

MARULIĆEV *HERCULES MORALISATUS*

(O ALEGORIJI U DIJALOGU O HERKULU)

Bratislav Lučin

1.

Mnogostruki su razlozi zbog kojih *Dijalog Marka Marulića o Herkulu koga su nadvisili Kristovi štovatelji* privlači čitateljsku pozornost. To je jedino Marulićevo prozno djelo u dijaloškom obliku, a tematizira lik iz antičke mitologije, čemu također nema presedana u čitavu opusu splitskog humanista. K tome, Marulić u njemu eksplicitno iznosi neke svoje poetičke nazore, što inače ne čini baš često: uglavnom iskaze takve naravi možemo pronaći u predgovorima i posvetama, no i tada — izuzevši posvete *Institucije* i *Judite* — sasvim ukratko i prigodno. Nadalje, *Herkul* bi se u svjetlu mogućeg odnosa naspram spjeva Jakova Bunića o istom antičkom heroju mogao smatrati i prvim polemičkim spisom u hrvatskoj književnosti.¹ Programatski elementi djela potaknuli su i na analizu implicitnih estetičkih nazora autorovih, pa i njegovih preferencija u odabiru iz poganske i kršćanske filozofske baštine.² Dodatno je zanimanje pobudila naknadno otkrivena posvetna poslanica Tomi Nigeru, i to u prvom redu zbog toga što Marulić u njoj iskazuje divljenje djelima Erazma Roterdamskog.³

¹ Usp. Dunja Fališevac, "De raptu Cerberi J. Bunića i *Dialogus de laudibus Herculis* M. Marulića", *Dani Hvarskog kazališta XVII — Hrvatski humanizam: Dubrovnik i dalmatinske komune* (nadalje: DHK XVII), Split 1991, str. 67–80, os. 72–76.

² Usp. Zlatko Posavac, "Marulićev *Dialogus de laudibus Herculis*", *Dani Hvarskog kazališta XV — Marko Marulić* (nadalje: DHK XV), Split 1989, str. 253–267.

³ Usp. Branimir Glavičić, "O još jednom Marulićevu novoootkrivenom tekstu", *Forum* 3/1981, str. 329–337. Sažet, ali vrlo instruktivan osvrt na *Dijalog o Herkulu* dao je B. Glavičić kao predgovor djelu u knjizi: M. Marulić, *Latinska djela I*, Split 1979, str. 11–14.

Tako poticajnu tekstu ipak je posvećeno razmjerno malo radova, odreda napisanih tek u novije vrijeme, a gotovo je sasvim izostala obradba jedne od ključnih njegovih sastavnica — alegorije, koja mu je strukturna i idejna okosnica.⁴ Govor pak o alegoriji ovdje nužno podrazumijeva uvid u kompoziciju teksta te, nadalje, njegovo smještanje u prikladan vertikalni, pa i horizontalni interpretacijski okoliš. U svjetlu tako dobivenih podataka Marulićev će se alegorijski postupak moći potanje analizirati te bolje razumjeti njegovi motivi, metoda i ciljevi, a taj će se kratki tekst ukazati čvorištem znatnog broja tradicijskih niti i stjecištem raznovrsnih silnica što ih je Marulić nenametljivo i dozirano, a opet vrlo kompetentno i decidirano, umio uporabiti za svoju osobenu svrhu, dajući zahtjevnim temama pristupačan i upravo privlačljiv oblik — tako da je zacijelo i zbog čitkosti i zbog aktualnosti djelo doživjelo vrlo skori (1549) prijevod baš u Italiji, kolijevci obnovljenoga, humanističkog dijaloga.

2.

Topička uokvirenost i simetričnost odmah se uočavaju kao osnovne kompozicijske značajke *Herkula*. Raspored je jednostavan, ali skladan i dosljedno proveden. Sugovornici se susreću u shematično naznačenu krajolik; nakon što su se sklonili u hladovinu, započinju razgovor koji traje od podnevne žege do pred zalazak sunca. Pretežan dio teksta — izuzevši uvodnu, središnju i zaključnu razmjenu kraćih replika — zapremaju dva dulja monologa: u prvom Pjesnik ukratko pripovijeda Herkulova djela a u drugom Bogoslov istim redom izlaže njihovo kršćansko-alegorijsko tumačenje. Oba su monološka izlaganja na istom mjestu — između Herkulovih *erga* (tj. glasovitih dvanaest zadanih mu pothvata) i *parerga* (tj. ostalih, "usput" učinjenih djela) — prekinuta kraćim dijaloškim umecima što ih možemo uvjetno nazvati "ideološkim interludijima". K tome se u Pjesnikovu izlaganju još jedan takav umetak nalazi već nakon VII. Herkulova pothvata: budući da već tu Bogoslov najavljuje svoju nesuglasnost s Pjesnikovim tezama, vrlo je uspješno stvorena napetost koje se razrješenje čitatelju nudi sa zadržkom. I dvije važne poetičke izjave nalaze se približno na istim mjestima: Pjesnik svoju iznosi netom ispriповjedi *erga* a Bogoslov svoju pri početku tumačenja *parerga*. Kompozicija je, dakle, čvrsta i pregledna, ali provedena nenametljivo, bez odveć krute shematičnosti, dok je izmjenom dijaloških i monoloških dijelova izbjegnuta monotonija.

Središnji dio *Dijaloga o Herkulu* čini odulji dijalog koji započinje tvrdnjom Bogoslova da se u današnje vrijeme izvode djela "hrabrija, uzvišenija i veličajnija" od pothvata mitskoga heroja što ih je Pjesnik upravo nabrojio. Budući da Pjesnik izražava naglašenu nevjericu prema toj tvrdnji (pa i, reklo bi se, prema samoj činjenici da bi toliku novost mogao čuti baš iz usta Bogoslova⁵), u daljem se razgovoru ponajprije utvrđuju kriteriji s pomoću kojih će se odvagati suprotstavljeni argumenti. Sada Bogoslov, vodeći razgovor svojevrsnom majeutičkom metodom, počinje oblikovati okvir za svoje tumačenje Herkulovih djela. Pjesnik

⁴ Prva opširnija studija o *Herkulu* bio je tekst Mirka Tomasovića "Marulićev dijalog o mitologiji i literaturi", *Umjetnost riječi* 1/1986, i u knjizi *Tradicija i kontekst*, Zagreb 1988, str. 28–39. Glavičićev tekst iz *Foruma* (pod naslovom "Marko Marulić i Erasmio Roterdamski") i njegov pokraćeni spomenuti predgovor te Posavčev i Tomasovićeve tekst pretiskani su u knjizi: M. Marulić, *Latinska manja djela I*, preveo, komentirao, priredio latinski tekst i dodao kazala Branimir Glavičić, Split 1992 (nadalje: LMD I).

⁵ "PJESNIK: Tada će mi se to učiniti od svega neprirodnog još neprirodnijim, naime da ću ono što nikada ni od koga nisam čuo, čuti sada od tebe." (LMD I, str. 71)

odmah prihvaća da pri odabiru kriterija vrhovnu snagu imaju razumska spoznaja i istina.⁶ Na to Bogoslov niže najavljene upite, na koje Pjesnik spremno odgovara, te se utvrđuju tri vrijednosna kriterija: Božji sud (koji je nepogrešiv, i time nadređen ljudskom), Božja nagrada (o veličini koje ovisi i hvala što je neko djelo zaslužuje), riječi Svetog pisma (kojima će kršćanin — a pjesnik se takvim itekako priznaje — više vjerovati nego tekstovima pogana). Odista, tijekom svojega tumačenja Bogoslov se u raščlanjivanju svakoga Herkulova pothvata gotovo neizostavno poziva barem na jedan od tih triju kriterija, a kadšto i na sva tri odjednom.

No samim tim načelnim sporazumom Pjesnik nipošto nije razuvjeren u svojim gledištima. Bogoslov pak iskazuje znatnu tolerantnost, pa ne stupa u neposrednu polemiku: prije nego što će se upustiti u podrobnu argumentaciju, on na način dobra naučitelja rezimira ono što je dotle uglavljeno.⁷

Valja upozoriti da Bogoslov u središnjem dijalogu, uz uspostavu kriterija vrednovanja neupadljivo najavljuje i metodu svoje raščlambe mita o Herkulu: alegorijsku interpretaciju. Naoko uzgred, ali nipošto slučajno, on takvo tumačenje primjenjuje da bi otklonio jednu prividnu proturječnost u raspravi o kriteriju Božje nagrade, i to, naravno, na biblijskom tekstu — novozavjetnoj paraboli o radnicima u vinogradu (*Mt* 20, 1 i d.).⁸

3.

Postavivši tako kriterije i metodu, s kojima je i Pjesnik suglasan, započinje Bogoslov svoje izlaganje. No već na samom početku, komentirajući Herkulovo davljenje zmija u kolijevci, on u kratkoj digresiji izriče rečenicu koja ima ishodišnu vrijednost za naše razmatranje. Zbog očite njezine važnosti već je bila isticana i tumačena kao dosta općenit poetički iskaz Marulićev, no treba odmah reći da je ona terminološki vrlo precizna i da podrazumijeva sfere duhovnosti i tradicije kojih su i poetika i poezija samo (doduše važan) dio. Ta je rečenica uistinu ključ tradicijskog okoliša u kojemu je Marulić vidio svojega *Herkula* te zacijelo želio da ga u njemu i drugi vide. Navodimo je stoga i u latinskom izvorniku i u prijevodu B. Glavičića:

"Quannuis a poetis plurima fingantur, sub quibus alegoriam latere uolunt siue naturę siue morum siue etiam adumbratę circa rem gestam significationis."

"Pa ipak, pjesnici štošta izmišljaju pod čime hoće da se krije alegorija bilo prirode bilo značaja, bilo da je riječ, štaviše, o zamračenu značenju u vezi s nekim stvarnim događajem."⁹

O čemu se, dakle, radi? Upravo o racionalističkom objašnjavanju mita (poglavito bogova) što su ga razradili stoičari a široko primjenjivali osobito novoplatonovci, a koje se još u antici konstituiralo u tri glavna sustava što su kasnije, tijekom čitava srednjeg vijeka i renesanse, uvelike utjecala na razne vrste umjetnosti,

⁶ *Ibid.*

⁷ LMD I, str. 73.

