

Srednjovjekovna ljestvica bića: anđeli i ljudi, žene i životinje

Granica između ljudskog i životinjskog i danas se često smatra samorazumljivom, pa i u sve brojnijim animalističkim istraživanjima, koja prepoznaju bogatstvo životinjskih prisutnosti u ljudskim kulturnim i inim praksama, ali još se rijetko pitaju odakle im pritom sigurnost s kojom prepoznaju životinju i razlikuju je od čovjeka.¹ A to što se danas može činiti spontan, “prirodnim” prepoznavanjem, zapravo je proizvod ustrajnih nastojanja da se ustanove razlike i definiraju odvojeni teritoriji ljudskosti i životinjstva, kako bi se ljudskost uopće mogla uspostaviti.²

Za kršćanske teologe, u rasponu od patristike do skolastike, od Aurelija Augustina do Tome Akvinskog, granica između ljudskog i životinjskog bila je kognitivna i ujedno etička: razum je prema kršćanskom nauku među ovozemaljskim stvorenjima svojstven samo ljudima, a upravo je razum preduvjet spoznaje dobra i zla. Taj stav o ljudskoj razumskoj jedinstvenosti, koja povlači za sobom i moralnu jedinstvenost, kršćanska je teologija pak preuzela od Aristotela, kao i njegovu trodiobu duša.

Prema Aristotelovoj, a zatim i kršćanskoj trodiobi duša, sva bića, pa tako i biljke, posjeduju hranidbenu ili raslinsku dušu, koja je osnovni životni princip i po kojoj se živo razlikuje od neživoga; biljke, međutim, nemaju sposobnost osjetilnog opažanja, koju ljudi dijele sa životinjama, a razum je svojstven samo ljudima, ali ne i drugim životinjama (Aristotel 1996: 33–34, 413b).³ Razumska duša, uz mišljenje i rasuđivanje, jamči ljudima također najviše mjesto u zemaljskoj hijerarhiji bića (Aristotel 1996: 36, 414b; 1992c: 14,

1256b), a taj kognitivni jaz između ljudi i ostalih životinja uobličuje se također kao moralni jaz, jer neljudske životinje ne biraju što će željeti ni što će učiniti (Aristotel 1996: 87, 433a; 89–90, 434a). Ljudi tako mogu biti u pravu i u krivu, dočim su na ostale životinje te kategorije neprimjenjive. Povrh toga što je odredio ljude kao jedina misaona bića, Aristotel je u *Politici* vrlo jasno povukao granicu između njih kao moralnih bića, koja zahvaljujući razumu mogu birati, i drugih životinja, koje ostaju onkraj morala, ograničene na osjet bola i užitka: “Jer to je, nasuprot ostalim životinjama, ljudima svojstveno, da jedino oni imaju sjetilnu zamjedbu dobra i zla, pravednog i nepravednog i slično” (Aristotel 1992c: 4, 1253a). Na produblivanju moralnog jaza, proisteklog iz kognitivnog jaza, trebaju ljudi štoviše nastojati; premda su za Aristotela ljudi nedvojbeno životinjska vrsta,⁴ među ljudskim porocima najgori je onaj povezan s opipom, jer to je osjetilo više od ostalih zajedničko čovjeku i ostalim životinjama: “Stoga je sjetilo uz koje je vezana razuzdanost ono što je najviše zajedničko; a čini se da je s pravom ukorno, jer nam pripada ne kao ljudima, nego kao životinjama” (Aristotel 1992b: 62, 1118b). Za Aristotela, dakle, čovjek jest životinja, ali razlikuje se od ostalih po nekim bitnim obilježjima i upravo njih treba razvijati, što znači stremiti tomu da bude što manje životinja.

