

PREGLEDNI RAD

GORDANA GALIĆ KAKKONEN (Split – Filozofski fakultet)

IDEJA RAJA U *TUNDALOVOJ* VIZIJI

UDK

U uvodu se najprije govori o srednjovjekovnim vizijama kao žanru te o *Tundalovoj viziji* u europskoj i hrvatskoj književnosti, a potom slijedi rasprava o ideji raja (o različitim konceptima unutar teologije i narodne kulture), o neizrecivost raja i terminološkim poteškoćama. U dijelu teksta podnaslova *Tijelo i raj* riječ je o fenomenu spiritualizacije tijela u raju i radikalnog 'otjelesnjavanja' duše u paklu. Na koncu se promišlja o predodžbi raja u srednjem vijeku koja je bila prvenstveno oblikovana prema konceptima grada i vrta. Zaključuje se kako je, kao i u drugim srednjovjekovnim vizijama, raj oslikan kao mjesto slasti i užitka te izvor velike sreće. Ipak, on još uvijek nije prikazan kao 'nebeski drugi život' koji bi predstavljao zajedništvo/jedinstvo s Bogom, odnosno trajno stanje, nego sadrži odlike raja zemaljskoga.

55

SREDNJOVJEKOVNE VIZIJE KAO ŽANR, *TUNDALOVA VIZIJA* U EUROPSKOJ I HRVATSKOJ KNJIŽEVNOSTI

Vizije raja i pakla narativni su obrasci koji su služili kako bi se opisao drugi život, život nakon smrti. Oni se tijekom vremena mijenjaju i prilagođavaju, zadržavajući temeljne žanrovske odrednice. Vizije potječu još iz razdoblja ranoga kršćanstva, a osobito su bile popularne u srednjem vijeku. No ideja o životu nakon smrti nije svojstvena isključivo kršćanstvu. Koncepti drugoga svijeta osmišljavani su već u starim kulturama, poput egipatske, babilonske, perzijske, klasične grčke i drugih. Dinzelbacher u svojoj uglednoj studiji o srednjovjekovnim vizijama (*Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*) ističe kako je 1200. godina bila prijelomna, jer se u ranosrednjovjekovnim vizijama opisuju putovanja duše s naglaskom na osobnu preobrazbu i moralni/duhovni napredak, a nakon toga slijedi razdoblje tijekom kojeg uglavnom pobožne žene doživljavaju vizije, subjekt ostaje pasivan te, u većini slučajeva, samo iskustvo nije nužno transformativne prirode. Osim navedenoga, vizije se razlikuju i u drugim segmentima. Navedimo one najvažnije:

- a) uvjeti u kojima se odvija doživljaj drugoga svijeta (san, bolest, ekstaza)
- b) težište biva ili na prikazivanju paklenih muka ili postoji ravnoteža između prikaza paklenih muka i blaženstava raja
- c) glavni akteri mogu biti sveci, svećenici, laici ili žene
- d) različiti (više-manje stalni) motivi koji se javljaju u tim tekstovima (most, rijeka, planina ...) (usp. Morgan, Zaleski, Carozzi).

Srednjovjekovne vizije podrazumijevaju mnoga iskustva, od onih koja govore o posve banalnim stvarima do ukazanja te izvanrednih iskustava koja uključuju čak i mistično sjedinjenje s Bogom (usp. *Opći religijski leksikon*, str. 1008). U tradicionalnim i predznanstvenim kulturama, kakva je bila i srednjovjekovna, vizije, halucinacije i snovi nisu se smatrali odvojenim, iracionalnim očitovanjima čovjekova bića; oni međudjeluju u svim vidovima stvarnosti te bivaju dijelom kontinuiranog otkrivanja Božje volje. Događalo se da neki od vizionara žele ostati šutljivi, kada je riječ o viđenom, no njih se obvezuje na govor; ponekad je riječ o božanskoj naredbi, ponekad o unutarnjem poticaju, ali u pozadini prevladava uvijek isti, opći stav koji zahtijeva govor, pripovijedanje, svjedočenje (usp. Easting, str. 6).

56

Vizije koje opisuju što se događa s dušom nakon tjelesne smrti imale su status nefikcionalnih djela. Nastajale su stapanjem vjerske dogme i legende, praznovjerja, narodne groteske i starih mitova, koji su, ne prolazeći kroz postupnu preobrazbu i stalno se ponavljajući, stvorili iskonsku zalihu motiva i likova (usp. Gurevič, str. 208). Tako stvoren književni žanr – vizije, dugo je dopuštao autorima određenu slobodu u osmišljavanju izgleda onostranih predjela i doživljaja duše u tim prostorima, ali uglavnom na tragu zadanog uzorka. Velik broj sačuvanih rukopisa koji sadrže vizije svjedoči o njihovoj omiljenosti. U zbirkama su se vizije često nalazile u društvu mirakula i svetačkih legendi. Osim toga, one su upravo zbog svoje primamljivosti bile pogodan medij s pomoću kojega je Crkva mogla poučavati; srednjovjekovne propovijedi uvelike su se bavile eshatološkom problematikom te su svojim sadržajem i strukturom odražavale i podržavale sliku svijeta srednjovjekovnog čovjeka. Neobični i izvanredni doživljaji vizionara izazivali su snažan emotivan odgovor kod publike. Strah, ganuće i ushit bile su uobičajene reakcije, ali, što je najvažnije, lako se moglo poistovjetiti s glavnim junakom i zamisliti kako se nešto slično može dogoditi svakom pojedincu; trebalo je samo njegovati spremnost da se odazove Božjem pozivu, krepostan život i strah od Božje kazne.

Žanr doseže vrhunac u 12. stoljeću. Vizije tada više nisu bile primarno didaktičkog ili političkog, nego književnoga karaktera. Dolazi do promjene

u smislu autorstva; iako ih još uvijek pišu crkvene osobe, većina vizionara više nije iz redova svećenstva, a tekstovi su puno dulji i složeniji nego što su to bili oni iz prijašnjih razdoblja te počinju odražavati socijalne i intelektualne promjene do kojih dolazi u to vrijeme (usp. Morgan, str. 3). Upravo je *Tundalova vizija* 'proizvod' 12. stoljeća, stoljeća koje se pokazuje vrlo bitnim u razvoju toga žanra. Riječ je o jednom od reprezentativnih tekstova vizija, a govori o iskustvu grešnog viteza Tundala (Tondala/Dundula).

Izvorni tekst *Tundalove vizije* (latinski) poznat je pod naslovom *Visio Tungdali*. Sastavio ga je Irac koji nam se predstavlja kao Marcus. Tekst je nastao u njemačkom samostanu u Regensburgu 1149. godine. Marcus je bio benediktinski redovnik koji je, prema vlastitim riječima, preveo tekst s irskoga jezika. Boravak Iraca u Regensburgu ima duboke korijene, a njihov je doprinos i utjecaj na kulturni i duhovni život mjesta bio vrlo značajan. Naime, utemeljili su neke od važnih samostana, poput Schottenklostera ili Weihsanktpeterskoga priorata. Upravo je u prvom od njih boravio Marcus u vrijeme kada je pisao tekst. Također, on tvrdi kako je sama vizija doživljena 1148. godine, a svoje djelo posvećuje G. – najvjerojatnije Giseli, opatici samostana sv. Pavla u Regensburgu.¹

Tundalova vizija vješto spaja odlike svojstvene skupini vizija koje se bave popravljanjem grešnika s onima koje su svojstvene političkim vizijama,² premda političke vizije³ nisu više bile tako uobičajene u vrijeme kada nastaje *Tundalova vizija*. Sastavljena je na tragu sljedećeg uzorka: osoba pada u svojevrsnu komu te ju isprva smatraju mrtvom, ali se, obično zbog nešto malo topline u njezinu tijelu, ili minimuma daha, ipak odgađa pokop. Nakon nekoliko sati ili dana, najčešće tri, osoba oživljava i svjedoči o svom iskustvu. Junaci su, treba naglasiti, uglavnom muškog spola. Za vrijeme koje je njihovo zemaljsko tijelo provelo u besvjesnom stanju, duša im obilazi onostrane predjele, ponekad u pratnji vodiča, a ponekad bez njega. Vodič se obično pojavljuje u liku anđela ili nekog sveca. Junak i njegov vodič prolaze kroz pakao, čistilište (ako je riječ o vizijama koje uključuju jasno definirano treće

¹ Detaljnije o tome vidi u: Mearns.

² Osim što se Tundal pokaje za svoja grešna djela i dijeli svoje imanje siromasima, u tekstu postoje aluzije na neke osobe iz ondašnjega irskog javnog života, primjerice neke biskupe koje je Tundal vidio u raj u kralja Cormaca MacCarthyja.

³ Političke vizije bile su popularne u karolinškoj eri, kada karakter vizija prolazi kroz snažne promjene, postaje politički i satirički, a ne više didaktički. Vizionari toga razdoblja uglavnom su redovnici, a redaktori mahom biskupi ili nadbiskupi, što se bitno razlikuje od kasnijih razdoblja kada su vizionari bili i vojnici i posjednici, odnosno laici (usp. Morgan, str. 3).

mjesto, a ako to nije slučaj, onda su muke koje u načelu pripadaju čistilištu obično dio pakla i njegovih muka, ali su prikazane tako da se naslućuje kako one nisu vječne) i raj (odnosno prostor koji prema opisima i funkciji prije nalikuje raj u zemaljskom. U nebeski raj ponekad mogu 'zaviriti', ali im tamo nije dopušteno ući i boraviti. Naime, tamo duša pristupa tek kada je potpuno očišćena od svih grijeha; u nekim vizijama naslućuje se da do toga treba doći nakon posljednjeg suda, a u nekima već nakon smrti tamo imaju pristup sveci i osobe potpuno čistog života). Vizionari ponekad i sami trpe neke od čistilišnih muka kojima svjedoče, ali jednako tako mogu i uživati u nekima od blagodati namijenjenih onima koji su u raj. Nakon takva iskustva oni često žele tu i ostati, ali im biva rečeno kako se moraju vratiti u svoje tijelo i priopćiti drugima što su vidjeli. Svojim svjedočanstvom trebaju utjecati na zajednicu i pomoći ljudima u popravljanju i čestitijem životu. Vizionari potom vode posve drugačiji život. Bilo da je opisano kao iskustvo promjene unutar osobe ili kao odluka da se pristupi nekom religioznom redu, preobrazba je tema većine vizija koje potječu iz 12. i 13. stoljeća (Easting, str. 3).