⁸ LMD I, str. 72–73. Usp. slično tumačenje u Marulićevoj knjizi *De humilitate*, Split 1989, str. 213. Bogoslovovo je alegorijsko tumačenje novozavjetne parabole, dakako, potvrđeno u kršćanskoj tradiciji: usp. npr. PL 30, 574 (*S. Eusebii Hieronymi operum mantissa, continens opera supposititia. Pars tertia: Commentaria in Novum testamentum, Expositio quattuor evangeliorum, Matthaeus, Cap. XX. — Vers. 1 sqq.*). Za Marulićev stav da je poželjno prilikom takvih tumačenja slijediti autoritete usp. *Evangelistar I*, Split 1985, str. 135 (= I, 24).

⁹ LMD I, str. 114. i 74.

pa i na filozofiju i teologiju. Sva ih je tri supostavio još Ciceron u djelu *O prirodi bogova (De natura deorum)*, a načela im se, najkraće, svode na sljedeće:

1. mitovi manje ili više iskrivljeno pripovijedaju zbiljske događaje iz daleke prošlosti kojima sudionici bijahu ljudi što su zbog svojih slavni djela poslije bili smatrani bogovima;

2. mitovi su izraz čovjekova doživljaja prirodnih pojava i sila kojima je okružen u svijetu, pa su bogovi dakle njihovi simboli;

3. mitovi su moralne i filozofske ideje zaodjenute u kakvu priču, pa su bogovi dakle alegorije tih ideja.

Daleko bi nas odvelo nizanje podataka o nastanku i utjecajima svakog od triju odvjetaka racionalističkoga tumačenja od antike do renesanse. Valja ipak napomenuti da se prva teorija obično zove povijesnom ili euhemerističkom, druga naturalističkom a treća moralnom.¹⁰ Marulićevi izrazi ne ostavljaju mjesta dvojbi: "alegorija prirode" odnosi se na naturalističko tumačenje, "alegorija značaja" na moralno, a "zamračeno značenje u vezi s nekim stvarnim događajem" točno odgovara povijesnom tumačenju, koje se zapravo i ne može nazvati alegorijskim.

No zašto se Marulićev Bogoslov na samom početku izlaganja poziva na tu tradiciju? Kakve su dodirne točke kršćanskoalegorijskog tumačenja Biblije, u koje je Bogoslov, dakako, izvrsno upućen, i izvorno poganske racionalističke interpretacije mita? Zašto je baš Herkula odabrao Marulić da pokaže nadmoć kršćanskoga svjetonazora i na koji je način iz mita o tom glasovitom antičkom junaku izvukao pouke relevantne ne samo za svakog kršćanina, nego upravo i za kršćanskoga pjesnika?

Jasno je da je od triju navedenih tumačenja ono moralno Maruliću najbliže kako zbog njegova općeg duhovnog profila tako i zbog pogleda na ulogu i svrhu književnosti, ali zacijelo i zbog toga što se takvo tumačenje dodiruje s jednim od četiriju načina svetopisamske alegoreze: s iznalaženjem tropološkog smisla, koji se još naziva i moralnim (čudorednim).¹¹ Ipak, da bismo odgovorili na postavljena pitanja, potrebno je kazati nešto više o načinu na koji se kršćanstvo tijekom svojega tisućljetnog trajanja odnosilo prema poganskoj mitologiji *sub specie tropologiae*, a onda i o ulozi Herkulovoj u tom odnosu. Pri tome bi makar i sumaran prikaz bio za ovu priliku preopširan, pa ćemo izdvojiti samo ona tradicijska uporišta koja mogu imati važnosti za razumijevanje *Dijaloga o Herkulu*.¹²

U prvim stoljećima kršćanstva, kada se ono još bori za prevlast sa snažnim poganskim religijama i kultovima, alegorijsko tumačenje mita služi objema stranama kao nezanemarivo oružje u nesmiljenoj polemici. U patrističkoj književnosti moguće

¹⁰ Svakom od tih struja napose, kao i općenito prežitkom antičke mitologije do konca 16. st. bavi se knjiga: Jean Seznec, *La survivance des dieux antiques*, Paris 1980. Usp. osobito poglavlja: "La tradition historique", "La tradition physique", "La tradition morale".

¹¹ O alegorijskoj egzegezi Biblije općenito i o Marulićevoj primjeni toga postupka usp. B. Glavičić, "O Marulićevu alegorijskom tumačenju *Davidijade*", DHK XV, str. 152–161. V. i: Andrea Zlatar, *Marulićeva "Davidijada"*, Zagreb 1991, str. 65–72.

¹² Izlaganje koje slijedi temelji se na Seznecu, n. dj., str. 81–112 ("La tradition morale") te na knjizi: Marcel Simon, *Hercule et le christianisme*, Strasbourg 1955. Koristan sažet pregled sadržaja teže dostupne Simonove knjige dao je D. Novaković u svojoj studiji "Bunićeva *Otmica Kerbera* — podrijetlo priče, podrijetlo alegorije", DHK XVII, str. 81–106.

je naći znatnih naznaka za našu temu. Nastavljajući se na izgrađenu i dugu antičku tradiciju moralne alegoreze mita, poganski su mu polemičari (Celzo, Julijan) pripisivali visoku duhovnu i odgojnu vrijednost.¹³ Time su ga upravo štitili od kršćanskih kritika: kršćani, po njima, ne mogu tvrditi da im vjera posjeduje moralnu nadmoć ako i prikladno protumačena priča o bogovima ili junacima poganskoga svijeta nosi sličnu pouku. Kršćanski se pak apologeti nalaze u donekle protuslovnu položaju: oni, doduše, priznaju alegoriju kao visokovrijedan hermeneutički postupak, ali je ili dopuštaju samo u tumačenju Biblije, odbacujući s indignacijom mogućnost primjene na poganske "pričice" (Origen, Arnobije), ili se ipak priklanjaju i takvoj praksi zato da bi neutralizirali poguban utjecaj mitologije s kojom je, učeći jezik, kompoziciju i stil na uzornim djelima antičke književnosti, neizbježno dolazio u dodir svaki kršćanin koji je težio višem obrazovanju.¹⁴ Uz taj pedagoški razlog, prihvatanju čitanja mita kao moralne alegorije pogodovalo je u tom ranom razdoblju i prozelitsko nastojanje: neke sličnosti tih "pričica" i evanđeoske povijesti, koje se još lakše nalaze na nedoslovnoj razini, mogle su dobro poslužiti kako bi se poganski umovi privoljeli na usvajanje kršćanskoga svjetonazora (Justin Mučenik, Tertulijan).¹⁵ Početkom 6. st. nastaju dvije značajne alegorijske interpretacije biblijske i mitološke građe: *Moralia in Job* Grgura Velikog i *Mythologiarum libri tres* Fabija Plancijada Fulgencija. Unatoč početnom patrističkom zazoru i povremenim upozorenjima, poput poziva Grgura iz Toursa (6. st.): "Vratimo se radije čudesima Evandelja", sve je raširenije izvođenje kršćanskih pouka iz mitologije, pa ova malo-pomalo teži da postane svojevrsna *philosophia moralis*. U karolinško doba usporo-redo s djelom Hrabana Maura *Allegoriae in universam sacram scripturam* nastaje i jedna pjesma orléanskoga biskupa Teodulfa u kojoj se čitatelju napominje da pjesničke priče treba razumjeti "filozofski": Protej je istina, Herkul — krepost, Kak — krađa... Ide se još i dalje: "Alegorijski genij srednjega vijeka koji je, obnavljajući patrističku tradiciju, opažao u osobama i epizodama Staroga zavjeta prefiguracije Novoga, nazrijevao je u osobama i epizodama mita prefiguracije kršćanske istine."¹⁶ U 12. st. Bernhard iz Chartresa i njegov učenik John iz Salisburja razmatraju o poganskoj religiji "ne zbog njezinih lažnih božanstava, nego stoga što se iza njih kriju tajne pouke, nedostupne običnom puku".¹⁷ Vrijeme je to kada se kao pravi rudnik svetih istina počinju osobito rado koristiti Ovidijeve *Metamorfoze*. *Integumenta* Johna iz Garlandea, anonimni *Ovide moralisé* s početka 14. st., *Allegorie* Giovannija del Virgilia,¹⁸ *Moralia super Ovidii Metamorphoses* dominikanca Roberta Holkota te mnogi drugi prozni i versificirani komentari i tumačenja puni su

¹³ Seznec, n. dj., str. 83–84.

¹⁴ Seznec, n. dj., str. 84.

¹⁵ Simon, n. dj., str. 36–37. Dobro je poznato da prokušani način kristijanizacije bijaše ulijevanje novih sadržaja u stare (ali popularne) forme: to vrijedi i za kršćansku liturgiju, i za ranu ikonografiju itd.

¹⁶ Seznec, n. dj., str. 86. Usp. i Simon, n. dj., str. 35–36.

