha z Evridiko, zato je zanimivo zapažanje, da opis dogodkov pri Vergiliju in Ovidiju – pesnika to moč opisujeta šele po epizodi v podzemlju – implicira prav to (Vieillefon 13s.). Pri Ovidiju gre predvsem za narativni prijem, ki uvaja opis ostalih zgodb, pri Vergiliju pa je ta dar omenjen bolj mimogrede, a še vedno v opisu njegove žalosti. Očitno je tudi, da rastline in živali gane prav njegova nesreča. Motiva sta še bolj prepletena pri Seneki: čeprav je iz obeh odlomkov razvidno, da je Orfej to moč imel, še preden je šel v podzemlje,¹⁴ pa je opis te moči neločljivo prepleten z epizodo v podzemlju.

Dvojnost Orfejevega in Evridikinega lika na prehodu iz antike v srednji vek

S tem ko se motiv moči nad naravo tesneje poveže z Orfejevo osebno tragedijo, zbledi njegov lik prinašalca kulture in civilizacije, predvsem pa svečenika, ki obvladuje naravo in človeške strasti. Pevec, ki ga je helenistična tradicija prikazovala kot prinašalca miru in simbol zmernosti,¹⁵ se pusti premagati ljubezenski bolečini s sporočilom, da se ljubezen ne podreja nobeni zapovedi. Že pri Vergiliju in Ovidiju se Orfejeva moč nad naravo kaže v izraziti nezmernosti čustev žalosti, ta motiv pa so za njima povzeli mnogi interpreti. Po drugi strani pa poznoantična inter-

¹¹ Npr. pri Evripidu, Platonu, Pindarju (Bernabé 443s.).

¹² Evridikeja v ps.-Moshovi *Žalostinki za Biona* (986 T Bernabé = T 62 Kern). Za arhaično in klasično dobo ta molk ni presenetljiv (Bremmer 13–16).

¹³ Kot kaže rimska kopija grškega reliefa iz 5. stoletja pr. Kr., kjer je njeno ime izpisano nad eno od treh figur (drugi dve sta Orfej in Hermes (LMC IV (2), Eurydike I 5a).

¹⁴ V *HF* 572–574 na to kaže raba pluskvamperfekta (quae siluas et aues saxaque traxerat ars, quae prae buerat ..., cuius constiterant).

¹⁵ Te lastnosti so večkrat poudarjene pri Apoloniju Rodoškem (1.492–514, 569–574 in 915–918; 2.159–163, 684–713 in 927–930; 4.904–909 in 1155–1160).

pretacija teži h kompleksnejšemu pristopu, zaradi katerega so osrednji motivi in liki v poznejših razlagah razvili nekakšno dvojnost. Zato je prav, da na kratko obnovimo dve oziroma tri najvplivnejše poznoantične interpretacije Orfejevega mita, ki je od tedaj naprej vedno vključeval tudi Evridiko.

Boetij (5./6. stoletje) je Orfejev muzični dar tesno povezal z njegovim žalovanjem za Evridiko (Atkinson 62): pevec z otožnimi spevi obrne naravni red na glavo, še preden se sploh spusti v podzemlje (*Cons.* 3.M12). Boetijev Orfej si naravo podreja bolj v duhu zlate dobe kot kakšnega tehnološkega nasilja. Zato tem bolj izstopa nasprotujoča si narava gospodarja (*dominus*) pesmi, ki si sicer vse podredi, po drugi strani pa je nezmožen utolažiti samega sebe (*nec qui cuncta subeget, mulcerent dominum modi*). Ganljivi poetični opis je v nasprotju z brezosebnostjo moralne alegoreze; ta govori o neuspehu duše, ki ji je dana možnost, da se ozre navzgor, potem pa zaradi skušnjave odvrne pogled in tako izgubi vso odličnost, ki jo je kdaj imela. Nobenega dvoma ni, da *dominus* zlate dobe tu predstavlja padlo dušo, ki ni vzdržala preizkusa.

Orfeja povsem razosebi Fulgencijeva interpretacija (*Myth.* 3.10), po kateri pevec predstavlja glasbeno umetnost, natančneje njen praktični vidik. Fulgencij (5./6. stoletje) celoten mit interpretira kot alegorijo glasbene umetnosti, v kateri Orfej predstavlja *orea phone*, lep glas,¹⁶ Evridika pa globoko presojo. Njen lik je večplasten, saj poleg »globoke presoje« predstavlja tudi teoretične globine glasbene umetnosti, ki je Orfeju nedosegljiva. Aristej je v tej razlagi prototip plemenitega človeka, ki pa se mu najgloblja načela večšine izmikajo, ne glede na to, kako si prizadeva zanje. Lik Orfeja kot civilizatorja človeškega rodu se tu popolnoma umakne podobi praktika, čigar prepovedani in brezplodni poskus, da bi prodril v skrivnosti muzične vede, je kaznovan z izgubo *bona iudicatio* in še tistega vedenja, ki ga ima. Orfejeva moč nad naravo sploh ni omenjena, s svojim petjem omeči (*mulcet*) kvečjemu Evridiko, da se poroči z njim.

Fulgencijeva interpretacija ima najverjetneje korenine v prikazu sedmerih svobodnih umetnosti pri Marcijanu Kapeli (5. stoletje). Ta v svojem delu *De nuptiis Mercurii et Philologiae* nastop zadnje izmed nevestin družic, Harmonije, opiše z opisom spreveda, v katerem nastopi tudi Orfej, ki pokaže vso svojo moč ne le nad naravo, ampak tudi nad smrtjo (9.907). Temu sledi govor gospe Harmonije, ki izrecno

¹⁶ Morda tudi zlati glas, če upoštevamo fonetični zapis besede *aureus*, v kateri je diftong *au* prešel v *ō* (Delgado 11s.).

ločuje med praktično in povsem historično vlogo Orfeja (poudari tudi, da ne gre za mit), ki je prvi odkril učinke glasbe na živali (primeri s sloni in kačami; 9.927). Orfej torej predstavlja praktični vidik glasbene umetnosti, *orea phone*, ki jo pozneje razvije Fulgencij. Pri Marcijanu to distinkcijo razkrivajo Harmonijine besede *nunc ad artis praecepta desiliam*, ko zaključi z naštevanjem (praktičnih) učinkov glasbe (9.929).

Pregledi srednjeveške recepcije Orfeja med drugim opozarjajo na živahno tradicijo komentiranja teh treh avtorjev (Heitmann 253–294; Friedman 86–145; Boynton 47–74; Atkinson 61–72). Komentatorji so se osredotočali bodisi na moralni vidik zgodbe, pri čemer so sledili Boetiju, bodisi na glasbeno-teoretičnega oziroma epistemološkega po zgledu Fulgencija. Tisti, ki so skušali poudariti pomen Orfejevega mita v Marcijanovi alegoriji učenosti, so se osredotočili na moralno in kulturno-civilizacijsko moč poezije ter umetnosti nasploh, kot je razvidno iz nekaterih primerov srednjeveške poezije: iz istoimenske adaptacije Marcijanove pesnitve (*De nuptiis Mercurii et Philologie*), iz moralistične pesmi *Quid suum virtutis* in iz 3. pesmi zbirke *Carmina Leodiensia* iz 11. stol (Jaeger 144–155). Srednjeveški pisci so radi uporabljali več interpretacij hkrati: tako je bila na primer Fulgencijeva etimologija Orfejevega in Evridikinega imena priljubljena tudi pri Boetijevih komentatorjih. V nadaljevanju se bomo osredotočili na tista besedila, v katerih je lik Orfeja kot civilizatorja človeštva potisnjen ob stran, pri tem pa po zaslugi klasičnih piscev ostaja nepogrešljiv del mita. Posledica tega je, da v teh komentarjih, nastalih na tako rekoč okameneli podlagi te interpretacije, učinkuje dvoumno. Ta dvojnost postane izrazitejša z vsakim poskusom nadaljnje nadgradnje Boetijeve oziroma Fulgencijeve interpretacije, zaradi česar prihaja do »presenetljivih razhajanj« ne le med komentarji iste dobe, temveč celo pri posameznih avtorjih teh komentarjev (Heitmann 264).

Vplivi Marcijanove in Fulgencijeve glasbeno-teoretične razlage ter moralistične variacije na Boetija

Marcijanova, predvsem pa Fulgencijeva interpretacija (slednja je vplivala tudi na Marcijanove komentatorje, npr. na Eriugeno) sta v karo-linški dobi navdihnili številne glasbene teoretike, ki so v mitu videli alegorijo ločitve glasbene teorije (*musica*) od prakse (*cantus*). V 9. in 10. stoletju je bilo poznavanje kvadrivija, torej tudi principov glasbene vede, bolj redkost kot pravilo, zato je bil lik Orfeja, neukega praktika, ki se mu izmikajo finese teorije, zelo prepoznaven v samostanih, kjer je

bila glasbena izobrazba pogosto omejena na prakso, na petje liturgije (Boynton 72). Za Regina iz Prüma (9. stoletje) mit ponazarja nemoč spretnega pevca, da bi prodril v globine glasbene teorije. Evridika je *profunditas armonice subtilitatis*, ki zbeži pred *humanum ingenium* in se skriva v mraku nevednosti (*Epistola de harmonica institutione* 18.10–13; citirano po Boynton 69). Pozneje tudi tretji izmed vatikanskih mitografov (12. stoletje) vidi Evridikino »smrt« v luči Fulgencijeve razlage kot posledico dejstva, da so skrivnosti najgloblje modrosti nedosegljive navadnim ljudem (Pepin 281). Zanimiva je tudi vloga kače, ki ni vedno negativna. Fulgencij jo razlaga kot *astutia*, medtem ko jo anonimni avtor dela *Musica Enchiriadis* očitno razume kot Božjo modrost, *divina prudentia*; gl. 19. poglavje (Schmid). Toda ali je *astutia* res modrost? Pri Fulgenciju je očitno, da je *astutia* (kača) strup za globoko presojo (*profunda diiudicatio*, ki je Evridika). Podobno dvoumje zaznamo pri simboliki podzemlja: medtem ko pri Reginu predstavlja *tenebras ignorantiae*, ga Remigij iz Auxerra in Eriugena (9. stoletje) v komentarjih k Marcijanu razumeta kot »podzemlje globokega nauka« ali kar *profunditas disciplinae*, kamor glasbena teorija, tj. Evridika, prostovoljno zbeži pred svojim telesnim izrazom, ki je Orfej (Lutz, *Remigii Autissiodorensis Commentum* 310 (480.19); *Iohannis Scotti Annotationes* 192–93). A prav v tem kontekstu postane smiselna razlaga kačjega ugriza kot posega Božje Modrosti, o kateri govori *Musica Enchiriadis*, saj ta dogodek omogoči umik glasbene teorije v območje, ki ji je lastno. Dvoumna razlaga teh izrazov je pravzaprav posledica dveh različnih vidikov epistemološke razlage. Podzemlje je pribežališče pobegle glasbene teorije in je v tem smislu kraj globoke nevednosti, medtem ko za pevca, ki ji sledi tja, nedvomno predstavlja temo nevednosti. Prav tako je kačji ugriz – kot Božja modrost – za pobeglo modrost odrešilen, za tistega pa, ki jo išče, je škodljiv kot simbol zvijačne spretnosti, ki ne premore prave modrosti.

Po drugi strani pa z Boetijevo razlago stopi v ospredje pevčeva moralna drža, ki prej ni bila pomembna. Predvsem dobimo vtis, da vsa moč Orfejeve pesmi izhaja iz njegove ljubezni do Evridike. Evridika je v moralistični razlagi del Orfeja in predstavlja višji del človeka (*praecipuum*), ki ga izgubimo, če se na poti k svetlobi obrnemo v temo. Naj je bila v preteklosti njena vloga še tako nepomembna, Evridika tako pri Boetiju kot pri Fulgenciju predstavlja nekaj, kar presega človeško šibkost, ki jo uteleša Orfej. Njen lik tako stopi v ospredje in začne pridobivati isto dvojnost, ki jo opažamo pri Orfeju.

Eden prvih komentatorjev Boetija, ki poudarjajo Orfejevo dvojnost, je že omenjeni Remigij: Orfej, prinašalec vedenja in civilizacije

med ljudi, je hkrati tisti, ki pomirja, vnaša red, zmernost, vednost itd., po drugi strani pa je v osebni tragediji popolnoma nemočen, blazen od žalosti in zablodel. Viljem iz Conchesa (12. stoletje), čigar komentar je pozneje nadomestil Remigijevega, v Boetijevo moralno alegorijo na iznajdljiv način vplete Fulgencijevo terminologijo (Orfej kot *orea phone*; *In Cons.* III m.12, *CCCM* 158, 198–216). Evridiko razume kot človeku prirojeno željo (*naturalis concupiscentia*), ki človeka zapusti šele ob smrti. Hkrati njeno ime razlaga kot *boni iudicatio*, saj se *concupiscentia* poteguje za to, kar meni, da je dobro, čeprav lahko tudi ni. Viljemova interpretacija Evridike tako združuje dve duševni komponenti, poželenje in sposobnost presoje, ki si v antični etiki pogosto nasprotujeta. A novoplatonski eros je prav tako dvojen: kar se rodi kot sublimna ljubezen do Dobrega, se rado izrodi v željo oziroma poželenje po tem, kar se samo zdi dobro.¹⁷ Takšno poželenje se očitno upira kreposti (Aristeju), ki ga skuša voditi k Dobremu. Če to razlago primerjamo z Boetijevo, lahko zapazimo precejšen odmik: pri Boetiju je Evridika tisti višji del človeka, ki ga človek (Orfej) zapravi, ko se ozre stran od dobrega. Pri Viljemu pa je Evridika že padli del človeka. Viljem tudi ni neobčutljiv za Orfejevo moralno »pomanjkljivost«, ki jo je izpostavil Boetij: pevec, ki s svojo pesmijo obvladuje naravo, je nezmožen obrzdati lastno žalost. A zanj je Orfejeva bolečina povsem utemeljena, saj pomeni žalost modreca, ki je bil sposoben nekultivirano človeštvo podrediti etičnim in civilizacijskim zakonom, nato pa je svoj lastni naravni eros izgubil med časnimi zadevami, pred katerimi je svaril druge. Tudi zdravnik kdaj zboli, a prenaša bolezen teže kot njegovi pacienti. Takšna razlaga utemelji tako njegovo žalost kakor pot v podzemlje, ki jo motivira *virtus*, ne *vitium*. Poleg tega Orfej ves čas ohranja družbeno-kulturno in moralno avtoriteto, ki mu jo dajeta njegova *sapientia* in *eloquentia*.

Po njegovih stopinjah gre tudi avtor drugega komentarja k Boetiju, Nicholas Trivet (13./14. stoletje). Orfej predstavlja umski del človeka, medtem ko je Evridika njegova *pars affectiva*, ki se preda norosti trenutnega življenja in njegovi čutnosti (MS Burney 131, fol. 48–49). Orfejev poskus, da bi dobil Evridiko iz podzemlja, je dejanje modrosti, ki z govorniško spretnostjo (*eloquentia*) oplemeniti nižji del duše in pomaga človeku, da se dvigne v nebo. Tu imajo pomembno vlogo *artes*, ki samoumevno pritičejo Orfeju v njegovi vlogi prinašalca civilizacije. Friedman vidi v tem interes humanista (256s.), a tega lahko navsezad-

¹⁷ O vplivu novoplatonskih idej, ki jih je avtor uporabil pri svoji alegorezi notranjega boja v duši, glej tudi Hatinguais 286s.

nje pripišemo vplivu načel chártrske šole, ki ji je pripadal tudi Viljem (Nauta xix). Trivetov pogled na epizodo v podzemlju je dvoumen, saj se reševalna odprava uma v nekem trenutku zazdi podobna padcu, ko se um preda »zemeljskim skrbem«. Odmik od Viljema (in predvsem od Boetija) pa predstavlja njegovo razumevanje Evridike, ki še pred smrtjo oziroma odhodom v podzemlje predstavlja nižji, afektivni del človeške duše: v tem lahko vidimo vzporednice s krščanskimi teološko-moralističnimi interpretacijami, v katerih Evridika prevzema vlogo padle Eve.¹⁸ Evridika stopi na kačo, a je ne zmečka, temveč podleže ugrizu čutnosti.

Krščansko obarvani komentarji k Ovidiju

V 12. stoletju je Arnulf iz Orleansa s svojim delom *Allegoriae super Ovidii Metamorphosin* zaznamoval začetek obdobja, v katerem sta porast zanimanja za Ovidija in veliko število komentarjev k *Metamorfozam* postopoma utrdila povezavo Orfejevega mita s krščanskim izročilom. Pri anonimnem avtorju dela *Ovide moralisé* (13./14. stoletje) lahko opazujemo, kako se je moralistična razlaga nadgradila s poistovetenjem Orfeja s Kristusom (Friedman 124–126).¹⁹ Ta povezava je izpričana že od začetkov krščanstva,²⁰ čeprav je sprva primerjava med Orfejevo glasbo in močjo Božje Besede metala slabo luč na Orfeja. Klemen Aleksandrijski se tako ne obotavlja očrniti Orfeja kot začetnika poganške idolatrije, s katero vodi ljudi v pogubo in jih celo zasušnjuje;²¹ po drugi strani pa motiv pevca, ki premika skale in gane zveri, uporabi za oblikovanje lastne podobe Besede, ki kroti človeške strasti.²² O tem pričajo tudi upodobitve »dobrega pastirja«, obdanega z živalmi, v krščanskih grobnicah,²³ ki kažejo očitne podobnosti z Orfejevim mitom, navezujejo pa se tudi na judovsko tradicijo.²⁴ Lik Orfeja-

¹⁸ Včasih tudi Lotove žene (Heitmann 266).

¹⁹ Najdemo jo že v anonimni glosi h komentarju Arnulfa iz Orleansa iz 12. stoletja, ki Orfeja razume kot *tipum Christi* (citirano po Ghisalberty, »Arnolfo d'Orleans« 222). Heitmann (286) je sicer mnenja, da je glosa poznejša (14. stoletje).

²⁰ O tem veliko povedo upodobitve Orfeja v nesporno krščanskem kontekstu, zlasti zidne poslikave v krščanskih grobnicah v Rimu (LIMC VII (2), Orpheus 164a–f).

²¹ Te kritike so s porastom alegorične interpretacije mita zamrle, čeprav se izjemoma pojavljajo tudi pri srednjeveških avtorjih (Heitmann 261).

²² *Protr.* 1.3–4.

²³ V Domicilini grobnici ter grobnici sv. Petra in Marcelina iz 4. stoletja (LIMC VII (2), Orpheus 164 e in c).

²⁴ Na Adama in kralja Davida (Vieillefon 89–94).

Kristusa, ki rešuje duše iz podzemlja, je poznejši (Irvin 55–57) in v vlogi psihopompa ga najdemo zlasti pri Pierru Bersuiru. Po eni izmed njegovih razlag je Orfej Kristus, ki vodi človeško dušo (Evridiko) k Bogu. Kača je satan, ki jo pogubi, a jo Kristus odreši, ko gre ponjo v podzemlje (*Metamorphosis Ovidiana moraliter explanata*, fol. LXXXv, povzeto po Friedman 127s.; Reynolds 346s.). Tovrstne razlage, ki imajo pogosto moralistično podlago, ponovno povzdignejo Orfeja nad Evridiko, ki v moralističnih interpretacijah navadno predstavlja čutnost in telesnost ter je že zaradi svojega spola šibkejša polovica para. To je očitno že pri Arnulfu, ki Evridiko razume kot zablodelo presojo in njen padec postavi v kontekst ženske moralne šibkosti (povzeto po Friedman 119–121 in Ghisalberti, »Arnolfo d'Orleans« 207 in 222). Janez Garlandski v svojem verzificiranem komentarju k *Metamorfózam* razloži, da je *vir* (Orfej) *ratio*, *coniunx* (Evridika) pa *caro* (Ghisalberti, *Integumenta Ovidii* 67). Heitmann opozarja celo na težnjo, da se odgovornost za padec pripiše zgrešeni presoji, torej Evridiki (272). Tako je na primer tretji vatikanski mitograf kot alternativo Fulgencijevi razlagi navajal Remigija, po katerem naj bi bila Evridika tista, ki se ozre nazaj (Pepin 281). Ker pa se krščansko-moralistične razlage niso nehale opirati na Boetija, Fulgencija in njune komentatorje (Vicari 68s.), ostaja Evridikin pomen dvoumen. Primer, ki si ga bomo natančneje ogledali, je Giovanni del Virgilio, ki se močno približa Fulgencijevi razlagi s tem, ko Evridiko pojmuje kot »globoko presojo«, katere izguba za Orfeja pomeni hkrati izgubo globoke resnice (*veritas profunda*). Evridikin lik sicer ni edini del mita, v katerega je mešanica krščansko-moralistične in poznoantične glasbeno-teoretične razlage vnesla nekoliko nasprotujoče si poteze. Izziv predstavlja tudi razlog Orfejevega sestopa v podzemlje. Tu krščanska in moralistična razlaga ne najdeti vedno skupnega jezika, kajti po prvi je pot v podzemlje (= pekel) potrebna za odrešenje človeške duše, medtem ko po drugi ta spust, še zlasti pa Orfejev prepovedani pogled nazaj, pogosto ponazarja človekovo nemoč pred skušnjo, ki ga vleče navzdol. Arnulf je na primer Orfejevo pot v podzemlje razlagal kot spust k pregrehi, za katerega se pevec pozneje odkupi z umikom v gore, s čimer je mišljen človekov vzpon k vrlinam. Po drugi strani pa Evridikina simbolika zablodele človeške presoje, ki jo skuša višji del duše rešiti iz sveta skušnjav, dopušča tudi drugačno razumevanje sestopa, kakršen je *descensus virtuosus* pri Viljemu iz Conchesa. Giovanni del Virgilio s kombinacijo teh pristopov ustvari zanimivo, čeprav spet nekoliko dvoumno zgodbo, v kateri je Orfejeva pot v podzemlje zvedena na ponižni slavospjev Bogu (*cepit laudare deum humiliter*). Njegov podvig se začne kot iskanje globoke presoje

in celo modrosti, a se zaradi pomanjkanja slepe pokorščine bogovom, ki nosi pridih starozaveznega izvirnega greha (Orfej prelomi nepojasnjeno zapoved bogov, da se ne sme ozreti k njej, podobno kot Adam in Eva prelomita nepojasnjeno Božjo zapoved, da ne smeta jesti od drevesa spoznanja), sprevrže v polom, ki ga skuša pevec v krščanskem duhu popraviti tako, da se iz sveta skušnjav, ki ga predstavljajo ženske, umakne v asketski (in moški) svet spravljenosti z Bogom. Evridika se izkaže za izgubljeno modrost, ki jo človek ponovno pridobi šele, ko se odreče skušnjavam tega sveta; hkrati pa ostaja zablodeli del človeka, ki se pusti zapeljati hudiču/kači in podleže tem skušnjavam. Njena vloga globoke resnice je tu v nasprotju z moralističnim konceptom »poženščenega« sveta (*muliebria mundi*):

Ko pa je Orfej videl, da je izgubil globoko resnico, je začel ponižno slaviti Boga. Ženo je dobil nazaj pod pogojem, da se ne ozre k njej, dokler ne pride do izhoda iz pekla (torej da ne podleže skušnjavi). Ker pa je prelomil to zapoved, jo je izgubil. Zaradi tega se je odrekel peklu, tj. skušnjavi, se spravil z Bogom in začel zaničevati ženske, saj je namesto tega svojo dušo daroval Njemu. Začel je ljubiti moške, tj. ravnati možato, in tako umrl za ta svet (Ghisalberti, »Giovanni del Virgilio espositore delle *Metamorfosi*« 89).

Gre torej za nenavadno kombinacijo dveh razhajajočih se interpretacij, izmed katerih prva prikazuje Orfeja kot zmagovalca nad smrtjo in psihopompa, druga pa kot žrtev moralne tragedije in izvirnega greha. Težave z enotno razlago imajo tudi tisti avtorji, ki ne vedo, kako uskladiti Orfejev poraz z njegovo vlogo Kristusa Odrešenika, na primer avtor dela *Ovid moralisé*, ki nejasno razlikuje med Orfejem-Kristusom in Orfejem-grešnikom (Vicari 70). To je botrovalo nastanku interpretacij, v katerih je Orfej (podobno kot pri Platonu) predstavljen kot slabič, čigar glasba zgolj pomehkuži ljudi in je v nasprotju z viteškim idealom.²⁵

Orfej tudi v moralistično najbolj tendencioznih komentarjih ohranja značaj prinašalca kulture in civilizacije, nedvomno tem lažje, kolikor šibkejša je plat človeške narave, ki jo predstavlja Evridika. Opazimo lahko, da motiv pevca, ki si podreja živo in neživo naravo, ni izrecno omenjen: na Orfejevo moč namiguje zgolj njegova vloga prinašalca civilizacije, ki je vedno *sapiens et eloquens*. Pevčeva lira, simbol teh lastnosti, ni le inštrument, ki z glasbenimi harmonijami daje ubranost surovim človeškim dušam, temveč postane tudi znamenje govorniškega daru. Tako jo razumeta Janez Garlandski (*lira-loquella*; Ghisalberti, *Integumenta Ovidii* 67) in Nicholas Trivet, ki liro imenuje simbol elo-

²⁵ Npr. pri Janezu iz Salisburja in Colucciu Salutatiju (Heitmann 269s.).

kvence, to pa orodje človeške humanizacije oziroma civilizacije, zgovornosti in modrosti (MS Burney 131, fol. 48–49). *Eloquentia* pa ni samo veščina, ampak tudi moralna drža: pri Arnulfu Orfejevo petje v podzemlju simbolizira sposobnost moralnega človeka, da razpravlja o pregrehah in krepostih tudi v nemoralnem okolju (*etiam inter vicia*). Tako se v Orfeju človeški um poveže z *artes*, ki jih uporablja kot orodje za odrešenje nižjega (in padlega) dela človeka.

LITERATURA

- Atkinson, J. Keith. »Medieval French and Latin Interpretations of Boetius' *Consolatio Philosophiae*, Book III, Metre xii, vv. 49–51«. *L'offrande du coeur: Medieval and Early Modern Studies in honor of Glynnis Cropp*. Ur. Margaret Burrell in Judith Grant. Christchurch: Canterbury University Press, 2004: 61–72.
- Bernabé, Alberto, ur. *PEG II: Orphicorum et Orphicis similitum testimonia et fragmenta*. München: K.G. Saur, 2005.
- Boynton, Susan. »The Sources and Significance of the Orpheus Myth in 'Musica Enchiriadis' and Regino of Prüm's 'Epistola de harmonica institutione'«. *Early Music History* 18 (1999): 47–74.
- Bremmer, Jan. »Orpheus: From Guru to Gay.« *Orphisme et Orphée: en l'honneur de Jean Rudhardt*. Ur. Philippe Borgeaud. Ženeva: Librairie Droz S.A., 1991: 13–30.
- Brown, Malcolm Kenneth, prev. *The Narratives of Konon*. München: K.G. Saur, 2002.
- Cedilnik, Alenka. »Izobrazba kot pot do najvišjih moralnih vrednot: Plutarhov pogled na vzgojo in izobraževanje.« *Keria: Studia Latina et Graeca* 19.2 (2017): 19–38.
- Delgado, Ramito Gonzáles: »Interpretaciones alegóricas del mito de Orfeo y Eurídice por Fulgencio y Boecio y su pervivencia en la Patrologia Latina«. *Faventia* 25.2 (2003): 7–35.
- Friedman, John Block. *Orpheus in the Middle Ages*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1970.
- Ghisalberti, Fausto. »Arnolfo d'Orleans, un cultore di Ovidio nel secolo XII«. *Memorie dell' Istituto lombardo di scienze e lettere* 24 (1932): 157–234.
- — —. *Integumenta Ovidii: poemetto inedito del secolo XIII*. Milano: Principato, 1933.
- — —. »Giovanni del Virgilio espositore delle *Metamorfosi*«. *Giornale dantesco* 34 (1933): 1–110.
- Graf, Fritz. »Orpheus: A Poet Among Men«. *Interpretations of Greek Mythology*. Ur. Jan Bremmer. London: Routledge, 1990: 80–106.
- Hatinguais, Jacqueline. »En Marge d'un poème de Boèce: L'interprétation allégorique du mythe d'Orphée par Guillaume de Conches«. *Association Guillaume Bude: Congrès de Tours et de Poitiers, actes du Congrès*. Pariz: Société d'édition Les Belle Lettres, 1954: 285–289.
- Irvin, Eleanor. »The Song of Orpheus and the New Song of Christ«. *Orpheus: The Metamorphoses of a Myth*. Ur. John Warden. Toronto: University of Toronto Press, 1982: 51–62.
- Jaeger, C. Stephen. »Orpheus in the Eleventh Century«. *Mittelalterliches Jahrbuch* 27 (1992): 141–168.
- Lee, M. Owen. *Virgil as Orpheus: A Study of the Georgics*. SUNY: New York, 1996.
- LIMC = Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*. Zürich: Artemis, 1981–1997.

- Lutz, Cora Elisabeth, ur. *Iohannis Scotti Annotationes in Marcianum*. Cambridge, MA: Medieval Academy of America, 1939.
- — —. *Remigii Autissiodorensis Commentum in Martianum Capellam Libri III–IX*. Leiden: Brill, 1965.
- Nauta, Lodi, ur. *Gvilelmi de Conchis Glossae super Boetium*. Corpus Christianorum, Continuatio medievalis 158. Turnhout: Brepols, 1999.
- Reynolds, William Donald. *The Ovidius Moralizatus of Petrus Berchorius: An Introduction and Translation*. Urbana: Illinois, 1971 (doktorska disertacija).
- Robbins, Emmet. »Famous Orpheus«. *Orpheus: The Metamorphoses of a Myth*. Ur. John Warden. Toronto: University of Toronto Press, 1982: 3–23.
- Schmid, Hans, ur. *Musica et scolica enchiridiadis una cum aliquibus tractatulis adiunctis*. Bayerische Akademie der Wissenschaften, Veröffentlichungen der Musikhistorischen Kommission, Band 3. München: C. H. Beck, 1981.
- Segal, Charles. *Orpheus. The Myth of the Poet*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989.
- Pepin, Ronald E., ur. *The Vatican Mythographers*. Fordham University Press, 2008.
- Vieillefon, Laurence. *La figure d'Orphée dans l'antiquité tardive*. Pariz: De Boccard, 2003.
- Vicari, Patricia. »Orpheus among the Christians«. *Orpheus: The Metamorphoses of a Myth*. Ur. John Warden. Toronto: University of Toronto Press, 1982: 63–83.
- Ziegler, Konrat. »Orpheus.« *RE* 18 (1939): 1200–1316.

Orpheus pro quolibet sapiente et eloquente: Side Paths in Medieval Interpretations of the Myth of the Humanization of Mankind

Keywords: Medieval literature / ancient mythology / interpretation / Ovid / Orpheus / Eurydice / allegory / humanization

The figure of Orpheus in sample medieval texts, in which the interpreters of the myth focused on two of its most widespread themes (Orpheus' and Eurydice's love story and the singer's influence over Nature), is presented in the context of human cultural history and spiritual development. In all these interpretations, the singer-poet is undoubtedly regarded as bearer or even founder of culture and civilization. Moreover, his association with Christ had given him distinct messianic characteristics. However, the relations of the Orpheus Myth to Dionysian rites, as well as to the cult of Apollo, have given an ambivalent character to the mythical hero, which had already puzzled ancient mythographers and interpreters. The conflict concerning his role of the bearer of civilization continues to reappear with later authors, particularly in the interpretations regarding the Orpheus-Eurydice relationship, the alle-

gorical meaning of both figures and the dubious success of the poet's descent into the underworld.

1.01 Izvirni znanstveni članek / Original scientific article

UDK 821.124'02.091-10vidius:130.2"4/14"

The “Challenges of Humanism” in Roman Historical Poetry

Markus Kersten

Universität Rostock, Heinrich Schliemann-Institut für Altertumswissenschaften, Schwaansche Straße 3, 18051 Rostock, Deutschland
markus.kersten@uni-rostock.de

Augustan poetry is perhaps the most classic of all European classics. Its literary vision of gradual advance (back) to Golden-Age peace and prosperity has taken center stage in the process of defining European humanism. Post-Augustan epic poets like Lucan, however, also seem to doubt whether humanity can be taught by letters. This has often been interpreted as anti-classicist and, hence, anti-humanistic. However, can the ideals of civilizing literature, in fact, be proven wrong? Is there no other way to deal with the challenges of humanism than to give in? A promising interpretive approach to this question is studying the specific metapoetic potential of historical poetry. Literary characters of such poems can ‘realistically’ appear as readers; often, their success or failure may be directly related to the literary education they show. This opens up a space for a particular kind of intertextuality. In acutely reflecting the impact of their reference texts, historical epic poems have made a distinctive contribution to the classification of the classics, i.e., the defense of humanity.

Keywords: Latin poetry / historical epic / intertextuality / metapoetic realism / Cicero / Lucan / Silius Italicus

Introduction

How did Roman poets reflect the challenges of humanism? Phrased like this, the question must appear frighteningly complex and – given the length of this article – even greatly immodest. By itself, though, it is amply justified. The great era of Roman literature was characterized by such inhumane features as a civil war, treachery, injustice, violence, and oppression.¹ In the first place, the topic here proposed (and limited to epic narratives) is a historical one. For the interpretation of Latin poetry, however, it can unlock a promising hermeneutic potential to describe poetic self-referentiality and intertextuality as

¹ A naïve definition of ‘humanity’ can be derived *ex negativo* from e.g. *Rhet ad Her.* 4.12; *Cic. Q. Rosc.* 154; *Cic. Ver.* 2.5.121; *Cic. Or.* 51.172; *Liv.* 1.48.

well as the relation between literature and an (allegedly) obligatory set of cultural standards.

Ancient literary theory widely accepted the notion that literature has an ethical and educational purpose, and the Roman ideal of *humanitas* was conceptualized mainly as a form of intellectual culture.² What does it mean, then, that precisely those texts that promulgate – at least as we tend to perceive them – the core issues of a ‘humanist’ worldview were written at a time when humanity was under severe attack or hardly sufficiently developed? To what extent did Roman epic poets reflect not only on the general futility of human affairs, as determined by the *condition humaine*, but also on the very futility of literary education? Given the exemplary status of many ancient poems, this question has not only an immediate dimension but also a ‘synecdochic’ one; such question concerns the impact of literature in general. This may be an explanation as to why the Julio-Claudian epoch has often served as the scenery for historical novels such as Hermann Broch’s *Der Tod des Vergil* (1945) or John Williams’s *Augustus* (1971).

In fact, a kind of historical fiction that evaluates the present through the more or less recent past had already been popular in Rome, especially in the imperial age.³ In historical epic, different manifestations of cultural standards, philosophical discourses, and literary affairs can be directly present. They can somehow form a part of the world represented in the epic narrative – which is indeed a striking feature of a genre that is most typically concerned with the distant past of ‘myth.’ Starting from this observation, this article aims to make some interpretive remarks on the status of humanism in that specific branch of Roman poetry.

Classicist humanism

Admittedly, ancient poets were neither humanists nor did they write for an audience that was wont to distinguish sharply between sciences and humanities.⁴ Speaking of ‘humanism’ in Roman poetry can however be justified by a well-known commonplace: The genesis of Roman poetry as we usually describe it is characteristically expressed by the beginning of Horace’s *Epist.* 1.2: *Troiani belli scriptorem ... Praeneste relegi*. The verb *relegere* demonstrates the way in which Roman intertextuality car-

² See e.g. Klingner.

³ On this matter, see e.g. Häußler and Volk.

⁴ See e.g. Klingner.

ries out its function.⁵ If authors base their work on their rereading of certain ‘classical’ poems, they invite readers to reread (at least in part) these poems in the light of the literary references they find in the text.

In the case of Horace’s letter, the rereading of Homer seems to enable the poet to coin several imperishable ethical judgments and pedagogical proclamations which, in fact, have made the letter a piece of ‘classical’ poetry itself, i.e., poetry which is worth being remembered and reread.⁶ In particular, Horace’s phrase *sapere aude* (*Epist.* 1.2.40) has gained a superior position in the history of European thought since Immanuel Kant made this sentence the motto of the Enlightenment. The cultural standards embodied within these two words have shaped a substantial part of what we today refer to as the tradition of humanism.

Given the original context of Horace’s phrase, it could of course also be understood as *legere aude*, ‘dare to read.’⁷ A poet may refer the reader to another poem with a certain tendency, but one can never be forced to read that poem in one predetermined way. On the other hand, one might be rightly criticized if their reading of a certain poem is incorrect. The hope to become – due to reading – a better and perhaps an exemplary person has been the justification of literary study from ancient times onwards. To reread the classics is, so to say, the essence of humanism, and this makes it an inevitably classicist (or if you like: sentimental) project.⁸ Horace’s letter indicates that many aspects of this ‘classicist humanism’ may have been present, though not exactly under this name, since the time of Augustus.⁹

As a central point of reference, the Homeric poems are particularly relevant to epic poetry. However, given the conventions of mythical plots, it is impossible to have heroes say they have read their classics and that the audience should do the same. This is simply because these plots are set at a ‘preliterary’ time in which classical poems did not yet exist. The writer of mythological epic must use subtler means to engage with literary authority.

⁵ The verb (*re*)*legere* has a metapoetic ring in e.g. Verg. *Aen.* 3.690 and Luc. 9.953–954, but Horace seems to have been the first to use it referring directly to reading poetry; Ov. *Pont.* 3.5.11 is a similar example.

⁶ On the matter of terminology, see e.g. J. Ziolkowski’s articles on ‘canon and canonization’ and ‘classic and classicism’ (Ziolkowski and Thomas). On the various processes of classification in the Augustan age, see Nagy 73–186.

⁷ Cf. vv. 34–37 on which see e.g. Skalizky. On the poetic dimension of *Epistles* 1, see Mayer and Korenjak.

⁸ On the impact of Schiller’s terms for describing Roman poetry, see Kersten.

⁹ See Klingner; on ‘humanism’ in Vergil, see e.g. Haecker and Johnson.

Vergil's Aeneas cannot realistically cite Homer,¹⁰ but of course, he does refer to him when he cites the words uttered by Panthus at the moment of doom: "It is come – the last day and inevitable hour" (*Aen.* 2.324).¹¹ It is difficult to miss the reference to *Iliad* 6.448: "The day shall come when sacred Ilios shall be laid low." There is a peculiar charm in this anachronism, and it is precisely this kind of literary repetition that conveys the compelling sentimental content of Vergil's epic.¹² It is impossible to build up a new society unless we remember the past and avoid previous mistakes.

Based on convictions like this, classicist humanism can aspire to the return of a Golden Age. This suggestive announcement is a mainly Roman narrative.¹³ It has been immensely influential, and it has often taken center stage in the process of defining European identity. The adoption of Beethoven's *Ode an die Freude* as the anthem of the European Union in 1985 is undoubtedly one of the most significant instances of this. The orchestration of Schiller's words "Deine Zauber binden wieder, was die Mode streng geteilt" represents the whole range of idealist notions on revision, reconciliation, and regainment – Europe shall be (re)unified in universal peace and prosperity.

However, the whole idea will be severely questioned if the Golden Age or Joy or Freedom do not show up after a while. From here emerges one of the primary motivations for our present question. A Golden Age did not come, as is known, during the reign of the Julio-Claudian dynasty. Consequently, some of Vergil's epic successors emphasize the difficulties of classical ideals and even seem to disenchant humanist visions of progress and improvement. Lucan, who is often labeled the ultimate 'anti-Vergil',¹⁴ is the best example in this regard.¹⁵ In his poem on the Roman civil war, he displays the total collapse of cultural standards and presents a pessimistic outlook on a future crowded by greedy and slavish people. In short, his narrative appears to be directly opposed to Vergil's epic of aspiration. However, if the Neronian epic poet contradicts Vergil, what does this mean? Can

¹⁰ By realism (as opposed to narrative metalepsis) I mean the coherent literary representation at a certain diegetic level. On the issues of theory, see Genette 20–25 and Nauta.

¹¹ If not indicated otherwise, translations are taken from the Loeb Classical Library.

¹² On Vergil's sentiment, see Conte.

¹³ See Marinčič 495f.

¹⁴ On this matter, see Kersten.

¹⁵ Another one may be Ovid; see Hardie.

humanism go sour?¹⁶ Are poets like Lucan anti-humanists? Should there be any worth in being one?

It may be useful, when dealing with these issues, to scrutinize the very scenario that does appear highly realistic in Horace’s letter 1.2 but does not in the *Aeneid*, namely a character’s engagement with ‘classical’ literary culture.

Metapoetic realism

Whereas, as noted, characters of mythological epic cannot realistically read and interpret literary classics (for they are to be imagined as living in a world before written poetry), personages of historical epic can do so – at least if the relevant works were already published at the time of which the narrator is speaking. A literary Caesar, for example, should be thought to know the Homeric poems and perhaps Lucretius, but he cannot know that he will appear in the underworld of the *Aeneid*. In historical epic, it would hardly cause any confusion if somebody said that Homer provides essential moral values. In fact, it might even seem unrealistic when a Cicero appears who has not enjoyed the literary and rhetorical education associated with him in the ‘real’ world.

Since such anachronistic intertextual phenomena as Aeneas evoking Homer or Seneca’s Medea evoking Euripides concern the soul of Roman poetry, we should pay particular attention to those cases where intertextuality might be a convenient matter even in the story world of a poem. I would like to call this concept ‘metapoetic realism’, and I propose to regard it as a means that enables an author to motivate an explicit deliberation upon the meaning of a certain canon.¹⁷ Metapoetic realism, to be sure, is a familiar phenomenon in philosophical dialogues as well as in some other genres (think e.g. of Cicero’s *De natura deorum* or Tacitus’s *Dialogus de oratoribus*). However, particularly in a historical epic narrative, it may have a significant influence on the action. There, we can read, as it were, the drama of those who read in a specific manner the very texts we studied at school. This arrangement, however fictional, brings us closer together with the historical characters since it stresses an existential condition of literature. We are all readers. The following section will discuss three examples of metapoetic realism and then try to draw some conclusions.

¹⁶ Cf. Due 214, “un stoïcien qui a perdu la foi,” and Masters 157: “Lucan is an idealist whose idealism has gone sour.”

¹⁷ On metapoetic realism (and metalepsis), see Kersten (fc).

Declaiming the worth of education: Cicero's epic biography

A kind of metapoetic realism already seems to appear in Ennius.¹⁸ Nonetheless, the present survey will begin with some other fragmentary poetry: Cicero's *De consulatu suo*. Here, the phenomenon (though perhaps still in an early stage) is especially relevant to the epic plot.

Cicero seldom figures as an author of epic. However, he certainly was one. Moreover, it is evident from some ninety lines transmitted that – even if his excessive self-panegyric has not won many admirers¹⁹ – he has in several regards permanently shaped the epic genre.²⁰ What matters to the context of metapoetics is his direct reflection of his classicist humanism. In the poem, he stages a personification of what he would most influentially subsume under *humanitas* in some of his later theoretical works, namely (philosophical) education.²¹ The work's largest surviving fragment, in which Urania addresses the consul of 63, emphasizes that his philosophical studies have just prefigured Cicero's political success:

haec adeo penitus cura uidere sagaci
otia qui studiis laeti tenuere decoris,
inque Academia umbrifera nitidoque Lyceo
fuderunt claras fecundi pectoris artis.
e quibus ereptum primo iam a flore iuuentae
te patria in media uirtutum mole locauit.
tu tamen anxiferas curas requiete relaxans,
quod patriae uacat, id studiis nobisque sacraſti.
(Cic. Carm. fr. 11.71–78 = Div. 1.13.6–13)

This was what was entirely beheld with acute care by those who gladly devoted their leisure to the study of noble things, who, in the shadows of the Academy and the effulgence of the Lyceum, spread brilliant ideas of minds that were abounding in culture. In the flower of youth, you were torn from these studies, when your country recalled you and led you right into the battle for virtue. Yet, in seeking surcease from the worries and cares that oppress you, you have devoted to your studies and us the time that the state leaves free.²²

¹⁸ See Kersten (fc).

¹⁹ Cf. Quint. *Inst or.* 11.1.23f.

²⁰ See Kurczyk 76–81 and Volk.

²¹ Cf. *De or.* 1.35; *Rep.* 1.28f.; *Tusc.* 5.66. On Cicero's *humanitas*, see e.g. Hunt 188–205 and Høgel 17–67.

²² I adapted the 1923 Loeb translation of W. A. Falconer.

For ambitious Romans, who look with traditional suspicion at any advanced philosophy, there cannot be any virtue in living as a hermitic scholar – even more so when the state is in danger. Cicero’s Urania, though being probably a somewhat Greekish muse of philosophy, seems indeed to approve of such Roman ‘down-to-earth’ *topoi*. However, she also knows that the call of duty is not heard at all times – there will always be some *otium* left for philosophy and poetry. While Cicero stresses the need to abandon the pursuit of wisdom to do politics, he acknowledges that only philosophical preparation will provide the necessary preconditions for the right political decisions.

Cicero’s epic hero is a philosopher, a reader who studies Academic and Peripatetic philosophy. Educated in these *clarae fecundi pectoris artes*, this man has nothing in common with Achilles and Agamemnon, who embody military strength and social failure. *Cedant arma togae, concedat laurea laudi*²³ – one may feel tempted to read Cicero’s most famous verse as decidedly metapoetic: “Yield, ye arms, to the toga; yield, the epic fame of warriors to the praise of civilized culture.”²⁴ This can, of course, be seen from two different perspectives (which are to some extent present in all later Roman epic poems). Philosophy is ennobled with epic splendor, and the epic plot is made susceptible of a philosophical explanation.

Studies on Cicero’s epic intertextuality will undoubtedly remain difficult. We cannot infer from the surviving fragments whether Cicero bestowed on his epic alter ego an attitude towards poetry similar to the one he shows in his great theoretical works and his correspondence.²⁵ However, even his allusion to philosophical studies as a way of life propagate a highly sophisticated self-concept of historical epic – one of direct reference to and implicit evaluation of certain codified classics and their ethical impact. By boastingly praising his political success, Cicero also affirms his syllabus. He has no doubt that his studies will help consolidate society.

Epic illiteracy and moral failure: Lucan’s Caesar

In the *Bellum ciuile*, almost everybody becomes guilty. A century after Cicero, Lucan relentlessly problematizes the moral impact of literary

²³ Cic. *Carm. fr.* 16 = *Pis.* 72; *Phil.* 2.20; *Off.* 1.77.

²⁴ See Volk.

²⁵ See Spahlinger and Behrendt.

education (which does, to be sure, not automatically imply a denial). The characters of this highly intertextual poem are in permanent contact with philosophy, natural sciences, and, most importantly, poetry. Some of them appear to be acute readers. Many, however, treat their classics with apparent ignorance. The emblematic person in this regard is Caesar, the man who did not bury the dead at Pharsalos – obviously surpassing the ‘classical’ tragic examples as if he was not aware of the cultural standards expressed by Sophoclean drama.²⁶

Near the end of his narrative, Lucan presents to his readers a passage that Ralph Johnson has called “perhaps the funniest moment of Roman literature.”²⁷ Caesar interrupts his military endeavor for a while to visit Troy. Metapoetic realism immediately suggests that he – like many others before and after him – is interested in the place because of its literary significance. The passage reads as follows:²⁸

circumit exustae nomen memorabile Troiae
 magnaue Phoebei quaerit uestigia muri.
 iam siluae steriles et putres robore trunci
 Assaraci pressere domos et templa deorum
 iam lassa radice tenent ac tota teguntur
 Pergama dumetis etiam periire ruinae.
 aspicit Hesiones scopulos siluaque latentis
 Anchisae thalamus; quo iudex sederit antro,
 unde puer raptus caelo, quo uertice Nais
 luxerit Oenone: nullum est sine nomine saxum.
 inscius in sicco serpentem puluere riuum
 transierat, qui Xanthus erat. securus in alto
 gramine ponebat gressus: Phryx incola manes
 Hectoreos calcare uetat. discussa iacebant
 saxa nec ullius faciem seruantia sacri:
 ‘Herceas’ monstrator ait ‘non respicis aras?’
 (Luc. 9.964–79)

He walks around the memorable name – burnt-out Troy – and seeks the mighty traces of the wall of Phoebus. Now barren woods and trunks with rotting timber have submerged Assaracus’s houses and, with roots now weary, occupy the temples of the gods, and all of Pergamum is veiled by thickets: even the ruins were destroyed. He sees Hesione’s rock and Anchises’s marriage-chamber hiding in the woods; the cave where the adjudicator sat; the place

²⁶ On the ‘dramatic’ impact of this behavior, see Ambühl 259–88.

²⁷ Johnson 119.

²⁸ On this passage, see Johnson 118–123; Ormand; Rossi; Tesoriero; Eigler; Bureau; Ambühl 337–68.

from which the boy was snatched to heaven; the peak where Naiad Oenone grieved; no stone is without a story. – Unwittingly, he had crossed a stream creeping in the dry dust – this was the Xanthus. Oblivious, he placed his footsteps in the thick grass: the Phrygian local tells him not to tread up the shade of Hector. Scattered stones were lying there, preserving no appearance of anything sacred: the guide says: ‘Have you no respect for the Hercean altars?’²⁹

There may be several reasons as to why this passage seems funny. Some would say that the pathos of traditional epic is drowned in nothingness.³⁰ Indeed, the phrase *etiam periere ruinae* can make a strong case for nihilism. In particular, the story about the Roman Empire originating from Trojan ancestors and destined to rule the world by exemplary virtue seems to be reduced to absurdity by this voyeur who wants to see the bridechamber of Anchises. This interpretation can surely lead to a sort of cynical amusement.

Yet there is more; in particular, there is, as Johnson says, Caesar’s foolery. He stands in the dust, in ruined ruins, where nothing is recognizable anymore. Only legend (*memorable nomen*) seems to distinguish this place from others. What matters here is the specific literary memory that people connect with the place. Now, one could expect Lucan’s general to utter a reflection on the fragility of things or the values defined and transmitted by the Trojan narrative. However, he is only eager to identify places that have a connection to his fictitious ancestors, who – if at all – play but a minor role in Homer. Caesar does not look out for Hector’s grave when he walks through the grass – *inscius*, as the narrator explains. Caesar seems to ignore the grand finale of the *Iliad* completely: “On this wise held they funeral for horse-taming Hector” (Hom. *Il.* 24.804).

Moreover, he does not expect the remnants of the sanctuary of Zeus to be there at some place. How did this man read his Homer? Does he not know that old Priam prayed at the altar of Zeus Herceus before he visited Achilles in his tent to ask for the corpse of his son (*Il.* 24.302ff.)? In his eagerness to follow only his interests, Caesar might resemble ‘swift Achilles,’ and perhaps he thinks that epic is only about glory and extraordinary stories such as that of Ganymede. As a warrior, he may wish to surpass the greatest of all heroes, which would be perfectly in line with the somewhat old-fashioned epic claim: αἰὲν ἀπιστεύειν (*Il.* 6.208). However, Homer does not only tell a tale of military virtue; Achilles, lately though, also takes pity on his enemy

²⁹ All translations of Lucan are from Susan Braund (sometimes slightly adapted).

³⁰ See e.g. Eigler; Tesoriero; Groß.

when he receives Priam, saying: “And if you, old sir, we hear that once you were happy” (*Il.* 24.543). Particularly for a Roman reader, Caesar’s reductive indifference towards Trojan memories may appear disturbing. One wonders whether the general wanted to subject Homer and the *Iliad* to caesarianism.

At least for Lucan’s readers, then, the guide’s question ‘*Herceas non respicis aras?*’ will not sound like a plea to show respect for this very material site as much as it sounds like a reminder to reread the Ω of the *Iliad*. When Caesar finally promises to rebuild Pergamum at Rome (Luc. 9.990–9), this must provoke a fundamental question about Roman memory: is a person like Caesar, who cares so little about Homer and the identity of Troy, a worthy candidate to define what Romans should remember and for what they should hope?

Another issue will occupy the audience. How would this Caesar read the *Aeneid*, which deals with precisely this question and which is, of course, intertextually present in Lucan’s Troy-passage? Probably, Caesar would endorse the propagandistic glorification on the surface of Vergil’s epic. Moreover, he would surely overlook all of the much-discussed dark sides of the poem: Will there be a Golden Age under the reign of his adopted son? What, for instance, about the problematic phrase *aurea saecula condere* (*Aen.* 6.792)? Will Roman law and order always prevail? Will not Aeneas’s murder of Turnus appear as the ultimate ignorance of the ‘humane’ *memento* he learned from Anchises – *parcere subiectis* (*Aen.* 6.853)?

At this point, metapoetic realism allows for an important distinction. On the one hand, it is emphasized that Caesar may have read his Homer only very selectively, but that he could perhaps enforce this reading upon his subjects. All this is symbolized by his transgression of the little Xanthus, which certainly presents no difficulty to somebody who has transgressed the Rubicon. On the other hand, it is clear that Caesar cannot know the significance of the Trojan ruins in the poetry of Vergil. He has no authority to establish his own ‘Caesarian’ reading of the *Aeneid*. The narrator seems to respond precisely to this when he addresses the general with a promise, which sounds somewhat like a rebuke:

o sacer et magnus uatum labor! omnia fato
eripis et populis donas mortalibus aeuum.
inuidia sacrae, Caesar, ne tangere famae;
nam siquid Latiis fas est promittere Musis,
quantum Zmyrnaei durabunt uatis honores,

uenturi me teque legent; Pharsalia nostra
uiuet, et a nullo tenebris damnabimur aeuo.
(Luc. 9.980–6)

O how sacred and immense the task of bards! You snatch everything from death and to mortals you give immortality. Caesar, do not be touched by envy of their sacred fame. If for Latian Muses it is right to promise anything, as long as honors of the Smyrnaean bard endure, the future ages will read you and me. Our Pharsalia shall live, and we shall be condemned to darkness by no era.

Internally, the apostrophe reminds Caesar of precisely the text that he so excessively neglects.³¹ Regarding Lucan’s audience, however, this passage points to both the power of individual reading and the responsibility connected to it. The words *uenturi me teque legent* (985) subject Caesar to the sentence of future readers while at the same time these readers are given the example of Caesar’s envious reading, which appears to be morally failed in that it advocates rather than prevents civil war.

Regarding metapoetic realism, Caesar’s visit to Troy denotes the moment when classical poetry ceased to exert any impact on the morals of humanity. The *Aeneid*, the Roman counterpart of the Homeric narratives that sentimentalizes the ‘Trojan’ memories of loss, is not written yet. In other words, Lucan’s historical narrative denotes the momentous necessity for Vergil’s *Aeneid* to promulgate a classicist humanism based on a rereading of Homer.

Acknowledging the power of poets: Silius’s Scipio

Whereas Lucan’s Caesar, the exponent of civil war, appears to be a reader without respect for his own culture, Silius’s Scipio holds poetry in profound reverence. In the *Punica*, metapoetic realism serves to portray a character who has learned his lesson and whose reading, albeit ‘modern,’ leads to both military success and ethical exemplarity.

In the *nekyia*, which Scipio performs to contact the souls of his ancestors, he encounters the shade of Homer. This is what Silius has Scipio say at this point:

‘Si nunc fata darent, ut Romula facta per orbem
hic caneret uates, quanto maiora futuros
facta eadem intrarent hoc’ inquit ‘teste nepotes!

³¹ The last verse of the *Iliad* (ὥς οἱ γ’ ἀμφίεπον τάφον Ἕκτορος ἱπποδάμοιο, 24.804) suggests itself as an example for the *vatis honores*.

felix Aeacide, cui tali contigit ore
gentibus ostendi, creuit tua carmine uirtus.’
(Sil. 13.793–7)

‘If Fate would suffer this poet now to sing of Roman achievements, for all the world to hear, how much deeper an impression the same deeds would make upon posterity if Homer testified to them! How fortunate was Achilles, when such a poet displayed him to the world! The hero was made greater by the poet’s verse.’

Scipio acknowledges the power of poets when he states that virtue grows if sung by a bard. He comes close to asking Homer to sing the epos of the Punic War (which, of course, functions as a conspicuous self-advertisement for Silius at another diegetic level). Unlike Lucan’s Caesar, Scipio need not diminish the glory of others; he does not intend to overwrite their story with his own. As a faithful servant of Rome, he does not even care for his fame; he wishes Roman deeds to be solemnly transmitted to future generations.

Interestingly enough, he expresses this hope in a manner reminiscent of Alexander the Great, who is said to have congratulated Achilles for having found Homer as a herald of his virtue.³² For Scipio as a successor of the Macedonian emperor, this may be merely a topos of reverence serving to underline both his regard for Homer’s greatest hero and his ambition to be compared to Alexander.

However, in the context of a *nekyia*, the way Scipio addresses Achilles has a further dimension. In speaking about fame, Scipio seems to repeat what the Homeric Odysseus said when he invoked the souls of the dead: ‘No man before this was more blessed than you, Achilles, nor shall ever be hereafter’ (Hom. *Od.* 11.482f.). To him, Achilles responded in a quite provoking manner:

βουλοίμην κ’ ἐπάουρος ἐὼν θητευέμεν ἄλλω,
ἀνδρὶ παρ’ ἀκλήρῳ, ὃ μὴ βίωτος πολὺς εἴη,
ἢ πᾶσιν νεκύεσσι καταφθιμένοισιν ἀνάσσειν.
(Hom. *Od.* 11.489–91)

I should choose, so I might live on earth, to serve as the hireling of another, some landless man with hardly enough to live on, rather than to be lord over all the dead that have perished.

In Silius, Achilles does not answer Scipio’s praise. We do not learn whether he would (still) prefer a long life to eternal glory in literature.

³² See, e.g., Cic. *Arch.* 24; Plut. *Alex.* 15.8f.

However, as a reader of the *Odyssey*, Scipio may expect Achilles’s lament. Furthermore, metapoetic realism suggests that, in addressing the shade, the Roman general is not only thinking of Alexander’s regard for poetry but, generally, of the cultural importance of poetry that praises exemplary deeds.³³ Fully aware of his Roman exemplarity, Scipio not only repeats Odysseus’s claim, but he also proves it right regarding ‘literary reception’ – and thereby decently criticizes the old-fashioned (and somewhat un-educated) super-hero who can hardly accept his fate.

Here, things become difficult. As in Lucan, the audience is asked to reread both the Homeric pretext, which can be thought to be known to the characters, and the Vergilian one, namely the *katabasis* of Aeneas, to which Silius alludes at the discourse level of his narrative.³⁴

Conclusions

In historical poetry, intertextuality can be useful in a more explicit way. Metapoetic realism can serve to display the historical impact of literature and can contribute to the characterization of the epic personages. Regarding intertextuality, the characters’s engagement with (or their ruinous ignorance of) a classic testifies and affirms the very process of literary classification of specific cultural standards.

Silius’s Scipio ‘Romanizes’ Achilles and appears as a character who seeks modern heroism that is, however, neither ignorant of the past nor of the prospect of being read by later generations. On the other hand, as in the case of Lucan’s Caesar, brutal and insufficient reading can be a part of the epic failure. There is no doubt that this Caesar must finally succumb and that a Caesarian Rome, ignorant of its cultural tradition, is not desirable at all. The behavior of Lucan’s Caesar becomes an exemplary warning, as is described in Horace’s letter. “If you do not call for a book and a light before daybreak and if you do not devote your mind to honorable studies and pursuits, envy will keep you awake in torment” (*Epist.* 1.2.34–7).

However, Caesar’s epic illiteracy symbolizes yet something else. If the poet did indeed intend Caesar and the Caesars to represent the political vision of the Augustan poets, he would simplify and truncate the *Aeneid*, just as Lucan’s Caesar simplified and truncated the *Iliad*. Here one has to go back to the introductory question. Are poets like Lucan anti-humanists and is there any worth in being one?

³³ On Silius’s Scipio, see e.g. Marks and Tipping.

³⁴ See Reitz.

When Lucan's metapoetical realism draws attention to the importance of reading and careful interpretation, it upholds the invitation to study the classics, the invitation so fundamentally expressed by Roman classicist humanism. So: No. Since Lucan's audience may contend with the epic characters for the right interpretation of the shared cultural heritage, every single reader is endowed with the means to resist propaganda and to defend humanity.

However, this does not deal with the other, problematic dimension of 'humanism.' If writing and reading are just reduced to a "supreme faith in human reason," as David Ehrenfeld has put it in a different context,³⁵ in the "ability to rearrange both the world of Nature and the affairs of men and women so that human life will prosper" ... Then we are in Troy again, where nothing is present but what can be seen and touched and what is subjected to the force of individual courses of action. At this point, when classical myths do not surprise us with the question *quid pulchrum, quid turpe* anymore, but only serve to legitimize empire, at this point the answer is: Yes.