58

Kao u ostatku Europe, i u hrvatskoj srednjovjekovnoj književnosti značajno mjesto zauzimaju eshatološke vizije/vidjenja (usp. Hercigonja, str. 369; Štefanić, str. 41). Hercigonja navodi da pored onih koje imaju veze s osobama iz Biblije, pa stoga imaju apokrifan značaj, postoje i vizije drugoga svijeta »čiji su protagonisti obični svjetovni ljudi ili sveci kojima se otkrivaju misteriji pakla i raja« (str. 369). U našoj književnosti mogu se naći dvije takve vizije. To su *Tundalova vizija*⁴ (Tundalovo, Dundulovo viđenje) i *Čistilište sv. Patricija* (Ot svetago Patricija). Obje su irskog podrijetla i obje su, a osobito *Tundalova vizija*, postigle veliku popularnost diljem Europe. Nadalje, Hercigonja o *Tundalovoj viziji* kaže sljedeće:

Dundulovo (Tundalovo) viđenje najmaštovitija je i najsugestivnija vizija sudbine čovjekove duše poslije smrti stvorena u ozračju srednjovjekovne književne tradicije koja je pored Pavlove i Bogorodičine apokalipse nadahnula Dan-teovo djelo (str. 370).

Štefanić svrstava vizije u legendarnu prozu te također navodi *Tundalovu viziju* i *Čistilište sv. Patricija* kao značajne i vrlo popularne tekstove.

⁴ U hrvatskoj književnosti Tundalova vizija sačuvana je u tri verzije. Nalazi se u glagoljskom Petrisovu zborniku iz 1468. godine (pod nazivom Govoren'je od dobroga viteza Dundula) i u dva latinička zbornika: Lucićevu Vartlu (pod nazivom Vidin'ja Tondalova) i Lulićevu zborniku (16.–17. stoljeće). U ovom radu koristi se tekst Tundalove vizije što ga je priredio Stjepan Ivšić i svi su navodi preuzeti iz tog izdanja.

Hercigonja i Štefanić nisu jedini autori koji su isticali važnost *Tundalove vizije* i njezinu popularnost. Gotovo svi znanstvenici koji se bave žanrom vizija osvrnuli su se i na ovaj tekst, smatrajući ga jednim od najcjelovitijih i najrazrađenijih djela žanra i ističući njegov utjecaj na Danteovu *Božanstvenu komediju*.

Premda Tundal prolazi paklenim predjelima koji su vrlo detaljno i dojmljivo opisani, u ovom će radu u središtu pozornosti biti predodžba i odlike rajskih prostora. Njima, naime, često nije posvećeno dovoljno pozornosti u radovima znanstvenika koji se bave vizijama.

IDEJA RAJA (TEOLOGIJA I NARODNA KULTURA), NEIZRECIVOST RAJA I TERMINOLOŠKE POTEŠKOĆE

Svojom maštovitošću, kao i s pomoću vizija, ljudi su zadovoljavali duhovnu potrebu za putovanjima čudnim i nepoznatim predjelima, na ovom ili na onom svijetu. Mogli su poželjeti otići na neko lijepo i ugodno mjesto za koje su čuli, a koje je uistinu postojalo na zemlji, usprkos tomu što ih je, u najvećem broju slučajeva, čekalo teško putovanje s preprekama. No moglo je to biti i samo maštanje, odraz prošloga sjećanja ili sanjarenje o budućnosti, ideja o zlatnome dobu u savršenom ambijentu, utopija ili mjesto na koje će otići nakon smrti ako budu dovoljno dobri u ovome životu. Opisi takvih prostora poznati su i široko rasprostranjeni u svih naroda svijeta (Patch, str. 1).

Kao i Jung, Eliade je vidio mitske teme kao nesvjesne arhetipove. Štoviše, učinio je korak dalje identificirajući dvije temeljne teme svjetskih mitova; nostalgija za rajem koji je bio izgubljen tragedijom pada i scenarij prema kojem je zlatno doba djelomično obnovljeno junačkim nastojanjem i potragom (Heinberg, str. 10). U svojoj detaljnoj i učenoj raspravi mitska kritika pokazala je da je najdublja i najuzvišenija književnost nastala upravo inspirirana mitom o raj.

Koncept raja koji se nalazi na zemlji često je služio i osmišljavanju raja na drugome svijetu te je očito kako je duboko ukorijenjen u ljudskome duhu. Zapadna civilizacija poznaje bar pet naizgled neovisnih tradicija o podrijetlu raja: Eden (hebrejska tradicija), sumerski Dilmun, iranski Yima, egipatski Tep Zepi i grčko Zlatno doba. Hebrejska i grčka tradicija nastavile su oblikovati vrijednosti i ideale Zapada (Heinberg, str. 49). Putovanja u raj pojavljuju se i u kršćanskoj i u židovskoj tradiciji. Svi konstitutivni elementi

raja već su bili utvrđeni do vremena babilonskoga sužanjstva (6. st. pr. Krista), no tek je Danteov opis putovanja u raj postao remek-djelom onoga što je u predrenesansnoj Europi bila široko rasprostranjena tema. U mnogim kulturama opis Zlatnoga doba gotovo je jednak pričama o putovanju duše po drugom svijetu.

Tijekom srednjega vijeka, a još i u doba velikih otkrića, znatan broj Europljana bio je uvjeren u to da biblijski Eden još negdje postoji. I veliki autoriteti najozbiljnije su raspravljali o njegovoj lokaciji (Augustin, Bazilije). Jacobi (str. 7) smatra kako je čežnja za slobodom od sukoba, patnje i odricanja vječni ljudski san velike emotivne snage. Upravo zato san o potpunoj sreći biva uobličan u mit o raj u gotovo svim kulturama svijeta. Kako će pak taj koncept biti osmišljen u određenom društvu, prvenstveno će ovisiti, smatra autor, o stvarima koje pripadnicima toga društva nedostaju u svakodnevnom životu. Prvobitni raj na zemlji, Eden, preoblikuje se u raj koji sada postoji samo na drugome svijetu (Heinberg, str. 75) te ga je moguće iskusiti tek nakon smrti ili, posebnom milošću, tijekom života, u vizijama. Ova ideja snažno se razvija u kršćanskoj eshatologiji. Međutim, tu je uz teologiju važnu ulogu odigrala i narodna kultura.

60

Predodžba raja kakva se može pronaći u književnosti vizija i u folkloru u suprotnosti je s apstraktnošću raja kakvim ga prikazuju teolozi i asketskoga prikaza što ga osmišljavaju rani samostani. Upravo raznovrsnost predodžbi i shvaćanja upućuje na to da pučka mašta nije bila ograničena konceptima koje su joj nametali 'teoretičari' raja. Književnost, folklor i umjetnički prikazi raja bili su u skladu s onim temeljnim uzorkom što ga je dao još Grgur Veliki, ali i uvelike obogaćeni. Auffarth (str. 179) u zaključku svoga rada predlaže podjelu na četiri tipa raja:

1. prvobitni raj, odnosi se na kršćansku dihotomiju između braka i celibata, ali predstavlja i geografsku lokaciju u sadašnjosti, onu koju je Kolumbo imao na umu kada je krenuo na svoja putovanja
2. eshatološko mjesto, nagrada nakon kraja svijeta (posljednjega suda)
3. hrabra, odvažna i samouvjerena cistercitska karakterizacija zasnovana na njihovu načinu života prema redovničkom pravilu
4. neočekivani oblik 'raja sada' u kršćanskoj tradiciji za one (laike i vojnike) koji su bivali nagrađeni tako da ih je Bog uzeo sebi odmah nakon smrti. Upućuje na novu ideju raja nastalu nakon opsade Antiohije.

Delumeau (str. 3) navodi kako je termin *paradise* dugo označavao raj zemaljski – nesumnjivo se odnosio na Edenski vrt, prije nego što su Adam

i Eva bili iz njega otjerani. Postoji nekoliko referenci u Starom zavjetu na Eden kao Božji vrt. Kada je Stari zavjet preveden na grčki jezik, Edenski vrt preveden je kao *paradeisos tes truphes*, 'vrt radosti'. *Paradeisos* dolazi od srednjoperzijskoga *pairi-daeza*, što znači vrt, perivoj, a što je potom preneseno u hebrejski, aramejski i grčki kao termin za luksuzan, zatvoren vrt, lovačko područje ili parkove kakve su imali perzijski kraljevi na svojim imanjima, označavajući u biti mjesto koje, kao dio divlje prirode, biva ukroćeno (usp. *Opći religijski leksikon*, str. 783; Cavendish, str. 40; Delumeau, str. 4). Kod većine je pisaca patrističkoga razdoblja, dakle do 7., ali ponegdje i do 8. stoljeća, ovaj termin označavao upravo vrt u kojem su živjeli Adam i Eva, odnosno Eden.

Pomutnju često izaziva terminološka dvojbenost pojma raj. U *Općem religijskom leksikonu* pod natuknicom 'raj' stoji sljedeće:

[...] mjesto vječnog života, zajedništvo s Bogom, vječno blaženstvo; oprjeka mu je pakao [...]. U SZ, Božje boravište [...] NZ izbjegava naziv raj. Spominje ga kao mjesto gdje prebivaju spašeni između smrti i uskrsnuća (*Lk* 23,43; *2Kor* 12,4). Više nego mjesto, raj je prema NZ ponovna uspostava grijehom razorena jedinstva s Bogom [...] Pisac *Otk* koristi se starozavjetnim slikama raja zemaljskoga i simbolično govori o nebeskom Jeruzalemu, o novom nebu i novoj zemlji, o uništenju stare zmije, o nestanku boli, suza i smrti. Čovjek koji uzvjeruje u Krista, našao je vječni život, tj. dar započetoga eshatološkog raja (str. 783–784).

