

INTERTEKSTUALNOST U MARULIĆEVOJ *JUDITI*

István Lőkös

UDK: 821.163.09 Marulić - 13
Izvorni znanstveni rad

István Lőkös
Filozofski fakultet
Debrecen Eger

1.

Pojam intertekstualnosti pojavio se u znanosti o književnosti na kraju šezdesetih godina prošlog, tj. 20. stoljeća. Uvela ga je Julija Kristeva pod utjecajem Bahtinove teorije o dijalogu. Pojam intertekstualnosti dalje se kristalizirao u francuskom zborniku *Théorie d'ensemble* koji su izdali stručnjaci-kritičari duhovnog kruga okupljeni oko časopisa *Tel Quel*. Intertekstualnost kao pojam vjerojatno je prvi put upotrebljavala baš Kristeva kada je tiskala svoju studiju o strukturiranju teksta gdje je definirala »tekst« kao »produktivnost«, što znači da je »tekst« »1. s jezikom u kojemu se nalazi u redistributivnoj (destruktivno-konstruktivnoj) vezi«, »2. permutacija tekstova, intertekstualnost: očitovanje (*énoncé*) uzeto iz mnogih ostalih tekstova koji se u prostoru jednog teksta ukrštavaju i neutraliziraju jedan drugog«.¹

Na drugom mjestu svoje studije ona piše i ovo: »Mi ćemo nazvati *intertekstualnošću* onu tekstualnu interakciju koja se oblikuje unutar jedinog teksta. Za upoznavanje subjekta intertekstualnost je pojam koji označuje način kako tekst čita povijest i kako se on prilagođuje povijesti. U jednom danom tekstu konkretan način ostvarenja intertekstualnosti daje najglavnije ('društvene', 'estetske') karakterne crte tekstualne strukture.«

¹ Citati su iz studije Julie K r i s t e v e: »Problèmes de la structuration du texte«, u *Théorie d'ensemble*. Paris, Seuil 1968, 297-303, 311-316.

Roland Barthes ovim riječima definira intertekst: »Tekst je redistribucija jezika (polje ove redistribucije). Jedan od putova ove dekonstrukcije-rekonstrukcije je *permutacija* onih tekstova [...] koji su u okviru onog teksta na koji smo obratili pažnju na kraju krajeva postojali ili postoje sami po sebi: svaki tekst je *intertekst*; na promjenljivim razinama prisutni su u njemu i drugi tekstovi u više-manje prepoznatljivoj formi; to su tekstovi prijašnje ili one kulture koja stvara njegovu okolinu; svaki tekst je novo tkanje koje se sastoji iz negdašnjih citata. [...] Intertekstualnost koja je uvjet opstanka svakog teksta ne ograničava se, naravno, na problem izvora i utjecaja; intertekst je opće polje anonimne formule, nesvjesnih ili automatskih citata koji se upotrebljavaju bez navodnika. Promatrajući s epistemološkog gledišta [tj. spoznajne teorije, I.L.] pojam interteksta osigurava proširenje teorije teksta u pravcu socijaliteta: u tekstu sudjeluje cjelina prijašnjeg i suvremenog jezika, ali ne putem svjesne imitacije ili podrijetla koje bi se moglo otvoriti, nego putem jedne vrste diseminacije, dijaspore. To je ona stilska figura koja za tekst nije *reprodukcija*, nego označuje status *produktivnosti*.«²

Iz »povijesti« teorije intertekstualnosti spomenuli bismo još jedno shvaćanje ovog književnoteorijskog pojma. Michael Riffaterre dva puta je interpretirao pojam intertekstualnosti: 1979. i 1982. u svojim djelima *La production du texte* (1979) i *Sémiotique de la poésie*. Prema njegovu shvaćanju, ukratko rečeno, intertekstualnost je opažanje onih veza koje književno djelo vežu s onim djelima koja su bila napisana prije ili poslije njegova nastanka. Samo intertekstualno čitanje otvara *signifiance* teksta, koji je istovjetan s literarnošću. Može se čitati književni tekst linearno, tj. kako se čita neki obični drugi tekst, ali u tom slučaju dobivamo samo jedno jedino značenje (*sens*), i time promašujemo baš ono što je specifično *književno* u danom korpusu.