Osnovni elementi Aristotelova shvaćanja granice između ljudskog i životinjskog prepoznatljivi su kod srednjovjekovnih kršćanskih mislilaca. Preuzeli su njegovo razlikovanje razumske i osjetilne duše, pri čemu razum među ovozemaljskim stvorenjima posjeduju samo ljudi, osjetila također životinje (ali ne i biljke), a na temelju biblijske bogosličnosti čovjekove i božanskoga naloga ljudima da sebi podčine sve životinje (*Post* 1, 26–28) kršćanstvo je nastojalo umanjiti ili čak potisnuti poimanje čovjeka kao životinje, te je na taj način dodatno produbljen jaz prisutan već i kod Stagirana. Uz to, kršćanski su mislioci mnogo jasnije hijerarhizirali nutarnju ljudsku dihotomiju između razumskog bogosličnog dijela i nagonskog životinjskog, podvrgnuvši je moralnom imperativu obuzdava-

¹ Da je “posljednja metafizička podjela koja još uvijek nije dekonstruirana” ona između čovjeka i životinje, iščitava se iz Derridaova promišljanja ljudskog i animalnog u kojem se kao temelj podjele prepoznaje nijekanje spoznaje dobra i zla neljudskim životinjama (Derrida 1999: 254; Salecl 2002: 134).

² Suvremeni talijanski filozof Leonardo Caffo naziva ljudskost “nedavnim izumom” i na Derridaovu tragu smatra da je konstruirana u opreci prema životinjstvu (Caffo 2014: 22–23). Već barem dva desetljeća raste broj onih koji, poput Caffa, upravo “životinjsko pitanje” postavljaju u središte interesa i prepoznaju kao ključno filozofsko i teorijsko pitanje budućnosti (npr. Cavalieri 1999: 7; Marchesini 2002: 47; Wolfe 2003: IX). Za Felicea Cimattija sama se filozofija “rađa uspostavljanjem granice između nas i drugih, i to upravo životinja” (Cimatti 2013: IX).

³ Vidi također Aristotel 1996: 36; 414a; 77, 429b; 90–91, 434a.

⁴ Vidi npr. Aristotel 1995: I 775, 487a; I 779, 489b; I 782, 491a; I 921–922, 588a; Aristotel 1992a: 156, 1038b; 258, 1074b; Aristotel 1992b: 63, 1119a; 174, 1162a; 209–210, 1176a.

nja drugog s pomoću prvog, i to s nadljudske, božanske instance, koja sudi ljudima, ali ne i životinjama, oslobođenima bilo kakve moralne odgovornosti. Pored moralnih preokupacija kršćanskih mislilaca, važnu je ulogu u oblikovanju njihova antropocentrizma, i u odnosu na Aristotela odlučnijem izdvajanju čovjeka iz životinjskoga svijeta, odigrala u prvim stoljećima širenja kršćanstva potreba razračunavanja s poganskim vjerovanjima, u kojima su se često štovala životinje i biljke (Midgley 2002: 210).

Kršćanska teologija ne niječe, doduše, da je i čovjek životinja. Tako Augustin (1995: III 353) spominje “zemaljske životinje koje ne mogu letjeti (a među kojima su i ljudi)”; za Tomu Akvinskog (1995–1996: II 48), čovjek i magarac razlikuju se “po vrsti, ali su isto po rodu [...] osjetilnog bića” i, još jasnije, “životinja” je za Tomu “nešto opće u odnosu na čovjeka i konja” (2005: 585), kao i za Aristotela (1992a: 156, 1038b).

Prije svega, za Augustina ljudsko je tijelo životinjsko, a takvo je bilo čak i tijelo prvih ljudi prije grijeha: “iako ne bi bili umrli, da nisu zgriješili, ipak su se kao ljudi hranili hranom, budući ne imadijahu još duhovna, nego životinjska zemaljska tijela” (Augustin 1995: II 201).⁵ Za razliku od duhovnih tijela (*corpora spiritalia*), koja jesu duše, pa zapravo i nisu tijela, životinjska (*corpora animalia*) nisu duše, nego “tijela koja imaju živu dušu” (Augustin 1995: II 205). Tek uskrnućem imat će i ljudi duhovna tijela, a dotad “čovjek nije samo tijelo ili sama duša, nego je sastavina i od duše i od tijela” (Augustin 1995: II 213). K tomu, nije na Zemlji jedini takav: i životinje imaju živu dušu (Augustin 1995: II 219). Neke štoviše nadmašuju ljude po svojim tjelesnim sposobnostima (Augustin 1995: I 577; Toma 2005: 423–424).