Pod natuknicom 'nebo' stoji pak da je to:

[...] u svim religijama, očitovanje svetoga, božanskoga. U povijesti religija taj univerzalni simbol ide od konkretnih, prostornih zamišljaja do duhovnog stanja [...]. U *Bibliji* nebo postaje simbolom transcendencije ili posebnoga duhovnog stanja, jedinstva s Bogom. U SZ nebo je prebivalište Božje, naseljeno dobrim duhovima, anđelima; u kasnom SZ ondje će boraviti pravednici nakon uskrsnuća. U NZ nebo je simbol onostranosti i Božje nazočnosti. Kraljevstvo nebesko označuje nove odnose između ljudi i Boga i istoznačnica je kraljevstvu Božjemu (str. 624).

Dakle, vidljivo je da se značenje termina 'raj' i 'nebo' mijenja tijekom vremena i da razlika među njima nije uvijek najjasnija. Tako se u SZ izraz 'nebo' odnosio na Božje boravište, dok je u NZ »tradicionalnim slikama dano specifično kršćansko tumačenje time što se nebo izričito počelo povezivati s Isusom Kristom«, a termin raj počinje se češće upotrebljavati u simboličkom značenju (*Suvremena katolička enciklopedija*, str. 649).

U konstrukciji predodžbe raja važnu su ulogu imale ideje potekle iz keltskih i germanskih izvora. Najranija svjetovna literatura pojavila se, naime, na staroengleskome i staroirskome jeziku, koji se odlikuju terminološkim i metaforičkim bogatstvom kada je riječ o pojmu raja. Ne iznenađuje stoga što se, za razliku od mnogih jezika u kojima se ne čini razlika između onoga što se naziva *heaven* ili *sky*⁵ i zemaljskoga raja (*paradise*, *earthly paradise*),⁶ u engleskome jeziku ona čini, stoga je, u terminološkome smislu, engleski jezik atipičan (Burton Russell, str. 103).

Raj zemaljski nije sinonim za raj nebeski; srednjovjekovno kršćanstvo oslikava raj zemaljski kao mjesto odmora i osvježanja te, iako na najboljem putu prema nebeskome raju, vječnom mjestu u kojem pravednici uživaju u prisutnosti Boga, u raju zemaljskom još nije bilo takve mogućnosti. Raj zemaljski, prije svega, njeguje ideju duhovne sreće, harmonije i mira.

62 McGrath smatra (str. 2) kako bi bilo primjerenije govoriti o ljudskoj sposobnosti zamišljanja, a ne o sposobnosti mišljenja. Drugim riječima, naše je razumijevanje svemira, Boga i nas samih prvenstveno upravljano maštom, a tek onda konceptima. Jezik biva potisnut do granica izdržljivosti kada želi opisati božansko (usp. Burton Russell, McGrath). Raj je neopisiv, iznad riječi. Činjenica je da je raj nedovoljno opisan u tekstovima vizija.⁷ Naime, i prije i poslije 12. stoljeća pakao ima značajnije mjesto u vizijama, premda se i raj pojavljuje kao ohrabrujući i tješiteljski element. Termin *ineffabilis* u 5. stoljeću uvodi Augustin, koji govori o tome kako je lakše reći što Bog nije, nego što on jest. Bog nije samo neobjašnjiv i neshvatljiv ljudima, on sam jest izvan kategorija, stoga je i raj izvan kategorija, a mi posjedujemo jedino ljudski jezik kojim se možemo poslužiti kada ga želimo opisati (usp. Burton Russell, Gardiner).

Premda mentalno nismo sposobni spoznati apsolutnu prirodu raja, ipak možemo definirati kakva je ljudska ideja o njemu jer posjedujemo spoznaju o konceptu koji sami stvaramo. To je ujedno i jedino znanje koje imamo o tom fenomenu. U 1 Kor 15 Pavao govori Korinćanima kako će im otkriti misterij, misleći na nešto neobjašnjivo što pokušava izraziti svojim ljudskim, ograničenim i nedovoljnim sposobnostima. Ono što »oko nije vidjelo, uho nije čulo« jest ono što je Bog pripremio za one koji ga vole (1 Kor 2, 9).

⁵ Često predstavlja metonimiju za samoga Boga ili nebesa kao prostore izabranih.

⁶ Čiji se koncept začinja na početku svijeta, ali se može promatrati samo u odnosu prema nebeskome raju.

⁷ Na primjer u Viziji redovnika iz Eveshama govori se o tomu kako jezik nije u stanju opisati viđeno (Gardiner, str. 214). Dantea također ljudski jezik izdaje u pokušaju opisa raja.

Vizionarsko iskustvo, koje treba biti religiozno kao i poučno, često ostaje nijemo kada je riječ o opisima raja. Kako opisati nešto što nikada nije bilo viđeno, stvari koje ljudski um nije u stanju pojmiti? Kako su na raspolaganju vizionari imali jedino ograničen verbalni korpus koji je potjecao iz ustaljenog repertoara, oni se pokoravaju uvriježenom mišljenju da nije moguće ništa reći o Bogu jer je Bog iznad svih ideja i zamisli. Bog pripada raju nebeskome, pa ni to mjesto nije moguće opisati. McGrath navodi primjer Marka Pola (str. 5) koji je, vrativši se u Europu s dvora Kublaj-kana, pokušao predočiti publici što je vidio, tražeći od nje da zamisli taj svijet na temelju njegovih opisa i priče. Dakle, nepoznato se moglo predočiti usporedbom s poznatim. Ljudski um i jezik ograničeni su na području transcendentnoga – nije moguće razumjeti, a stoga ni opisati transcendentnu prirodu Boga koja je izvan normalnoga ljudskog iskustva. Ipak, neke su natuknice o prirodi Boga i nebesa prisutne u ovim tekstovima: *sveto, neodoljivo, božanstveno, prekrasno, blagoslovljeno*, a naravno tu su i tradicionalni božanski atributi – *svēprisutnost, vječnost, svemoć, postojanost* i drugo.

Tijekom srednjeg vijeka raj je izgubio na apstrakciji augustinovskih opisa. Srednjovjekovni teolozi, umjetnici, pjesnici i vizionari učinili su raj pristupačnim i razumu i mašti (McDannell i Lang, str. 69). Tri nova kulturološka koncepta oblikovala su srednjovjekovni raj: grad, intelekt i ljubav. Otkriće razuma (McDannell i Lang, str. 69) mijenja ideje skolastičkih teologa te se koncept raja pretvara u sustavnu strukturu koja stavlja 'viziju Boga' u žarište interesa. O srednjovjekovnoj teologiji ne može se govoriti bez odnosa prema svjetlu. Prema neoplatonističkoj filozofiji svjetlo nije nešto materijalno, već sila koja oblikuje (McDannell i Lang, str. 83). Doktrina o raju kao čistoj svjetlosti nije bila samo ezoterično učenje skolastičkih redovnika nego je privlačila pozornost obrazovanih pjesnika i umjetnika (Dante, gotičke katedrale) (McDannell i Lang, str. 84). Skolastički pisci bili su zainteresirani za konceptualnu čistoću, a ne za detaljnu spekulaciju. S druge strane, intelektualni koncepti mogli su zadovoljiti kritički skolastički um, ali ne i srca mnogih srednjovjekovnih ljudi kojima se teološki diskurs o ljubavi Božjoj i ljubavi među blaženima u nebeskoj domovini činio preapstraktnim. Razumska ljubav nije imala važnu komponentu – strast. U tom su se smislu pjesnici odmaknuli od teologa (McDannell i Lang, str. 94). Potraga za religioznim znanjem teologa popraćena je otkrićem ljubavi pjesnika i mistika (McDannell i Lang, str. 70).

Drevna vjerovanja Crkve često uključuju izričit članak koji tvrdi da kršćani zbiljski vjeruju u vječni život (DS 3–5; 15; 19; 21; 22). Iako je službeni nauk

učiteljstva relativno oskudan, teološka tradicija razvila je u nekim razdobljima shvaćanje neba s velikom opširnošću i izrazima koje je jedva moguće naći makar neizravno u biblijskim tekstovima. Ideja o *blaženom gledanju* (visio beatifica) kasnije postaje jedan od najčešćih tehničkih izraza za nebesko stanje. U razdoblju visoke skolastike to se shvaćalo na barem dva različita načina. Tomisti su na to gledali na više intelektualan način (gledanjem Boga čovjek postaje blažen), dok su skotisti na to gledali više na način radikalne ljubavi (u radosti ljubljenja Boga čovjek vidi) (*Suvremena katolička enciklopedija*, str. 649).

Najvažniji aspekti rajskoga koncepta jesu 'blaženo gledanje' i mistično jedinstvo. U 'blaženom gledanju' osobno *viđenje* u biti je potpuno razumijevanje i ljubav Kristova. U ovom zemaljskom životu osoba može *vidjeti* takvo razumijevanje i ljubav jedino kroz *zatamnjeno staklo*. U raj u osoba vidi licem u lice (1 Kor 13, 12). Na zemlji osoba može imati prolaznu objavu mističkoga jedinstva, o čemu nam govore brojna mistička iskustva i vizije, a u raj u je jedinstvo potpuno, vječno i silno te ujedinjuje ljubav i savršenu spoznaju što postaju jedno (Burton Russell, str. 5).

64 McGrath (str. 54) navodi kako je srednji vijek imao odlučujući značaj u utvrđivanju kršćanske ikonografije i teologije. Gdje su raniji pisci priznavali svoju idejnu ograničenost, odbijajući nagađati o stvarima za koje su vjerovali da leže izvan teoloških spekulacija, tu su njihovi nasljednici razvili impresivnu misao. Teološka misao i umjetnička razrada te misli razvili su temu raja do dotad neviđenih razmjera, a najsnažniji opisi raja mogu se naći u književnim djelima.