Nema dvojbe, i Barthesovo i Riffaterovo shvaćanje o intertekstualnosti na mnogim mjestima podudara se sa shvaćanjem Julije Kristeve, koja hoće prilagoditi »literarnu strukturu kao tekstualnu cjelinu u društvenu cjelinu«.

Nemojmo zaboraviti da Kristeva istovremeno daje i definiciju pojma »ideologem«. Prema njezinu shvaćanju, ideologem bi bio zajednička funkcija koja »u prostoru intertekstualnosti spaja jednu konkretnu strukturu (recimo roman) s drugim strukturama (recimo s diskursom znanosti)«. Opis ideologema — kaže Kristeva — moguće je sa tzv. »transformatornom analizom« po analogiji s Chomskyjevom generativnom gramatikom (*Topics on the Theory of Generative Grammar*). Osim toga, »ideologem je takva intertekstualna funkcija koja se na različitim razinama strukture svakog pojedinog teksta može 'materijalno' čitati i razvijati vlastitim putem, definirajući povijesne i društvene koordinate [...] Prihvatanjem teksta kao ideologema ograničava se i semiološki postupak koji istraživanjem teksta u intertekstualnosti smješta ga [tj. tekst, I. L.] u društvu i u povijesti (u njihovu tekstu).«

² Roland Barthes: *Texte (théorie du)*, euvres complètes. II. Paris, Seuil 1994. 1683.

Iz svega toga proizlazi da se intertekstualnost, usprkos nekim podudarnostima i sličnostima različitih teorija o intertekstualnosti, do danas nije kristalizirala kao jednoznačna i jednosmjerna teorija i praksa interpretacije književnih djela, ali među različitim shvaćanjima sigurno ima nekoliko takvih kojima se koristi svakodnevna praksa književne interpretacije.

2.

Pokušat ćemo ukratko intertekstualno interpretirati Marulićevu *Juditu* koristeći se nekim mogućnostima tzv. »transformativne analize« (termin Julije Kristeve) i u vezi s tim nekim gledištima Barthesa i Riffaterea. Naša je polazna točka da strukturu Marulićeva epa možemo prihvatiti kao rezultat (tj. posljedicu) transformacije biblijskog teksta moralnog učenja u teološkom smislu riječi, antičke tradicije i svakodnevnih vojnih situacija, turskih ofenziva u Marulićevo doba.

Uvrstimo li dakle tekst *Judite* među tekstove starozavjetne deuterokanonske *Knjige o Juditi*; prijašnjih i suvremenih studija o kršćanskom moralu, antičke tradicije, suvremenih izvještaja o balkanskim ofenzivama Turaka i suvremenih političkih izvještaja, možemo proučavati strukturiranje Marulićeva epa prema tekstovima izvan samog epa. Istodobno, imat ćemo mogućnost zapaziti, rečeno s Barthesom, »redistribuciju«, »dekonstrukciju-rekonstrukciju« u tekstu, »permutaciju« fragmenata različitih prijašnjih i suvremenih tekstova, tj. pojavu prijašnje i suvremene kulture; nakon svega toga možemo zapaziti kako se stvara novi tekst iz bivših citata i upotrebljavanih, tj. navođenih tekstova »bez navodnih znakova«. Promatrajući tekst epa možemo stalno rekonstruirati formalizaciju *strukturiranja* — umjesto strukture —, tj. biti stalni sudionici nastanka djela kao čitatelji teksta.

Ovog puta naše razlaganje ograničit ćemo na tekstualnu interakciju, što znači da tekst kao cjelinu pokušamo promatrati u cjelini društva, koje pak smatramo kao tekstualnu zajednicu. U ovoj prigodi zapostavit ćemo semiotičku analizu, tj. analizu epa kao jezičnu strukturu.