No ako su nekim životinjama tijela barem po nečemu bolja od ljudskih, nisu im takve i duše. Augustin bićima pridružuje i anđele, pa čovjek dijeli “sjemenski život” s biljkama i životinjama (što odgovara hranidbenoj ili raslinskoj duši kod Aristotela), “osjetilni” sa životinjama, a “razumski” s anđelima; drugdje je ta trodioba izražena kao “postojanje, življenje i razumijevanje” (Augustin 1998: 138). Za svetog Tomu, koji također provodi aristotelovsku trodiobu duša, pritom je neupitno da čovjeka određuje ono po čemu se razlikuje od ostalih zemaljskih bića: “Očito je pak da je um ono glavno u čovjeku” (Toma 1995–1996: I 110). Osjetila i raslinski nagon u čovjeku podređuje razumskoj duši i Albert Veliki, do te mjere da se zbog toga i “ljudsko tijelo bitno razlikuje od životinjskoga”, jer “oblikovnica” je čovjeka razumska duša, dočim su osjetila i “raslinska moć” samo “moć razumske duše”, o njoj ovise i njoj su podčinjene (Albert 1994: I 112). I dok su zbog svoje razumske duše ljudi savršenija bića od životinja i, u još većoj mjeri, od biljaka, anđeli, s kojima ljudi dijele razumske

sposobnosti, u prednosti su jer život u njima “ne treba održavanja hranom, a ipak postoji, osjeća, razumijeva” (Augustin 1995: I 557). Iz tako prikazane razlike između ljudi i anđela proizlazi da je ona zapravo samo u tjelesnom ustroju. A tako je i kod Izidora Seviljskog, premda se on pritom ne oslanja na aristotelovsku trodiobu duša, nego navodi Ovidijevo zapažanje iz *Metamorfoza* (I, 84) o razlici u perspektivi između uspravnog čovjeka i četveronožnih životinja te dodaje: “On, uspravan, gleda u nebo u potrazi za Bogom, ne zuri u tlo kao stoka, koju je priroda stvorila sklonom i poslušnom trбуhu” (Izidor 2014: I 875, XI.I.5).

Određeni kontinuitet između različitih kategorija bića ipak je prisutan kod kršćanskih mislilaca, pa i kod Augustina, zbog čega je moguće govoriti kod njega o “holističkom pogledu na prirodu” (Pagels 1989: 127); ali taj kontinuitet uobličjen je u vrijednosnu skalu, u “hijerarhijsku klasifikaciju različitih naravi” (Chenu 1997: 171). A unutar te hijerarhije, Augustin određuje čovjekovo mjesto, gdje je

[...] čovjek nekakva sredina, ali između zvijeri i anđela; jer zvijer je živi stvor nerazborit i smrtni, dok je anđeo razborit i besmrtni, a čovjek je po sredini, ali niži od anđela, i viši od zvijeri, dijeleći sa zvijerima smrtnost, razbor s anđelima, pa je živi stvor razborit i smrtni. (Augustin 1995: I 651)

Smrtni je čovjek po svojem životinjskom tijelu, besmrtni po razumskoj duši, kakva je i anđeoska, pa s obzirom na tu svoju dvojnju narav, on nije samo sredina između životinje i anđela, nego tu hijerarhiju bića nosi također u sebi. I kao i u svijetu, tako i u interioriziranoj hijerarhiji ljudskih sastavnica, duša – razumska, anđeoska – “nije sav čovjek, nego njegov bolji dio, i tijelo nije cijeli čovjek, nego njegov niži dio” (Augustin 1995: II 213–215).