TIJELO I RAJ

Tundalova vizija daleko je najpopularnija vizija zagrobnoga života nastala prije *Božanstvene komedije*. U njoj su duše shvaćene kao tjelesne. Kao i Marcus, autor *Tundalove vizije*, Dante rabi sakaćenje i mučenje kako bi izrazio odnos između zla i kazne.

Proturječje nastalo na relaciji smrt – drugi život – uskrснуće tijela zapravo nikada nije riješeno na zadovoljavajući način. Svaka osoba biva osuđena odmah nakon smrti, ali se očekuje ujedno i posljednji sud na kraju vremena.⁸ Dakle, kršćani vjeruju da će u drugom životu živjeti u tijelu, to

⁸ Takav stav zastupa i autor *Tundalove vizije*.

jest u rekonstruiranoj verziji onog tijela koje su imali na zemlji. Premda se raj u pučkoj tradiciji shvaćao kao mjesto sreće i blaženstva, u kršćanskoj teologiji raj nije mjesto već duhovno stanje, zajedništvo s Kristom u vječnosti. Duše koje idu u raj ne ujedanjuju se sa svojim uskrslim tijelima i neće biti ujedinjene s njima sve do kraja vremena i posljednjega suda.

U kršćanstvu su prihvaćene glavne sastavnice biblijske i židovske eshatologije, s novozavjetnim prinosima. Pritom se teologija u razradi eshatoloških tema služila grčkom filozofijom (platonizam i aristotelizam). Duša je besmrtna pa nakon smrti postoji posebni, a na kraju vremena (kraj svijeta) sveopći sud i uskrsnuće tijela (*Opći religijski leksikon*, str. 246).

Je li raj *nebeski* mjesto ili prostor, teško je pitanje. Ako ugošćuje proslavljena tijela, mora biti mjesto, čak i ako je to mjesto gdje obitavaju samo duše. No ako jest mjesto, mora biti dio svemira, jer je *mjesto* besmislen pojam izvan određenog prostora. Ako je raj izvan prostora, onda se ne može nazvati prostorom, bar ne na onaj način kako ga mi definiramo. S vremenom je prevladalo shvaćanje kako je raj *nešto* što postoji u prostoru, prije negoli vrsta prostora koju mi naseljavamo. Termini *prostor* i *vrijeme* primijenjeni na raj zapravo su ontološke metafore koje se odnose na nešto izvan granica ljudskog shvaćanja (Burton Russell, str. 13).

Uloga vremena i prostora unutar koncepta raja povezana je s prisutnošću tijela koje zahtijeva određeni prostor. U židovskoj tradiciji oduvijek se smatralo kako je život na drugom svijetu također tjelesan, a i kršćanska se tradicija nastavila na te predodžbe, dok Platonove ideje o tome kako je duša nadmoćna nad tijelom, odnosno kako duša preživljava odvojena od tijela, nisu prevladale.

Platon je svojom filozofijom uspostavio novi smjer u grčkoj misli. Besmrtnost pripada naravi duše, duhovnoj tvari koja prethodi biću i koja se pridružuje materijalnom tijelu a živi i nakon svoga odvajanja od tijela u smrti. Platonovi argumenti za besmrtnost duše, temeljeni na njezinoj sposobnosti da shvati istinu i dobrotu, pokazali su se vrlo prihvatljivi Augustinu i kasnijim kršćanskim teolozima (*Suvremena katolička enciklopedija*, str. 85).

Zapravo se neizravno očekuje kako će tijelo u raj u biti tijelo koje je oslobođeno svojih ograničenja te će posjedovati kvalitete potpunosti i ispunjenja. Crkva se o tome što se događa nakon smrti izjasnila vrlo oskudno, smatrajući da je dovoljno očitovati se samo o onome što je nužno kako bi vjernici ostali vjerni objavi koju je Crkva primila. Premda su Platonove ideje nadahnule i kršćanske teologe, ipak Crkva nije mogla potpuno prihvatiti

njegovo shvaćanje smrti kao oslobađanja duše od tijela i njegove potpune ništavnosti (*Suvremena katolička enciklopedija*, str. 85–86).

Srednjovjekovni mistički spisi i djela bogati su opisima osjetilnih doživljaja. Emerson kao ponajbolji primjer upravo navodi *Tundalovu viziju*. Tundal tijekom boravka na drugom svijetu svjedoči različitim oblicima mučenja, ali i sam biva mučen u paklu. Vidljivo je da se Marcus, autor vizije, zalaže za kažnjavanje tijela (Emerson, str. 3–4). No svi prizori komadanja, prženja, trganja i probadanja nestaju u raju.⁹ Marcus se od tijela premješta na dušu. Emerson nalazi da je najzanimljiviji Marcusov izbor onoga što treba oduzeti (koje aspekte tijela), a što ostaviti u raju ili, s druge strane, paklu (pridružiti tijelu). On spiritualizira tijelo u raju, a dušu u paklu radikalno 'otjelesnjuje'. U paklu su sva osjetila osim vida prenaplašena.¹⁰ Tamo grešnici čuju buku, osjete smrad spaljenoga mesa, proždiru ih i komadaju demoni i zvijeri. U čistilištu se nalaze duše koje su dobre, ali ne potpuno dobre ili zle niti potpuno zle. Uživaju u djeliću sreće jer sjede na prekrasnim livadama, ali pate od gladi, žeđi, vjetra i kiše. U 12. odjeljku Tundal polazi za anđelom i »[...] ne odašadči vele daleko ne bi jim tmina veće ni smrad, da obuja jih velika svitlost [...]« (Ivšić, str. 149). Tundal se u sebi čudi osjetivši veliko zadovoljstvo te upita anđela kako je tako brzo promijenio njegovo 'dreselje u veliko veselje', aludirajući na to kako se promjene božanskom voljom i intervencijom odvijaju vrlo brzo. Potom oni stižu do jednoga 'visokog zida' (tu je zid granica preko koje se stupa u raj zemaljski). S one strane zida s koje su mu prilazili vidjeli su mnogo ljudi koji su trpjeli glad i žeđ, kišu i vjetar, ali ne i smrad. Anđeo obrazlaže Tundalu kako je riječ o onima koji su na ovom svijetu imali sva dobra što im ih je Bog dao, pošteno su živjeli, ali nisu davali koliko su mogli onima koji nemaju. Stoga prebivaju nekoliko godina na tom mjestu prije negoli će poći u 'pokoju vični'. Tu je zapravo riječ o primitivnim odlikama čistilišta. Prostor je nedovoljno opisan te je vidljivo kako sustav grijeha i ispaštanja još uvijek nije na zadovoljavajući način definiran.

Odgovor Crkve na potrebe među laicima izražene kroz spomenute predodžbe bilo je otkriće čistilišta,¹¹ čime se popunila praznina između

⁹ Od 12. odjeljka teksta do kraja teksta Tundal u pratnji anđela – vodiča napušta paklene predjele i prelazi u domenu raja (koji ima kvalitete raja zemaljskoga). Unutar njega nalaze se i dijelovi koji imaju čistilišne konotacije, premda taj koncept još uvijek nije jasno formuliran u ovom tekstu.

¹⁰ Vid donosi znanje (spoznaju).

¹¹ Detaljnije o tome vidi u: Le Goff.

individualne smrti i univerzalnoga kraja svijeta. U *Tundalovoj viziji* najviše se pati kroz osjetila okusa i opipa, jer se grešnici najčešće moraju pročistiti upravo u tim domenama. Blažene duše u raju mogu još čuti, vidjeti, mirisati, govoriti i pjevati, ali ne jedu niti se razmnožavaju (Emerson, str. 4). 'Opasni' osjeti povezani s hranom i spolnošću ne postoje – ukinute su potreba i želja. Budući da su te duše za života kontrolirale svoje nagone, na drugome svijetu su ih pošteđene. Marcus se ne boji seksualnosti samo zato što je izjednačuje s truleži, propadanjem, nego zato što se nju ne može kontrolirati. Naglašavajući sklonost tijela prema grijehu, mnoga mučenja kojima Tundal svjedoči u paklu imaju veze s trganjem tijela i konzumacijom njegovih dijelova od strane demona. Prema Marcusu, Tundal ne bi trebao zanijekati dušu, ali bi trebao zanijekati tijelo. U raju Tundal susreće one koji su zanijekali tijelo i predali ga Bogu koji je raspet, čime je raspeto tjelesno, želje i strasti. Oni su dobili prekrasnu skupocjenu odjeću koja pokriva njihova tijela i održava netaknutim njihov status. Nagrađeni su jer su se suzdržali od tjelesnih strasti i ugadanja tijelu. U 20. odjeljku Tundal, prateći pogledom svoga strica kako odlazi, ugleda jedan stolac ukrašen dragim kamenjem, ali na njemu nitko nije sjedio. Tada on upita anđela čiji je to stolac i zašto je prazan. A anđeo mu reče kako je to stolac što čeka na jednoga biskupa¹² koji je još živ, a obećao je svoje djevičanstvo Bogu (Ivšić, str. 155). U *Tundalovoj viziji*, viziji asketske hijerarhije, djevičanski redovnici nalaze se na samom vrhu; samostanski zahtjev za tjelesnom čistoćom ovdje je došao do vrhunca. Nazire se i keltska ideja drugoga svijeta kao zemlje djevica. Grijesi tijela mogu se kanalizirati u zakonitom braku. Stoga oni vjerni bračnim zavjetima imaju posebno mjesto. U 16. odjeljku Tundal i anđeo stižu na 'veliko i lijepo polje'. Na tom su polju naišli na mnoštvo ljudi koji su slavili i govorili: »Slava tebi, Oče! Slava tebi, Sine Božji! Slava tebi, Duše sveti!« Tamo bijahu mnogi ljudi i žene, obučeni u bijele haljine, vrlo plemeniti i veseli, slaveći Sveto Trojstvo. Bjelina njihova bijaše kao snijeg, kao da sunce prosijava kroz njih. Tu je vladala »svjetlost neizmjerne, lipost umiljata, slava vjekovječna«, odnosno jedinstvo s Bogom i ljubav. Nadalje, miris na tom polju bio je ljepši od mirisa svih pomada i miomirisa zajedno. Anđeo tada progovori Tundalu:

Ovo su ona veselja onih, ki su čisto živili na onom svitu u matrimoniju i nisu viru svoju prilomili, i ki su obitli svoju uzdržali u strahu Božjemu, i ki su blago svoje dilili ubozim, sirotam i redovnikom. A kada bude na sudni dan, hoće

¹² Rastuća moć biskupa utjecala je na koncept poistovjećivanja raja s crkvenom hijerarhijom.

jim reći sam Isukrst: 'Pridite, blagoslovljeni ocem mojim, pridite i primajte kraljestvo, ko van je pripravljeno od počala svita' (Ivšić, str. 153).