¹⁷ Seznec, *ibid.*

¹⁸ Taj je Bolonjac bio usko povezan s krugom latinskih pjesnika iz Padove ("cenacolo padovano"), među kojima je ponajvažniji Albertino Mussato (1261–1329). Ovaj je rado paralelizirao biblijsku i mitološku povijest, držeći da "poganski mitovi obavještavaju isto kao i Sv. pismo, tek u obliku vela zagonetnosti" (E. R. Curtius, *Evropska književnost i latinsko srednjovjekovlje*, preveo Stj. Markuš, Zagreb 1971, str. 223). Zanimljiva je polemika Mussata i dominikanca Giovannina od Mantove o pjesništvu (*ibid.*, str. 224–225) i razmatranje o poeziji i istini kod Tome Akvinskoga (*ibid.*, str. 225–229).

ingenioznih domišljanja kojima je svrha da se ne samo svakom božanstvu, nego i njegovim atributima i barem glavnim sastavnicama pripovijesti o njemu pronađe poučno kršćansko značenje. Dostajat će samo poneki primjer (preuzet iz spomenuta spjeva *Ovide moralisé*) da se shvati način funkcioniranja takvih tumačenja. Argove oči što ih Junona prosiplje na paunov rep jesu svjetovne ispraznosti, paun je oholica koji se njima ponosi. Dijana je Sveto Trojstvo, Akteon — Isus Krist. Faetont predstavlja Lucifera i njegovu pobunu protiv Boga. Cerera koja traži Proserpinu jest Crkva u potrazi za dušama zavedenima grijehom; zublje što ih nosi u ruci jesu Stari i Novi zavjet; dječak koji joj se ruga i kojeg ona pretvara u guštera jest sinagoga.¹⁹

Moglo bi se pomisliti da će humanizam i renesansa odbaciti alegoriju i okrenuti se estetskoj i senzualnoj strani mita, no humanisti (Giovanni Boccaccio, Coluccio Salutati) prosljeđuju tražiti u njemu skrivene istine, nšlanjajući se u tome na kasnoantičke poganske egzegetičare. U Quattrocentu grupa oko Ficinove Akademije, osobito Angelo Poliziano i Cristoforo Landino, upiru se da iz mitskih priča Homerovih, Vergilijevih itd. destiliraju mjerodavne istine. Ostavljajući postrani šire obrazlaganje uzroka takvim nazorima, upozoriti je da neki humanisti u mitu nahode ne samo moralnu pouku, nego mnogo više — religijsku doktrinu, kršćanski nauk. Ustanovljuju se podudarnosti profane i biblijske mudrosti, Platon i Mojsije se “konkordiraju”, Sokrat “potvrđuje” Isusa, Homer ima glas proroka...²⁰ U osvit renesanse nanovo se začinje poimanje posve nalik onom što ga bijaše iznjedrilo poganstvo o svom zalasku: sve su religije iste, pod različitim oblicima krije se zajednička istina.²¹

U mnogostoljetnom nastojanju da se mitologija učini korisnom u kršćanskoj optici, pa i da se poganska baština harmonizira s Objavom, jedan je antički mitski junak imao povlaštenu sudbinu: Herkul je, naime, od samoga početka kršćanstva bio za širitelje Evandjelja respektabilan protivnik, kako zbog svoje popularnosti kod običnog puka u antici, tako zbog istaknute uloge u snažno podupiranom rimskom državotvornom kultu.²² Neprisporodivo bogatstvo događaja razlog je što je mit o Herkulu svakom društvenom sloju mogao dati poticaja za simpatiju i štovanje divinizirana heroja. Osobito je pak bilo rašireno utjecanje Herkulu u svim nadama i bojaznima u vezi s onostranim: on je, naime, svladao sile podzemlja te je, kao mučenik zbog kreposti, preko patnje i smrti stekao besmrtnost uz apoteozu. U stoičkoj i epikurovskoj alegorezi njegovi pothvati opisuju pobjedu čovjeka nad samim sobom i nad svojim strastima. Herkulov život tako postaje slikom savršene mudrosti a posmrtna mu sudbina budi kod sljedbenika nadu u besmrtnost. Već i

¹⁹ Seznec, n. dj., str. 87.

²⁰ Usp. u *Dijalogu o Herkulu* paralele Herkul — Samson (LMD I, str. 74. i 76), Herkul — David (str. 76. i 85), Herkul — sv. Pavao (str. 75). Biblijsku i mitsku povijest paraleliziraju ili kontrastiraju sv. Augustin, *Ecloga Theoduli*, spomenuti Mussato i mnogi drugi. Primjera radi, jednadžba Herkul = Samson nalazi se u pjesnika Aldhelma iz 7/8. st. (Curtius, n. dj., str. 228); Dante je borbu Davida s Golijatom prisporodio onoj Herkulovoj s Antejem (*De monarchia*, II, 9). Nije li i tradicionalna asocijacija Herkul — David mogla Marulića ponukati da, citajući Bunićev spjev, odluči upravo Davida uzeti za junaka svojeg epa?

²¹ Seznec, n. dj., str. 92–93. Lijep primjer istovrsna razmišljanja jednoga poganina u kasnoj antici može se naći u pismu Maksimijana iz Madaura sv. Augustinu (citirano u: N. Cambi, “O danu Kristova rođenja i svečanosti Božića”, *Mogućnosti* 8–9–10/1992, str. 680.

²² Za dalje izlaganje usp. Simon, n. dj., i Novaković, n. dj. (oba u bilj. 12).

navedeno (pobjeda nad podzemljem, mučenička smrt, uzlazak na nebo) upućuje na neizbježnu snažnu asocijaciju Herkula i Krista, koju još pojačava to što je obojici otac bog a majka odabrana smrtnica.

Na pojavu takvih analogija kršćanski će pisci reagirati u rasponu od njihova pomirljiva prihvatanja kao uporabljiva argumenta u polemici s poganima (Justin Mučenik) pa do žestokog osporavanja svake usporedbe (Origen, Laktancije, Arnobije, sv. Augustin), pri čemu se ističu razni zazorni postupci Herkulovi, ponajvećma njegovo samoubojstvo. Kako se mit općenito integrira u kršćanstvo najprije putem prikladne alegoreze, da bi zatim bio i sam prihvaćen kao dionik Objave (doduše, tu je ona nazočna u ponešto zamagljenu obliku), tako i u odnosu kršćanstva naspram Herkula ustanovljujemo tri glavna posvećena stupnja integriranosti: ili je, uz polemičke tirade protiv bogohulnih alegorijskih smicalica filozofa, on odbačen u ropotarnicu demonskih poganskih izmišljotina, ili je prihvaćen uz moralno-alegorijsko tumačenje, kojemu je količina pouke što je može izvući iz neke priče važnija i od njezina podrijetla i od (površinski!) diskutabilna sadržaja, ili je naprosto uključen u prefiguracijski (tipološki) odnos Herkul = Krist.²³

Nije onda začudno što je u srednjem vijeku, kada su simboli i prefiguracije bili traženi i odčitavani na sve strane, Herkulu bila posvećena osobita pozornost. Otud i njegovo prestižno mjesto u ikonografiji i književnosti, što će ga, slijedom trajne opstojnosti alegoriziranja, još čvršće zauzimati tijekom renesanse.²⁴

4.

Nije moguće utvrditi u kojoj je mjeri Maruliću bila poznata tradicija što smo je ukratko prikazali. Glede eventualnoga utjecaja opsežna traktata Coluccia Salutacija *De laboribus Herculis* (ili: *De sensibus allegoricis fabularum Herculis*) na Marulića, valjalo bi u prvom redu imati na umu činjenicu što ju je iznio D. Novaković nastojeći utvrditi je li se Bunić mogao ugledati na to djelo: "Salutatiev tekst sačuvao se — sve do pedesetih godina ovoga stoljeća — samo u dvama rukopisima, što je, prema

²³ Simon, n. dj., str. 35–36, 39–40.

²⁴ U takvu kontekstu neće izgledati neobičnom jedna rečenica Erazma Roterdamskoga u njegovu djelu *Enchiridion militis Christiani*, koja bi inače mogla zazvučati odveć smjelo ili ishitreno: "*Immo fortasse plusculo fructu legetur fabula poetica cum allegoria, quam narratio sacrorum librorum, si consistas in cortice.*" (Lat. citat prema Seznecu, n. dj., str. 93. Inače sam to Erazmovo djelo konzultirao u jedino mi dostupnu francuskom prijevodu: Erasme, *Enchiridion militis Christiani*, introduction et traduction par A. J. Festugière, Paris 1971. Prijevod tog citata iz tzv. *Petoga kanona — Canon quintus* — nalazi se na str. 145. navedenog izdanja, na koje se odnose i naredne oznake stranica u ovoj bilješci.) Erazmo za navedenu tvrdnju ukratko navodi kao primjere mitove o Titanima, Kirki, Tantalu, Sizifu i Herkulu. Pothvati ovog posljednjeg pokazuju, kaže on, kako se nebo stječe plemenitim djelima (str. 145). Na Marulićev *Dijalog o Herkulu* podsjeća i sličan izvod o oružju kod Erazma (usp. LMD I, str. 84–85. i *Enchiridion*, nav. izdanje, str. 103–104).

Citirana Erazmova rečenica zacijelo je Maruliću zvučala presmjelo, no može se reći da inače postoji sličnost između Erazmovih stavova iznesenih u *Enchiridionu* i Marulićevih nazora. Tako Erazmo opetovano zagovara nužnost alegorijskoga pristupa kako Bibliji tako i pjesništvu (str. 100–105, 144–146) pozivajući se na Apostolovo upozorenje (2 Kor 3, 6; usp. i Iv 6, 63). Pri tome napominje da prilikom rasvjetljivanja otajstava Sv. pisma ne treba slijediti nagađanja vlastitoga duha, nego valja poznavati pravilo i neku vrstu metode (str. 146). Usp. kod Marulića za važnost alegorijskoga tuma-

svjedočanstvu njegova autoritativnog izdavača, indicija njegove slabe čitanosti u suvremenika i glavni razlog za njegov vrlo slab potonji utjecaj.²⁵ Na Marulića mogla bi se primijeniti i Novakovićeva pretpostavka "da je Bunić konceptualni okvir *Otmice Kerbera* mogao osmisliti i ako mu je bio poznat samo goli naslov *Salutatieve rasprave*".²⁶

No čini se da je pri nastanku *Dijaloga o Herkulu* stanovitu ulogu — samo na prvi pogled neočekivano — imao Boccaccio. Njegova mitološka enciklopedija *Rodoslovlje poganskih bogova (Genealogie deorum gentilium libri)*, glavna karika što povezuje srednjovjekovnu i renesansnu mitologiju, bijaše jedno od važnih lektirnih uporišta upravo autoru kojega je Marulić možda imao na umu pišući svoj dijalog: Jakovu Buniću.²⁷ U *Rodoslovlju* dakle, kao i u *Raspravici u pohvalu Dantea (Trattatello in laude di Dante)*, nalazimo dodirnih mjesta s *Dijalogom o Herkulu*. Nije beznačajan podatak da su oba djela navedena u popisu knjiga zatečenih u

činja *Evangelistar I*, str. 133–134 (= I, 24) i str. 268 (= III, 3); *Evangelistar II*, Split 1985, str. 223 (= VI, 12); da je potrebno pri takvu postupku slijediti priznate autoritete, kaže Marulić u *Evangelistaru I*, str. 135 (= I, 24).