Aksiomska je činjenica da originalni tekst povijesti *Judite* i Holoferna u Bibliji, s jedne strane, pripada u »apocrypha« a, s druge, u »*fabulae*«, kako to sam Jeronim kaže sastavljajući *Vulgatu* i komentirajući metodu i karakter svojeg prijevoda povijesti *Judite* (vjerojatno iz aramejskog originala). Kad je Marulić odlučio napisati biblijsku priču u pjesničkoj formi pod utjecajem karaktera »*fabulae*«, morao je birati epski okvir, tj. književnu vrstu epa koja je najadekvatnija forma ove herojske historije. Nema dvojbe da su strukturiranje Marulićeva djela determinirali svojstvenosti i klasična tradicija epa. Ako se suoče varijante Homerova i Vergilijeva tipa s Marulićevim epom, vidjet ćemo da spomenute svojstvenosti i tradicije u Marulića postaju primjerima jedne vrste *permutacije*. U *Juditi* nalazimo *propoziciju*, *invokaciju*, *enumeraciju*, *epski opis*, ali početak *in medias res epitethon ornans* ili *retrospekcija* ne postoje uvijek u klasičnom smislu riječi, tj. u klasičnoj formi. U ovoj usporedbi možemo konstatirati, u vezi s

versifikacijom, Barthesovu *distribuciju*, tj. dekonstrukciju-rekonstrukciju: umjesto Homerova i Vergilijeva *daktilskog heksametra* nalazimo u *Juditi* izosilabički dvostruko rimovani dvanaesterac.

3.

Moralni sloj u Marulićevu tekstu pojavljuje se s problemom *laži*. U kršćanskoj teologiji pojam *laži* ima svoju genezu. Već u *Starom zavjetu* više puta se pojavljuje ovaj pojam i čini se da je već u starozavjetno doba bio čest u frazeologiji, kao npr. »duh laži« (»Et ille ait: Egrediar, et ero spiritus mendax in ore omnium prophetarum ejus«, III Rg 22,22); »laži snovi proroka« (*Ecce ego ad prophetas somniantes mendacium, ait Dominus*, Ier 23,32); »lažni jezik« (*Locuti sunt adversum me lingua dolosa, et sermonibus odii circumdederunt me: et expugnaverunt me gratis*, Ps 109 /108/, 2); »licemjerni, lažni ljudi« (*Viri mendaces non erunt illis memores: et viri veraces invenientur in illa, et successum habebunt usque ad inspectionem Dei* Sir 15,8). Grijeh je plemena Juda da su stupili na lažni put pod utjecajem svojih »lažnih Bogova«, tj. »idola« (*Super tribus sceleribus Juda, et super quatuor non convertam eum: eo quod abjecerit legem domini, et mandata ejus non custodierit: deceperunt enim eos idola sua, post quae abierant patres eorum*, Am 2,4). U očima Jahvea *laž* je groza i odvratnost, i njegov zakon zabranjuje *laž*. (Ex 20,16)

U *Novom zavjetu* Sotona je otac *laži* — *Vos ex patre diabolo estis* (Io 8,44), i s *laži* treba raskinuti — *Propter quod deponentes mendacium* (Eph 4,25). Prema primjerima *laž* je jedan od većih ako ne i najvećih grijeha.

Ali što je grijeh u teološkom smislu riječi? Kakvo je bilo shvaćanje pojma grijeha u starozavjetno doba i u doba kršćanstva, odnosno kako se formiralo mišljenje o grijehu u doba kršćanstva? Već sama pitanja upozoravaju nas da i pojam grijeha ima svoju genezu u kršćanskom teološkom razmišljanju i u teološkom učenju. Ako bismo pokušali kompleksno odgovoriti na njih, morali bismo napisati posebnu teološku studiju o grijehu i o povijesti kršćanskog shvaćanja i tumačenja grijeha od pojma *istočnog grijeha*, tj. od *Knjige postanka*, do evanđelja po Ivanu. Ovdje bismo spomenuli da se već u *Starom zavjetu* piše o smrtnom grijehu, ali istovremeno i o milosrđu Boga koji oprašta grješnicima ako je čovjek koji je griješio spreman za pokajanje (Ps 34, 19; 51, 18 i dalje, Is 57,17). Prema shvaćanju *Novog zavjeta*, Krist kao *knez* i *Spasitelj* sa svojom smrću na križu izvršio je spasenje (*Hunc principem, et salvatorem Deus exaltavit dextera sua ad dandam poenitentiam Israel, et remissionem peccatorum*, Act 5,31) i u krštenju preko Krista svaki čovjek može dobiti oprost od grijeha.³

³ *Bibel-Lexikon*. Herausgegeben von Prof. Dr. Herbert Haug, Tübingen. Copyright 1968 by Benzinger Verlag, Einsiedeln-Zürich-Köln. Koristili smo se mađarskim izdanjem: Dr. Herbert Haug: *Biblia Lexikon*. Budapest, 1989, str. 198-213.