Tada Tundal zamoli anđela da ga pusti ondje ostati, a anđeo mu odgovori kako to ne može biti jer se mora opet vratiti u svoje tijelo. Mnogi tada počеше prilazili Tundalu slaveći Boga:

Slava tebi, Gospodine, kralu vične slave, ki nećeš smrt grišnika, nego hoćeš da se pokaje i da žive po velikoj milosti tvojoj, i izbavio si ovu dušu od pakla i tvojimi svetimi jesi pridružio! (Ivšić, str. 153)

68 Vodič ga stalno podsjeća na grijehе njegove i grijehе drugih počinjene 'u tijelu' (Emerson, str. 11). Marcus smatra da je tijelo neophodno kao kuća, ali da u isto vrijeme opterećuje dušu. Marcus k tome nije u stanju objasniti prirodu onostranog tijela, čime je toliko fasciniran. On priznaje da je iskustvo o kojem govori toliko osobito da mora uposliti maštu kako bi pomogao publici, još ograničenom tijelom, shvatiti o čemu govori. Nadalje, duša napušta tijelo kako bi putovala onostranim predjelima, ali u paklu osjeća tjelesne bolove. Kako većina duša koje su već otrpjele svoje muke čeka posljednji sud, to kažnjeno tijelo nije još uskrslo tijelo. Čak i proklete duše u donjem paklu još moraju čekati posljednji sud. Marcus nije jasan u tome kakva je sudbina njihovih tijela; on ne pokazuje interes za uskrsnulo tijelo izvan njegove uloge na posljednjem sudu (Emerson, str. 12). Pa ipak, usprkos pomutnji koju Marcus izaziva kada je riječ o odnosu duše i tijela, što se tiče osjetila, ona su sva uposljena: miris, opip, vid, sluh i okus. Vidi se očima duše, kao i u većini vizija. Od pakla prema raj u miris se mijenja iz smrada u najljepše moguće parfeme. Žene su prisutne u raj u, ali ne i njihova ženstvenost. Spolna obilježja uklonjena su iz raja odstranjivanjem tijela koje ih sadrži. Kršćanski je raj lišen seksualnosti (Cavendish, str. 84).

Vidljivo je, nadalje, kako raj odražava mir, harmoniju (za razliku od buke u paklu), skladnu glazbu i pjevanje. U 17. odjeljku Tundal ugleda mnoštvo zlatnih stolaca, ne bijaše ih moguće izbrojiti, a u njima su sjedili starci i starice, kao i mladi, obučeni u odjeću od svile i opasani bijelim štolama. Njihova lica svijetlila su kao sunce u podne. Na glavama su imali zlatne krune ukrašene dragim kamenjem te pjevahu Bogu: 'Aleluja!' Taj je pjev bio Tundalu jako sladak, baš kao da anđeli pjevaju, te ih je slušao u veselju. Reče mu anđeo tada:

Ča se tud čudiš, Tondale? To su oni sveti, ki su pobijeni za viru Božju, ki su puščali oni svit, ter su se obraćali na službu Božju, i ki su trpili strahe i nevole živeći umileno pravedno prid Bogom (Ivšić, str. 154).

Rasprava o iskustvu duše odvojene od tijela, između smrti i posljednjega suda, moglo bi se reći, završava u 14. stoljeću.

Srednjovjekovna eshatologija upustila se u detaljne spekulacije o naravi odvojene duše i kavkoći uskrslog tijela. O nebu se obično razmišljalo u okviru nauka o blaženom gledanju (*visio beatifica*). Nauk o čistilištu, koji se danas smatra različitim mjestom izvan ovoga svijeta, razvio se zajedno s razrađenim sustavom zagovaranja i oprosta. Općenito, eshatologija je težila da postane razrađeni opis 'drugoga svijeta'. Te se teme mogu promatrati kao simptomi opće težnje srednjovjekovne teologije da se više usredotoči na pojedinačni vid eshatologije nego što je to slučaj u Svetom pismu ili u patrističkoj tradiciji. Zajedničkarski simboli nisu se izgubili, ali su se manje naglašavali od onih koji su se bavili sudbinom pojedinaca (*Suvremena katolička enciklopedija*, str. 264).

Spor oko 'blaženog gledanja' (*visio beatifica*) bio je vrlo značajan u teološkim krugovima tridesetih godina 14. stoljeća. Kako Crkvi sve problematičnije postaje tumačenje međustanja između smrti i uskrsnuća, to jest shvaćanja da »mrtvi ostaju u nekom obamrlom stanju do općeg uskrsnuća o drugom dolasku Kristovu« (*Suvremena katolička enciklopedija*, str. 86), sudionici debate usredotočili su se upravo na eshatološko razdoblje u kojem je tijelo odsutno, spava u grobu iščekujući uskrsnuće. Na prvi pogled ta kontroverzija nema ništa s tijelom, ali je zapravo čitava rasprava vođena oko tijela i uskrsnuća, tvrdi Bynum. Jer tvrditi da se *Visio Dei* može dogoditi duši odvojenoj od tijela, da konačno blaženstvo raja može biti dano prije posljednjega suda, znači sugerirati kako tijelo dodaje malo ili ništa blaženstvu. Stoga je takozvana *Visio Dei* kontroverzija bila konačna epizoda u srednjovjekovnim diskusijama o ontološkoj i soteriološkoj važnosti tijela (Bynum, str. 279). Takav je stav iznesen 1336. godine; *visio beatifica* može doći blaženima kad god su duhovno očišćeni. Uskrsnuće i uskrslo tijelo nisu nužni preduvjeti kako bi se vidjelo Boga (Bynum, str. 282).

Zanimljivo je da je od najranijih dana kršćanstva pa sve do Drugoga lionskog koncila Crkva bila vrlo suzdržana kada je riječ o životu nakon smrti. U to vrijeme počinju važnije rasprave o čistilištu; svakako, čistilište implicira drugi život u kojem se značajni momenti mogu pojaviti prije kraja svijeta, a konstitucijom *Benedictus Deus* 1336. godine pape Benedikta XII. baca se nešto više svjetla na odnos između smrti, uskrsnuća i posljednjega suda. Naime, težište je stavljeno na osobnu eshatologiju. Svaki čovjek nakon smrti biva osuđen individualno te prema svojim zaslugama odlazi u raj, pakao ili čistilište. To znači da se osobito pobožni ljudi, sveti, mučenici, apostoli,

krštena djeca koja su umrla prije nego što su mogla svjesno počinuti grijeh, dakle svi oni koji su umrli u stanju milosti, odnosno ne trebaju očišćenje, ili nakon što su očišćeni ako ga trebaju, mogu prije kraja vremena i posljednjega suda pridružiti Kristu na nebesima, neposredno ga *licem u lice* gledati, uživati 'blaženo gledanje', to jest neposredno doživjeti Boga.

Dakle, budući da su se teološki krugovi službeno oglasili o tom problemu puno kasnije no što je *Tundalova vizija* nastala, ne smije nas iznenaditi što Marcus, a i drugi autori vizija tijekom toga, inače vrlo plodnoga, razdoblja žanra pokazuju vidljivu zbunjenost i nedovoljno definirane značajke u opisu i osmišljavanju izgleda duše (i veze s tijelom) na drugom svijetu. Veza između duše i tijela, premda zamršena, ipak je od ključne važnosti u tumačenju zbivanja u zagrobnim predjelima.

Prema crkvenom učenju, vjerno slici predstavljenoj u *Bibliji*, ljudsko biće treba shvatiti kao jedinstvenu stvarnost, zajednički spoj duhovnog i materijalnog elementa. Nakon smrti duhovni element, koji je obdaren sviješću i voljom, preživljava i počinje novi život prisnosti s Bogom, ili vječne odvojenosti od Boga, ili pak prolazi kroz postupak čišćenja prije nego što potpuno uđe u zajedništvo s Bogom. Taj se duhovni element tradicionalno naziva dušom, ali u kršćanskoj vjeri treba ga shvatiti kao bitno nepotpun dok se ne poveže s uskrslim ili proslavljenim tijelom (*Suvremena katolička enciklopedija*, str. 86).

70

RAJ KAO GRAD I RAJ KAO VRT

Dugo se vjerovalo kako raj zemaljski još uvijek postoji i kako je to mjesto gdje pravednici iščekuju posljednji sud. No crkveni se oci i autoriteti srednjeg vijeka nisu uvijek slagali u načinu egzistencije i lokacije raja. Neki su smatrali kako raj postoji kao stvarno mjesto na zemlji, to jest na nekom udaljenom mjestu, samo što običnim smrtnicima nije pristupačan, neki opet da je premješten na nebesa, a neki da je i jedno i drugo moguće.

Do 12. stoljeća ideja o raju zemaljskome bila je već vrlo dobro uređena u mnogim svojim segmentima: nalazi se na istoku, od ostatka svijeta odijeljen je na osobit način; ili je riječ o velikoj udaljenosti ili je posrijedi neka nepremostiva prepreka (visoka planina, ocean, zid). Zapravo su mu najvažnije odlike uglavnom sadržane već u Knjizi Postanka, gdje nalazimo tradicionalan i poznat vokabular. Raj zemaljski, označen na srednjovjekovnim mapama ponekad na istočnoj obali Indije, ponekad na otoku Thuli,

a ponekad na području Etiopije može se, još češće, naći na najistočnijem kraju zemlje, toliko daleko da na njega još nikada nije kročila ljudska noga. Putovanje do raja zemaljskoga često je bilo opisivano kao stvarno kretanje kroz zemljopisna prostranstva ovoga svijeta; no opisi predjela miješaju se s elementima naslijeđenim iz folkloru, osobito s legendama iz davne prošlosti (Erickson, str. 5–6). Razmišljanja o raju bivaju upravljana serijom moćnih slika, a dominiraju grad i vrt (McGrath, str. 2).