WORKS CITED

- Ambühl, Annemarie. *Krieg und Bürgerkrieg bei Lucan und in der griechischen Literatur: Studien zur Rezeption der attischen Tragödie und der hellenistischen Dichtung im Bellum civile*. Berlin: de Gruyter, 2015.
- Behrendt, Anja. *Mit Zitaten kommunizieren: Untersuchungen zur Zitierweise in der Korrespondenz des Marcus Tullius Cicero*. Rahden: Verlag Marie Leidorf, 2013.
- Braund, Susan. *Lucan, Civil War: Translation with introduction and notes*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- Bureau, Bruno. "Lucain, l'histoire et la mémoire poétique." *Lucain en débat: Rhétorique, poétique et histoire actes du Colloque international, Institut Ausonius (Pessac, 12–14 juin 2008)*. Eds. Olivier Devillers and Sylvie Franchet d'Espèrey. Paris: Diffusion de Boccard, 2010. 77–87.
- Conte, Gian Biagio. *The Poetry of Pathos: Studies in Virgilian Epic*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Due, Otto S. "Lucain et la philosophie." *Lucain*. Ed. Marcel Durry. Genève 1970: Fondation Hardt. 201–224.
- Ehrenfeld, David. *The Arrogance of Humanism*. Oxford: Oxford University Press, 1978.
- Eigler, Ulrich. "Caesar in Troja: Lucan und der lange Schatten Vergils." *Lucan im 21. Jahrhundert*. Ed. Christine Walde. München: Saur, 2005. 186–201.
- Genette, Gérard. *Métalepse : De la figure à la fiction*. Paris: Éditions du Seuil, 2004.
- Groß, Daniel. *Plenus litteris Lucanus: Zur Rezeption der horazischen Oden und Epoden in Lucans Bellum Civile*. Rahden: Verlag Marie Leidorf, 2013.

³⁵ Ehrenfeld 5. On a similarly problematic conception of 'humanism', see the paper of M. Russo in this volume.

- Hardie, Philip R. “Ovid’s Theban History: The First Anti-Aeneid?” *CQ* 40 (1990): 224–235.
- Häußler, Reinhard. *Das historische Epos der Griechen und Römer bis Vergil*. Heidelberg: Winter, 1976.
- . *Das historische Epos von Lucan bis Silius und seine Theorie*. Heidelberg: Winter, 1978.
- Høgel, Christian. *The Human and the Humane: Humanity as Argument from Cicero to Erasmus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.
- Johnson, Walter Ralph. *Momentary Monsters, Lucan and His Heroes*. Ithaca: Cornell University Press, 1987.
- Haecker, Theodor. *Virgil, Vater des Abendlandes*. München: Kösel, 1931.
- Hunt, Harold Arthur Kinross. *The Humanism of Cicero*. Melbourne: Melbourne University Press, 1954.
- Kersten, Markus. “Über Lucan, Vergil, Naivität und Sentiment: Anmerkungen zum ‘Anti-Vergil.’” *GFA* 18 (2015): 239–256.
- . “Literaturgeschichte im historischen Epos: Anachronismen, Realismus und Metapoetik.” *Zeitmontagen: Formen und Funktionen gezielter Anachronismen*. Eds. Dennis Pausch and Antje Junghanß. Stuttgart: Steiner (forthcoming).
- Klingner, Friedrich. “Humanität und Humanitas.” *Römische Geisteswelt*. Ed. Friedrich Klingner. München: Ellermann 1965. 704–746.
- Korenjak, Martin. “Briefe eines Philosophen? Horaz im ersten Epistelbuch.” *WS* 129 (2016): 281–297.
- Kurczyk, Stephanie. *Cicero und die Inszenierung der eigenen Vergangenheit: Autobiographisches Schreiben in der späten Römischen Republik*. Köln: Böhlau, 2006.
- Marinčič, Marko. “Der Weltaltermythos in Catulls Peleus-Epos (c. 64), der Kleine Herakles (Theokr. id. 24) und der Römische ‘Messianismus’ Vergils.” *Hermes* 129 (2001): 484–504.
- Marks, Raymond. *From Republic to Empire: Scipio Africanus in the Punica of Silius Italicus*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2005.
- Masters, Jamie. *Poetry and civil war in Lucan’s Bellum civile*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Mayer, Roland. “Horace’s Epistles 1 and Philosophy.” *The American Journal of Philology* 107 (1986): 55–73.
- Nagy, Gregory. *Homer the classic*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009.
- Nauta, Ruurd. “Metalepsis and Metapoetics in Latin Poetry.” *Über die Grenze: Metalepse in Text- und Bildmedien des Altertums*. Eds. Ute E. Eisen and Peter von Möllendorff. Berlin: De Gruyter, 2013. 223–256.
- Ormand, Kirk. “Lucan’s Auctor Vix Fidelis.” *CLAnt* 13 (1994): 38–55.
- Reitz, Christiane. *Die Nekyia in den Punica des Silius Italicus*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1982.
- Rossi, Andreola. “Remapping the Past: Caesar’s Tale of Troy (Lucan BC 9.964–999).” *Phoenix* 55, (2001): 313–326.
- Skalitzky, Rachel I. “Good Wine in a new Vase (Horace, Epistles 1.2).” *TAPA* 99 (1968): 443–452.
- Spahlinger, Lothar. *Tulliana simplicitas: Zu Form und Funktion des Zitats in den philosophischen Dialogen Ciceros*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.
- Tesoriero, Charles. “Trampling over Troy: Caesar, Virgil, Lucan.” *Lucan im 21. Jahrhundert*. Ed. Christine Walde. München: Saur, 2005. 202–215.
- Tipping, Ben. “Virtue and Narrative in Silius Italicus’ *Punica*.” *Brill’s Companion to Silius Italicus*. Ed. Antony Augoustakis. Leiden: Brill, 2009. 193–218.

Volk, Katharina. "The Genre of Cicero's *De consulato suo*." *Generic interfaces in Latin literature: Encounters, interactions and transformations*. Ed. Theodore D. Papanghelis. Berlin: de Gruyter, 2013. 93–112.

Ziolkowski, Jan, and Richard Thomas (eds.). *The Virgil Encyclopedia*. Malden, MA: Wiley–Blackwell, 2014.

»Izzivi humanizma« v rimski historični poeziji

Ključne besede: latinska poezija / historična epika / medbesedilnost / metapoetični realizem / Ciceron / Lukan / Silij Italik

Avgustejska poezija je morda najbolj klasična od vse evropske klasike. Njeno literarno videnje postopnega napredovanja (nazaj) do miru in blagostanja zlate dobe je zavzelo središčni položaj v procesu oblikovanja evropskega humanizma. Zdi se sicer, da postavgustejski epiki, npr. Lukan, izražajo dvom o tem, ali je človeštvo mogoče poučevati s književnostjo. Takšno stališče je bilo pogosto interpretirano kot antiklasično in zato antihumanistično. Toda – ali je mogoče dejansko dokazati, da so ideali civilizirajoče književnosti zgrešeni? Ni druge poti za soočenje z izzivi humanizma kot predaja? Obetaven pristop k temu vprašanju je študij specifičnih metapoetičnih potencialov historične poezije. Literarni liki takšne poezije so lahko "realistično" prikazani kot bralci; njihov uspeh ali neuspeh je lahko neposredno povezan z njihovo literarno izobrazbo. To odpira prostor posebni vrsti intertekstualnosti: v izostreni refleksiji o vplivu svojih referenčnih besedil so historične pesmi dale svoj značilen prispevek h klasifikaciji klasike, tj. k obrambi humanosti.

1.01 Izvirni znanstveni članek / Original scientific article

UDK 821.124'02.09

Vergerij mlajši in Primož Trubar: latinski humanizem in slovenska reformacija

Marko Marinčič

Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani, Aškerčeva 2, SI-1000 Ljubljana
marko.marincic@ff.uni-lj.si

Slovenski reformator Primož Trubar se je v uvodu k svojemu prevodu evangelijev in Apostolskih del (1557) poklonil nekdanjemu koprskemu škofu Petru Pavlu Vergeriju mlajšemu, nekdanj vodilnemu cerkvenemu politiku, zdaj ideologu reformacije, kot osebi, ki je »poleg Boga najbolj odločilno spodbudila« njegovo delo. Kljub tej eksplicitni izjavi starejše zgodovine slovenske književnosti in učbeniki pogosto zanemarjajo Vergerijevo vlogo pri nastanku prvih prevodov Biblije v slovenščino, saj skušajo postaviti v ospredje Trubarjeve samonikle literarne talente. Prispevek pokaže, da po eni strani ni smiselno precenjevati Trubarjeve humanistične izobrazbe, da pa prav Vergerijeva biografija Trubarjevemu prevajalskemu delu daje mednarodno relevanten intelektualni okvir. Ta okvir je Vergerijev razvoj od humanista tradicionalnega kova, ki je Andreasa Divusa podpiral pri prevajanju Homerja v latinščino in se zaničljivo izražal o Luthrovi robati latinščini, do militantnega reformatorja, ki pa je bil vendarle pripravljen spodbujati in mentorirati prevajanje Nove zaveze po Erazmu in Luthru namesto po izvirnikih. Poleg tega Vergerij nikdar ni opustil zamisli o konstrukciji skupnega, na latinični (in ne glagolski) pisavi temelječega literarnega jezika Slovencev in dalmatinskih Hrvatov. Ta povsem teoretični projekt je bil poskus kompromisa med panslavizmom humanistov (Pribojević) in Trubarjevim radikalnim pragmatizmom, ki je med drugim dopuščal pogovorne nemcizme, značilne predvsem za Ljubljano. Zamisel je bila vizionarska vsaj v dveh pogledih: anticipirala je protinemški purizem poznejše literarne slovenščine in utopične ideje 19. stoletja o skupnem »ilirskem« jeziku tistih južnih Slovanov, ki so pisali v latinici.

Ključne besede: Slovenija / kulturna zgodovina / latinski humanizem / reformacija / Trubar, Primož / Vergerij, Peter Pavel ml. / *Biblija* / slovenski prevod

Non dubitamus te perspicere ac non semel deplorare tristem hanc harum regionum Patriae nostrae calamitatem et barbariem: utpote, in quibus bonarum artium humaniorumque studiorum contemptus et neglectio passim iam turpiter dominatur.

P. Trubar A. Bohoriču, 1. avgust 1565

Povsem jasno mi je, da opažaš in neredko objokuješ to bridko nesrečo, to barbarstvo v pokrajinah naše Domovine. Kako tudi ne, ko pa tam že vsepovprek sramotno gospodujeta zaničevanje in zanemarjanje dobrih umetnosti in humanističnih študijev.¹

Komaj kdo med gimnazijsko izobraženimi Slovenci, ki jim letnica prve slovenske knjige, torej *Abeceдаря* in *Katekizma* (1550), pomeni začetek našega štetja, ve, da je dal protestantskemu tisku v slovenščini – in s tem slovenskemu slovstvu – odločilno spodbudo Koprčan Pier Paolo Vergerio² (1498–65), cerkveni politik svetovnega formata, ki je kot papeški nuncij poskušal organizirati koncil in preprečiti verski razkol, po neuspehu prestopil k protestantom, emigriral v Švico ter nato v Nemčijo in se uveljavil kot eden vodilnih ideologov in propagandistov reformacije. Kot svetovalec württemberskega vojvode Krištofa je med drugim spodbudil in finančno omogočil natis Trubarjevega prevoda *Matejevega evangelija*, nato pa vseh štirih evangelijev in *Apostolskih del*.³ Da ga učbeniki slovenske književnosti in zgodovine omenjajo kvečjemu mimogrede, je v veliki meri dediščina romantičnega nacionalizma 19. stoletja: Trubar je smel dobiti mesto začetnika slovenskega slovstva predvsem kot »samonikli genij«, ki je sicer vpet v reformacijo, v sočasne intelektualno-literarne tokove pa po možnosti ne. Zato ne preseneča, da slovenska literarna zgodovina njegovemu študiju pri Pietru Bonomu v Trstu⁴ dolgo

¹ Ta in preostali prevodi iz tujejezičnih virov so delo avtorja.

² V nadaljevanju uporabljam poslovenjeno obliko imena »Peter Pavel Vergerij oz. Vergerij mlajši«.

³ Pomembno novejšo delo Jacobson Schutte se žal omejuje na obdobje Vergerijeve verske »preobrazbe« in ne obravnava njegovega reformacijskega delovanja. O tem več Pierce. Temeljno delo je še vedno Sixt, ob njem tudi Hubert. Ključen vir informacij o Vergerijevem odnosu s Trubarjem je korespondenca z vojvodo Krištofom Württemberskim, von Kausler in Schott.

⁴ Trubar, ki se je pri Bonomu šolal že v letih 1523–27, temu blagemu humanističnemu škofu napravi ekspliciten poklon v pismu Bullingerju 13. marca 1557: »Tergesti ab episcopo Petro Bonomo, poeta et viro piissimo, sum a teneris annis educatus« (Elze, *Primus Trubers Briefe* 27; Rajhman, *Pisma Primoža Trubarja*, 27; Vrečko in Krajnc-Vrečko 24, 26–27). V uvodu k prvemu delu prevoda *Nove zaveze* (prav tako 1557) pripoveduje, kako je Bonomo njemu in drugim učencem v Trstu v italijanščini, nemščini in slovenščini razlagal Vergilija, *Erazmove Paraphrases* in *Novum Testamentum* in

ni pripisovala pomembne vloge,⁵ vlogo mentorja in (posredno) mecena Vergerija pa je celo načrtno zmanjševala.

Zanimivo je, da so predsodek proti Vergeriju kot stremuškem konvertitu in samovšečno čvekavemu »Italijančku«, ki si skuša prilastiti zasluge za Trubarjevo avtorsko delo, lansirali nemško pišočji avtorji;⁶ med pomembnejšimi slovenskimi literarnimi zgodovinarji se je takemu pogledu resnici na ljubo pridružil samo avtor temeljne in vplivne monografije o Trubarju Mirko Rupel, ki med drugim podaja takle domišljjski opis Trubarjevega prvega srečanja z Vergerijem leta 1555:

Na eni strani impozantna postava malce nadutega in bahavega svetovnjaka in živahnega diplomata s širokimi kretnjami in gospodujočim glasom, na drugi pa nekoliko zadržani in nezaupljivi provincialni predikant, vendar z bistrim pogledom in ne brez resnobe in možatosti. (Rupel, *Primož Trubar* 87)⁷

Kalvinovo *Institutio christianae religionis*. Ob robu navpično doda citat iz Vergilija (*Aen.* 4.539): »Et bene apud memores veteris stat gratia facti.« To ironično govori Didona, ki jo Enej zapušča; Trubar izjavo preobrne v *hommage* Bonomu, čigar šole se očitno spominja s hrepenečo, »didonovsko« nostalgijo.

⁵ Vendar prim. Simoniti (*Humanizem* 231 in 234): »Prepričan sem, da bi se tedaj v novi luči pokazalo tudi vprašanje Trubarjevega humanistično-filološkega pristopa k prevajanju ravno v tisti fazi, ko se še ni močneje naslonil na lutrovsko smer reformacije.« Tudi Grdina (»Der Humanismus« 80) smiselno opozarja, da je Trubar pri Bonomu prišel v stik predvsem s »čisto humanistično tradicijo« (branje Vergilija in Erazma) in manj z reformatorskimi idejami. Širca poudarja vlogo Bonoma kot posredovalca zvinglijanske duhovnosti, a tudi »erazmovskega« humanizma, še posebno v pedagoških nazorih. Kalvinove *Institucije* so v Benetkah brali že leta 1537, torej leto po izidu (Di Brazzano 327, op. 182), vendar ni jasno, kdaj se je Trubar z njim seznanil pri Bonomu; po Kidriču (»Ogrodje« 205), ki se mu pridružuje Di Brazzano 326–328, je bilo to očitno v času Trubarjevega tretjega bivanja v Trstu 1540–41. Trubarjevemu odnosu z Bonomom in Vergerijem se temeljiteje posveča Cavazza (»Bonomo, Vergerio, Trubar«).

⁶ Že Schnurrer 42, še izraziteje pa Elze, »Die slowenischen protestantischen Bibelbücher« 120: »Aber es war nicht die Liebe zum slovenischen Volke, die ihn dazu trieb, sondern die eigene Ruhmsucht, welche er unter hochklingenden Phrasen und Ausdrücken frommer Demuth nur schwer verbarg. Durch sein Naturell und seinen früheren Lebensgang war er gewöhnt, sich über Andere zu erheben, nicht ihnen zu dienen.«

⁷ Zabaven poskus očitnitve »zgovornega in častihlepnega Vergerija« je Rupel, »Tisk slovenskih knjig«. Iz dokumentacije je jasno razvidno, da je Vergerij nemškemu tiskarju v svežem navdušenju nad slovenskim projektom prenačljeno obljubil prevod celotne *Nove zaveze* in se z zakupom bal papirja spravil v finančne škripce, saj je bil Trubar pri prevajanju počasen; posredovati je moral sam Bullinger. Ruplov sklep (str. 244) pa se glasi: »Tako je Bullinger v opisanem sporu uspešno posredoval in potolažil tiskarja. Gotovo pa si je mislil svoje, zakaj dobro je poznal brbravega Italijana. Ves nesporazum je pač nastal zaradi bahavega govorjenja Vergerijevega, ki ga je [tiskar] Gessner preresno vzel.«

A čeprav je ta avtohtonistični pogled na Trubarja v znanstveni diskusiji v veliki meri presežen, renesančni humanizem kot temelj elitne kulture in kontekst protestanske publicistike slovensko literarno zgodovino še vedno zanima bolj obrobno. Predvsem pa je predsodek zoper »svetovnjaški« (v. s.) kontekst ostal globoko ukoreninjen v kulturnem imaginariju in v šolski tradiciji. Največja ironija je, da Vergerija pred posplošenim predsodkom zoper katolištvo, Cerkev, latinščino itd. ni moglo rešiti *niti to*, da je odpadel od katolištva in postal eden najbolj srditih, najbolj sarkastičnih in v druge jezike največ prevajanih pamfletistov zoper papeštvo oz. zoper katoliške menihe in dostojanstvenike (slednje rad naziva s sramotilno formulo *rasi & uncti*, »pobriti in maziljeni«).

Temeljno delo Primoža Simonitija o humanizmu na Slovenskem in humanistih slovenskega porekla, ki je posvečeno predvsem Kranjski, Koroški in Štajerski, je v strokovni javnosti vsaj deloma uzavestilo vlogo latinskega humanizma v intelektualni kulturi 15. in 16. stoletja, torej tudi v povezavi z začetki protestantskega tiska v slovenščini. Vendar splošni predsodek zoper renesančni humanizem kot intelektualni kontekst fenomena »Trubar« ostaja živ. Nevtralgična točka je ravno Trubarjev dolg Vergeriju. Če se je namreč npr. Sigismund Herberstein (1486–1566), ki je Zahodu predstavil Rusijo, samoniklemu vzniku slovenske kulture zdel neškodljiv, se je za Vergerija (ki je Herbersteina bral in citiral!) dolgo zdelo, da ga naravnost ogroža.⁸ In vendar skupni ali sorodni pogovorni jezik ni bil edina vez med prebivalci pokrajin, ki so bili tedaj podložni deloma Habsburžanom, deloma Beneški republiki. Ozemelske in etnične bariere je v tistem času še v bistveno večji meri presegala univerzalna kultura latinskega humanizma.⁹

Romantični kult Trubarja kot pravečenika slovenske literature ima racionalno zgodovinsko jedro; njegova prednost pred podobnimi kulti 19. stoletja, npr. kultom Valentina Vodnika (prim. Dovič), je v tem, da se opira na nesporno dejstvo o Trubarju kot začetniku slovenskega tiska in s tem slovenskega slovstva v najširšem pomenu besede. Kljub

⁸ Schnurrer 1 že uvodoma poudarja, da se brez srečanja med Trubarjem in Vergerijem v Württembergu sploh ne bi začel tisk slovanskih knjig. Pozitivno sta Vergerijev vpliv ovrednotila tudi Murko in Gruden, ki je prvi skušal zbrati relevantne dokumentarne vire; Gruden Vergeriju odkrito priznava zaslug, da se je Trubar sploh lotil prevajanja *Nove zaveze*. Prim. tudi Kidrič 32–36 in Pogačnik, *Zgodovina* 148–150; Koruza, 1991, 57. Tematiki so se v zadnjih desetletjih nekoliko temeljiteje posvetili Bonazza, 29–32, Pogačnik, *Peter Pavel Vergerij*, in Lorenz.

⁹ Lep primer tega je sicer neznani humanistični govornik s Kranjske (najbrž bratranec ljubljanskega škofa Krištofa Ravbarja), ki je v Benetkah z bleščečim govorom nastopil kot odposlanec Maksimilijana, izvoljenega, a nikdar kronanega vladarja Svelega rimskega cesarstva nemške narodnosti; prim. Simoniti, »Janž Ravbar«.

temu je pogled na slovenski reformacijski tisk prepogosto dekontekstualiziran, tj. izvzet iz širših intelektualnih okvirov evropske renesanse in reformacije. Ta kontekst v Trubarjevem primeru povsem konkretno predstavljata njegov tržaški učitelj, humanistični škof in pesnik Pietro Bonomo, in Vergerij mlajši.

Vergeriji so bili koprška družina; plemiška, a ne premožna. Reformator Vergerij se je lahko ponašal, da ima v svojem rodovniku slovitega humanista z enakim imenom, *Pier Paolo Vergerio* (1370–1444), t. i. Vergerija starejšega. Ta se je pri Manuelu Hrisolorasu v Firencah med prvimi naučil grščine, objavil Petrarcov ep *Africa* in mu dodal Petrarkov življenjepis, v traktatu *De ingenuis moribus et liberalibus studiis adulescentiae* (1402–03) utemeljil humanistični izobrazbeni ideal in napisal (prvo ohranjeno) humanistično komedijo *Paulus*.¹⁰ Sorodstveno razmerje med Vergerijema je nejasno; ni izključeno, da sta bila sorodnika v neposredni liniji. Andreas Divus, ki je svoj prevod Homerja in nekaterih drugih grških pesnikov v latinščino posvetil Vergeriju mlajšemu ob nastopu škofovanja v Kopru, v uvodu k svoji izdaji iz leta 1537 krvno vez zelo poudarja.¹¹

Vergerij mlajši¹² je študiral v Padovi in doktoriral iz prava. Ko mu je leta 1527, komaj leto po poroki, umrla žena Diana Contarini, je kot laik začel kariero v cerkveni diplomaciji. Leta 1535 je bil kot papeški nuncij poslan v Nemčijo, da bi dosegel sklic pomiritvenega koncila v severni Italiji. Misija se je končala brez uspeha. Leta 1536 je bil posvečen v duhovnika in škofa; najprej je dobil škofijo v Modrušu na današnjem Hrvaškem, kar je razumel kot degradacijo; nekoliko bolj zadovoljen je bil z rodnim Koprom, kamor so ga premestili še istega leta. V teh letih se je lahko seznanil z ostanki glagolske liturgije, ki je v Istri in Dalmaciji ostajala živa vse od časov Cirila in Metoda. Vendar se je v škofiji sprva zadrževal poredko in še naprej deloval kot nekakšen *freelance* cerkveni diplomat. Zato je od nadrejenih v Rimu prejel več opozoril. V tem času je imel intenzivne stike z blago reformnimi strujami v Italiji in Franciji; dopisoval si je z Margareto Navarsko in obiskal francoski dvor. Stike z Luthrom in drugimi radikalnimi reformatorji je vzpostavil že med nunciature, vendar iz njegovih uradnih

¹⁰ Pomembnejša dela o Vergeriju starejšem: Babuder; Ziliotto, Bischoff; McManamon. Novejša izdaja *De ingenuis moribus* z angleškim prevodom in bibliografijo: Kallendorff.

¹¹ Prim. Marinčič, »Lie quiet, Divus«.

¹² Poglavitni sekundarni viri, v katerih je zbrana biografska dokumentacija, so Sixt (izvrstno delo, ki vključuje vse bistvene vire), Hubert, Jacobson Schutte in Pierce, *Pier Paolo Vergerio*. Lep biografski prikaz, dostopen v slovenščini, je Cavazza (»Nenavadna osebnost«).

poročil v Rim in iz drugih virov ni mogoče sklepati, kako se je razvijala njegova »herezija«. V uradnih nunciaturnih poročilih se o reformatorjih izraža izrazito slabšalno, vendar njegova pravoverniška vnema zbuja pomisleke. Še posebno slabšalni opisi Luthra, s katerim se je novembra 1535 srečal za papeževim hrbtom: Vergerij svojega poznejšega idola v uradnih poročilih opisuje kot neomikanca, ki govori slabo latinščino in ima begajoč pogled zločinca, obsojenega na smrt.¹³

Tisti zgodovinarji, ki skušajo Vergerijev verskonazorski razvoj kronološko opredeliti, se gibljejo med dvema skrajnostma: po prvi razlagi je imel Vergerij že v času nunciature reformatorske simpatije, ki jih je skušal prikriti z denunciatorsko vnemo v uradnih poročilih, po drugi je njegovo odpadništvo sprožilo šele razočaranje, ker je bil po neuspehu svojih misij v Nemčijo degradiran in pozneje izločen iz priprav na tridentinski koncil (o tem delu njegove kariere Pobežin). Poročila o tem, da je subverzivno deloval že kot koprski škof, da je pobožnim ženskam prepovedoval čaščenje svetnikov, odstranjeval njihove kipe in po Kopru kričal »Bog, samo Bog«, so vprašljiva, saj gre za dokazno gradivo beneškega inkvizicijskega procesa, v katerem je bil oproščen (1546). Robert A. Pierce (»A New Look«) je smiselno opozoril, da so tovrstne religiozno-nazorske preobrazbe psihološko preveč kompleksen pojav, da bi jih bilo smiselno obravnavati strogo kronološko. In vendar se zdi, da je Vergeriju odločilno spodbudo za dokončni prestop dala bližnja izkušnja z usodo Francesca Spiere, ki se je leta 1548 znašel na inkvizicijskem procesu, nato javno preklical svoje »heretične« izjave in kmalu zatem v hudih duševnih mukah umrl.¹⁴

Vergerij je za uspehe, ki jih je Trubar žel kot pridigar, morda vedel že pred svojo spreobrnitvijo. Še v času, ko je upal, da bo kot škof v Trstu nadomestil bolehnega Bonoma (1540), je svojemu sorodniku Ottonellu Vidi, ki ga je nadomeščal v Kopru, denunciiral nekega »ljublanskega pridigarja«;¹⁵ ta je morda identičen s Trubarjem.¹⁶ Sledilo je desetletje

¹³ Viri o Vergerijevem srečanju z Luthrom so priročno zbrani pri Jacobson Schutte 94 isl. in Buzzi.

¹⁴ Prim. Hubert 16–17; podrobneje Sixt 124 isl. O Spierovem primeru Vergerij pretresljivo piše v spisu *La historia di M. Francesco Spiera* (1551). Prim. tudi Cavazza, »Una vicenda europea«.

¹⁵ »Specialmente mi piacque et spiacque insieme ciò che mi scrveste di quel predicator di Lubiana, che non è già in Sassonia et pur vi si predica in publico il luterismo et voi faceste bene a prenderla contra di lui. A questo proposito vi dico con gran dolore che per tutto dove vado vi è molta di quella merce sassonica, con tutto che si habbi in molti lochi usata una gran severità de fuochi per consumarla. Et in somma le cose in ogni luoco vanno peggiorando, et così non fusse« (Manuzio c. 106r.).

¹⁶ Lorenz 250 glede tega navaja nekaj upravičenih dvomov: Vida na dogajanje v Trstu ni mogel vplivati, malo verjetno pa je, da bi Trubar svoje pridigarsko delovanje v tem času širil tudi v koprsko škofijo.

verske preobrazbe. Leta 1549 je bil Vergerij odstavljen in izobčen. V času, ko je izšla prva slovenska knjiga, je bil pastor v Vicosopranu. Leta 1553 se je preselil v Tübingen in postal svetovalec vojvode Krištofa. Šele v tej vlogi se je vključil v reformacijo na ozemlju sedanje Slovenije.

Vergerij in Trubar sta očitno prišla v posreden ali neposreden stik najpozneje leta 1554. Januarja 1555 sta se srečala v Ulmu, na organizacijskem sestanku glede prevajanja *Biblije* v (južno)slovanske jezike. Vergerij vojvodi Krištofu piše o tem, da ne more misliti na nič drugega kot na prevod *in linguam Slavonicam* (von Kausler in Schott 83–84). Še istega leta izide Matejev evangelij (Vergerio in Trubar, *Ta evangelij svetega Matevža*), brez nemščine na naslovnici, v humanistični latinici in ne več v gotici (nesporno Vergerijev vpliv), z latinskim podnaslovom in s podpisom »vashi slushabniki inu bratie V. T.«¹⁷ V novi izdaji *Katekizma* istega leta so podpisani »N. V. T.«, pri čemer identiteta osebe z inicialko N. ni jasna, vendar sta V. in T. očitno spet Vergerij in Trubar.

V Vergerijevih Štirih dialogih (*Dialogi quatuor*) iz leta 1559, uperjenih zoper tridentinski koncil, se ena od nastopajočih oseb vzneseno veseli, ker »se zdaj Kristus pogovarja tudi s Slovani«. Ker se domneve o tem, da si je Vergerij sistematično prilaščal zasluge za prevod, opirajo zlasti na ta odlomek, si ga oglejmo поближе:

ATH. Cum feceris mentionem Vergerii, quem audio ante triennium caepisse curare, ut in linguam Slavicam novum Testamentum converteretur, quomodo successit labor HIL. Probe, iam novum Testamentum prodiit, iam Christus cum Sclavis quoque loquitur, Testamento accesserunt, etiam Sclavice, aliquot Loci communes, quin Postilla quoque, in nomine Domini, autore P. Trubero. Sed audi amplius, quandoquidem ista versio serviet duntaxat Carniae & Carniolae, & vicinis quibusdam provinciis, Vergerius nunc est in opere, & curat versionem utriusque Testamenti, quae ita sit dialectis attemperata, ut a reliquis quoque nationibus Sclavicis intelligi possit, saltem a praecipuis, atque in primis a Dalmatis. ATH. Quam iniquo animo feret Papa cum suis Osiis, ut doctrina filii Dei genuina & pura, ad tam multas nationes propagetur. (Vergerio, *Dialogi quatuor* 63)

¹⁷ Cavazza (»Bonomo, Vergerio, Trubar« 136) smiselno poudarja Vergerijev vpliv. Odločitev za humanistično latinico (namesto gotice/Frakturschrift, uporabljene leta 1550) ni bila samoumevna, imela pa je daljnosežne posledice; prim. Schnurrer 14; Rupel, *Primož Trubar* 91. Številne slovenske zgodovinarje je zbudilo zaporedje podpisov V. T., Vergerij in Trubar. Pomislek je absurden; celo ne glede na drugačno razumevanje avtorstva je šlo pri protestantskem tisku predvsem za vprašanje političnih in materialnih zaslug. Na naslovnici avtorjev (kot pri večini protestantskih tiskov tega časa) ni, pod predgovorom pa sta samo inicialki V. T. Vergerij ima pred Trubarjem prednost zgolj kot oseba, materialno in politično zaslužna za objavo. Upoštevati pa je treba tudi Vergerijevo pomoč pri konzultiranju grškega izvirnika; gl. spodaj.

ATANAZIJ. Ko si že omenil Vergerija, o katerem slišim, da se je pred tremi leti začel truditi, da bi nastal prevod *Nove zaveze* v slovanski jezik – kako se je to kaj posrečilo? HILARIJ. Zelo dobro, *Nova zaveza* je že izšla, Kristus se že pogovarja tudi s Slovani. Zavezi je dodanih, prav tako v slovanskem jeziku, nekaj *loci communes*, pa tudi Postila, v Gospodovem imenu. Avtor je P. Truber. Toda poslušaj naprej. Medtem ko ta prevod služi samo Koroški, Kranjski in nekaterim bližnjim pokrajinam, je zdaj Vergerij poprijel za delo in skuša priskrbeti prevod obeh zavez, ki bo dialektom prilagojen na tak način, da ga bodo lahko razumela tudi druga slovanska ljudstva, vsaj glavna, predvsem pa Dalmatinci. ATANAZIJ. Kako nejevoljen bo papež s svojimi Hosiusi, da se nauk Božjega sina v pristni in čisti obliki širi med tolikera ljudstva!

Vergerij povsem jasno razlikuje med sabo kot pobudnikom projekta in Trubarjem kot avtorjem; da slednjega omeni šele na koncu, za *Postilo*, ne moti, saj je bil vrstni red *perifrastični naslov* – avtor tudi na naslovnica običajen. Presenetljiva in megalomanska pa je napoved novega prevoda, ki bi ga razumelo več slovanskih ljudstev, poleg Kranjcev, Korošcev in njim bližnjih *vsaj Dalmatinci*. K slednjim se vrnemo v nadaljevanju; toda bistveno vprašanje je: je Vergerij res načrtoval tak prevod?

Proti koncu istega leta je vojvoda Krištof prejel pisne in ustne pritožbe na račun Trubarjevega prevoda, češ da je pogosto napačen in vsebuje radikalne zwinglijanske poglede na krst, zadnjo večerjo in vprašanje opravičenja po veri. Da je v ozadju teh obtožb Vergerij, kot so slovenski zgodovinarji pogosto domnevali,¹⁸ ni zelo verjetno, saj se je ta s Trubarjevim prevodom v istem letu (gl. zgoraj) ponašal kot s svojim dosežkom; obtožba zwinglijanstva bi potemtakem pomenila samoobtožbo.¹⁹ A celo če bi bil »denunciant« res Vergerij, je absurdna misel, da bi bil njegov motiv ljubosumje na Trubarja kot *avtorja* svetopisemskih prevodov.²⁰

¹⁸ Najizraziteje Rupel (*Primož Trubar* 106–109), vendar že prej Schnurer (31–42). Denunciacije so prišle s Kranjske; komaj verjetno se zdi, da bi Vergerij iz Nemčije organiziral »zaroto« proti Trubarju; če bi kaj takega že kanil, bi se lahko naslonil na nemške sodelavce.

¹⁹ Tako Cavazza (»Bonomo, Vergerio, Trubar« 144), ki pa dopušča možnost, da je Trubar v denunciantu prepoznal Vergerija, ki je leta 1557 vojvodi Krištofu dejansko ogradil starega prijatelja in profesorja v Tübingenu Mattea Gribaldija, češ da razširja antitrinitarne nauke, Celia Seconda Curioneja pa zwinglijanstva.

²⁰ Odveč je poudariti, da je za Vergerija opuščanje tradicije latinskega humanizma samo po sebi pomenilo veliko kulturno žrtev. O njegovih notranjih bojih, ko je čedalje bolj opuščal latinščino v korist italijanščini (ker »je bilo Bogu po volji, da mora poučevati ljudstva«), obstajajo pretresljiva pričevanja; npr. Gherardo c. 182r. Zato je tem bolj čudasha misel, da bi briljantni pravnik in diplomat svoj intelektualni prestiž gradil na »ukradenem« avtorstvu katekizma in prevodov *Nove zaveze* v slovenščino. Rupel

Trubar se je po zaščito zatekel h kralju Maksimilijanu. Ta je pri nekem učenjaku slovanskega porekla naročil ekspertizo. Pokazala je, da je Trubarjev prevod v doktrinarnem pogledu neoporečen. Povsem nepričakovano pa je anonimni poročevalec »raztrgal« Trubarjev jezik:

Tota continentia libri hujus sclavonici majoris, translatio nempe evangeliorum, vera et sincera, cum praefationibus praecedentibus et postillis sequentibus, est sancta et christiana; lingua tamen ipsa seu prolocutio, quam auctor sclavonicam posuit, est quidem sclavonica, tamen arctata et constricta ad illam saltem sclavonicae linguae proprietatem, qua provinciae Styria, Carniola et Carinthia utuntur, ita quod si ista translatio legatur coram illis Sclavis, qui in partibus regni Ungariae superioribus, in comitatibus Trinchiniensi, Arwa, Lypto et aliis vicinis morantur, parum aut fere nihil sint intellecturi. Itidem de Polonis, Bohemis, Moravis, Russis, Muscovitis, Illiricis et his qui circa Zagrabiam sunt, sentiendum, quod videlicet translatio haec ab illis non intelligatur. Quin proprietates etiam ipsius Styriacae, Carniolae et Carinthiae linguae tam obscure sunt redditae, ut vulgus seu communis populus illarum provinciarum, absque cognitione linguae germanicae, non sit intellecturus complura hic posita vocabula, eo quod non pauca sint, quae germanicam potius quam sclavonicam linguam sapiant, prout sunt illa: vrshah, gnada, ferdammene, trosht, nuz, leben, erbszhina, son, aydi, styma et alia multa, quae longe praestaret per totum opus ita revidere et reddere, ut etiam absque germanicae linguae cognitione quilibet illius linguae homo possit intelligere ea quae dicantur, hoc namque modo talis haec translatio fieret cum majore fructu et commodo plebis christianae. (Elze, *Primus Trubers Briefe* 57–59)

Celotna vsebina te večje slovanske knjige, torej prevod evangelijev, je zvesta resnici, brezhibna in s predgovori in postilami vred sveta in krščanska. Toda jezik in izraz, ki ju je avtor predstavil kot slovanska, sta sicer res slovanska, vendar zožena in omejena na značilnosti slovanskega jezika, ki se govori v pokrajinah Štajerski, Kranjski in Koroški. Če bi ta prevod brali tisti Slovani, ki prebivajo v gornjih delih madžarskega kraljestva, v komitatih Trecesen, Arva, Lipto in sosednjih, bi razumeli malo ali skoraj nič. Enako si lahko mislimo o Poljakih, Čehih, Moravcih, Rusih, Moskovitih, Ilirih in teh v okolici Zagreba: prevoda najbrž sploh ne bi razumeli. A tudi značilnosti štajerskega, kranjskega in koroškega jezika so poustvarjene tako nejasno, da preprosto ljudstvo tistih pokrajin brez znanja nemškega jezika številnih besed ne bi moglo razumeti, saj

(*Slovenski protestantski pisci* 17) se čudi, da Trubar pod svojimi deli ni podpisan oz. da dopušča deljeno avtorstvo (V. T.); o Vergerijevem podpisu pod *Ene molitvijo* zapiše: »[D]opustil je celó, da so prav pod slovenskim prevodom Ene molitve, ki je samo [sic!] v originalu bila Vergerijeva, natisnili samo Vergerijevo ime. In vendar častihlepni Lah, ki je tako hotel vzbujati videz slovenskega in slovanskega literata ...« Vergeriju zanesljivo ni šlo za sloves slovenskega »literata«, upravičeno pa si je lastil velik del zasluga za projekt reformacije v slovensko govorečih pokrajinah.

je med njimi nemalo takih, ki bolj kot slovansko zvenijo nemško, na primer: uržah, gnada, ferdamani, trošt, nuc, leben, erbščina, zon, ajdi, štima in še veliko takega, kar bi bilo še najbolj smiselno v vsem delu popraviti in prevesti tako, da bi lahko govorec tistega jezika povedano razumel tudi brez znanja nemščine. Kajti na ta način bi imel prevod pri krščanskem ljudstvu več učinka in koristi.

Kot ugotavlja Katičič, je lahko v avtorju te »recenzije« že Trubar prepoznal humanista hrvaškega rodu Pavla Skalića.²¹ Poleg tega Katičič prepričljivo domneva, da je Skalić v svojem protinemškem purizmu in pri svoji utopični zahtevi po univerzalnem »slovanskem« prevodu izhajal iz humanističnega »slavizma«, torej iz ideje o Slovanih kot enotnem ljudstvu, ki jo je na Hrvaškem razširjal že Vinko Pribojević (Vincentius Priboevius) s Hvara v spisu *De origine successibusque Slavorum* (1532), na Slovenskem pa pozneje Bohorič.

Vergerij je v Štirih dialogih izražal podobne ideje. Toda njegova zamisel o skupnem slovanskem jeziku je bistveno zmernejša od Skalićeve panslovanske utopije. Omejil se je na narečja, ki danes tvorijo slovenščino, in na »Dalmatince«. To spominja na Vergerijev in Trubarjev prvotni projekt, ki je vključeval dva Hrvata; eden od njiju je bil Dalmatinec, ki je trdil, da prevod *Biblije* že ima, a ga ni hotel izročiti; pozneje je brez sledu izginil (o tem Trubar v predgovoru k prvemu delu *Nove zaveze*, *Ta prvi dejl tiga Noviga testamenta*; Vrečko 25–27, 46–48). Trubar se je pozneje od te ideje distanciral in spodbujal hrvaške tiske v glagolici, Vergerij pa od prvotnega proto-ilirističnega slovensko-hrvaškega načrta očitno ni hotel odstopiti.²² Toda spor je bil predvsem načelne narave in ga je literarna zgodovina po nepotrebnem razumela v smislu osebnega rivalstva. Vergerij je v duhu renesančnega humanizma hotel ohraniti vsaj minimum vseslovanskega

²¹ Indic je izrecna omemba prebivalcev v okolici Zagreba. O zapletenem rivalskem odnosu med protestantoma Vergerijem in Skalićem zanimivo piše Jovanović. O razmerju med slovensko in hrvaško reformacijo pregledno Rajšp.

²² Da so bili njegovi načrti resni, priča Trubarjeva denunciacija kralju Maksimilijanu 2. januarja 1560: »Mitt dem dolmetschen der bibel jn die crobatische sprach, welches der Vergerius nun jn das viert jar außgibt, wurdts nichts darauß, dan er hatt noch bißher an der bibel oder an ainigen buch nicht ain wortt jn der crobatischen sprach verdolmetschet, vrsach, er khan weder windisch noch crobatisch recht reden, vil weniger dolmetschen. So mag er auch jemandts, wiewol er deßwegen jren vilen vnd an manigs orth mit grossen verhaißungen geschriben, der sollichs wolt oder khundt thon, nicht bekhumen etc., dauon ain ander maln mehr« (Elze, *Primus Trubers Briefe*, 41–43; Rajhman, *Pisma Primoža Trubarja* 40, 42–43; Vrečko in Krajnc-Vrečko 39–40, 42). Vergerij si je torej po Trubarjevi navedbi za alternativni prevod prizadeval že leto pred izidom prvega dela *Nove zaveze*.

univerzalizma, Trubar pa se je odločil za strogo razmejitev slovenščina/hrvaščina in s pogosto uporabo nemcizmov tvegala, da ne bo razumljen *niti v okolici Zagreba*.

Izrecna omemba Dalmatincev pa je zanimiva še v enem pogledu. Kot sem skušal nakazati v nedavnem prispevku (»Dva Vergerija«), jo je mogoče razumeti kot odmev Vergerijeve polemike s poljskim kardinalom Hosiusom (Stanisław Hozjusz, 1504–79), enem od ideologov tridentinskega koncila. Ta je med drugim objavil spis v obliki dialoga z naslovom *Dialog o vprašanju, ali je skladno z Božjim pravom, da so laiki pripuščeni h kelihu, da imajo duhovniki žene in da se božjo službo opravlja v ljudskem jeziku* (*Dialogus de eo, num calicem laicis et uxores sacerdotibus permitti, ac divina officia vulgari lingua peragi fas sit*, 1558). Vergerijev neposredni odgovor so Štirje dialogi o Hosiusovi knjigi ... (*Dialogi quatuor de libro, quem Stanislaus Osius ... edidit*, 1559). Hosius se v polemiki zoper uporabo ljudskih jezikov (zlasti o5v.–7r.) med drugim sklicuje na dejstvo, da Rusi ne razumejo več svoje lastne slovanske liturgije, drugi Slovani pa so glagolsko liturgijo opustili. Njegov ključni argument zoper prevajanje *Biblije* v govorjene jezike pa je raznolikost slovanskih narečij. To je treba razumeti v kontekstu splošnega pomisleka zoper prevajanje svetih knjig: kot omenja tudi Hosius (o8r.–v.), se že Luthrov in Zwinglijev prevod med seboj v marsičem razlikujeta; v čem sta torej zvesta »izvirniku«? Raznolikost slovanskih dialektov bi lahko vodila le v še večjo anarhijo, saj Poljak razume južnega Slovana slabše kot Švab ali Švicar Holandca ali Burgundca (o6r.–v.). Zato Hosius kot kompromisno rešitev predlaga prevod v »dalmatinski« jezik, ki izhaja od Hieronima in je celo »elegantnejši« od poljščine:

Quamlibet autem nos ipsos amemus, tamen illud fateamur necesse est, Sclavorum aut Dalmatorum linguam esse multo elegantiores, quam sit nostra, ita, ut si precationes & sacras lectiones, in vernaculam transferre linguam oportet, in ea potissimum transferendae sint, a qua nostra duxit originem, quae praestat etiam caeteris elegantia. Cum praesertim Dalmatica lingua sacros libros Hieronymum vertisse constet, ut in eius usu minus esse periculi videatur. (o6v.–7r.)

Naj imamo [sc. Poljaki] sami sebe še tako radi, je prav priznati, da je jezik Sklavov [ni jasno, katero ljudstvo ima Hosius v mislih, morda (tudi) Slovence] ali Dalmatincev veliko elegantnejši kot naš. Če bi bilo treba molitve in sveta berila prevesti v ljudski jezik, bi jih bilo še najbolje prevesti v tisti jezik, iz katerega izhaja tudi naš in ki ostale prekaša v eleganci. In ker je znano, da je Hieronim svete knjige prevedel v dalmatinski jezik, se zdi uporaba tega jezika tem manj nevarna.

Kot je prepričljivo pokazal Frick (42–43), gre pri »Hieronimovi Dalmatinski Bibliji« za očitno zavajanje. Besedilo ima obliko dialoga, v katerem glavna oseba Aratus (= Hosius sam) pogosto navaja protireformacijske ugovore, zato da jih lahko (s pomočjo sogovornika Harpagusa) pobija. Hosiusova *dramatis persona* ni iskrena, ko išče sprejemljive primere liturgije v vernakularju; v resnici slovansko obredje zavrača, pa naj izhaja od Cirila in Metoda ali od samega Hieronima.

Tudi Vergerij je provokacijo takoj razbral: če je imel Hosius v mislih Hieronimovo slovansko *Biblijo*, se je skliceval na mit,²³ če pa je cilj al na ostanke glagolske liturgije, mu je lahko Vergerij postregel z informacijami iz prve roke, saj je v glagolici nekoč sam maševal.²⁴

HIL. [...] Sed audi reliqua, Eccius, in loco communi penultimo, garrit nescio quid de Hieronymo, ex cuius impetratione, Missae fuerint Sclavica lingua celebratae. Fabulam narrat. Nam longe post tempora Hieronymi, nimirum ante sexcentos duntaxat annos, tempore Methodii & Cyrulli, qui Moraviam ad fidem Christi adduxerant, caepae sunt Missae Sclavorum lingua peragi. ATH. Quid tibi nunc cum isto inepto Eccio? Cur adducis? HIL. Mane & videbis, Eccius itaque, post illam fabulam, sic ait: At gens huius linguae dudum cessit suo privilegio & se latinae conformat Ecclesiae. ATH. Mihi videris negare. Nam capite abnuis. HIL. Sic est. Nego constanter. Gens huius linguae minime cessit suo privilegio (si modo id fuit privilegium) & minime se conformat latinae Ecclesiae. ATH. Certo nescis. Audistin tu Missas Sclavica lingua? HIL. Vergerius, primum habuit in Illyria, Modrusiae scilicet, deinde patriae suae Episcopatum, qui est in Italia, nempe citra Arsiam fluvium: Nam ibi nunc est Italiae terminus, qui aliquando fuit ad Rubiconem: a Vergerio itaque saepe audiui, quod in utraque diocesi Iustinopolitana & Modrusiensis, Missae alicubi latina, alicubi Sclavica peragantur, ac non modo illic, sed in Carnia, in Carniola, in Croatia & alibi quoque, & est plane notorium. ATH. Cum feceris mentionem Vergerii, quem audio ante triennium caepisse curare,

²³ Izvor te legende je nejasen, vsekakor pa se že papež Inocenc IV., ki je leta 1248 dovolil uporabo glagolice (in s tem slovanskega jezika) v bogoslužju, skliceval na Hieronima: »Porrecta nobis petitio tua continebat, quod in Slavonia est littera specialis, quam illius terrae clerici se habere a b. Hieronymo asserentes, eam observant in divinis officiis celebrandis.« Prim. Jagić 130–137; v povezavi s humanističnimi genealogijami Simoniti, *Med humanisti* 170–171.

²⁴ Komentar a parte. Zakaj mu tega ne bi verjeli? Zakaj Trubarju verjamemo na besedo, da ga je Bonomo poučeval tudi v slovenščini (v to smer gre deloma tudi Grdina 179–188, ki sicer priznava Trubarjevo humanistično ozadje, a še bolj poudarja Bonomovo zanimanje za slovenščino), Vergeriju, ki je maševal v Modrušu in v Kopru in pozneje dejansko sprožil prevajanje *Biblije* v slovenščino, pa ne? Racionalen sklep je, da je bilo znanje slovenščine/hrvaščine bržkone pri obeh Italijanih omejeno, da je bilo pri obeh zanimanje za lokalne jezike povezano s humanistično držo, da pa je pri Vergeriju dobilo nov impulz s prestopom med reformatorje.

ut in linguam Slavicam novum Testamentum converteretur ... (*Dialogi quatuor* 62r.)

HILARIJ: [...] Toda poslušaj še ostalo. Eck v svojem predzadnjem *locus communis* nekaj čenča o Hieronimu, ki da je dosegel, da so začeli maševati v slovanskem jeziku. Pravljič pripoveduje. Maše so začeli v jeziku Slovanov opravljati šele dolgo po Hieronimovem času, zagotovo pa šele pred šeststo leti, v času Metoda in Cirila, ki sta Moravsko pripeljala h Kristusovi veri. ATANAZIJ: Kaj imaš zdaj s tem neumnim Eckom? Zakaj ga citiraš? HILARIJ: Počakaj, boš videl. Potem ko konča s pravljico, Eck zatrdi, da se je ljudstvo, ki govori ta jezik, že zdavnaj odreklo svojemu privilegiju in se prilagodilo latinski Cerkvi. ATANAZIJ: Odkimavaš, kot bi hotel znikati. HILARIJ: Natanko tako, odločno znikam. Ljudstvo, ki govori ta jezik, se nikakor ni odreklo svojemu privilegiju (če je sploh bil privilegij) in se nikakor ni prilagodilo latinski Cerkvi. ATANAZIJ: Tega pa gotovo ne veš. Si kdaj slišal mašo v slovanskem jeziku? HILARIJ: Vergerij je imel škofijo najprej v Iliriji, mislim da v Modrušu, nato pa v svojem rodnem mestu, ki je v Italiji, tostran reke Raše: kajti tam je zdaj meja Italije, ki je bila nekoč pri Rubikonu. In od Vergerija sem večkrat slišal, da v obeh škofijah, koprski in modruški, maše potekajo nekje v latinskem, nekje v slovanskem jeziku; ne le tam, temveč tudi na Kranjskem in Koroškem, na Hrvaškem in tudi drugod, in to je precej znano. ATANAZIJ: Ko si že omenil Vergerija, o katerem slišim, da se je pred tremi leti začel truditi, da bi nastal prevod Nove zaveze v slovanski jezik ...

Hosius (in Eck)²⁵ z omenjanjem Hieronima potvarjata zgodovino, saj je jasno, da glagolska liturgija izvira od Cirila in Metoda. Vergerij je razumel, da skuša Hosius protestante zapeljati v neperspektivno glagoljšstvo, zato je mit o Hieronimovi slovanski *Bibliji* s posmehom zavrnil; njegov protipredlog je izrazito pragmatičen, saj se omejuje na Slovence in »Dalmatince«, v mislih pa ima moderen prevod, ki bi bil razumljiv Slovencem in vsaj še *delu* Hrvatov.²⁶

Načrt o »univerzalni« (južno)slovanski *Bibliji* Vergerij ponovno omeni v delu *Agl'inquisitori che sono per l'Italia*.²⁷

²⁵ Znameniti protireformacijski teolog Johannes Eck (1486–1543); v svojih *Loci communes* je med drugim omenjal Hieronima: »Identidem aliqui de lingua Slavonica latissima testantur a Hieronymo impetratum; uti Mediloviensis in Cronica Polonorum testatur, in memoria hominum Cracoviae in Sacello Sanctae Crucis (si recte nominis memini, nam librum non habeo ad manus) Sclavonice missas celebratas. At gens huius linguae dudum cessit huic privilegio, et se Latinae conformat ecclesiae« (Fraenkel 377, ki citira po zadnji izdaji iz leta 1543).

²⁶ Marinčič, »Amore patriae teneri non potuit« 21–22; tam tudi druga literatura. Razlike med Trubarjevimi in Vergerijevimi pogledom na razmejitve med južnoslovanskimi jeziki prepričljivo opisuje Grdina, *Od brižinskih spomenikov* 116–120.

²⁷ Izvrsten prikaz tega dela je objavil Tomaž Jurca.

Ho fatt'io tradur l'Evangelio di san Matteo in quella lingua che più serve alla Carnia e Carniola. Poi nella medesima M. Primo Trubero Carno (ancor questo porrete nel catalogo ha tradotto il Nuovo testamento, il quale è stampato in Tubinga. Finalmente è tradotta già tutta la Bibbia in una lingua più elegante e che più communemente servirà a stamparsi senza lungo indugio. (47r.)

Prevesti sem dal Matejev evangelij v jezik, ki še najbolj služi Kranjski in Koroški. V isti jezik je Kranjec M. Primož Trubar (no, tudi njega dodajte v svoj katalog [Vergerij sarkastično opozarja, da so Trubarja pozabili uvrstiti v indeks prepovedanih knjig]) prevedel Novo zavezo, ki je bila natisnjena v Tübingenu. Naposled pa obstaja prevod celotne *Biblije* v elegantnejši jezik in za širšo uporabo – ta bo šla brez velikega odloga v tisk.

Prevod celotne *Biblije*, pripravljen za tisk, je Vergerijeva fantazija. Vendar je zanimiv poudarek, da bo ta »elegantnejša« slovenska *Biblija* bolj splošno uporabna. Kidrič (*Zgodovina* 33) je prvi smiselno opozoril, da je imel Vergerij v mislih konstrukcijo književnega jezika po zgledu »Germanije, Italije, Francoske, Španije«. Vendar se je Kidrič očitno motil v domnevi, da je hotel Vergerij ta jezik utemeljiti na stari cerkveni slovanščini – za razliko od Trubarja, ki je izhajal iz živega jezika (»Prof. Murko« 190). Razloček je v resnici tanjši: iz živega jezika sta izhajala oba, le da je imel Vergerij večje (in očitno pretirane) ambicije. Ideja o širše razumljivi slovanski *Bibliji* spominja na Skalića; z »eleganco« je imel tudi Vergerij nedvomno v mislih oblikovanje čistega slovanskega jezika, ki bi bil širše razumljiv ravno zato, ker ne bi imel lokalnih posebnosti, kot so Trubarjevi (ljublanski) nemcizmi.

Olga Nedeljković je v svojem sicer prepričljivem prispevku potegnila zelo ostro ločnico med Vergerijem, ki pod vplivom Vlačića Ilirika prisega na »ilirščino«,²⁸ in Trubarjem, ki domet knjižnega jezika pragmatično omejuje. Vlačić in Vergerij sta humanista in univerzalista, Trubar predvsem verski reformator pod močnim nemškim vplivom. Vergerijevi razmisleki o oblikovanju novega literarnega jezika so očitno presegali Trubarjev verskopropagandni pragmatizem. In vendar iz pričevanj o nesoglasjih med Vergerijem in Trubarjem ni mogoče sklepati, da sta pripadala dvema različnima svetovoma. Tudi Vergerij je bil v tem času luteranski propagandist. O njegovih jezikovnih razmislekih ne vemo veliko, očitno pa je bil njegov slovensko-dalmatinski načrt bistveno bolj realističen od Skalićeve vseslovanske utopije: morda je skušal Vergerij Trubarjev nesistematični pragmatizem korigirati z zmernim purizmom, ki bi omogočil konstrukcijo slovensko-»dalmatinskega«

²⁸ O Vlačićevih jezikovnih pogledih prim. Läg Reid; tam tudi druga literatura.

literarnega jezika. Ta ne bi imel ničesar skupnega s staroslovanskimi liturgičnimi ostalinami ali s Hieronimovo »dalmatinsko *Biblijo*«; to bi bil jezik, ki bi se skušal v široki razumljivosti in »eleganci« vsaj zelo od daleč približati latinščini, jeziku kultiviranega sveta.

Vergerijeva »pragmatična utopija« se je pozneje vsaj v dveh pogledih izkazala za vizionarsko: vsebovala je »prerokbo« literarne slovenščine (ki se je med drugim očistila nemcizmov!), a tudi ilirističnih utopij 19. in 20. stoletja. Iz poznejše perspektive se zdi, da je v konfliktu med dosmrtnima prijateljema Vergerijem in Trubarjem embrionalno utelešen spoj, o katerem v sorodnem kontekstu govori Primož Simoniti:

Sprava moralno izpopolnjenega človeka in njegovega ljudstva z Bogom je geslo časa. Humanistom sta bili poglavitno sredstvo za doseg tega cilja lepa književnost in omika, reformatorjem čista božja beseda, razumljiva tudi neukim ljudem. Iz tega se je rodila slovenska književnost. (Simoniti, *Med humanisti* 172)

Trubar slovenske književnosti ne začinja kot samonikli genij, temveč kot zborist, ki se je v Bonomovi tržaški šoli mučil z Vergilijem in Erazmom. Kot sam priznava, je bil v latinščini šibek; uporabljal jo je kvečjemu v sili, na primer v dopisovanju z Vergerijem, ki ni znal nemško.²⁹ Z Vergerijem je prišel v stik šele v Nemčiji, ko sta bila že oba v eksilu. Od tega časa naprej je tudi sam Vergerij latinščino vedno pogosteje nadomeščal z italijanščino. A četudi to pomeni izgubo stika z latinskim humanizmom italijanskega tipa, ne pomeni izgube stika z evropskim renesančnim humanizmom nasploh. Trubar prek Bonoma in prek dramatične osebne zgodbe Vergerija mlajšega ostaja vpet v intelektualne tokove 16. stoletja. V njegovem razvoju se je – očitno zlasti pod vplivom italijanskih mentorjev – v malem odvil tisti odločilni proces, ki je značilen zlasti za severno renesanso: konfesionalizacija humanizma (o tem izvrstno piše Erika Rummel). Čeprav se Trubar v Bonomovi šoli ni razvil v latinsko pišočega humanističnega literata,³⁰ se je pri idejno širokem renesančnem

²⁹ »Latine haud libenter scribo, nisi necessitate compulsus, sicuti d. Vergerio semper latine scribere cogor, postquam germanicam linguam non intelligit. Nam vereor in scribendo latine ne committam aliquem soloecismum et ne peccem in Priscianum.« Elze, *Primus Trubers Briefe*, 26; Rajhman 27; Vrečko in Krajnc-Vrečko 24, 26. Trubarjeva latinščina je sicer brezhibna in velikokrat duhovita. Vergeriju se je Luthrova latinščina zdela barbarska. Iz današnje perspektive, ko šibke točke Luthrove latinščine komaj še zaznavamo, Trubarjevih (jezikovno neoporečnih) latinskih zapisov pa imamo malo, se ključno vprašanje glasi: *Koliko slabša* je bila Trubarjeva latinščina od Luthrove?

³⁰ Cavazza (»Bonomo, Vergerio, Trubar« 93) o njem realistično zapiše: »In realtà il riformatore carniolino non divenne mai un fine letterato.« Podobno že Kidrič, »Ogrodje« 194. Citat, ki je pričujočemu članku dodan kot motto, ta pogled vsaj

škofu že zgodaj seznanil s heterodoksnimi idejami, celo s Calvinom. In čeprav njegov poznejši reformatorski aktivizem ni pustil veliko časa za teološko poglobljene doktrinarne razmisleke, se v njegovi zgodbi v malem zrcali Vergerijeva: obe zgodbi se razpenjata med »latinskim« svetom severnega Jadrana (Koper in Padova; Trst) in »germanskim« svetom reformacije, pri čemer sta kot Negermana v tem svetu oba slejkoprej ostala tujca; še več: njunima domovinama ni bilo namenjeno, da bi ju reformacija kaj več kot oplazila. Morda je tudi iz sorodnosti osebnih in narodnih izkušenj izvirala globoka vez, ki je občasna nesoglasja (najbrž povezana predvsem z doktrinarnimi in načelnimi jezikovnimi razmisleki) niso mogla skaliti. V pismu 4. oktobra 1565 Vergerijev nečak Ludovico vojvodi Krištofu poroča, da je Trubar bedel pri Vergerijevi smrtni postelji in ga »kot rojak do njegovega zadnjega diha tolažil z duhovnimi tolažili« (»tamquam conterraneus spiritualibus consolationibus usque ad ultimum spiritum solatus est«; von Kausler in Schott 443–444).