U Marulićevoj *Juditi* laž je ključni pojam: Judita pomoću laži, prijevare mora pobijediti Holoferna kako bi spasila svoj narod i svoj grad. Ali *laž* je *grijech* zbog kojega Bog kažnjava, onaj Bog koji je inače spreman spasiti svoj izabrani narod ako on nije griješio i ako se ponizi. Kako je moguće laž, tj. grijeh pretvoriti tako da se promijeni funkcija laži, tj. da se izgubi bit teškog grijeha. U odnosu Judite i Holoferna tu proturječnost razrješuje molitva, kada Judita otkriva da njezina namjera i njezin čin (ubojstvo Holoferna) proizlazi od samoga Boga, koji otkrije da će Judita biti »sredstvo« kazne Božje spram Holoferna. Sve se to u tekstu epa pojavljuje više metaforički nego teološkom argumentacijom, ali tu argumentaciju ipak ćemo naći: kad čitamo ep, to odmah asocira na Marulićev tekst o *laži* koji se nalazi u *Instituciji*. Ondje čitamo vrlo nijansiranu definiciju laži. Dobro je poznato shvaćanje koje se nalazi u poglavlju pod naslovom *O gajenju istine i izbjegavanju laži* (*De veritate colenda mendacioque fugiendo*): »Međutim, uvijek se valja suzdržavati od one vrste laži koja može uzrokovati kakvu duševnu, tjelesnu ili tvarnu štetu. Ostale su već lakše iako nijedna — po mojem mišljenju — nije bez grijeha. Jer svako se pretvaranje nužno udaljuje koliko od istine toliko i od Boga budući da je on vrhovna istina. Kadšto je ipak nužno pretvarati se, zataškavati, pa i lagati, onda, naime, kad stvari budu tako stajale da će se ili morati počinuti još teži grijeh ili izgubiti još veće dobro ako se ne pribjegne laži. Navest ćemo dolje primjere za to.«⁴ Jedan od tih primjera jest biblijska povijest o Juditi, koju navedimo: »[...] tko bi se usudio optužiti udovicu Juditu za lukavštine, varke i čiste laži kojima je oslobodila svoj rodni kraj od opsade, a cijelu Judeju, tj. narod Božji od pogibelji ropstva?«⁵

Interesantan je krajnji dokaz u vezi s Juditinim činom kad pisac govori o tome da je grijeh laži zapravo postao *vrlinom*, jer sve ono što se Holofernu dogodilo od ruke Juditine dogodilo se Božjom voljom: »I kad nitko ne poriče da se to dogodilo voljom i pomoću Božjom, sigurno nije bilo nedopušteno tako prevariti bezbožnika.«⁶

⁴ Originalni tekst: *Ac semper quidem illo mendacii genere abstinendum est, quod in detrimentum uerti possit animarum, corporum, rerum. Cetera leuiora sunt, nullum tamen — ut arbitror — culpa uacuum. Omnem quippe simulationem, quantum a ueritate, tantum et a Deo abesse necesse est, cum summa ueritas ipse sit. Interdum tamen simulare et dissimulare et mentiri necessarium, cum scilicet ita res cadet, ut, nisi mendacium perpetretur, aut grauius peccatum committendum erit aut maius bonum ommittendam. Huiusce rei subiiciemus exempla.* Marko M a r u l i ć: *Institucija II*, Književni krug, Split, 1987, str. 193-194, latinski tekst: str. 521. Hrvatski tekst je prijevod Branimira G l a v i č i ć a.

⁵ Isto, str. 199; latinski tekst: *Quis tamen Judit uidue sutelas dolosque et mera mendacia audet accusare, quibus patriam obsidione, ludeam omnem, hoc est, Dei populum seruitutis periculo liberauit?* (str. 525)

⁶ Isto, str. 200; latinski tekst: *Et cum id dei uoluntate auxilioque factum nemo neget, certe sic imponere impio non illicitum fuit.* (str. 526)

4.