Što se tiče djela poganskih pjesnika i filozofa, Erazmo kaže da ih treba uzimati u ruke umjereno i u prolazu, ne zadržavajući se dugo na njima; s dužnim oprezom može se i kod njih naći mnogo uputa korisnih za čestit život (str. 99. i 103), a valja ih nadasve čitati alegorijski (str. 144–145). Za vrlo slična gledišta kod Marulića usp. *Institucija I*, Split 1986, str. 211–212 (= II, 5), *Evangelistar I*, str. 282–283 (= III, 7), *Dvadeset četvrtu priču* (LMD I, str. 354) i, dakako, *Dijalog o Herkulu*.

Erazmovu pak misao da valjanu kršćaninu više priliči obrazovati se sa svrhom moralnoga usavršavanja, nego radi skolastičkih disputa (str. 146) Marulić potvrđuje cijelim svojim djelom.

Po Erazmu, nadalje, suvremeni teolozi ne mogu se u alegorezi mjeriti sa starima, ponajviše zato što je hladan način izlaganja suvremenih kudikamo manje za to prikladan od govorničke snage i skladnosti izraza što ih nalazimo kod starih: "u tome su se stari odlikovali, a mi — mi im se čak i ne približavamo" (str. 146). Marulić, dobro je poznato, slično govori u poslanici Tomi Nigeru, samo što on upravo Erazma (koji sam sebe skromno ubraja pod "mi" u citiranoj rečenici) drži itekako kadrim da se mjeri sa starima (LMD I, str. 19).

Moglo bi se reći: posrijedi su opća mjesta; zna se da Erazmo npr. svoje nazore o čitanju pogana i alegoriji dijelom duguje sv. Augustinu (*De doctrina Christiana*, II, 39–40; o tome usp. Charles Béné, *Erasmus et saint Augustin*, Genève 1969, str. 143–186). No zar upravo sličan odabir obojice autora iz širokoga baštinjenog repertoara tema i stavova ne govori o sličnosti njihovih nazora, pa i istomišljeništva? Za relaciju Marulić — Erazmo v. B. Glavičić, "Marko Marulić i Erazmo Roterdamski", LMD I, str. 9–16 (usp. ovdje bilj. 3 i 4). Na neke dodirne točke *Enchiridiona* i Marulićeve opusa upozorio je F. Šanjek, "Marko Marulić i duhovna gibanja u doba restauracije (16/17. stoljeće)", DHK XV, str. 63–73. *Enchiridion* je zacijelo bio među knjigama što ih je Marulić primio od T. Nigera (usp. B. Glavičić, n. dj., str. 13). Do konca 1519. bio je tiskan 12 puta: 1503 (= 1504!), 1509, 1514, 1515 (3x), 1516 (2x), 1517, 1518, te u siječnju i listopadu 1519 (usp. uvod navedenom francuskom izdanju djela, str. 9, 10, 22).

²⁵ D. Novaković, n. dj. (u bilj. 12), str. 99.

²⁶ D. Novaković, *ibid.* O *Salutatijevu* traktatu v. u D. Novakovića str. 97–98. i D. Fališevac, n. dj. (u bilj. 1), str. 68–69.

²⁷ Za Bunićevo poznavanje Boccacciova *Rodoslovlja* usp. D. Novaković, n. dj. (u bilj. 12), str. 89–92.

Marulićevoj ostavštini (*Genealogia deorum quadernus; Johannes Bocatius super Dantem*).²⁸

Boccaccio bijaše dobro upućen u tradiciju alegorijskog čitanja mitološke građe, pa se i sam u *Rodoslovlju* rado koristi čudorednim tumačenjem. Njegov prikaz mita o Herkulu (XIII, 1) nema, međutim, sličnosti s Marulićevim. Splitski je humanist, izgleda, pomno čitao — što ne znači da se u svemu s Boccacciom slagao — posljednje dvije knjige toga opsežnog djela, u kojima rječiti talijanski mitograf više ne tumači pojedine mitske osobe, nego piše apologiju pjesništva (XIV) i svojega *Rodoslovlja* (XV). Da nije nedolično za kršćanina obrađivati teme iz poganske mitologije, to će Boccaccio dokazivati upravo korišću što se prikladnim tumačenjem (tj. kršćanskom alegorezom) otkriva ispod površinskoga sloja priče. Jedna od njegovih formulacija toliko je bliska onoj već navedenoj važnoj rečenici Marulićeva Bogoslova, da ih vrijedi postaviti jednu uz drugu:

Boccaccio: "... [poete] *sub fictionibus suis naturalia contegunt atque moralia et virorum illustrium gesta*"²⁹

Marulić: "*Quanus a poetis plurima fingantur, sub quibus alegoriam latere uolunt siue naturę siue morum siue etiam adumbratę circa rem gestam significationis.*"³⁰

U dvama pak poglavljima *Raspravice u pohvalu Dantea* (XXI: *Digresija o podrijetlu pjesništva* i XXII: *Obrana pjesništva*) Boccaccio je, kadšto istim riječima kao u posljednjim dvjema knjigama *Rodoslovlja*, izložio naturalističko i povijesno tumačenje postanka bogova a zatim i kako pjesništvo, po uzoru na Sv. pismo, čitatelju kroz svoje priče — samo ako se valjano, tj. tropološki, protumače — pruža vrijednu kršćansku pouku. I evo nam, među inima, i Herkula za primjer: "Slično naši pjesnici umišljaju da je Heraklo od čovjeka u boga preobražen, a Likaon u vuka. Poukom nam žele pokazati da radeći kreposno, kako činjaše Heraklo, čovjek postaje bogom po tomu što zadobiva dio neba, a radeći grešno, kako Likaon činjaše, koliko god on bio nalik čovjeku, uistinu može se reći da je životinja (...)." ³¹ Pribrojimo li rečenome i to da se u istom poglavlju, u istom pasusu *Raspravice* govori o odnosu poezije i teologije prema istini;³² da se odnosom pjesništva i istine Boccaccio bavi i u *Rodoslovlju* (XIV, 13: *Poetas non esse mendaces*); da u istom djelu tvrdi kako je boravak na osami nužan preduvjet duboka razmišljanja i pjesnikovanja (XIV, 11: *Ob meditationis comodum solitudines incoluere poete*), što misli i Marulićev Pjesnik; da u *Raspravici*, samo nekoliko redaka iznad citiranoga mjesta, on kao i Marulić Junonu tumači kao zrak³³ — onda smijemo razložno pretpostaviti da su upravo te

²⁸ Usp. Petar Kolendić, *Marulićeva oporuka*, Split 1924, str. 31. i 29. Usp. i: Frano Čale, Mate Zorić, "Boccaccio u Hrvata", u knjizi: Giovanni Boccaccio, *Djela*, Knjiga druga, Zagreb 1981, str. 831.

²⁹ Usp. *Gen. XV*, 8. Citirano prema izdanju Vincenza Romana: Giovanni Boccaccio, *Genealogie deorum gentilium libri*, sv. I-II, Bari 1951, str. 768.

³⁰ Usp. LMD I, str. 114.

³¹ Usp. G. Boccaccio, *Djela*, Knjiga prva, Zagreb 1981, str. 906 (*Raspravicu u pohvalu Dantea* preveo Mate Maras).

³² To je važna tema Marulićeva dijaloga, kojoj bi i s ovoga motrišta trebalo posvetiti pozornost: tã Boccaccio samo sažima bogato nasljeđe takvih razmatranja, što seže od antike, preko npr. Laktancija, Tome Akvinskoga, do njegova vremena, a nastavit će se i dalje u 16. pa i 17. st. Usp. Curtius, n. dj. (u bilj. 18), str. 460, 225, 231–232. Za Marulićeve poglede usp. *Evangelistar I*, str. 268 (= III, 3) i str. 282–283 (= III, 7).

³³ To naturalističko tumačenje je inače je vrlo rašireno u antici i srednjem vijeku (navodi ga npr. sv. Augustin, *De civ. Dei*, VII, 16).

Boccacciove stranice iz *Raspravice i Rodoslovlja* poslužile Maruliću kao *brevis summa* dugotrajne i razvedene tradicije razmatranja o temama kojima je dao više ili manje istaknuto mjesto u svojem dijalogu.

Još dva mjesta potvrđuju da je Marulić čitao *Rodoslovlje*, a nalaze se ovaj put u matičnom dijelu Boccacciova teksta. U poglavlju o Pasifaji (IV, 10) Boccaccio polemizira sa Servijevim povijesnim tumačenjem, držeći da su stari tom pričom htjeli pokazati kako u čovjeku nastaje životinjska opačina. Lijepa Pasifaja, kći Sunca, Boccacciu znači našu dušu, kćer Boga. Ona postaje suprugom kralja i zakonodavca Minoja, tj. združuje se s ljudskim razumom. Njegova neprijateljica Venera jest požudna težnja: ako se ovoj duša priljubi, nužno je da se odijeli od razuma, a tada je podložna ugađanju puti te srlja u požudu; bik znači upravo užitke ovoga svijeta, itd.³⁴

Marulićevu pak Bogoslovu "bik je, očito, naše tijelo, Pasifaja duša, Herkul razum, a Euristej Bog. A naša duša — čini se — odviše ljubi svoje tijelo tada kad ugađa njemu koje je sklono i podatno uživanju naslada. Razum se pak, pokoravajući se Euristejevim, tj. Božjim zapovijedima, trudi da naše tijelo prenese od poroka ka kreposti, kao što je taj bik bio prevezen s Krete na Peloponez."³⁵

Koliko god su pri alegoriziranju pisci mogli puštati mašti na volju, u čemu se i Marulić znao iskazati, ipak je teško povjerovati da bi on sam, bez uvida u presedan ugledna mitografa, došao na pomisao da po nenaravnu poroku ozloglašenu Pasifaju prisposodi ljudskoj duši!