Iz poznejše perspektive ima Vergerijeva pobuda za slovenski prevod *Biblije* predvsem kulturni pomen. Toda morda ne le *ex posteriori* in ne nujno zgolj zato, ker se reformacija na osrednjem slovenskem ozemlju ni uveljavila. Nesoglasja med dosmrtnima prijateljema Vergerijem in Trubarjem povzemajo poglobljeno dilemo, povezano s konstrukcijo literarne slovenščine. Poleg tega imajo Trubarjevi prevodi še en izrazito literarni kontekst. Vergerij je bil že v svoji pravoverni katoliški fazi zaščitnik prevajalcev. Divus, koprski humanist z imenom ali psevdonomimom »Božanski«, mu je kot novemu koprskemu škofu posvetil prvi tiskani prevod Homerja.³¹ Trubar je pozneje v predgovoru k prvemu delu *Nove zaveze* (*Ta prvi dejl tiga Noviga testamenta*, 1557) o Vergeriju zapisal, da je bil takoj »za Bogom prvi in najpomembnejši sprožitelj« njegovega prevajalskega dela.³² Se je s tem Trubar pomenljivo spomnil vloge, ki jo je imel Vergerij kot zaščitnik »koprskega Homerja«, »božanskega« Divusa? V Divusovem verzem uvodu (prev. Gantar 25–26) se namreč nespečnemu avtorju prikaže »božanski Homer« (*divinus Homerus*) in ga (po Enijeve in Petrarkovem zgledu) spodbudi k prevajanju – Homerja. Uvod se sklene s pomenljivima verzoma:

deloma postavlja pod vprašaj, saj kaže, da si je Trubar zavestno prizadeval za izrazno kulturo, ki bi sledila načelom humanistične.

³¹ Prim. Marincič, »Lie quiet, Divus«, in druge članke v istem zborniku; tam tudi druga literatura.

³² D. Vergerius ist nach Gott der erst und fürnembst Ursacher das dises dolmet-schen angefangen worden« (Sakrausky 99; v izdaji Vrečko 27 to ključno robno besedilo žal manjka).

Tum Graeca ausoniis miscentes carmina verbis
ornate exultam *non uno dogmate* mentem.

Pomešajte grške pesmi med avzonske (tj. latinske) besede,
in naj vaša miselna omika ne temelji *samo na enem prepričanju*.

Celo če je imel Divus s tem v mislih samo »grško literaturo« kot dopolnilo monopolu latinščine, *dogma* v tem času ni bila nevtralna beseda (Marinčič, »Lie quiet, Divus« 42). Divus v knjigi, posvečeni novemu škofu, gotovo ni namigoval na Luthra. Morda je kaj vedel o Vergerijevih stikih z italijanskimi »evangelisti« in z zmerno reformnimi strujami v Franciji.³³ A tudi če ni meril niti na to, je sporočilo teh verzov vsaj erazmovsko: *ad fontes*. To napotilo je potencialno heretično, saj ga je lahko vsak bralec prenesel tudi na svete knjige.

Trubarjeva misel, da je Vergerij »drugi za Bogom«, sama po sebi pomeni atentat na avtoriteto Hieronimove *Vulgate*. Tem bolj, ker je pod avspiciji istega Vergerija, tedaj še koprškega škofa, izšel tudi od Homerja navdihnjeni latinski prevod »poganske biblije«. Da Trubar, nekdanji Bonomov učenec in bralec Vergilija, ne bi vedel za Divusa in njegovo zvezo z Vergerijem, se zdi komaj verjetno.

Toda vzporednica med Divusom in Trubarjem ni samo simbolna. Divusov prevod Homerja je bil šolska prozna parafraza, namenjena učenecem grščine. Razpored strani in verzov se je ujemal z Manuzijevo standardno izdajo Homerja v grščini. Duh tega šolskega prevoda je bil karseda erazmovski: Divus ni prevajal, temveč je bralca zgolj »obveščal« o božanskem izvirniku. In vendar popularnost tega prevoda priča, da so ga spričo neznanja grščine še stoletja pozneje brali zlasti samostojno.³⁴ Katoliškemu humanistu Vergeriju, ki je znal grščino gotovo slabše od svojega starejšega sorodnika Vergerija starejšega, je torej Divus ob nastopu škofovske službe v Kopru posvetil Homerja za ukaželjno ljudstvo, ki po možnosti zna vsaj latinsko. Protestantski humanist Vergerij je moral dve desetletji pozneje Trubarja, ki po lastni izjavi ni znal ne hebrejsko ne grško,³⁵ pre-

³³ Jacobson Schutte (105 isl.) obdobje »preobrazbe« opredeli z leti 1536–40. Cavazza, »Umanesimo e riforma in Istria« 99, je celo prepričan, da je Vergerij prišel v stik s protestantskimi idejami takoj ob vrnitvi v Koper. Vendar opaznih stikov z »evangelisti« pred letom 1539 ni, poleg tega je sam koncept evangelistov problematičen, zato je tu potrebna previdnost; gl. pregled mnenj pri Pierce, »A New Look«.

³⁴ Izvod, ki ga je Ezra Pound po naključju kupil v Parizu, v prvi pesmi njegovih *Cantos* nastopa kot ključni vir inspiracije; prim. moj članek »Lie quiet« 32–33.

³⁵ O tem, o svojem upiranju in o Vergerijevem prepričevanju odkrito govori v predgovoru k prvemu delu *Nove zaveze* leta 1557 (Ta *prvi dejl tiga Noviga testamenta*; Sakrausky 103; Vrečko 32, 52–53), že v letu prevoda Matejevega evangelija pa v pismu

pričati, naj začne v nasprotju s svojimi načeli (in z njegovo pomočjo)³⁶ svete knjige prevajati v slovenščino. Očitno ga je prepričal s pragmatičnim (bolj humanističnim kot pa dosledno protestantskim) argumentom, da je Erazmov latinski prevod dovolj dober približek.³⁷

LITERATURA

- Babuder, Giacomo. *Pietro Paolo Vergerio il seniore da Capodistria, uno de' più celebri umanisti italiani all'epoca del Risorgimento*. Atti dell' I. R. Ginnasio Superiore di Capodistria, anno scolastico 1865–1866. Capodistria: G. Tondelli, 1866.
- Barbarič, Štefan. »Ideje humanizma v delih slovenskih protestantov«. *Slavistična revija* 24.4 (1976): 409–420.
- Bischoff, Conrad. *Studien zu P. P. Vergerio dem Älteren*. Berlin in Leipzig: W. Rothschild, 1909.
- Bonazza, Sergio. »Primož Trubar in italijanska reformacija«. *Trubarjev zbornik* 3. Ur. Franc Jakopin, Marko Kerševan in Jože Pogačnik. Ljubljana: Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar, 1996. 22–33.

Bullingerju poroča, da ga je Vergerij dolgo zaman prepričeval, naj začne prevajati iz latinščine in nemščine: »[D]er [sc. Vergerius] hat dits jar mit mir vill gehandelt, damit mich vnterstuende aus latein vnd teutsch das neu testament in die windisch sprach zuu-erdolmetschen, welches jme, nachdem mich vntüglich, dieweil griechisch noch hebraisch nicht khan, erkhen, abgeschlagen« (13. september 1555; Elze, *Primus Trubers Briefe* 20; Rajhman, *Pisma Primoža Trubarja*, 86; Vrečko in Krajnc-Vrečko 19–20).

³⁶ Nobenega dvoma ni, da je Vergerij znal nekaj slovenščine in hrvaščine (gl. zgoraj, op. 24). Da je Trubarju spočetka vsaj nekoliko pomagal pri grščini, dokazuje podpis »V. T.« pod prevodom *Matejevega evangelija*: »H drugimu vom poveimo, de smo mi v le-tim našim prevračenu smo veden imeili pred sebo ta pravi studenic tiga Noviga testamenta, kir ie gerški pissan« (prim. Vinkler 17). »Mi« je pojasnjen s podpisom V. T. Vergerijevo pomoč dopušča tudi Grdina (*Od Brižinskih spomenikov* 189), ki Italijanu sicer ni izrazito naklonjen. Prim. že Rupel, *Primož Trubar* 91. Nasprotno pa je Grafenauer (299) v omembi grščine prepoznal Vergerijevo koristoljubno manipulacijo: »Napeljal ga je pa k temu bržkone ničemurni P. P. Vergerij; pozneje namreč, ko Vergerij ni več kumoval Trubarjevim delom, je postal Trubar odkritosrčnejši in se ni več bahal z grščino, ki je ni znal.« Grafenauer skuša popolno odvisnost od Luthra dokazati predvsem zato, da bi eliminiral Vergerija kot pomočnika pri grščini; ni pa pozoren na Erazma.

³⁷ Ahačič (268–274) z nekaj primeri dokazuje, da je bil Erazem za Trubarjev prevod pomembnejši od Luthra, vendar temeljitejša raziskava ostaja deziderat. Širca (202) smiselno opozarja tudi na Trubarjevo poznejše sklicevanje na Hilarija iz Poitiersa (Sakrasky 103; Vrečko 32, 53), ki ni znal hebrejsko in je povrh pri eksegezi svetih knjig priporočal uporabo cerkvenih očetov; Hilarijeva dela je izdal ravno Erazem! – Zаметki tega prispevka so bili predstavljeni na simpoziju *Evropski humanizem in njegovi izživi* 8. septembra 2017 ter na simpoziju *Divina* v Kopru 27. oktobra 2017. Za dragocene pripombe in sugestije se zahvaljujem Primožu Simonitiju, anonimnemu recenzentu pa za koristne bibliografske napotke.

- Buzzi, Franco. »Pier Paolo Vergerio incontra Lutero a Wittenberg«. *Pier Paolo Vergerio il Giovane, un polemista attraverso l'Europa del Cinquecento*. Ur. Ugo Rozzo. Videm: Forum, 2000. 3–32.
- Cavazza, Silvano. »Nenavadna osebnost: Profil Petra Pavla Vergerija«. *Stati inu obstatu* 17–18 (2013): 10–26, 296–297.
- – –. »Bonomo, Vergerio, Trubar: Propaganda protestante per terre di frontiera«. *La Gloria del Signore. La riforma protestante nell'Italia nord-orientale*. Ur. Gianfranco Hofer. Mariano del Friuli: Ed. della Laguna, 2006. 91–158.
- – –. »Umanesimo e riforma in Istria: Giovanni Battista Goineo e i gruppi eterodossi di Pirano«. *L'umanesimo in Istria*. Ur. Vittore Branca in Sante Graciotti. Florence: Olschki, 1983. 95–117.
- – –. »Una vicenda europea: Vergerio e il caso Spiera, 1548–49«. *La fede degli italiani: Per Adriano Prosperi*. Vol. 1. Ur. Guido Dall'Olio et al. Pisa: Edizioni della Normale, 2011. 41–51.
- Di Brazzano, Stefano. *Pietro Bonomo (1458–1546): Diplomatico, umanista e vescovo di Trieste: La vita e l'opera letteraria*. Trst: Parnaso, 2005.
- Dović, Marijan. »Vodnik, Prešeren in začetki postavljanja spominskih obeležij slovenske literarne kulture«. *Primerjalna književnost* 36.2 (2013): 185–203.
- Elze, Theodor, ur. *Primus Trubers Briefe*. Tübingen: Litterarischer Verein in Stuttgart, 1897.
- Elze, Theodor. »Die slowenischen protestantischen Bibelbücher des XVI. Jahrhunderts«. *Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich* 16 (1895): 117–167.
- Fraenkel, Pierre, ur. *Johannes Eck: Enchiridion locorum communium adversus Lutherum et alios hostes ecclesiae (1525–1543)*. Mit den Zusätzen von Tilmann Smeling O. P. (1529, 1532). Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1979.
- Gantar, Kajetan. »Andreas Divus iz Kopra, prevajalec Homerja«. *Divina: Andreas Divus Iustinopolitanus*. Ur. G. Pobežin in P. Štoka. Koper: Osrednja knjižnica Srečka Vilharja, 2016. 19–26. Prvič izšlo: *ZČ* 24 (1970): 273–78.
- Gherardo, Paolo, ur. *Nuovo libro di lettere de' più rari auttori della lingua volgare italiana*. Benetke: Paolo Gherardo, 1545.
- Grafenauer, Ivan. »O Trubarjevem prevodu evangelijev«. *Dom in svet* 27 (1914): 297–303.
- Grđina, Igor. »Der Humanismus und Primus Truber«. *Tu felix Europa: Der Humanismus bei den Slowenen und seine Ausstrahlung in den mitteleuropäischen Raum / Humanizem pri Slovencih in njegovo izžarevanje v srednjeevropski prostor*. Ur. Vincenc Rajšp, Feliks J. Bister in Miroslav Polzer. Dunaj/Ljubljana: Slovenski znanstveni institut na Dunaju/ZRC SAZU, 2011. 77–84.
- – –. *Od Brižinskih spomenikov do razsvetljenstva*. Maribor: Obzorja, 1999.
- Gruden, Josip. »Peter Pavel Vergerij in njegov stik s slovenskimi deželami: Arhivalni doneski«. *Izvestja muzejskega društva za Kranjsko* 19 (1909): 142–152.
- Hosius, Stanislaus. *Dialogus de eo, num calicem laicis et uxores sacerdotibus permitti, ac divina officia vulgari lingua peragi fas sit*. Dillingen, 1558.
- Hubert, Friedrich. *Vergerios publizistische Thätigkeit. Nebst einer bibliographischen Übersicht*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1893.
- Jacobson Schutte, Anne. *Pier Paolo Vergerio: The Making of an Italian Reformer*. Ženeva: Librairie Dröz, 1977.
- Jagić, Vatroslav. *Entstehungsgeschichte der kirchenslavischen Sprache*. Neue berichtigte und erweiterte Ausgabe. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1913.
- Jovanović, Neven. »Pavao Skalić protiv Pier Paola Vergerija, 1559–1564«. Pobežin,

- Gregor, in Peter Štoka, ur. *Secretarii actiones Petri Pauli Vergerii*. Koper: Osrednja knjižnica Srečka Vilharja, 2018. 10–25.
- Jurca, Tomaž. »Inkvizitorjem po Italiji: Polemika Petra Pavla Vergerija ml. s pisci cerkvenih seznamov prepovedanih knjig«. *Stati inu obstatu* 23–24 (2016): 76–97.
- Kallendorf, Craig W., ur. *Humanist Educational Treatises*. I Tatti Renaissance Library 5. Cambridge, Mass., 2002.
- Katičić, Radoslav. »Zur Polemik von Primus Truber mit Paulus Skalich«. *Wiener Slavistisches Jahrbuch* 53 (2007): 55–66.
- Kidrič, Francè. »Prof. M. Murko o 'početkih jedinstvenega književnega jezika Hrvatov in Srbov'«. *Ljubljanski zvon* 42.3 (1922): 188–90.
- — —. *Zgodovina slovenskega slovstva: Od začetkov do marčne revolucije; Razvoj, obseg in cena pismenstva, književnosti in literature*. Ljubljana: Slovenska matica, 1929.
- Koruza, Jože. *Slovstvene študije*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, 1991.
- Lägreid, Annelies. »Matthias Flacius Illyricus und die kroatische Sprachenfrage des 16. Jahrhunderts«. *Matthias Flacius Illyricus – Leben und Werk*. Ur. Josip Matešić. München: Südsteuropa-Gesellschaft, 1993.
- Lorenz, Sönke. »Von Primus Trubers Saulus zu seinem Paulus: Pietro Paulo Vergerio«. *Primus Truber 1508–1586: Der slowenische Reformator und Württemberg*. Ur. Sönke Lorenz, Anton Schindling in Wilfried Setzler. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag: 2011. 247–257.
- Manuzio, Paolo, ur. *Lettere volgari di diversi nobilissimi huomini et eccellentissimi ingegni scritte in diverse materie*. Libro primo. Benetke, 1542.
- Marinčič, Marko. »*Amore patriae teneri non potuit*: Dva Vergerija o Hieronimu (in o mejah lokalnega patriotizma)«. Pobežin, Gregor, in Peter Štoka, ur. *Secretarii actiones Petri Pauli Vergerii*. Koper: Osrednja knjižnica Srečka Vilharja, 2018. 10–25.
- — —. »Lie quiet, Divus: Homerska prerojenja in rojstvo modernizma iz duha latinske preparacije«. *Divina: Andreas Divus Iustinopolitanus*. Ur. Gregor Pobežin in Peter Štoka. Koper: Osrednja knjižnica Srečka Vilharja, 2016. 31–51.
- McManamon, John M. *Pierpaolo Vergerio the Elder: The Humanist as Orator*. Tempe, AZ: Arizona State University, 1996.
- Murko, Matija. *Die Bedeutung der Reformation und Gegenreformation für das geistige Leben der Südslaven*. Prag/Heidelberg: Carl Winter, 1927.
- Nedeljković, Olga. »Illyrian Humanist Ideas in the Works of the South Slavic Protestant Publishers in Urach«. *Slovene Studies* 6.1–2 (1984): 127–42.
- Pierce, Robert A. *Pier Paolo Vergerio the Propagandist*. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2003.
- — —. »A New Look at the Conversion of Pier Paolo Vergerio«. *Pier Paolo il Giovane, un polemista attraverso L'Europa del Cinquecento*. Ur. Ugo Rozzo. Videm: Forum, 2000. 83–97.
- Pobežin, Gregor. »*Magna enim est spes de pace*: Vergerijev spis *Duae actiones secretarii pontificii* in njegova stališča do Tridentinskega koncila«. Pobežin, Gregor, in Peter Štoka, ur. *Secretarii actiones Petri Pauli Vergerii*. Koper: Osrednja knjižnica Srečka Vilharja, 2018. 58–89.
- Pogačnik, Jože. »Peter Pavel Vergerij ml. v slovenski literarni znanosti«. *Prevrednotenja*. Ljubljana: Slovenska matica, 2001. 33–42.
- — —. *Zgodovina slovenskega slovstva I: Srednji vek, reformacija in protireformacija, manirizem in barok*. Maribor: Obzorja, 1968.
- Rajhman, Jože, ur. *Pisma Primoža Trubarja*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti, 1986.

- Rajšp, Vincenc. »Povezanost slovenske in hrvaške reformacije«. *Stati inu obstatu* 19/20 (2014): 337–347.
- Robert A. Pierce. »A New Look at the Conversion of Pier Paolo Vergerio«. *Pier Paolo il Giovane, un polemista attraverso L'Europa del Cinquecento*. Ur. Ugo Rozzo. Udine: Forum, 2000. 83–97.
- Rummel, Erika. *The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Rupel, Mirko. *Primož Trubar: Življenje in delo*. Ljubljana, 1962.
- — —. »Tisk slovenskih knjig v Vergerijevih pismih Bullingerju«. *Slavistična revija* 5–7 (1954): 239–45.
- — —. *Slovenski protestantski pisci*. Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1966.
- Sakrausky, Oskar, ur. *P. Truber: Deutsche Vorreden zum slowenischen und kroatischen Reformationswerk*. Dunaj/Ljubljana: Institut für protestantische Kirchengeschichte Wien/Slovenska akademija znanosti in umetnosti, 1989.
- Schnurrer, Christian Friedrich. *Slavischer Bücherdruck in Württemberg im 16. Jahrhundert*. Tübingen, 1799.
- Simoniti, Primož. *Humanizem na Slovenskem in slovenski humanisti do srede XVI. stoletja*. Ljubljana: Slovenska matica, 1979.
- — —. »Janž Ravbar: Oratio ad principem et senatum Venetum, 1507; govor renesančnega diplomata«. *Keria: Studia Latina et Graeca* 12./3–4 (2010): 307–324.
- — —. *Med humanisti in starimi knjigami: Prispevki k slovenski kulturni zgodovini*. Ljubljana: Slovenska matica, 2007.
- Sixt, Christian Heinrich. *Petrus Paulus Vergerius, päpstlicher Nuntius, katholischer Bischof und Vorkämpfer des Evangeliums: Eine reformationsgeschichtliche Monographie*. Braunschweig, 1855.
- Širca, Alen. »Renesančni humanizem v slovenski književnosti v obdobju reformacije in baroka«. *Svetovne književnosti in obrobja*. Ur. Marko Juvan. Ljubljana: Založba ZRC, 2012. 193–220.
- Trubar, Primož. *Ta prvi deil tiga noviga testamenta*. Tübingen, 1557.
- Vergerio, Pier Paolo. *Agli inquisitori che sono per l'Italia: Del catalogo di libri eretici, stampato in Roma nell'anno presente*. 1559.
- — —. *Dialogi quatuor de libro, quem Stanislaus Osius ... edidit*. Tübingen, 1559.
- — —. *La historia di M. Francesco Spiera, il quale per havere in varii modi negata la conosciuta verità dell'Evangelio, cascò in una misera desperatione*. [Basel], 1551.
- [Vergerio, Pier Paolo, Primož Trubar.] *Ta evangelij svetega Matevža*. Tübingen: Ulrich Morhart, 1555.
- Vinkler, Jonatan, ur. *Primož Trubar: Ta evangeli svetiga Matevža 1555. Ta prvi deil tiga Noviga testamenta 1557*. Zbrana dela Primoža Trubarja 12. Ljubljana: Pedagoški inštitut, 2017.
- Kausler, Eduard von, in Theodor Schott, ur. *Briefwechsel zwischen Christoph, Herzog von Württemberg, und Petrus Paulus Vergerius*. Tübingen, 1875.
- Vrečko, Edvard, ur. *Primož Trubar: Nemški spisi (1550–1581)*. Zbrana dela Primoža Trubarja 11. Ljubljana: Pedagoški inštitut, 2011.
- Vrečko, Edvard, in Fanika Krajnc-Vrečko, ur. *Primož Trubar: Pisma*. Zbrana dela Primoža Trubarja 10. Ljubljana: Pedagoški inštitut, 2015.
- Ziliotto, Baccio. *Nuove testimonianze per la vita di Pier Paolo Vergerio il vecchio*. Trst, 1906.

Vergerio the Younger and Primož Trubar: The Beginnings of Slovenian Literature between Latin Humanism and the Reformation

Keywords: Slovenia / cultural history / Latin humanism / Reformation / Trubar, Primož / Vergerio, Pier Paolo the Younger / *Bible* / Slovene translation

In the introduction to his translation of the *Gospels* and the *Acts of the Apostles* into Slovenian (1557), the Protestant reformer Primož Trubar paid reverence to Pier Paolo Vergerio the Younger. Vergerio was once a leading politician of the Catholic Church and now an ideologue of the Reformation, as the individual who was, »besides God, the most important instigator« of his work. Despite this declaration, the contribution of Vergerio to the emergence of first translations of the *Bible* into Slovenian is often downplayed in older histories of literature and in textbooks, which tend to idolize Trubar's native literary talents. This paper shows that while one should not exaggerate the extent of Trubar's humanistic education, Vergerio's spiritual biography provides an internationally relevant intellectual context for his translatory work. Vergerio developed from a traditional humanist who supported Andreas Divus' Latin translation of Homer and scorned Luther for his bad Latin to a militant reformer who, nevertheless, acquiesced to foster and supervise translations of the New Testament from Erasmus and Luther rather than from the original. Also, Vergerio never abandoned the idea of constructing a new common literary language of the Slovenians and Dalmatian Croats based upon Latin (instead of Glagolitic) script. This purely theoretical project was a pragmatic compromise between the Pan-Slavism of the humanists (e.g., Pribojević) and Trubar's extreme pragmatism that, among other things, tolerated colloquial Germanisms typical of the Ljubljana dialect. The project was visionary insofar as it anticipated not only the anti-German purism of later literary Slovenian but also the 19th-century utopias of Illyrian as a universal language of those South Slavs who used the Latin script.

1.01 Izvirni znanstveni članek / Original scientific article

UDK 27-23=163.6:929Trubar P.

930.85(497.4)"15"

Nihil odiosius quam nomen Italorum: Vergerij mlajši med humanističnim univerzalizmom in nacionalizmom

Gregor Pobežin

ZRC SAZU, Inštitut za kulturno zgodovino & Univerza na Primorskem, Fakulteta za humanistične študije, Novi trg 2, SI-1000 Ljubljana
gregor.pobezin@zrc-sazu.si

Peter Pavel Vergerij mlajši je svoja »Dopisa papeškega tajnika« (Duae actiones secretarii pontificii) oblikoval kot namišljeno živo razpravo, namenjeno papežu Pavlu IV. Satirični razpravi, ki jima je Vergerij nekaj let kasneje dodal še tretji spis, v nobenem pogledu ne predstavljata vrhunca Vergerijevega literarnega ustvarjanja, vendar jima brez težav uspe ustvariti vtis, da gre za povsem resno debato na temo stvarnih dilem, povezanih s Tridentinskim koncilom. Te so bile v času njenega nastanka bolj ali manj fiktivne narave – ne po avtorjevi krivdi, pač pa zaradi zunanjih okoliščin, predvsem Pavlovega odpora do Tridentinskega koncila. Medtem ko prva razprava izkazuje Vergerijevo »politično in strokovno poreklo«, pa druga razprava brez zadržkov odpira ne le vprašanja verskih trenj, temveč tudi vprašanje morebitne vojne, ki bi sledila ponovnemu sklicu koncila, pri čemer ima njegovo razmišljanje tudi izrazito nacional(istič)ne razsežnosti. Te Vergeriju kot nekdanjemu papeškemu nunciju pred njegovim odhodom iz Italije sicer niso mogle biti tuje, a jih kot humanistični univerzalist še ni mogel ponotranjiti (in jih bržkone ni ponotranjil niti kasneje). Pričujoči prispevek tematizira obe Vergerijevi razpravi in skuša odpreti nekaj vprašanj o tem, kaj je avtorja motiviralo pri njenem nastanku.

Ključne besede: Vergerij, Peter Pavel ml. / Tridentinski koncil / protestantizem / protestantska književnost / publicistika / nacionalizem

Duae actiones secretarii pontificii (v nadaljevanju *Actiones*) nista največje in ne najpomembnejše delo Petra Pavla Vergerija mlajšega (1498–1565). Po obsegu¹ in intelektualni ambiciji v resnici močno zaostajata za

¹ V izvirniku je delo štel skupaj 189 strani formata octavo, kar preračunano znaša kakih 70 strani formata A4. Čeprav gre za »dober primer« (Štoka 92, op. 3), je bilo delo tipičen publicističen izdelek, in čeprav je nastalo pri dobrem tiskarju (J. Herbster

njegovo pomembno zbirko spisov *Dodici trattatelli*, ki je izšla leta 1550 v Baslu; po osebnoizpovedni teži zagotovo zaostajata za njegovim govorom *Otto difesioni* (1546); po duhovitosti za »Štirimi dialogi« (*Dialogi quattuor ...* 1559); po duhovni globini celo za tako rekoč neznatno »Vergerijevo molitvijo«. Skoraj ni pretirano presenetljivo, da v obsežnejših pregledih Vergerijevega dela in njegove osebnosti ti dve razpravi nista pritegnili pretirane pozornosti. Vendar pa si nekaj poudarkov in odlomkov iz obeh razprav zasluži nekoliko obsežnejšo tematizacijo.

Obe razpravi, v publicistične namene (prim. Pierce 129) načrtno stlačeni v neugledni knjižni format *octavo*, delujeta, kakor bi nastali brez vnaprejšnjega premisleka, tako rekoč kot *lucubratiunculae*. Literarni učinek, ki ga želita sprožiti, je, da gre za dvodnevno razpravo (*actio prioris diei – actio altera*), med katero sta se avtor in naslovnik – papež Pavel IV. – zapletla v stvarno debato o razlogih za in proti ponovnemu sklicu Tridentinskega koncila, o tem, kakšne odzive bi ponovni sklic koncila sprožil v nemškem svetu, in o tem, kakšne geopolitične posledice bi takšna odločitev utegnila sprožiti.

Tridentinski koncil je bil za Vergerija boleča točka.² Čeprav se je bil iz povsem osebnih in posvetnih razlogov razmeroma pozno odločil za cerkveno kariero (še leta 1530, po ženini smrti), in to brez temeljitega teološkega študija ter ustreznih priprav, je bila ta pot markantno strma: leta 1532 je že postal papeški tajnik pri Klementu VII., naslednje leto pa nuncij na dvoru Ferdinanda I., kjer je imel pomembno nalogo spoznati razpoloženje v nemških deželah do papeštva in do morebitnega ekumenskega koncila. Nunciatura je Vergerij opravljal dvakrat: prvič pod Klementom VII., ko se je pretežno zadrževal na Dunaju, in nato še enkrat pod papežem Pavlom III. v letih 1535–36, ko je opravil tudi dve obsežnejši potovanji po nemških deželah.

Tridentinski koncil se je v marsikaterem pogledu zdel velik neuspeh: trajal je skoraj dvajset let, časovno se je prekrival s pontifikatom petih papežev. Nekateri papeži so bili do koncila precej mlačni, Pavel IV. pa mu je bil kljub svojim reformnim težnjam povsem nenaklonjen. Koncilska zasedanja so bila opravljena na skupno treh večjih sejah

z latinskim imenom *Oporinus* v Baslu), kaže znake naglice. To mu ni povzročilo hude škode: namenjeno je bilo razmeroma zvesti bazi bralcev najprej v severni Italiji (Pierce 129), kamor je zaradi inkvizicijskih postopkov moralo priti po skrivnih poteh, zato je bil majhen format neizogibna izbira.

² O tem jasno priča njegov epitaf (gl. Kottke 67–68), v katerem ni pozabil omeniti, da je bil svoj čas papeški nuncij, pri čemer je bil eden osrednjih ciljev njegove nunciature prav prizadevanje za ekumenski koncil: ... *Qui Iustinopoli dicebar Episcopus olim, / legatus fueram regna per ampla papae.*

(1545–1549, 1551–1552 in 1562–1563). Največje razočaranje je bilo seveda to, da koncil ni mogel zaceliti razdora med protestanti in rimsko cerkvijo (po drugem zasedanju se je prepad med obema taboroma le še poglobil), poleg tega je bil nacionalno precej ekskluziven, saj so se ga udeležili pretežno španski in italijanski škofje, zaradi izbire kraja zasedanja pa so ga bojkotirali tudi Francozi. V številnih pogledih je bil sicer koncil uspešen: poleg potrditve temeljnih doktrin je ponovno vzpostavil papeško avtoriteto, ki je bila sicer eden od kamnov spotike za vse udeležene (in je tudi botrovala izbiri kraja zasedanja). O tem, zakaj je bil ravno Tridentinski koncil največja karierna prelomnica v Vergerijevem življenju in obenem boleča točka neizpolnjene samouresničitve, več v nadaljevanju. Obe tematizirani razpravi imata v tem pogledu sicer neespliciran, a vendar močan avtobiografski značaj.

* * *

Vergerija s tradicijo antične književnosti veže več kakor zgolj njegovi literarni dosežki.³ V uvodnem delu svoje latinske prepesnitve Homerjeve *Iliade* in *Odiseje* (Benetke, 1537) se mu je poklonil njegov someščan Andreas Divus, ki mu je posvetil predgovor v obliki pisma (*epistula nuncupatoria*). V enem od dveh precej obsežnih prologov (drugega je Divus namenil Vergerijevemu sorodniku in njegovemu namestniku v koprski škofiji Otonellu Vidi) pravi takole:

Tebe, preslavni Vergerij, čigar značaj in učenost sem vedno občudoval čez vse, sem izbral kot edinega od vseh in tvojemu imenu želim posvetiti te sadove svojega duha. [...] V Benetkah si živel tako, da so te vsi ljubili, večina pa tudi častila in spoštovala. Vendar si se, podžgan od želje po večji slavi, hotel preseliti v Rim, kjer bi bili darovi tvoje nadarjenosti, da se tako izrazim, vidni v bolj obiskanem gledališču. In ko si prišel v Rim, si že čez nekaj dni postal tako zaupen prijatelj papežu Klementu VII. in si si pridobil naklonjenost tega tako velikega in dobrohotnega moža, da ti je sam od sebe zaupal ugledno poslanstvo k nepremagljivemu kralju Ferdinandu, kar je poprej odrekel mnogim, ki so se za to potegovali. Kaj naj rečem, kako je v tej dolžnosti vzblestela luč tvoje razumnosti in preudarnosti? Bog mi je priča, v tistem delu sveta ni človeka, ki te ne bi z najvišjimi in s popolnoma iskrenimi hvalnicami povzdigoval do neba in te skrbno in sveto ohranil v svojem spominu. Ko pa je papež Klement umrl, si na pismeni poziv papeža Pavla III. prihitel v Rim. Tam si mu v razumnih besedah dal poročilo o uspehih svojega poslanstva, tako da mu niti na misel ni prišlo, da bi na tvoje mesto postavil koga drugega, ampak te je odposlal s še večjimi in obsežnejšimi pooblastili. Ko je namreč sklenil sklicati koncil, da

³ Na temo obsežne Vergerijeve bibliografije je nastalo več pregledov, enega najpopolnejših je sestavil že Hubert (261–319), med zadnjimi Schutte (273–275).

bi odpravil zmote, je želel, da se s tabo sestanejo knezi iz vse Nemčije, da bi ti skrbno preiskal njihovo razpoloženje in ugotovil, kaj sodijo o koncilski konstituciji. Ko si to zadevo naglo in z največjim priznanjem opravil, si se vrnil v Rim; od tam si se napotil v Neapelj, spet kot papežev odposlanec k cesarju. Naposled si se okrašen s škofovsko častjo svoje domovine vrnil domov, kjer uživaš v spoštljivem zatišju in kjer si najrajši odpočiješ v študiju svete književnosti, ki si jo vedno goreče ljubil. [...] Vse to so v resnici velike in neminljive stvari: toda ti si s svojo edinstveno krepostjo storil in dosegel ne samo, da ne potrebuješ nobenega priporočila svojih prednikov, temveč da so celo oni zaradi odličnih lepot tvojega značaja in tvoje učenosti danes pri nas še slavnější. Ker vem, kako iz srca so ti naklonjeni vsi, ki te poznajo (saj ni skoraj nikogar, ki te ne bi hotel – očaran od tolike hvale – spremljati z največjo blagohotnostjo in spoštovanjem), sem upal, da bom že s samim tem posvetilom svojih del lahko navezal nase ne toliko tebe, saj se že dolgo štejem med tvoje zaupne prijatelje, temveč vse svoje someščane, ki si jim ti tako zelo pri srcu. O koristnosti svojega dela in o avtorjevem priporočanju ne bom ničesar govoril, da ne bi, kot se temu reče, ob sončni svetlobi prižigal svetilke. Naj torej končam, še prej pa te prosim, bodi prepričan, da ti ostajam in da sem ti vedno ostal iskreno vdan! Pozdravljen, čast in okras svoje domovine! (Gantar 22–24)

Odlomek iz prologa bržkone vsebuje mnogo prenatane podatke o Vergerijevem življenju,⁴ da bi njihovega vira morda ne mogli pripisati kar Vergeriju samemu (a ni nujno, Divo je gotovo marsikaj vedel o svojem slavnem rojaku). To ne bi bilo v neskladju z njegovim izpričano vihravim in samoljubnim značajem (Schutte 16–18); iztočnica tako rekoč kliče po hudomušnosti z ugibanjem (ki pa ga ni mogoče podpreti s trdnimi dokazi), ali ni morda Divus tu prevzel vloge Vergerijevega Lukceja.⁵ Vendar pa Divov prolog v resnici ni zanimiv samo zaradi poglobljenih biografskih podatkov (dotakne se tudi slabo izpričanega družinskega sorodstva s Petrom Pavlom Vergerijem starejšim, pri katerem prav tako poudarja njegovo povezavo s koncilom v Konstanci), pač pa je dragocen predvsem zaradi literarnega zgleda, h kateremu se obrača po navdih:

Za lépo in za hvalo imamo na voljo naravnost imenitne instrumente, namreč dušo in pamet – in vendar ju zlorabljam v nizkotne namene: raje kot da bi

⁴ V tej razpravi se bomo pri nizanju Vergerijevih biografskih podatkov omejili na skrajni minimum, toliko, da bomo lahko ustrezno pojasnili nekatere njegove odločitve in literarne strategije. Izčrpen pregled Vergerijevega življenja, žal samo do njegovega odhoda v Švico, prinaša Schutte, med starejšimi Sixt. V slovenskem prostoru za nekaj podrobnejših notic o Vergerijevem življenjepisu gl. Cavazza; zlasti v povezavi z njegovo vlogo pri Tridentinskem koncilu gl. Pobežin, »Magna enim erat spes« (69–76).

⁵ Rimski govornik in zgodovinopisec Lucij Lukcej (1. stol. pr. Kr.) je zavrnil Ciceronovo prošnjo, naj napiše panegirični zgodovinski pregled njegovega konzulata.

ubogali razum, sledimo pohlepu; v ničvredne reči smo prepričani, kakor da so hvalevredne – in to, kar je hvalevredno, imamo za ničvredno. Stari pa – bodisi filozofi bodisi ravnatelji mest – še kar živé v slavi, dasiravno so že davno umrli; večnega priznanja nikoli ne bi dosegli, če vseh svojih zamisli in dejanj ne bi usmerjali zgolj v krepost v prepričanju, da si morajo po svojih močeh za krepost prizadevati predvsem zavoljo sebe. V to tudi sam že od mladih nog trdno verjamem, čeprav me nihče ni tega učil – le narava mi je vcepila to prepričanje ... (Pobežin, *Andreas Divus* 90)

Izvor poudarjeno moralističnega odlomka (prav tak se ponovi tudi v prologu, namenjenem Otonelli Vidi – prim. Pobežin, *Andreas Divus* 90–91), ki izpostavlja *krepost* (*virtus*) v odvisnosti od človeške narave (*natura*), se razmeroma jasno razodene v podčrtanih moralnih kategorijah (duša in pamet – *animus et ingenium*) ter močno poudarjenih antitetičnih parih (pohlep : razum – *appetitus* : *ratio*), ki jih Divus črpa iz Salustijevega prologa h »Katilinovi zaroti« in »Jugurtinski vojni« (C. 1.1ss.; *Iug.* 1.1ss.), pri čemer se v imenu večnih idealov (*gloriae laus, aeternitas*) prek Salustija sklicuje na tukididski topos o prevrednotenju kreposti (Thuc. 3.82.4–5).

Naslanjanje na Salustijeve prologe kot literarno predlogo (s tem se je morda Divus naslovno boril tudi za opaznejše mesto med svojimi vidnejšimi someščani – vsekakor pa malodane v Terencijevi maniri nastopa kot advokat svojih literarnih strategij) se ob branju posvetila, naslovljenega na Otonella Vido, na prvi pogled ne zdi nič več kakor prikladen literarni topos. Vendar pa primerjava seže globlje. Vergerija umesti v dobro znani narativ o poznorepublikanskih krepostih, kakor jih je za potrebe svojih monografij redefiniral Salustij. Zgodovina uči, da se je ta Divov literarni maneuver posrečil bolj, kakor je avtor morda sam pričakoval – in se zdi glede na vsebino Vergerijevega življenjepisa celo bolj smiseln, kakor bi si mogel predstavljati sam Vergerij, ko mu je Divov prevod prišel v roke, v letu, ko je bil ravno nastopil nesrečno službo koprskega škofa.⁶

Podobnosti z antičnimi predlogami pa se tu ne končajo. Literarni model, skovan v tradiciji antičnega zgodovinopisja, je Vergeriju močno ustrezal tudi pri pisanju obeh *Actiones*. Kljub temu, da je bil njun namen najprej publicistične narave, Vergerij ni mogel zanemariti svojega humanističnega značaja in ni povsem žrtvoval jezikovne kakovosti ter literarne globine na račun hitre in obsežne produkcije, za katero mu

⁶ O zasebnih razlogih za propad Vergerijeve škofovske kariere gl. Schutte (114ss.), Cavazza (12), Pobežin (74ss. in 76 op. 47) in v leposlovni obliki odlično prilagojen opis pri Fulviu Tomizzi, *Zlo pride s severa* (176).

sicer vsaj v prvih letih njegovega odpadništva ni manjkalo časa (Pierce 57). *Actiones* je Vergerij organiziral v dve razpravi.⁷ Izšli sta leta 1556, kmalu zatem pa so izšli še trije ponatisi,⁸ ki jih Vergerij tako rekoč ni spreminjal. Še največja sprememba je, da je izdajo v Königsbergu opremil s predgovorom (ta je v drugih izdajah izostal), ki se mu bomo natančneje posvetili v nadaljevanju. Oblika in namen razprave bralca speljeta na napačno sled že v naslovu. Zlasti problematična je naslovna formulacija *Magna enim est spes de pace* (»Upati je, da bo prišlo do miru«), ki je na zgodovinsko pismenega bralca v svojem času morala delovati kot popolna ironija.

V prvi razpravi (*an Paulus Papa IIII debeat cogitare de instaurando Concillio Tridentino* – »Ali naj papež Pavel IV. razmisli o ponovnem sklicu Tridentinskega koncila«) Vergerij napoveduje razpravo o razlogih za in proti ponovnemu sklicu Tridentinskega koncila. Vendar se pri razpravi z malodane dlakocepsko natančnostjo omejuje na podrobne diskrepance med dikcijo posameznih koncilskih odlokov ter dikcijo zahtev, oblikovanih med sklepi cesarskih shodov v Augsburgu 1548 in 1551. Pri tem ni nepomembno, da naslovljenec obeh razprav, papež Pavel IV., za koncil ni imel nobenega posluha – in da so do časa nastanka obeh razprav tudi protestanti že povsem opustili misel na to, da bi se s koncilom skušali zblížati. V drugi razpravi (*an [Papa] vi et armis possit deinde imperare Protestantibus ipsius Concilii decreta* – »Ali sme papež z orožjem vsiliti protestantom sklepe koncila«) Vergerij razpravlja o različnih vidikih morebitnega vojaškega konflikta med papisti in cesarjem na eni ter med protestanti oziroma reformatorji na drugi strani. Po vsebinski plati vsaka razprava razgalja posamezne razsežnosti Vergerijeve kompleksne osebnosti (zlasti v drugi razpravi ne manjka subtilnih aluzij na antične in poznoantične avtorje, denimo Cicerona ter krščanske zgodovinarje, pa tudi neposrednih sklicevanj – predvsem na antične geografe)⁹ in razodeva tudi njegovo razočaranje ob dejstvu, da je bil ravno zaradi svojih univerzalističnih stališč, o katerih bomo govorili tudi še kasneje, odstranjen iz nadaljnjih priprav na koncil (Cavazza 12).

⁷ Leta 1559 je dodal še eno razpravo: »Sledi še tretja razprava, ki prvi dve dopolnjuje in ugotavlja, da koncila ni mogoče ponovno sklicati« (*Accessit tertia, qua utrunque caput complectitur, ac definit, Concilium non posse instaurari*).

⁸ Leta 1557 v Königsbergu (pri tiskarju Hansu Daubmannu), leta 1559 v Augsburgu (tiskar Valentin Otmar), leta 1559 v Pforzheimu (tiskar Georg Rab, latinsko *Corvinus*); leta 1557 je v Augsburgu nastal tudi ročni prepis v gotici.

⁹ O obeh Vergerijevih besedilih nastaja monografska publikacija s prevodom obeh invektiv in temeljitejšo razpravo o literarnih predlogah, za katero v pričujočem članku ni prostora.

Vendar si moramo na tem mestu zastaviti nekaj vprašanj zlasti o literarni predlogi obeh razprav. Pogled od daleč ter onkraj obeh podnaslovov s problematičnim dostavkom *Magna enim est spes de pace* razkrije, da gre pravzaprav za invektivo proti Pavlu IV., ki se domiselno zateka k formam antičnega zgodovinarstva in njegovih stranskih rokavov. Eden od možnih *oblikovnih* vzorov je ravno (psevdo)Salustij in njegovi (dokazano nepristni) pismi ostarelemu Cezarju (*Epistulae ad Caesarem senem de re publica*). Model antične suazorije (*suasoriae*) v obliki pisma oziroma namišljenega razgovora se zdi za Vergerijeve potrebe povsem primeren.¹⁰ V tem pogledu morda s primerjavo tvegamo preveč: razen drugoosebnega nagovora v obliki pisma na kake večje formalne ali jezikovne podobnosti težko pokažemo. Toda v svoji drugi razpravi (»Ali sme papež z orožjem vsiliti protestantom sklepe koncila«), ki je po obsegu nekoliko krajša od prve, Vergerij izpostavlja identično (navidezno) dilemo kakor (psevdo)Salustij v svojem govoru o državi (*Ad Caesarem senem de re publica oratio*). To je najprej vprašanje *vojne* ali *miru* – in, kakor bomo videli spodaj, vprašanje *svobode* in *oblasti*. V nagovoru v obliki *captatio benevolentiae* se v oko ujame tudi drobna podobnost (a velja priznati, da je bila morda opažena hoteno): Verg. 3: »Zdaj vidim, da je pred nami naloga, [...] ki je bolj tvegana kakor prav vsa tvoja dejanja, ki so sledila tvojemu povzdignjenju ...« – Sall. 1.7: »A tebi je veliko težje kakor vsem pred teboj upravljati z osvojitvami ...«¹¹

Vprašanje je potemtakem, ali lahko prepričljivo pokažemo, da sta psevdo-Salustijevi *suasoriae* res navdihnili Vergerijevo invektivo. Vsekakor ni pretirano tvegana trditev, da se je pisec močno oprl na tradicijo humanističnega spogledovanja z antično historiografijo – in v tem pogledu morda tudi na svetovnonazorski oziroma filozofski okvir, sestavljen (med drugim) prav v Salustijevih moralnih prologih. Rimska historiografska obdelava poznega republikanskega obdobja je bila primerna podlaga za utrjevanje humanistične ideje o dveh diametralno nasprotnih silah, med kateri je bila razpeta človekova eksistenca v okviru (poljubne) državne strukture, tj. *libertas* in *imperium* (Hörnkvist

¹⁰ Salustijevi govori kot predloga za pisma med humanisti niso bili novost (Burton 93). Salustij se je kot dostopnejši od drugih rimskih zgodovinarjev zdel univerzalno primeren literarni vir (Osmond 101), ki je nagovarjal tudi politično zelo mešane situacije, kakršna je ravno ta, ki se ji v *Actiones* posveča Vergerij.

¹¹ Verg. 3: *video nunc negotium quoddam in manibus haberi quo nullum gravius [...] ex omnibus his quae acta fuere, posteaquam in hunc supremum dignitatis gradum (Dei gratia) evectus es* – Sall. 1.7: *Sed tibi hoc gravius est, quam ante te omnibus, armis parta componere ...* (prev. avtor).

110).¹² Pri že omenjenih antičnih literarnih predlogah je narativ, osredotočen na vrednote v njihovi dihotomni jukstapoziciji, osrednjega pomena za historiat prevrata (*stasis*).¹³ V tej dihotomni opoziciji (*libertas – imperium*) se je Vergerij dobro znašel.

Zlasti v drugi razpravi je vzpostavil natanko to opozicijo, namreč *libertas – imperium*, pri čemer je med zastopniki obeh konceptov potegnil enako ostro ločnico kakor med konceptoma samima. V razpravi, ki se vrti zgolj okrog morebitnega oboroženega konflikta med dvema sprtima stranema, ki se ne moreta zediniti niti okrog postopkovnih koncilskih vprašanj (prva razprava), je ta dihotomna opozicija poosebljena do skrajnosti:

Preden se je med njimi (tj. protestantskimi knezi, op. prev.) tako hudo razraslo to zlo in odpadništvo, *so priznavali dva gospodarja kakor dve glavi: v mislih imam tebe in cesarja*. Zdaj, v tem nemirnem času sprememb, so zato veseli, da se bodo enega od teh dveh rešili, kakor bi odvrgli okove in se osvobodili [...] Vendar pa obstaja še dosti bolj resen in tehten razlog. Čeprav imajo namreč v srcu staro vero, dosti bolj ljubijo svobodo in jo želijo tudi obdržati. Zdaj bi se lahko zbal, da se bo ta njihova svoboda zamajala in bi lahko bili nekoč tudi obnjo, če bi bili preostali knezi in člani cesarstva ob svojo moč oziroma bi bili lahko celo pogubljeni. Bodi dovolj; mislim, da sem namignil, za kako pomembno reč gre (Vergerij, *Actiones duae secretarii pontificii* 125).¹⁴

V sicer razmeroma kratki razpravi (70 strani v izvirniku) Vergerij vprašanje svobode za ceno (papeževe) oblasti (*imperium, auctoritas*) tematizira vsaj desetkrat, pri čemer je papež ves čas zastopnik *auctoritatis restituendae*:

Razmišljajo namreč na enak način kakor ostali knezi v cesarstvu, o čemer sem govoril, in sicer, da jim bo pretila *velika nevarnost, da bi tudi sami bili hitro ob svobodo*, če bi pomagali tebi in cesarju [...] Kdo pa sploh dvomi v to, da gre Luzernu, Fribourgu in drugim kantonom *bolj za njihovo lastno svobodo* kakor za tvojo oblast? Zlasti še, ker se tudi pri njih dogaja podobno kakor v primeru

¹² O tem, kako je Salustij razdelal to dihotomijo v svojih moralnih prologih, podrobno govori temeljna Earlova monografija *The Political Thought of Sallust* (5–17), podrobno tudi njegov prispevek v ANRW »Prologue Form in Ancient Historiography« (842–856); med novejšimi deli zlasti Kapustovo delo *Republicanism, Rhetoric and Roman Political Thought* (47ss.).

¹³ Prim Thuc. 3.82.4–5, Sal. C. 17ss., 24ss.

¹⁴ S kurzivo označeni poudarki: G. Pobežin. Prevod pričujočega in naslednjih odlomkov iz Vergerijevih *Actiones*: G. Pobežin. Paginacija vseh citiranih odlomkov iz Vergerijevih del je povzeta po izvirni paginaciji iz Oporinove izdaje, ki je ohranjena tudi v slovenskem prevodu.

nemških katoliških knezov, ki sem ga opisal – da namreč v trenutnih okoliščinah povsem poljubno in brez težav uporabljajo različna imena za svoje cerkve. Takšno stanje je dosti bolj sproščeno in svobodno, kakor bi bilo, kjer bi ti (kot zmagovalec) urejal razmere; *ti bi si namreč po mojem prizadeval za to, da bi bila tvoja pravila upoštevana do zadnje pike in da bi že vnaprej zatrl vsako možnost, da bi še kdo kdaj dvignil glas proti tej sveti stolici* (Vergerij 140–41).¹⁵

Vergerij se pri razčlenjevanju konceptualne dihotomije Salustiju približa še v enem momentu. V prvi razpravi namreč v okviru legalistične razprave o spornih členih koncilske razprave močno izpostavi vprašanje *sloge* (*concordia*), za katero ugotavlja, da je med sprtima stranema ne bo mogoče doseči. (Verg. 41: »Če se vrnem k stvari: trdim, da ni nobene poti k soglasju zastran tega člena.«) Slogo pripisuje zgolj nasprotnikom papeštva. (Verg. 126: »Zlahka bi jih (le verjemi mi) v nenadno zavezništvo povežalo domovinsko pravo, krvno pravo, gostinsko pravo, celo sama njihova narava – Italijanov in Špancev pa ne bi bilo zraven.«)¹⁶ Izčrpana *concordia* je v predstavah poznorepublikanske historiografije, zlasti pa pri Salustiju (*C.* 9.1ss.), odprla pot proti dnu (Kapust 47), proti postopnemu hiranju republikanske ureditve in proti *stasis* (*coniuratio*). Vergerij se je s svojim razmišljanjem o dilemi zastran nadaljevanja koncila, ki bi *razdor* (*discordia*) le še poglobil in pripeljal do morebitne (vseevropske) državljanske vojne (*stasis*), trdno umestil v to antično moralistično-historiografsko tradicijo, a ne brez določenih posebnosti.

* * *

Tudi ko se je Vergerij v königsberški izdaji iz leta 1557 že povsem brez sramu in previdnosti razgalil kot avtor obeh razprav in je njegov predgovor kot *epistula nuncupatoria*, naslovljena na Jana Lutomirskega (in je stvar tudi podpisal, kajti na Poljskem ni bilo potrebe po anonimnosti), posredno priznal, da njegovi razpravi nista samonikli filozofsko-legalistični debati, pač pa predvsem invektivni proti Pavlu IV., se le ni pustil premamiti, da bi povsem zapustil univerzalistični okvir. Vanj se je, kakor smo skušali pokazati zgoraj, umestil v duhu humanistične tradicije. V uvodnem besedilu, ki mu manjka (resda hlinjene) omike osrednjega besedila, Vergerij na svoje nasprotnike zlije celo golido žaljivk, ki pa ostajajo na liniji razdora med privrženci papeštva ter njihovimi nasprotniki:

¹⁵ S kurzivo označeni poudarki: G. Pobežin.

¹⁶ Verg. 41: *Ad rem: nulla est, inquam, spes concordiae in eo articulo.* Verg. 126: *Facile (mihi crede) illos ius patriae, ius sanguinis, ius veteris amicitiae et natura ipsa in concordiam ex improviso redegerit exclusis omnibus tum Italis tum Hispanis.*

Ne bo odveč na začetku poučiti bralca, kakšno korist bo imel od branja »Spisov papeškega tajnika«. Papeževi kardinali in škofje ter vsa tista sekta, ki se hvalisa z nasledstvom sedeža apostolov, prav nič ne obžaluje svoje nadutosti, arogance in divje krutosti; ne, naše brate vsakodnevno iztrebljajo, to pa zato, ker še niso povsem doumeli, da sta njihova moč in veljava že povsem razdrobljeni in iztrošeni. Še kar si samovoljno delajo utvaro, da bodo lahko brez vseh težav obhajali vesoljni koncil, obsojali svoje nasprotnike in jih prav kmalu z močjo orožja silili k sprejetju koncilskih odlokov. Povsem prepričani so, da imajo položaj v svojih rokah. Ko bodo enkrat slišali glas tega papeškega tajnika, bodo brez dvoma spoznali, da koncila ne bodo mogli sklicati in da tudi ne bodo mogli zatem njegovih odlokov s silo in orožjem vsiliti njegovim nasprotnikom, razen če želijo dregniti v osje gnezdo in tvegati, da bodo na vatikanskem griču in na bregovih Tibere občutili strupene pike ...¹⁷

V svoji polemiki s poljskim kardinalom Stanislawom Hozjuszom (*Dialogi quattuor de libro, quem Stanislaus Osius ... contra Brentium et Vergerium Coloniae edidit*, 1559) je Vergerij dokazal, da svojega univerzalizma, ki se ravno v naklonjenosti prevajanju *Bible* v ljudske jezike kaže kot izrazito inkluziven, ni bil pripravljen zapustiti niti kasneje (Marinčič 21–22). To je toliko zanimiveje v perspektivi odlomka v drugi *Actio* »papeškega tajnika«, ker odpira vprašanje Vergerijevega odnosa do zanimivega pojava nacionalizma med nemškimi humanisti, ki se je postopoma razraščal vse od objave *Gravamina nationis Germanicae*. Vergerij na to pokaže z na videz suho opazko, da v nemškem svetu poleg papeževega imena nič ne naleti na večji odpor kakor omemba Italijanov ali Špancev: *nihil posse in Germania dici aut excogitari odiosius ... quam nomen militum Italorum, quam nomen Hispanorum*. Zgodovinsko gledano so za to imeli v nemških deželah številne razloge, ki se jih dotakne tudi Vergerij, vendar pa drži tudi, da so se bili za ceno odmika od italijanskega in katoliškega prostora nemški humanisti pripravljeni odpovedati univerzalnemu značaju humanizma (Kittelson 306). Vergerijeva opazka, ki jo citiramo v nadaljevanju, zelo bežno pokaže – tudi če morda hoče delovati le ironično – natanko v to smer:

K takšnim se bodo tvoji sovražniki obrnili takole: »Bratje, slišali ste, da se proti nam napravljajo vojske v Španiji, v Italiji, v Flandriji. To se dogaja pod pretezo verskih zadev: govorijo, da se vojskujejo za oltarje in za ponovno vpeljavo starih verovanj ter obredja, ki ga mi zavračamo. Mi pa vemo, da so vse tiste priprave namenjene temu, da bodo razdejele in pogubile vašo in našo svobodo, vaše imetje, vaše domove, vaše žene, vaše otroke. Zato se nam pridružite v tem tako mračnem času, združite svoje moči z našimi. Če namreč želite biti zgolj gledalci tragedije, medtem ko bodo naši skupni sovražniki tako rekoč odtrgali

¹⁷ Prevod je avtorjev. O podrobnostih pisma J. Lutomirskemu gl. Štoka 94–97.

ta ali oni ud od telesa cesarstva ali izdrli eno oko, si boste kasneje zaman prizadevali za obrambo drugih delov telesa, ki bodo nenadoma izpostavljeni in lahek plen Italijanov ter Špancev.«

Se ti ne zdi, Sveti oče, da bi jih tak ali podoben govor prepričal? Ali ne veš, da so srca tistih ljudi polna (bolj kakor kdo lahko pomni) sumničavosti in nezaupanja? *Ali ne veš, da v nemških deželah nobena beseda ali zamisel ne naleti na večji odpor, da se ob ničemer ljudem ne obrača želodec bolj kakor ob omembi italijanskih vojakov, Špancev ali papeža?* (Vergerij 136–137)¹⁸

V navedku, iz katerega dihajo tudi Vergerijeve osebne izkušnje, ki jih je v nemških deželah zbiral od svoje prve nunciature naprej, bržkone odzvanjajo tudi namigi v *Gravamina*, da s kurijo upravljajo Italijani, Francozi in Španci – in da ekstravagantni papeški življenjski slog od nemških dežel (*Germania*) terja neproporcionalno breme (Whaley 87). Čeprav *Gravamina* izraza *Germania* ne vzpostavljajo kot nacionalno tvorbo »nemškega« *ljudstva*, pač pa »nemških« zborov in cerkvenih oseb, so poslej sooblikovali dinamiko politik v nemških deželah – in s tem enega od temeljev za Luthrovo delovanje (Whaley 87–88).

Ko je Vergerij prvič srečal Luthra (novembra 1535 v Wittenbergu), sestanek zanj ni bil prijetna izkušnja. Luther je pri Vergeriju, uglajenem diplomatu, s svojo prostaškostjo pustil negativen vtis (Schutte 93; Pastor 66), brez dvoma s stališčem, da je koncil potreben samo reformacije žejni rimski cerkvi, protestantom pa ne – čeprav Luther takrat ni kategorično odklonil udeležbe na koncilu (in je tudi še leta 1537 v predgovoru k »Schmalkaldskim členom« zagovarjal stališče, da do koncila mora priti, a le na ustreznem mestu, kar je bil eden od pogojev cesarskih zborov). Za Vergerija se je celotna epizoda z Luthrom končala klavrno. Ko je opravil nuncijske vizitacije in se konec leta 1537 najprej vrnil na Dunaj, nato pa v Rim, ga je precej pozno dohitela vest, da so protestanti koncil zavrnili, kar je zanj tudi osebno pomenilo neuspeh, kajti nunciature iz številnih razlogov ni več mogel ponoviti.

Med Luthrom in Vergerijem tudi po odpadništvu slednjega v nekem pogledu še vedno zija vrzel. Luther ni imel nobenih pomislekov izpostavljanja svojo nemško pripadnost. V svojih *Tischreden* je naravnost zapisal, da je »Herusk. V kronikah stoji zapisano, da je neki knez Heruskov s Harškega, Herman po imenu, Rimljane uničujoče porazil in pobil 21.000 njihovih. Tako zdaj tudi Herusk Luther s Harškega pustoši po Rimu« (Luther, *Tischreden* 3464c).¹⁹ S protonacionalno retoriko, ki je

¹⁸ S kurzivo označeni poudarki: G. Pobežin.

¹⁹ *Lutherus Cheruscus. In chronicis legitur, quod quidam Cheruscus dux, ein Hartz-er oder Hartzlender, nomine Hermannus, Romanos strage profligasset, et ex illorum acie*

zavila proč od humanističnega univerzalizma, se je Luther tako rekoč oklenil izvora ali vsaj enega od pritokov nemškega (literarnega) nacionalizma. Tega je izdatno napajal konfesionalni šovinizem (Ratzinger 166). O tem zelo jasno spregovori tudi Vergerij, ki vsaj ustvarja vtis, da se je dvignil nad šovinizem obeh strani, predvsem pa navedek o tem vnovič postavi v kontekst svobode:

Tvoja Svetost me zdaj morda vpraša, ali morda sumim, kako bi lahko prišlo do tega, da bi luteranci sami priklicali Turke nadte? Ne vem, ali bi bili pripravljeni storiti kaj takega. Vem pa, da je Pavel III. pred nekaj leti poslal cesarju in rimskemu kralju nadvse resno pismo (imenujemo ga *breve*), v katerem je bilo zapisano, da bi ravnala pametneje, ko bi opustila vojno proti Turkom in se raje obrnila proti luterancem, češ da so dosti hujši in mnogo bolj nevarni od samih Turkov. Ko je *breve* zakrožil po nemški deželi, so nekateri učeniki moške, kolikor vem, spisali nasprotno mnenje in zatrjevali, da bi bilo znosnejše (dovoli, da spregovorim o tem, kar luteranci mislijo, kajti to terja zadeva, o kateri govorim; saj veš, da se sicer z njimi niti malo ne strinjam) – da, prav si slišal, znosnejše – živeti pod sultanom Sulejmanom kakor pod rimskim papežem. Ker to svoje mnenje razglašajo tudi v objavljenih knjigah, bi kar verjel, da bi razmišljali o Turku in o tem, ali je še kaj slabše kakor Turki, če bi videli, da jim grozi podjarmljenje in da ni več nobenega upanja, da lahko obranijo svobodo svojih otrok, žena in življenja (Vergerij 165–166).²⁰

Nemški svet je svoje nezaupanje do papeštva in svojo ideološko podstat med drugim učvrstil tudi z novimi branji in interpretacijami antičnih zgodovinarjev, predvsem Tacitove »Germanije«, ter povsem anahronističnim in etimološko neupravičenim vpoklicem antičnih osebnosti v zgodovinski kontekst konflikta med reformatorji in Rimom, začenši z delom »Arminius« Ulricha von Huttena (1520).²¹ Luthrov zapis o Hermanu in sebi kot »novodobnem Herusku, ki vnovič pustoši po Rimu« posvoji von Huttenovo retoriko o Arminiju kot rešitelju Germanov, kar v vprašanje konflikta med rimsko cerkvijo in reformatorji vnese izrazit nacionalni kolorit.²²

21000 occidisset. Ita nunc Lutherus Cheruscus, eyn Hartzlander, Romam devastat (citat povzet po Kipper 43).