Interpretiramo li i nadalje tekst Marulićeve *Judite* kao dekonstrukciju-rekonstrukciju biblijske priče, moramo upozoriti i na to da u ovoj *permutaciji* biblijskog teksta veliku ulogu igra i antička motivacija. Uzmimo kao prvi primjer ulomak iz 4. pjevanja epa, gdje se pojavljuje niz epskih poredaba, kao stilske figure s antičkim motivima:

Da ovih krivinu, u kih jest, odkladam,
lipost, ne rič inu, Juditi prikladam.
Koj jošće nakladam, ako ni laž i hin,
kupeći ča skladam od poetskih tašćin.
Mnju ti, bi Apolo lin tirati Dafnu bil,
tad kon tesalskih stin ovu da bi vidil.
Siringu bi otpustil sin Merkurijev Pan,
ugledal da bi bil ovu gredući van.
Po Cinte gore stran kakono lovljaše
Diana luk napan, taka se vijaše.
Kada se boraše za z Dijanirom stat
Herkules, koj mnjaše da par neće postat:
kip, obraz tere vrat ove zgledal da bi
vargal bi se navrat, al se boril ne bi.
Ča veće dim tebi? Paris taku ženu
imil da bi sebi, pustil bi Helenu,
ku Garci odvedenu, jer je opet nimaše,
Troju podsedenu deset lit arvaše.

Uz slikanje Juditine ljepote kao sredstva prijekare radi ubojstva isto tako bogata je antička motivacija u opisu Holofernova pijanstva u 5. pjevanju. U biblijskom tekstu čitamo samo to da je Holoferno popio toliko vina kao nikada prije, te poslije gozbe leži u krevetu u nesvjesnom stanju. (*Et jucundus factus est Holofernes ad eam, bibitque vinam nimis multum, quantum numquam biberat in vita sua*, Idt 12,20.) Nema nijedne riječi o tome da je pijanstvo grijeh, da je već prema drugim aluzijama *Staroga zavjeta* ono izvor različitih grijeha. Marulić tijekom dekonstrukcije-rekonstrukcije biblijskog teksta integrira u svoj tekst niz biblijskih i antičkih egzemplara o opasnosti pijanstva. Za ovu zgodu citirat ćemo samo egzemplar s područja antike:

Centaure pogubi Peritov s Lafiti,
jer hvataje zubi, jur pjani i siti,
onih kih počtiti njih dostojaše se,
za žene zaditi ne sramovaše se.
Saki zgubiše se kad u Cirov okol
stupiv, ob[j]iše se, opiše; i pokol
legoše kako vol, on na nje napusti,

razbi jih, da jim bol, živih jih ne pusti.
 Vino život shusti Lacida i Krisipa,
 mudrost od njih usti začarni taj sipa.
 Taj konac opipa pitanski Arceslav
 i on pjan udipa u Karonovu plav.
 Toj se hudinji dav Antiok, moguć kralj,
 jaki kakono lav, s kimi je za stol stal,
 bi jih pjan. Bi njim žal: tarpiti ne htiše
 sramotu i pečal ter ti ga ubiše.
 Bolje ti mu biše u boj smart prijati
 još kada imiše sa Rimnjani rati
 nere živu stati do stotin lit roka
 pak konac imati tolika priroka.
 Raskoša obroka i vina ko sarka
 učini žestoka Antonija Marka:
 silan po Rim tarka vlastele koljući
 njih blago raztarka kuhačem dajući.
 Toj ga podtičući Kleopatru ljubi,
 ženu pušćajući; po tom sebe zgubi.

U ovoj *permutaciji* teksta opet se integrira u strukturu Marulićeve pjesničke povijesti o Juditi moraliziranje kad pjesnik dodaje svemu tome ovaj zaključak:

Ki su taki zubi, zlobe će nadvrići
 kako vethe rubi kripost će odvrići.
 Na konac nesrići upast će u svakoj:
 nemoć jih će sići, stumak ne dat pokoj,
 smalit će razbor svoj i jošće iman'je,
 pak u vikomnji znoj biti će njih stan'je.
 Zadit će smijen'je drugi, rič su čuvši,
 govorit: Zaman je, tarbuh nima uši,
 razbire piću si i slasti privraća,
 i vina oku[s]ši, ter u se sve vraća.
 Da kino se odvraća od dobra nauka,
 prida nj se ne izvraća ča se totu kljuka.
 Tim piše ma ruka, kimno svetu duhu
 ne zgodit jest muka veća ner tarbuhu;
 ki nimaju buhu huda utvarjen'ja,
 zalizlu u uhu spasena slišen'ja.

5.