U poglavlju o Anteuju (I, 13), izloživši po Lukanu ono što zna o toj mitskoj ličnosti, poduhvata se Boccaccio dvostruka tumačenja priče: povijesnoga i moralnoga. Prvo nas ovdje ne zanima, a za drugo poziva se on na Fulgencija; taj pak, veli Boccaccio, tumači da Antej rođen od Zemlje jest požuda, koja se rađa iz puti: kad ova biva dodirnuta, onoj se, makar i umornoj, povrate snage; no krepostan je čovjek svladava krataci se putenu dodiru.³⁶

Marulićev Bogoslov izvodi na istoj temi svoju analogiju, po kojoj "kršćanin uzdiže svoj duh k razmatranju nebeskih stvari i ubija u sebi žudnju za prolaznim dobrima (...). Odijelivši se dakle od zemaljskih stvari, ni za čim drugim ne čezne doli za vječnošću, ni za čim drugim ne teži doli za beskonačnošću. Tako on Anteja diže visoko od zemlje te ga sili da malakše i pogine."³⁷

Unatoč dosta općenitoj sličnosti tumačenja, ovaj primjer iznosimo zato što se on, zajedno s prethodnim, reljefno ističe među svim inim Boccacciovim razmatranjima o Herkulovim djelima i mitskim osobama što se u njima pojavljuju, a koja razmatranja ili uopće nisu popraćena moralnim tumačenjem ili je ono posve udaljeno i različito od Marulićevih izvoda.

5.

Alegorijsko tumačenje jedna je od važnih sastavnica cjelokupnoga Marulićeva opusa. Nazočno je, u većoj ili manjoj mjeri i s dominacijom raznih modusa inokaznosti, u *Instituciji* (pretežno alegorijsko u užem smislu), *Evangelistaru* (isto),

³⁴ Usp. nav. izdanje (u bilj. 29), str. 167–168.

³⁵ Usp. LMD I, str. 78–79.

³⁶ Usp. nav. izdanje (u bilj. 29), str. 43.

³⁷ Usp. LMD I, str. 86. Uvidom u Fulgencijevo djelo utvrdio sam da se ni ovdje ni inače u *Dijalogu o Herkulu* Marulić nije služio djelom *Mythologiarum libri tres* (usp. izdanje: Fabii Planciadis Fulgentii V. C. Opera, recensuit Rudolphus Helm, Leipzig 1898. *Fabula Antei et Herculis* nalazi se na str. 43.

Pričama (moralno i anagogičko), *Davidijadi* (alegorijsko), *Starozavjetnim ličnostima* (isto), *O poniznosti i slavi Kristovoj* (alegorijsko i anagogičko), *Propovijedi o posljednjem Kristovu sudu* (isto), drugoj poslanici Katarini Obirtića (alegorijsko, moralno i anagogičko), *Pokladu i Korizmi* (isto). Za Marulićevo shvaćanje alegorije instruktivna su osobito neka poglavlja *Evangelistara* (I, 24: *O revnosti u čitanju*; III, 3: *Što je razumnost i gdje je valja tražiti*; VI, 12: *O čemu ponajviše valja propovijedati*) i *Alegorijsko tumačenje Davidijade*.

Differentia specifica njegova *Dijaloga o Herkulu* jest u tome što se alegorijskom tumačenju podvrgava mitološka, a ne biblijska građa. Zbog toga je i postupak specifičan, nešto drugačiji od uobičajenoga. Nije riječ o eventualnoj slobodnijoj maštovitosti pri domišljanju "skrivenoga značenja": i pri biblijskoj egzegizi bila je dopuštena, pa i poželjna, domišljatost i kombinatorika, osobito na mjestima što izazivahu teškoće i nedoumice.³⁸ Uostalom, usporede li se Marulićevo tumačenje tropološkoga značenja u Herkulu s onim što je, kako smo vidjeli, tijekom stoljeća stvoreno u tradiciji kršćanske interpretacije mitologije od Fulgencija do Boccaccia i dalje, možemo zaključiti isto što je rečeno za njegova samo prividno neobična, proizvoljna i nategnuta tumačenja Biblije: naime da Marulićevi tropološki izvodi u *Dijalogu o Herkulu* nisu ništa čudnovatiji od brojnih drugih istovrsnih tumačenja takve građe.³⁹ Napomenuti je u ovom kontekstu još nešto: koliko nam je bilo moguće utvrditi, Marulićevo "upućivanje u čestit život po primjerima Herkulovim" u najvećoj mjeri plod autorove vlastite invencije: uspostavljene kršćanske usporednice naspram pojedinih elemenata poganske priče odaju znatnu domišljatost i vještinu, a k tome su — osim u dva navedena primjera na koja je zacijelo utjecao Boccaccio — izvorna Marulićeva tvorba. Vjerojatno se humanist ovdje nije čutio toliko obvezanim tradicijom i autoritetima kao kad je, u drugim djelima, raščlanjivao i tumačio biblijski predložak.

Osobitost Marulićeva dijaloga na koju želimo upozoriti jest u ovome: Herkulovi pothvati ne "dekodiraju" se samo uobičajenim postupkom alegoreze, pri čemu se obično govori o površinskom, odnosno doslovnom smislu i smislu skrivenu "pod velom slova", ili, drugim riječima, o "kori" i "jezgri", što su sve uvriježene metafore inokaznosti. Postupak je ovdje drugačiji jer je i građa drugačija: uvodi se sustav nadmašivanja. Naime, prvo se uspostavi što iscrpniji niz paralelizama, uvjetnih jednadžbi između elemenata mitske priče i postupaka poželjnih za kršćanski način života, a zatim se neizostavno ističe kako preneseno značenje (tj. prisposobljeni kršćanski postupak) nadmašuje doslovno (tj. djelo poganskoga heroja).⁴⁰ Sustavnom primjenom drevnoga toposa nadmašivanja,⁴¹ modificiranoga tako da se uklopi u poznati postupak alegoreze mita, strukturira se drugi dio *Dijaloga o Herkulu* i postiže se cilj istaknut u naslovu djela: Marulićev Herkul nije naprosto *Hercules moralisatus*, nego još i *Hercules superatus*.

³⁸ Usp. o tome B. Glavičić, n. dj. (u bilj. 11), str. 154–155.

³⁹ B. Glavičić, *ibid.* str. 155.

⁴⁰ Uvjetnost jednadžbe (bliskost strukturi usporedbe), postojanje "slikovne" i "stvarne" verzije svake priče i jasna pragmatička dimenzija poticanja odnosno odvrćanja, približavaju ovaj postupak paraboli; no od te se vrste priče o Herkulu oštro dijele (i svrstavaju u alegoriju) poglavito time što se u njima sustavnom interpretacijom nastoji obuhvatiti što više elemenata, dok je u paraboli, *per definitionem*, tek jedan, središnji element okosnica usporedbe. Usp. D. Novaković, "Marulićeve parabole i tradicija tropološkog pripovijedanja", LMD I, str. 315, 316, 321.

⁴¹ Usp. Curtius, n. dj. (u bilj. 18), str. 171. i d.

Takvu strukturu svojeg izlaganja Herkulovih djela vjerojatno je Marulićev Bogoslov izveo iz postupka kojim kršćanski apologet Laktancije⁴² pobija tobožnje božanstvo antičkoga heroja. U prvoj knjizi djela *Uvod u božanski nauk (Divinae institutiones)*, koja nosi naslov *O lažnoj religiji (De falsa religione)*, u poglavlju *O Herkulu i o njegovu životu i smrti (I, 9: De Hercule et eius vita et morte)*, spomenuti crkveni otac najprije ukazuje na to kako su pobjeda nad lavom i veprom, obaranje ptica strijelama, čišćenje staje itd. djela doduše snažna muža, ali ipak čovjeka. A malo dalje u istom poglavlju izjavljuje:

“Ne valja, naime, snažnijim smatrati onoga tko nadvlada lava od onoga tko nadvlada u samom sebi zatvorenu silovitu zvijer — gnjevljivost; ili onoga tko je oborio vrlo grabežljive ptice od onoga tko obuzda vrlo pohlepne žudnje; ili onoga tko pobijedi ratnicu Amazonku od onoga tko pobijedi pohotu, pobjednicu nad čednošću i dobrim glasom; ili onoga tko izbací nečist iz staje od onoga tko izbací opačine iz svojega srca (...).”⁴³

Tu Laktancije prestaje nizati paralele; no ionako nas više od mjestimične podudarnosti s Marulićem u identifikaciji kršćanskomoralnih parova ovdje mora zanimati sama shema nadmašivanja koju Laktancije uvodi *per negationem*, kao i pouka što je izvodi već u sljedećoj rečenici: “Odatle slijedi da samo onoga treba držati snažnim mužem tko je umjeren, razborit i pravedan.”⁴⁴ Evo dakle misli koja se ponavlja osobito u prvom dijelu Bogoslovove raščlambe, a svodi se na to da “Gospod od nas ne traži tjelesnu snagu, nego, kad je riječ o stjecanju kreposti, nepokolebivost i postojanost duha”.⁴⁵

U istoj knjizi Laktancije raspravlja i o tome koliko treba vjerovati pjesnicima: njegova svojevrsna obrana poezije zasnovana je na euhemerizmu.⁴⁶ U trećoj pak knjizi, *O lažnoj mudrosti filozofa (De falsa sapientia philosophorum)*, žestoko će napasti poganske mislioe. Važnost što je obje teme imaju u *Dijalogu o Herkulu*, zajedno s preuzetim obrascem nadmašivanja, govore da je ovaj autor uz Boccaccia znatno utjecao na Marulićev izbor građe i način izlaganja.