²⁰ S kurzivo označeni poudarki so moji.

²¹ O recepciji Tacitove »Germanije« med humanisti (E. S. Piccolomini) in šele nato v nemškem prostoru gl. v zadnjem času pomembno razpravo Ch. Krebsa.

²² Kulturna prilastitev (zgodovinsko precej okleščene – umanjka zaključek!) zgodbe o zmagi germanskega kneza Arminija nad rimskim vojskovodjo Varom ter naivno Arminijevo imensko preoblikovanje v Hermana (ki je *post festum* dobilo podlago celo v filoloških razpravah) sta ustvarili podlago za prav posebno literarno tradicijo od von Huttenovega dialoga prek Schotteliusovega dela *Friedenssieg* (1642) ali Johanna Rista

Takšna apropiacija kulturno prikladnih vzorcev je dajala pospešek nastajanju »zamišljene skupnosti« (in kakor je pokazala zgodovina, tudi razraščanju pogubne nacionalne mitomanije). Nacionalno pregneta recepcija zgodovine, ki se je nalagala v predmoderne in predpolitične plasti nacionalne zavesti, je imela pri njenem oblikovanju osrednjo vlogo. Moralne in zgodovinske ocene o prepadu med rimskim jugom in germanskim severom, ki so jih nemški humanisti posvojili ob prebiranju Tacitove »Germanije«, pa so se po Luthru vzpostavljale tudi vzdolž ideološke ločnice med protestantskim in katoliškim svetom (Haug-Moritz 438–439).

Vergerij v tem odnosu ni povsem brez krivde. Od Luthra tudi sam ni veliko pričakoval in njegova ocena (pismo Ricalcatiju iz Dresdna, 13. novembra 1535) je vsaj vzvišena, če že ne šovinistična. Njegov vtis o Luthrovi nemščini pove veliko o njegovem občutku o tem jeziku nasplo, Luthru pa očita tudi slabo latinščino. Zanimivo je, da je Vergerija glede na njegovo kasnejše stališče do prevajanja *Bible* v teh njegovih poročilih zmotilo bogoslužje v ljudskem jeziku, kar odpira vprašanje tega, kdaj (in kako hitro) si je premislil. Vendar pa je njegovo stališče v času nuncijskih vizitacij še odločno nadnacionalno (kar je bilo glede na njegov položaj samoumevno), po dikciji iz *Actiones* pa težko presodimo, koliko ga je kasneje revidiral.

Delno že. Če drugega ne, je Vergerij za nemške dežele posvojil izraz *Germania*, ki ga uporablja *sine discrimine* za ves nemški prostor, medtem ko pri ostalih evropskih deželah ostro loči posamezne enote, npr. kantone v Švici (Vergerij 138), posamezne mestne države v Italiji, posamezna severna kraljestva (142–145). Tu se moramo vrniti k odlomku, ki smo ga citirali zgoraj, namreč, da se »Nemcem ob omembi italijanskih vojakov in Špancev obrača želodec«. Glede na Vergerijevo osebno zgodovino (obe nunciaturi, škofovanje v okolju z močnim slovanskim elementom, bivanje v Neaplju in Franciji) si ni mogoče misliti, da bi šlo tu za kaj drugega kakor za opažanje dejstva, ki mu ni moglo biti blizu. Ne nazadnje si je Vergerij za prvi kraj bivanja zunaj Italije po njegovem odpadništvu izbral Vicosoprano, kjer je bivala močna italijanska skupnost.

Zaplete pa se pri njegovem odnosu do razmerij moči med nemškimi deželnimi stanovni in volilnimi knezi na eni ter papežem in cesarjem na drugi strani. V tem trikotniku se mora s stališča Vergerija vzpostaviti

(*Das Friedewünschende Teuschland*, 1649), pa kasneje denimo Schlegla (*Hermann, ein Trauerspiel* 1740–41) in Klopstocka (*Hermanschlacht: Ein Bardiet für die Schaubühne*, 1769) in drugih. Ta žanr psevdozgodovinske drame, ki je praviloma preigraval motiv zmagovalca Arminija nad Rimljani, je ostal popularen vse do zgodnjega 20. stoletja (Krebs 214).

silno zanimiva in nujno nekoliko shizofrena situacija. Tu se zato vračamo k izhodiščnim interpretacijam poznorepublikanskega rimskega zgodovinopisja in njihovemu problematiziranju razmerij med *oblastjo* (*imperium, auctoritas*) in svobodo (*libertas*). Vergerija tu ne moremo videti drugače kakor v dvojni vlogi. Do leta 1536 je bil tako rekoč v cesarski (vsekakor pa papeževi) službi kot nuncij na dvoru Ferdinanda I. Vsekakor je kot zagovornik Tridentinskega koncila moral biti tudi zagovornik oblasti Karla V. nad nemškimi stanovi in knezi. V tem pogledu se Vergerij najbrž ni pretirano razlikoval od številnih drugih humanistov, sploh od tistih, ki so bili tako ali drugače v službi cesarja (Haug-Moritz 432). Toda njegova izkušnja s papežem, ki je tudi močno osebne narave (Pobežin, *Magna enim erat* 74–75), je morala vplivati tudi na njegov odnos do tega konceptualnega dualizma.

Branje poznorepublikanskih in zgodnjecesarških rimskih zgodovinopiscev je bilo od 14. do 16. stoletja deležno ideoloških korekcij. (K temu je vabilo branje Salustija *in* Tacita.) Če je v zgodnejšem obdobju prispevalo h krepitvi zavesti o svoboščinah ter participativnih oblikah vladanja tako v Italiji kakor tudi v severni Evropi, je bilo v 16. stoletju vpreženo v idejo avtoritativne vladavine (Osmond 102). Vergerij prav pri tem vprašanju ustvarja vtis neodločenosti, vendar mu je glede na citirane odlomke prvo, republikansko branje neprimerno bližje. Zaradi izkušnje s cerkveno oblastjo ni več mogel pristati na branje antičnih zgodovinarjev, ki je omogočalo oblikovanje argumentov v prid avtoritarni strukturi oblasti. Po zgodovinski nujnosti se je moral okleniti prvega branja, ki je podpiralo razdrobljeno, participativno obliko oblasti in manj omejevanja svobode.

Povsem brez posledic to ni ostalo. Kot *exul Christi* je Vergerij ostal tako rekoč brez vsega: brez svoje škofije, brez uspešne kariere visokega cerkvenega dostojanstvenika, brez vira sredstev, pravzaprav celo brez domovine – in čeprav se je v svojem novem okolju »na novo iznašel« in mu je uspelo v Tübingenu zgraditi novo kariero pri vojvodi Württemberskem, so nanj tudi kasneje padale sence dvoma, ali ni bilo njegovo spreobrnjenje nemara le posledica zamer do papeštva. V tem pogledu sicer ni bil nobena posebna izjema (Jovanović 52–53). Glede na nekatera njegova močno revidirana stališča (od katerih je morda eno pomembnejših tudi prenovljeno nagibanje k *libertas* namesto *imperium*), nemara sumi, ki jih je bil deležen, niso bili povsem nerazumljivi. V času svojega odhoda iz Italije je bil Vergerij že zrela osebnost, ko je prišel v Vicosoprano, je bil star 52 let. Do leta 1549, ko se je končno odločil zapustiti Italijo, je bilo za njim sedem let otepanja sumov, da je odpadnik, v tem času pa je doživel tako politično kakor tudi filozofsko

transformacijo. Kljub temu branje njegovih *Actiones* omogoča sklep, da je kot prostovoljni izgnanec eno domovino le obdržal. Po »domovinski pripadnosti« je ostal – humanist.

LITERATURA

- Vergerij, Peter Pavel. *Actiones duae secretarii pontificii Petri Pauli Vergerii*. Ur. Gregor Pobežin in Peter Štoka. Koper: Osrednja knjižnica Srečka Vilharja, 2018.
- Burton, Gideon. »From *Ars dictaminis* to *Ars conscribendi epistolis*: Renaissance Letter-Writing Manuals in the Context of Humanism«. *Letter-writing Manuals and Instruction from Antiquity to the Present: Historical and Bibliographic Studies*. Ur. Carol Poster, Linda C. Mitchell. Columbia, S. C.: University of South Carolina Press, 2007.
- Cavazza, Silvano. »Nenavadna osebnost: profil Petra Pavla Vergerija«. *Stati inu obstat: revija za vprašanja protestantizma* 17/18 (2013): 10–26.
- Earl, Donald C. *The Political Thought of Sallust*. Cambridge: Cambridge University Press, 1964.
- – –. »Prologue Form in Ancient Historiography«. *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* 1.2. (1972): 842–856.
- Gantar, Kajetan. »Andreas Divus iz Kopra – prevajalec Homerja«. *Divina – Andreas Divus Iustinopolitanus*. Ur. Gregor Pobežin in Peter Štoka. Koper: Osrednja knjižnica Srečka Vilharja, 2016. 19–26.
- Haug-Moritz, Gabriele. »The Holy Roman Empire, the Schmalkald League, and the Idea of Confessional Nation-Building«. *Proceedings of the American Philosophical Society* 154.4 (2008): 427–439.
- Hörnkvist, Mikael. »The Two Myths of Civic Humanism«. *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflections*. Ur. James Hankins. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Jovanović, Neven. »Pavao Skalić protiv Pier Paola Vergeria«. *Actiones duae secretarii pontificii Petri Pauli Vergerii*. Ur. Gregor Pobežin in Peter Štoka. Koper: Osrednja knjižnica Srečka Vilharja, 2018. 27–57.
- Kapust, Daniel J. *Republicanism, Rhetoric and Roman Political Thought: Sallust, Livy and Tacitus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Kittelson, James M. »Humanism and the Reformation in Germany«. *Central European History* 9.4 (1976): 303–322.
- Kottke, Dirk. »O izgubljenem epitafu za Petra Pavla Vergerija (1498–1565)«. *Stati inu obstat: revija za vprašanja protestantizma* 21/22 (2015): 65–73.
- Krebs, Christopher. *A Most Dangerous Book: Tacitus's Germania from the Roman Empire to the Third Reich*. New York: Norton&Co., 2011.
- Marinčič, Marko. »Amore patriae teneri non potuit: dva Vergerija o Hieronimu«. *Actiones duae secretarii pontificii Petri Pauli Vergerii*. Ur. Gregor Pobežin in Peter Štoka. Koper: Osrednja knjižnica Srečka Vilharja, 2018. 11–25.
- Osmond, Patricia J. »Princeps *Historiae Romanae*: Sallust in Renaissance Political Thought«. *Memoirs of the American Academy in Rome* 40 (1995): 101–143.

- Pastor, Ludwig. *The History of the Popes, From the Close of the Middle Ages* 11. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1923.
- Pierce, Robert A. *Pier Paolo Vergerio the Propagandist*. Rim: Edizioni di storia e letteratura, 2003.
- Pobežin, Gregor. »Andreas Divus – uganka na pragu moderne dobe«. *Divina – Andreas Divus Iustinopolitanus*. Ur. Gregor Pobežin in Peter Štoka. Koper: Osrednja knjižnica Srečka Vilharja, 2016. 83–99.
- – –. »Magna enim erat spes de pace – Vergerijev spis *Duae actiones Secretarii pontificii* in njegova stališča do Tridentinskega koncila«. *Actiones duae secretarii pontificii Petri Pauli Vergerii*. Ur. Gregor Pobežin in Peter Štoka. Koper: Osrednja knjižnica Srečka Vilharja, 2018. 59–89.
- Ratzinger, Joseph. *The Ratzinger Reader: Mapping a Theological Journey*. London: T&T Clark, 2010.
- Schutte, Ann Jacobson. *Pier Paolo Vergerio: The Making of an Italian Reformer*. Ženeva: Librairie Droz, 1977.
- Sixt, Christian Heinrich. *Petrus Paulus Vergerius, päpstlicher Nuntius, katholischer Bischof und Vorkämpfer des Evangeliums: eine reformationsgeschichtliche Monographie*. Braunschweig: Schwetschke & Sohn, 1871.
- Štoka, Peter. »Vergerijevi pismi Janu Lutomirskemu in Johanu Oporinu«. *Actiones duae secretarii pontificii Petri Pauli Vergerii*. Ur. Gregor Pobežin in Peter Štoka. Koper: Osrednja knjižnica Srečka Vilharja, 2018. 91–123.
- Tomizza, Fulvio. *Zlo pride s severa: roman o škofu Vergeriju*. Ljubljana: Beletrina, 2015.
- Whaley, Joachim. *Germany and the Holy Roman Empire 1: From Maximilian I to the Peace of Westphalia 1493–1648*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Nihil odiosius quam nomen Italarum: Vergerio the Younger between Humanist Universalism and Nationalism

Keywords: Vergerio, Pier Paolo the Younger / council of Trent / protestantism / protestant literature / pamphlets / nationalism

Pier Paolo Vergerio (the Younger) wrote his “Two Treatises of the Papal Secretary” (*Actiones duae secretarii pontificii*) as a fictional debate, intended for Pope Paul IV. The satirical texts, to which Vergerio subsequently added the third one, are by no means essential reading – nor are they the best of what Vergerio himself wrote in his life. However, they manage to create the impression that they bring a serious matter-of-fact debate about real dilemmas related to the Council of Trent. During the time of their writing, these dilemmas were more or less non-existent (albeit not due to Vergerio’s fault but rather because of

Paul's reluctance towards the Council of Trent). While the first debate gives testimony of Vergerio's "political and expert background", the second one openly addresses not only the issues of religious strife but also the possibility of an armed conflict, which could possibly take place after reconvening the council. The line of thought expressed in this second debate is marked by openly nationalistic viewpoints, to which Vergerio – a former papal nuncio to Ferdinand's court – could be no stranger, yet he could not have developed any intimate inclination towards them as a humanist of the universalist type (and it seems unfathomable that he did so later during the years of exile). This paper addresses Vergerio's *Actiones*, trying to raise some questions about what motivated their author during the time of their writing.

1.01 Izvirni znanstveni članek / Original scientific article
UDK 930.85(497.4)"15":274

Drobec iz latinske ustvarjalnosti na Slovenskem v obdobju humanizma: latinska avtobiografija Žige Herbersteina *Gratae posteritati*

Matej Hriberšek

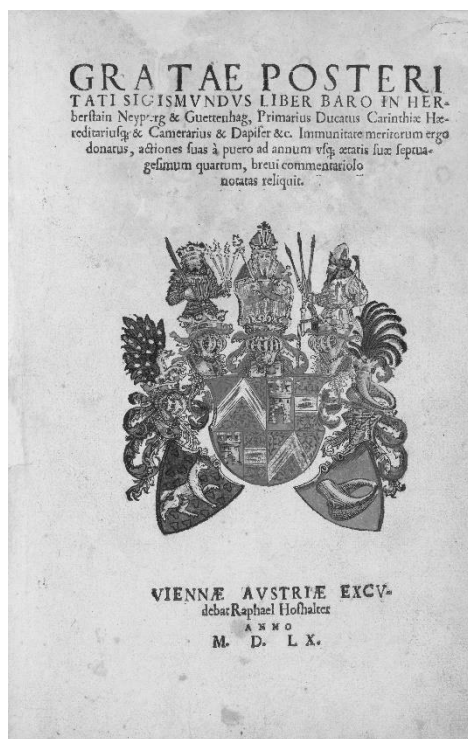
Filozofska fakulteta, Oddelek za klasično filologijo, Aškerčeva 2, SI-1000 Ljubljana
matej.hribersek@guest.arnes.si

Humanizem na Slovenskem je zahtevna in v nekaterih ozirih še premalo raziskana tematika; enako velja tudi za humanistično latinsko literarno ustvarjalnost pri nas. Zanimivo je, da je med pisci iz obdobja humanizma, ki izvirajo z ozemlja današnje Slovenije, v širšem evropskem najbolj zaslovel avtor, ki je imel sicer manjšo formalno izobrazbo kot večina humanistov, a je bil talentiran in sposoben, zaradi svojega poklicnega statusa in stanovskega položaja pa je imel tudi močne politične zveze in široko razpreden krog poznanstev po Evropi, Žiga Herberstein. V prispevku je predstavljeno njegovo manj znano delo, leta 1560 objavljena tretja izdaja njegove latinske avtobiografije Gratae posteritati (Ljubemu zanamstvu), ki je le eden od številnih Herbersteinovih avtobiografskih spisov. Na prvi pogled bi lahko rekli, da delo povzdiguje pisca in njegova dosežke, vendar pa ima tudi številne odlike in značilno humanistične momente, ki mu dajejo posebno vrednost in ga zaradi mnogih vsebinskih in slogovnih odlik postavljajo takoj za Moskovske zapiske, ki so Herbersteinovo najpomembnejše delo. Gratae posteritati ni produkt enega pisca, ampak je besedila zanj prispevalo kar 26 različnih avtorjev, večinoma pesnikov, ki so bili osebno povezani s Herbersteinom. Mnogi med njimi so bili priznani in nagrajeni pesniki (poetae laureati), vsi brez izjeme pa so bili humanistični izobraženci, nekateri celo del tedanje intelektualne elite.

Ključne besede: Slovenija / kulturna zgodovina / humanizem / humanistična književnost / Herberstein, Žiga / avtobiografija / slavno pesništvo / latinski jezik

***Gratae posteritati* in Herbersteinova avtobiografska dejavnost**

Ob imenu barona Žige Herbersteina je prva asociacija njegovo avtorstvo *Moskovskih zapiskov* (*Rerum Moscoviticarum commentarii*), ki so bili eno najbolj znanih in priljubljenih potopisnih del svojega časa.¹ Nazoren oris njegovih dveh diplomatskih misij v tedanjo Rusijo (moskovsko veliko kneževino) k moskovskemu velikemu knezu Vasiliju III. Ivanoviču je z živahnimi in zanimivimi opisi razmer, ljudi, navad in običajev vzbudil zanimanje širokega kroga evropskega bralstva in nekaterih vidnih predstavnikov evropske intelektualne elite; delo je postalo prava uspešnica svojega časa. V približno istem obdobju je Herberstein začel objavljati tudi svoje avtobiografske spise, namenjene v prvi vrsti samopromociji. Nobeden od teh spisov po priljubljenosti in vsebinskih odlikah ni dosegal *Moskovskih zapiskov*, najodmevnejša pa je bila avtobiografija *Gratae posteritati* (*Ljubemu zanamstvu*) (1560).



Naslovnica *Gratae posteritati* (1560)

¹ Glej bibliografijo k prevodu Herbersteinovih *Moskovskih zapiskov* (208–226).

Enako kot *Moskovske zapiske* je Herberstein tudi *Gratae posteritati* izdal v latinščini.² To ni bilo naključje, saj je hotel, da bi njegovo delo doseglo čim širši krog omikanega bralstva v Evropi, za katerega je bila latinščina takrat *lingua franca*. Tako so njegovo potencialno bralstvo postali vsi, ki so znali latinsko, torej *res publica litteraria*, srenja evropskih izobražencev, med seboj povezanih prek pisem ali prek del, kot je bilo *Gratae posteritati*. Delo je le eden od sedmih Herbersteinovih avtobiografskih spisov, ki jih delimo na tri skupine. V prvo uvrščamo avtobiografije, ki jih je Herberstein napisal, a jih ni sam objavil. Med temi je najpomembnejša *Selbst-Biographie Siegmunds Freiherrn von Herberstein 1486–1553*, ki jo je leta 1855 izdal Theodor Georg von Karajan (67–396), ohranjena pa je v dveh rokopisnih različicah; eno hranijo v Madžarski nacionalni knjižnici v Budimpešti,³ drugo v Avstrijskem državnem arhivu na Dunaju.⁴ V drugo skupino uvrščamo tiskane izdaje oziroma avtobiografije v ožjem pomenu besede. Sem spadajo vse tri izdaje *Gratae posteritati*, od katerih je prva izšla okoli leta 1550, druga leta 1558, tretja leta 1560, ter nemška avtobiografija.⁵ Tretjo skupino tvorita dve zbirki dokumentov, katerih izvirnik hrani Štajerski deželni arhiv v Gradcu.⁶ Prepis tega Herbersteinovega rokopisa z dopolnili, nastalega okrog leta 1560, je v tiskani obliki izdal Josef Zahn leta 1868 (293–415).

Naslov

Naslov *Gratae posteritati* lahko v slovenščino prevedemo *Ljubemu zanamstvu*. Tako se na prvi pogled zdi jasno, komu Herberstein posveča svoje delo – svojim potomcem, torej tistim, ki bodo za njim nosili ime. Herberstein je bil poročen z vdovo Heleno Graswein, rojeno pl. Saurau, o kateri je znanega le malo. Tudi o njenem zakonskem življenju ne vemo skoraj ničesar. Zaradi njegove diplomatske službe sta skupaj preživela le malo časa, čeprav sta bila poročena 43 let, gotovo pa je, da otrok nista imela (Krones 21; Zadravec 227). Herberstein je torej

² Prvič so Moskovski zapiski izšli 1. marca 1549 na Dunaju, drugič leta 1556 v Baslu pri znamenitem humanistu, tiskarju in izdajatelju Johannesu Herbsterju, bolj znanem kot Johannes Oporinus. Leta 1557 je izšla še nemška izdaja.

³ Országos Széchényi Könyvtár, Ms. Quart. Germ. 200.

⁴ Haus-, Hof- und Staatsarchiv – HHStA, Hs. Böhm 163 = R 11.

⁵ Izšla je na Dunaju trikrat, leta 1558, 1560 in 1561.

⁶ Steiermärkisches Landesarchiv – Familienarchiv Herberstein, EP 104a/1 (1508–62); EP 104a/2 (1509–1552).

delo posvetil nečakom in pranečakom, ki so bili njegovi edini rodbinski potomci in nasledniki. Vendar več dejavnikov kaže, da je razmišljal širše in da je v naslovu omenjena *posteritas*, ki ji namenja svoje delo, pravzaprav mednarodna publika, bralstvo nasploh, še zlasti humanisti in učenjaki. Z mnogimi od teh se je srečeval na svojih diplomatskih poslanstvih, z nekaterimi pa je tudi osebno prijateljeval.

Po kom se je zgledoval pri izbiri naslova, ni znano. Pri sodobnikih najdemo en sam primer podobnega naslova, delo Nikolasa Hogenberga⁷ *Gratae et laboribus aequae posteritati* (1532?). Toda Hogenbergovo delo ni bilo literarno. Gre za zbirko 40 gravur, ki prikazujejo različne slavnostne prizore, povezane z 22. februarjem 1530. Na ta dan je Karel V. Habsburški vstopil v Bologno, kjer je prejel krono iz rok papeža Klemen VII.⁸ Herberstein je najbrž poznal Hogenbergovo delo, vendar neposredne povezave med njima in tega, da je naslov Hogenbergove zbirke vplival na Herbersteinovo odločitev za naslov *Gratae posteritati*, ni mogoče dokazati. Drugi potencialni vzor, na katerega bi se lahko Herberstein oprl, je nekoliko starejši, namreč Francesco Petrarka. Del Petrarkovega literarnega opusa tvorijo njegova pisma. V 18. knjigi njegove druge zbirke pisem (*Seniles*), ki so nastajala med letoma 1361 in 1373, je edino nedokončano zadnje pismo, ki ima naslov *Posteritati*, »Zanamstvu«.⁹ Kot v primeru Hogenberga tudi tu ne moremo dokazati neposrednega vpliva, čeprav je Herberstein gotovo poznal Petrarkov opus. Skupna točka Petrarkovega pisma in Herbersteinove *Gratae posteritati* je vsebina, tudi Petrarkovo pismo je polno avtobiografskih podatkov in reminiscenc. A čeprav ostaja povezava med deloma zgolj ugibanje, lahko sklepamo, da se je Herberstein kot izobražen plemič imel za del humanistične izobraženske srenje in da se je želel tudi z naslovom svoje avtobiografije umestiti v humanistično tradicijo.

⁷ Priznan graver, jedkar in lesorezec, rojen ok. l. 1500, umrl 23. septembra 1539 (Keller).

⁸ Karel V. je kot cesar Svetega rimskega cesarstva nemškega naroda vladal od l. 1519, ko je nasledil Maksimilijana I.; v Nemčiji je bil okronan že 26. oktobra 1520, ko ga je v Aachnu okronal kölnski nadškof Hermann V. von Wied (Bonner 21 in nasl.; Kohler 201–223; Righi).

⁹ Glej Ricci-Petrarca; Enenkel »Modelling« 11–14, 243 in nasl.; Busjan; Enenkel, »The Author's«.

Izdaje

Avtobiografija *Gratae posteritati* je bila tiskana v treh izdajah. Prva naj bi domnevno izšla že okoli leta 1550; tako vsaj nakazuje izvod, ki ga hranijo v Bavarski državni knjižnici.¹⁰ Ta nima naslovne strani in letnice in obsega samo 16 strani. Vključuje Herbersteinovo kratko, v prozi napisano avtobiografijo, ki se zaključí z letom 1549, ko Herberstein zapiše, da je »neobdelano gradivo *Moskovije* uredil in ga dal v tisk«;¹¹ njegovi *Moskovski zapiski* so res izšli še isto leto. Ta navedba nakazuje, da je avtobiografija izšla morda isto leto ali leto pozneje (torej leta 1449 ali 1550); v knjižničnem katalogu najdemo podatek, da nastanek dela datirajo v čas okoli leta 1550. V sicer skromno opremljeni izdaji je edina upodobitev grb družine Herberstein na zadnji strani, pod njim pa latinski citat iz pisem rimskega pisca Plinija Mlajšega.¹²

Druga izdaja *Gratae posteritati* je izšla leta 1558. Avtor jo je dopolnil z nekaterimi slavnimi pesnitvami, ki so bile napisane njemu v čast ali so mu bile posvečene. Obseg spisa je glede na prvo izdajo znatno narasel, za 96 strani (skupaj obsega 112 strani), Herberstein pa ga je dal opremiti tudi s slikovnim gradivom. Na upodobitvah so nekateri pomembnejši evropski vladarji, s katerimi je bil v stiku v obdobju, ko je bil dejaven kot diplomat in odposlanec habsburškega dvora.

Leta 1560 pa je poskrbel za novo, še povečano in dopolnjeno latinsko izdajo svoje avtobiografije. Več dejavnikov kaže, da je ta izdaja namensko še posebej prestižna. Namesto v običajnem, manjšem formatu *quarto* je bilo delo natisnjeno v formatu *folio*, v katerem so v Herbersteinovem času izhajale izdaje najeminentnejših piscev (Petrarka, Erazem Rotterdamski, Lorenzo Valla idr.). Dodan je nov predgovor;¹³ obseg dela je s 112 strani običajnega formata narasel na 118 strani formata *folio*. Vključenih je bilo več slavnih pesnitev, med njimi tri obsežnejše (izstopajo pesmi, ki proslavljajo njegovo vrnitev s prvega poslanstva v Rusijo). Upodobitve vladarjev so prenovljene; dodanih je šest Herbersteinovih upodobitev v slovesnih uradnih opravah, ki so mu jih podarili razni vladarji (zato v primerjavi s prejšnjima izdajama stopa v ospredje sam pisec in ne več

¹⁰ Bayerische Staatsbibliothek, Signatur: 4 L. impr.c.n.mss. 1038; Standortsignatur: 4 L. impr.c.n.mss. 1038 # Beibd. 9.

¹¹ Herberstein, *Gratae* 1550, fol. 7 v.: »Moscoviae rudem ac indigestam materiam in ordinem succisivis horis tandem redegi, & typis excudi curavi.« Ta in preostali prevodi citatov iz tujejezičnih virov so delo avtorja.

¹² Plin. Ep. 3.21.3, *Postquam desimus facere laudanda, laudari quoque ineptum putamus.*

¹³ Herberstein, *Gratae* 1560, fol. 2v–4r.

vladarji). Te portrete dopolnjuje tudi sklop trinajstih slavnih pesmi. Dodanih je še nekaj proznih besedil, tako Herbersteinovih kot besedil drugih piscev. Na zadnji strani je dodan grb rodbine Herberstein in kot zadnja pesem elegija, ki opisuje rodbinske insignije.

Vsebina

Avtobiografija *Gratae posteritati* je razdeljena na tri dele. Prvi del je dolg uvod, drugi del je avtobiografski, tretji, najobsežnejši, pa je slavnih (panegirični) del.

Uvod

Uvodni del spominja na uvode v številne humanistične spise, saj se začne z dolgim, vsebinsko in jezikovno zahtevnim nagovorom, napisanim v lepi prozni latinščini, v katerem predstavi namen dela. Na začetku si želi pridobiti bralčevo naklonjenost (*captatio benevolentiae*), obenem pa poudariti svojo skromnost; delo je nastalo, da bi družini posredoval dobre zgled, ki izvirajo iz njihove rodovine. Izrecno pove, da je delo napisal

non eo consilio, quod vel ipse de maiorum meorum virtute tantum & virtutis premiis nobilitatisque insignibus partis gloriari atque eis contentus esse velim vel agnati gentilesque mei causam & occasionem habeant, ut ex vetusta familiae & nobilitatis origine superbos concipiant animos, eamque solam iactantes existiment nihil sese amplius ad laudem & gloriam requirere debere, ut generis antiquitas & nobilitas ipsa egregii quoque ipsorum virtutis factis confirmetur, sed ut potius domestica verae generositatis exempla ob oculos proposita habentes omnes actiones nostras ad maiorum imitationem componamus ...

ne s tem namenom, da bi ali sam hotel bahati se samo z vrlino svojih prednikov, z nagradami za vrlino in ugled ter s pridobljenimi insignijami in biti z njimi zadovoljen ali da bi imeli moji sorodniki in žlahtniki vzrok in priložnost, da se zaradi starodavnega izvora družine in plemenitega stanu njihova srca navzamejo ošabnosti in da se bahajo samo z njim ter menijo, da za doseganje hvale in slave ne potrebujejo prav ničesar več, da bi se starodavnost rodu in sam plemeniti stan potrjevala tudi z izvrstnimi vrlimi dejanji njih samih, ampak da imamo raje predočene domače zgled prave plemenitosti in vsa svoja delovanja usmerjamo v posnemanje prednikov ...¹⁴

¹⁴ Fol. 2v.

Ves uvodni zapis, ki spominja na filozofsko podkrepljeno, v humanistični maniri napisano odprto pismo, ima tudi teoretsko ozadje. Herberstein razmišlja, kaj pomeni biti plemič, s čim si posameznik to zasluži in s čim si je plemiški naziv prislužila njegova rodbina. V besedilu se prepletajo razmišljanje o vprašanju plemišтва, njegove vloge in pomena ter številni stvarni zgodovinski podatki. Pisec poudarja plemiško vrlino ter pomen politične in vojaške, pa tudi humanistične vzgoje, s tem pa se postavlja v tradicijo izobrazbe na področju svobodnih umetnosti. Vseskozi želi pokazati svojo učenost in razgledanost in se predstaviti kot učenega posameznika in humanista – besedilo je v humanistični maniri nabito z učenostjo, s podatki iz antike, srednjega in novega veka. Pisec kot učenjak pozna antično književnost, o čemer pričajo citati iz Vergilija,¹⁵ Platona,¹⁶ Horacija,¹⁷ Juvenala,¹⁸ Avzonija,¹⁹ Cicerona²⁰ in drugih antičnih piscev;²¹ pozna antično zgodovino, kar kažejo primeri iz grške in rimske zgodovine, na primer Manij Kurij, Cincinat, sicilski kralj Agatokles idr.; pozna Sveto pismo, krščansko literaturo (npr. cerkvene očete, kot je Gregor Nazianški), srednjeveško zgodovino (to kažejo nekateri zgodovinski primeri, kot je Přemysl Orač, legendarni začetnik dinastije Přemislidov, ki so vladali na Češkem med 9. in 13. stol.), pozna sodobne, humanistične pisce (to kažejo na primer citati iz Erazma Rotterdamskega)²² ter aktualne politične in socialne razmere (aluzije na nekatere sodobne zgodovinske dogodke). Osnovna misel uvoda je pomen poljedelstva. Herberstein pove, da izhaja iz prednikov, ki so bili poljedelci, hvalnica kmečkemu življenju pa je eden od literarnih toposov antike in humanizma. V razmišljanje o pomenu plemišтва in plemenitosti ter o nenehnem dokazovanju je vključena tudi kratka genealoška predstavitev rodbine Herberstein. V genealoško raziskavo se ne spusti, omeni zgolj nekatere pomembnejše prednike.

¹⁵ Fol. 2v – Verg. A. 3. 342–343: *ecquid in antiquam virtutem animosque virilis / et pater Aeneas et avunculus excitat Hector?*

¹⁶ Fol. 2r – Plato, Mx 237C; R. 618D; *Euthd.* 279B.

¹⁷ Fol. 2r – Hor. Carm. 4. 4. 29–36.

¹⁸ Fol. 2r – Juv. 8. 1: *Stemmata quid faciunt? quid prodest, Pontice, longo / sanguine censerī ...*

¹⁹ Fol. 4v – Aus. Epigr. 7 *Fortunam reverenter habe, quicumque repente / dives ab exili progrediēre loco.*

²⁰ Fol. 3v – Cic. Sen. 53–56.

²¹ Glej tudi Capuder.

²² Erasmus, *Adagia* 532 (1.6.32); 1401 (2.5.1) (fol. 52r); 1863 (2.9.63) (fol. 53v).

Avtobiografski del

Uvodni nagovor brez ločnice, prehoda ali novega naslova preide v drugi, avtobiografski del, v katerem Herberstein poda očrt svojega življenja in dela od rojstva leta 1486 do leta 1558, ko je bil star 72 let. Medtem ko za prvi, uvodni del avtobiografije ni povsem zanesljivo, ali je njegov avtor Herberstein, je avtobiografski del nedvomno njegovo avtorsko delo. Zasnovan je kronološko. V pregled dogodkov po letih je iz zasebnega življenja vključil zgolj nekatere pomembnejše mejnike (rojstvo, šolanje, poroka), zato pa vse pomembnejše dogodke iz vojaške in še zlasti diplomatske kariere. V ospredju so dosežki, za katere hoče, da postanejo zgled (*exemplum*) za mlajšo generacijo. Herbersteinov slog v drugem delu je kratek in lapidaren, mestoma celo suhoparen in v popolnem neskladju s slogovno polnim in zaokroženim uvodnim delom. Z *Gratae posteritati* je obudil rimsko tradicijo posnemanja zgledov, *mos maiorum*,²³ načelo, da se morajo mlajši zgledovati po starejših in po prednikih, starejši pa se truditi, da sodobnikom in potomcem zapustijo svetle zgleds in spomin nase. V antiki so to dosegli s posvetilnimi napisi v čast posameznikom, Herberstein poskuša to doseči s svojim delom. Zato v obliki letopisa zasnovani avtobiografski del daje vtis, da gre za obsežen častni napis. Na to kažejo izpostavljene letnice, zapisane z večjo pisavo, in posebej poudarjene inicialke, ki dodatno ustvarjajo vtis monumentalnosti in lapidarnosti, kot da gre za napis. Drugi del avtobiografije po slogu spominja na *Monumentum Ancyranum*, »Spomenik iz Ankare« (Enenkel, *Die Erfindung* 559), politično oporoko cesarja Avgusta, ki so jo v obliki napisa našli v preddverju Avgustovega svetišča v Ankari leta 1555, znano tudi pod naslovom *Res gestae Divi Augusti*, »Dosežki božanskega Avgusta« (Ridley). Ali je takšno vzporednico mogoče potegniti? Je Herberstein to najdbo že poznal? Morda, kajti *Monumentum Ancyranum* je odkril njegov mlajši rojak, humanist Ogier Ghislain de Busbecq (1522–1592; Kraus; Dalle; Arrighi), od leta 1552 Herbersteinov stanovski kolega kot diplomat v službi vladarjev iz dinastije Habsburžanov (Ramage 120; Scheid ix–xiv); leta 1555, torej pet let pred tretjo izdajo *Gratae posteritati*, je bil Busbecq odposlanec Ferdinanda I. na turškem dvoru. Tedaj je skupaj s hrvaškim humanistom, diplomatom in cerkvenim dostojanstvenikom Antunom Vrančićem (Stoy; Gyulai) odkril *Monumentum Ancyranum*. Herbersteinovi zapisi v avtobiografskem delu so po svoji kratkosti, jedrnatosti, informativnem značaju in osredinjenosti na dosežke (*res*

²³ Glej Rech Bettini; Linke-Stemmler.

gestae) skoraj natanko takšni kot zapisi v Avgustovi politični oporoki. Kot Avgust je tudi Herberstein v *Gratae posteritati* skop s podatki in opisi ter se pri pisanju ne obremenjuje z natančnostjo; v ospredje stopajo zgolj *acta* in *actiones*, dosežki in dejanja. Natančnejše podatke o Herbersteinovih posameznih dosežkih in diplomatskih poslanstvih najdemo v njegovih nemških avtobiografijah (v njih so denimo datumi prihoda in odhoda, namen potovanja, natančnejši opisi). Kljub siceršnji kratkosti je nekaj opisov tudi daljših. To so opisi tistih dosežkov, ki jih je sam Herberstein imel za vrhunec svoje diplomatske kariere – obe diplomatski poslanstvi v Rusijo ter odposlanstvo v Budim k Izabeli Jagelonski (glej Forsey McNary), vdovi Ivana Zapolje, in k tamkajšnjim prebivalcem.

Čeprav je drugi del avtobiografski, ga zaznamuje skoraj popolna odsotnost zasebnega. Podatki o zasebnem življenju so redki, o svojem otroštvu ne govori, prav tako ne o mladosti, ne o šolanju in ne o svojih učiteljih (zapiše le, da je na Dunaju dosegel bakalavreat).²⁴ Najbližje sorodnike omeni redko, osebnih izpovedi ali čustvenih opisov ni (Krones 21; Zadavec 227). Več osebnih podatkov najdemo v rokopisih nemških avtobiografij, ki so bolj osebne. Namen latinske avtobiografije je bila očitno predvsem samopromocija.

Avtobiografski del odlikuje tudi grafična podoba. Herberstein se je zavedal, da pove slika več kot tisoč besed, zato je v delo vključil upodobitve vladarjev, s katerimi se je srečeval na svojih diplomatskih odposlanstvih, in upodobitve sebe samega v različnih ceremonialnih in uradnih oblačilih, v katerih je nastopal kot poslanec ali pa so mu jih podarili različni vladarji. V lasti je imel celo zbirko grafičnih matric, jedkanic, lesorezov in pozneje tudi bakrorezov, ki jih je dal večkrat natisniti kot ilustracije v svojih publikacijah. Večino sta po njegovem naročilu in navodilih izdelala Augustin Hirschvogel²⁵ in Donat Hubschmann.²⁶ Nekatero izvedo tretje izdaje je dal kolorirati in jih namenil ljudem, ki so mu bili posebej blizu. Enega najlepših hrani Knjižnica Ivana Potrča na Ptuj. Izvira iz knjižnice družine Herberstein, ki je bila po drugi svetovni vojni zaplenjena. Barvite kolorirane upodobitve in dejstvo, da izvod izhaja iz rodbinske knjižnice, navajajo k sklepu, da je bil namenjen prejemniku, ki ga je avtor iz neznanega razloga posebej cenil, najbrž kateremu od članov družine (Petrovič et al. *passim*; Vidmar).

²⁴ Fol. 4r – ... *laureaque studiorum liberalium ... ornatus sum*.

²⁵ Glej Pilz; Nehring; Schwarz; Vidmar 235–242.

²⁶ Glej Wunsch; Vidmar 246–250.

Slavilni del

Tretji, slavilni del je najobsežnejši in obsega 80 strani. Vanj so večinoma vključene pesmi različnih dolžin, katerih avtor ni Herberstein, ampak so jih njemu v čast napisali drugi, in nekaj proznih besedil. Herberstein ni vključil vseh pesmi, ki so mu bile posvečene, temveč izbor 64 pesmi, ki skupaj obsegajo okoli 1800 verzov. Najprej je tu sklop slavilnih pesmi (42 strani), ki orisujejo njegovo življenje in dosežke, med katerimi še posebej izstopata obe odposlanstvi v Rusijo. Sledi vrsta krajših pesmi in epigramov, ki z različnih vidikov orisujejo njegovo življenje, pa tudi vrsto sočasnih zgodovinskih dogodkov. Poseben sklop pesmi opisuje Herbersteina v različnih ceremonialnih opravah, med pesnitvami pa sta tudi dve z nabožno vsebino, pesem ob božiču in o prehodu Izraelcev čez Rdeče morje.²⁷ Ob samem Herbersteinu v pesmih pred nami zaživijo tudi številni zgodovinski dogodki ne le 16. stoletja, ampak tudi prejšnjih stoletij, posamezniki, ki so to zgodovino ustvarjali, ter številni dogodki tega obdobja, kot so rusko-poljske vojne, spopadi med evropskimi vladarji, turški vdori, pa tudi manj pomembni politični dogodki in celo dvorne zdrahe.

Slavilni del je najbolj humanistično obarvan, pesmi je napisalo 26 različnih avtorjev, ki so se v tipično humanistični maniri slogovno in jezikovno zgledovali po najboljših antičnih pesnikih. Pisci so bili Herbersteinovi osebni prijatelji, znanci ali stanovski kolegi in varovanci; nekaj jih je nosilo častni naziv *poeta laureatus*, nekateri so spadali med evropsko intelektualno elito, denimo Janez Dantisk,²⁸ Pedro de la Gasca,²⁹ Heinrich Loriti Glareanus,³⁰ brata Johann Alexander

²⁷ Fol. 34v–r (*Genethliacon, seu dies natalitius Salvatoris nostri Iesu Christi* v sapfiških kiticah); 39v–40v (*Canticum Mose Exodi XV* v elegičnih distihih).

²⁸ Ioannes Dantiscus (Jan Dantysek; 1485–1548), poljski humanist, diplomat, vojak, pesnik in škof, veleposlanik kralja Sigismunda I. na dvoru Maksimilijana I. Glej Ellinger II 295–305; Triller; Bietenholz I 377; Axer-Skolimovska; Hriberšek, »Majhno, a pomembno ogledalo« 187.

²⁹ Španski škof (1495–1567), vojak, diplomat in perujski vicekralj, zaupnik in diplomat cesarja Karla V. Glej Hampe Martínez; Hriberšek, »Majhno, a pomembno ogledalo« 191.

³⁰ Švicarski humanist (1488–1563), učenjak, filolog, učitelj, glasbenik, glasbeni teoretik, geograf, zgodovinar, matematik in pesnik. Glej Aschmann et al.; Bietenholz II 105–108; Flood 660–668; Fenlon-Groote; Hriberšek, »Majhno, a pomembno ogledalo« 188.

Brassicanus³¹ in Johann Ludwig Brassicanus,³² Peter Paganus (Dorfheilig),³³ Valentin Eck³⁴ in drugi. Pesmi so napisane v različnih antičnih metričnih oblikah, po katerih so radi posegali humanisti – v heksametrih, elegičnih distihih, jambskih šesticah, sapfiških kiticah, alkajskih kiticah in Horacijevih epodnih sistemih. Številni odlomki so slogovno in literarno dovršeni, kot da so nastali izpod peresa največjih mojstrov antičnega pesništva. Nekatere pesmi so pravi epiliji in so izšle samostojno. Po obsegu, kakovosti, liričnosti in zgodovinski vrednosti izstopa najdaljša med njimi, 288 verzov obsegajoča elegija Johanna Ludwiga Brassicana³⁵ *Phoenix sive luctus Austriae ob mortem incomparabilis heroinae D. Annae, Quiritum, Pannonum ac Bohemorum reginae, etc.* (Feniks ali žalovanje Avstrije zaradi smrti junakinje brez primere, gospe Ane, kraljice Kviritov, Panoncev in Čehov itd.). Gre za humanistični, slogovno in jezikovno dodelan panegirični epilij, v katerem personificirana Avstrija žaluje za kraljico Ano, soprogo avstrijskega nadvojvode in poznejšega cesarja Ferdinanda I., ki je umrla 27. januarja 1548 v Pragi. Pri panegiričnem pretiravanju avtorji ne skoparijo: Herberstein je »Amfitrionid« (torej Amfitrionov sin Herakles), je »mož, ki bo dal muzam gradivo in jim odprl širo poljano«, je »vitezov dika«, »Gospodova skala«, »Merkur avstrijskih kraljev«, »sveti podpornik muz in Perikles kraljev«, »Odisej na poslanski nalogi«, »Nestor, ki trezno svetuje« in podobno. Po svoji šegavosti izstopa pesem, ki hvali Herbersteina kot učenjaka. To je pesem z naslovom *O turu in zobru*, posvečena dvema vrstama goveda, ki so ju v Herbersteinovem času še enačili.³⁶ Med pesmi je vključenih tudi pet proznih besedil, med katerimi izstopata dve – Herbersteinovo pismo

³¹ Nemški humanist (1500/1501–1539), jurist, novolatinski pesnik, profesor grščine, retorike in civilnega prava na Dunaju. Glej Ellinger I 441–442; Bietenholz I 191–192; Hriberšek, »Majhno, a pomembno ogledalo« 186.

³² Nemški humanist (1509–1549), Alexandrov brat, učitelj grščine, zgodovinar, profesor prava na Dunaju, dvakrat rektor, štirikrat dekan. Glej Ellinger I; Jaumann 130; Hriberšek, »Majhno, a pomembno ogledalo« 186–187.

³³ Nemški humanist (1532–1576), profesor poezije in zgodovine, priznan novolatinski pesnik. Glej Flood 1467–1469; Hriberšek, »Majhno, a pomembno ogledalo« 190.

³⁴ Švicarski humanist (ok. 1494–1556), učitelj, pisar, novolatinski pesnik, prozni pisec in izdajatelj. Glej Glomski; Hriberšek, »Majhno, a pomembno ogledalo« 187–188; Farkas 131–134.

³⁵ Glej op. 31.

³⁶ Herberstein je obe vrsti goveda opisal v *Moskovskih zapiskih*, odpravil njuno napačno poimenovanje ter prepričanje, da gre za eno in isto žival; izdelati je dal tudi lesorezni upodobitvi obeh živali (Herberstein, *Moskovski* 133, 169, 218, 238. Hriberšek, »Komentar k Herbersteinovemu delu« 160–161).

Heinrichu Loritiju Glareanu,³⁷ ki je pravzaprav v pisemsko preobleko zavito Herbersteinovo delo *Defensio iniuste delatorum*,³⁸ in kratka pane-girična biografija, ki jo je napisal Peter Paganus (Dorfheiliger), predstavlja pa Herbersteinovo življenje in dosežke. To besedilo po vsebini, slogu in tematiki močno spominja na uvod v *Gratae posteritati*.³⁹

Pomen

Herbersteinovo najodmevnejše in najvplivnejše v latinščini napisano delo so *Moskovski zapiski* (*Rerum Moscoviticarum commentarii*), ki pa niso le rezultat njegovega dela, ampak je transkripcijo, slog in morda celo natančnejšo literarno obdelavo zaupal prijatelju in spremljevalcu Luki iz Dobropolj, imenovanemu Lucas Agathopedius ali Lukas Guetenfelder (Simoniti 209–218). Poleg *Gratae posteritati* je v latinščini napisal tudi nekaj manjših spisov, med katerimi izstopa *Defensio iniuste delatorum*, »Zagovor krivično ovadenih«,⁴⁰ spis v zagovor in obrambo generala Viljema von Roggendorfa. Ta je po porazu pri Budimu izgubil čast in je bil obtožen izdaje. Zraven je Herbersteinov lastni zagovor pred očitkom Poljakov, češ da je politično spletkaril, da naj bi se za avstrijski dvor z Rusi dogovarjal za mir in da je velikemu moskovskemu knezu pripisal kraljevski naslov; delo je še istega leta 1560 izšlo tudi v nemščini, *Beschützung der unrecht beschuldigten und sein selbst Fürsehung*. Prav tako je v latinščini znaten del njegove korespondence.⁴¹

Če pustimo ob strani *Moskovske zapiske*, nobeno Herbersteinovo delo, napisano bodisi v nemščini bodisi v latinščini, po vsebinski vrednosti ne dosega *Gratae posteritati*. Ta Herbersteinova avtobiografija zaradi samopromocijskega značaja v njegovem času ni imela večjega odmeva. Tudi sodobni raziskovalci po njej posegajo redko, za zgodovinarje so zanimivejše njegove nemške avtobiografije, ki imajo precej bolj avtobiografski značaj, saj prinašajo več podatkov o Herbersteinovem zasebnem življenju, o njegovih diplomatskih poslanstvih in o političnih dogodkih, ki jim je bil priča. Kljub temu pa tako prozni deli *Gratae posteritati* kot

³⁷ Fol. 41v–45r. Glej opombo 29.

³⁸ Glej opombo 39.

³⁹ Fol. 52v–55r.

⁴⁰ Glej tudi Adelung 405; Hriberšek, »Komentar k Herbersteinovemu delu« 133–134, 162; Hriberšek, »Majhno, a pomembno ogledalo« 183.

⁴¹ Glej Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 13.597 (*Commercium litterarum*, Vol. I: Epistolae a. 1502–1542); Cod. 13.598 (*Commercium litterarum*, Vol. I: Epistolae a. 1543–1561); Országos Széchényi Könyvtár Cod. 258 Fol. Lat.

vključene pesnitve prispevajo nekaj zanimivih delcev v mozaik poznavanja Herbersteinovega življenja, obdobja, v katerem je živel, Herbersteina kot osebnosti in njegovih sodobnikov. Posebej je zanimivo kot vir za raziskovalce kulturne zgodovine, umetnostne zgodovine, oblačilne kulture in dvorne etikete. Avtor se predstavlja kot pisec, diplomat, raziskovalec, odkritelj in učenjak. V ospredju so njegovi dosežki, proslavitev in ovekovečenje njegovih dejanj, ne pa tudi njihov potek in ozadje. Pri pisanju je moral biti ekonomičen, povedati je moral čim več in o sebi ustvariti čim boljšo podobo. Da je to dosegel, se je odrekel podrobnostim, pikanostim iz obdobja svoje kariere, pa tudi odmevnim dogodkom, ki bi lahko vrgli slabo luč na vladarje habsburške dinastije, ki ji je služil.⁴² Kot zgodovinski vir ima *Gratae posteritati* omejeno vrednost, ker Herberstein pogosto zamolči namen svojih potovanj in ozadje političnih dogodkov. Ta nepopisana zgodovina je gotovo oteževala razumevanje besedila že njegovim sodobnikom. Za jasno predstavo o vsebini je moral biti bralec dober poznavalec prve polovice 16. stoletja, zato lahko sklepamo, da je bilo delo namenjeno učeni publiki, ki je poznala burne politične razmere svojega časa. Za prevod v slovenščino je leta 2015 poskrbela Knjižnica Ivana Potrča na Ptujju.⁴³ *Gratae posteritati* je predvsem panegirično delo, zanimivo tako zaradi vsebinske pestrosti kot zaradi slogovne raznolikosti, saj je rezultat dela 26 različnih piscev. Njegov namen je v prvi vrsti samopromocija, usmerjena na izobražence, kar dokazujeta tako dejstvo, da je napisano v latinščini, kot prežetost besedila z različnimi reminiscencami na antiko, srednji in novi vek. Herberstein se postavlja v humanistično tradicijo že s samim naslovom; z vsebino skuša to podobo le še utrditi. Gotovo gre za Herbersteinovo najbolj samopromocijsko delo, ki ima pomembno dokumentarno vrednost.

Nemški strokovnjak za srednjeveško in novoveško latiniteto Karl Enenkel (*Die Erfindung* 268) ugotavlja, da Herbersteinovo avtobiografsko delo lahko izraža narcistično osebnost. Na podlagi znanih dejstev temu lahko pritrdimo; morda pa lahko pomislimo tudi na to, da je Herberstein, prikrajšan za otroke ter s tem naslednike in nosilce svojega imena in stanu, skušal ta življenjski manko zapolniti s tem, da se je zatekal k avtobiografiji.

⁴² Na primer oplenjenje Rima leta 1527 v času vladavine cesarja Karla V. Glej Mazzei; Brünig; Di Pierro; Hook; Reinhardt.

⁴³ Knjižnica hrani izvod tega dela, ki ga odlikujejo lepe ilustracije. Ker pa so za koloriranje uporabili barve na osnovi nekaterih težkih kovin, ki so začele razjedati popisni material in je preiskava pokazala, da ga bodo v nekaj desetletjih uničile, je Knjižnica Ivana Potrča izdala faksimile, ki ga dopolnjuje prevod z obsežnim komentarjem in spremnimi študijami (glej Petrovič et al.; Vodopivec Tomažič 256–278).

LITERATURA

- Adelung, Friedrich von. *Siegmund Freiherr von Herberstein: Mit besonderer Ruecksicht auf seine Reisen in Russland*. St. Peterburg: Gedruckt bey N. Gretsche, 1818.
- Arrighi, Dominique. *Écritures de l'ambassade: Les »Lettres turques« d'Ogier Ghiselin de Busbecq*. Étude littéraire des Lettres turques; Bibliothèque littéraire de la Renaissance, série 4, 84. Paris: Honoré Champion éditeur, 2011.
- Aschmann, Rudolf et al. *Der Humanist Heinrich Loriti genant Glarean 1488–1563: Beiträge zu seinem Leben und Werk*. Hrsg. von Ortsmuseum Mollis (Rudolf Aschmann et al.). Glarus: Baeschlin, 1983.
- Axer, Georgius, in Anna Skolimowska. *Dantiscus, Joannes: Corpus epistularum Ioannis Dantisci*. Izd. Georgius Axer in Anna Skolimowska. Pars II: *Amicorum sermones mutui*. Volumen 1: *Epistulae Sigismundi de Herberstein et Ioannis Dantisci*. E manuscriptis collegerunt, ediderunt, commentariis annotationibusque instruxerunt Marcus A. Janicki et Thomas Ososiński. Warszawa: Polska akademia umiejętności, 2008.
- Bettini, Maurizio. »Mos, mores, und mos maiorum: Die Erfindung der 'Sittlichkeit' in der römischen Kultur«. *Moribus antiquis res stat Romana: Römische Werte und römische Literatur im 3. und 2. Jh. v. Chr.* Ur. Maximilian Braun et al. München: K. G. Saur, 2000. 303–352.
- Bietenholz, Peter G. et al. *Contemporaries of Erasmus: A Biographical Register of the Renaissance and Reformation*. 3 vol. Ur. Peter G. Bietenholz et al. Toronto: University of Toronto Press, 2003.
- Bonner, Mitchell. *Italian Civic Pageantry in the High Renaissance: A Descriptive Bibliography of Triumphal Entries and Selected Other Festivals for State Occasions*. (Biblioteca di bibliografia Italiana, 89) Florence: Leo S. Olschki Editore, 1979.
- Brüning, Rainer. *Die Berichterstattung über die Schlacht von Pavia (1525), den Sacco di Roma (1527) und die Belagerung Wiens (1529) in Zeitgenössischen Flugschriften*. 2 Bände. Univ. Mag., Hamburg, 1987.
- Busjan, Catharina. »Franciscus Petrarca posteritati salutem: Petrarca's Selbstenwurf und sein Widerhall in den Petrarca-Biographien der Frühen Neuzeit«. *Der Petrarkismus: Ein europäischer Gründungsmythos*. Herausgegeben von Michael Bernsen und Bernhard Huss. Gründungsmythen Europas in Literatur, Musik und Kunst, 4. Göttingen: Bonn University Press, 2011. 51–83.
- Capuder, Sonja. »Tacit v historiografski in politični literaturi humanizma in renesanse«. *Keria* 3/1 (2001): 51–65.
- Dalle, Ignace. *Un Européen chez les Turcs: Auger Ghiselin de Busbecq 1521–1591*. Paris: Fayard, 2008.
- Di Piero, Antonio. *Il sacco di Roma 6 maggio 1527: L'assalto dei lanzichenecchi*. Roma: Mondadori, 2003.
- Ellinger, Georg. *Geschichte der neulateinischen Literatur Deutschlands*. 3 Bde. Bd. I: *Italien und der deutsche Humanismus in der neulateinischen Lyrik*. Berlin: De Gruyter 1929–1933.
- Enenkel, Karl A. E. »Modelling the Humanist: Petrarch's Letter to Posterity and Boccaccio's Biography of the Poet Laureate«. *Modelling the Individual: Biography and Portrait in the Renaissance*. Ur. Karl Enenkel et al. With a Critical Edition of Petrarch's Letter to Posterity. Studies in Literature, 23. Amsterdam 1998. 11–49.
- — —. *Die Erfindung des Menschen: Die Autobiographik des frühneuzeitlichen Humanismus von Petrarca bis Lipsius*. Berlin: Walter de Gruyter, 2008.
- — —. »The Author's Portrait as Reader's Guidance: The Case of Francis Petrarch«.

- The Authority of the Word: Reflecting on Image and Text in Northern Europe, 1400–1700*. Ur. Karl A. E. Enenkel et al. Intersections, 20. Leiden: Brill, 2012. 151–180.
- Farkas, Gábor Kiss. »Valentinus Eck (Eckius, Ecchius, Philypolitanus)«. *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History. Volume 7. Central and Eastern Europe, Asia, Africa and South America (1500–1600)*. Ur. David Thomas et al. The History of Christian-Muslim Relations, 24. Leiden: Brill, 2015. 131–134.
- Fenlon, Iain, in Inga Mai Groote, ur. *Heinrich Glarean's Books: The Intellectual World of a Sixteenth-Century Musical Humanist*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Flood, John. *Poets Laureate in the Holy Roman Empire: A Bio-bibliographical Handbook*. Berlin: Walter de Gruyter, 2006.
- Forsey McNary, Alicia. *Queen Isabella Sforza Szapolyai of Transylvania and Sultan Süleyman of the Ottoman Empire: A Case of Sixteenth-Century Muslim-Christian Collaboration*. Lewiston, N. Y.: Edwin Mellen Press, 2009.
- Glomski, Jacqueline. »Eck (Eckius, Ecchius, Philypolitanus), Valentin«. *Deutscher Humanismus 1480–1520: Verfasserlexicon*. 2 Bde. Ur. Franz Josef Worstbrock. Berlin: Walter de Gruyter, 2005–2013. I, col. 589–600.
- – –. *Patronage and Humanist Literature in the Age of the Jagiellons: Court and Career in the Writings of Rudolf Agricola Junior, Valentin Eck, and Leonard Cox*. Toronto: University of Toronto Press, 2007.
- Gyulai, Éva. »Antonius Verantius«. *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History; Volume 7: Central and Eastern Europe, Asia, Africa and South America (1500–1600)*. Ur. David Thomas et al. History of Christian-Muslim Relations, 24. Leiden: Brill, 2015. 362–371.
- Hampe Martínez, Teodoro. *Don Pedro de la Gasca (1493–1567): Su obra política en España y América*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1989.
- Herberstein, Sigismund von. *Gratae Posteritati Sigismundus Liber Baro in Herberstain Neyperg & Guettenhag &c. immunitate meritorum ergo, donatus*. [s. a.], [ca. 1550].
- – –. *Sigmund Freyherr zu(e) Herberstain / Neyperg / vnd Guetenhag / Obrister Erb-Camrer / vnd Obrister Truchsa(e)ß inn Ca(e)rndten / Denen Gegenwu(e)rtigen vnd Nachkommenden Freyherrn zu(o) Herberstain: Seines Thuens / Diensten / vnd Raysens / mit trewer vermanung / Sich zu(o) Tugenden vnnd guetem wesen zeschicken*. Wien, 1558.
- – –. *Gratae posteritati Sigismundus liber baro in Herberstain Neyperg & Guettenhag, Primarius Ducatus Carinthiae Haereditariusque & Camerarius & Dapifer & c. Immunitate meritorum ergo donatus actiones suas a puero ad annum usque aetatis suae septuagesimum quartum, brevi commentariolo notatas reliquit*. Wien: Raphael Hofhalter, 1558.
- – –. *Gratae posteritati Sigismundus liber baro in Herberstain Neyperg & Guettenhag, Primarius Ducatus Carinthiae Haereditariusque & Camerarius & Dapifer & c. Immunitate meritorum ergo donatus actiones suas a puero ad annum usque aetatis suae septuagesimum quartum, brevi commentariolo notatas reliquit*. Wien: Raphael Hofhalter, 1560.
- – –. *Sigismundi Liberi Baronis in Herberstein Defensio iniuste delatorum*. Dunaj s. a. [1560].
- – –. *Beschützung der unrecht beschuldigten und sein selbst Fürsehung*. Wien: Raphael Hofhalter, 1560.
- – –. *Sigmund Freyher zu Herberstain Neyperg und Guttenhag, oberster Erbcamrer und oberster Druchsas in Karnttn: Den Gegenwurtign und nachkomendn Freyherrn zu Herberstein*. Wien: Raphael Hofhalter, 1560.