Stigli smo do pitanja kristijanizacije starozavjetnog biblijskog teksta, što je opet izraziti segment strukturiranja epa. Moglo bi se reći da shvaćanje kršćanske vjere, tj. kršćanski pogled stupa u starozavjetni tekst kada se pjesnik poziva na

Duha Svetog u moralno motiviranim stihovima *Judite*. Karakterniju integraciju nalazimo na kraju epa kada pjesnik piše o skepticizmu Betulijanaca poslije Juditine smrti. U biblijskom tekstu nema traga od spomenutog skepticizma, piše se o tome da sinove Izraela u doba Judite i još dugo vremena poslije njezine smrti nitko nije uznemirio. Dan Juditine pobjede slavili su i slave »do danas« kao jedan od svojih svetih dana, tj. blagdana: *In omni autem spatio vitae ejus non fuit qui perturbaret Israel, et post mortem ejus annis multis. Dies autem victoriae hujus festivitatis, ab Hebraeis in numero sanctorum dierum accipitur, et colitur a Judaeis ex illo tempore usque in praesentem diem* (Idt 16, 30-31).

Taj dio starozavjetnog teksta Marulić parafrazira na kraju 6. pjevanja svojega epa:

Tko će sad pomoći?
 Timi žutki voći svi se pokladahu,
 take tužbe moći k sartcu privijahu,
 tako žaleć stahu. Osmi dan kad pride,
 svi jure mučahu, svak na stan otide.
 Sila ne izide koja bi zadila
 sela ali zide sinov Israila,
 dokla je živila Judita na saj svit,
 zemlja je u mir bila i potom vele lit.
 Dan u ki bi dobit Oloferne htiše,
 svećen je vazda bit od tih ki dobiše,
 dokla ne podbiše pod jaram svu šiju,
 pokol umoriše s proroci Mesiju.
 Komu poklon diju, bogu, spasu momu,
 jere konac viju počitan'ju tomu,
 Juditi u komu slava će bit dokol
 svitu zemaljskomu počne gorit okol.
 Ako li daj dotol dokla zemlja ova
 bude na karte sfolj slovinjska čtit slova.
 Trudna toga plova ovdi jidra kala
 plavca moja nova: bogu budi hvala
 ki nebesa skova i svaka ostala. Amen.

U citiranim stihovima opet progovara Marulić kao kršćanski teolog kada, naglašavajući slavu Juditinog čina, aludira i na to da su uspomenu Judite i Juditine slave Židovi prekinuli kad »podbiše pod jaram svu šiju, / pokol umoriše s proroci Mesiju«. Ova aluzija nije nenadan preokret u radnji epa, nego logičan zaključak Marulića, kršćanskog pjesnika i znalca teoloških znanosti. On hoće upozoriti na to da su, poslije Juditina junačkog čina, koji je bio izvršen uz Božju pomoć, Židovi opet zgriješili kada su ubili Mesiju. Ali je pjesnik uvjeren da nakon toga ispaštanje neće trajati dugo; on, tj. pjesnik Marulić, već proročki vidi »konac«, tj. kraj ispaštanja: to će biti vrijeme povratka Mesije kad »svitu zemaljskomu počne gorit okol«.

6.

Pogledajmo na kraju i sloj *tekstova* suvremenih događaja koji se pojavljuju u tekstu epa kao ideologem. Prema analogiji sa shvaćanjem Julije Kristeve, rekli bismo da je riječ o suvremenim političkim, europskim i jugoistočnim situacijama, tj. o opasnosti od Turaka, o junačkoj borbi stanovništva Dalmacije i cijeloga Balkana protiv turskih osvajača i istovremeno o tome da se stanovništvo ovih krajeva stvarno moglo nadati pomoći samo od Boga. Tako će se pojaviti u tekstu epa ono mitsko mišljenje, rekli bismo oni ideologemi kao »junaštvo«, »hrabrost«, »vrlina«, »strah« itd., koji su nam već poznati iz ranijeg epskog pjesništva (*ep*, *chanson de geste*, *srednjoeuropska epika* itd.) a koji — indirektno ili direktno — opet »sudjeluju« u strukturiranju teksta.