Prije nego što malo podrobnije ogledamo Marulićevu alegorezu, vratimo se načas samoj građi na kojoj je izvedena. Koliko je Marulić držao dopuštenim crpiti kršćansku pouku iz neznabožackih pričića, makar i u ogradu “posrednog alegoriziranja”, ako smijemo tako nazvati opisan postupak nadmašivanja? Slijedeći valjano hermeneutičko načelo — koje ističe nesumnjivo najbolji znalac latinskog mu opusa B. Glavičić — da Marulića valja prije svega tumačiti Marulićem, upućujemo ovdje u bilješki na ona mjesta u njegovim djelima gdje govori o čitanju poganskih pisaca.⁴⁷

⁴² *Repertorium librorum* u skupini *Ecclesiastici* navodi: *Lactantius Firmianus*.

⁴³ PL 6, 156–157. Na vezu između Marulićeva *Dijaloga o Herkulu* i 9. i 18. poglavlja prve knjige Laktancijeva djela upozorio je Charles Béné, “Novi prijevodi Marka Marulića”, DHK XVII, u bilj. 16. na str. 230.

⁴⁴ PL 6, 157.

⁴⁵ Usp LMD I, str. 76. Za varijaciju iste misli: “Snaga, brzina, okretnost, ljepota — tjelesna su dobra, u čemu nas životinje nadvisuju. Duševna su pak dobra svojstvena čovjeku.” (LMD I, str. 77) usp. PL 6, 210 (= *Divin. inst.* I, 18).

⁴⁶ Za njegovo razmatranje o istini i laži kod pjesnika usp. PL 6, 159, 169, 171, 172, 175. Usp. o tome i Curtius, n. dj. (u bilj. 18), str. 460. Za Laktancijevo euhemerističko tumačenje mita usp. PL 6, 155–156, 190–201.

⁴⁷ Usp. *Evangelistar I*, str. 133–137, os. 133 (= I, 24), str. 261–264, os. 262 (= III, 1), str. 280–283, os. 282–283 (= III, 7); *Dvadeset četvrta priča* (LMD I, str. 354). Uzor je Maruliću, kao i mnogim drugima, bilo pismo sv. Jeronima Magnu (*epist.* 70), u kojem svetac filolog dokazuje da kršćanin ima pravo služiti se poganskim autorima.

Zajednički im je nazivnik možda najjasnije izražen u *Instituciji* (II, 5: *O čitanju Svetoga pisma*): “Ako koga od nas snađe kadgod želja da čita knjige koje sadrže bilo pjesničke bajke, bilo mudrost ovoga svijeta, trebat će da se posve ogradimo od takva nekorisna užitka i da potražimo samo ono što može koristiti usvajanju pobožna odgoja.”⁴⁸ To treba shvatiti ovako: spomenute knjige ne treba uzimati u ruke zbog užitka koji pružaju, a koji je nekoristan, nego u njima treba tražiti samo ono što ima odgojnu vrijednost za kršćanina. Nastranu sad to što se tih i takvih deklarativno iznesenih načela njihovi autori, pa ni Marulić, nisu baš dosljedno držali. Marulićev je latinski opus prodahnut lektinom antičkih autora, od kojih — očevidno je — nije primao samo ono *utile*, nego i *dulce*. Važno je da se citirana misao odrazila na konkretnoj građi u djelu koje nas ovdje zanima. Bogoslov naime veli na jednom mjestu o Herkulu:

“A ono što je bika u koga se Pasifaja bila zaljubila dovezao s Krete na Peloponez i iznio ga pred Euristeja — ako gledaš samu stvar, nema razloga da ga osobito hvališ, no ako se zamisliš u otajstvo samoga čina, nemalo će ti upravo to pomoći da si urediš vladanje u životu. No da bi takva korist uslijedila, ovako će nam valjati to protumačiti (...).”⁴⁹ (Slijedi tumačenje koje je već navedeno pri usporedbi s Boccacciom).

Valja dakle u priči s pomoću valjanoga tumačenja otkriti otajstveni smisao, valja je “shvatiti u duhovnom smislu” (“*spiritaliter intelligere*”), proniknuti, da se poslužimo Marulićevim hrvatskim terminom iz druge poslanice Katarini Obirćica, u “duhovno biližanje” teksta. Dakako, za uređenje vladanja u životu mjerodavan je moralni smisao, pa će se takvim tumačenjem Bogoslov i baviti.

Zaključimo: Marulić ne zabacuje svaku uporabu mitologije u kršćanske svrhe, no zazoran mu je tipološki odnos među tim za njega nepomirljivo različitim svjetovima. On bira srednji put: tropološku alegorezu, s primjesom dodatne suzdržanosti što se očituje u naglašenu insistiranju na shemi nadmašivanja.

6.

Misao vodilja Dijaloga o Herkulu Salamonova je izreka: “Bolji je trpeljiv čovjek od jakoga, a onaj koji vlada svojim srcem bolji je od osvojitelja gradova”,⁵⁰ kojoj je dana laktancijevska primjena na Herkula; to je pak ostvareno alegorijskim tumačenjem, slijedom načela da “slovo” ubija, a “duh” oživljuje (2 Kor 3, 6), koje je, opet, zbog nelagode spram građe, modificirano nadmašivanjem. Za priznavanje odgojne vrijednosti poganske književnosti mogao se Marulić osloniti na stare autoritete poput npr. Bazilija Velikoga i Jeronima te suvremenike poput Erazma (kojih je djela zasigurno čitao), a za postupak “učitavanja” u mitologiju kršćanskoga poučnog smisla mogao se ugledati u ocrtanu mnogostoljetnu tradiciju. No izvedba je djela u potpunosti Marulićeva: daleko je njegov Herkul od jednostavnih, tek nabačenih Laktancijevih natuknica i od Boccacciovih u pojedinim slučajevima

⁴⁸ *Institucija I*, str. 211–212. Latinski tekst na str. 419: “*Nobis, si quos aliquando uel poetice fabulositatis uel mundane sapientie libros evoluere cupido incesserit, enitendum erit, ut inutili delectatione penitus seclusa id solum exquiratur, quod pie institutionis disciplinam iuuare possit.*”

⁴⁹ Usp LMD I, str. 78 (istaknuo B. L.). Istu misao o moralnoj vrijednosti mita izriče Coluccio Salutati riječima: “*Latet sub fabula mysterium altius.*” (Citat po M. Simonu, n. dj. u bilj. 12, str. 176).

⁵⁰ Nju Marulić i navodi u dijalogu (usp. LMD I, str. 85).

opširno raščlanjenih, ali plošnih i taksativnih izvoda, u kojima se autorska distanciranost (izuzevši posljednje dvije knjige) tek tu i tamo ukida tvrdnjom o neslaganju s prethodnim tumačima.⁵¹

U Bogoslovovu izlaganju o pojedinačnim segmentima mita o Herkulu može se nazrijeti neka vrsta silogističke strukture (što nije neočekivano kad je posrijedi argumentacijska zadaća govornikova, bilo u dijalogu, bilo u monologu⁵²), koja bi se mogla prikazati ovako:

0. Bogoslov ukratko ponavlja mitološku priču (često s interkaliranim izrazima “kažu”, “veliš”, “ti si rekao” i sl.).

1. Herkulovu pothvatu daje alegorijsko tumačenje. Kadšto razmatra i ocjenjuje, obično prije prave alegoreze, doslovnu razinu događaja (usp. *Zmije, silnik Ergin, Diomedovi konji, Hipolitin pojas, Gerionova goveda, Zlatne jabuke, Hrisaurovi sinovi, Giganti, Nelej*), pri čemu gdjekad uspostavlja biblijsku paralelu (*Zmije, Giganti*).

2. Nakon alegorijske raščlambe daje vrijednosnu ocjenu po kojoj je bolje činiti ona djela za koja se iziskuje duhovna, nego ona za koja je potrebna tjelesna snaga (ovo dominira u prvom dijelu, gdje se razmatraju erga) odnosno izjavljuje da je borba protiv krivovjerja bolja od Herkulove borbe (ovo preteže u drugom dijelu, gdje se razmatraju *parerga*).

3. Zaključuje da je jači, ili bolji, odnosno da zaslužuje veću nagradu, kršćanin od Herkula (*quod erat demonstrandum*). Ovo se počesto izostavlja jer je već najavljevano kao polazište i bit će utvrđeno kao zaključak čitava Bogoslova izlaganja.⁵³

Dakako, gornja je shema samo heuristički konstrukt: Marulić piše književno djelo, a ne logički izvod; njegov je Bogoslov retorički naobražen i iskusan govornik; stoga izvedba nikako nije stroga ni shematična, nego naprotiv slobodna, varirana, ne uvijek potpuna, s nejednakom duljinom i različitim redoslijedom navedenih elemenata.

Ogledajmo to na nekoliko primjera.

ZMIJE

1.

a) Ako uzmemo događaj kao izmišljaj (alegoreza):

Herkulovo dječastvo dvije zmije stisak šakom za vrat	možemo razumjeti kao	početak zrele dobi put i đavo jakost duha
--	----------------------	---

⁵¹ Npr.: “*Ego autem longe altiore sensum sub hac fabula tegi reor.*” (Gen. IV, 10; nav. izdanje u bilj. 29, str. 167–168). “*Ego autem aliter sentio.*” (Gen. XIII, 1; nav. izdanje str. 642).

⁵² Usp. Heinrich Lausberg, *Elementi di retorica*, Bologna 1990 (prijevod djela *Elemente der literarischen Rhetorik*, München 1967), str. 199.