- . *Sigmund Freyherr zu Herberstein etc. Denen gegenwärtigen und Nachkommen Freyherrn zu Herberstein: Seines Thuens, Diensten und Raysens mit trewer vermanung, sich zu Tugenden unnd guetem wesen zeschicken*. Wien: [Michael Zimmermann], 1561.
- . *Moskovski zapiski*. Prevedel in z opombami opremil Ludovik Modest Golia. Ljubljana: DZS, 1951.
- Hogenberg, Nicolas. *Gratae et laboribus aequae posteritati Caesareas sanctique patris longo ordine et urmas aspice et artifice inter venerare manum tradere quae potuit rigido mansura metallo nomina magnorum tot generosa virum pictor Hogenbergus quod per tua*. Haag: Engelbert Bruning, [1532?].
- Hook, Judith. *The Sack of Rome 1527*. Second edition with a new foreword by Patrick Collinson. Houndmills: Palgrave Macmillan, 2004.
- Hriberšek, Matej. »Majhno, a pomembno ogledalo svojega časa: Herbersteinovo delo *Gratae posteritati*«. *Gratae posteritati: Študijska izdaja*. Ur. Mira Petrovič et al. Ptuj: Knjižnica Ivana Potrča, 2014. 178–201.
- . »Komentar k Herbersteinovemu delu *Ljubemu zanamstvu (Gratae posteritati)*«. *Gratae posteritati: Študijska izdaja*. Ur. Mira Petrovič et al. Ptuj: Knjižnica Ivana Potrča, 2014. 122–175.
- Jaumann, Herbert. *Handbuch Gelehrtenkultur der Frühen Neuzeit. Band 1: Biobibliographisches Repertorium*. Berlin: Walter de Gruyter, 2004.
- Karajan, Theodor Georg. »Selbst-Biographie Siegmunds Freiherrn von Herberstein 1486–1553«. *Fontes Rerum Austriacarum* 1/I, izd. Theodor Georg Karajan. Wien: Historisches Commission der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 1855. 67–396.
- Keller, H. »Hogenberg, Nikolaus«. *Neue Deutsche Biographie* 9 (1972): 472–473.
- Kohler, Alfred. *Karl V (1500–1558): Eine Biographie*. München: C. H. Beck Verlag, 1999.
- Krones Ritter von Marchland, Franz Xaver. *Sigmund von Herberstein: Ein Lebensbild, mit besonderer Rücksicht auf die Beziehungen Herberstein's zur Steiermark und seine Schriften*. Mittheilungen des historischen Vereines für Steiermark, 19. Graz: Leykam, 1871.
- Linke, Bernhard, in Michael Stemmler. *Mos maiorum: Untersuchungen zu den Formen der Identitätsstiftung und Stabilisierung in der römischen Republik*. Stuttgart: Steiner, 2000.
- Mazzei, Francesco. *Il sacco di Roma*. Milan: Rusconi, 1986.
- Nehring, Alfred. »Hirsfogel's Beziehungen zu Herberstein's Werken«. *Repertorium für Kunstwissenschaft* 20 (1897): 121–129.
- Petrovič, Mira, et al., ur. *Gratae posteritati: Študijska izdaja*. Ptuj: Knjižnica Ivana Potrča, 2014.
- Pilz, Kurt. »Hirschvogel, Augustin«. *Neue Deutsche Biographie* 9 (1972): 231–232.
- Ramage, Edwin S. *The Nature and Purpose of Augustus' »Res gestae«*. Historia: Einzelschriften, 54. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1987.
- Reinhardt, Volker. *Blutiger Karneval: Der Sacco di Roma 1527 – eine politische Katastrophe*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009.
- Ricci, Pier Giorgio in Francesco Petrarca. *Epistola posteritati/Lettera ai posteri*. Ur. Pier Giorgio Ricci. *Petrarca, F.: Prose*. Ur. G. Martellotti et al. La letteratura italiana: Storia e testi 7. Milan: Ricciardi, 1955. 2–19, 1161–1162.
- Ridley, Ronald T. *The Emperor's Retrospect: Augustus' Res Gestae in Epigraphy, Historiography, and Commentary*. Studia Hellenistica, 39. Leuven: Peeters, 2003.
- Righi, Roberto. *Carlo V a Bologna: Cronache e documenti dell'incoronazione (1530)*. Ur. Roberto Righi; prefazione di Emilio Pasquini; saggio storico-artistico di Giovanni

- Sassu. Collana di cronache bolognesi d'epoca medioevale, moderna e contemporanea, 4. Bologna: Studio Costa, 2000.
- Scheid, John. *Res gestae Divi Augusti: Hauts faits du divin Auguste*. Texte établi et traduit par John Scheid, Professeur au Collège de France. Paris: Les Belles Lettres, 2007.
- Schwarz, Karl. *Augustin Hirschvogel: Ein deutscher Meister der Renaissance; Plates*. New York: Collectors Editions, 1971². Berlin: Julius Bard, 1917.
- Simoniti, Primož. *Humanizem na Slovenskem in slovenski humanisti do srede XVI. stoletja*. Ljubljana: Slovenska matica, 1979.
- Stoy, Manfred. »Vrančič, Antun«. *Biographisches Lexikon zur Geschichte Südosteuropas* 4 (1981): 442–444.
- Triller, Anneliese. »Dantiscus, Johannes«. *Neue Deutsche Biographie* 3 (1957): 512–513.
- Vidmar, Polona. »Diplomat in njegova imenitna oblačila: Ilustracije v Herbersteinovih *Gratae posteritati*«. *Gratae posteritati: Študijska izdaja*. Ur. Mira Petrovič et al. Ptuj: Knjižnica Ivana Potrča, 2014. 234–254.
- Vodopivec Tomažič, Jedert. »Ptujski *Gratae posteritati*, 1560: struktura, materiali, poškodbe in posegi«. *Gratae posteritati: Študijska izdaja*. Ur. Mira Petrovič et al. Ptuj: Knjižnica Ivana Potrča, 2014. 256–278.
- Wunsch, Josef. »Der Wiener Maler und Formschneider Donat Hubschmann«. *Mitteilungen der Gesellschaft für vervielfältigende Kunst: Beilage der »Graphischen Künste«* 1 (1913): 1–13.
- Zdravec, Dejan. »Rodbina Herberstein in njen najznamenitejši član Žiga baron Herberstein«. *Gratae posteritati: Študijska izdaja*. Ur. Mira Petrovič et al. Ptuj: Knjižnica Ivana Potrča, 2014. 234–254.
- Zahn, Joseph von. »Das Familienbuch Sigmunds von Herberstein«. *Archiv für österreichische Geschichte* 39 (1868): 293–415.

A Fragment from Latin Humanist Literary Production in Slovenia: Sigismund von Herberstein's Autobiography *Gratae posteritati*

Keywords: cultural history / Slovenia / humanism / humanist literature / Herberstein, Sigismund von / autobiography / panegyric poetry / Latin language

Humanism in Slovenia is difficult and in some aspects under-researched topic; and the same goes for Latin literary production in Slovenia. Among humanistic writers from the period, which originate from the territory of modern Slovenia, the most well-known became the one formally less educated than the majority of humanists. Yet Sigismund von Herberstein was talented and capable. Because of his career and nobility, he had political connections and a widespread network of acquaintances all over Europe. This article pres-

ents Herberstein's book less renowned than his *Notes on Muscovite Affairs*, namely the third edition of his Latin biography *Gratae posteritati*, »To Beloved Posterity«, published in 1560. This was one of Herberstein's many autobiographies, a work of expressively laudatory and self-promotional character. However, it has many distinctions and typically humanistic characteristics; because of its tenor and its stylistic distinctions it can be ranked as the second after Herberstein's most important work, his *Notes on Muscovite Affairs*. *To Beloved Posterity* is not a product of one single writer. As many as 26 different authors contributed their texts, most of them poets closely linked to Herberstein. Some of them were acknowledged and awarded poets, *poetae laureati*, and all of them were humanists and intellectuals, including members of the European intellectual elite.

1.01 Izvirni znanstveni članek / Original scientific article

UDK 930.85(497.4)"15":821.124'02.09

929Herberstein Ž.

The Healing Power of Erotic Dreams in the Age of Humanism

Dávid Molnár

MTA-ELTE Lendület Research Group on Humanism in East Central Europe, Múzeum krt. 4/a,
Building A, Room 415, 1088 Budapest, Hungary
david.molnar@gmail.com

The article explores the perception of erotic dreams in the works of fifteenth to seventeenth century humanists. Erotic dreams were undoubtedly a delicate theme, which humanists attempted to treat scientifically, to naturalize them, chiefly in medical works. The appearance of erotic dreams (most often dreams about sexual acts) was supposed to indicate the imbalance of humor in the human body. In other words, humanists argued that they not be signs of the devil's work, tempting people to sin, but a symptom of a diagnosable and curable physiological process. Moreover, erotic dreams did not merely help in diagnosing the imbalance of humors but could also have healing power because they could restore the appropriate proportion of the bodily fluids. Through antique, medieval and fifteenth- to seventeenth-century medical treatises, the article outlines how erotic dreams were interpreted in history, connected as much to spirituality as to bodily and mental diseases – especially to melancholy – and to love frenzy.

Keywords: Antiquity / Middle ages / humanism / medical treatises / erotic dreams / physiological interpretation / mania / melancholy

The humanist approach to the erotic dreams preserved the practical attitude of the ancient scholars. An essential difference to approaches from antiquity was that the humanist scholars forbore oneiromancy, that is to say, interpreting dreams and divination based on them. In the fifteenth to seventeenth centuries, erotic dreams were, on the one hand, interpreted as signs of different physiological processes with occasional references to evil spiritual beings. On the other hand, they were used for diagnosis and healing. This article will first summarize in chronological order the most important antique and medieval theories about the erotic dreams, then indicate some variations of the ways Renaissance scholars and doctors approached this kind of dreams.

Concerning erotic dreams, one of the crucial ancient authors was Hippocrates (c. 460–c. 370 BC) who first developed the medical-humoral theory. Although he did not go into details, he referred to the

nocturnal emissions caused by sexual visions and intercourse in dreams as precursors of insanity (Hippocrates 1.21–27).

His contemporary Plato (c. 427–347 BC) referred to erotic dreams as a result of different psychophysiological processes in his *Republic* (571c–d). According to his tripartite theory of the human soul, the gentle, rational part is slumbering while the lowest part gambols and endeavors to satisfy its instincts. Consequently, one has those shameless sexual dreams in which one performs a sexual act with any man, woman (even with one's mother), god, or beast. Based on his famous chariot allegory in *Phaedrus* (246–254),¹ it can be imagined as if the charioteer himself – that is, the intellectual part of the soul – fell asleep and the two horses, black and white, would break loose and race without any control. In these cases, awful erotic dreams can appear without any sense of shame. Of course, according to the allegory, this is not the dream of the charioteer but the dream of the “chariot.”

Plato's pupil Aristotle (384–322 BC) further developed the Hippocratic medical theory of the four humors. The *Corpus Aristotelicum* includes three books on dreams (“De divinatione per

¹ According to the allegory, the black horse represents the irrational, sensual nature of the human soul, while the white horse is the symbol of the rational and moral impulse of the soul. The charioteer represents reason, or the intellectual part of the soul which – controlling the two horses – should guide the entire soul toward the truth. To quote *Phaedrus* (246a–b, 253d–e) in the translation of Harold North Fowler: “We will liken the soul to the composite nature of a pair of winged horses and a charioteer. Now the horses and charioteers of the gods are all good and of good descent, but those of other races are mixed; and first the charioteer of the human soul drives a pair, and secondly one of the horses is noble and of noble breed, but the other quite the opposite in breed and character. Therefore in our case the driving is necessarily difficult and troublesome... Let us retain this division. Now of the horses we say one is good and the other bad; but we did not define what the goodness of the one and the badness of the other was. That we must now do. The horse that stands at the right hand is upright and has clean limbs; he carries his neck high, has an aquiline nose, is white in color, and has dark eyes; he is a friend of honor joined with temperance and modesty, and a follower of true glory; he needs no whip, but is guided only by the word of command and by reason. The other, however, is crooked, heavy, ill put together, his neck is short and thick, his nose flat, his color dark, his eyes grey and bloodshot; he is the friend of insolence and pride, is shaggy-eared and deaf, hardly obedient to whip and spurs. Now when the charioteer beholds the love-inspiring vision, and his whole soul is warmed by the sight, and is full of the tickling and prickings of yearning, the horse that is obedient the charioteer, restrained then as always by modesty, controls himself and does not leap upon the beloved; but the other no longer heeds the pricks or the whip of the charioteer, but springs wildly forward, causing all possible trouble to his mate and to the charioteer, and forcing them to approach the beloved and propose the joys of love.”

somnum,” “De insomniis,” “De somno et vigilia”). This theory has remained dominant for centuries and was adopted by scholars of the Renaissance as well. In these three books, the author detailed the psychophysiological aspects of the birth of dreams. Although he did not touch upon the theme of sexual dreams, his physiological explanations influenced later humanist medical interpretations (“De somno et vigilia” 457a–458a).

In *De rerum natura* 4.1030–1036, the Roman Epicurean poet Lucretius (99–c. 55 BC) described the seven fearful dreams (Lucretius 198). In his list, the last type of dreams are the erotic “pollution dreams,” which are frightful because of the physical symptoms that accompany them and are experienced by strangers to the sleeper’s dream world. These include shouts in the air, the rise of body temperature, as well as urine or semen on the sheets.

These material signs make the dream seem real, a sort of borderline between fantasy and tangible reality. Based on the optical emission theory, Lucretius thought that the external objects, people, and even the gods of the world emanate and send off their “εἰδῶλα” (*eidōla*), “simulacra” or idols out to the universe. There, these millions and millions of little particles would flit and travel through space and get stuck in the web of our senses. This happens not only when we are awake, but during our sleeping as well. These subtle miniature images penetrate our sleeping body, imprint on our senses and disturb our soul and body with the fantasies of dream.

The next classical author is Galen (129–c. 216). His further development of the humoral theory and his brief writing *On diagnosis from dreams* has been available in countless editions through the centuries. This is an Aristotelian work. It approached dreams with a physiological diagnostic view. Galen refers to instances of people having sexual intercourse in their dreams, which he believed was a symptom of the imbalanced humours because of the overabundance of semen in the body (834.9–12).

Galen’s contemporary Artemidorus’s *Oneirocritica* (*The Interpretation of Dreams*) is the only surviving dream book from antiquity. During the Middle Ages, it was only known in Greek and Arabic manuscripts. This book was meant for practical everyday use. The author ordered the dreams according to thematic categorization, into two main categories: ἐνύπνια (*enypnia*) and ὄνειροι (*oneiroi*) (1.3). The first type directly expressed the actual desires and the state of body, but the ὄνειροι were prophetic dreams. In this category, three chapters deal with erotic – or rather sexual – dreams and their interpretations (1.78–

80). Many of them include strong sexual material and would today fall into the category of sexual taboos. This can be the main reason, despite great interest, that nobody dared to write a commentary to this fundamental book for centuries.²

Christianity provided a new ingredient in the interpretation of dreams, especially of the erotic dreams. From the second century onwards – perhaps starting with Tertullian’s work on the soul – one can notice the age of the besieged soul. The emphasis shifted from signs of physical diseases and the problem of health towards the shameful stain of a lost spiritual strife. The pioneering author is Evagrius Ponticus (345–399). He listed and named eight demons which appeared in the form of thoughts and visions. Each demon lays siege to the soul (506–535). The second enemy on this list is the demon of fornication (δαίμων πορνείας). So the dream was transformed into the scene of a battle where the human soul had to resist attacks of these eight demons. The degree and success of this resistance in the space of erotic dreams is a kind of indicator of the spiritual development of the soul. Therefore, for example, the nocturnal emission is a sort of checkmate, a lost battle on the chess-board of this continuing spiritual war.

Evagrius’s follower John Cassian (c. 360–435) divided the temptations and set them up into six ascending gradations. According to him, the most dangerous and final stage is the sexual temptation during the unconscious dream. Ideally, a monk would be plagued by nocturnal emissions through erotic dreams maximum three times a year. Cassian offered remedies against this: a strict diet, covering the kidneys with lead, “but the best strategy against the pollution is to fall asleep while saying the Jesus Prayer” (260–289).

² Artemidorus’s divinations from sexual dreams were almost completely unknown in the west until 1518. The first edition was published in Greek (Venice, in aed. Aldi, and Andreae soceri). After this, the Saxon humanist Janus Cornarius made the Latin translation of the book which was published first in 1539 (*De somniorum interpretatione*, Basel, Frobenius). Next year, Walther Hermann Ryff published his German translation, republished several times with Melanchton’s proofreading (*Warhafftige*, Strasbourg 1540). The German version omits the “indecent content” of these chapters and merely refers to them. In 1542, Pietro Lauro translated the whole book into Italian, and republished it in 1547 (*Interpretatione de sogni*, Venice 1542). In 1546, Charles Fontaine had already partially translated it into French, but he also skipped the parts on sexual dreams (*Epitome des trois premiers livres de Artemidorus*, Lyon 1546). There was also an English translation by Thomas Hill: “The most pleasant art of the interpretation of dreams” (London 1576). Unfortunately, the humanists were not so brave that they would have ventured to interpret Artemidorus’s work publicly. Despite the number of editions, they remained silent.

Thomas Aquinas (1225–1274) fully adopted the Aristotelian theory of dream. He added that wet dreams are not sins because, during sleep, the unconscious sexual intercourses cannot be controlled by human free will and human intellect. Despite his humoral medical explanation, this phenomenon can be a sign of demonic activity when the succubus – under cover of polluted dreams – steals sperm to impregnate a distant sleeping woman, now in the form of an incubus (2.2.154.5).³

One of the precedents of this kind of dream demonology can be Macrobius's *Commentary on the Dream of Scipio* from the fifth century. Macrobius classified all dreams under five types: *somnium*, *visio*, *oraculum*, *insomnium*, and *visum*. Strange creatures and spectres appear in the *visum* (or φάντασμα): "To this class belongs the incubus, which, according to popular belief, rushes upon people in sleep and presses them with a weight which they can feel."⁴ Macrobius (1.3.1–20) called this phantom ἐπιάλτης (*epialtēs*).

As the humanists attempted to scientize the phenomenon of the erotic dreams, they avoided the theme of divination and the devil's temptation in this context. Sexual dreams mostly appeared in medical tractates as symptoms of physiological or psychological abnormalities. However, in his *Platonic theology*, Marsilio Ficino (1433–1499) treated the dream as one type of the "seven emptinesses" which let the prophecies appear in mind (Ficino 13.2.24–30). He stated that the phantasy is the one who guides the way we live our life. Of course, the sexual dreams – as "vain dreams" – are the lowest form of human dreams, excluded from the noble company of prophetic emptinesses. "The people who are deluded by such dreams are usually those devoted to the life of pleasure and vehemently attracted to the things that move the sense." The stimulating power of the vestiges of images in waking disturbs their phantasy in dreams, and this can lead to ejaculation of their generative seed because they think that they are having real sexual intercourse. Ficino also explains this with the effect of the intemperate surplus of melancholic humors and vapors which calls forth the most "hideous spectacles."

Referring to Arabic sources, the Paduan physician Antonio Gazio (1461–1528) mentioned in his medical manual (*Corona florida*) that the *mania* or *furor* develops in the brain through the ascending vapors of the accumulated sperm which partially block the passages to the

³ The succubus is a demon in female form who seduces men, particularly in dreams. The incubus is a demon in male form who seduces or rapes women.

⁴ Translation by William Harris Stahl.

brain. This frequently generates erotic visions – not just in dreams, also in waking. The accumulated sperm is dangerous. Gazio – quoting from Ali ibn Ridwan's (Hali Rodoan) commentary of Galen's *Ars parva* – compared this to viper venom which poisons the body, especially the heart, the stomach and the brain, and – because of the increased portion of melancholic humors – can even cause epilepsy.⁵ Nevertheless, a positive outcome can be discovered in this concept. The nocturnal emissions due to the erotic dreams can be beneficial because by eliminating the cause, they can rebalance the proportions of the humors and heal certain diseases of the stomach and heart (Gazius 189r–v).

These thoughts were repeated almost word for word in *Rosa Gallica* by Symphorien Champier (1471–1539) who most likely knew and used Gazio's book (Champier XVIv–XVIIr). In his health book, the Transylvanian Paulus Kyr (c. 1510–1588) drew attention to the beneficial effect of nightly erotic visions which can liberate the patient from melancholy and fury of love (Kyr D₂r–v).

According to the French physician Jean Aubery (1569–1622), the continuous ascending black vapours can bring forth shadows and phantasms in the eyes. Therefore the erotic visions can appear in the daytime before our eyes as well (Aubery 39–40, 139–140).

Another French physician, Jacques Ferrand (c. 1575–after 1623), wrote a famous book about the erotic melancholy. This was recalled and burned by the Inquisition in 1620. According to the classical motif, the erotic melancholy can often be born from the sluggishness of "homo otiosus." Ferrand – based on Galen – explains this process with an abundance of blood which is not consumed by the work or active life. This abundance converts to sperm, the evaporation from which blocks the nerves toward the brain. In extreme cases, this can lead to priapism, when the penis remains in the erected state for a long time (Ferrand 48–49). He also writes about female erotic dreams. The process is the same as in men. Vapors of the melancholic humor block the channels to the brain. This can lead to a kind of nymphomania called "fureur utérine" by Ferrand (75–79). The French physician also gives examples for dreams of men plagued by love. Their brain, covered by the smoke of excessive melancholic humor, generates visions in their dreams. They often see themselves among a crowd of ladies, in balls, farcical comedies or masquerades. Ferrand makes an interesting

⁵ In addition, referring to the well-known second-century Greek physician Soranus and the Roman physician Caelius Aurelianus, he compared the orgasm to epilepsy. So these dangerous vapors can lead to an orgasm in dreams, even to an epileptic seizure.

metaphorical reflection about the incubus and succubus which like to bathe in melancholic humor. This sort of melancholic “bathtub” of the human body attracts the nightmares and erotic dreams. Ferrand knew two melancholic young women in Castelnau who – lying next to their husbands – were visited by this kind of demons at night until Ferrand healed them (140, 158–160).

The Portuguese Rodrigo de Castro (c. 1550–1627) – also known as David Namias – details the same theory. However, his psychophysiological explanation seems more acceptable. His work is fascinating because he focuses on women and mainly deals with the female erotic dreams. He declares that women do not have nocturnal pollution, but can also suffer from the absence of sexual acts. Because of this, the vapors of the increased amount of melancholic humors titillate their brain, and they see joyful erotic visions in their dreams (106–116).

One of the most exciting theories was developed by Dominicus Leonus, a medical professor at the University of Bologna.⁶ In his book about the human diseases, he explains the causes and signs of *mania* or *furor*. He writes similar things about the relations between the overabundance of sperm, unbalanced humours, melancholy and *mania* as Gazio, but Leonus details this with examples. According to him, the ascending vapors of retained sperm do not just move the imagination in sleeping or waking. Such people can see unknown visions from the past, or foresee the future. Sometimes they can speak different languages, not just Latin or Greek, but unknown languages as well. They have never learnt these languages (Leonus 201–205, 210). Leonus personally met a person who had this sort of *furor coitus* or *furor genitus*, as he calls it, in Giucano, his birthplace. He connects the prophetic frenzy – which Ficino called “*furor vaticinus*” – with the overabundance of sperm. His words have remarkable consequences, and his theory can explain inspiration, even the poetic frenzy, scientifically and medically related to the quantity of sperm.

Briefly, Ficino differentiated four types of inspiration or *furores*. The most important and strongest one is the frenzy of love, the *furor amatorius* which contains the other three – *furor poeticus*, *furor mysterialis*, and *furor vaticinus*. The human soul must have been prepared to receive the divine information or vision. As mentioned earlier, one of the seven kinds of emptinesses is a condition for the appearance of the divine vision through the *furor*. Based on Plato, Ficino describes inspired poets as unconscious mediums or a kind of vessel, filled by

⁶ Lunensis de Zuccano (now Giucano).

the divinity – for example by the muses – with celestial knowledge. It seems that the process is the same as described by Leonus. Somebody unconsciously speaks or sings something which reflects more knowledge than he possesses. In the Ficinian sense, Leonus's descriptions of the visionary *mania* can be perfect examples of the inspired poetical and prophetic frenzies. One of the conditions of the inspiration can be the vapors of the overabundant sperm as Leonus shows in his examples. It seems that this vapor – just like the melancholy or sleeping – can prepare the soul to get the divine messages.

The above summary tried to show the small differences in the approach to the erotic dreams from the ancient times until the age of humanism. In the antiquity, the emphasis was on practicality, and the erotic dreams were mainly used for diagnosis and prophecy. With Christianity, the approach to the sexual dreams shifted toward the sphere of spirituality. The illness of the body is nothing compared to the weakness of the soul for which the dreamer can even fall into damnation. So the erotic dreams became a temptation, a challenge, and a test. This kind of dream became a symptom of the spiritual weakness. The humanist interpretation of erotic dreams was practical and was primarily based on the Hippocratic-Aristotelian-Galenic medical theory of the four humors. The authors emphasized the physiological aspects and tried to keep a distance from spirituality. Every unusual phenomenon was considered a symptom of the imbalanced humors in the body. The main difference between the classical and the humanist view is what they thought to be abnormal. The classical authors just wanted to read from the erotic dreams which could be equally signs of normal and abnormal phenomena. Conversely, humanist authors examined the erotic dream as an a priori visible symptom of abnormality. The most exciting part of the humanist approach is the relation between the erotic dreams and the ascending vapors of the sperm as a kind of afflation (*"semine afflatur"*). On the one hand, balancing on the edge of insanity, they are understood as symptoms, related to the erotic melancholy, love and the amount of semen. This is compatible with the Renaissance theory of *furores* (including love poetry). On the other hand, the erotic dream can heal not just mental but also bodily diseases. In this sense, the incubi-succubi need not only be the phenomena of evil temptations but can also work as benevolent nocturnal angels who heal the body as well.

WORKS CITED

- Aristotle. "De divinatione per somnum." *Parva naturalia*. Ed. William David Ross. Oxford: Clarendon, 1955. 462b–464b.
- . "De somniis." *Parva naturalia*. Ed. William David Ross. Oxford: Clarendon, 1955. 458b–462b.
- . "De somno et vigilia." *Parva naturalia*. Ed. William David Ross. Oxford: Clarendon, 1955. 453b–458a.
- Artemidorus. *Oneirocritica*. Ed. Daniel E. Harris-McCoy. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Aubery, Jean. *L'Antidote d'amour: avec un ample discours contenant la nature les causes d'iceluy, ensemble les remèdes les plus singuliers pour se préserver guérir des passions amoureuses*. Paris: Claude Chappelet, 1599.
- Cassian. *Cassien: Institutions cénobitiques*. Ed. Jean-Claude Guy. Paris: du Cerf, 1965.
- Champer, Symphorien. *Rosa gallica ...: omnibus sanitatem affectantibus utilis & necessaria: quæ in se continet præcepta auctoritates atque sententias memoratu dignas, ex Hippocratis, Galeni, Erasistrati, Asclepiadis, Dioscoridis, Rasis, Haliabatis, Isaac, Avicennae, multorumque aliorum clarorum virorum libris in unum collectas: quæ ad medicam artem rectamque vivendi formam plurimum conducunt: una cum sua pretiosa Margarita: de medici atque egri officio*. [Paris]: Jodocus Badius, 1514.
- Evagrius Ponticus. *Évagre le Pontique: Traité pratique ou Le Moine*. Ed. Antoine Guillaumont and Claire Guillaumont. Paris: du Cerf, 1971.
- Ferrand, Jacques. *De la maladie d'amour ou mélancolie érotique: Discours curieux qui enseigne à cognoistre l'essence, les causes, les signes, & les remèdes de ce mal fantastique*. Paris: Denis Moreau, 1623.
- Ficino, Marsilio. *Platonic theology*, Vol. 4. Tr. Michael J. B. Allen. Ed. James Hankins, William Bowen. Cambridge: Harvard University Press, 2004.
- Galen. "De dignotione ex insomniis." *Claudii Galeni opera omnia*, Vol. 6. Ed. Karl Gottlob Kühn. Leipzig: Knobloch, 1823. 832–835.
- Gazius, Antonius. *Corona florida medicinae sive de conservatione sanitatis*. Venice: Johannes & Gregorius de Gregoriis, 1491 (GW 10563).
- Hippocrates. "De semine, de natura pueri, de morbis IV." *Oeuvres complètes d'Hippocrate*, Vol. 7. Ed. Émile Littré. Paris: Baillière, 1851. 462–614.
- Kyr, Paulus. *Sanitatis studium ad imitationem aphorismorum compositum: Item alimeturum vires breuiter et ordine alphabetico positae*. Braşov: [Wagner] 1551.
- Leonus, Dominicus. *Ars medendi humanos, particularesque morbos a capite, usque ad pedes. Quæ ob faciliorem doctrinam in tres dividitur sectiones: quarum prima continet morbos membri animati. Secunda morbos membrorum spiritalium. Tertia morbos membrorum nutritioni, et generationi servientium*. Bologna: Apud Io. Rossium, 1576.
- Lucretius. *Titi Lucreti Cari De Rerum Natura Libri Sex*. Ed. Hugh Andrew Johnstone Munro. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Macrobius. *Commento al sogno di Scipione*. Ed. Moreno Neri. Milano: Bompiani, 2007.
- Plato. *Platonis res publica*. Ed. John Burnet. Oxford: Clarendon, 1902.
- Rodericus a Castro. *De universa mulierum medicina novo et antehac a nemine tentato ordine opus absolutissimum*. Cologne: Servatius Noethen, 1689.
- S. Thomas de Aquino. "Summa Theologiae." *Opera omnia*. Ed. Enrique Alarcón. Online at Corpus Thomisticum website.

Zdravilna moč erotičnih sanj v dobi humanizma

Ključne besede: antika / srednji vek / humanizem / medicinske razprave / erotične sanje / fiziološka interpretacija / manija / melanholija

Članek raziskuje dožemanje erotičnih sanj v delih od 15. do 17. stoletja. Erotične sanje so bile nedvomno občutljiva tema, ki so jo humanisti skušali obravnavati znanstveno, posebno v medicinskih delih. Pojav erotičnih sanj je najpogostejše zajemal sanje o spolnem občevanju. Veljalo je, da se erotične sanje pojavljajo zaradi neravnotežja tekočin v človeškem telesu. Z drugimi besedami, humanisti so trdili, da tovrstne sanje niso hudičevo delo, s katerim hudi duh zapeljuje ljudi v greh, temveč simptom ugotovljivega in ozdravljivega fiziološkega procesa. Še več, erotične sanje po njihovi razlagi niso samo pomagale pri odkrivanju neravnotežja telesnih tekočin, temveč so imele tudi zdravilno moč, ker so lahko pomagale obnoviti primerno razmerje med njimi. Na podlagi analize medicinskih razprav iz antike, srednjega veka in obdobja med 15. in 17. stoletjem članek orisuje zgodovinsko interpretacijo erotičnih sanj in povezovanje teh sanj z duhovnostjo, pa tudi s telesnimi in duševnimi boleznimi – zlasti z melanholijo in z ljubezensko pobesnelostjo.

1.01 Izvirni znanstveni članek / Original scientific article
UDK 159.963:930.85(4) "14/16"

Chommoda in *hinsidias*: Katulova c. 84 in sramotenje parvenija med antiko, renesanso in moderno

David Movrin

Filozofska fakulteta, Oddelek za klasično filologijo, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana
david.movrin@ff.uni-lj.si

V svoji pesmi 84 Katul opisuje Arija, parvenija skromnih korenin, ki začetkom besed kompulzivno dodaja pridih, da bi vzbudil vtis izobraženosti; namesto »commoda« in »insidias« izgovarja »chommoda« in »hinsidias«. Takšna izreka je imela močno socialno konotacijo in govorce latinščine, ki so pridih opustili, je čakala socialna stigma; »rusticus fit sermo si aspires perperam«, je zapisal Nigidij Figul. Toda zakaj »commoda«? Zakaj »insidias«? To bi bili lahko dve povsem naključni besedi in nekateri komentatorji menijo, da ni razloga za dodatno pomensko raven; entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem. Pesem se zato ponaša z dolgo zgodovino ne ravno razburljivih interpretacij in prevodov. Šele renesančni izdajatelji so ugotovili, da v rokopisih pridih dejansko manjka, medtem ko je bodico na koncu epigrama odkrilo šele dvajseto stoletje. Na podlagi tega izročila bo skušal članek identificirati novo pomensko plast, ki ponuja svojski vpogled v Katulovo razumevanje človeške narave.

Ključne besede: latinska poezija / Katul / literarni liki / parveni / povzpethnik

V pesmi 84, najverjetneje napisani konec leta 55 pr. Kr. (Thomson 512), Katul obravnava Arija, nekakšnega parvenija skromnih korenin, ki začetne zloge pri latinskih besedah kot obseden izgovarja pridihnjen, bržkone zato, da bi se poslušalcem zdel izobražen. Latinski besedi *commoda* in *insidias* zato spači v *chommoda* in *hinsidias*.¹

*Chommoda dicebat, si quando commodā vellet
dicere, et insidias Arrius hinsidias.
et tum mirifice sperabat se esse locutum,
cum quantum poterat dixerat hinsidias.*

¹ Besedilo c. 84 je z nekaj ortografskimi posegi povzeto po Greenovi izdaji (Green 190).

Credo, sic mater, sic liber avunculus eius,
 sic maternus avus dixerat atque avia.
 Hoc misso in Syriam requierant omnibus aures:
 audibant eadem haec leniter et leviter,
 nec sibi postilla metuebant talia verba,
 cum subito affertur nuntius horribilis:
 Ionios fluctus, postquam illuc Arrius isset,
 iam non Ionios esse sed Hionios.

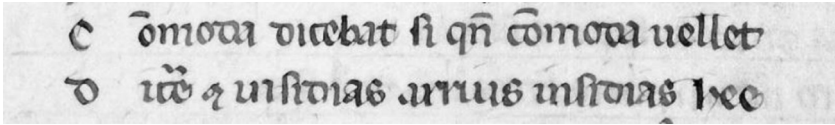
Socialne implikacije Arijevega početja so nesporne, govorci latinščine, ki so pridih izpuščali, so bili v Katulovem času stigmatizirani. Kot je zapisal Nigidij Figul, ki ga citira Avel Gelij 13.6.3, je napačno pridihovanje latinščino obarvalo s »podeželanskim prizvokom« (*rusticus fit sermo, si aspires perperam*). Obstajajo sicer tudi drugačne teorije, ki Arijevo pridihovanje povezujejo z domnevnim etruščanskim izvorom (Bell 137) ali nemara celo z venetskimi koreninami (Harrison 198), a se niso izkazale za prepričljive (Fordyce 374).

Toda zakaj je Katul Ariju v usta položil ravno ti dve besedi, *commoda* in *insidias*? Morda sta to samo dva naključna samostalnika? Številni komentatorji so dejansko sodili, da ni nobenega razloga za pozornejšo branje, po logiki, ki bi jo nemara lahko imenovali ockhamovsko; *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*. Prva slovenska inačica teh težko prevedljivih zasramovalnih verzov, ki jo je leta 1923 objavil Fran Bradač (Bradač 17), je denimo oboje pustila kar v latinščini:

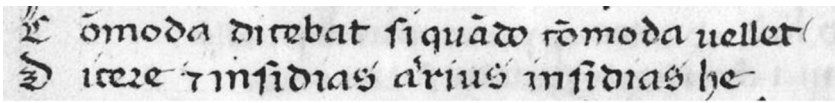
»Chommoda« rekel je Arrius; hotel je »commoda« reči,
 mesto »insidias« rekel je »hinsidias«,
 in čudovito lepo, si je mislil, da je govoril,
 kadar pri »hinsidias« spačil posebno je »h«.
 Mislim, da mati njegova in striček osvobojenec,
 babica tudi in ded tak govorili so že.
 V Sirijo mož je odšel in uhó se je vsem odpočilo:
 mirno so čuli odslej iste besede brez »h«,
 bili so že brez strahu, da bi spačenke spet se vrnile,
 toda nenadoma vest strašna pretresla je vse:
 Ionsko da morje, odkar je nosilo Arrija tega,
 morje Ionsko ni več, ampak Hijonsko odslej.

Slovenski prevajalec tu ni bil posebna izjema, pesem je imela takrat že dolgo zgodovino ne najbolj navdihnjenih prevodov in interpretacij. Eden od prepisovalcev v prvem tisočletju njenega obstoja je osnovno poanto preprosto spregledal, in dejansko tudi najboljši ohranjeni rokopisi, denimo pariški in oxfordski, prinašajo besedilo brez slehernega

pridiha, nepridihnjena varianta se v njem preprosto ponovi. Med letoma 2013 in 2017 je Dániel Kiss v okviru inovativne spletne strani Catullusonline.org dokončal repertorij Katulovih konjektur, ki dostop do obeh rokopisov novim raziskovalcem močno olajša. V oxfordskem kodeksu (s konca 14. stoletja) piše takole:



In v pariškem, ki je prav tako s konca 14. stoletja, nemara le malenkost mlajši od oxfordskega, takole:



Če razvežemo okrajšave, je torej pisar že v danes izgubljenem arhetipu obeh najboljših rokopisov zapisal preprosto: »Commoda dicebat si quando commoda vellet dicere et insidias Arrius insidias.«

Torej nekako tako, kot bi tiskar v Prešernovem sonetu *Al' prav se piše kašha ali kašha* digrafijo, ki je njegovo bistvo, poenostavil v *Al' prav se piše kašha ali kašha!* Tako je pesem 84 postala svojsko utelešenje preoddajnih zapletov med antiko in renesanso, ki jih je v svoji drami o nemara največjem klasičnem filologu dvajsetega stoletja, E. A. Housmanu, lucidno opisal Tom Stoppard:

Vsakdo, kdor ima tajnika, ve, da je bilo Katulovo besedilo skvarjeno že takrat, ko je nastal njegov prvi prepis, kar je bilo približno v času prve rimske invazije v Britanijo; in najstarejši prepis, ki je prišel do nas, je nastal približno 1500 let po tem. Pomislite na vse te tajnike! Na okvare, ki rojevajo nove okvare od papirusa do papirusa, od zadnjih razpadlih zvitkov do prvih novotarskih knjig na pergamentu, ki jim je nato sledilo še tisoč let prepisovanja, kjer je besedilo postalo žrtev spreminjajočih se pisav in črkovanj in odsotnosti ločil – če pustimo ob strani plesen in podgane in ogenj in poplavo in krščansko neodobravanje, tako da se je besedilo skorajda izgubilo, ko je to, kar je Katul zares napisal, prehajalo od prepisovalca do prepisovalca in je bil eden pijan, drugi zaspan, tretji brezvesten, in med treznimi, budnimi in vestnimi nekateri niso imeli pojma o latinščini, drugi pa so si, še huje, domišljali, da so boljši latinisti od Katula – dokler se ni končno in vendarle čez prag italijanske renesanse kot pes, ki je našel pot domov, opotekel pohabljen in raztrgan Katulov veronski kodeks, edina preživela priča tridesetih rodov nemarnosti in neumnosti; in tudi ta je bil skoraj takoj spet izgubljen, vendar šele potem, ko je ob novem prepisu prišla še zadnja

priložnost za napako. In to je temelj Katulovih pesmi, kot so se prvič znašle pri tiskarju, v Benetkah pred štiristo leti.² (Stoppard 24–25)

Gostobesedni pripovedovalec v Stoppardovi drami ni nihče drug kot Benjamin Jowett, prevajalec Platona. In čeprav je mogoče njegovemu povzetku v podrobnostih tudi oporekati, je problem v osnovi zadel (Butrica 14). Šele prodorni renesančni izdajatelji so namreč ugotovili, da nima tako zapisan epigram nobenega pravega smisla; če naj bo količ-kaj smešen, je zapisal Angelo Poliziano v svojih *Miscellanea* 19, je treba inkriminirane besede brati pridihnjeno – in to z vso silo: »Quare si constare tibi Catulliani epigrammatis leporem voles aspirationem ipsam suo loco, quantum poteris, pronunciabis« (Gaisser 99–106).

Tako rekonstruirana šala je torej preprosta, in kot pripominja Peter Green, jo bodo takoj prepoznali snobi iz angleških višjih slojev ter ljubitelji filma *My Fair Lady* (ali njegove literarne predloge, Shawovega *Pigmaliona*): tudi angleščina nižjih slojev, cockneyska še posebej, izpušča glas *h* na začetku besede (Green 260). Katulova pesem se norčuje iz očitno deprivilegiranega govorca, ki se je te stigmatiziranosti zavedal in jo je skušal kompenzirati, vendar se je pri tem ujel v past hiperkorektnosti in je tlačil pridih tudi tja, kjer ga nikoli ni bilo.

Do sem so stvari jasne. Toda za pesnika Katulovega formata je kljub renesančni korekciji epigram nekoliko pust, in že A. J. Bell se je pred več kot stoletjem vprašal: »Kakšen smisel ima epigram brez bodice? In kje naj se skriva bodica, če ne na koncu? Bodica v tem epigramu bi morala biti torej v besedi *Hionios*.« Njegov sklep je bil, da je krepki pridih na tej besedi v Katulovih očeh povzročil vihar na morju, po katerem je bilo treba pluti v Sirijo (Bell 139). Bellov sodobnik E. Harrison se je strinjal z analizo, češ da epigram deluje klimaktično, na koncu pa bralca brez ustrezne poante pusti na cedilu. To se mu v luči ostalih Katulovih pesmi ni zdelo verjetno, zato je bil pri branju še lucidnejši in je v novem toponimu prepoznal besedno igro z grškim pridevnikom χιόνεος, »snežen« in posledično viharen. Ko je morje prečkal Arij, so njegovi neomikani pridihi povzročili snežni vihar in morje je od takrat postalo za popotnike nevarno – zato je novica strašna, *horribilis* (Harrison 198–99), pri čemer je ta pridevnik za pesnikovo rabo še posebej posrečen, saj aludira na srh in drhtenje, povezana z mrazom, in se hkrati začne s pridihom kot pač vse, kar prihaja od Arija.

Če povzamemo, osrednja poanta Katulove pesmi 84 je znana šele dobrih petsto let, njena zaključna ost, *fulmen in clausula*, pa šele dobrih sto. V luči obeh dejstev nemara ni čisto nemogoče, da se v pesmi skriva

² Na slovenski prevod te drame še čakamo; zgoraj je moj poskus.

še kakšna pomenska plast, ki so jo dosedanji raziskovalci spregledali. In če pri tem parafraziramo Bellovo misel – le kje naj se skriva takšna poanta, če ne na začetku? Skoraj neverjetno se zdi, da otvoritveni salvo Katulovega epigrama ni bil deležen večje pozornosti. Redki temu posvečeni prispevki razumejo obe ključni besedi, *commoda* in *insidiae*, v funkciji Arijeve retorične drže na sodišču (Einarson 188) ter za te potrebe Arija izenačijo s Ciceronovim Kvintom Arijem v *Brutu* 42 (Baker in Marshall 49–50).

Toda obe besedi sta še vse drugače pomensko nabiti. Če je Arij parveni, je bržkone smiselno, da njegove izjave razumemo v tej luči – v luči nekoga, ki je radikalno negotov glede lastnega položaja, ki se ves čas zaveda, da je prišlek na lestvici družbene moči, v zelo neenakem položaju v odnosu do tistih, ki jim je bil položaj na njej dan z rojstvom. Hannah Arendt je v tridesetih letih 20. stoletja napisala biografijo *Rahel Varnhagen: Življenje Judinje*. Predzadnje poglavje te knjige, ki jo je filozofinja začela pisati v Berlinu med Hitlerjevim vzponom na oblast, končala pa že kot begunka v Parizu na predvečer vojne, nosi naslov »Med parijo in parvenijem« ter analizira logiko položaja, ki je v teh letih postajal za avtorico vse bolj boleče domač. Ena od posledic parvenijevega prizadevanja, piše Hannah Arendt, je izguba občutka za resničnost in za resnico (Pitkin 19–34). Je mogoče, da je Arij, jezen na »ugodnosti«, ki jih sam ni deležen, in zaradi lastne negotovosti paranoidno zaskrbljen zaradi »izdaje«, ki mu preti, šolski primer parvenija, ki ga kot takšnega definirata ravno obe besedi, ki so ju interpreti doslej puščali ob strani? Slovenjenje Katula je trd oreh (Marinčič 27), vendar skuša moj slovenski prevod – za razliko od Bradačevega, ki se je dilemi ognil s preprostim citatom – zavestno ujeti tudi to nianso. In čeprav to ni poseben kompliment, se zdi, da register parvenijevske paranoje tudi slovenščini ni povsem tuj.

Arij je rekel »hugodnost«, želel pa »ugodnost« je reči;
 drugič »hizdaja« je vpil, ko se »izdaje« je bal.
 Bil je prepričan, da stvar čudovito lepo izgovarja,
 hropel je, kar je lahko, da se »hizdaje« boji.
 Mislim, da mati njegova, da stric, ki je zdaj že svoboden,
 babica, ded – da pri njih vsi govorijo tako.
 V Sirijo končno je šel in ušesa so vsem se spočila,
 vrnil izrazom se spet lepši in lažji je zven,
 več se nihče ni zdrznil prestrašen pri takšnih besedah,
 kar od tam se vest huda na lepem razve.
 Jonsko valovje je Arij preplul; zdaj nič več ni jonsko,
 val hijonski na breg led bo naplavljal in sneg.

LITERATURA

- Baker, Robert J., in Bruce A. Marshall. »Commoda and Insidiae: Catullus 84. 1–4.« *Classical Philology* 73.1 (1978): 49–50.
- Bell, A. J. »Note on Catullus, 84.« *The Classical Review* 29.5 (1915): 137–39.
- Bradač, Fran. *Iz starorimske lirike*. Ljubljana: Učiteljska tiskarna, 1923.
- Butrica, J. L. »History and Transmission of the Text.« *A Companion to Catullus*. Ur. Marilyn B. Skinner. Oxford: Blackwell, 2007. 13–34.
- Einarson, Benedict. »On Catullus 84.« *Classical Philology* 61.3 (1966): 187–88.
- Fordyce, C. J. *Catullus*. Oxford: Clarendon Press, 1961 (repr. 1973).
- Gaisser, Julia Haig. »Catullus and His First Interpreters: Antonius Parthenius and Angelo Poliziano.« *Transactions of the American Philological Association* 112 (1982): 83–106.
- Green, Peter. *The Poems of Catullus: A Bilingual Edition*. Berkeley, CA: University of California Press, 2005.
- Harrison, E. »Catullus, LXXXIV.« *The Classical Review* 29.7 (1915): 198–99.
- Marinčič, Marko. »Sopionibus scribam: Prevajanje Katulove ajshrologije.« *Keria* 2.2 (2000): 23–30.
- Pitkin, Hanna Fenichel. *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- Stoppard, Tom. *The Invention of Love*. London: Faber, 1997.
- Thomson, D. F. S. *Catullus*. Phoenix Supplementary Volume. Toronto: University of Toronto Press, 1997.

Chommoda and *hinsidias*: Catullan c. 84 and the Shaming of the Parvenu between Antiquity, Renaissance, and Modernity

Keywords: Latin poetry / Catullus / literary characters / parvenu

In his poem 84, Catullus presents Arrius, a parvenu of humble origins, who compulsively aspirates his words to appear educated; he thus pronounces “chommoda” and “hinsidias” instead of “commoda” and “insidias.” There were strong social implications and speakers of Latin who dropped their aspirates incurred a social stigma; as Nigidius Figulus remarked, “rusticus fit sermo si aspires perperam.” However, why *commoda*? Why *insidias*? These might be two random words, and indeed some of the commentators argue that there is no reason to search for an additional level of meaning; *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*. The poem has a long history of less-

than-exciting interpretations and translations; it was only renaissance editors who understood that the manuscripts lacked the aspirates and it was only in the twentieth century that the pun at the end of the epigram was discovered. Building on this tradition, the paper will argue that the poem hides another layer of meaning which provides a unique insight into the Catullan understanding of the human nature.

1.01 Izvirni znanstveni članek / Original scientific article
UDK 821.124'02.09Catullus

Dantejev »transhumanizem«

Alen Širca

Filozofska fakulteta, Oddelek za primerjalno književnost in literarno teorijo, Aškerčeva 2, SI-1000 Ljubljana
alen.albin.sirca@ff.uni-lj.si

Razprava se loteva interpretacije znamenitega Dantejevega neologizma v zadnji kantiki Božanske komedije: trasumanar. Vprašanje, ki si ga zastavlja, je, ali ta izraz označuje mistično izkušnjo. Ob analizi ključnih odlomkov zadnjih spevov Raja se zjasni, da Dantejeva »transhumanizacija« meri na začetek dolgega procesa deifikacije, poboženja. Vendar sklepni verzi Komedije, iz katerih je treba razumeti celotno delo, ne prikazujejo več vrhunca drame človeškega odrešenja v okviru noetičnega zrenja Boga (visio Dei), ampak v okviru metafizike volje, in sicer kot fuzijo volj, zedinjenje človeške in Božje volje. Tu gre za mistično izkušnjo, ki je procesualnega značaja in, vsaj in statu viae, ni nikoli dokončna. Takšna interpretacija odpira vrata k posebnemu razumevanja literarnega jaza, kot ga implicira Božanska komedija, namreč kot dinamičnega »globokega sebstva«, ki je odprt za transformativne posege Drugega.

Ključne besede: italijanska književnost / renesansa / Dante Alighieri: *Božanska komedija* / mistika / mistična izkušnja / deifikacija / metafizika volje

O *Božanski komediji* ni treba izgubljeni besed. Pomen tega dela za svetovno literaturo in kulturo nasploh ne more biti precenjen. O tem med drugim priča že dejstvo, da se o njem živahno piše in razpravlja že 700 let. Vendar je to lahko tudi razlog, ki sodobnega interpreta frustrira, ga navdaja s prepričanjem, kako malo je možno dodati tej dolgi in veličastni verigi razlag in komentarjev. Zaradi nepreglednega in neobvladljivega področja t. i. dantologije nasploh je jasno, da je ta razprava lahko le mikroskopski kamenček v mozaiku razumevanja svetovne umetnine. Pa vendar se včasih tudi v drobnih poudarkih skriva svetloba, ki lahko neko klasično delo osvetli z nekoliko drugačnega, vsaj ne tako pričakovanega zornega kota. Torej naravnost k stvari: naloga, ki si jo zadaja ta razprava, je, da načeloma pristane na že ustaljeni tir interpretacij, namreč da je Dante v osnovi mistični pesnik (kar se, seveda, pokaže predvsem v zadnji kantiki, *Raju*), vendar poskuša preinterpretirati samo razumevanje te mističnosti. Skušal bom namreč pokazati, da se izkušnja Danteja kot znotrajtekstne figure, kot *personaggia* v zadnji instanci nahaja znotraj obzorja t. i. metafizike volje in ne toliko mistike kontemplacije, zrenja (predvsem na način avguštin-

sko-tomistične pojmovane *visio beatifica*). Skratka, da je najvišja stopnja mistike, kot jo posreduje *Raj*, ki je hkrati za Danteja najvišja stopnja mistične izkušnje *in statu viae*, zedinjenje človeške in Božje volje, vendar ne volje v smislu posebne duševne zmožnosti, temveč volje kot »šifre« za človekovo najglobljo realiteto. Ta mistični proces na začetku *Raja* vpeljuje izraz *trasumanar* (»iti čez človeško«, »čezčlovečiti«). In prav to je tisti kontekst, znotraj katerega je treba razumeti in razlagati Dantejev »transhumanizem«.

Božanska komedija (*Divina commedia*, nastala ok. 1307–1320)¹ je največji literarni spomenik srednjeveške civilizacije. Vendar ni samo nekakšna pesniška enciklopedija, *summa*, ki bi odsevala in izrekala srednjeveško metafiziko, kozmologijo, etiko, zgodovino in družbo na splošno, ki bi torej zgolj podajala »grandiozno reprezentacijo srednjeveškega sveta« (Malato, *Dante* 255), ampak gigantski poizkus, da bi se kot alegorija duše slehernika in kot »figuracija odrešenjske zgodovine človeštva nasploh« (Auerbach 142), izreklo to, česar ni mogoče izreči, vzpon človeka k Bogu. Dante namreč ni samo *poeta doctus*, ki bi briljantno literaliziral vse modalitete (pozno)srednjeveške realnosti kot take, ampak tudi pesnik prerok, navdihnjeni pesnik (*poeta vates*), pesnik vizionar in ne nazadnje pesnik mistik.

Na globlji smisel *Komedije* kaže že sama členitev na tri kantike: *Pekel*, *Vice* in *Raj*. Ta tripartitnost je odmev prastarega itinerarijskega vzorca, ki mu v literaturi lahko sledimo že od *Epa o Gilgamešu* naprej. Seveda pa ga pozna tudi krščansko mistično izročilo. Tematizira ga že Origen, utemeljitelj krščanske teologije. Ta v delu *O počelih* (*De principiis*) razdeli vse vernike na tri stopnje, na začetnike (*incipientes*), napredujoče (*progredientes*) in popolne (*perfecti*). Dante na to mistagoško shemo nacepi tipično srednjeveško shemo treh eshatoloških območij: pekla, vice, nebesa.

Pričujoča razprava se bo zadrževala predvsem ob analizi *Raja*. Ključna beseda, na katero se opira zgornja naslovna sintagma, je presenetljiva in nenavadna, nanjo po trčimo v prvem spevu zadnje kantike:

Trasumanar significar per verba
non si poria; però l'esempio basti
a cui esperienza grazia serba.
(1.70–72, *Paradiso* 9)

¹ Naslovni pridevnik »Božanska« je bil dodan pozneje, izvorni naslov je samo »Komedija« (*Commedia*).

To prečlovečenje bi vam v besedi
Težko povedal, a če milost hoče,
Da skusiš, uči se ob mojem zglédi!²
(Capuder, *Raj* 10)

Zaradi natančne analize besedila posegam tudi po dobesečnem prevodu, ne samo prepesnitvi:

Iti čez človeštvo [čezčlovečiti] z besedami označiti
ni mogoče; a primer naj bo dovolj
tistim, ki jim milost ni postregla z izkušnjo.

Tega, kaj označuje glagol *trahumanar* (»transhumanizacija«, »prečlovečenje« ali »čezčlovečevanje«), ni mogoče pojasniti v redu diskurzivnega jezika in bržkone niti jezika kot takega. Kljub temu se Dante sklicuje na neki primer, zgled, ki naj bi bil v pomoč vsem, ki tistega, na kar ta nenavadna besedna tvorba meri, niso izkusili. Ta zgled je podan v predhodni tercini:

Nel suo aspetto tal dentro mi fei,
qual si fe' Glauco nel gustar dell'erba
che 'l fe' consorte in mar delli altri dei.
(1.67–69)

in njen³ obraz bil taka zel je zame,
da bil sem kakor Glavk po tisti jedi,
ko za boga odšel je v morske jame.
(Capuder, *Raj* 10)

Gre torej za zgled Glavka in ta naj bi zadostoval (krščanskemu) bralcu, ki mu ni bila dana milost takšne izkušnje. Motiv Glavka si Dante sposodi iz Ovidijevih *Metamorfoz* (13.898–968). Tam je govor o mitološkem ribiču Glavku, ki je nekoč videl, kako so mu že ujete ribe poskakale v morje, potem ko so pojedle neko zelišče. Ko ga je tudi sam zaužil, se je spremenil v morsko božanstvo. Na ključnem mestu, ki upesnjuje Glavkovo metamorfozo, beremo:

Vix bene conbiberant ignotos guttura sucos,
cum subito trepidare intus praecordia sensi,
alteriusque rapi naturae pectus amore [...].
(13.944–946)

² Prim. zgodnejšo različico Capudrove prepesnitve: »Kako se naša spremeni narava / ne morem reči, a ta zgled naj sveti / vsem, ki jim to pripravlja milost prava« (97).

³ Mišljena je seveda Beatrice.

Komaj pa stekli po mojem so grlu neznani sokovi,
hipoma že sem začutil v notranjosti prsi drhtenje,
že je prevzeto srce vzkoprnelo po drugi naravi.⁴

Vtis je, da Dante tu – kot bi sam rekel – uporablja nekakšno »lepo laž« (*bella menzogna*); gre za zgled, ki se mu zdi iz bogatega arzenala antične vednosti in literature še najprikladnejši za ponazoritev tega, kar *per verba* tako ali tako ni mogoče izraziti. Vendar je takšna podobnost med antično (pogansko) apoteozo, pobožanstvenjem in krščansko deifikacijo, poboženjem, zavajajoča. Antična metamorfoza prej učinkuje kot *regio dissimilitudinis*, območje nepodobnosti. Zato služi bolj za poudarek velike razdalje med mitološkim in krščanskim. Pobožanstvenje, apoteoza mitološkega lika, namreč ni isto kot krščansko poboženje, človeško prehajanje v Božje, bogopostajanje. Prvo je v redu mitskega, čudežnega; drugo v redu milosti, Božje iniciative znotraj globalne perspektive krščanskega pojmovanja odrešenja. Prav ta razlika pa mora zadostovati tako nam kot pesniku, dokler Božja milost ne opravi svojega, dokler se obljuba ne izpolni.

Kar hoče Dante na tem mestu poudariti, je, da gre za izkušnjo, ki je neizrekljiva in je ni mogoče doseči zgolj s človeški močmi (s človeško voljo, znanjem, modrostjo). Zato ima Botterill prav, ko trdi, da primera z Glavkom ni uporabljena, da bi podkrepila poboženje, ampak prav zato, ker ga ne more; prav zato *trasumanar*, ki ga ima Dante v mislih, ni primerljiv z ničemer, saj je povsem neizrekljiv (Botterill, »Que non licet« 334).

Toda kakšna je potem izkušnja *trasumanar*? Ali jo je mogoče misliti v navezavi na mistično izkušnjo, kot jo razume krščansko izročilo? Angleška preučevalka zahodne mistike Evelyn Underhill je v svoji vplivni študiji *Mysticism* med prvimi primerjala Dantejevo izkušnjo z izročilom krščanske mistike: »Mistikovo osupljivo spoznanje globoke spremenitve v njegovi osebnosti, kot jo opisuje 'temperamentni jezik' poboženja [deification], je mogoče primerjati Dantejevemu pomenu preobražene osebnosti, ko je prvič vdihnil rajski zrak« (415–416). Toda kaj natanko skuša nenavadna beseda *trasumanar* v prvem spevu *Raja* sploh izreči?

Najprej je treba poudariti, da gre pri tej besedi za Dantejev neologizem. Dante uporablja v *Raju* neologizme navadno tedaj, ko skuša signalizirati drugost, tujost oziroma presežnost popotovanja po nebeških sferah. Eden izmed zanimivih načinov tvorjenja neologizmov so osebni zaimki. Vzemimo na primer verz: *Dio vede tutto, e tuo veder*

⁴ Prevedel Brane Senegačnik, za kar se mu lepo zahvaljujem.

s'inluia (»Bog vidi vse in tvoje videnje se vnjuguje«, 9.73, *Raj* 116), v katerem je izraz *s'inluia* (*inluarsi*) tvorjen iz besedice *lui*, »on«, »njega«. Podobno je tudi v verzu: *S'io m'intuassi, come tu t'immii*, »Če se vtebim, kakor se ti vmeniš« (9.81, *Raj* 116), kjer imamo neologistični par *intuarsi* in *immarsi*, »vtebiti« in »vmeniti«. Tovrstni neologizmi skušajo posredovati po sebi neizrekljiv modus biti-v-raju, nebeške eksistence, nekakšno prežemanje in prenikanje vseh blaženih duš. V raju ne more biti več »izoliranih«, docela avtonomnih subjektov. Vse duše so zedinjene z Bogom in med sabo. Na to meri tudi patristični izraz *deificatio*, poboženje. Semantično najbližji izraz zanj v *Komediji* je neologizem *indiarsi*, dobesedno »vbožiti se«, vendar je rabljen za angela: *De' Serafin colui che più s'india* (*Paradiso* 4.28); sicer pa naletimo tudi na izraze, kot sta *insemparsi* (»ovekovečiti se«, *Paradiso* 10.148), *incielare*, »vnebesiti«, itn.⁵

Toda vprašanje je, ali je *trasumanar* isto kot *deificatio*. Da bi nanj lahko odgovorili, si moramo nekoliko pobliže ogledati, kaj se pravzaprav dogaja v zadnjih spevih *Raja*.