U romancama, alegorijama, didaktičkim traktatima i drugim djelima srednjovjekovna je mašta uvijek iznova pokušavala opisati bilo zemaljski bilo onostrani vrt užitaka gdje se nalaze fontane, drveće bogato voćem, kristalima i draguljima (Heinberg, str. 134). U srednjovjekovnoj literaturi pejzaž raja zemaljskoga tipiziran je, najčešće opisan kao *locus amoenus*, zatvoren, okružen vrt ili park, neodoljivo privlačan, ali u isto vrijeme i udaljen, smješten često iza nepremostivih prepreka koje opet mogu biti fizičke ili psihološke prirode, kako je već rečeno. Podrijetlo mu možemo pronaći u svetim gajevima poganskih bogova. Predstavlja ravnotežu između raja i pakla, pomirbu civilizacije i divljine; to je ukročena divljina podsvjesnoga, divljina koja postaje poželjnom. Takav vrt postaje izvorom alegorije, bolje rečeno, izvorom iz kojeg alegoristi crpe inspiraciju za osmišljavanje svetoga mjesta, to jest *locus animae*, što potvrđuje moć tog arhetipa. Prvobitni izvor ovoga *imaga* jest biblijski vrt, Eden, kao i vrt u *Pjesmi nad pjesmama*. Budući da su takvi i slični motivi bili dobro poznati, njihov je utjecaj bio to veći te je jasno zašto postaju omiljene alegorije; bile su, naime, lako čitljive i shvatljive publici. To ih je ujedno činilo upotrebljivima i za parodiju te za satiričke varijacije. Arhetipska i psihološka priroda takvih vrtova nije umakla egzegetskim komentarima, tako da Augustin prepozna ne samo fizičko postojanje raja kao mjesta gdje je čovjek prvi put stvoren nego i duhovni raj kao svako mjesto gdje se duše nalaze u stanju milosti.¹³ Tradicionalno, raj je mjesto, sveti prostor. Svetost toga prostora izražava se metaforama kraljevstva, vrta, grada ili nebeskih sfera. Isus se često poziva na njega kao na kraljevstvo, metaforu Božje suverenosti nad svime. Pridružuje mu se zamisao o Božjem prijestolju u centru raja. Treba naglasiti i to da je kraljevstvo češća metafora u istočnoj tradiciji, a grad u zapadnoj. Podrijetlo vrta kao najčešće metafore pronalazimo u Starom zavjetu: vrt raja zemaljskoga na početku svijeta. Povezan je kasnije s grčko–rimskom idejom *locus amoenus*, odnosno dražesnog (ljupkog) mjesta. Metafora ograđenog/zatvorenog vrta izvorno

¹³ Detaljnije o tome vidi u: Piehler.

potječe još od Adama i Eve. Često povezani s idejom šume ili drveća nalaze se rijeka i planina. Tu su i vode koje teku iz izvora ili fontane od prijestolja Gospodnjega prema svijetu, tvoreći četiri rijeke. U simboličkom smislu fontane i rijeke su simboli spontane snage života i njegove obnove putem milosti. Imaginarij raja ujedinjuje i vrt i pašnjak. Već su u Starom zavjetu prisutne pastoralne slike, a kasnije je Krist prikazivan i kao pastir i kao janje. Nadalje, metafore raja su i hram, maternica, lješnjak, pupak, a uz njega su još povezani knjiga, ljestve, most, oblaci, vrata, dvor i drugo. (Burton Russell, str. 14–15).

Rani primjerci putovanja na drugi svijet imaju tendenciju prikazati raj prvenstveno u 'edenskim pojmovima', kao bogat, plodan, prekrasan vrt.¹⁴ Usmjeravanje interesa na 'edenske aspekte' raja nastavlja se u kasnijim 'putovanjima na drugi svijet', osobito onima keltskog podrijetla, primjerice *Putovanje sv. Brendana opata* ili *Čistilište sv. Patrika* – naime, pod keltskim utjecajem naglašena je ljepota i veličina prirode u kontekstu opisa raja (McGrath, str. 19). Slika raja kao zatvorenog vrta (McGrath, str. 65) nalazi se u najranijim fazama kršćanske povijesti, već u 2. stoljeću zidom zatvoren vrt tumačio se kao slika kršćanske crkve. Tijekom srednjega vijeka slika zatvorenog vrta biva u širokoj uporabi u literaturi, kako svjetovnoj tako i religioznoj.

Postoji bitna razlika između Edena i vrtova Mezopotamije i Perzije: drvo spoznaje dobra i zla. S tim u vezi je i koncept poslušnosti Bogu i njegovim zapovijedima. Poslušnost biva nagrađena vječnim životom, a neposluh vodi u smrt. Ideja se nastavlja i dalje u kršćanskoj tradiciji pa tako biva istaknuta i u *Tundalovoj viziji* kroz poslušnost redovnika i redovnica njihovim starješinama (zavjet poslušnosti).

U 18. odjeljku navodi se primjer gdje ona biva nagrađena. Tundal nailazi na jedan 'kaštil od dragoga kamenja zidan'.¹⁵ Oko njega bijahu razapeti šatori od svile i purpurne tkanine, optočeni (posuti) biserima, zlatom i dragim kamenjem. Iz tih su šatora dopirali zvuci orgulja, harfi, leuta, viola i drugih instrumenata. Tada Tundal upita anđela kakvo je to veselje, a on mu odgovori:

To su veselja i ta pokoj jest redovnikom, koludrom i koludricama, ki su obećali stati pod posluh starijih, jere su u žitak u miru živili, i ki su volili biti sluge nego gospoda, koji su pustili svu svoju volu tere su pošli družim pod

¹⁴ Primjerice Pavlova Apokalipsa.

¹⁵ Riječ je o karakterističnom motivu. Može ga se naći u većini vizija.

posluh, ki su uzdržali svoj jazyk, da ne govore ni zlo ni dobro, dokle nisu pitani. Tundal upita anđela smije li pristupiti bliže i pogledati ih, a anđeo mu odgovori: 'Pristupi i pogledaj, poslušaj i vi, da nemoj ulisti k nim, zač oni gledaju sveto Trojstvo.' I pristupivši vidi Tundal mnoštvo ljudi i žena, i starih i mladih, a svjetlost njihova bijaše ljupka, pjevanje slade od svega što su vidjeli. Reče mu anđeo tada: 'Oto vij i pogledaj, i zabudi puk tvoj i kuću oca tvoga i bude želiti kral lipost tvoju. Eto vidiš slavu, veselje, slatkos, velikos, jedinstvo, ča jest pribivati meu anjeli svetimi.'¹⁶ (Ivšić, str. 154–155)

Očito se 'gledanje' Svetoga Trojstva događa odmah nakon smrti, odnosno prije posljednjega suda. To je ujedno i jedina asocijacija na 'blaženo gledanje', to jest izdvaja se iz Marcusove predodžbe raja, koja je inače posve u skladu s idejom raja zemaljskoga. Jačanje talijanskih gradovadržava i novi interes za urbanu arhitekturu doveo je do toga da predodžba nebeskog grada ipak zadobije prioritet pred vrtom u 12. i 13. stoljeću (McGrath, str. 19). Putovanja poput *Tundalove vizije* oko 1150. godine i *Thurkillove vizije* 1200. godine naglašavaju grad u centru vrta, a ne zadržavaju se na ljepotama vrtova kao takvih. Tako se raj prije svega sastoji od bogato ukrašenih crkava, citadela ili utvrda, a osobita se pozornost daje njihovim arhitektonskim oblicima (McGrath, str. 19).

Nadalje, biblijski pisci opisivali su, maštali i pozivali ostale da zamišljaju raj u terminima određenih zemaljskih prostora koji posjeduju specifične kvalitete s pomoću kojih se može razobličiti jedinstvena priroda raja: kraljevstvo, vrt, grad. Autor nas upozorava da ne smijemo ove pojmove promišljati kao specifične lokacije – prostorne i geografske, ograničavajući tako raj na određeni fizički prostor. Upućuje i na to da je za istraživanje kršćanske vizije raja potrebno istražiti sliku o njemu te počinje s gradom – Novim Jeruzalemom. Navodi kako je za vrijeme Karla Velikoga i kulturne renesanse religiozna ikonografija bila u usponu. Četiri preživjela rukopisa *Otkrivenja* upućuju na to da se razvio određen stilski način predstavljanja nebeskoga grada, podržavajući popularan stereotip o tome kako bi gradovi trebali izgledati (McGrath, str. 17–18). On, naravno, izgleda kao karakterističan srednjovjekovni utvrđeni grad, kao zbroj zdanja obzidanih zidom.