Sva ta različita očitovanja (*énoncés*), koje smo našli *a posteriori* u ranijim ili suvremenim »diskurzima«, koja manje-više mijenjaju značenje i u »novom tekstu«, tj. u *Juditi*, mijesajući se čine *ambivalentno zajedništvo* koje nije istovjetno s originalnim varijantama. Ovo novo »zajedništvo« ima svoju funkciju koja se sklapa s drugim diskurzivnim ispoljavanjima, pa ta funkcija omogućuje da nova zajednica (u našem slučaju Marulićev ep) postaju diskurzivna zajednica novog razdoblja.⁷

I s t v á n L ő k ö s

INTERTEXTUALITY IN MARULIĆ'S *JUDITH*

The concept of intertextuality came into literary theory at the end of the 1960s. Although there are certain points of similarity among the various theories and praxes of intertextuality, they have not so far crystallised into a unified theory and practice of the interpretation of literary works. But among the various ways of understanding, there must be several the tenets of which are used in the everyday practice of literary interpretation. In this study an attempt is made to give an intertextual analysis of Marulić's *Judith* using some of the opportunities provided by Julia Kristeva's transformational analysis, with some of the views of Roland Barthes and Michael Riffaterre being used as well.

If we place the text of *Judith* among the following other texts: the deutero-canonical Book of Judith; Marulić's previous and contemporary studies on Christian morality; the ancient tradition; contemporary reports about the Balkan offensives of the Ottomans; data on the contemporary political situation – then we can study the structuration of Marulić's epic according to texts outside the epic itself. At the same time we can observe (put in Barthes' words) the redistribution, deconstruction-reconstruction within the text and the permutation of frag-

⁷ Usp. K r i s t e v a: cit. djelo, str. 311-316.

ments of various prior and contemporary texts, i.e., the phenomenon of a previous and the contemporary culture in the text of the epic. After all this we can note how the new text is created from previous quotations and texts used or quoted without quotation marks. Looking at the text of the epic in this way, we can reconstruct the formalisation of the structuration – instead of the finished structure – and thus become, as readers of the text, participants in the creation of the work.

When Marulić decided to write a scripture story in poetic form, he must have chosen the epic framework, i.e., the literary form of the epic, as the most suitable for the presentation of this biblical history. There is no doubt that the structuration of the Marulić epic was determined by the characteristics and tradition of the traditional classical epic. If the variants of this kind of genre of the Homeric and Virgilian type are compared with the Marulić epic, we can see that the mentioned characteristics and tradition become in Marulić an example of a kind of permutation: in *Judith* we can find proposition, invocation, enumeration, epic description, but on the other hand the beginning *in medias res*, the *epitheton ornans* and retrospection do not exist in the Marulić work in the classical sense of the word, that is in classical form.

The moral layer appears in Marulić's text connected with the problem of mendacity. In Christian theology the view of the lie has its own genesis. This concept occurs several times in the Old Testament, and in the New it is said explicitly that Satan is the father of lies (Vos ex patre diabolo estis...cum loquitur mendacium ex propriis loquitur quia mendax est et pater eius. John 8,44). In Marulić's *Judith* the lie is the key concept. Judith has to beat Holofernes precisely with the use of lies, deceits, in order to save her nation and town. But a lie is a sin that God punishes – the God that is ready to save His chosen people if they do not sin and if they are humble. How then is it possible to change the nature of the lie, i.e., how can it, when used in a special way, cease to be a grave sin? In the encounter of Judith and Holofernes Judith's prayer resolves this contradiction; Judith reveals to the reader that her intention and her deed (the murder of Holofernes) derive from God himself: she is in fact the means for His punishment of Holofernes. All of this appears in the text more metaphorically than in the form of theological argument.

If we go on to interpret Marulić's *Judith* as a reconstruction-deconstruction of the Biblical story, we can see that antique motivation has a major role in this permutation.

At the end the horizon of contemporary events is analysed; in the text of the epic, these appear as ideologemes. By analogy with Kristeva's practice we would say that what is concerned is the contemporary geopolitical situation present in South East Europe – danger from the Turk, the heroic battle of the population of Dalmatia against the Turkish invaders – as well as the fact that the population could really expect help more or less only from God. Thus in the text of the epic, fragments of mythical thinking appear, ideologemes such as heroism, bravery merit, fear and so on, which are very well known from the early epic poetry of Europe (for example, the *chanson de geste*, medieval poetry) which, directly or indirectly, again take part in the structuration of the Marulić text.