Ko Dante prečka vseh devet nebeških sfer (zadnja je kristalinij ali *primum mobile*, ker gre za nevidno nebo, ki ga neposredno giblje *amor Dei*, Božja ljubezen), vstopi v t. i. empirej, ki je po srednjeveških predstavah prebivališče Boga. Dante ga opiše takole:

... ciel ch'è pura luce:
luce intellettual, piena d'amore;
amor di vero ben, pien di letizia;
letizia que trascende ogni dolzore.
(30.39–40, *Paradiso* 378–378)

... nebo, ki je čista luč:
umska luč, polna ljubezni;
ljubezen do resnično Dobrega, polna radosti;
radosti, ki presega vsakršno sladkost.⁶

Tercina, ki jo vpeljuje (pol)stih ... *ciel ch'è pura luce*, je zgleden primer Dantejeve mojstrske poetologije, v skladu katero morajo vsi formalni in zvočni elementi podpirati semantični nivo. Tehniko, pri katerih je uporabljenih več besed in se vsaka zadnja beseda v verzu ponovi na začetku

⁵ Več o tem Deen Schildgen.

⁶ Ta in prevod vseh drugih neslovenskih virov so delo avtorja. Prim. tudi Capudrovo prepesnitev: »v nebo, v katerem čista luč domuje: / duhovna luč, ki z njo ljubezen biva, / ljubezen k Dobremu, kjer radost raste, / ta radost, ki vse radosti použiva« (227–228).

naslednjega, tradicionalna poetika imenuje *capfinidas*. Dante pri tej tercini umetelno uporabi tri ključne besede zadnje kantike, namreč luč, ljubezen in radost, zapečati pa jo z besedo »sladkost«, ki je uporabljena le enkrat. Takó stvári primerno proslavi svoj vstop v empirej, kraj, ki je v resnici nekraj, ki nima ne začetka ne konca, kraj čiste umske luči, se pravi nadkraj, pri katerem so vse oznake (nebo, luč itn.) lahko samo nebogljene metafore: empirej je v resnici Božji um sam.

V empireju smo priče tudi nebeškim fenomenom, kot so »reka (*fumana/fume*) luči«, v kateri Dante potem uzre mistično rožo oziroma belo ali bleščečo vrtnico (*candida rosa*), ki je resnično domovanje blaženih. Te pesnik motri v *lumen glorie*, v svetlobi (Božje) slave, in izpove, da je prišel semkaj, k Božjemu, v večnost, iz človeškega, časnega (*che al divino da l'umano / ale eterno dal tempo era venuto* (31.37–38).

Kot je poudaril že T. S. Eliot v svojem esej o Danteju, njegove podobe luči oziroma svetlobe niso nekakšni obsoletni retorični prijemi, temveč »resna in praktična sredstva, da bi se duhovno napravilo vidno«. Zato pravo dojemanje teh podob pripravlja bralca na zadnji spev *Raja*, ki je ključen, saj vzvratno omogoča uzreti celotno delo v novi luči. Po Eliotovem mnenju nikjer v poeziji ni bila s tako konkretno rabo podobja luči oziroma svetlobe izražena izkušnja, ki je kar najbolj oddaljena od vsakdanje – Eliot si je ne obotavlja imenovati tudi s tipom mistične (267). Poleg tega metaforika luči meri na tisto, kar je povsem neizrekljivo, na netelesnost in nezaznavnost. Vidnost teh podob je izražena samo prek njihove skorajšnje nevidnosti (Mills Chiarenza 84).

Potem pa se v 31. spevu zgodi nekaj nepričakovanega. Beatrice – ki je v *Raju* 4.118 imenovana *amanza del primo amante, o diva*, »ljubljena prvega ljubitelja, o boginja« in je Dantejeva vodnica po *Raju* – se mora posloviti. Ta odhod je nenaden in presenetljiv. Bralec namreč pričakuje, da ga bo »boginja« vodila do konca, toda ne, Beatrice odide in zavzame svoje mesto v nebeški roži, za vodnika pa jo nadomesti neki starec (*sené*), za katerega se pokaže, da ni nihče drug kot Bernard iz Clairvauxa (1091–1153), t. i. *doctor mellifluus*, za Dantejevega časa največja avtoriteta za brezpotja mistične duhovnosti.

Končno se Dantejevo zrenje ob pomoči vzvišenega vodnika tako zjasni, da njegov pogled čedalje bolj prodira v »žarek visoke luči« (*lo raggio dell'alta luce*) (33.52–54). In Dantejev um je čedalje bolj zamaknjen, potopljen v bogozrenje: *Così la mente mia, tutto sospesa, / mirava fissa, immobile ed attenta* (33.97–98).⁷

⁷ Prim. Capudrov prevod: »Tako je duša upirala prevzeta / zroč nepremično, tja poglede vdane, / da še bolj zrla bi, bila je vneta« (132).

Toda ali Dante na koncu res doseže stanje, za katerega lahko rečemo, da je polnokrvna *unio mystica*, mistična izkušnja? Fortunato Trione odgovarja pritrdilno: »Božji vtis in odtis se razkrije tako globoko radikalno, ker je zmožen preoblikovati in prenoviti zmožnost duše same, ki je zdaj celo s čuti zmožna zaznavati duhovno pričujočnost« (188).⁸

Ta izkušnja Božje prisotnosti je nekaj sladkega; gre za izraz, ki ga pogosto najdemo v krščanskem mističnem izročilu. Ko zrenje preneha, ker ni več česa zreti, ostaja le nedoumljiva sladkost Božje pričujočnosti:

... qué quasi tutta cessa
mia visione, ed ancor mi distilla
nel core il dolce che nacque da essa.
(33.61–63, *Paradiso* 418)

... skoraj docela prenehalo je
moje videnje in vendar kaplja
v srce mi sladkost, ki rojeva se iz njega.

Dantejev *personaggio* skuša ubesediti *unio mystica* tudi z združitvijo pogledov, njegovega in Božjega: spominja se, da je svoj pogled združil z »neskončno Vrednoto« (*ch'I' giunsi l'aspetto mio col valore infinto*) (33.80–81, *Paradiso* 420). Kot ugotavlja Bernard McGinn, zrenje najvišje luči ni objektivno zrenje, saj subjekt postaja eno s tem, kar zre; kontemplacija Boga je namreč transformativni akt, ki je hkrati tudi »zadnja stopnja procesa *trasumanar*« (189).

V zadnjem spevu *Raja* (in *Komedije*) postane očitno, da se Dante precej bolj osredinja na »kako« zrenja kot na njegov »kaj«. Lajtmotiv je nenehno poudarjanje neizrekljivosti, neopisljivost same izkušnje; gre za tipičen primer toposa neizrekljivosti (Curtius 115 isl.). Kljub temu tudi tu podobe še vedno niso do kraja izgnane. V red simbolične oziroma katafatične teologije, ki se vendarle še zateka k redu reprezentacije, spada proti koncu speva predvsem videnje Trojice. Dante uzre tri kroge (*tre giri*) v treh različnih barvah, a eni razsežnosti (*contenezza*). Trinitarna teologija tu ni izražena *more geometrico*, temveč je poetizirana. Prisposoba krogov je lahko le prisposoba, ki ni nič več kot šifra nepredstavljivega in nedoumljivega. Drugi krog seveda predstavlja Božjega Sina, ki ima podobo človeka. Vendar tudi misterij učlovečenja ostaja skrivnost. Tu, v najvišjih vrhovih krščanskega misterija, romar – in z njim bralec – ne dela drugega, kot da meri kvadraturu kroga.

⁸ »L'impressione e l'impronta divina si scopre così profondamente radicale, perché capace di riordinare e ristrutturare le facoltà dell'anima stesse, capaci ora di sentire fin nei sensi la presenza spirituale.«

Na koncu seveda pričakujemo upesnjenje blaženega zrenja (*visio beatifica*),⁹ motrenje Boga *facie ad faciem* – vendar paradokсно tu ne more biti nobenega zrenja več.

Sklep je na dlani: dokler je še ne-kaj zreti, dokler še imamo objektivno zrenje, zrenje v resnici še ni bogozrenje. Bog po definiciji ne more biti objekt. Zato zreti Boga v resnici pomeni postati (kot) Bog. To izpovedujejo sklepne vrstice *Komedije*, ki so dovolj znane, saj spadajo med najlepše stihe svetovne literature, vendar jih je za natančnejšo analizo treba navesti v izvirniku, prepesnitvi in dobesednem (nepesniškem) prevodu:

A l'alta fantasia qui mancò possa;
ma già volgeva il mio disio e 'l velle,
sì come rota ch'igualmente è mossa,
l'amor che move il sole e l'altre stele.
(33.142–45, *Paradiso* 424–425)

Vsa domišljija tu je omahnila,
a že mi, kot kolesa os robove,
želenja vsa ljubezen je vodila,
ki giblje sonce in zvezdà svetove.
(Capuder 1966, 132)¹⁰

Tu visokega umišljanja moč poide;
a že obračala mojo željo je in voljo,
kakor kolo, ki enakomerno se vrti,
ljubezen, ki giblje sonce in druge zvezde.

Tu *fantasia*, pesniška imaginacija, domišljija, zmožnost umišljanja, dokončno odpove in jezik kot tak ne more več ničesar adekvatno posredovati. Vse, kar je še mogoče reči, je, da tu pesnikova želja (*disio*) in volja (*velle*), vpeta v krog nadkozmične Ljubezni, postaneta eno in isto. Vsaj od Avgušтина naprej je v krščanski teologiji volja eno izmed imen

⁹ Dante svoje dožemanje blaženega zrenja poda v 21. spevu *Raja*, ko se sreča z velikim asketom in mistikom, Petrom Damianijem. V usta mu položi tele verze: *Luce divina sopra me s'appunta, / penetrando per questa in ch'io m'invento, / la cui virtù, col mio veder congiunta, / mi leva sopra me tanto, ch'i' veggio / la somma essenza della quale è munta*« (*Paradiso* 266). Dobesedno: »Božja svetloba se nadme osredinja / in predira luč, v kateri se vnotranjam [inventrarsi je neologizem], / in katere moč, združena z mojim zrenjem, / me povzdiguje nad menoj samega, da vidim / vrhovno bistvo, od koder je pomolzena.«

¹⁰ Prim. še novejšo različico prevoda: »Z vso domišljijo nisem videl čezenj, / a že sukála voljo mi z željami / kot utečen obroč, je ta ljubezen / ki giblje sonce z milijon zvezdami« (Capuder 225).

za ljubezen. Volja na najgloblji ravni, kot v sebi umirjeno in zedinjeno želenje duše, pa je tisto stanje, ko človek postane *capax Dei*, zmožen za Boga – ki je, kakor pravi že Janezov evangelij, Ljubezen sama (in zato *eo ipso* Volja).

Na koncu Dante daje slutiti nekakšen krog Božje transcendence; krog, ki je počelo vsega, izvor tako kozmične kot nadkozmične pojavnosti. Človeška »avtonomna volja je integrirana v harmonijo stvarjenja, v izkušnjo sebstva in vseh reči kot samoizraz Božje ljubezni« (Moevs 81) – to, kar na vrhu in na koncu edinole je, je krog Božje samovolje: čista Volja.

Da pa bi vendarle nekoliko bolje razumeli specifiko Dantejeve metafizike volje, se je treba vrniti k tretjemu spevu *Raja*, v katerem so v usta Piccarde Donati, prve ženske, ki ji je v *Raju* dano spregovoriti, položene tele vrstice:

Anzi è formale ad esto beato esse
tenersi dentro alla divina voglia,
per ch'una fansi nostre voglie stesse [...].
E ,n la sua volontade è nostra pace:
Ell'è quel mare al qual tutto si move
Ciò ch'ella cria e che natura face (3.79–87; *Paradiso* 39).

Zato je bistveno za to blaženo stanje
držati se znotraj Božje volje,
ki iz naših volj napravlja eno samo [...].
V njegovi volji je naš mir:
ona je tisto morje, v katerem se giblje vse,
kar je sama ustvarila ali kar naredila je narava.

Dante v tem odlomku za voljo uporablja različne izraze, kot so *volontà*, *voglia*, *voluntade*, *voler*, in tako signalizira, da tu ne gre za sistematično dognan teološki nauk. Kajti Dante ni ne tomist¹¹ ne skotist, ne intelektualist ne voluntarist, niti ni avguštiniist ali pristaš kakega drugega srednjeveškega teološko-filozofskega sistema, še manj pa kak ezoterik ali gnostik. Dante je Dante (Bloom 4). Njegova teologija je pesniška oziroma pri njem ne moremo nikoli potegniti jasne ločnice med teologijo in poezijo.

¹¹ Komentatorji so imeli pogosto skušnjava, da so v Danteju videli zapriseženega tomista ali vsaj zelo naklonjenega duhu *divi Thomae*. Skladno s tomističnim pojmovanjem mistične teologije ima um vselej primat pred voljo. Tako glede Danteja presoja tudi sloviti italijanski literarni zgodovinar de Sanctis: »[M]a per giungere all'unione con Dio non basta volere, bisogna sapere« (169).

V navedenem odlomku je v oči bijoča predvsem podoba morja. Verjetno gre res za eno izmed bistvenih metafor v *Raju* (Boitani 263). Morje Volje, v katerem se vse giblje, asociira na sloviti Pavlov stavek iz *Apostolskih del*: »Zakaj v njem živimo, se gibljemo in smo« (Apd 17,28). Morje je seveda nekakšna šifra za Božjo nedoumljivost, neizmernost, neskončnost in presežnost. Ta metafora se, zanimivo, znova pojavi na mestu (*Raj* 1.112–13), ko je govor o »vseh naravah« (*tutte nature*), ki so bolj ali manj oddaljene od Izvora (Boga), in »se gibljejo k različnim pristanom / po velikem morju biti« (*si muovono a diversi porti / per lo gran mar de l'essere* (*Paradiso* 13)).

Tako postane jasno, da je red volje isti kot red biti. Ta ontološki ocean Volje je začetek in konec vsega, bodisi tistega, kar je bilo neposredno ustvarjeno od Boga ali je posredno ustvarila narava. Reke posamične volj se morajo navsezadnje izliti v Voljo. Zato je (popolna) nebeška blaženost v mir prinašajoči in radostni razpustitvi lastne volje v morje Božje volje. To je tudi pglavitni Dantejev metafizični in mistični zastavek celotne *Komedije* (Malato, »Il Difetto« 283).

To pa nas vrača na sam začetek *Komedije*, kar sicer na prvi pogled, ob dobesednem branju besedila, ni razvidno. Potreben je komentar, alegorična razlaga. Ta ob navezavi na staro teološko izročilo razkrije prenetljivo ujemanje med koncem in začetkom *Komedije* – vsaj kar zadeva tematizacijo metafizike volje. Na začetku *Komedije* namreč naletimo na najbolj dramatično alegorizacijo koncepta volje v celotnem delu. V mislih imam znano sceno zmedenega in šepavega Danteja. Dante se na začetku znajde v nekem temačnem gozdu (*selva oscura*) in ko se hoče vzpeti na hrib, ki je na vrhu razsvetljen z upanje vzbujajočo svetlobo, in preden naleti na tri živali (ki jih je prav tako mogoče brati alegorično), leoparda, leva in volkuljo, izgovori tele zagonetne besede: »Zanesljiva noga je bila vedno nižja (*Pekel* 1.30)« [*l pie fermo sempre era, l piu basso* (*Inferno* 6)]. Kot je pokazal John Freccero (29–54), eden vodilnih sodobnih dantologov, naj bi Dante na tem mestu – ta sicer velja za *crux interpretum* – sledil staremu izročilu, ki volitivno zmožnost duše prikazuje kot levo nogo (v nasprotju z desno, ki predstavlja umsko zmožnost). Čeprav je leva noga po antičnih in srednjeveških predstavah veljala za stabilnejšo, saj je navadno desna tista, ki začenja korak, leva pa pri tem služi za oporo, je pri Danteju prav leva noga tista, ki je šepava. Ta noga (duše) je bila seveda poškodovana zaradi Adamovega padca v edenskem vrtu. Od tedaj naprej um (desna noga) sicer vidi, kar je dobro, vendar volja (leva noga) nima prave moči za dosego cilja in se zato šepavo »vleče« za desno.

Tako je že na začetku komedije nakazano, da je ranjena volja največje človeško breme ter najjasnejše in najhujše znamenje človekovega

odpada od Boga – in da je, nasprotno, odrešenje prav v odpovedi (samo)volji oziroma z zedinjenju z Božjo voljo.

Dantejev humanizem (*qua* transhumanizem) je torej paradoksen fenomen: v jedru človeške osebe je želja, da bi presegel svojo lastno naravo, da ne bi bil več človek oziroma da bi bil več kot človek, skratka, bog. Tega sicer sam iz sebe, s svojo lastno voljo, ne zmore, vendar mu naproti prihaja Bog, ki mu daje milost poboženja, da bi tako, kot se glasi sloviti patristični izrek, po milosti postal Bog. Za Danteja torej na sledi krščanske mistike oziroma kar duhovnosti nasploh biti človek pomeni ne biti več (samo) človek, temveč pobožen (deificiran) človek, ki je v volji, v svojem najglobljem osebнем jedru, zedinjen z Bogom. To je tisto, na kar meri celotna drama *Raja* in *Komedije* sploh: vzpon k pobožujočemu zrenju Boga *per essentiam*.

Vendar *trasumanar* ni isto kot *deificatio*: »*Trasumanar* je v resnici samo začetek dolgotrajne in težavne vzgoje v mistični izkušnji in duhovni rasti, ki jo mora *personaggio* Dante prestati v *Raju*« (Botterill, *Dante*, 236). Najvišja stopnja deifikacije je potem nekakšna fuzija volj, Božje in človeške. To zlitje seveda ne odpravlja osebne identitete, a kljub temu gre za ontološko dogajanje. Tega seveda racionalno ni mogoče pojasniti, še najbolj se temu lahko približa pesniška govorica. Morda je v zgodovini zahodne duhovnosti ta mistični proces preobrazbe najboljše ubesedil prav Dantejev najvišji mentor (višji od same Beatrice), vpeljevalec v empirej, sveti Bernard. Ob pomoči evokativnih metafor, torej literarno, se ta oris glasi takole:

Tako občutiti je biti pobožen. Kakor se zdi, da se kapljica vode, ki je pomešana z veliko vina, popolnoma izgubi, ko privzame okus in barvo vina, in kakor razbeljeno železo v ognju postane samo kot ogenj in izgubi svojo prvotno obliko in kakor je zrak, prestreljen s svetlobo sonca, spremenjen v bleščavo njegove svetlobe, tako da se zdi, kakor da ni osvetljen, temveč da postane svetloba sama; tako bo torej tudi v svetnikih vsaka človeška vzgibanost nujno začela na neki neizrekljiv način raztapljati svojo lastno naravo in se bo popolnoma zlila z Božjo voljo.¹² (De diligendo Deo 10.28; 182, 991)

¹² V izvirniku: »Sic affici, deificari est. Quomodo stilla aquae modica, multo infusa vino, deficere a se tota videtur, dum et saporem vini induit et colorem, et quomodo ferrum ignitum et candens igni simillimum fit, pristina propriaque exutum forma, et quomodo solis luce perfusus aer in eandem transformatur luminis claritatem, adeo ut non tam illuminatus quam ipsum lumen esse videatur, sic omnem tunc in sanctis humanam affectionem quodam ineffabili modo necesse erit a semetipsa liquescere, atque in Dei penitus transfundi voluntatem.«

A Dante na koncu vendarle ne doseže istega stanja kot blaženi v nebeški vrtnici, in sicer kratko malo zato ne, ker to stanje, namreč popolna blaženost v dovršenem poboženju, zedinjenju z Bogom *in statu viae*, se pravi tostran smrti, ni mogoče. Dante praga smrti vendarle ne sme prestopiti, vrniti se mora na zemljo in povedati svojo zgodbo.

Čisto za konec: ali je Dantejev »transhumanizem« – ki povsem v oklepaj postavlja sodobni transhumanizem, vselej vezan na (znanstveno)fantastične imaginacije – samo varianta nekega v jedru (neo)medievalističnega konservatizma? Nikakor. *Komedija*, kot vsako veliko delo, prebija zidove svojega časa, zato njeno sporočilo sega tudi onkraj srednjeveške fizike in metafizike. *Komedijo* je seveda treba brati na globinski, alegorični ravni. Dante kot *personaggio* je alegorija duše, romarja, ki potuje navzgor in hkrati navznoter, k temu, kar je temeljni cilj krščanske eksistence in vere: k Bogu. To seveda pomeni, da mora biti najprej očiščen vse grešnosti (grešnih nagnjenj) in se polagoma spremeniti, preobraziti v nekoga, ki je več kot človek. Smisel *Komedije* pa vendarle zadeva človeka kot takega (ne samo krščanskega vernika), saj je ta v vseh dobah bil in bo popotnik, razpet med »peklom« in »nebesi«, med dobrim in zlim, ne glede na to, ob kakšni filozofski, religiozni in svetovnonazorski interpretaciji besedilo razlagamo. Prav tako pa ni pomembno, kakšno je v *Komediji* razmerje med *visio* in *fictio*, namreč med tem, ali je (in koliko) Dante kot *poeta* v resnici nekaj doživel ali gre zgolj za »literaturo«, fikcijo, o kateri je pesnik v spisu *De vulgari eloquentia* zapisal, da »nichil aliud est quam fictio rethorica musicaque posita« (nav. po Malato, *Dante* 267).

Pri vrednotenju Dantejevega »transhumanizma« bi se lahko navezali celo na devizo t. i. novega literarnega humanizma (*New Literary Humanism*), ki med drugim uporablja koncept »globokega sebstva« (*Deep self*) kot enega izmed pomembnih vidikov literature na splošno. Prav kultiviranje takšnega sebstva naj bi pozivalo k temu, da bi ob branju literature poleg političnih in etičnih imaginacij razširjali svoje kognitivne, emocionalne in ne nazadnje tudi duhovne repertoarje (Mousley 23). In če je zgodba *Komedije* v nekem smislu naša zgodba, zgodba slehernika, je to lahko v zadnji instanci zgodba o potovanju našega »globokega sebstva« k dobremu/Dobremu. Pri tem pa morda ni odveč opozorilo, da takšen koncept globokega literarnega jaza ni neki statični in stabilni novoveški subjekt, temveč dinamičen, ves čas preobražujoči se jaz, ki je odprt za povsem Drugo.

Skratka, Dante v *Komediji* razgrinja neko totalno vizijo tega, kaj pomeni biti človek – človek od začetka do konca, človeka v *tu-* in *tam-*biti. Zato se zdi prikladno skleniti razpravo z morda najudarnej-

šimi verzi celotne *Komedije*, s stih, ki se jih je Primo Levi ponavljal v Auschwitzu, ko se je najbolj peklensko sistematično uničevalo človeka (prim. Druker 42–43):

Considerate la vostra semenza:
fatti non foste a viver come bruti
ma per seguir virtute e canoscenza.
(26.119–120; *Inferno* 299)¹³

Prisluhnimo tem verzom še v prepesnitvi Andreja Capudra:

Premislite, čemu ste se rodili,
ni vaš namen živeti kot živali,
kreposti, znanju naj bi vi služili.
(223)

LITERATURA

- Auerbach, Erich. *Mimesis: Prikazana resničnost v zahodni literaturi*. Prevedel Vid Snoj. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura, 1998.
- Bernard iz Clairvauxa. »De diligendo Deo«. *Patrologia Latina* 182 (1854): stolp. 971–1000.
- Boitani, Piero. *The Tragic and the Sublime in Medieval Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Botterill, Steven. »*Quae non Licet Homini Loqui*: The Ineffability of Mystical Experience in Paradiso I and the *Epistle to Can Grande*«. *Modern Language Review* 83.2 (1988): 332–341.
- – –. *Dante and the Mystical Tradition: Bernard of Clairvaux in the Commedia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Bloom, Harold. »Introduction«. *Dante Alighieri*. Ur. Harold Bloom. New York: Bloom's Literary Criticism, 2011. 1–20.
- Curtius, Ernst Robert. *Evropska literatura in latinski srednji vek*. Prevedel Tomo Virk. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura, 2002.
- Dante Alighieri. *La divina commedia. Inferno*. Izd. Natalino Sapegno. Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1989.
- – –. *La divina commedia. Paradiso*. Izd. Natalino Sapegno. Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1970.
- – –. *Božanska komedija*. Prevedel Andrej Capuder. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1966.
- – –. *Božanska komedija. Pekel*. Prevedel Andrej Capuder. Celje: Celjska Mohorjeva, 2005.
- – –. *Božanska komedija. Raj*. Prevedel Andrej Capuder. Celje: Celjska Mohorjeva, 2005.
- De Sanctis, Francesco. *Storia della letteratura italiana*. Firenze: Salani 1965.

¹³ Dobesedni prevod: »Premislite svoj izvor: / Niste bili narejeni, da bi živeli kot zveri, / ampak da bi sledili vrlini in spoznanju.«

- Deen Schildgen, Brenda. »Dante's Neologisms in the Paradiso and the Latin Rhetorical Tradition«. *Dante Studies, with the Annual Report of the Dante Society* 107 (1989): 101–119.
- Druker, Jonathan. *Primo Levi and Humanism after Auschwitz: Posthumanist Reflections*. New York: Palgrave Macmillan, 2009.
- Eliot, T. S. *Selected Essays*. London: Faber and Faber Limited, 1948.
- Freccero, John. »Dante's Firm Foot and the Journey without a Guide«. *Dante: The Poetics of Conversion*. Ur. Rachel Jacoff. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986. 29–54.
- Malato, Enrico. *Dante*. Rim: Salerno, 2002.
- — —. »Il difetto della volontà che non s'ammorzà: Piccarda e Costanza. Lettura del canto II del *Paradiso*«. *Studi su Dante: Lecturae Dantis, chiose e altre note dantesche*. Cittadella: Bertinello artigrafiche, 2005. 258–298.
- McGinn, Bernard. *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism 5: The Varieties of Vernacular Mysticism (1350–1550)*. New York: Crossroad, 2012.
- Mills Chiarenza, Marguerite. »The Imageless Vision and Dante's Paradiso«. *Dante Studies, with the Annual Report of the Dante Society* 90 (1972): 77–91.
- Moevs, Christian. *The Metaphysics of Dante's Comedy*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Mousley, Andrew. »Introduction«. *Towards a New Literary Humanism*. Ur. Andrew Mousley. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011. 23–27.
- Publius Ovidius Naso. *Metamorphosen*. Lateinisch-deutsch. Izd. in prev. Niklas Holzberg. Göttingen: De Gruyter, 2017.
- Trione, Fortunato. »Paura del senso e timore di Dio: Misticismo nella Divina Commedia«. *Dante Studies, with the Annual Report of the Dante Society* 129 (2011): 187–216.
- Underhill, Evelyn. *Mysticism. A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*. London: Methuen & Co., 1911.

Dante's "Transhumanism"

Keywords: Italian literature / Renaissance / Dante Alighieri / mysticism / mystical experience / deification / metaphysics of will

The article deals with the interpretation of famous Dante's neologism in the last canticle of *Divine Comedy*: *trasumanar*. The question that could be raised regarding this expression is whether it designates mystical experience or no. The analysis of the key passages of the last cantos of *Paradiso* reveals Dante's "transhumanization" as pointing at the beginning of the long process of deification. Yet the last verse of *Comedy*, from which the whole work should be understood, do not present the climax of the drama of human salvation in the frames of noetic vision of God (*visio Dei*), but in the frames of so-called metaphysics of will, namely as fusion of wills, union of human and God's will. We are dealing here with the

concept of the mystical experience that is deeply processual and, at least *in statu viae*, cannot be accomplished. Such an interpretation paves the way to a special understanding of literary self, namely as dynamic “deep Self” that is opened for transformative acts of the Other.

1.01 Izvirni znanstveni članek / Original scientific article

UDK 821.131.1.09Dante:27-587

Humanistična branja Sofoklove *Antigone* in humanistično razumevanje humanega

Brane Senegačnik

Filozofska fakulteta, Oddelek za klasično filologijo, SI-1000 Ljubljana, Aškerčeva 2
brane.senegačnik@gmail.com

Za (zgodnjo) humanistično recepcijo grške tragedije je značilna aristotelizirajoča interpretacija v skladu s tedanjim razumevanjem Aristotelove misli o tragediji; v tem okviru je bila Sofoklova Antigona razumljena predvsem kot moralni nauk, medtem ko o literarni in filozofski kompleksnosti, zaradi katere je postala v zadnjih treh stoletjih eno najvplivnejših del svetovne literature, tam ni sledu. Po drugi stran pa je tudi v sodobni kritiki mogoče zaslediti dobro argumentirane sodbe, da nemajhen del tovrstnih odmevnih modernih interpretacij Antigone temelji na pretirani intelektualizaciji tragedije (M. Heath) in da je bil moralni nauk pomembna in pričakovana funkcija atiške tragedije v izvirnem kontekstu. Če dopustimo, da je v Antigoni moralni nauk, ni nujno, da ga razumemo tako preprosto, kot ga je opredelil npr. Kamerarij; pač pa ga lahko z dobrimi razlogi interpretiramo kot opozorilo na nenadomestljiv pomen individualnega človeškega bivanja za spoznavanje resničnosti in etično življenje.

Ključne besede: starogrška književnost / tragedija / Sofokles: *Antigona* / literarna interpretacija / humanizem / humanost / literatura in etika

V glavnem delu razprave pod zgornjim naslovom so prikazani različne oblike zgodnje humanistične recepcije Sofoklove *Antigone* in horizont razumevanja grške tragedije v tem času. Mnogopomenska beseda »humanizem« in izvedenke so tu uporabljene kot kulturno- in literarnozgodovinske oznake: izraz »humanistična branja« tako označuje delo različnih evropskih avtorjev iz časa t. i. renesančnega humanizma, ki so se na ta ali oni način ukvarjali s Sofoklovo *Antigono* ali vsaj z njenimi motivi. V krajšem zaključnem delu pa je na ozadju nekaterih vplivnih sodobnih interpretacij tega besedila predstavljen poskus izvirnega antropološkega branja, ki sloni na humanistični tradiciji v dveh pogledih: prvič v tem, da vztraja pri celovitem upoštevanju besedila Sofoklovega izvirnika (čeprav se eksplicitno osredotoči le na en nje-

gov del),¹ in drugič v tem, da vidi v vprašanju »humanega«, torej v resničnosti (individualnega) človeka središčno vprašanje biti (kar pa ne pomeni preprosto že tudi, da ima »človeka« na tradicionalen način za poglavitno vrednoto ali filozofski koncept). V takšnem »humanističnem« branju *Antigone* se pravzprav oba vidika prekrivata: argumente za omenjeno antropološko perspektivo namreč odkriva v Sofoklovem besedilu samem.

Zgodnje humanistično ukvarjanje s to tragedijo v najširšem pomenu besede je povezano s ponovnim »odkritjem« oziroma obnovljenim zanimanjem za antično dramatiko v tem obdobju. To zanimanje ni bilo samo literarno v ožjem pomenu besede, ampak je kmalu zajelo tudi poskuse celovite, torej gledališke oživitve.² A osnova vsega je bilo seveda ukvarjanje z besedilom. Temeljna referenca pri našem pregledu usode Sofoklove *Antigone* v humanistični dobi je pionirska študija Roberta S. Miole »Early Modern Antigones: Receptions, Refractions, Replays«. Naslov razkriva, da je imelo humanistično ukvarjanje z besedilom mnogo oblik: doba, v kateri je oživelo, je bila obenem že tudi doba njegove preobrazbe, doba različnih oblik adaptacije. Najpomembnejša okoliščina pri tem je bila, da je le »zelo malo bralcev v zgodnjem obdobju moderne Evrope imelo zadostno znanje grščine za branje Sofokla v izvirniku« in »so zato tedaj cveteli prevodi v latinščino« po vsej Evropi. *Editio princeps* izvirnika Sofoklovih tragedij je bila leta 1502 (Aldus Manutius, Benetke), druge najpomembnejše izdaje iz tega obdobja pa so dve firenški Bernarda Junte (v prvi iz leta 1522 je dodanih nekaj sholij,³ v drugi iz 1547 pa je očitno upoštevan *Codex Laurentianus*⁴) in dve pariški: v starejšo (Adrianus Turnebus, 1553), z dodatkom sholij so vključene Triklinijeve korekcije, v mlajši (Henricus Stephanus, 1568) pa je ponatisnjen komentar

¹ Na prvo zbornico pesem vv. 332–75, še posebej na vv. 361–2. Zelo strogo gledano, »Sofoklov izvirnik« ni popolnoma jasen pojem; besedilo Sofoklove *Antigone* namreč niti v najbolj osnovnem filološkem smislu ni povsem nevprašljivo, brez spornih mest; teh ni malo, se pa razlikujejo po pomembnosti: v nekaterih primerih gre za različne interpretacije posameznih besed (ki pa imajo spet različno daljnosežne pomenske implikacije), v drugih za vprašanje pristnosti več verzov, v tretjih pa za nejasnosti glede atribucije posameznega verza posameznemu dramskemu liku. Zaradi tega je besedilo *Antigone* v različnih izdajah (posledično pa tudi prevodih) v ne povsem nepomembnih nadrobnostih različno (za pregled glej zlasti Kamerbeek in Griffith). V perspektivi, s katere je obravnavano delo v tej razpravi, pa te razlike niso pomembne: mesta, ki so tu najbolj nadrobno obravnavana, niso filološko sporna.

² Zgoščen in zelo pregleden prikaz ponuja Helou.

³ Sholije k Sofoklu so bile prvič izdane samostojno v Rimu leta 1518 (Joannis Lascharis).

⁴ Vendar v zelo malo primerih in še takrat »neposrečeno«, prim. Jebb v *Sophocles the Text* (xxxv).

Joahima Kamerarija iz leta 1534, ki je imel izredno velik vpliv na tedanjo interpretacijo tragedije. Zelo kmalu za tem oziroma vzporedno s tem so izhajali latinski prevodi:

Gentianus Hervetus [Gentian Hervé], 1541;
Giovani Gabia, Benetke, 1543;
Veit Winshemius Frankfurt, 1546;
Georgius Ratallerus [Georg Rataller], Lyon, 1550;
Ioannes Lalamantius [Jean Lalamant], Pariz, 1557;⁵
Thomas Naogeorgius [Kirchmaier], Basel 1558.

Miola vidi v latinskih humanističnih prevodih obliko adaptacije izvirnika, ki jo uvršča v široko kategorijo recepcije, kakor jo opredeljuje Lorna Hardwick: po tej opredelitvi lahko slednja »zajema umetniške ali intelektualne procese, uporabljene za izbiranje, posnemanje ali prirejanje stradovanih del – način, na katerega je umetnik, pisec ali oblikovalec besedilo sprejel in preoblikoval; načine, na katere je kasnejše delo povezano z izvirnikom«, pa tudi »širše kulturne procese, ki oblikujejo in določajo ta razmerja«⁶ (5).

Ti prevodi naj bi »prilagajali konflikte Sofoklovega besedila tuji politični in religiozni hermenevtiki« in njihovi avtorji naj bi svojim bralcem celo »predstavljali različne Antigone, Kreonte, Hajmone, Ismene in zборе« (Miola 4). Miola navaja za to različne argumente, zlasti leksične in pragmatične (v najširšem pomenu besede): na eni strani analizira prevode posameznih (ključnih) besed, na drugi pa idejno-vrednotni horizont, v katerem so zgodnji humanisti brali in interpretirali *Antigono* in celotno grško tragedijo. Ta horizont je seveda pomemben tudi za druge oblike adaptacije (refrakcija, *replay*), zato o tem več kasneje, leksikalna analiza pa razkriva prilagoditve, značilne prav za prevode.

Prevodi

Prevodi nekaterih ključnih etičnih pojmov izvirnika v latinščino so, tako Miola, pomembno redefinirali etične konflikte v *Antigoni*. Kot posebej ilustrativne primere te »obsežne domestikacije in dislokacije«

⁵ Hervetov, Ratallerov in Lalamantijev prevod navaja Mastroianni.

⁶ Za Miolovo interpretacijo zgodnjih humanističnih branj antičnih avtorjev so pomembni tudi Hardwick in Stray – zbornik študij o recepciji klasične literature – ter zbirka študij primera v Graftonovi knjigi. Ta in prevodi vseh citatov iz tujejezičnih virov so delo avtorja.

navaja prevode besed, ki so tvorjene iz osnove *seb-*, besed *hamartía*, *hamártema*, *hamartáno* in *týrannos*. (Tudi naša razlaga teh »dislokacij« je nujno opisna, saj je v slovenščini prav tako težko najti eno besedo, ki bi se ujemala s pomenskim spektrom izvirnika.) Tako npr. verz 924: *tèn dyssébeian euseboús' ektesámen* (»s spoštljivim ravnanjem sem si nakopala očitek nespoštljivosti«),⁷ ki ga, denimo, Kamerarij prevaja »pietate obtinui impietatis crimen« (1534: sig. L5, »s pobožnostjo sem si nakopala obtožbo brezbožnosti«), Gabia pa »impietatem pie me gerens acquisiui« (1543: sig. N, »s pobožnim ravnanjem sem si pridobila brezbožnost«). Ključna težava za Miolo je v tem, da prevajanje s *pietas* in izvedenkami zmanjšuje obseg pomenskih možnosti korena *seb-*. Rimski pojem *pietas* res neizbežno konotira racionalno sprejemanje odgovornosti, podreitev dolžnosti in potlačitev lastnega sebstva, krščanski pa boleče sprejemanje (*pietas* asocira na italijansko besedo *pietà*, ki označuje tudi motiv Marije z mrtvim Jezusom v naročju). Notranja naravnost, ki jo označujejo izvedenke iz *seb-*, pa lahko vključuje tudi stanje prevzetosti, čustveno ali nevarno stanje in stanja, v katerih se sebstvo poveča ali celo preseže samega sebe (5–6).

Besede *hamartía*, *hamártema*, *hamartáno* lahko označujejo tako nehoteno napako oziroma zablodo kot hoten prestop ek oziroma zločin: zaradi oscilacije med pomenskima poloma se te besede izmikajo možnosti točnega prevoda (slovenska beseda »zabloda« in izvedenke, ki jih uporabljam za pojasnjevalni prevod avtentičnega pomena izvirnika, so, tako kot angleško-latinska beseda *error*, uporabne samo do neke mere). Najbolj zgoščena je ta problematika v trenutku Kreontovega prepoznanja lastne zablode/zločina, ko vstopi v orkestro s truplom svojega sina Hajmona v rokah, in vodja zbora opiše izvor njegove pogube

⁷ Težavnost (literarnega) prevoda se pokaže tudi, ko skušamo navesti »pravi« pomen izvirnika, da bi pokazali na odmik latinskih renesančnih prevodov. V sodobni slovenščini tako rekoč ni mogoče najti posameznih besed, ki bi ustrezale izrazoma *dyssébeian in euseboús'*. »Spoštljivo ravnanje« in »nespoštljivost« sta samo zelo ohlapna in zelo problematična približka, ki se (za namen te razprave) ravna po Miolovem prevodu. A nič drugače ni z njegovim prevodom in sploh s prevodi v angleščino. Najvplivnejši angleški prevajalec Sofokla, Richard Jebb, je v različnih izdajah ti besedi prevajal različno (in to v proznem prevodu, ki dopušča razmeroma veliko prostora!): če se Miolov prevod očitno ravna po njegovem prevodu v izdaji iz leta 1902 (Miola: »For acting reverently I have been convicted of irreverence«; Jebb: »By my reverence I have earned a name for irreverence«), pa je Jebb v prvi izdaji (1888) izbral drugačni besedi: »by piety I have earned the name of 'impious'«. Slovenski prevajalci so v tem pogledu složnejši. Hribovšek: »Zbog pobožnosti / očitek sem brezboštva nakopala si«; Sovre: »Če delo mi pobožno je brezbožno«; Gantar: »Če mi pobožnost / očitajo kot greh brezbožnosti«.

(ki jo ponazarja sinovo truplo) z besedami: *ouk allotrian / áten, all' autòs hamartón* (vv. 1259–60, »ne po krivdi drugih, temveč ker je sam zablodil/grešil«).⁸ Enako sodi tudi Kreont, ki vzklikne: *iò / phrenôn dysphrónon hamartémata* (vv. 1261–2, »gorje, zablode/zločini nespametne pameti«). O težavnosti izraza *hamartémata* pričajo prevodi sodobnih prevajalcev in komentatorjev: Jebb (1988): »the sins of a darkened soul«; Lloyd-Jones: »the errors of my mistaken mind«; Sovre: »neumnega uma zabloda«; Gantar: »zabloda pameti nespametne«. Prevodi humanistov to dilemo odločilno poneostavljajo; Gabia npr. prevaja to mesto: »non alienam / Calamitatem, sed ipse peccans« (sig. Nvii, »ne [sc. drži v rokah] od drugih povzročene pogube, temveč ker je sam grešil«), *hamartémata* pa kot *peccata firma* (*prav tam*). Podobno Ratallerus prevaja *hamartón* s *culpa* (krivda), *hamartémata* pa s *peccata atrocia* (sig. I2v, »strašni grehi«).

Beseda *týrannos* se je v grščini lahko uporabljala za bogove, člane kraljeve rodbine in tudi za slabe vladarje (samosilnike). Latinska beseda *tyrannus* pa nikoli nima nevtralnega, kaj šele pozitivnega zvena in vedno izraža nedvomno (in od grškega »izvirnika« močnejšo) obsodbo (Miola 7).

Besedne igre in ironija so nedvomno pomemben del Sofoklove poetike in še več kot to: z njimi sta izražena paradoksní eksistencialni položaj njegovih junakov in način delovanja bogov v svetu. Zaradi navedenih prilagoditev/poenostavitev je *Antigona* v zgodnjih latinskih prevodih osiromašena: dinamika in obseg pomenskih iger sta manjša, paleta ironičnih odtenkov skromnejša. V tem pogledu ima Miola prav. Toda njegove ugotovitve so tesno navezane na specifičen način branja, če niso morda sploh njegov učinek: posamezne besede so namreč najprej dekontekstualizirane, iztrgane iz izvirnega konteksta (celotnega besedila *Antigone*) in rekontekstualizirane: interpretirane v slovarkem kontekstu, tako da se pomen, ki ga beseda ima na konkretnem mestu, prepleta s pomeni, ki jih ima na drugih mestih v ohranjeni literaturi tistega časa. Takšen postopek je vprašljiv, saj drobi kontekstualno celoto, ki neposredno določa pomen

⁸ Ta pasus je izredno pomemben za celotno igro, je pa tudi sintaktično zapleten in nejasen (in tekstnokritično »odprt«), tako da ga različni komentatorji intepretirajo različno, vendar te razlike ne zadevajo (bistveno) teme naše razprave, zato tu ni treba razpravljati o njih, za ilustracijo pa vendarle navajam nekaj primerov. Lloyd-Jonesov prevod (*Sophocles*), ki ga navaja Miola, se glasi: »his ruin came not from others, but from his own error«; Jebbov (1988): »the work of no stranger's madness,—if we may say it,—but of his own misdeeds«; Bremer, 143: »it was his own action that was wrong: he and no else blindly worked this disaster«. Hribovšek (močno prirejeno): »nepremišljenega greha / glasen opomin«; Sovre: »zgovoren dokaz v rokah noseč / [...] ne tujih zločinov: / pogubo zagrešil je sam!«; Gantar: »ne tujega greha / temveč [...] / lastne krivde zgovoren dokaz«.

posameznih besed. Če namreč upoštevamo kontekstualna določila, zlasti še razplet *Antigone*, ki vzvratno osvetljuje »realnost« in upravičenost stališč posameznih likov v drami in s tem tudi pravi pomen njihovih besed v obzorju dramske resničnosti, lahko ugotovimo, da *pietas* ni tako zelo neprimerna beseda za Antigonino držo (*euseboús*). Prav zaradi te situacije je Antigonino spoštovanje božjih postav, njena *eusébeia*, ključbovalno in deluje tako zelo drugače kot rimska ali krščanska pieteta. Pa vendar Antigona vsemu videzu navkljub tudi sprejema odgovornost, se podreja dolžnosti in boleče sprejema, kar ji je namenjeno; prav na koncu, pod težo smrtne obsodbe, človeške zapuščenosti in božjega molka, celo prepusti bogovom sodbo o pravičnosti svojega ravnanja za čas po smrti.⁹ V njenem ravnanju so torej prav tisti elementi, ki jih Miola navaja kot prepoznavna znamenja *pietas*; paradokсна pieteta je (ključna) sestavina tega paradoksnega lika.

Miola sam ugotavlja, da Tejrezias za Kreonta uporablja besedo *týrannos* (v. 1056) v pejorativnem pomenu (7), dodaja pa, da latinska različica besede, *tyrannus*, s katero tebanskega vladarja označuje v svojem komentarju Kamerarij, v zgodnji moderni Evropi pomeni nasprotje dobremu kralju, kar je zavajajoče, saj je veliko Kreontovih misli o državi in vladarju skladnih z ortodoksno politično teorijo tiste dobe kakor tudi Sofoklovega časa. To sicer drži, vendar gre spet za trganje iz neposrednega konteksta, pa tudi za neupoštevanje tako ključnega grškega etičnega vodila kot tudi paradoksnega značaja *Antigone*: Kreont v svoji parcialni pravičnosti pretirava, *prestopi mero* in se s tem spremeni ravno v nasprotje tega, kar hoče biti – dober vladar.

Kar zadeva gl. *hamartáno* in sorodne besede, je treba opozoriti, da so se v govorenem jeziku tistega časa lahko uporabljale kot povsem enoznačni pojmi, in to celo v sodnih govorih, kjer je bilo še posebej pomembno izogniti se vsaki dvoumnosti (npr. Lisija 1.47–8). Na navedenem mestu te besede (*hamartemáton*, *examartésontai*, *hamartánein*) označujejo kršenje zakonov oziroma moralno kvarjenje, torej zavestno storjena oziroma celo naklepna dejanja. Ta dejanja sicer kršijo zakone polis, državne zakone, vendar je bilo v atenski družbi tistega časa še močno uveljavljeno »arhaisko« pojmovanje, da človeški zakoni temeljijo v božanski postavi,¹⁰ zato je v tedanjem kulturnem obzorju težko potegniti jasno ločnico med čisto pravno in religiozno sfero v modernem pomenu besede.¹¹ S tem nočem trditi, da je prevajanje teh besed z

⁹ Prim. Senegačnik, *Antigone* 925–28.

¹⁰ Npr. Heraklit, DK B 114; Heziod, *Dela in dnevi* 276; Platon, *Protagora* 322d.

¹¹ Šele tisti čas, doba sofistov, je zares radikalno odprl to veliko vprašanje evropske civilizacije (Guthrie 55–6).

izrazi za greh (*pecco, peccatum*) neproblematično, pač pa to, da je problematično oziroma anahronistično tudi radikalno razmejevanje etičnih in intelektualnih pojmov oziroma sfer. Intelektualne napake imajo v Sofoklovem svetu najpogostejše etični izvor; so sad tistega napačnega samodojemanja in odnosa do sveta, ki ga opisuje beseda *hybris*: pretirana samogotovost in brezobzirnost, ki sta *izvorno etični* prestopki, privedeta tudi do napačnega *razumevanja* resničnosti.

Za humanistične prevajalce *Antigona* (in vsa Sofoklova dramatika) ni bila (zgolj) predmet filološke analize, temveč besedilo, ki (naj) ima poetične, predvsem pa etične učinke tudi v njihovem lastnem času. V svojih izdajah in komentarjih se zato niso veliko ukvarjali s kulturnimi in idejno-vrednotnimi razlikami med obzorjem izvirnika in prevodov. Verjeli so, da (lahko) prevodi učinkujejo tako, kot je po njihovih predstavah učinkoval izvirnik, kar z drugimi besedami pomeni: verjeli so, da so ta besedila (lahko) živa. Ob tem se slejkoprej odprejo temeljna vprašanja prevodoslovja, ki so povezana s še globljimi: z vprašanji ontologije literarnega besedila, pa tudi splošne ontologije in filozofske antropologije. Tu se seveda ne moremo spustiti vanje, rad pa bi vendarle opozoril, da se vsak prevajalski poskus poredovati »živa« besedila sooča s podobnimi težavami. Odlični poznavalec Senekovega opusa John G. Fitch je besedo *impius* v tragediji *Fedra* prevedel z *unnatural*; to je po eni strani zelo lucidno, po drugi pa kaže, kakšni so prepadi, ki jih poskušajo avtorjih »živih« prevodov v vseh časih premostiti. Med našim (naravoslovnim) in stoiškim pojmovanjem narave oziroma nenaravnosti ter pieteto Senekovih tragiških likov (ki sploh ni nujno stoiška) so namreč vsaj tolikšne razlike kot med tu obravnavanimi Sofoklovimi besedami in njihovimi problematičnimi latinskimi prevodi.

Branja zgodnjih humanistov so bila močno zaznamovana z aristotelizirajočo interpretacijo tragedije v skladu s tedanjim razumevanjem *Poetike* (Lurie, 441). V tako uokvirjenem obzorju razumevanja je *Antigono* mnogo interpretov in prevajalcev bolj ali manj »sploščilo v moralni poduk o kaznovanju tirana, ki zlorablja svojo moč« (Miola 2–3). O tem, ali takšna moralična interpretacija pomeni odmik od izvirnega namena grških tragedij ali zgolj zoženo perspektivo, bomo govorili malo pozneje, prej pa si bomo pogledali še drugi dve obliki recepcije, ki sta nedolžnejši od prevoda, saj je tu povsem očitno, da ne gre za posredovanje izvirnika, temveč za tako obsežno »predelavo« oziroma za takšno uporabo izvirnika, da ne moremo več govoriti preprosto o (celotnem) Sofoklovem besedilu. V teh dveh oblikah recepcije je moralna tendenca povsem očitno vodilo interpretacije in prilagoditve.

Refrakcije

Prvega od teh, refrakcijo (izraz bi morda lahko poslovenili kot odlom),¹² Miola (9) opredeli z definicijo Andréja Alphonsa Lefeverja: »Refrakcije so besedila, ki so bila predelana za določeno občinstvo (npr. otroke) ali prilagojena za določeno poetiko ali za določeno ideologijo« (72); na tej podlagi je mogoče imeti za refrakcije klasičnih del izvlečke, antologije in povzetke, premeščene iz izvirnega konteksta in uporabljene za nove namene.

Tovrstne refrakcije Sofoklove *Antigone* se pojavljajo v različnih oblikah književnosti v humanistični dobi. Za ilustracijo bomo navedli nekaj najpomembnejših primerov z Miolovega seznama (9–13).

a) zbirke sentenc

Antigona je bila večkrat uporabljena kot zakladnica raznovrstnih moralnih modrosti. V zbirki Bartolomea Marlianija, izdani leta 1545 v Rimu, je kar devet strani latinskih izrekov o spoštovanju bogov, poslušnosti oblasti, težavah s staranjem, zlu, ki ga prinaša denar ipd., zajetih iz *Antigone*.

Erazmova zbirka *Adagiorum chiliades* (njena predhodnica *Collectanea Adagiorum* je izšla leta 1500 v Parizu), ki je bila prvič izdana v Parizu 1508, zadnjič pa v Baslu 1536 (iz te je tudi naš navedek), vsebuje triindvajset komentiranih izrekov iz *Antigone*. Erazem bere to dramo kot Kreontovo tragedijo, kot zgodbo o zasluženi kazni tirana, kot lekcijo o usodi zakrnjenega, brezbožnega samodržca. Misel: »Prima felicitatis pars sapere« (V.i.87, »Modrost je prvi/poglavitni del sreče«) npr. komentira takole: »De Creonte dictum est, qui dum mauult animo suo quam rectis consiliis obtemperare & suos & se funditus perdidit« (»To je rečeno o Kreontu, ki je vtem, ko je raje sledil svoji pameti kot pravičnim nasvetom, popolnoma uničil svojo družino in samega sebe.«). Erazem primerom iz *Antigone* večkrat vzporeja judovsko-krščanski kontekst: tako npr. na V.i.99, kjer povzema misli o Kreontovem padcu, navede misel iz *Pregovorov* 16,18: »Pred razsulom hodi napuh, pred padcem ošabnost duha.«

¹² Še primernejša bi sicer bila beseda »odlomek«, a ima morda danes zaradi pogoste uporabe v različnih, tudi nestrokovnih kontekstih, že preširok pomen. Druga možnost je »fragmentiranje«, a je to prevajanje tujega izraza z drugim, sicer nekoliko bolj udomačenim, a še vedno s tujim. SSKJ navaja samo fizikalni pomen izraza »refrakcija«: »pojav, da se spremeni smer valovanja pri prehodu v drugo snov«.

b) Kreont – svarilni zgled tirana

Kreont je bil tudi sicer v tem obdobju najzanimivejši lik; kot *exemplum*, svarilni zgled negativca, brezbožnega tirana, so ga opisali avtorji zvrstno različnih del:

Richard Harvey, *A Theologicall Discourse* (1590): »one of 'those reproachful and shameful men' who disrespect priests« (sigs. Viv–V2, »eden 'tistih obsojanja vrednih in sramotnih ljudi', ki ne spoštujejo duhovnikov«).

Geoffrey Chaucer, »Knight's Tale« (1387): full of »yre and of iniquite«; »To done the deed bodyes vyllanye« (v izdaji iz leta 1542 sig. Ci[v], »poln jeze in krivičnosti, tako da je oskrnil trupla«), kot ga opiše žena Kapaneja, enega od Sedmerice proti Tebam.

William Shakespeare in John Fletcher, *The Two Noble Kinsmen* (1634): »the most unbounded tyrant whose successes / Makes heaven unfear'd« (I.2.63–4); [in his court] »sin is justice, / lust and ignorance / The virtues of the great ones« (II, 2.106–7); »najbolj nebrzdani tiran, čigar uspehi / razblinjajo strah pred nebom; [na njegovem dvoru] je greh pravičnost, / poželenje in prezir / vrlini sta velikih«.

Ludovic Lloyd, *The Pilgrimage of Princes* (London, 1573): njegova smrt kaže, da »the ende of Tirants is to die in tyrannie« (sig. Yy4, »tiranov konec je umreti v tiraniji«).

c) Hajmon – zgled iskrenega ljubimca

Kreontov sin in nesojeni Antigonin mož Hajmon je v delu Thomasa Watsona (ki je sicer tudi prevedel *Antigono* v latinščino) *Hekatompathia* (London, 1582) prikazan kot zgleden primer iskrenega ljubimca: v njegovi zgodbi se izražajo »the particular miseries that befall him who loveth« (sig. D3, »posebej težke nesreče, ki zadenejo tistega, ki ljubi«): »And gentle death is only end of woe« (sig. K4, »le plemenita smrt konča gorje«).

William Bosworth, *The Chast and Lost Lovers* (London, 1651) pa je na motiv Hajmona in Antigone napisal pastoralno ljubzensko pripoved.

č) Antigona – zgled dejavne vrline

Precej manj pozornosti je bila med moralističnimi interpreti deležna naslovna junakinja. Phineas Fletcher jo je v svoji zapleteni alegoriji o človeku z naslovom *The Purple Island* (1633) prikazal v zanimivi perspektivi: kot zgled dejavne vrline, ker opravi zadnje telesno delo usmiljenja: pokop umrlega (sig R3).

Replay

Izraz *replay* je težko prevesti z eno samo besedo; Miola z njim označuje »podramatizacijo«, predelavo antičnih dram oziroma že kar »novo dramatizacijo antičnih mitov za novo občinstvo v novem kontekstu: dramatiki v zgodnjem humanizmu so bili namreč povsem svobodni pri njihovem 'odkrivanju' in 'preoblikovanju'« (14).¹³ Drugače kot »refrakcija« lahko *replay* označuje seveda samo dramska besedila, ta pa »predstavljajo zelo različne stopnje adaptacije izvirnika: od zelo ustvarjalnega prevoda in t. i. kontaminacije – kombinacije nove zgodbe iz več obstoječih različic, pa do tako rekoč izvirnega dela, ki zgolj izhaja iz motivne predloge antične drame« (Senegačnik, »Hribovškova Antigona« 130). Humanistični avtorji so preoblikovali antične Tebe in Sofkolovo *Antigono* v skladu s svojimi poetičnimi, političnimi in moralnimi nameni. Ogledali si bomo tri nazorne primere takšnega preoblikovanja.

Luigi Alamanni v delu *Tragedia di Antigone* (Lyon, 1532) razširi tretjo zborovo pesem, ki v izvirniku obsega 18 vrstic, v 45 liričnih vrstic na temo ljubezni. V Sofoklovem spevu Eros, ki mu ne morejo ubežati ne smrtniki ne nesmrtniki (vv. 787–90), vse peha v blaznost, zapeljuje človeška srca v krivičnost in povzroči tudi spor med Kreontom in Hajmonom. Alamanni to uničevalno božanstvo »preoblikuje tako rekoč v Petrarkov *amor*« (Miola 13): »Oh qual perpetuo amaro, / Oh qual giogo aspro e duro / Sente colui che te dentro riceve!« (Spera ll. 1018–20, »O kakšno nenehno grenkobo, / o kakšen jarem, trd in težak, / občuti, kdor vase te sprejme«). Celotno ribe v morju čutijo ogenj ljubezni (v. 1007). Pri Alamanniju zbor starcev ne poje o nedoumljivi temačni moči, ki razbija človeška življenja, temveč daje dobrohotne nasvete o dobro poznani bolezni v konvencionalnem lirskem izrazu. Sama Antigona je idealizirana in preobražena: v njej utripa *cor gentil*, ki ga je poznal *dolce stil novo*: njena ljubezen je plemenita, krepostna in čista (Miola, 14). Na koncu, v temi groba, doživi celo apoteozo: »l'angelica figura / Da questa tomba oscura« (vv. 1045–6, »angelska podoba / iz teme tega groba«).

Antigone ou la Pieté (1580) Roberta Garniera, v kateri se prepletajo elementi Senekove, Stacije in Sofoklove obravnave mita, povezuje Antigonino zgodbo s sočasnim francoskim političnim kontekstom (Jondorf; Beaudin 7–18). Skladno s podnaslovom naslovna junakinja zares izkazuje globoko pobožnost, vendar poleg tega tudi pronicljivo razpravlja in prepričljivo argumentira. V njenih besedah je mogoče pre-

¹³ V veliki meri so takšno svobodo imeli tudi starogrški tragedi (prim. Mee in Foley, »Mobilizing Antigone« 6–7).

poznati tradicionalne katoliške nauke o svobodni volji in polemiko s protestantsko doktrino o predestinaciji (npr. skozi zavračanje grškega pojma *miasma*, dednega grešnega madeža, ki se prenaša skozi generacije). Ko Kreontu razlaga o mejah kraljeve moči in o podrejenosti človeških zakonov božji postavi, z njenimi besedami Garnier kaže na »eno od korenin tragedije svojega lastnega časa: konflikt med svetnimi in posvetnimi oblastmi« (Mueller 28).

Thomas Watson je v svojem delu *Antigone* (London, 1581) dodal spreved alegoričnih figur, katerih nastope spremljajo moralni komentariji zbora (*Pomps and Themes*), ki obsega 426 verzov. V Watsonovem sprevedu je vsak posamezni lik (ti liki so poosebljeni abstraktni pojmi) povedal svoj govor, ko je šel preko odra. Igri je torej sledila didaktična moraliteta, v kateri so bili analizirani glavni liki in dramsko dejanje. Kreont je tudi tu prikazan kot zakrknjen tiran, Hajmonova smrt uči, da je le težko komu dano, da bi ljubil in bil obenem moder (v *Hekatompathii* pa ga Watson pohvali), Antigono pa alegorizirana Narava obsodi: »Sed misera nondum cernit, affectum rudem / Debere patriae legibus locum dare (sig. B4, »A nesrečna ženska ne uvidi, da se mora groba strast umakniti zakonom domovine«). In zbor v Temi to komentira: »Quam sit malum publico magistratus edicto non parere, Antigona exemplum docet« (sig. H4v, »Primer Antigone uči, kakšno zlo je ne spoštovati razglasa oblasti«).

Interpretacije humanistov

Humanistično recepcijo Sofoklove *Antigone* so zaznamovali sočasno razumevanje Aristotelove poetike, prevodi v poklasično latinščino in krščanski etični nauk: povezava teh elementov je uokvirjala in preoblikovala predstave o grški tragediji v tem času (Miola 8). Te predstave pa niso bile monolitne. V najvplivnejšem humanističnem komentarju je Joahim Kamerarij zapisal, da tragedija prikazuje, kako dober, časten in vrl človek doživi nezaslužen propad zaradi nehotenih ali v nevednosti storjenih grehov, kakor bi ga vanj pahnila usodna moč, in s tem v ljudeh zbudi strah in sočutje (sig. B3).¹⁴

Njegov učitelj Philipp Melanchthon¹⁵ pa je, nasprotno, videl v grški tragediji upodobitev pravičnega kaznovanja »izprijenih strasti« (»pravis

¹⁴ Njegovi *Commentarii* so prvič izšli leta 1534; v tej izdaji so le opombe k obema *Ojdipoma* in *Antigoni*, komentar k ostalim štirim tragedijam je prvič izšel v baselski izdaji leta 1536. Prim. Jebb, *Sophocles*, xxxvii op. 2.