⁵³ Osim toga, uz osnovnu polariziranost Pjesnik — Bogoslov, na kojoj je izgrađen dijalog, tijekom svoje alegoreze ovaj drugi razvija niz opreka: izmišljeno — istinito; tjelesna snaga — duhovna snaga (dok se izlažu *erga*); učenje krivovjeraca i filozofa — evanđeoska istina (dok se izlažu *parerga*); doslovni smisao (“sama stvar”, “što se pripovijeda”) — duhovni smisao; tvoj Herkul, tvoji pjesnici — naš, naši (dakako kršćani); mišljenje prosta puka — mnijenje ljudi obrazovanih u nauci mudrosti.

b) Dopustimo li da je to što se kazuje istinito (biblijska paralela):

nije nikakva vrlina ubijati zmije
jer Bog za to ne obećava nagradu

apostol Pavao nije se time dičio
nego time što je sačuvao vjeru, za što
ga je čekala kruna pravednosti

2. Dakle:

- valja se boriti sa zmijom koja kuša upropastiti ne tijelo, nego dušu
- ne dopustimo da nama gospoduje tijelo, već duh
- takvu pobjedu očekuje nagrada (što se potkrepljuje biblijskim citatom)

3. Odatle proizlazi da je istinska krepost u odupiranju đavlu (kršćaninova borba), a ne u ubijanju zmija (Herkulova borba).

KOŠUTA

1. Herkul je
brzu košutu
zapleo u zamku

i domogao se njezina zlata

Naši
vrijeme koje brzo prolazi
ne daju da protječe u besposlici, nego
obavljaju posao
za koji će dobiti plaću vredniju od
zlata

2. (nagrada je već spomenuta plaća vrednija od zlata)

STIMFALSKE PTICE

1. Herkul je
udarajući o mjed
rastjerao
jata ptica

Naši
pjevujući psalme i šapćući molitve
odgone od sebe
poticaje zlih strasti

STAJA

1. Herkul je
vodom
očistio
nečist iz staje

Naši
suzama pokajanja
uklanjaju
mrlje s duše

2. jer znaju da samo čisti i uredni i od svake ljage nevaljalstva očišćeni mogu ući u nebeske dvore (= nagrada)
3. Zajednički zaključak za *Košutu*, *Stimfalske ptice* i *Staju*: "Eto, dakle, kako se taj tvoj heroj, najveći od svih, pokazuje prema onima koji vjeruju u Krista ne samo kao netko koga ne treba hvaliti, već kao onaj koga treba prezirati."

STUPOVI

- | | |
|--------------------------------|---|
| 1. Herkul | Kršćanin |
| je podigao | podize |
| dva stupa | dva stupa u crkvi — vjeru u Stari i
Novi zavjet |
| prokopao brijeg | rastavljaajući jedan od drugoga |
| pustio ocean | dovodi vodu zdrave nauke |
| u kopno | u ljudski um suh od neznanja |
| na korist trgovine i pomorstva | oni koji tim morem plove, stižu u luku
vječnog spasa |
2. (Nagrada je već uključena u alegorezi: luka vječnog spasa)

NEPTUNOVI SINOVI

- | | |
|----------------------------|--|
| 1. Herkul | Mi koji se borimo za evanđeosku istinu |
| je svladao | kad se sukobimo |
| Neptunove sinove | s krivovjercima i filozofima |
| zazvavši Jupitera | — |
| kad mu je ponestalo oružja | ako vidimo da nam nedostaje dokaza |
| pa ih je zasulo | zasipamo ih |
| kamenje s neba | mislima božanskog pisma |
2. Uvijek više vrijedi vjerovati Sv. pismu nego mudrolijama filozofa.

Odabrani su uglavnom jednostavniji primjeri, jer bi raščlamba onih složenijih zahtijevala odveć prostora. Ipak, i iz njih razvidne su glavne značajke Marulićeve alegoreze: gotovo neočekivana, slobodna i domišljata inventivnost (unatoč prilično asketskom sadržaju samih kršćanskih usporednica) i težnja k iscrpnoj uspostavi adekvata za sve zadane elemente, pri čemu npr. umjesto svladavanja trotjelesnoga Geriona kršćanin tjera zle misli, suspreže se od uvrede, obuzdava se od udara; tri Kerberove glave tumače se kao đavlovo nagovaranje, laskanje i strašenje; tri sina Hrisaurova (koji se tumači kao zlato) znače lakomost, otimačinu i krađu, itd. Posvemašnjoj alegorezi podvrgava se i tradicijska podjela Herkulovih djela na ona koja je učinio po nalogu i ona što ih je izveo od svoje volje. Štoviše, Bogoslovovo tumačenje te podjele ima istu, i to potpunu, prikazanu tročlanu strukturu.⁵⁴

⁵⁴ Usp. LMD I, str. 83. Vidi i *Evangelistar I*, str. 267 (= III, 3), str. 284 (= III, 8).

Općenito se može reći da je *Dijalog o Herkulu* pisan za obrazovana i zahtjevna čitatelja (a takav je upravo bio Toma Niger), koji je svjestan važnosti tema što se u tekstu razmatraju, ali koji će ujedno znati cijeniti piščevu inventivnost u uspostavi analogija i koji će sa zanimanjem očekivati kako li će se kršćanski odčitati sljedeće Herkulovo djelo. Kod ovakva, mitološkoga, polaznog teksta nije tumačenje tako jednostavno i tako reći unaprijed prozirno kao u *Pedeset priča*, što ih je, uostalom, Marulić po vlastitoj izjavi zamislio kao građu za propovijedi pred priprostim ljudima.⁵⁵

7.

Protumače li se poganske priče na valjan način, izrijeком veli Bogoslov, one mogu nemalo pomoći kršćaninu da si uredi vladanje u životu. No njegov i Pjesnikov razgovor začeo se oko pitanja što je predmet pjesništva i tko zavređuje da mu djela budu opjevana. Budući da se poetičke teme raspravljaju u tekstu prožetu alegorezom, nije neumjesno podsjetiti kako je ona bila nezamjenjivim oružjem u obrani pjesništva još od grčkih alegorijskih čitanja Homera. To će sredstvo preuzeti i kršćani poradi obrazlaganja koristi od pjesništva, u rasponu od patrističkih vremena pa do uključivo baroka. Nabrajamo samo nekoliko imena do Marulićeva doba: Laktancije, Fulgencije, Teodulf iz Orleansa, Dante,⁵⁶ Petrarca,⁵⁷ Boccaccio, Albertino Mussato, Giovanni del Virgilio, Coluccio Salutati, Cristoforo Landino, Jakov Bunić, Erazmo Roterdamski. Osobito je zanimljivo da razgovor o pjesništvu podrazumijeva ne samo razgovor o alegoriji, nego često upravo razgovor o Herkulu; tako je, od spomenutih, kod Laktancija, Boccaccia, Salutatija, Bunića (*ipso facto*), Erazma.

Postojanost takva pristupa znak je trajne nelagode što je kršćanstvo osjećalo spram obradbe poganskih tema; ali i ustrajna njihova prežitka, pri čemu onda alegoreza biva dobrodošlom izlikom i štitom. Cijelo pitanje proteže se i u 16. stoljeće, pa je i predmetom jednog od zaključaka za dugo razdoblje mjerodavna tridentškoga koncila. Na njegovu *Indeksu Ovidijeva djela uopće se ne spominju, dočim je izričita zabrana upućena "moraliziranim Ovidijima": "In Ovidii metamorphoseos libros commentaria sive enarrationes allegoricae vel tropologicae".*⁵⁸ Svrha je takvoj cenzorskoj odluci spriječiti uporabu erotskih priča kao nositeljica krinke pobožnosti i potragu za evanđeoskim sakramentima među ljubavnim doživljajima poganskih bogova. Možda nije slučajnost što je Marulićev dijalog preveden u Italiji upravo za trajanja koncila: svojim otklonom od neposrednog i

⁵⁵ Namijenjenost različitoj publici motivirala je kako različit izbor građe, tako i različit generički izbor, što nadalje podrazumijeva i stilске i kompozicijske razlike. Vrijedi podsjetiti na napomenu B. Glavičića u bilj. 2. uz prijevod *Herkula*: da se razgovor "vodi na visokom nivou, pa su stoga i zaključci koji slijede iz ovoga dijaloga to više trebali da obvezuju prosječna čitatelja" (LMD I, str. 95).

⁵⁶ Usp. Sez nec, n. dj. (u bilj. 10), str. 87–88; Simon, n. dj. (u bilj. 12), str. 26–32.

⁵⁷ Usp. Curtius, n. dj. (u bilj. 18), str. 234. Uopće su s ovom tematikom u Curtiusa povezane Gl. XI: "Poezija i filozofija" (str. 211–221) i Gl. XII: "Poezija i teologija" (str. 222–235).

⁵⁸ Usp. Sez nec, n. dj. (u bilj. 10), str. 242.

nekritičkog alegorijskog čitanja mita mogao je on pokazati srednji put između rigorizma jednoga Savonarole i suprotnog ekstrema koji je znao odvesti i u herezu.⁵⁹

Marulićev Bogoslov — vrijedi ponoviti upozorenje Z. Posavca⁶⁰ — nikako nije protivnik pjesništva. On samo drži Pjesnikov odabir teme nedovoljno promišljenim:

“BOGOSLOV: I mi također koji naučavamo bogosloviju, ne manje nego ti koji si pjesnik, priznajemo, ističemo i dostojnom hvalom popraćujemo svako djelo, kojega mu drago čovjeka, za koje je utvrđeno da je hvale vrijedno.”⁶¹

Po Maruliću, poželjno pjesničko usmjerenje dobiva se kada se Pjesnikova izjava o priklonjenosti epici korigira Bogoslovovim naputkom o kršćanskom oružju, koje je od Herkulova daleko moćnije i čvršće, a kojim valja i Pjesnik da se služi kako bi se pokazao kršćanskim pjesnikom. Rezultat takva izvoda bila bi približna definicija kršćansko-vergilijanskog epa, i to pripadajućeg onom ogranku humanističke epike koji kombinira tipološku egzegezu Biblije s tradicijom alegorijskoga čitanja Vergilija: takvi su npr. *Supplementum* (tj. XIII. pjevanje) Maffea Vegia Vergilijevoj *Eneidi*, *Crisias* benediktinca Hilariona i — Marulićeva *Davidijada*.⁶²

Rečeno se može primijeniti i kao dodatna potpora važnom zaključku B. Glavičića “da je *Davidijada* već u nastanku u cijelosti alegorijski zamišljena, a ne da joj je tek naknadno nadodan drugačiji, alegorijski smisao”.⁶³ Marulić *Dijalogom o Herkulu* daje *a posteriori* autorsku ovjeru poetike *Davidijade*. Onome, dakle, što smo rekli na početku, naime da je alegorija kompozicijska i idejna okosnica dijaloga, možemo sada dodati: ona je još i stožerni pojam ne samo Marulićeve pjesničke prakse, nego i njegove poetičke refleksije.