U opisima raja zemaljskoga pojavljuju se mnogi stalni motivi što nas navodi na zaključak da nije riječ samo o slučajnostima. Primjerice, prilazi određenom području napučeni su različitim vrstama i oblicima prepreka

¹⁶ Tundal ne smije ući k onima koji gledaju Sveto Trojstvo, već smije samo 'malo pogledati' i poslušati njihovu pjesmu.

koje putniku otežavaju pristup, a mogu se, nadalje, nalaziti pod morem ili pod zemljom.¹⁷ Ciljano mjesto često je smješteno na nekom otoku ili grupi otoka, unutar nekog brežuljka ili planine ili čak na vrhu planine.¹⁸ Izgled samoga prostora također ponavlja određene specifične elemente, primjerice u ambijentu zemaljskoga raja naći će se tako vrtovi s fontanama i drvećem koje obiluje plodovima, sve to prožeto je neobično lijepim mirisom i posebno zvučnim pjevom ptica kakav se ne može nigdje na zemlji čuti. U 13. odjeljku Tundal i anđeo prolaze kroz vrata spomenutoga zida. Kada su prošli, ulaze u predio kojim se prostire ‘veliko pole cvitjem urešeno i puno lipa vona’, što je jedan od uobičajenih motiva tekstova vizija, odnosno predstavlja verziju Edenskoga vrta. Na tom su se polju nalazile duše koje se nije moglo izbrojiti, duše koje su se veselile i slavile Boga. Tamo nikada nije bilo tame, a sunce nikada nije zalazilo. Na sredini tog polja nalazio se studenac žive vode, a oni koji bi je okusili nikad više ne bi osjetili žeđ (Ivšić, str. 150). Izvor ili fontana česti su motivi u *immramama*,¹⁹ kao motiv keltskoga drugog svijeta. Uobičajeni su također elementi dvorac, paviljon ili palača od kristala, ukrašeni dragim kamenjem, glazba koja dopire odnekuda te poseban osjećaj vremena tijekom posjeta; njegov je protok ili neuobičajeno kratak ili neuobičajeno dug u odnosu na stvarno zemaljsko vrijeme (Patch, str. 2–3).

74

Raj zemaljski obično je opasan visokim zidovima, a u njemu se mnoštvo lijepo obučениh i skupocjenim nakitom okićениh ljudi kreće cvjetnim poljanama. Atmosfera je ugodna i prijateljska, uživa se u lijepim mirisima i ugodnoj glazbi. Opisi raja uključuju i urbane i prirodne elemente. Ovi potonji

¹⁷ »Odmah iza Irske bili su strašni plameni jezici [...]. Negdje u njezinoj blizini, prema mnogima, morala je biti Terra repromissionis (‘Tir Tairngire’), ali – i to se naglašavalo veoma često – k toj zemlji smrtnicima je pristup bio gotovo nemoguć. K njoj se moglo doći kroz bunar ili ispod rijeke, kroz veoma mnoge naravne i nadnaravne opasnosti.« (Plovidba svetoga Brendana opata, str. 15)

¹⁸ »I kršćanima kao i njihovim poganskim prethodnicima obećana zemlja, odnosno Insula Pomorum, bijaše smještena negdje na kraju oceana, a u nju dospijevaju blažene duše nakon smrti. Kasnije je taj otok, ta obećana zemlja, postala nešto bliža. To je zapravo bio otok Emain Abhlah, odnosno Avalon (‘otok jabuka’), jer je jabuka u druidska vremena bila plod besmrtnosti.« (Plovidba svetoga Brendana opata, str. 16)

¹⁹ Priče o putovanjima na drugi svijet doživljavaju procvat u 9. stoljeću. Oslanjaju se na starije tradicije iz 6. i 7. stoljeća te odražavaju i prepričavaju do određene mjere iskustvo pustinjaka i isposnika koji su se vratili s oceana. Te se priče zovu ‘immramama’, a sadržavaju izvornu ideju hodočašća koje ima kvalitetu lutalaštva i govori o redovnicima koji veslaju uokolo među otocima tražeći obećanu zemlju. Sama riječ ‘immrama’ znači upravo ‘veslanje uokolo’ (Rekdal, str. 67).

izvedeni su iz opisa mjesta kao što su Elizejske poljane. Često takve scene uključuju jarko obojane paviljone. Urbani detalji povezani su s razvojem gradskog senzibiliteta u srednjovjekovnoj Europi i razumijevanjem pojma nebeskoga Jeruzalema iz Apokalipse.²⁰ Grad simbolizira sigurnost, toplinu i harmoniju blisko povezane zajednice (Cavendish, str. 74).

Predodžbu grada sadrži već Stari zavjet, jer je židovska misao poistovjećivala raj s Jeruzalemom ili Sionom. Grad je trajnije i čvršće povezan s kraljevstvom, jer je vladar Mesija, kralj Izraela, Izabrani. Novi ili Nebeski Jeruzalem ideja je koja potječe još od Ezekiela (6. st. pr. Kr.), a predodžba raja kao nebesa ukorijenjena je i u židovskoj i u grčkoj misli. U 15. odjeljku Tundal i anđeo nailaze na veliku palaču od čistoga zlata i dragoga kamenja koja nije imala ni vrata ni prozore, no svejedno je svatko tko je htio mogao ući u nju (utvrda ili palača građena od skupocjenoga materijala čest je motiv u ovakvim tekstovima. Podrijetlo motiva pronalazimo u keltskim pričama).²¹

²⁰ »[...] sveti grad Jeruzalem: silazi s neba od Boga, sav u slavi Božjoj, blistav poput dragoga kamena, kamena slična kristalnom jaspisu; okružen zidinama velikim i visokim, sa dvanaest vrata: na vratima dvanaest anđela i napisana imena dvanaest plemena Izraelovih. Od istoka vrata troja, od sjevera vrata troja, od juga vrata troja, od zapada vrata troja. Gradske su zidine imale dvanaest temelja, a na njima dvanaest imena dvanaestorice apostola Jaganjčevih. (...) Zidine su gradske sagrađene od jaspisa, a sam grad od čistoga zlata, slična čistu staklu. Temelji su gradskih zidina urešeni svakovrsnim dragim kamenjem: prvi je temelj od jaspisa, drugi od safira, treći od kalcedona, četvrti od smaragda, peti od sardoniksa, šesti od sarda, sedmi od krizolita, osmi od berila, deveti od topaza, deseti od krizopraza, jedanaesti od hijacinta, dvanaesti od ametista. Dvanaest vrata – dvanaest bisera: svaka od svoga bisera. A gradski trg – čisto zlato, kao prozirno staklo. Hrama u gradu ne vidjeh. Ta Gospod, Bog, Svevladar, hram je njegov – i Jaganjac! I gradu ne treba ni sunca ni mjeseca da mu svijetle. Ta slava ga Božja obasjala i svjetiljka mu Jaganjac! Narodi će hoditi u svjetlosti njegovoj, a kraljevi zemaljski u nj donositi slavu svoju. Vrata mu se ne zatvaraju obdan, a noći ondje i nema. U nj će se donijeti slava i čast naroda. Ali u nj neće unići ništa nečisto i nijedan tko čini gadost i laž, nego samo oni koji su zapisani u Jaganjčevoj knjizi života. I pokaza mi rijeku vode života, bistru kao prozirac: izvire iz prijestolja Božjeg i Jaganjčeva. Posred gradskoga trga, s obje strane rijeke, stablo života što rodi dvanaest puta, svakog mjeseca svoj rod. A lišće stabla za zdravlje je narodima. I neće više biti nikakva prokletstva. I prijestolje će Božje i Jaganjčevo biti u gradu i sluge će mu se njegove klanjati i gledati lice njegovo, a ime će im njegovo biti na čelima. Noći više biti neće i neće trebati svjetla od svjetiljke ni svjetla sunčeva: obasjavat će ih Gospod Bog i oni će kraljevati u vijeke vjekova [...].« (Otk 21, 10–27; 22, 1–5) Navodi iz Biblije preuzeti su iz Jeruzalemske Biblije s velikim komentarom.

²¹ Inače ovakvi opisi uvijek uključuju i lijepe zidove načinjene od svijetlog i skupocjenog materijala. Oni mogu biti zlatni ili obloženi dragim kamenjem. Zgrade su često prikazane kao dvorane u koje se može ući sa svih strana. Sam taj čin bio je, izgleda, osobito važan; zidovi često nisu imali vrata, a vizionar bi se nadnaravnom intervencijom našao na drugoj strani. Ovakvi opisi odražavaju posve vjerodostojno ideju plemenitoga života (Gardiner, str. 30).

Unutra je bilo jako svijetlo, kao da sunce sja. U palači je stajao jedan stolac, zlatan i lijepo ukrašen, a na njemu je sjedio kralj Goromarčia, Tundalov kralj, okružen svitom. U palaču su ulazili mnogi, noseći s velikim veseljem darove kralju. Bijahu tu i svećenici odjeveni u misno ruho, kao da će služiti misu pred njim. Ta je kuća obilovala radošću. A svi oni koji su prilazili kralju padali su ničice pred njim i govorili: »Plod od ruk tvojih budeš blagovati.« Tundal se tada obrati anđelu upitavši ga kako to da od tolikih mu sluga ne može prepoznati ni jednoga, a anđeo mu razjasni tu nedoumicu kazavši kako to nisu kraljeve sluge, već oni ubogi koje je kralj za vrijeme života nadario u ime Isusovo. Stoga se iz njihovih ruku njemu plaća život vječni. Tada Tundal upita anđela je li njegov kralj trpio kakvu muku (što je ponovo aluzija na čistište, odnosno na to kako se može trpjeti određeno vrijeme, a onda iskupiti). Anđeo mu odgovori da jest i da će trpjeti još. Domalo zatim potamni palača i svi koji u njoj bijahu, a kralj plačući izađe. Mnoštvo oko njega digne ruke prema nebu vapijući: »Gospodine, kako viši kako hoćeš, tako pomiluj slugu tvoga«. Tada Tundal vidje kralja u ognju do pojasa. Reče mu anđeo da kralj tu muku trpi svakoga dana po tri sata, a ostalo vrijeme boravi u slavi u kojoj ga je prije vidio. Ovo mu se događa zato što nije poštovao bračne zavjete. Nadalje, od pojasa je bio u kostrijeti jer je pristao da se ubije čovjeka pa će mu biti tako sve do sudnjega dana (Ivšić, str. 151–152).

U određenom se razdoblju svojega života Marcus očito povezao s kućom kralja Cormaca MacCarthyja, vjerojatno Cashelom. Čini se kako je vrlo dobro poznao Cormacove osobne sluge, to jest njegovu svitu, te je znakovito to što nikoga od njih nije smjestio u raj. No između njega i kralja postojao je očito blizak odnos; indikacije za takvu tvrdnju mogu se iščitati između redova, primjetan je određen interes, gotovo čežnja, da se sazna sudbina kraljeva, odnosno izvjesnost njegova spasa. S druge strane, u prilog Marcusu govori činjenica da se nije dao zaslijepiti prijateljstvom i naklonošću u tolikoj mjeri da ne bi bio sposoban uvidjeti kraljeve grijeha, stoga ga on, ne oklijevajući, sprema u čistište (premda se ono nalazi u okviru rajskih predjela), gdje trpi muke zbog preljuba i zbog podmuklog ubojstva nekog plemića (Palmer, str. 12–13).