¹⁵ O njunem razmerju glej Pfeiffer 94.

cupiditatibus«, sig. a2v), ki naj bi občinstvo usmerjala k zmernosti in samoobvladovanju (»ad moderationem et frenandas cupiditates«, sig. a2). Po njegovem naj bi vse grške tragedije učile eno univerzalno resnico, ki jo izraža s (prirejeno) paralelo iz Vergilija: »Učite se pravičnosti in ne prezirajte bogov« (sig. a2v).¹⁶

Prva interpretacija tragedije ni moralistična, čeprav vsebuje važno moralno komponentno, druga pa je. In takšne so prevladovali; tu moramo omeniti vsaj še enega Melanchthonovega učenca, Veita Winshemija, in pa Georgija Ratallera. Winshemius v uvodu k svojemu delu *Interpretatio tragoediarum Sophoclis* (iz leta 1546) z drugimi besedami ponovi glavne poudarke iz Melanchthonove *Adhortatio* in poudari potrebo po obvladovanju strasti in pravičnem življenju (sig. A3v); Ratallerus pa v povzetku *Antigone* zapiše, da ta tragedija prikazuje, kako pogubna je za vladarje nepremišljenost oziroma brezobzirnost (sig. 8). Tako kot za druge, prej omenjene moralistične kritike (a tudi za Kamerarija sig. L1v) je tudi zanj najzanimivejši lik Kreonta, Antigono pa tako rekoč ignorirata.

Humanistični prevajalci in komentatorji niso posvečali sistematične pozornosti ustreznosti posameznih latinskih besed za prevod pomembnih grških izrazov, pa tudi niso raziskovali literarne in filozofske kompleksnosti, zaradi katere je postala eno najbolj občudovanih in vplivnih besedil zahodne kulture v zadnjih treh stoletjih. Moralistična interpretacija je prevladala. Ob tem pa se moramo, kot smo prej napovedali, vrniti k vprašanju, ali je prepričanje, da je namen grške tragedije moralni poduk, anahronistično, neskladno z njeno izvirno pragmatiko. V neposredni zvezi s tem pa sta še vsaj dve vprašanji: ali so najvidnejše moderne interpretacije *Antigone*, ki so veliko prispevale h odlikovanemu statusu tega dela, utemeljene na manjših pomenskih »dislokacijah« in »domestikacijah« kot moralistična branja humanistov? In pa: ali se posredovanje moralnega nauka in literarno-filozofska kompleksnost izključujeta?

Na vsa tri vprašanja je moj odgovor negativen.

Prepričanje, da je namen tragedije (tudi) poučevati gledalce, izvira iz antike. Obsežno temo »edukativne« funkcije tega žanra v klasičnih Atenah pregledno strne Neil Croally v sorazmerno sveži študiji *Tragedy's Teaching*, kjer na podlagi številnih raznovrstnih argumentov pokaže, da je bila institucija tragedije namenjena (tudi) poučevanju. To je izviralo

¹⁶ Verz iz *Eneide* 6. 620: »Discite iustitiam moniti, et non temnere divos«, (»ti naj vas zgledi pravičnosti uče, spoštujte bogove«) navaja Melanchthon v obliki: »Discite iustitiam«, monui, »et non spernere divos«.

po eni strani iz njenega literarnega konteksta: po tedanjem tradicionalnem splošnem prepričanju je namreč literatura nedvomno imela vzgojne učinke (56); po drugi pa iz političnega: tragedija je bila politična institucija, diskurz polis (68), katere prostor (Dionizovo gledališče) je bil v fizičnem in simbolnem središču Aten (60–61). V sklepu svoje razprave pa temu dodaja besede, ki neposredno odgovarjajo na zadnje naših treh vprašanj: »Tragedija nas lahko pouči, da se poduk (*teaching*) in literatura med seboj ne izključujeta« (69). Ta ugotovitev je pomembna za vsakega interpreta, ne glede na zgodovinski trenutek in ne glede na to, kako se njegov kulturni in religiozni kontekst razlikuje od izvirnega. In še več: ne glede na načine, ki jih je tragedija uporabljala za posredovanje svojega »nauka«, ta v nekaterih pogledih ni bil tako zelo tuj tistemu, v katerem so humanistični učenjaki (zlasti Kamerarij) videli bistvo tragedije. Pri vsej nesporni literarni in filozofski kompleksnosti *Antigone* je v njej vendarle težko preslišati etični apel, ki ga – skladno z grško tragiško poetiko – bolj kot besede izreka dramsko dejanje. Kar vemo o izvorni pragmatiki, kot smo pravkar videli, govori za moralno funkcijo dela. V resnici so torej ravno »intelektualizirajoča branja«, kot jih imenuje M. Heath (78), branja, ki ignorirajo edukativno-moralne učinke in obravnavajo *Antigono* kot filozofsko razpravo v gledališkem jeziku, anahronistična.

Moderne interpretacije

To postane še zlasti očitno ob primerjavi z najvidnejšimi (ali vsaj najizvidnejšimi) modernimi *interpretacijami*. A preden odgovorim še na to, drugo od naših treh vprašanj, moram opozoriti, da se včasih nekateri temeljni izrazi (recepција, interpretacija, branje) na tem področju včasih uporabljajo nenatančno in nedosledno, kar ustvarja nejasnosti in nesporazume, pravzaprav presenetljive z ozirom na bogat terminološki aparat in siceršnje sistematičnost raziskovanja. V izogib temu sam izraz »recepција« uporabljam kot širši pojem, ki zajema prevode, adaptacije vseh vrst, variacije na isto temo in podobno. Vse to je seveda pristna snov literarne zgodovine, kolikor se ukvarja s čisto fenomenologijo literarnih motivov. »Interpretacijo« mnogo tesneje povezujem s konkretnim besedilom (izvirnikom), medtem ko »branje« nekega teksta sploh štejem za relevantno le, če upošteva to besedilo v celoti, se pravi, če upošteva tako vse njegove dele kot tudi vse njegove (hierarhične) strukture. To ne pomeni, da se branje ne sme osredotočiti na posamezne sestavine (značaje, ideje, epizode itd.), temveč da mora pri tem upoštevati celotno

besedilo: to pomeni npr. celotno zgodbo dramskega lika, posledice idej, ki jih razkriva razplet igre ipd. Samo v primeru, če ostane ta navezava na celoto zaznavna (ne glede na to, kako daljnosežna in svobodna so njegova izvajanja), smemo po mojem reči, da interpret dejansko »bere« določeno besedilo, npr. Sofoklovo *Antigono*. Če pa v svoji interpretaciji izolira posamezne momente besedila in ne upošteva celote ali jo celo podreja tem momentom, lahko prej rečemo, da razvija svoj lasten pogled na tematiko izvirnika. Nedvomno je tak postopek, v kritiški, literarni ali filozofski izvedbi, lahko zelo ploden, zanimiv in pomemben, le težko pa ga imamo za relevantno branje besedila (izvirnika).

Vse to se morda zdi truizem, vendar ni tako. Izpusti in dodatki besedila so značilni za novejšo *recepco*, bodisi gledališko bodisi filozofsko. To še zlasti velja za številna sodobna politična *branja* te drame, ki se gibljejo v obzorju študij vloge spolov ali te ali one kritične teorije.¹⁷ Na takšni proceduri pa temeljijo tudi nekatere najznamenitejše filozofske *interpretacije*. V tem smislu bi lahko Heideggerjevo¹⁸ in Lacanovo¹⁹ interpretacijo *Antigone* prej opredelili kot refrakcijo, morda celo za *replay* v prenesenem pomenu besede, saj je fragmentirana zgodba izvirnika postavljena v radikalno nov kontekst, še bolj različen od izvirnega, kot je humanistični. Hegel je postavil celotno dejanje *Antigone* in njeno etično in miselno obzorje v (domnevno) širši horizont svojega mišljenja in jo interpretiral tako, da se je prilegala matrici njegovega nauka o biti; pri tem pa očitno ni upošteval razpleta drame, ki pač nedvomno pokaže na to, da v kozmosu te drame Kreont in Antigona ne predstavljata dveh enakovrednih principov.²⁰

¹⁷ Za pregled glej: Wilmer in Žukauskaitė; Senegačnik, »Hribovškova Antigona« 144–7.

¹⁸ *Einführung in die Metaphysik*, predvanja iz letnega semestra 1935, prva izdaja: Tübingen: Max Niemeyer, 1935; *Hölderlins Hymne »Der Ister«*, naslov serije predavanj na freiburški univerzi leta v letnem semestru 1942, prva izdaja: *Gesamtausgabe* 53, ur. zvezka W. Biemel, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984. Svežo analitično osvetlitev te problematike ponuja Withy.

¹⁹ Lacanova interpretacija je izrazito fragmentarna, kar se kaže tudi v razpršenosti referenc na *Antigono*: te so v prvih dveh knjigah njegovega seminarja: 1. *Les écrits techniques de Freud*, 1953–1954, Pariz: Éditions du Seuil, 1975; 2. *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, 1954–1955, Pariz: Éditions du Seuil, 1978. Najpomembnejša za to temo pa je sedma knjiga, *L'éthique de la psychanalyse*, 1959–1960 [vse ur. Jacques-Alain Miller], Pariz: Éditions du Seuil, 1986; slovenski prevod: *Etika psihoanalize*: 1959–1960 (Ljubljana: Delavska enotnost, 1988).

²⁰ Npr. 15:523, A 1196. *Werke in zwanzig Bänden*, ur. E. Moldenhauer in K. M. Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970. Vendar so v njegovih poznejših sodbah tudi sledovi drugačnega dojemanja *Antigone*, glej Steiner, *Antigones*, 40.

Na zelo podobni osnovi sta Theodorus Oudemans in André Lardinois²¹ razvila tezo o t. i. Sofoklovi »prepleteni kozmologiji« (interconnected cosmology), ki je ni mogoče smiselno razlagati v okviru našega (post)modernega mišljenja, utemljenega v t. i. separativni kozmologiji (separative cosmology). Namen tega sicer impozantnega filozofsko-filološkega dela je odpraviti najgloblje vzroke nerazumevanja *Antigone*, tiste globinske, nezavedne strukture anahronističnega mišljenja, zaradi katerih interpreti že stoletja dislocirajo in podomačujejo grško besedilo, in omogočiti avtentično branje. Paradokсно pa je njun poskus avtentičnega branja podobno reduktiven kot Heglov²² in ne upošteva tega, da se končna slika resničnosti in hierarhije vrednot v drami razgrne šele, ko je dramsko dejanje dovršeno.

Ali torej literarni kritik, filozof ali režiser dejansko interpretira Sofokla, če ne upošteva njegovega besedila v celoti?²³ To vprašanje se v današnji kulturi zdi komajda legitimno, vendar ni neutemeljeno, še posebej ne v primerih, ko adaptacije intelektualno, estetsko ali etično očitno niso enako kompleksne kot izvirnik. Od 19. stoletja obstaja nov, močan motiv za navezavo na Sofokla: v tem času sta namreč, kot pravi George Steiner, »Sofoklovo besedilo in figura Antigone postala talisman za evropskega duha« (7). Adaptacije, ki na kakršenkoli način dosežejo večjo družbeno odmevnost, se zato lahko zdaj okoriščajo z zgodovinskim pomenom *Antigone*, ne glede na lastni kompleksnost in kakovost. V času humanističnih prevodov in adaptacij tega motiva še ni bilo.

Humanistično razumevanje humanega

Kot uvodoma omenjeno, bom za konec predstavil možnost še enega branja *Antigone*, ki ni humanistično v zgodovinskem, temveč v filozofsko-antropološkem smislu (in ki je v humanistični recepciji v literarno-zgodovinskem pomenu komajda opazno). To je branje, ki kot temeljno Sofoklovo antropološko kategorijo razpozna izkušnjo. Izkušnje so ena od bistvenih prvin vsake pristne humanistične antropologije, ker so izjemno pomembna, če ne ključna oblika spoznavanja resničnosti. A to niso

²¹ Theodorus C. W. Oudemans in André P. M. H. Lardinois, *Tragic Ambiguity. Anthropology, Philosophy and Sophocles' Antigone* (Leiden: Brill, 1987).

²² M. S. Fresco, »Antigone und Anthropologie«, *Mnemosyne* 47.3 (1994), 289–318, 295.

²³ Sem ne štejem manjših dramaturških posegov, pa tudi ne tistih interpretativnih ekskurzov in »podaljšav«, ki so v razvidnem in argumentabilnem razmerju s celoto izvirnika.

le tiste izkušnje, ki jih upoštevata empiristična filozofija in psihologija, temveč tudi čustvene in duhovne izkušnje od empatije do občutij lastne prigradnosti in doživljanja transcendence. Izkušnje so intrinzično individualne: pripisovati odločilen pomen izkušnjam zato pomeni pripisovati ga človeški individualnosti.

Beseda »humano« tu označuje najširše obzorje, v katerem je človek zmožen v zgoraj opisanem smislu izkušati resničnost. In to je jedro humanistične antropologije: pogled, osredotočen na individualnega človeka, ki pa ni zgolj posamičen predmet opazovanja, temveč ključ za razumevanja celotne resničnosti ali, še bolje, za vzpostavitev realnega spoznavnega razmerja z njo. Ta pogled na njem opaža dve bistveni določili: to, da je *neposredno* udeležen pri biti, in to, da je njegova *končnost radikalna*. Oboje kaže na odločilen pomen človekove individualnosti in neposplošljivosti, obenem pa se prav ta dva »neprestopno« individualna momenta analoško kažeta kot najsplošnejša (transkulturna) človekova lastnost. Kaj je resničnost (bit), ve človek zato, ker jo izkuša, ker preprosto je v njej, ker se »nahaja« v svetu: ob tem izkustvenem vedenju se na koncu koncev potrjuje ali zavrača vse teoretično vedenje. Radikalnost končnosti pa je absolutna meja, onkraj katere se izbriše – ali potone v absolutno neznano – ne le posamezni človek, temveč tudi vsa »objektivna«, naravna in zgodovinska resničnost. (Za pragmatični pogled znanosti ali logike vsakdanjega življenja ta radikalnost končnosti ne obstaja: človekova eksistenca je scela zamejena z naravno-zgodovinsko logiko in inkorporirana v njeno brezosebno dogajanje, zato v tem obzorju nikdar ni mogoče avtentično soočenje s transcendo ali ničem). Ti določili sta s pragmatičnega vidika znanosti ali vsakdanjega življenja abstraktni in neuporabni: prisotnost ves čas je: človek je ves čas (življenja) tu, je nenehoma prisoten v prostoru, kjer se dogaja bit; nasprotno pa nikoli ni odsoten, radikalni konec je zgolj nenehna možnost, četudi obenem edina gotova prihodnost. Obe določili, prisotnost in odsotnost, torej presegata zmožnost racionalne tematizacije, nista zgolj pojava med pojavi, ne besedi med besedami, ne moreta postati del igre jezika in življenja, ker jo sama sploh šele omogočata in omejujeta. Zato pa te igre tudi ni mogoče zares dojeti, ne da bi ju upoštevali. Čeprav ju različne kulture zelo različno artikulirajo in vrednotijo, nista proizvod kulture, temveč transkulturni človekovi določili. Njun tukajšnji opis sicer najbolj spominja na eksistencializem 20. stoletja, morda še posebej na Heideggerjevo analitiko tubiti; vendar se v bolj ali manj implicitno obliki pojavljata tudi v atiški tragediji.

Branje nedoumljivega

Nobeno pretiravanje ni, če rečem, da liki atiške tragedije odkrivajo (svojo) pravo resničnost šele z izkušnjami. V spoznavnem procesu, ki se zgodi v teku dramskega dejanja, se njihova prepričanja, utemeljena na splošnih, »teoretičnih« razlagah in predstavah, kot po pravilu izkažejo za napačna. Včasih liki eksplicitno spregovorijo o tej kognitivni funkciji izkušnje, in njihove besede imajo, paradokсно, lahko tudi obliko pregovora, splošne modrosti:²⁴ toda pravo vsebino teh izjav razkrijejo – in jih s tem potrdijo – vselej šele individualne usode. Za spoznanje so vselej odločilne izkušnje, doživetje tega, kar se v resnici zgodi. S posebno nazornostjo je to izraženo pri Sofoklu: tako v *Ajantu*, *Filoktetu*, *Kralju Ojdipu* in *Trahinkah*²⁵ ter seveda v *Antigoni*.

Celotno dejanje te drame izhaja iz vprašanja, ali naj bo Polinejk pokopan ali ne, torej iz vprašanja pravice človeškega posameznika do groba. V zvezi s tem se je v zgodovini interpretacije zastavila vrsta vprašanj (nekatera od njih so povezana tudi s tekstno kritiko) o tem, kakšni so resnični Antigonini nameni. (Najprepričljivejša se mi zdi tale razlaga, ki je obenem etično sporočilo: Hades ima pravico do vsakega trupla, kar pomeni, da ima vsak človek pravico do pokopa, to pa vključuje božansko sankcionirano dolžnost družine, omejeno ali neomejeno, da pokoplje svoje člane.) V kontekstu naše razprave pa je pglavitno sporočilo drame, da bogovom je mar za (ne)pokop in da potemtakem individualna človeška usoda ima pomen za kozmični red. Kreont to spozna šele v bolečih izkušnjah, ki jih je izzval sam, ko je s svojo prepovedjo pokopa odrekel Hadu pravico do trupla. Pomen individualnega človeka za skupnost (in celo za kozmos) torej odseva v etični nalogi poskrbeti za mrtve.

Takšno »sporočilo« prinaša dramaturgija dela, potek (in iztek) dramskega dejanja. Še eksplicitneje pa o kozmičnih razsežnostih individualnega človeka govori zbor v svoji prvi pesmi, včasih imenovani »Pesem o človeku«. To je svojevrstna hvalnica, ki slavi človekove uspehe in napredek: njegovi dosežki se kopičijo skozi čas in navdihujejo optimistične misli glede prihodnosti. Zaradi osupljive spretnosti in

²⁴ Posebej nazoren je pregovor *páthei mathos* (Ajshil, *Agamemnon* 176, »v izkušnji / trpljenju je spoznanje«), ki izraža nosilno kognitivno-antropološko misel v *Orestiji*, a tudi širše v atiški tragediji. O vprašanjih, ki se ob upoštevanju neposplošljivosti izkušenj dramskih likov odpirajo za recepcijo in interpretacijo, prim. Senegačnik »Oči in slepe pege časa«.

²⁵ Tu izreče zbor tako rekoč programske besede: »V dejanju je spoznanje! Saj le skušnja / te poduči, čeprav drugače misliš« (vv. 592–593).

iznajdljivosti ga zbor poimenuje *deinótaton*, (»najosupljivejše od vsega osupljivega«). Potem pa pride pet besed, razvrščenih v dve vrstici, nič več kot toliko (vv.361–2, celotna pesem zbora pesem pa je dolga 43 vrstic!), ki zarežejo v himnični tonus besedila in nekako odtehtajo vso prej izrečeno hvalo: *Háida mónon feúxin ouk epáxetai* – »nikoli si ne bo priskrbel sredstva, da bi ubežal Hadu/smrti«. Skozi celotno pesem beseda »človek« označuje generično človeško bitje oziroma človeško raso, tu pa nedvomno pomeni (slehernega) posameznika, kajti tisti, ki umira, ni človeški rod, temveč (sleherni) posameznik. To se zdi skorajda kot opomba pod črto, vendar ni: stavek v svoji bridki gotovosti (*epáxetai* je futur) izraža najbolj individualno, »nedeljivo« izkušnjo, ki pa je obenem najbolj obča, ker jo je slejkoprej deležen prav vsak človek. To je prvi paradoks te izkušnje, drugi pa je, da je (za časa življenja) nedostopna z vsemi človeškimi spoznavnimi možnostmi, kljub temu pa je ves čas tu: kot realnost onstran misli, zgodovine, družbe, kulture in celo narave v običajnem (naravoslovnem) pomenu postavlja meje sposobnostim celotnega človeškega rodu. Takšna izkušnja nedosegljivega, transcendence je, če si izposodim izraz Manfreda Franka, *das individuelle Allgemeine*, »individualno splošno«, tisto, česar je deležen vsakdo, a na neposplošljiv, individualen način. Človeka ni mogoče razumeti, če ne upoštevamo te izkušnje in njegovega »nemogočega« razmerja s to, zadnjo resničnostjo. Samo v tej luči beseda *deinótaton* dobi svoj pravi, najgloblji pomen: človek je več kot najbolj iznajdljivo, čudovito in strašno bitje v kozmosu, človek je od vsega najbolj nedoumljiv.

V zgornjih vrsticah je predstavljeno seveda zgolj eno od mogočih branj *Antigone*: takšno, ki skuša pokazati, kako zelo velik poudarek je v Sofoklovi dramatiki na človekovi individualnosti. In ki razume kot pristno humanistično tisto antropologijo, ki izkušnjam in individualnosti pripisuje osrednji pomen pri spoznavanju resničnosti. Ni nujno, da ga imamo za zametek teorije o Sofoklovem humanizmu; dovolj bo, če nas opomni k razmisleku, kaj se v resnici dogaja z individualnostjo v naši kulturi.

IZDAJE IN KOMENTARJI SOFOKLOVE *ANTIGONE*

Griffith, Mark (izd.). *Sophocles: Antigone*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Kamerbeek, J. C. *The Plays of Sophocles: Commentaries; Part 3: The Antigone*. Leiden: E. J. Brill, 1978.

Jebb, Richard Claverhouse. *Sophocles: The Text of the Seven Plays*. Cambridge: Cambridge University Press, 1897.

— — —. *Sophocles: The Plays and Fragments; Volume 3: The Antigone*. Cambridge: Cambridge University Press, 1888.

- — —. *Sophocles: The Plays and Fragments; Volume 3: The Antigone*. Cambridge: Cambridge University Press, 1906.
- Jebb, Richard C., in E. S. Shuckburgh. *The Antigone of Sophocles*. Cambridge: Cambridge University Press, 1902.
- Lloyd-Jones, Hugh. *Sophocles – Antigone – The Women of Trachis – Philoctetes – Oedipus at Colonus*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 1994.

SLOVENSKI PREVODI SOFOKLOVE *ANTIGONE*

- Sofokles. *Antigona; Kralj Ojdipus*. Prev. Kajetan Gantar. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1992.
- — —. *Antigone*. Prev. Ivan Hribovšek. Ljubljana: Družina, 2014.
- — —. *Kralj Oidipus; Oidipus v kolonu; Antigona; Filoktetes*. Prev. Anton Sovrè. Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1962.

HUMANISTIČNI PREVODI, KOMENTARJI, NAVEDKI IN PRIREDBE SOFOKLOVE *ANTIGONE*

- Bosworth, William. *The Chast and Lost Lovers*. London, 1651.
- Camerarius, Joachimus. *Commentarii interpretationum argumenti Thebaidos fabularum Sophoclis*. Hagenau, 1534.
- Chaucer, Geoffrey. *Workes*. London, 1542.
- Erasmus, Desiderius Roterodamus. *Adagiorum chiliades*. Basel, 1536.
- Fletcher, Phineas. *The Purple Island ... and other Poetical Miscellanies*. Cambridge, 1633.
- Harvey, Richard. *A Theological Discourse*. London, 1590.
- Lloyd, Ludovic. *The Pilgrimage of Princes*. London, 1573.
- Marliani, Bartolomeo. *Hoc libello haec continentur Sophoclis tragici poetae vita ... sententiae pulcherrimae*. Rim, 1545.
- Mastroianni, Michele, ur. *Calvy de La Fontaine: L'Antigone de Sophoclé*. Torino: Edizione dell'Orso, 2000.
- Melanchthon, Philipp. *Adhortatio ... de legendis tragoediis & comoediis*, v: P. Terentii *Comoediae Sex*. Nürnberg, 1555.
- Ratallerus, Georgius. *Tragoediae Sophoclis quotquot extant carmine Latino redditae*. Antwerpen, 1570.
- Spera, Francesco, ur. *Luigi Alamanni: Tragedia di Antigone*. Torino: Edizioni RES, 1997.
- Watson, Thomas. *Hekatompathia*. London, 1582.
- Winsemius, Veit. *Interpretatio tragoediarum Sophoclis*. Frankfurt, 1546.

SODOBNA LITERATURA

- Beaudin, Jean-Dominique (izd.). *Robert Garnier: Antigone ou La Pieté*. Pariz: Champion, 1997.
- Bremer, Jan Maarten. *Hamartia: Tragic Error in the Poetics of Aristotle and in Greek Tragedy*. Amsterdam: Hakkert, 1969.
- Croally, Neil. »Tragedy's Teaching«. *A Companion to Greek Tragedy*. Ur. Justina Gregory. Oxford: Blackwell Publishing, 2005. 55–70.
- Fitch, John G. (izd. in prev.). *Seneca: Hercules – Trojan Women – Phoenician Women – Medea – Phaedra*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2002.

- Grafton, Anthony. *Commerce with the Classics: Ancient Books and Renaissance Readers*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1997.
- Guthrie, William Keith Chambers. *The Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- Hardwick, Lorna. *Reception Studies*. Greece & Rome: New Surveys in the Classics 33. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Hardwick, Lorna, in Stray, Chris, ur. *A Companion to Classical Receptions*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2011.
- Heath, Malcolm. *The Poetics of Greek Tragedy*. Stanford: Stanford University Press, 1978.
- — —. *Interpreting Classical Texts*. London: Duckworth, 2002.
- Helou, Ariane Nada. *Translation and Performance of Greek Tragedy in the Cinquecento*. B.A., University of California, Berkeley, 2003.
- Jondorf, Gillian. *Robert Garnier and the Themes of Political Tragedy in the Sixteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- Mee, Erin B., in Foley, Helene P. »Mobilizing Antigone«. *Antigone on the Contemporary World Stage*. Ur. Erin B. Mee, in Helene P. Foley. 1–47.
- Miola, Robert, S. »Early Modern Antigones: Receptions, Refractions.« *Classical Receptions Journal* 6.2 (2014): 221–244.
- Lefevre, André Alphons. »Translated Literature: Towards an Integrated Theory«. *The Bulletin of the Midwest Modern Language Association* 14 (1981): 68–78.
- Lurie, Michael. »Facing up to Tragedy: Toward an Intellectual History of Sophocles in Europe from Camerarius to Nietzsche«. *A Companion to Sophocles*. Ur. Kirk Ormand. 440–6.
- Mueller, Martin. *Children of Oedipus and Other Essays on the Imitation of Greek Tragedy 1550–1800*. Toronto: University of Toronto Press, 1980.
- Pfeiffer, Rudolf. *History of Classical Scholarship from 1300 to 1650*. Oxford: Clarendon Press, 1978.
- Senegačnik, Brane. »Antigone 925–28 and Antigone's Faith«. *Živa antika* 64 (2014): 155–164.
- — —. »Oči in slepe pege časa: O političnem/ideološkem in religioznem obzorju interpretacije Ajshilovih Peržanov.« *Keria: Studia Latina et Graeca* 13.1 (2011): 9–27.
- Steiner, George. *Antigones: The Antigone Myth in Western Literature, Art, and Thought*. Oxford: Oxford University Press, 1984.
- Wilmer, Stephen Elliot, in Žukauskaitė, Audronė, ur. *Interrogating Antigone in Postmodern Philosophy and Criticism*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Withy, Katherine. *Heidegger on Being Uncanny*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2015.

Svetopisemski citati so navedeni po izdaji *Sveto pismo stare in nove zaveze: slovenski standardni prevod iz izvirnih jezikov*. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije, 1997.

Humanist Readings of *Antigone* and Humanist Understanding of Human

Keywords: Greek literature / tragedy / Sophocles: *Antigone* / literary interpretation / humanism / humanity / literature and ethics

(Early) Humanist reception of Greek tragedy is characterized by Aristotelian interpretation of tragedy according to contemporary understanding of *Poetics* (Lurie, Mola). In this frame Sophocles' *Antigone* was more or less flattened into a moral object lesson about the punishment of a tyrant abusing his power. Humanist commentators and translators showed very little interest in the play's literary and philosophical complexity that made it one of the most admired and influential texts of the Western culture over the past three centuries. However, we should not overlook the excessive tendency towards intellectualization of tragedy, characteristic of many major modern readings (M. Heath), on the one hand, and the expectations of the original audience, on the other: in both its literary and political context tragedy was supposed to teach (N. Croally). Admitting that there is a moral to *Antigone* does not involve using simple moralistic terms like those used by e. g. Camerarius; one would rather see it as a hint at indispensability of individual human being both for the correct understanding of human nature and for ethical being in the world.

1.01 Izvirni znanstveni članek / Original scientific article
UDK 821.14'02.09-2Sophocles:17

Congregatio mundi Today: New Perspectives on Guillaume Postel (1510–1581)

Ewa Łukaszyk

LE STUDIUM Loire Valley Institute for Advanced Studies / Centre for Advanced Studies in the Renaissance (CESR) / CNRS, University of Tours, 59 Rue Néricault Destouches, 37000 Tours, France
ewa.a.lukaszyk@gmail.com

This paper aims to reflect on the perspectives of a critical return to certain aspects of the Postelian heritage, while in the recent decades the figure of this heterodox Renaissance thinker has been downgraded from fascinating to merely secondary. Indeed, his equation between intercultural communication and universal concordia remains generally valid to the present day, even for those who do not share his Adamitic and cabalistic conceptions of language. On the other hand, his concept of congregator mundi appears as a valuable starting point for the discussion on the role and prerogatives of the intellectual as a mediator between human societies and the transcendent sphere. One may compare it with the recent thought of Giorgio Agamben, re-locating the intellectual and the cultural critic in the line of the monotheistic prophets.

Keywords: Renaissance / Postel, Guillaume / universalism / millenarianism / ecumenism / universal restitution / Adamic language / Agamben, Giorgio / intellectual / prophet

In 1927, Émile Dermenghem opened his chapter dedicated to Guillaume Postel in *Thomas Morus et les utopistes de la Renaissance* by listing the contradictory opinions concerning this figure. Postel was characterised, by different authors, as a “monster resuming the heresies of all the centuries,” a fanatic, a madman, an incarnation of the satanic pride, or – quite on the contrary – as the greatest mind of his century (cf. Dermenghem 196). The seminal works that illustrated the following decades of the Postelian scholarship, such as *Concordia Mundi: The Career and Thought of Guillaume Postel* (1957) by William Bouwsma, developed a very similar, contrasting, dynamic and singularly attractive image, resuming the fascinating enigma of the Renaissance as an epoch appealing to our imagination. As Bouwsma wrote right on the opening page of his monograph dedicated to Postel, “he became a figure of mystery, about whom gathered an almost Faustian legend” (Bouwsma 1), namely the

one attributing his longevity to the presumed discovery of the elixir of life. Also Marion Leathes Kuntz and François Secret, scholars who published their most important works in the sixties and the seventies, maintained the aura surrounding this figure. More recently, nonetheless, the striking portrait has been replaced by the dull picture of Postel – a second-rank thinker whose writings are supposed to lack not only logic and clarity,¹ but also a deeper meaning. This shallow Postel – the maker of the nationalistic mythology of France – has made his appearance, for instance, in the work of Claude Gilbert Dubois, *La mythologie des origines chez Guillaume Postel: de la naissance à la nation*, published in 1994. In this book, Postel occupies the position of an early inventor of the expression *nos ancêtres les Gaulois*, the very quintessence of dull and manipulating schooling received by more than one generation of the French. In conclusion, across several decades of scholarship, the humanist has been downgraded from fury to platitude and from madness to boredom; quite a pessimistic outcome.

One might say this is a standard pattern in the scholarship. Books, topics, and figures, once regarded as controversial (or merely fashionable), fall out of favor, only to be brought back from oblivion in a new intellectual context. Indeed, in the vast and multiform work of Postel, anyone can find something that serves or reflects one's current state of mind, political views, interests, dynamics – or stagnation. Mentally shaped by the present-day humanities, one can become sensitive to the harmonic resonance between Postel's idea of universal restitution and the apocatastatic eschatology of Giorgio Agamben. Also, the Italian thinker is an example of a figure ready to fall out of fashion. Nonetheless, as one observes the ongoing exhaustion of Agamben as a political thinker, it is possible to foresee the return to his legacy of medievalist and a scholar dedicated to the study of early-modern age. This section of Agamben's writings, overshadowed by his importance as a critic of modernity, still requires to be put in the limelight. Much of Agamben's heritage lies beyond *Homo sacer* – he should be appreciated as an eschatological thinker deeply rooted in his medieval and

¹ In fact, the discursive organization of Postel's writings is very peculiar. Bouwsma provided an elaborate explanation why it should be so, mentioning, on the one hand, the temperamental factors, and on the other, the atmosphere of his time and, even more importantly, the aims of Postel's intellectual intervention. His writings had to remain chaotic and obscure if he was to operate a fusion of disparate materials and heterogeneous sources with which he had decided to work (cf. Bouwsma 98ss.). Subsequent scholarship appears to have become much more pitiless, tending to reduce Postel's obscurity to simple bad writing.

early-modern scholarship, possibly in a kind of anachronistic partnership with Guillaume Postel.

Let us return to the author of *Absconditorum clavis*. Who was he, after all, and why does he deserve more than just a footnote in the history of the Renaissance intellectual becoming? Indeed, a variegated figure continually taking on new employments, he was a polymath and a polyglot, a utopianist, a Christian Kabbalist, a traveller, an ambassador on a mission to the Turkish sultan. He was also a professor teaching Greek, Hebrew, and Arabic at the newly created Collège de France, a prolific author of such works as *De Orbis terrae concordia*. A theoretician of the universal monarchy, he was obsessed with the idea of unity on every stage and level of the human life, going from the unity of lovers to the ideal world state. He was a linguist, or at least the author of one of the earliest grammars of Arabic, sometimes considered for this reason as the first Orientalist.² It was mainly by reflecting on the paradisaical origin of language that he gradually developed the thesis on the possibility of achieving a universal harmony beyond the diversity of cultures, ethnicities, and faiths, as well as general restitution of the world to its original, unspoilt condition (*restitutio omnium*). The restitution of the primordial Adamic language would put us back on the path of truth, wisdom, and knowledge (*via veritatis perdita*), because the return of the perfect language, offering the exact correspondence between the words and the things would guarantee unperturbed communication, as well as the possibility of unhindered rational persuasion.

I have just approximated Postel and Agamben. Indeed their falling out of fashion is not the only reason for this comparison. Were such a word-play permitted here, one might say that between the pre-modern and the post-modern, the thing in common is that they are anti-modern in their way of conceptualizing the intellectual as a monotheistic prophet. (This is no longer the critical instance of the modern secularization, as it would be if one followed in the footsteps of Gramsci or Adorno.) The first essay

² Even if we know that it was not unusual for the late medieval – at least from the twelfth century on – and early-modern scholar to read Arabic; in fact, it was much more common then to read Arabic among the scholars than it is for most of us today, even if in western Europe we usually coexist with numerous Arabic-speaking populations. According to George Saliba, the reading knowledge of Arabic must have been not so rare in the erudite circles of the early-modern Europe. Such a hypothesis would explain the circulation of various scientific ideas between Europe and the Islamic world, even if we have no textual proof of the existence of any Latin translations. As the scholar claims, the astronomical and mathematical ideas “that were first developed in the Islamic world could have been transmitted to people like Copernicus without having those original Arabic works necessarily translated into Latin” (Saliba 116).

Creation and Redemption, included in Agamben's volume *Nudities*, initially published in 2009, is the central text to be remembered here. The key figure of the cultural critic, invested by Agamben with a redemptive function, is redesigned in post-secular terms and inscribed in an eschatological, rather than political, horizon.

Guillaume Postel had come very close to those redemptive terms as he designed the figure and the function of the *congregator mundi*, the principal agent of the universal restitution. This concept has to be understood in the first place as an answer to a diagnosis of his own time as an age in which the whole creation enters a crisis, a stage of dissolution. It is curious to observe how far we are from the supposed positive stance that is usually attributed to the Renaissance humanism and humanists. In fact, it was a time of "things falling apart," to borrow the expression used as the title of the post-colonial novel by the Nigerian writer Chinua Achebe. Arguably, the world of the humanists was one of the things falling apart just as much as the world of the native African cultures in the twentieth century. The religion wars in France that started when Postel was already an old man form a dismal background. Less obviously, the reality of what we might call, after Samuel Huntington, the "clash of civilizations" in the Mediterranean might have been just another painful dimension of shattered unity in the eyes of someone well versed in what used to be called, during the late Middle Ages, the *Arabica studia*.

This is why the idea of gathering and bringing things back together appears as central. However, I do believe we should search for the gist of this idea even deeper. What is more, it would allow us to associate the pre-modernity of Postel and the post-modernity of Agamben even closer. The idea of *congregatio mundi* as a function of cultural criticism consists mainly in an anti-analytic move. It is a project of re-establishing the wholeness and entirety of things destroyed by an excess of analysis – just as, arguably, the unity of Christendom had been destroyed by an excess of theology in the debate opened by the Reformation. For Postel, it might perhaps signify even more, just as the unity of the monotheistic religion had been destroyed by an excess of theology in the very beginnings of the Mediterranean history. In any case, what emerges as the source of all the evil is a splitting machine producing denominations.

On the other hand, *congregatio mundi* is a labor of approximating things, labour against an intellectual division that had been initially introduced by the birth of theology. Following the Agambenian thought, it is easy to suspect that the same splitting machine, or a

procedure of discursive division, is still at work in all the analytical disciplines of our contemporary humanities. This necessary theological procedure consists in multiplying fine distinctions and definitions, as well as the textual, philological precision. (Much of it is a typical humanist contribution.) In other words, the Renaissance humanism did not make the medieval theology obsolete; on the contrary, it added a lot to the development leading farther on the same path.

Seen in this context, the discursive chaos, indiscipline, and obscurity of the Postelian writing seem to be a deliberate reaction against some excess of order, discipline, clarity, and precision. Postel, the madman, represents two things at the same time – the analysis led to its ultimate consequences, the analysis that somehow collapses under its weight, and the turn towards mysticism as a non-analytic perception of wholeness through insight. In a way, one might argue that he had become, paradoxically, an anti-humanist. As a consequence, he thoroughly deserved not only the epithet of a madman but also that of a receptacle of all heresies, in the measure that he had tried to establish his notion of congregation beyond the theological norms and practical boundaries of orthodoxy.

His synthesis is transgressive in two dimensions at once. Firstly, it is trans-historical, against theology as something post-lapsarian, as something that belongs to the historical world. The mystical wholeness of Postel is made from the double, Adamite and millenarian perspective, thought concomitantly in paradisaical and eschatological terms. While the language of theology is indeed not the language of Adam, perhaps it is even the very opposite of it. Secondly, the Postelian synthesis is trans-cultural, because the pre-lapsarian perspective abolishes the ethnic and cultural distinctions. Once again, Postel elaborates the consequences of this insight rather thoroughly, namely in his interpretation of the Moses's candelabra, till the point of collapse. The orderly discourse reaches exhaustion; it crumbles under its weight. This pre-modern process of discursive transgression brings to one's mind the post-modern metaphor of piercing our philosophical eardrum by continuous beating, explained by Jacques Derrida in the *Margins of Philosophy*.

If we admit the perspective of Postel, at the same time mystical and pre-lapsarian, all the religious divisionism becomes the very essence of what is secular, limited to the sphere of the post-lapsarian history; it appears as radically non-divine. This is how the political consequences of theologically induced division lose their foundation and legitimization. Moreover, this refers not only to the religious wars in Europe but also to the great "civilization clash" between various European king-

doms and the Turkish super-power. On the other hand, all the attempts at building bridges against theology and its consequences, including a possible alliance of France with the sultan in which Postel was personally implied as a member of the French embassy to the Sublime Porte, become justified and legitimate. For Postel, there is no radical distinction, no civilization clash. He treats the Muslims as a kind of quasi- or semi-Christians, combining the notions of *Ecclesia generalis* et *Ecclesia specialis*. Bouwsma (48) had once suggested that the second book of *De orbis concordia* was “almost a paraphrase” of the *Koran*. Although this judgment should probably not be taken at its face value and requires a more careful examination, there is some truth in it.

If we speak about the opening of the geographical horizons in the Renaissance, we should also consider these Mediterranean approximations. Quite importantly, nonetheless, they are not exactly a breakthrough, but rather a continuation of the relationships established already in the late Middle Ages. Postel is someone who follows the footsteps of such figures as Ramon Llull and others well versed in *Arabica studia*. His humanism appears in this context as a link in a chain; a chain that leads to our times. Quite worryingly, the contemporary conditions appear as similar to those of Postel. His embassy to the Turks had failed just as much as the contemporary attempts at transforming the Mediterranean into a zone of the countries allied with the European Union rather than its enemies. It was not so very long ago that negotiations were going on for the access of Turkey into the European Union. By now, this project may have become much like a dream of Postel, the madman. Under these conditions, the religious justification and incessant validity of a politically impossible project may easily escape our attention. In this aspect, one can notice a certain shallowness of the recent scholarship, reducing the contradictions – such a characteristic trait of everything that Postel wrote and did in his life – to clear, apparently logical statements. Ina Baghdiantz McCabe attempts at tracing a vaster landscape, affirming the following:

In Guillaume Postel's writings, there was to be no East and West, and no divisions between Christianity and Islam; he had a universal vision of a united world at peace, albeit one with a clear hierarchy: France was at the helm of the universe. Postel imagined a world state under the rule of the French monarch..., who would unite all Christians, Jews, and Muslims once they understood what they had in common and forgot their differences (McCabe 15).

The approach of this scholar accentuates the political dimension of the Postelian thought; it contrasts it with the tone of the French crusad-

ing literature, yet at the same time inscribes in it as its continuation. Nonetheless, Postel's utopia cannot be entirely reduced to these terms. Yes, his Oriental project had a lot to do with disinterested, unstoppable curiosity of a scholar wishing to possess the knowledge gathered in the Muslim world. There was also an attitude of genuine respect and a sense of shared heritage, including not only knowledge understood as useful, pragmatic information, but also a more profound intellectual lesson. As an example, such a valuable paradigm of simplicity, economy, and concision is to be read in the Latin introduction to the Arabic grammar that Postel had written as an initiation into the arcane workings of a tongue that, in his intimate perception, no truly educated man should ignore:

Quid? quod videas dilucide et clare dictum apud Aben Sina uno aut altero folio tantum, quod vix Galenus cum suo Asiatismo quinque aut sex libris maximis absolvat? (Postel, *Grammatica* ii.v)

Don't you see that with his distinct and clear discourse, Ibn Sina, over a couple of pages, says more than Galen, with his Asiatism [i.e., florid style], can barely do in five or six volumes?³

Crucially, nonetheless, Postel's preoccupations should not be reduced to the mundane aspects, be it medicine or style. His dream of *restitutio omnium*, miraculous restitution of the primordial condition of the humanity, should be contemplated in the light of the Mediterranean mystical tradition, paradoxically intertwined with the analytical complexity of his conjectures.

The challenge of *congregatio mundi* gains importance precisely in our times of division, the age of things falling apart, apparently beyond any possibility of further negotiation. Such a vision of humanism, with Postel introducing the *Koran* into his vision of universal harmony, may appear harder, more difficult to be seriously taken for inspiration than the general, easy-going declaration of the community of human values. It is even more difficult to imitate today, in our post-secular times, the humanism of a mystical synthesis plaining over the theological spirit of division, binding together things that appear not to have been unified at any time. Contrary to the Adamite brethren that on many occasions formed Postel's social and spiritual context, we no longer share the belief in anything pre-lapsarian whatsoever.

This is precisely the challenge that the legacy of the humanism constitutes for our times. One is under the impression that the time

³ The translation made by the author.

that has come – or speaking the Agambenian language, the time that remains – is analogous to that in which Guillaume Postel wrote his *De orbis terrae concordia*. Indeed, he studied not only Latin and Greek, but also Arabic and Turkish not just because of an unstoppable instinct of linguistic acquisition characteristic to some forms of polyglot mania. It would also be an oversimplification to claim that, since Ramon Llull, such acquisition had a missionary or even a crusader finality. The secrets of those “heterophilic” affinities are hidden deep in the labyrinth of Postel’s internal contradictions. Heterophilia becomes an intellectual must not at the time of approximation, but at the most significant distance. What fosters and urges the dream of the universal restitution is the spectacle of the world appearing as irremediably torn apart.

WORKS CITED

- Agamben, Giorgio. *Nudities*. Trans. David Kishik. Stanford: Stanford University Press, 2011.
- Bouwsma, William J. *Concordia Mundi. The Career and Thought of Guillaume Postel (1510–1581)*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1957.
- Dermenghem, Émile. *Thomas Morus et les utopistes de la Renaissance*. Paris: Plon, 1927.
- Derrida, Jacques. *Margins of Philosophy*. Trans. Alan Bass. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- Dubois, Claude Gilbert. *La mythologie des origines chez Guillaume Postel: de la naissance à la nation*. Paris: Paradigme, 1994.
- Kuntz, Marion Leathers. *Guillaume Postel: Prophet of the Restitution of All Things*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1981.
- McCabe, Ina Baghdiantz. *Orientalism in Early Modern France: Eurasian Trade, Exoticism, and the Ancient Régime*. Oxford: Berg, 2008.
- Postel, Guillaume. *Grammatica Arabica*. Paris: Apud Petrum Gromorsum, 1538.
- — —. *De orbis terrae concordia libri quatuor*. Basel: Joannes Oporinus, 1544.
- Saliba, George. “Arabic Science in Sixteenth-Century Europe: Guillaume Postel (1510–1581) and Arabic Astronomy.” *Suhayl* 7 (2007): 115–164.

Congregatio mundi danes: nov pogled na Guillauma Postela (1510–1581)

Ključne besede: renesansa / Postel, Guillaume / univerzalizem / milenarizem / ekumenizem / univerzalna obnova / Adamov jezik / Agamben, Giorgio / intelektualec / prerok

Namen članka je osvetliti možnosti kritično reflektirane vrnitve zgodovinskega raziskovanja k nekaterim vidikom dediščine Guillauma Postela. Nekoč navdušujoče delo tega heterodoksnega renesančnega misleca je namreč v zadnjih desetletjih očitno degradirano na raven opusa drugotnega pomena. Njegovo enačenje medkulturne komunikacije z univerzalno slogo (*concordia*) je v splošnih potezah nedvomno veljavno še danes, tudi za tiste, ki ne sprejemajo njegovega adamitskega in kabalističnega pojmovanja jezika. Po drugi strani pa je njegov koncept *congregator mundi* dragoceno izhodišče za sodobno razpravo o vlogi in pristojnostih intelektualca kot posrednika med človeškimi družbami in transcendentno sfero, še posebej če ga primerjamo z najnovejšimi deli Giorgia Agambena, v katerih sta intelektualni in kulturni kritik spet postavljena v isto vrsto z monoteističnimi preroki.

1.01 Izvirni znanstveni članek / Original scientific article
UDK 130.2"15"

Prihodnost klasične filologije in globalizacija

Blaž Zabel

Blaž Zabel, Oddelek za klasično filologijo in zgodovino, Univerza v Durhamu, Durham, Velika Britanija
blaz.zabel@duhram.ac.uk

Članek razpravlja o prihodnosti klasične filologije v času globalizacije ter razlikah med klasično filologijo in študijami svetovne književnosti. Najprej osvetli glavne metodološke razlike med obema področjema literarne vede, predvsem na primeru papirologije in klasičnih komentarjev, nato pa osvetli tiste vidike klasične filologije, ki najjasneje izražajo globalni pogled na književnost. Članek tako razpravlja o primerjalnem pristopu, predvsem o teoriji ustnosti, o možnosti uporabe teorije omrežij v klasični filologiji ter o recepcijski teoriji.

Ključne besede: literarna veda / klasična filologija / svetovna književnost / globalizacija / primerjalna metodologija / teorija ustnosti / teorija omrežij / recepcijska teorija

Namen tega članka je razmislek o prihodnosti klasične filologije kot humanistične vede v času globalizacije ter vznika študij svetovne književnosti (*world literature studies*). Študije svetovne književnosti je namreč mogoče razumeti kot odziv na večje družbene spremembe zadnjih desetletij, ki jih zaznamujejo prosti pretok kapitala, svetovna neoliberalna politika, poenotenje kulturnega prostora, pojav množične, popularne kulture, hkrati pa tudi vznik novih identitet in identitetnih politik (prim. Pizer 213; Juven, »Svetovni« 181). V času globalizacije tudi literarni trg zaznamujejo podobni procesi, ki se nazorno kažejo na primer v tržnem razumevanju književnosti, pojavu literarnih del, namenjenih globalnemu trgu, pa tudi v nekaterih literarno-teoretskih predpostavkah, denimo v ideji popolne prevedljivosti literarnih del – kar je, kot bom razpravljal v tem članku, v nasprotju z nekaterimi načeli klasične filologije. Pojav študij svetovne književnosti ter še posebej pojav postkolonialnih študij, oba bom na kratko predstavil v tem članku, je torej mogoče razumeti prav v razmerju do družbenih sprememb v smeri globalizacije.

Članek izhaja iz predpostavke, da se nobena literarna interpretacija ali literarna raziskava ne more izogniti koncipiranju ideje *sveta* tako, da se posveča zgolj *književnosti* (glej Cheah; prim. Chow; Puchner). Svet

in književnost sta intrinzično prepletena koncepta, kar pomeni, da literarno raziskovanje (predvsem pa raziskovanje, ki ima vpliv na družbeno konstrukcijo razumevanja književnosti) do določene mere sooblikuje koncept svetovne književnosti in s tem tudi sveta. Povedano drugače, odločitve literarnih raziskovalcev o tem, kaj naj bo predmet njihovega raziskovanja, neizbežno vpliva na sam koncept svetovne književnosti ter ob tem tudi na razumevanje sveta, ki se oblikuje preko branja literature. Tako Pheng Cheah v svojem delu *What is a World?* svet razume kot časovno kategorijo, ki je bistveno odvisna od književnosti, ne pa, drugače od prostorskih koncepcij, kot književnosti predhajajočo entiteto. Kot zapiše, takšno razumevanje sveta »vodi do radikalnega premisleka o svetovni književnosti kot književnosti, ki deluje kot aktivna sila pri samem oblikovanju sveta in je torej mesto procesov svetovljenja ter hkrati akter, ki vpliva in deluje v teh procesih« (2). Ta soodvisnost književnosti in sveta je neizbežen del vseh literarnih disciplin, pa naj bo to klasična filologija, študije nacionalnih književnosti, primerjalna književnost, področne študije (*area studies*) ali kaj podobnega. Namen tega članka je tako razmisliti prav o povezavi klasične (torej starogrške in latinske) književnosti in sveta, predvsem v kontekstu globalizacije sodobne družbe.

Prvi del članka obravnava nekatere izzive, ki so jih v zadnjih dveh desetletjih literarni vedi zastavile študije svetovne književnosti in postkolonialne študije. Nato spregovorim o disciplinarnih značilnostih klasične filologije kot literarnovedne discipline; te se razlikujejo od metodoloških predpostavk študij svetovne književnosti. Drugi del članka nato razpravlja o različnih pristopih, ki jih je klasična filologija že razvila in s pomočjo katerih bi se lahko preoblikovala v globalno literarno vedo. V tem kontekstu analiziram primerjalni pristop, predvsem v sklopu teorije ustnosti (*oral theory*), možnost uporabe teorije omrežij (*network theory*) v klasični filologiji ter recepcijsko teorijo.

Globalizacija, literarna veda in klasična filologija

V prvem razdelku članka se posvečam pomenu globalizacije za literarno vedo in klasično filologijo. Globalizacija je v literarno vedo najizraziteje vstopila s študijami svetovne književnosti (glej na primer Virk 195–196; Juvan, »Svetovni«; Prešernovska 15–221). Za razumevanje specifik te metodološke in teoretske usmeritve primerjalne književnosti pa moram najprej na kratko omeniti še postkolonialno literarno vedo, predvsem njeno kritiko tradicionalne literarne vede. Raziskovalci te smeri, kot so

Edward Said, Gayatri Chakravorty Spivak in Homi K. Bhabha, že več desetletij opozarjajo na problematičen zgodovinski razvoj ter na nekatere implicitne ali eksplicitne kolonialistične in evrocentrične predpostavke tradicionalne literarne vede (o tem gl. tudi Young 158–218). Pri tem poudarjajo, da bi morale različne discipline v literarni vedi revidirati svoje ustaljene predpostavke. Ena izmed takih zahtev postkolonialne literarne vede je kritična revizija tradicionalnega kanona, ki naj bi z upoštevanjem zgolj zahodnih literarnih norm implicitno odražal evrocentričnost in kulturno hegemonijo Zahoda. Da bi torej literarna veda pretrgala s tradicionalnimi predpostavkami, ki služijo utrjevanju oziroma reprodukciji zahodne hegemonije, postkolonialni teoretiki predlagajo, naj se literarnovedne discipline začnejo posvečati tistim literaturam, tokovom, slogom, avtorjem in ostalim literarnim pojavom, ki so premalo (ali sploh niso) zastopani v zahodnem kanonu. Pri tem imajo v mislih predvsem neevropske (oziroma nezahodne) književnosti.

Pojav študij svetovne književnosti lahko razumemo kot dialog z omenjenimi kritiki zgoraj predstavljenih evrocentričnih predpostavk literarne vede. Raziskovalci, kot so Pascale Casanova, Franco Moretti, David Damrosch in Theo D'haen, upoštevajo očitke, ki so jih postkolonialni kritiki uperili proti tradicionalni literarni vedi, pri čemer poskušajo književnost raje konceptualizirati kot globalno, demokratično in vseobsegajočo, torej kot *svetovno književnost* (prim. Juvan, *Prešernovska* 139–152, 161–170, 213–212). Če raziskovalci, ki izhajajo iz postkolonialne kritike, zahtevajo, naj se literarne discipline posvečajo predvsem zapostavljeni književnosti (torej predvsem tisti, ki ni del zahodnega sveta), pa raziskovalci svetovne književnosti kot predmetnega področja oziroma discipline, imenovane »študije svetovne književnosti«, poskušajo književnost razumeti predvsem v njeni globalni prisotnosti kot inkluziven koncept (Virk 175). Ta zahteva študije svetovne književnosti postavlja pred problem, kako zajeti oziroma upoštevati književnost v njeni globalni prisotnosti. Ker je nemogoče prebrati oziroma v raziskovalni horizont zajeti vse, kar je bilo kadarkoli napisano, sama izbira besedil pa neizbežno vpliva na oblikovanje svetovne književnosti, se svetovna književnost izkaže za literarnoteoretski problem (prim. npr. Moretti, »Domneve« 9; Damrosch, *What is World Literature?* 281–304).

V zadnjih dveh desetletjih so raziskovalci predlagali številne rešitve, kako se spopasti s tem izzivom. Med prelomne in izzivalne sodi predlog Franca Morettija, po katerem morajo študije svetovne književnosti opustiti tako imenovano natančno branje in svojo metodologijo prilagoditi metodi, ki jo sam imenuje »oddaljeno branje« (glej Moretti, »Domneve« 10–12; *Grafi* 43–44; Habjan, *Raziskovanje* 32–35). Medtem ko je

Moretti na začetku tega stoletja s tem mislil predvsem različne »tehnične« pripomočke za razumevanje večjih sklopov besedil kot grafe, drevesa in kartiranje, ki temeljijo na natančnem branju drugih literarnovednih specialistov za posamezne književnosti in dejansko dopolnjujejo sam akt branja, pa je dandanes njegov poziv k oddaljenemu branju razumljen predvsem kot kompleksna računalniška in statistična analiza literature (ki se dejansko izogne procesu branja posameznih besedil). To usmeritev najočitneje izražajo različni bilteni stanfordskega literarnega laboratorija (Stanford Literary Lab), ki ga je ustanovil in vodil Moretti. Poleg Morettijevega oddaljenega branja se pojavljajo številni manj radikalni predlogi za bolj demokratičen in vključevalen študij svetovne književnosti. Eden odmevnejših in verjetno tudi uporabnejših je predlog Davida Damroscha, da je treba prebirati besedila, ki se »raztezajo široko skozi čas in preko različnih kultur« (Damrosch, *How to Read* 1–5). Damrosch predlaga, naj pri tem raziskovalci zaradi jezikovnih preprek sodelujejo z različnimi področnimi strokovnjaki, hkrati pa si naj sami pomagajo tudi s prevodi.

Klasična filologija se kot literarnozgodovinska veda od zgoraj opisanih študij svetovne književnosti razlikuje. Klasično filologijo, pri čemer imam v mislih predvsem študij antične starogrške in latinske književnosti,¹ namreč zaznamujeta dve razlikovalni potezi. To sta specifični nabor besedil, ki se jim posveča ta veda (torej korpus starogrških in latinskih besedil), in specifična filološka metoda. Na prvi pogled nista ti dve značilnosti discipline nič nenavadnega, saj tudi ostale literarnovedne discipline ločimo predvsem po naboru literarnih del, ki jih upoštevajo v svojem raziskovalnem horizontu (na primer anglistika, ki preučuje literaturo, napisano v angleščini), in po specifični metodi (na primer primerjalna književnost, ki jo načeloma zaznamuje primerjalna metoda).

Kot sem omenil, se klasična filologija posveča pretežno besedilom latinske in starogrške književnosti, število teh del pa je omejeno in se razteza čez dolgo časovno obdobje. Raziskovalci, ki se na primer posvečajo arhaični dobi, imajo na voljo zgolj peščico ohranjenih besedil. *Iliada*, *Odiseja*, Heziodovi epi, homerske himne, fragmenti lirskih pesnikov, pogojno tudi fragmenti predsokratske filozofije, ki izkazujejo literarne prvine – to so glavna literarna dela, ki poleg epigrafskega

¹ Ta opredelitev seveda ne odraža celotnega stanja klasične filologije v današnjem času, ki je nabor besedil izdatno razširila na novolatinska besedila in ostale antične tekste, prek študija recepcije pa tudi na številne sodobne književnosti. Te vidike obravnavam v drugem delu članka, a vseeno menim, da se klasična filologija še vedno pretežno posveča antičnim latinskim in starogrškim besedilom. To jasno potrjuje že pregled izdanih monografij, dostopen preko spletne revije *Bryn Mawr Classical Review*.

materiala tvorijo glavnino vseh ohranjenih besedil arhaične dobe (prim. Shapiro 4–6). V primerjavi z večino drugih disciplin v literarni vedi je to zares majhen korpus besedil, ki ga je mogoče natančno prebrati (torej v smislu metodologije natančnega branja) v razmeroma kratkem časovnem obdobju. Tudi če vzamemo grško in latinsko književnost na splošno, je količina ohranjenih literarnih del vsaj približno obvladljiva. Med klasičnimi filologi (predvsem tistimi starejše generacije) včasih slišim prepričanje, da mora »pravi filolog« prebrati vse, kar je bilo v času antike napisanega v stari grščini ali latinščini. Čeprav ima ta zahteva nedvomno svojo že kar mitizirano tradicijo (sledimo ji lahko vsaj do Wilamowitz-Moellendorffa), pa je, kot menim, vsaj tehnično uresničljiva. Zbirka *Loeb Classical Library*, na primer, ki zajema klasična besedila ter njihove prevode, namenjene predvsem študentom (pri čemer literaturo razume v najširšem pomenu besede, saj vključuje tudi filozofijo, zgodovino, pisje, govornišvo, znanstvena besedila ter politične razprave), ima v tem trenutku slabih 550 zvezkov. Celo *Bibliotheca Teubneriana*, ena najstarejših in najobsežnejših zbirk grških ter latinskih tekstov (ki vsebuje domala vse, kar se je ohranilo iz antike, ter številne novolatinske tekste) ima nekaj nad dva tisoč zvezkov. Resnično obsežna zbirka, a jo je vsaj teoretično še vedno mogoče prebrati. V tem pogledu je razlika med klasično filologijo in drugimi literarnimi disciplinami očitna – toliko bolj, če pomislimo na »trideset tisoč britanskih romanov 19. stoletja, ali pa nemara štirideset, petdeset, šestdeset tisoč«, za katere Moretti trdi, da jih je nemogoče prebrati (Moretti, »Domneve« 8). Kot vidimo, je korpus besedil, ki jih pri svojem raziskovanju upošteva klasična filologija, v primerjavi s korpusom besedil, ki se jim posvečajo druge literarnovedne discipline, izrazito majhen in obvladljiv.