Uključimo li u ovo razmišljanje iznesenu mogućnost da je David odabran za junaka spjeva upravo zato što je on “pravi” *typos* Krista, a ne (Bunićev) Herkul,⁶⁴ nadalje pretpostavku D. Fališevac kako je Marulićev dijalog mogao djelovati na Bunića,⁶⁵ uz zaključak Đ. Novakovića da je *Otmica Kerbera* od samoga početka zasnovana alegorijski,⁶⁶ dobit ćemo ovakav niz: Bunićev epilij o Herkulu — Marulićev

⁵⁹ Usp. Curtius, n. dj. (u bilj. 18), str. 234. i Sez nec, n. dj. (u bilj. 10), str. 234. i 93. Raspre o pjesništvu nastavljaju se i nakon Tridenta. Simon navodi polemiku o uporabi mitologije između isusovca P. Cotona i dominikanca P. Thomassina s početka 17. st., u kojoj prvi uzima za primjer (dakako!) Herkula, na čiji silazak u podzemlje gleda kao na “blasfemičnu parodiju Kristova silaska”, dok drugi, uz neke ograde slične Marulićevim, ipak tvrdi kako mit o Herkulu ima neospornu didaktičku i religijsku vrijednost; to je, po njemu, dostatno da se opravda čitanje pjesnika i proučavanje klasičke antike (usp. Simon, n. dj. u bilj. 18, str. 185–186).

⁶⁰ Usp. Z. Posavac, n. dj. (u bilj. 2), LMD I, str. 34.

⁶¹ Usp. LMD I, str. 73. Bogoslov, uostalom, i sam temeljito poznaje mitologiju: podsjeća pjesnika na neslavnu Herkulovu epizodu s Omfalom, koju je ovaj prešutio (usp. LMD I, str. 80). Nisu mu strani ni detalji iz antičkih realija — v. napomenu o *kestu* u odjeljku *Hipolitin pojasi* (LMD I, str. 79–80).

⁶² Usp. D. Novaković, n. dj. (u bilj. 12), str. 101. Vidi i: Z. Posavac, n. dj. (u bilj. 2), LMD I, str. 35.

⁶³ B. Glavičić, n. dj. (u bilj. 11), str. 160.

⁶⁴ Usp. ovdje bilj. 20. Podsjećam da je Marulić nesklon potpunom tipološkoj jednadžbi čak i unutar Biblije: njegov David “gotovo u svemu predstavlja lik Kristov” (usp. Marko Marulić Dalmatinac, *Davidijada*, treće izdanje priredio i uvod napisao Veljko Gortan, preveo i komentar sastavio Branimir Glavičić, Zagreb 1974, str. 374).

⁶⁵ D. Fališevac, n. dj. (u bilj. 1), str. 72–76.

⁶⁶ D. Novaković, n. dj. (u bilj. 12), str. 101–103.

ep o Davidu s alegorijskim tumačenjem — Marulićev dijalog o Herkulu i o važnosti alegorije — drugo izdanje Bunićeva epilija o Herkulu, s promijenjenim naslovom i posvetom te dodanim predgovorom, u kojima se sada *explicite* upozorava na alegorijsku narav djela.

8.

Marulićev je Pjesnik istinski predstavnik humanizma. Podrobno poznaje antičku mitologiju i drži je obvezujućom u moralnom i pjesničkom smislu; poziva se na Diodora Sicilskog s tipičnim štovanjem što ga *auctores* pobuđuju kod čitatelja obnoviteljske epohe; u svojem izlaganju dva puta nenametljivo se služi citatima iz Vergilija, “prvaka pjesnika”; drži do slave (*laus, gloria*) i glasa (*Fama*) jer za njima treba da teži — a što je jasniji znak humanističkoga duha od toga? — onaj tko želi postići besmrtnost.⁶⁷ Znakoviti su i mali učeni ekskursi (*Aheloj*: postanak roga obilja; *Eurit*: zemljopisna napomena o Ehaliji i nastanku njezina imena). Napokon, njegova definicija predmeta epskoga pjesništva vrlo je slična onoj glasovitoj i lapidarnoj u Horacija:

Marulić: (...) *me magis delectat ducum regumque facta suscipere*
(...)⁶⁸

Horacije: *Res gestae regumque ducumque et tristia bella*
quo scribi possent numero, monstravit Homerus.

(AP 73–74)

No i Bogoslov je naobražen govornik: njegovo izlaganje odlikuje se razvedenom i dotjeranom rečenicom, služi se sentencijom, retoričkim pitanjem, ironijom, paradoksom, antitezom, metaforom. K tome, kako je već uočeno, iskazuje znatnu toleranciju prema drugačijem svjetonazoru, postavke kojega dobro poznaje, i vjeruje u razumsku spoznaju istine. Sama pak nazočnost alegoreze ne približava ga nužno srednjovjekovnom gledanju, kao što ni njezina odsutnost ne bi bila sama po sebi znakom humanističkih nazora. Tradicije, vidjeli smo, koegzistiraju. I Erazmo, utjelovljenje slobodoumna humanizma, intelektualac kojemu *liberum arbitrium* bijaše vrhovno načelo, veliki je zagovornik alegorijskog tumačenja.⁶⁹

Možda bi raspru Pjesnika i Bogoslova trebalo promatrati kroz malko finiju optiku od one što je pruža shvaćanje sugovornika kao suprotstavljenih predstavnika humanizma i kršćanskog moralizma. Radije bismo s M. Tomasovićem govorili o unutarnjem autorovu monologu,⁷⁰ ili bismo mogli — što ne isključuje upravo izrečeno — u Pjesniku i Bogoslovu vidjeti zastupnike dviju koncepcija unutar humanizma, od kojih Pjesnik predstavlja slobodniju a Bogoslov onu nešto konzervativniju. Prvoj u temeljima stoji sustav obrazovanja što ga je zagovarao Petar Pavao Vergerije stariji, nazvan *educazione morale-civile*, drugoj pak sustav *educazione cristiana*, koji je početkom 15. stoljeća zasnovao Coluccio Salutati a u međuvremenu je obogaćen načelima pokreta *devotio moderna*.⁷¹ Marulićevo priklanjanje drugoj struji uvjetovano je zacijelo i općim prilikama u kojima se nalazi njegov zavičaj

⁶⁷ Usp. LMD I, str. 67, 68, 71.

⁶⁸ Usp. LMD I, str. 107.

⁶⁹ Usp. ovdje bilj. 24.

⁷⁰ Usp. M. Tomasović, n. dj. (u bilj. 4), LMD I, str. 57.

⁷¹ Usp. Miroslav Kurelac: “Paladije Fusko — *Palladius Fuscus*: Život i djelo”, u knjizi: Fusko, *Opis obale Ilirika*, priredila i prevela Bruna Kuntić-Makvić, Zagreb 1990, str. 17–20. i 24.

(neposredna turska prijetnja, tvrdokorna opstojnost kršćanske hereze u zaleđu), i načelima što ih je usvojio obrazujući se u školi Tidea Acciarinija (koji je i sam blizak postavkama sustava *educazione cristiana*).⁷² Marulićev izbor bijaše jedna od legitimnih mogućnosti što su se nudile suvremenicima — konzervativniji da, ali u dosluhu s vremenom i okolnostima, nipošto pak natražnjački niti u zakašnjenju naspram duhovnih gibanja epohe.

9.

Ponešto opširnije kontekstualiziranje *Dijaloga o Herkulu* omogućilo nam je da točnije promotrimo položaj djela u tradicijskoj matici kojoj pripada i da bolje shvatimo njegovu narav. Svojim *Herkulom* Marulić je pokazao punu vrsnoću književnoga dara u poznoj životnoj dobi: s tipičnom nenametljivom učenošću, u djelu malena opsega i privlačnije izvedbe, izrekao je svoje stavove o važnim pitanjima vremena. Zaključimo ukratko:

- Marulić je bio upućen ne samo u alegorijsku egzegezu svetopisamskih tekstova, nego i u kršćansku alegorezu mitološke građe, u postupak "moraliziranja" mitova, koji vuče podrijetlo od antičkoga racionalističkog objašnjavanja postanka bogova. Dionikom je te tradicije i Erazmo, kojeg i inače s Marulićem povezuje znatna sličnost nazora.

- Sažetak mnogostoljetnog nasljeđa za teme kojima se bavi u svom dijalogu Marulić je našao kod Boccaccia, od kojeg preuzima nekoliko pojedinosti.

- Za osnovni okvir svojega izlaganja (sustavno paraleliziranje uz nadmašivanje) mogao je naći poticaj u Laktancija.

- *Marci Maruli tropologica laborum Herculis expositio* napisana je s jasnim kompozicijskim planom i idejnim polazištem, ali i s velikom inventivnošću i umježnošću. Pri tome autor zastupa umjerene nazore: priznaje odgojnu vrijednost mita, ali zazire od tipoloških prečaca.

- I u tome je Marulić dionikom ugledne tradicije što mu tumačenje Herkulovih djela služi kao kontekst (a pomalo i pretekst) da iznese svoje književnoteorijske poglede, čime djelo biva svojevrsni autorov *post scriptum* uz *Davidijadu*. Osim što je *Dijalog* zacijelo utjecao na Bunića, moguće je da je prethodno Bunićev odabir epske teme uvjetovao Marulićev, slijedom paralele Herkul — David.

- Pjesnik i Bogoslov primjereno su karakterizirani ne kao zastupnici posve suprotstavljenih svjetonazora nego kao predstavnici dviju glavnih struja unutar humanizma.

⁷² O Acciarinijevim nazorima usp. Francesco Lo Parco, "Tideo Acciarini umanista marchigiano del secolo XV", *Archivio storico per la Dalmazia*, Roma 4 (1929), vol. 7, 37, str. 30-31.