Na kraju treba istaknuti da je, bez obzira na suvremene interpretacije pojedinačnih svojstava srednjovjekovnog teksta, temeljna poruka Marcusove priče ondašnjoj publici moralna preobrazba. Dakako, s današnje pozicije gledano, nazočnost dominantne moralno-didaktičke komponente književnoga djela nije nešto što bi izazivalo osobit interes ili bilo ocijenjeno visokom ocjenom u estetskom smislu. Ali ako o djelu govorimo u kontekstu

vremena u kojem nastaje, jasno nam je da je priča o Tundalovu grešnom životu, načinu i uzrocima njegove promjene i pokajanja okvirna priča, a da su njegove 'zagrobne zgode' umetnute unutar nje kako bi se opisima prostora onostranoga pripovijedanje učinilo zanimljivijim i napetijim te prouzročilo znatniji dojam na publiku (Fališevac, str. 97). Prema Gureviču, ne može se samo govoriti o težnji autora za ostvarivanjem zajedničkoga jezika s publikom kako bi se na što bolji mogući način promicalo moralne i didaktičke ciljeve; riječ je, zapravo, o predodređenosti toga 'zajedničkog jezika'. Kao što publika ne izražava sumnju u istinitost ispričanog i posvjedočenog, tako u to ne sumnja ni autor, odnosno pripovjedač. Njihovo je shvaćanje ustrojstva svijeta, uloge natprirodnog u načinu na koji svijet funkcionira te shvaćanje prostora i vremena jednako (Gurevič, str. 222). Budući da završetak ima veliku snagu u smislu poruke publici, on je uvijek istaknut. Tundal je doživio preobrazbu, a slušateljstvu i čitateljstvu savjetuje se da učini isto, stoga se pripovijedanje završava formulom pobožnosti:

Reče anjel: Vidiš, Tondale, potribno je sva tvoja zla, ka si činio, ostaviti tere početi dobro činiti, jere ni kasno nigdare dobro činiti, a moj svit i moja pomoć neće ti nigdar mañkati, da hoće vazda s tobom biti. Amen. I toj rekaši vaze ga za ruku, tere ga postavi s tilom zajedno u magnutje oka, i kada bi duša s tilom, bi kako da bi vele nemoćna, i otvorivši oči svoji pogleda onih ki okolo stahu, tere vele želno oni uzdihahu, i podvignuv ruke svoje reče: 'Slava tebi, Gospodine!' I ustavši se pozdravi oca i mater i reče otcu: 'Pozdravlaše te Rudan brat tvoj; vidio ga sam u veliku veselju meu svetimi pribivajući. A sada, otče moj, primi svit moj: pokaj se od grihov, tere daj blago tvoje za Boga, da primeš kraljevstvo nebesko, kako ga je prijao Rudan brat tvoj.' I tako Tondal poča onim govoriti, ki onde stahu, sve ča biše vidio zlo i dobro, i molaše ih, da bi se hotili od grihov čuvati. Poča moliti otca, da bi mu dao niki dio blaga svoga, a otac da mu dio svega blaga. On tada vazamši od otca dio pojde k jednom opatu, ter se učini koludar. Polovicu od dila svoga da za Boga, a polovicu ponese opatu svomu, i poča živiti pod strah starijih, kako Bog zapovida. A on jest ispisao pismo ovo, kako je vidio i kako trpio, da bude na korist onim, ki budu čtiti, a na slavu Božju, ki žive s otcemi i z duhom, a to jest sinom i z duhom svetim u vike vikom, amen (Ivšić, 'Tundalovo viđenje' u *Luličevu zborniku*, str. 156–157).

LITERATURA

Auffarth, Cristoph (1994): *Paradise now – but for the wall between some remarks on Paradise in the Middle Ages*. U: *Paradise interpreted – Representations of Biblical Paradise in*

- Judaism and Christianity*, ur. Gerard P. Luttikhuisen. Brill, Leiden–Boston–Köln, str. 168–179.
- Burton Russell, Jeffrey (1997): *A History of Heaven*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- Bynum Walker, Caroline (1995): *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200–1336*. Columbia University Press, New York.
- Carozzi, Claude (1994): *Le Voyage de l'âme dans l'au-delà: D'après la littérature latine (Ve – XIII e siècle)*. École Française de Rome, Roma.
- Cavendish, Richard (1977): *Visions of Heaven and Hell*. Orbis Publishing, London.
- Delumeau, Jean (2000): *History of Paradise* <http://books.google.com.au/books?id=ubJD LvEV0vEC&dq=delumeau+history+of+pasadise&printsec> (21. listopada 2008).
- Dinzelbacher, Peter (1981): *Vision und Visionliteratur im Mittelalter*. Anton Hiersemann, Stuttgart.
- Eeaston, Robert (1997): *Visions of the Other World in Middle English*. D. S. Brewer, Cambridge.
- Emerson, Jan S. (2000): *Harmony, Hierarchy and the Senses in the Vision of Tundal*. http://books.google.com.au/books?id=zC_j31KixIYC&pg=PA3&lpg=PA3&dq=jan+swango+tundal&source (28. rujna 2008).
- Erickson, Carolly (1976): *The Medieval Vision: Essays in History and Perception*. Oxford University Press, New York.
- Fališevac, Dunja (1980): *Hrvatska srednjovjekovna proza: književnopovijesne i poetičke osobine*. Hrvatsko filološko društvo, Zagreb.
- Gardiner, Eileen (1993): *Medieval Visions of Heaven and Hell*. Garland Publishing, Inc., New York, London.
- Gardiner, Eileen (1989): *Visions of Heaven and Hell before Dante*. Italica Press, New York.
- Gurevič, Aron (1987): *Problemi narodne kulture u srednjem veku*. Grafos, Beograd, Budućnost, Novi Sad.
- Heinberg, Richard (1989): *Memories and Visions of Paradise*. Jeremy P. Tarcher, Los Angeles.
- Hercigonja, Eduard (1975): *Srednjovjekovna književnost*. U: *Povijest hrvatske književnosti*, knj. 2. Liber – Mladost, Zagreb.
- Ivšić, Stjepan (1948): 'Tundalovo videnje' u Lulićevu zborniku. Poseban otisak iz 41. knjige »Starina«. JAZU, Zagreb, str. 119–157.
- Jacobi, Mario (2006): *Longing for Paradise: Psychological Perspectives on an Archetype*. http://books.google.com.au/books?id=VruSN7u8GIYC&pg=PA186&lpg=PA186&dq=jacoby+mario++heaven&source=web&ots=JiKr5GL0Pe&sig=FTPFiAfSDYcg5p24mZ1vyoEox5A&hl=en&sa=X&oi=book_result&resnum=5&ct=result (10. listopada 2008).
- Jeruzalemska Biblija s velikim komentarom* (1996): Ur. Adalbert Rebić, Jerko Fućak i Bonaventura Duda. Kršćanska sadašnjost, Zagreb.
- Le Goff, Jacques (1981): *La Naissance du Purgatoire*. Gallimard, Paris.
- McDannell, Colleen i Lang, Bernhard (1988): *Heaven – A History*. Yale Universty Press, New Heaven – London.
- McGrath, Alister E. (2003): *A Brief History of Heaven*. Blackwell Publishing, Oxford.

- Mearns, Rodney (1985): *The Vision of Tundale*. Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg.
- Morgan, Alison (1990): *Dante and the Medieval Other World*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Opći religijski leksikon* (2002): Ur. Adalbert Rebić. Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb.
- Palmer, Nigel (1982): *‘Viso Tnugdali’ – the German and Dutch translations and their circulation in the later Middle Ages*. Artemis, München.
- Patch, Howard R. (1980): *The Other World; According to Descriptions in Medieval Literature*. Octagon Books, New York.
- Piehler, Paul (1971): *The Visionary Landscape*. Edward Arnold, London.
- Plovidba svetoga Brendana opata* (2004), preveo Vinko Grubišić. Naklada E. Čić, Split, Zagreb.
- Rekdal, Jan E. (1994): *The Irish Ideal of Pilgrimage as Reflected in the Tradition of Colum Cille (Columba)*. »Acta Universitatis Upsaliensis«, Uppsala;
- Suvremena katolička enciklopedija* (1998): Priredili Michael Glazier i Monika K. Hellwig. Laus, Split;
- Štefanić, Vjekoslav (1969): *Hrvatska književnost srednjega vijeka, Pet stoljeća hrvatske književnosti*, knj. 1. Zora – Matica hrvatska, Zagreb.

Zaleski, Carol G. (1987): *Otherworld Journeys; Accounts of Near-Death Experience in Medieval and Modern Times*. Oxford University Press, New York i Oxford.

Summary

PARADISE IN THE VISION OF TUNDALE

In the article the idea of *paradise* in medieval visions, with an emphasis on *The Vision of Tundale*, is discussed. In the introduction the genre of medieval visions is shortly surveyed and the role of *The Vision of Tundale* in European and Croatian literature is introduced. In the article it is also investigated how the concept of paradise was described and understood in theology and in folk culture. The problems associated with defining the proper terminology are analyzed too. Furthermore, the state of the body and the soul in heaven and in hell is discussed. Finally, the notion of paradise in the Middle Ages, which was primarily designed according to the concepts of garden and of the city, is examined.

Although in *The Vision of Tundale* the representation of paradise is typical of the genre, hence it is portrayed as a place of delight and happiness, it is doubtlessly still distinguishable from the Christian notion of *heaven*; while heaven includes community with God as a permanent state, this is not the case with in Tundale's idea of paradise. His paradise, therefore, can be considered as an earthly one.