S količino ter naravo ohranjenih starogrških in latinskih literarnih del je tesno povezana tudi specifična metoda klasične filologije, ki se do določene mere razlikuje od ostalih literarnovednih disciplin. Latinska in grška besedila so pogosto v fragmentarnem stanju ali pa imajo kompleksno preoddajno zgodovino, kar pomeni, da pravzaprav nobeno besedilo ni ohranjeno v svoji izvorni obliki. Priprava kritičnih izdaj je torej prva naloga klasične filologije, zato je veda razvila posebno »filološko« metodo, ki bi jo lahko zasilno (vsaj za namen tega članka) opisali tudi kot radikalno obliko natančnega branja. Kot primera naj navedem papirologijo in tekstno kritiko, katerih naloga je, da oblikujeta najsprejemljivejšo (oziroma najverjetnejšo) obliko antičnega teksta (Reynold in Wilson 207–208; prim. Reynolds; Bagnall). Glede na naravo ohranjenih papirusov ali števila ohranjenih rokopisov sta oba procesa dolgotrajna in naporna, papirološke in tekstnokritične razprave

pa se neredko osredotočajo zgolj na eno samo besedo ali eno samo črko. Nazoren primer tega, kako natančno, dolgotrajno in bogato je lahko branje antičnih papirusov, je nedavna polemična razprava o papirusu, pripisanemu Artemidorju Efeškemu, katere glavna protagonista sta bila italijanska filologa Claudio Gallazzi in Luciano Canfora.² Zgolj *editio princeps* (prva kritična izdaja tega papirusa) iz leta 2008 obsega več kot 600 strani (Gallazzi, *Il Papiro di Artemidoro*), leto prej pa je Canfora s sodelavci objavil tekst, kjer je trdil, da je papirus ponarejen. V naslednjih treh letih sta se akademika zapletla v pravo publicistično vojno. Tako sta objavila tri monografije, organizirala štiri konference (s pripadajočim zbornikom), dva dodatka k *editio princeps* (po obsegu konkurenčna prvi izdaji) ter več kot dvajset člankov v različnih znanstvenih revijah. Vse objave, namenjene zgolj enemu samemu fragmentarno ohranjenemu papirusu, so se ponekod osredotočale na rekonstrukcijo oziroma razumevanje zgolj ene same črke. Artemidorjev papirus je nazoren primer filološko natančnega branja, ki zgolj enemu fragmentarno ohranjenemu papirusu nameni več let in več tisoč strani raziskav.

Druga specifična klasične filologije, ki jo ta veda posebej goji in ki verjetno najjasneje odraža njeno naravo natančnega branja, so tako imenovani (literarni, jezikovni in drugi) klasični komentarji. Redkokatera literarna veda ima namreč tako bogate, natančne in dodelane komentarje, ki jih publicira v takšnem obsegu (prim. Gibson in Kraus 1–24; Kraus in Stray 7–15). Da klasični komentarji odražajo metodologijo natančnega branja, je razvidno že iz njihove forme. Komentar namreč razlaga pomen in naravo besedila, ki ga segmentira v *lemmata*, v predstavljene enote oziroma dele komentiranega besedila. *Lemmata* neredko obsegajo zgolj eno besedo ali besedno zvezo, ki jo komentator interpretira, razlaga in secira na več straneh. Tako so klasični komentarji praviloma mnogo daljši od ohranjenega besedila, vsako besedilo pa ima ponavadi več kot en komentar. (Lahko jih je tudi nad sto.)

To pa ne velja zgolj za papirologijo, tekstno kritiko in komentarje, ki so osnova klasične filologije. Tudi ostale oblike strokovnega raziskovanja pogosto odlikuje prav natančno branje. Tako se številni znanstveni članki, projekti in monografske publikacije posvečajo zgolj enemu avtorju ali pa (celo pogostejše) zgolj enemu samemu literarnemu delu. Predvsem članki, objavljeni v znanstvenih revijah, so neredko izredno fokusirani, posvečeni celo pomenu ene same besede ali besedne zveze v besedilu. To ne pomeni, da ni publikacij, ki bi poskušale zajeti

² Za natančnejšo analizo spora glej predvsem Janko, »The Artemidorus papyrus«, in D'Alessio, »On the 'Artemidorus' Papyrus'«.

širok spekter besedil, a so v primerjavi z ostalimi disciplinami literarne vede redkejšje, saj glavnina raziskav metodološko vztraja pri filološko natančnem branju.

Na podlagi te analize lahko sklenemo, da se klasična filologija kot literarnozgodovinska veda od ostalih disciplin literarne vede, predvsem pa od študij svetovne književnosti, razlikuje po dveh disciplinarnih značilnostih – po relativno omejenem, obvladljivem korpusu besedil ter po specifični metodi natančnega branja (kar je najbolj razvidno v papirologiji, tekstni kritiki in klasičnih komentarjih). Obe specifikki klasične filologije sta skoraj diametralno nasprotni pretenzijam študij svetovne književnosti. Na začetku članka sem pokazal, kako poskušajo študije svetovne književnosti literaturo razumeti v njeni globalni prisotnosti in v raziskovalni horizont zajeti čim širši nabor kulturno ter zgodovinsko raznolikih besedil. Tak korpus besedil je, v nasprotju z razmeroma obvladljivim korpusom klasične filologije, praktično neomejen in ga je nemogoče prebrati – kot smo videli, je Moretti menil, da je nemogoče prebrati celo vse britanske romane devetnajstega stoletja. Druga bistvena točke razlikovanja, ki je do neke mere seveda posledica besedilnega korpusa, pa so metodološke specifikke obeh disciplin. Ker študije svetovne književnosti težijo h globalnemu razumevanju književnosti, poskušajo preko različnih metodologij v svoje raziskovanje pritegniti čim večje število besedil. Eden izmed radikalnih poskusov je gotovo oddaljeno branje, ki je po svoji naravi diametralno nasprotno filološko natančnemu branju. Nasploh se metodološke poteze študija svetovne književnosti precej razlikujejo od filološko natančnega branja; primer je Damroscheva težnja po uporabi prevodov ter »širokem branju« besedil različnih časovnih obdobj in kultur.

Prav v tem kontekstu je ugovor, ki ga postkolonialne študije in študije svetovne književnosti naslavljaajo natančnemu branju in osredotočanju na tradicionalno kanonizirana besedila, relevanten tudi za klasično filologijo. Če namreč branja antičnih besedil soustvarjajo razumevanje svetovne književnosti (in hkrati samega sveta), potem je upravičeno trditi, da mora tudi klasična filologija premisliti o izzivu svetovne književnosti, torej o tem, kako klasična filologija kot literarnozgodovinska veda koncipira pojem svetovne književnosti. Z drugimi besedami, težnja globalizacije v literarnih vedah zadeva tudi klasično filologijo. Na praktični ravni to pomeni, da je treba premisliti, ali na primer potrebujemo še en komentar, posvečen denimo eni knjigi *Iliade* (kot je značilno za komentarje v zbirki *Cambridge Greek and Latin Classics*), na teoretski ravni pa se je treba vprašati o bistvu in s tem tudi o prihodnosti klasične filologije. Kako lahko klasična filologija odgovori na izziv globalizacije?

Na kakšen način bi klasična filologija lahko književnost razumela v njeni globalni prisotnosti? In kakšna je torej globalna klasična filologija? Temu vprašanju je posvečen drugi del članka.

Globalni obrat v klasični filologiji?

Klasična filologija že od svojih začetkov, torej od konca 18. stoletja, ko se je uveljavila kot univerzitetna in znanstvena disciplina, vključuje predpostavke, prepričanja in metode, ki ji omogočajo književnost tematizirati v njeni globalni prisotnosti.³ A namesto zgodovini vede bo ta del članka posvečen trem sodobnejšim metodam klasične filologije, ki bi jih bilo mogoče razumeti in v prihodnosti nadgrajevati prav v kontekstu globalnega pogleda na klasično in svetovno književnost.

V prejšnjem poglavju sem zagovarjal stališče, da tradicionalno klasično filologijo odlikujeta dve disciplinarni značilnosti – določen korpus besedil in specifična metoda, ki sem jo imenoval filološko natančno branje. Če naj bo klasična filologija globalna znanstvena veda, mora torej premisliti in omiliti obe opisani specifikki. Po eni strani mora razširiti korpus besedil, ki so predmet njenega raziskovanja, po drugi pa mora omiliti metodološko vztrajanje pri filološko natančnem branju. Na obeh točkah se lahko klasična filologija opre na svojo bogato zgodovino. Čeprav se tradicionalno posveča predvsem delom v starogrškem ali latinskem jeziku, pa so se številni raziskovalci posvečali tudi drugim literaturam in literarnim tradicijam. Med njimi lahko najdemo nekatere, ki so s stališča študij svetovne književnosti relevantne tudi danes: ustno pesništvo južnih Slovanov (npr. Parry; Lord; Foley), afriške ustne tradicije (npr. Finnegan), kitajsko in japonsko klasično književnost (npr. Beecroft; Denecke), klasično arabsko in perzijsko književnost, sumersko, akadsko, hetitsko, hurijsko, ugaritsko in egipčansko književnost (West, *The East Face*), sanskrtsko poezijo (West, *Indo-European Poetry*), mongolsko epiko, različne sodobne oblike performativne in ustne književnosti, na primer hip-hop (npr. Pihel), blues, slam poezijo, pa različne epske tradicije, tako antične kot sodobne, med katerimi je treba gotovo izpostaviti Dereka Walcotta (npr. Greenwood) itd. Torej tudi klasična filologija v svojem raziskovanju upošteva različna dela svetovne književnosti. Vendar so te raziskave z vidika tradicionalne filologije obrobne in se jim posveča zgolj peščica strokovnjakov, ki pogosto

³ Friedrich August Wolf, na primer, ki velja za začetnika klasične filologije kot literarnozgodovinske vede, je svojo metodologijo prevzel (in prilagodil) od teologije, pri čemer je na nekaterih mestih *Iliado* in *Odisejo* primerjal s *Staro zavezo*.

predavajo (ali so predavali) na oddelkih za primerjalno književnost. Kljub vsemu pa bi se morala klasična filologija bolj zavedati, da je na svetu poleg grško-latinske več »klasičnih« književnosti. Te lahko spremenijo tudi naše razumevanje grške in latinske književnosti. V iskanju odgovora na izziv globalizacije, ki so ga literarnim vedam postavile študije svetovne književnosti, bi tako klasična filologija lahko v svoj raziskovalni horizont pritegnila tudi dela svetovne književnosti oziroma vsaj njen velik del, pri čemer imam v mislih predvsem starejše književnosti sveta ter različne ustne tradicije.

Če klasična filologija ob preoblikovanju v globalno literarno vedo sprejme, da naj bo njen korpus besedil bistveno širši in globalen, se mora soočiti s podobnim vprašanjem kot študije svetovne književnosti. Kaj prebrati in kako brati? To vprašanje pa je povezano z metodologijo raziskovanja. Različni metodološki pristopi v klasični filologiji so seveda primerni za različne tipe besedil ter vodijo k različnim literarnim interpretacijam. Za spopad s širokim korpusom so posebej plodni trije pristopi klasične filologije – prvič, primerjalni oziroma komparativni pristop, ki ga je gojila predvsem tako imenovana teorija ustnosti, drugič, teorija omrežij in tretjič, teorija recepcije.

Za pravega začetnika primerjalnega pristopa v klasični filologiji lahko štejemo Milmana Parryja, ki je začel preučevati južnoslovansko ustno pesništvo, in to celo na terenu, da bi bolje razumel izvor homerskih epov. Njegov pristop je bil v klasični filologiji prelomen in jo je revolucionarno preoblikoval, ko je Parry dokazal, da je bila velika večina arhaične poezije v svojem izvoru ustno pesništvo, in hkrati pokazal, kako plodne so lahko primerjave antične književnosti s književnostmi drugih kultur. S tem je Parry spodbudil vznik nove literarnovedne poddiscipline, ki jo imenujemo »teorija ustnosti« (Guillén 98–112). Primerjalni pristop so v klasični filologiji razširili Parryjevi nadaljevalci, predvsem njegov učenec Albert Lord ter John Miles Foley. Foley je bil poznavalec različnih svetovnih ustnih tradicij od Mongolije in Oceanije do antične Grčije in ga lahko štejemo za enega od redkih klasičnih filologov, ki so na vedo gledali resnično globalno. Primerjalni pristop je eden izmed načinov, na katerega lahko klasična filologija razširi svoj korpus besedil in hkrati osvetli starogrško in latinsko književnost v drugačni luči. Dober primer je Foleyjeva primerjava različnih epov s celega sveta, preko katere pokaže, da sta *Iliada* in *Odiseja* po svojem obsegu srednje dolgi deli – čeprav so klasični filologi ves čas trdili drugače – in da sta tematsko in strukturno primerljivi z ostalimi epi v antičnem Sredozemlju in na Bližnjem vzhodu – čeprav so klasični filologi pogosto poudarjali njuno edinstvenost (Foley in Arft 82–91).

Ob tem kaže opozoriti na dve vzorčni sodobni deli, ki vpeljujeta primerjalni pristop ter interdisciplinarno povezujeta klasično filologijo s študijami svetovne književnosti: *Authorship and Cultural Identity in Early Greece and China* Alexandra Beecrofta in *Classical World Literatures: Sino-Japanese and Greco-Roman Comparisons* Wiebke Denecke. Obe deli na izviren način primerjata grško, latinsko, japonsko in kitajsko književnost. Wiebke Denecke tako primerja recepcijo grške književnosti v Rimskem cesarstvu z recepcijo kitajske književnosti na Japonskem in se torej posveča kulturnim specifikam literarnih vzorov, modelov ter literarnega vpliva v Evropi in Aziji. Alexander Beecroft pa se posveča zgodnjim biografijam v antični Grčiji ter jih, z upoštevanjem socialnega in historičnega konteksta, primerja s kitajsko *Knjigo pesmi* (*Shijing*).

Drugi pristop, ki bi ga lahko uporabila globalna klasična filologija, je teorija omrežij, ki zagovarja, da je literarni trg medsebojno povezan, a neenoten in neenakopraven, kar pomeni, da so književnosti med seboj v različnih pozicijah moči glede na globalno razporeditev kulturnega kapitala. V literarnih vedah, predvsem v študiju svetovne književnosti, je ta pristop najglasneje promoviral Franco Moretti, na primer s svojo študijo *Atlas of the European novel 1800–1900* in kasneje v *Distant Reading*.⁴ Raziskovalcem teorije omrežij je skupno, da razumejo literarni sistem kot globalno omrežje prenosov in medsebojnih vplivov, v katerem se književni tipi, obdobja in modeli širijo na različne načine in v različne smeri (na primer od centra proti periferiji ali obratno, v valovih ali razvejano kot drevesa itd.). Ta metodološki pristop je mogoče uspešno prenesti tudi v klasične vede, kar je do sedaj dokazala predvsem arheologija, na primer Cyprian Broodbank v *The Making of the Middle Sea*, kjer raziskuje mediteransko mrežo kulturnega transferja.⁵ Tudi preučevalci klasične književnosti poskušajo razumeti latinsko in grško književnost kot književnost mediteranskega prostora, ki je bila neposredno odvisna od denimo akadške, hetitske, egipčanske, hurijske in ugaritske književnosti.⁶ Eden izmed polnokrvnih pristopov vpelje-

⁴ Teorijo omrežij lahko primerjamo tudi z delom Pascale Casanova *La Republique mondiale des Lettres*, v katerem sicer ne govori o literarnem sistemu, ampak (po Bordieuju) o literarnem polju (glej tudi Juvan, »Svetovni«; Habjan, »Analiza«).

⁵ O pojmu kulturnega transferja glej v slovenski literarni vedi tudi Juvan, »Svetovni literarni sistem« in »Svetovna književnost na Kranjskem«.

⁶ Pomembna raziskovalca na tem področju sta bila Walter Burkert z delom *Die Griechen und der Orient* in Martin West z delom *The East Face of Helicon*. V zadnjih dveh desetletjih pa je postalo preučevanje povezav grške književnosti z ostalimi bližnjevzhodnimi književnostmi pomembna tema klasične filologije, ki se ji posvečajo

vanja teorije omrežij je nedavno delo Mary Bachvarove *From Hittite to Homer*, ki književnost arhaične Grčije umesti v omrežje bližnjevzhodnih književnosti, pomembno posredniško vlogo v mednarodni mreži literarnih tokov pa pripiše Hetitskemu cesarstvu. Delo Mary Bachvarove kaže, kako lahko teorija omrežij produktivno širi korpus besedil klasične filologije, saj se grška književnost (seveda pa tudi latinska) ni razvijala v kulturno zaprtem prostoru. Nasprotno, stopala je v dialog z drugimi antičnimi kulturami ter se razvijala na podlagi predhodno obstoječih literarni norm.

Tretji metodološki pristop, ki bi ga lahko uporabila globalna klasična filologija, je tako imenovana recepcijska teorija. Ta smer, ki v klasični filologiji svoj razcvet doživlja zadnjih 25 let, a je v literarni vedi prisotna že dalj časa (in jo torej lahko razumemo kar kot »paradigmo« literarne vede nasploh), se posveča recepcijam antike v različnih sodobnih književnostih in kulturah. Čeprav so se raziskovalci recepcije primarno ukvarjali predvsem z evropskim prostorom (in se posvečali vprašanjem vpliva klasičnih besedil na zahodni kanon, npr. Martindale), pa se je v zadnjih letih tudi raziskovanje recepcije globaliziralo. Pravzaprav se tisti raziskovalci, ki se posvečajo tako klasični kot svetovni književnosti, primarno posvečajo predvsem recepciji antičnih besedil v različnih književnostih po svetu – med njimi lahko izpostavimo Emily Greenwood in Barbaro Graziosi z zbornikom *Homer in the Twentieth Century* in seveda Edith Hall, nedavno z delom *Ancient Greek Myth in World Fiction since 1989*. Menim, da je prav recepcijska teorija metodološki pristop, ki klasični filologiji omogoča slediti Damroschevemu pozivu k branju del, ki se »raztezajo široko skozi čas in preko različnih kultur«.

Če sem torej v prvem delu članka zagovarjal stališče, da klasična filologija temelji na specifičnem korpusu besedil in specifični metodologiji, pa zdaj postaja očitno, da so nekateri njeni vidiki veliko bližje izzivom, s katerimi se soočajo študije svetovne književnosti. To sicer ne pomeni, da je klasična filologija že sama po sebi globalna, zdi pa se, da so nekatere njene posebnosti plodne za njeno preoblikovanje v bolj globalno literarnozgodovinsko vedo. Porast zanimanja za starejše »klasične« književnosti s celega sveta je gotovo eden izmed načinov, kako so različne kulture v vedi zastopane bolj demokratično ter kako pokazati grške in latinske antične tekste v drugačni luči.

številni raziskovalci, predvsem Bruno Currie, Christopher Metcalf, Ian Rutherford in Johannes Haubold. Posebno mesto ima tudi delo *Black Athena* Martina Bernala, ki pa je bolj kot za filološko preučevanje vplivov na grško književnost (prim. Lefkowitz in MacLean Rogers, *Black Athena Revisited*) pomembna kot akter v kulturnih vojnah v ameriškem akademskem prostoru (glej Adler, *Classics* 113–171).

LITERATURA

- Adler, Eric. *Classics, the Culture Wars, and Beyond*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2016.
- Bachvarova, Mary R. *From Hittite to Homer: The Anatolian Background of Ancient Greek Epic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- Bagnall, Roger S. *The Oxford Handbook of Papyrology*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Beecroft, Alexander. *Authorship and Cultural Identity in Early Greece and China: Patterns of Literary Circulation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Bernal, Martin. *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. London: Vintage, 1991.
- Broodbank, Cyprian. *The Making of the Middle Sea: A History of the Mediterranean from the Beginning to the Emergence of the Classical World*. London: Thames & Hudson, 2013.
- Burkert, Walter. *Die Griechen und der Orient: von Homer bis zu den Magiern*. München: C.H. Beck, 2003.
- Casanova, Pascale. *La Republique mondiale des Lettres*. Pariz: Editions du Seuil, 1999.
- Cheah, Pheng. *What is a world? On Postcolonial Literature as World Literature*. Durham, NC: Duke University Press, 2016.
- Chow, Rey. *The Age of the World Target: Self-referentiality in War, Theory, and Comparative Work*. Durham, NC: Duke University Press, 2006.
- D'Alessio, Giambattista. »On the 'Artemidorus' Papyrus«. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 171 (2009): 27–43.
- Damrosch, David. *How to Read World Literature*. West Sussex: Wiley-Blackwell, 2009.
- — —. *What is World Literature?* Princeton: Princeton University Press, 2003.
- Denecke, Wiebke. *Classical World Literatures: Sino-Japanese and Greco-Roman Comparisons*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Finnegan, Ruth. *Literacy and Orality: Studies in the Technology of Communication*. West Sussex: Blackwell, 1988.
- Foley, John M. *Immanent Art: from Structure to Meaning in Traditional Oral Epic*. Bloomington: Indiana University Press, 1991.
- Foley, John M., in Justin Arft. »The Epic Cycle and Oral Tradition«. *The Greek Epic Cycle and Its Ancient Reception*. Ur. Marco Fantuzzi in Christos Tsagalis. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. 78–95.
- Gibson, Roy K., in C. A. Kraus. *The Classical Commentary: Histories, Practices, Theory*. Leiden: Brill, 2002.
- Gallazzi, Claudio. *Il Papiro di Artemidoro*. Milan: Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, 2008.
- Graziosi, Barbara, in E. Greenwood. *Homer in the Twentieth Century: Between World Literature and the Western Canon*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Greenwood, Emily. *Afro-Greeks: Dialogues between Anglophone Caribbean literature and Classics in the Twentieth Century*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Guillén, Claudio. *The Challenge of Comparative Literature*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993.
- Habjan, Jernej. »Analiza svetovnih-sistemov in formalizem v literarni zgodovini«. *Slavistična revija* 59.2 (2011): 119–130.
- — —. »Raziskovanje kot branje: od natančnega branja razlike do oddaljenega branja razdalje«. *Primerjalna književnost* 34.2 (2011): 31–41.

- Hall, Edith. *Ancient Greek Myth in World Fiction since 1989*. London: Bloomsbury Academic, 2016.
- Janko, Richard. »The Artemidorus Papyrus«. *The Classical Review* 59.2 (2009): 403–410.
- Juvan, Marko. »Svetovni literarni sistem«. *Primerjalna književnost* 32.2 (2009): 181–212.
- — —. »Svetovna književnost na Kranjskem: transfer romantičnega svetovljanstva in oblikovanje nacionalne literature«. *Primerjalna književnost* 34.3 (2011): 181–212.
- — —. *Prešernovska struktura in svetovni literarni sistem*. Ljubljana: LUD Literatura, 2012.
- Kraus, Christin A., in Christopher Stray. *Classical Commentaries: Explorations in a Scholarly Genre*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Lefkowitz, Mary R., in Guy MacLean Rogers. *Black Athena Revisited*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1996.
- Lord, Albert B. *The Singer of Tales*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960.
- Martindale, Charles. *Redeeming the Text: Latin Poetry and the Hermeneutics of Reception*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Moretti, Franco. »Domneve o svetovni literaturi«. *Grafi, zemljevidi, drevesa in drugi spisi o svetovni literaturi*. Ur. Jernej Habjan. Ljubljana: Studia humanitatis, 2011. 7–25.
- — —. *Grafi, zemljevidi, drevesa in drugi spisi o svetovni literaturi*. Ljubljana: Studia humanitatis, 2011.
- — —. *Atlas of the European Novel, 1800–1900*. London: Verso, 1998.
- — —. »Conjectures on world literature«. *New Left Review* 1 (2000): 54–68.
- — —. *Graphs, Maps, Trees: Abstract Models for a Literary History*. London: Verso, 2007.
- — —. *Distant Reading*. London: Verso, 2013.
- Parry, Milman. *The Making of Homeric Verse: The Collected Papers of Milman Parry*. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- Pihel, Erik. »A Furified Freestyle: Homer and Hip Hop«. *Oral Tradition* 11.2 (1996): 249–269.
- Pizer, John. »Goethe's 'World Literature' Paradigm and Contemporary Cultural Globalization«. *Comparative Literature* 52.3 (2000): 213–227.
- Puchner, Martin. »World Literature and the Creation of Literary Worlds«. *Neohelicon* 38.2 (2011): 341–348.
- Reynolds, Leighton D., in N. G. Wilson. *Scribes and Scholars: A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Reynolds, Leighton D. *Texts and Transmissions: A Survey of the Latin Classics*. Oxford: Clarendon Press, 1983.
- Shapiro, H. Alan. *The Cambridge Companion to Archaic Greece*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Virk, Tomo. *Primerjalna književnost na prelomu tisočletja: kritični pregled*. Ljubljana: ZRC, 2007.
- West, Martin L. *Indo-European Poetry and Myth*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- — —. *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*. Oxford: Clarendon Press, 2003.
- Wolf, Friedrich A. *Prolegomena to Homer, 1795*. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- Young, Robert. *White Mythologies: Writing History and the West*. New York: Routledge, 1990.

The Future of Classical Studies in a Globalised World

Keywords: literary criticism / classical studies / world literature / globalization / comparative methodology / oral theory / network theory / reception theory

The paper discusses the future of classical studies in the time of globalisation. It first analyses the differences between classical studies and world literature studies, especially methodological differences between both disciplines. Examples from papyrology and classical commentaries are discussed. The second part considers the future of classical studies, discussing those aspects of the discipline which are aligned with global literary studies – comparative approach, oral theory, network theory, and reception theory.

1.01 Izvirni znanstveni članek / Original scientific article

UDK 82.0

821.124+821.14.09

Postajati drugi, postajati bog v Zupanovem *Potovanju na konec pomladi*

Robert Kuret

Neodvisni raziskovalec
kuret.robert@gmail.com

Članek s pomočjo Girardove teorije mimetične želje analizira osrednji odnos v romanu Vitomila Zupana Potovanje na konec pomladi, in sicer med profesorjem slovenščine in njegovim občudovanim dijakom Tajsijem. Tajsija bomo tako razumevali v okviru Girardovega koncepta modela želje, ki profesorju predstavlja orientir glede izbire lastnih objektov želje, obenem pa tudi željeno identiteto. Profesor se vedno bolj spreminja v Tajsija in pride do pojava obsedenosti, ko se zdi, da prek profesorja govori in deluje le še Tajsij. To predstavlja enega od aspektov subjektive transformacije v občudovani model. Pri tem bomo mimetično teorijo dopolnili z Žižkovim branjem Lacana ter ugotovili, da transformacija v drugega poteka tudi na simbolni ravni prevzemanja mesta drugega v strukturi odnosov. Transformacija v občudovani model pa naj bi v končni fazi subjektu prinesla spoznanje, da polno bitje brez manka ne obstaja.

Ključne besede: literatura in psihoanaliza / slovenska književnost / Zupan, Vitomil: *Potovanje na konec pomladi* / literarna interpretacija / mimetična želja / idealni jaz / mentor-učenec / Girard, René

Francoski filozof, teolog in antropolog René Girard je trdil, da se veliki romanopisci, ki jih je analiziral v svoji prvi študiji *Romantična laž, romaneskna resnica*¹ – Cervantes, Flaubert, Stendhal, Dostojevski in Proust –, ne ukvarjajo toliko s potjo, ki jo mora prehoditi subjekt, da bi si pridobil objekt želje, temveč s procesom, kako neki objekt sploh postane objekt želje (Girard, *Deceit* 219). Pri odgovoru na to vprašanje je Girard kot ključni koncept v odnosu subjekta do objekta poudaril model želje oziroma mediatorja, ki je nujen za rojstvo subjektive želje. Subjekt, ki v lastni eksistenci občuti temeljni manko, bo ta manko skušal zapolniti tako, da si bo pridobil objekt, ki pa je že v domeni modela:

¹ *Mensonge romantique et vérité romanesque*, v angleškem prevodu *Deceit, Desire and the Novel*.

model ta objekt prav tako želi oziroma ga ima (21).² Drugi kot model želje je namreč v subjektovih očeh superiornejše bitje brez manka, ki mu želi subjekt postati podoben tako, da poskuša prepoznati njegove attribute in si jih prisvojiti (64, 283). V te objekte subjekt namreč projicira skrivnost modelove polne biti, ki jo želi pridobiti zase. Subjekt torej občuduje polnejšega drugega in si želi tisto, kar ta drugi želi/ima, saj se mu zdi, da mu bo tako sam postal podoben, da bo stopil na njegovo mesto, skratka, postal on. V članku se bomo podrobneje ukvarjali s subjektovo transformacijo v občudovanega drugega v romanu Vitomila Zupana *Potovanje na konec pomladi*.

V *Potovanju* sta v odnosu subjekta in modela, torej nekakšnega učenca in mentorja, neimenovani profesor slovenščine in njegov dijak Tajsij. Profesor povsem občuduje Tajsija: občuduje njegovo pisanje, njegovo intenzivno življenje, polnost njegovega čustvovanja in dejstvo, da ga imajo kljub groznemu obnašanju vsi radi. Profesor želi postati kot Tajsij in ga sčasoma začne vse bolj posnemati.³

Gre torej za situacijo dvojnikov, kjer je pomemben trenutek identifikacije. Zgodbe o dvojnikih, kot recimo znani roman Dostojevskega, so zgodbe o ukradenih identitetah, v katerih subjekt občudovanega drugega doživi le kot bolje realizirano verzijo samega sebe. Dvojnik ima subjektovo podobo, s čimer je še bolj poudarjeno dejstvo, da uzurpirajo mesto, na katerem je bil prvotno subjekt.

Prvi signal njunega dvojništva je profesor prepoznal v podobnosti njunih izkušenj glede pisanja. Profesor je namreč postal pozoren na Tajsija, ko mu je ta nekega dne prinesel svoje poskuse literarnega ustvarjanja. To je profesorja spomnilo na lastna študijska leta, ko je tudi sam svojemu profesorju prinesel lastno pisanje. Trepetal je, kaj si bo profesor mislil, in fantaziral, kako bo ganjeno prebiral njegove zgodbe. A kot je kasneje odkril, se profesor njegovega izdelka sploh ni pritaknil. Tudi sam želi od začetka s Tajsijem narediti podobno, a se vseeno odloči, da mu bo dal priložnost, vendar so njegova pričakovanja nizka. Tajsijev talent pa ga osupne, saj vidi, da je že kot srednješolec veliko bolj nadarjen, miselno napreden, drzen, duhovit in resnicoljuben, kot je bil sam v študentskih letih.

² O mehaniki vzpostavljanja drugega kot modela in o bistveni razliki med želeti in imeti, ki je Girard ne razdela podrobneje, prim. Kuret 123–126.

³ A to posnemanje kmalu postane dvosmerna cesta, saj tudi Tajsij začne posnemati profesorja. Ta pojav recipročnosti Girard imenuje dvojna mediacija, kjer vlogi subjekta in modela, učenca in mentorja nista več jasno razločljivi, saj naraščajoča bližina subjekta in modela zabriše mejo med njima, še posebej, če se drugi, ki ga subjekt postavi za model želje, te svoje vloge ne zaveda (Girard, *Resurrection* 76).

To profesorjevo dožemanje Tajsija lahko razumemo v okviru lacanovske imaginarne faze. V tej fazi otrok prvič vidi samega sebe kot celoto. Pred tem se je počutil, kot da je njegov obstoj raztreščen, njegovo telo razkosano, identificiral se je z materinim obrazom in ostalimi objekti, s katerimi je prišel v kontakt. Otrok se torej v imaginarni fazi prvič dojame kot celosten, a ta podoba celote je zunaj njega, v njegovem zrcalnem odsevu, v drugem (Virk 153). Celovitost jaza, (po)polnost samega sebe, je torej prisotna v drugem, natančneje, v podobi drugega. Lahko bi rekli, da je profesor v Tajsiju videl boljšo verzijo sebe, svoj idealni jaz, ki je imaginarna identifikacija s podobo, v kateri je subjekt samemu sebi všeč in ki jo želi prevzeti – oziroma ki predstavlja to, kar bi rad bil (Žižek, *Sublime* 116, 121).⁴ Preprosteje rečeno, subjekt vidi usodo drugega, do katere se sam čuti upravičenega in ki jo ima za svojo lastno. Usoda drugega bi morala biti njegova usoda. A če izvezemo to identifikacijo, sta si profesor in Tajsij različna, kot so si po navadi dvojniki. Tajsij je priljubljen, profesor ni, Tajsij je talentiran, profesor ni, Tajsij živi življenje, ki je na videz brez skrbi, profesor se mora stalno bojevati, Tajsij se stalno šali, profesor je resnoben itd.

Zanimivo je, da so dozdašnji interpreti *Potovanja* Tajsija prej ali slej opisali kot profesorjev alter ego. »Ta skromni človeček – Profesor – si je v sanjah in željah ustvaril svojo protipodobo, povelikanje, alter ego. Tajsija« (Kermauner 191). Ali: »[S]voj drugi, občudovani in zatajevani jaz pa [profesor] vidi v nadarjenem učencu Tajsiju« (Borovnik 167). Tajsij je torej razumljen kot realizacija profesorjevih želja, kot profesorjev izpuščen in polno realizirani jaz. To branje seveda korenini v prej omenjenem psihoanalitičnem branju zrcalne faze; subjekt vidi sebe v svoji popolno realizirani podobi šele v drugem. A drugi po tej interpretaciji ni zares drugi, ampak je le subjektova zrcalna podoba, nekakšen idealni jaz. Drugi ni nič drugega kot subjekt brez vseh svojih inhibicij. Tako branje vzpostavi primarnost subjekta v odnosu do drugega. Profesor je po mnenju Alenke Koron »anarhoidni meščanski individualist«, njegova »akcija [pa je] osmišljena v projektu spontano-sti in samoosvobajanja« (Koron 29), kar zopet postavlja profesorja na primarno mesto.

A če beremo *Potovanje* z Girardovo mimetično teorijo, se to zaporedje obrne. Drugi, Tajsij, tu ni reduciran na boljšo verzijo profesorja

⁴ Freud je predstavil tri instance, ki človeka ženejo v etično ravnanje: idealni jaz, Ideal Jaza in Nadjaz. Za Lacana je idealni jaz odgovor na vprašanje, katera je subjektova idealna identiteta, Ideal Jaza pa odgovor na vprašanje, kateremu pogledu bo subjekt s to svojo idealno identiteto ustrezal. Žižek v tej razdelitvi prepozna razdelitev na imaginarno (idealni jaz) in na simbolno (Ideal Jaza) identifikacijo (Žižek, *Ego Ideal*).

samega. Če sta si profesor in Tajsij podobna, to ni zato, ker bi bil Tajsij zgolj manifestacija profesorjevih globoko zakopanih želja, profesorjev polno realizirani jaz, temveč zato, ker profesor sam postaja vse bolj podoben Tajsiju. Zato, ker profesor vidi v Tajsiju intenzivno in polno življenje, ki ga želi posedovati sam. Ena od ključnih kvalitete *Potovanja* je, da profesor prek različnih signalov večinoma implicitno, pa tudi eksplicitno priznava svoje posnemanje, torej svojo sekundarnost v odnosu do Tajsija. V nasprotnem primeru nikakor ne bi mogel začeti pripovedi z izjavo, da bi bil zelo rad Tajsij (Zupan 7), s čimer pokaže refleksijo glede sebe in svoje želene identitete, kar je zmožen spoznati v retrospektivni pripovedi.

Subjekt torej najprej v drugem vidi zgolj odsev sebe, nato pa se zave, da je sam pravzaprav odsev drugega. Najprej vidi drugega kot boljšega sebe, v drugem vidi realizacijo svojih najbolj skritih želja, a se nato zave, da so se njegove najbolj skrite želje pojavile, ko se je pojavil drugi. Drugi daje subjektu glas in usmeri njegovo željo. Morda lahko na tem mestu z Girardom prepoznamo profesorjevo zgodbo glede spisov, ki jih je odnesel lastnemu profesorju, kot ostanek romantične iluzije subjekta, ki bi (si) rad dokazal svojo primarnost, originalnost oziroma prvenstvo, saj to posledično pomeni, da je drugi le njegova kopija. Morda sicer bolj uspela kopija, a še vedno kopija, saj sam ostaja tisti, ki je prvi izrazil željo – v tem primeru postati pisatelj. A bolj ko roman napreduje, vse bolj jasno tudi profesor upoveduje sebe kot tistega, ki se vzoruje po drugem, Tajsiju.

To postane očitno predvsem preko govorice. Če analiziramo profesorjev in Tajsijev govor v *Potovanju*, lahko ugotovimo, da profesor sčasoma od »svoje« govorice preide na »tajsijevščino«. Ta pojav lahko razumemo v okviru Girardovega razumevanja demonije oziroma obsedenosti:

Obsedenost lahko privzame obliko histerične *mimesis*. Subjekt se očitno ravna po nekem zunanjem vplivu: njegovi gibi so sunkoviti kot pri marioneti. Neka prisotnost očitno deluje skozi njega – bog, pošast oziroma katero koli bitje, ki je prevzelo njegovo telo. [...] Obsedenost je torej ekstremna oblika alienacije, v kateri subjekt popolnoma absorbira željo drugega. (Girard, *Monstrous* 106)

Točno to se zgodi profesorju, a ta pomembna značilnost romana je še vedno spregledana. Jasna pa postane, če primerjamo Tajsijev obisk pri profesorju s profesorjevim obiskom pri Tajsiju. Profesor na obisku pri Tajsiju zapeljuje njegovo ljubico Jakobino, a z njo govori na popolnoma enak način, na kakršnega je Tajsij govoril s profesorjevo ženo Sonjo. Profesor Jakobini prižiga cigarete, kot jih je Tajsij Sonji, ovohava jo za vratom, kot je Tajsij Sonjo, Jakobini celo obljubi, da bo zopet začel pisati in da bo svet osupnil nad njegovim talentom. A prav to je tudi Tajsij

obljubil profesorjevi ženi Sonji. V takih trenutkih Tajsi v popolnosti naseljuje profesorja.

Prevzemanje Tajsijeve dikcije se kaže v prevzemanju povsem specifičnih besed, ki se v romanu vzpostavijo kot Tajsijeva značilnost (»blazno«). Kaže se tudi v prevzemanju Tajsijevega okvira zaznavanja sveta; ko Tajsi profesorju pove svoje sinestetične sanje, v katerih ima vsaka barva svojo pomensko asociacijo, začne profesor opisovati svet z barvami na tak način, kot jih razume Tajsi. Slednjič se kaže tudi v prevzemanju Tajsijevega načina dojemanja ženske kot ljubezenskega objekta; sebe postavi na mesto umetnika, ljubljeno žensko pa na mesto muze.

Obsedenost se tu pravzaprav pokaže kot intenzivno stanje mimične želje. Ko se subjekt vedno bolj približuje modelu in mu postaja podoben, začne izkušati obsedenost. Zdi se, kot da se Tajsi povsem naseli v profesorja. Kot da je profesor kot on sam prenehal obstajati in da ga je od znotraj prevzel demon, ki govori in deluje prek njega. Obsedenost je religiozna, ritualna izkušnja, nasilna do subjektive »avtonomnosti«. A ravno ta presežek lastne subjektivnosti, ki jo je subjekt stalno iskal – izničiti lasten manko, postati (kot) nekdo drug – hkrati pomeni suspendirati lastno subjektivnost.

To pa je v Girardovi mimetični teoriji pravzaprav tudi subjektov cilj, popolna transformacija v drugega. Biti drugi, ki poseduje nekakšno polnost, ki subjektu manjka. Kot je omenil že Sartre, ki poleg Hegla, Freuda in de Rougemonta predstavlja enega pomembnejših vplivov na Girardovo teorijo – samozavedajoče se bitje, bit-za-sebe, želi izbrisati svojo zavest, ki generira njegov manko, in postati bit-na-sebi, bitje brez zavesti (Palaver 74).

Tendenco želje po samoizničenju lepo ilustrira ena od Mallarméjevih *Indijskih zgodb*. Nekoč je bil kralj, ki si je želel postati spet mlad. V iniciacijskem obredu, ko naj bi se zgodila transformacija, pa predenj stopi mlad mož. Ta zabode kralja in zavzame njegovo mesto. Kralj je torej dejansko postal mlajši, želja se je uresničila, subjekt je postal drugi, a je na tej poti moral dobesedno umreti. Če se subjektova želja radikalno uresniči in dejansko postane drugi, potem to seveda pomeni, da ne more več biti on sam (Rosset 66).

Želja, razumljena na tak način, se razkrije kot želja po izničenju. To samoizničenje seveda pomeni izničenje subjekta kot subjekta manka in njegovo transformacijo v popolno bitje brez manka. Tu pa že lahko prepoznamo religiozno strukturo, željo postati bog, le da ne gre za transcendentnega boga neke religije, ampak za boga kot drugega v intersubjektivnih odnosih, ki biva s preprosto samoumevnostjo, kakršne subjekt nikakor ne more doseči.

Kvaliteta Girardove misli je, da razkrije religiozno strukturo v intersubjektivnih odnosih – da razkrije odnos človeka in boga v razmerju človeka do človeka.

Ob tem je treba poudariti, da ne obstaja zgolj en sam način, na katerega profesor postaja (kot) Tajsij, česar Girard v svoji mimetični teoriji ne razdeli podrobneje. Profesor postaja Tajsij, ker ga začne odsevani, mu postajati podoben. To je, psihoanalitično rečeno, imaginarna identifikacija. Subjekt torej posnema lastnosti drugega, ki se mu zdijo najboljše, in modelira svojo identiteto po drugem. Drugi kot mimetični model želje je nekakšen psihoanalitični idealni jaz. A v *Potovanju* lahko opazimo še drug način postajanja kot občudovani model. Profesor ne postaja Tajsij le s posnemanjem njegove govorice in načina življenja, ampak tudi tako, da zamenja Tajsija na njegovem mestu. To se seveda zgodi v intersubjektivnih odnosih. Če vemo, da je Jakobina Tajsijeva ljubica in da Tajsij trdi, kako obožuje njegov genij, potem lahko ugotovimo, da je vektor Jakobinine želje, njenega občudujočega pogleda, usmerjen v Tajsija.

Drugi, še veliko učinkovitejši način, kako postati Tajsij, je torej ta, da profesor preusmeri Jakobino željo in fascinacijo s Tajsija nase. Psihoanalitično rečeno gre za simbolno identifikacijo. Profesor ni postal Tajsij le tako, da ga je posnemal, ampak tako, da je zavzel njegovo simbolno mesto – mesto občudovanega Don Juana; ta je zmožen željo ženske, ki je donedavno občudovala Tajsija, fiksirati nase ter posledično zasesti Tajsijevo mesto. A njegov odnos do Jakobine ne preseže tekme s Tajsijem, od katerega se kmalu po tej epizodi oddalji in popolnoma ponotranji boemski življenjski slog, ki ga stalno pripisuje svojemu dijaku. Tu se začne profesorjev alkoholni sprehod, kjer je reden gost pivnic, z neposrednim mnenjem in bodicami pa stalno žali uglajeni meščanski okus ter sega po skrajnih psihofizičnih doživetjih.

Ker je profesorjeva pripoved večino romana retrospektivna in je tako večina spoznavnega procesa že za njim, je zmožen v portretiranju svojega odnosa s Tajsijem vendarle ubesediti premik od drugega kot zgolj boljše realizacije samega subjekta do drugega kot tistega, ki pravzaprav subjektu predstavlja orientir za lastno identiteto, željo itd. Ko subjekt občuduje drugega, ga vzpostavi kot svojega boga. V tem primeru je njegova dolžnost iti do samega konca. Njegova dolžnost je, da v polnosti postane ta druga oseba, saj bo le tako lahko spoznal, da tudi v bogu samem obstaja manko. Le tako lahko ugotovi, da drugi ni samozadostni bog, ampak zgolj človek z mankom, podobno kot on sam.

Da tudi Tajsij ni izvorni bog, se profesorju razkrije v njenem zadnjem srečanju, po katerem se ne vidita več, profesorjeva žena Sonja pa zanosi.

A ko se zadnjič vidita, nista sama; profesor spozna tudi Tajsijevega prijatelja, slikarja iz Madrida. Ko slikar spregovori, postane več kot očitno, da je Tajsijev model. V njegovi dikciji prepoznamo Tajsijevo dikcijo; ne le v sočnosti izrazov in primerjav, temveč v tudi povsem dobesednih ponovitvah: »Genija boš uničil!« in pa v uporabi prislova »blazno«; ta se je že od začetka romana vzpostavil kot eden najznačilnejših atributov Tajsijeve govornice, ki ga je vmes prevzel tudi profesor. V prizoru, ki ga nihče od doslej omenjenih raziskovalcev ne omenja, prišlek pokaže, od kod izvira Tajsij, pokaže, da je tudi spontani in originalni Tajsij prav tako posnemovalec. Tu vidimo, da ima tudi Tajsij svojega tajsija. Tajsij tako v tem prizoru izgubi vse tisto, kar smo mu prej pripisovali – samonikli posebnost, spontani boem, izvorni bog. Odpre se perspektiva mimitične verige kot slabe neskončnosti, kot verige, ki nima svoje začetne točke, svojega originala, po katerem bi posnemali vsi ostali, ampak se zapira v dvojne medicije, kjer se mesti subjekta in modela izmenjavata.

Girard trdi, da (literarni) subjekt ob razkritju drugega kot prav takega subjekta z mankom, kot je on sam, po navadi potegne napačen zaključek, ki vodi v obsedenost z nepremagljivo oviro oziroma v mazohizem: v tem primeru izkušnja manka v drugem subjektu ne predstavlja spoznanja, da obstaja sam manko v bogu in da torej bog kot popolno bitje ne obstaja, ampak zgolj razočaranje, da je očitno naletel na lažnega boga. To perpetuira njegovo vero, da se nekje drugje že skriva pravi bog, čigar samozadostnost bo ostala za vedno neomajana in čigar pozicija bo subjektu za vedno ostala nedostopna. Subjekt ne spozna, da je njegov osebni bog prav tako bitje z mankom kot on sam in da je bila njegova zahteva po bogu nemogoča zahteva, ampak meni, da le ni našel boga, ki bi bil dovolj močan. Namesto da bi opustil iskanje bogov, se še bolj goreče obrne k njim.

Da bi še bolje razumeli to, se lahko obrnemo h klasični Sokratovi modrosti: »Vem, da nič ne vem.« Ta izrek se seveda nadaljuje: »Ti pa še tega ne.« Čeprav prvi del te trditve deluje kot lažna skromnost najmodrejšega moža antične Grčije, je vse prej kot to. Prav zato, ker Sokrat ve, da je najmodrejši in da kljub temu še vedno ne ve ničesar, lahko sklene, da drugi vedo še manj. Njegova prednost v primerjavi z drugimi tako ni v neki substancialni, vsebinski vednosti, ampak v samem načinu, na katerega vzpostavlja odnos z drugimi. Ker ve, da nihče ne ve, v drugem ne bo iskal popolnega bitja, subjekta, ki ve; zaveda se namreč, da takšen človek ne obstaja. Sokratovo (ne)vedenje ga osvobaja od malikovanja in iskanja lažnih bogov v drugih.

Potovanje na konec pomladi morda v svojem spoznanju ne gre tako daleč, konec je glede tega odprt. Profesor sicer zapusti Tajsija in se spri-

jazni s staranjem, obenem pa nakaže, da bi se kaj lahko zopet zatekel v malikovanje drugega kot boga. Zdi se, da je najdlje, kolikor lahko pride, sama refleksija glede narave želje. V zaključku romana vidi nekega drugega dijaka s svoje gimnazije in začne o njem (ironično) govoriti na način, zaradi katerega dijaka takoj povežemo s Tajsijem. Na koncu torej ne srečamo izpolnjenega, Sokratu podobnega človeka, ki je s pomočjo védenja in izkušnje dosegel novo stopnjo bivanja. Prav nasprotno, konec romana nas opomni, da višja raven bivanja, ozdravitev od mimitične želje, ni stanje, temveč proces, ki je vedno znova na preizkušnji in za katerega se je treba vedno znova boriti v vedno novih preizkušnjah.

Ko profesor opusti svojega boga, je očitno najlažja poteza iskanje novega. Ali če sklenemo z drugimi besedami: ubiti oziroma opustiti boga je lahko. Veliko težje se je spoprijeti s potrebo po bogu, ki subjekt vedno znova vrača na začetek spoznavnega procesa.

LITERATURA

- Borovnik, Silvija. »Pripovedna proza«. *Slovenska književnost 3*. Ljubljana: DZS, 2001. 146–204.
- Girard, René. *Deceit, Desire, and the Novel*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1976.
- — —. »From Mimetic Desire to the Monstrous Double«. *Mimesis, masochism, & mime: the politics of theatricality in contemporary French thought*. Ur. Timothy Murray. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1997. 87–111.
- — —. *Resurrection from the Underground*. East Lansing: Michigan State University Press, 2012.
- Kermauner, Taras. »Ironično potovanje zaigranega človeka«. Zupan, Vitomil. *Potovanje na konec pomladi*. Ljubljana: ČGP Delo, 1985. 182–199.
- Koron, Alenka. »Nemirno iskanje moderne proze: Zupanovo pripovedništvo do *Menueta za kitaro*«. Vitomil Zupan. Ljubljana: Nova revija, 1993. 21–43.
- Kuret, Robert. »Hočem dobiti Sonjo nazaj ... Tajsijevo Sonjo': Ljubezen, ljubosumje in mimitična želja v Zupanovem romanu *Potovanje na konec pomladi*«. *Ljubezen v slovenskem jeziku, literaturi in kulturi*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete, 2017. 123–126.
- Palaver, Wolfgang. *René Girard's Mimetic Theory*. East Lansing: Michigan State University Press, 2013.
- Rosset, Clement. *Realno in njegov dvojnik: esej o iluziji*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2009.
- Virk, Tomo. *Moderne metode literarne vede in njihove filozofsko teoretske osnove*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za primerjalno književnost in literarno teorijo, 1999.
- Zupan, Vitomil. *Potovanje na konec pomladi*. Ljubljana: ČGP Delo, 1985.
- Žižek, Slavoj. »Ego Ideal and the Superego: Lacan as a Viewer of Casablanca«. *How to Read Lacan*. New York: W. W. Norton & Co, 2007. 79–90.
- — —. *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso, 2008.

Becoming the other, becoming the god in Vitomil Zupan's *Journey to the End of Spring*

Keywords: literature and psychoanalysis / Slovene literature / Zupan, Vitomil: *Journey to the End of Spring* / literary interpretation / mimetic desire / ideal ego / mentor-disciple / Girard, René

The article uses Girard's mimetic theory to analyze the core relationship in Vitomil Zupan's novel *Journey to the End of Spring*, namely the relationship between the professor of Slovene and his admired pupil Tajsi. Tajsi's character is analyzed with the help of Girard's concept of the model of desire. Tajsi orients professor's desire and sets an example of the desired identity (ideal ego). The professor is becoming more and more like Tajsi, and there are moments in the novel where he appears as possessed by Tajsi since he begins to speak and act like him. This is one aspect of transformation into the admired model. The mechanics of the second aspect can be understood with the help of Žižek's reading of Lacan; becoming (like) the other also means taking the other's place in the relationship structure, thus enacting symbolic identification. Doing this, the subject should realize that a full being which is not lacking does not exist.

1.01 Izvirni znanstveni članek / Original scientific article
UDK 821.163.6.09Zupan V.:159.964.2

NAVODILA ZA AVTORJE

Primerjalna književnost objavlja izvirne razprave s področij primerjalne književnosti, literarne teorije, metodologije literarne vede, literarne estetike in drugih strok, ki obravnavajo literaturo in njene kontekste. Zaželeni so tudi meddisciplinarni pristopi. Revija objavlja prispevke v slovenščini ali angleščini, izjemoma tudi v drugih jezikih. Vsi članki so recenzirani.

Prispevke pošiljajte na naslov: marijan.dovic@zrc-sazu.si.

Razprave, urejene v programu Word, naj **ne presegajo 50.000 znakov** (vključno s presledki, sinopsisom, ključnimi besedami, z opombami, bibliografijo in daljšim povzetkom). Besedilo naj bo v pisavi Times New Roman, 12 pik, enojni razmik. Drugi prispevki – poročila, recenzije ipd. – lahko obsegajo največ 20.000 znakov (vključno s presledki).

Naslovu razprave naj sledijo **ime in priimek, institucija, naslov, država in e-naslov** avtorja oziroma avtorice.

Razprave imajo slovenski **povzetek** (1.000–1.500 znakov) in **ključne besede** (5–8), oboje naj bo v kurzivi tik pred besedilom razprave. **Angleški prevod** povzetka (preveden naj bo tudi naslov razprave) in ključnih besed je postavljen na konec besedila (za bibliografijo).

Glavni tekst je obojestransko poravnan; lahko je razčlenjen na poglavja s podnaslovi (brez številčenja). Med odstavkoma ni prazne vrstice, prva beseda v novem odstavku pa je umaknjena v desno za 0,5 cm (razen na začetkih poglavij, za citati in za ilustracijami).

Sprotne opombe so oštevilčene tekoče (arabske številke so levostično za besedo ali ločilom). Količina in obseg posameznih opomb naj bosta smiselno omejena. Bibliografskih referenc ne navajamo v opombah, temveč v kazalkah v sobesedilu neposredno za citatom oziroma povzetkom bibliografske enote.

Kazalka, ki sledi citatu ali povzetku, v okroglih oklepajih prinaša avtorjev priimek in številko citirane ali povzete strani: (Juvan 42). Kadar avtorja citata navedemo že v sobesedilu, v oklepaju na koncu citata zapišemo samo številko citirane ali povzete strani (42). Če v članku navajamo več enot istega avtorja, vsako enoto po citatu oziroma povzetku v kazalki označimo s skrajšanim naslovom: (Juvan, *Literary* 42).

Citati v besedilu so označeni z dvojnimi narekovaji (» in «), citati v citatih pa z enojnimi (' in '); izpusti iz citatov in prilagoditve so označeni z oglatimi oklepaji. Daljši citati (štiri vrstice ali več) so izloženi v samostojne odstavke brez narekovajev; celoten citat je zamaknjen desno za 0,5 cm, njegova velikost je 10 pik (name-

sto 12), nad in pod njim pa je prazna vrstica. Vir citata je označen v oklepaju na koncu citata.

Ilustracije (slike, zemljevidi, tabele) so priložene v ločenih datotekah z minimalno resolucijo 300 dpi. Objavljene so v črno-beli tehniki. Položaj ilustracije naj bo označen v glavnem tekstu (Slika 1: [Podnapis 1]). Avtorji morajo urediti tudi avtorske pravice, če je to potrebno.

V **bibliografiji** na koncu članka so podatki izpisani po standardih MLA:

– članki v periodičnih publikacijah:

Kos, Janko. »Novi pogledi na tipologijo pripovedovalca«. *Primerjalna književnost* 21.1 (1998): 1–20.

– monografije:

Juvan, Marko. *Literary Studies in Reconstruction. An Introduction to Literature*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2011.

– zborniki:

Leerssen, Joep, in Ann Rigney, ur. *Commemorating Writers in Nineteenth-Century Europe*. Basingstoke in New York: Palgrave Macmillan, 2014.

– poglavja v zbornikih:

Novak, Boris A. »Odmevi trubadurskega kulta ljubezni pri Prešernu«. *France Prešeren – kultura – Evropa*. Ur. Jože Faganel in Darko Dolinar. Ljubljana: Založba ZRC, 2002. 15–47.

– članek v spletni reviji:

Terian, Andrei. »National Literature, World Literatures, and Universality in Romanian Cultural Criticism 1867–1947«. *CLCWeb: Comparative Literature and Culture* 15.5 (2013). Splet. 21. 5. 2015.

– knjiga v podatkovni bazi:

García Landa, José Angel, in John Pier. *Theorizing Narrativity*. Berlin: De Gruyter, 2008. *eBook Collection (EBSCOhost)*. Splet. 15. 2. 2016.

– drugi spletni viri (URL dodati v primeru zahtevnejše identifikacije):

McGann, Jerome. »The Rationale of HyperText«. Splet. 24. 9. 2015. <<http://jefferson.village.virginia.edu/~jjm2f/rationale.htm>>.

GUIDELINES FOR AUTHORS

Primerjalna književnost (Comparative Literature) publishes original articles in comparative literature, literary theory, literary methodology, literary aesthetics, and other fields devoted to literature and its contexts. Multidisciplinary approaches are also welcome. The journal publishes articles in either Slovenian or (American) English, occasionally also in other languages. All published papers are peer-reviewed.

Articles should be submitted via e-mail: marijan.dovic@zrc-sazu.si.

Articles should be written in Word for Windows, Times New Roman 12, single-spaced, and **not longer than 50,000 characters** (including spaces, abstract, keywords, summary, and bibliography).

The full title of the paper is followed by author's **name, institution, address, country,** and **email address.**

Articles must have an **abstract** (1,000–1,500 characters, in italics) and **keywords** (five to eight), both set directly before the main text.

The **main text** has justified alignment (straight right and left margin) and can be divided into chapters with unnumbered subheadings. There are no blank lines between paragraphs. Each paragraph begins with the first-line indent of 0.5 cm (except at the beginning of a chapter, after a block quotation, or after a figure).

Footnotes are numbered (Arabic numerals follow a word or a punctuation directly, without spacing). They should be used to a limited extent. Footnotes do not contain bibliographical references, because all bibliographical references are given in the text directly after a citation or a mention of a given bibliographical unit.

Each **bibliographical reference** is composed of round brackets containing the author's surname and the number of the quoted or mentioned page: (Juvan 42). If the author is already mentioned in the accompanying text, the bracketed reference contains only the page number (42). If the article refers to more than one text by a given author, each respective reference includes a shortened version of the quoted or mentioned text: (Juvan, *Literary* 42).

Quotations within the text are in double quotation marks ("and"); quotations within quotations are in single quotation marks (' and '). Omissions are marked with square-bracketed ellipses ([...]), and adaptations are in square brackets ([and]). Block quotations (four lines or longer) have a right indent of 0.5 cm, are set in Times New Roman 10 (not 12), and are preceded and followed by a blank line.

Illustrations (images, maps, tables etc.) should be provided in separate files at minimal resolution of 300 dpi. They are published in black and white. The preferred positioning of illustrations is marked in the main text (Figure 1: [Caption 1]).

The bibliography at the end of the article follows the MLA styleguide:

– Journal articles:

Kos, Janko. "Novi pogledi na tipologijo pripovedovalca." *Primerjalna književnost* 21.1 (1998): 1–20.

– Books:

Juvan, Marko. *Literary Studies in Reconstruction. An Introduction to Literature*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2011.

– Edited volumes:

Leerssen, Joep, and Ann Rigney, eds. *Commemorating Writers in Nineteenth-Century Europe*. Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan, 2014.

– Chapters in edited volumes:

Novak, Boris A. "Odmevi trubadurskega kulta ljubezni pri Prešernu." *France Prešeren – kultura – Evropa*. Eds. Jože Faganel and Darko Dolinar. Ljubljana: Založba ZRC, 2002. 15–47.

– Articles in e-journals:

Terian, Andrei. "National Literature, World Literatures, and Universality in Romanian Cultural Criticism 1867–1947." *CLCWeb: Comparative Literature and Culture* 15.5 (2013). Web. 21 May 2015.

– Books in databases:

García Landa, José Angel, and John Pier. *Theorizing Narrativity*. Berlin: De Gruyter, 2008. *eBook Collection (EBSCOhost)*. Web. 15 Feb. 2016.

– Other digital sources (if necessary, add URL to avoid ambiguity):

McGann, Jerome. "The Rationale of HyperText." Web. 24 Sept. 2015. <<http://jefferson.village.virginia.edu/~jjm2f/rationale.htm>>.

PRIMERJALNA KNJIŽEVNOST ISSN (tiskana izdaja/printed edition): 0351-1189
Comparative literature, Ljubljana ISSN (spletna izdaja/online edition): 2591-1805

PKn (Ljubljana) 41.2 (2018) ISBN 978-961-93774-4-4

Izdaja Slovensko društvo za primerjalno književnost
Published by the Slovene Comparative Literature Association
https://ojs.zrc-sazu.si/primerjalna_knjizevnost/index

Glavni in odgovorni urednik *Editor:* Marijan Dovič

Tehnični urednik *Technical Editor:* Andraž Jež

Uredniški odbor *Editorial Board:*

Marko Juvan, Alenka Koron, Dejan Kos, Vanesa Matajč, Darja Pavlič, Vid Snoj, Jola Škulj

Uredniški svet *Advisory Board:*

Ziva Ben-Porat (Tel Aviv), Vladimir Biti (Dunaj/*Wien*), Lucia Boldrini, Zoran Milutinović, Katia Pizzi, Galin Tihanov (London), Darko Dolinar, Janko Kos, Aleksander Skaza, Neva Šlibar, Tomo Virk (Ljubljana), César Domínguez (Santiago de Compostela), Péter Hajdu (Budimpešta/*Budapest*), Jón Karl Helgason (Reykjavík), Bart Keunen (Gent), Sowon Park (Santa Barbara), Ivan Verč (Trst/*Trieste*), Peter V. Zima (Celovec/*Klagenfurt*)

© avtorji © *Authors*

PKn izhaja trikrat na leto. *PKn is published three times a year.*

Prispevke in naročila pošiljajte na naslov *Send manuscripts and orders to:*
Revija Primerjalna književnost, Novi trg 2, 1000 Ljubljana, Slovenia.

Letna naročnina: 17,50 €, za študente in dijake 8,80 €.

TR 02010-0016827526, z oznako »za revijo«.

Cena posamezne številke: 6,30 €.

Annual subscription/single issues (outside Slovenia): € 35/€ 12.60.

Naklada *Copies:* 350.

PKn je vključena v *PKn is indexed/abstracted in:*

Arts & Humanities Citation Index, Current Contents/ A&H,

Bibliographie d'histoire littéraire française, ERIH, IBZ and IBR,

MLA Directory of Periodicals, MLA International Bibliography, Scopus.

Oblikovanje *Design:* Narvika Bovcon

Stavek in prelom *Typesetting:* Alenka Maček

Tisk *Printed by:* VB&S d. o. o., Flandrova 19, Ljubljana

Oddano v tisk 2. julija 2018. *Sent to print on 2 July 2018.*