A taj bolji dio omogućava čovjeku za kršćane jedino istinsko znanje, ono po kojemu se shvaća “što je pravedno i što je nepravedno” (Augustin 1995: II 65). Kao i kod Aristotela, dakle, ovozemaljska jedinstvenost čovjekova, koja mu dolazi od razuma, ogleda se ujedno na kognitivnoj i na moralnoj razini, pri čemu je prva osnovni preduvjet za drugu. Za Anselma Canterburyjskog, svrha je ljudske razumske sposobnosti, štoviše, moralna:

Napokon, za umnu prirodu biti uman nije drugo do moći razabrati pravedno od nepravednoga, istinito od neistinitoga, dobro od ne-dobroga, više dobro od manje dobroga. (Anselmo 1997–2000: I 221)

Dar razuma naplaćuje Bog kršćanima tako što sudi o načinu na koji su ga upotrijebili, jer ljudska razumska duša “može izabrati između oprečnih i proturječnih mogućnosti” (Albert 1994: I 98); onima koji nemaju izbora nego slijepo slijediti što im je prirodno – neljudskim životinjama – nema se zašto suditi ni nagrađivati ih. Zato životinje nisu “ni blažene ni bijedne”, baš kao ni biljke i neživo, pa stoga “smiješno je misliti, kako treba kažnjavati nedostatke

⁵ Vidi također Augustin 1995: II 209.

stoke, drveća i drugih promjenjivih i smrtnih stvari” (Augustin 1995: I 581; II 97). U srednjem vijeku, ipak, i neljudske su životinje izvođene pred sudove, kažnjavane ili oslobađane optužbe (Evans 2006; Dinzelbacher 2002). No teologija se opirala subjektivaciji neljudskih bića kroz primjenu zakona i na njih. Toma Akvinski, suočen s činjenicom da Stari zavjet govori o kažnjavanju životinja, poziva se, baš kao i srednjovjekovni svjetovni sudovi, na vlasničko pravo, pa zaključuje da “one po Božjem zakonu bivaju kažnjene ne zbog toga što bi sagriješile, nego zbog toga što se njihovim kažnjavanjem kažnjavaju njihovi vlasnici” (Toma 2001: 321). Do takvoga razrješenja potencijalno spornih mjesta iz Svetoga pisma, koja bi neljudskim životinjama mogla pripisati moralnost, a onda i odgovornost kakva iz nje proizlazi, došao je Toma na temelju iste distinkcije koju je Augustin prije njeга preuzeo od Aristotela, nadopunio je u skladu s Biblijom ustanovljenom dominacijom čovjeka na Zemlji i proširio naglašavanjem moralne odgovornosti, koja je cijena što je ljudi jedini plaćaju Bogu za dar slobode, a koji pak potječe od dara razuma: “životinje ni na koji način nemaju slobodu”, jer se “korijen svake slobode nalazi u razumu”, a ovaj se pak “nalazi samo u čovjeku” i stoga “samo se u njemu slobodna volja nalazi cjelovito” (Toma 2001: 318–319).

Kao što je kršćanski Bog postavio čovjeka za gospodara ostalim životinjama jer je jedini razumno biće na Zemlji, i time uspostavio hijerarhiju po kojoj je razumska duša iznad osjetilne, tako čovjek mora poštivati tu hijerarhiju u sebi samom, mora svoj život uskladiti s tom vrijednosnom ljestvicom i dati prednost razumu nad osjetilima: “ako to” – razum – “vlada i zapovijeda onim preostalim što čovjeka sačinjava, tada je čovjek u savršenom redu” (Augustin 1998: 86). Sastavljen od životinjskoga tijela i anđeoske duše, osjetila i razuma, nagonskih i moralnih pobuda, kršćanin mora slijediti “bolji dio” sebe sama također stoga što mu je kazna već i samo prepuštanje nagonima, jer time gubi višu stvarnost razumnoga bića koje se u svojoj slobodnoj volji može prikloniti dobru:

[...] ako pak bude Gospodina Boga svojeg uvrijedio oholo se i neposlušno služeći svojom slobodnom voljom, predan smrti živjet će životinjski, kao rob požuda i osuđen na vječnu kaznu nakon smrti. (Augustin 1995: II 145–146)

Razum koji je podaren čovjeku nije samo izvor opterećenja moralnom odgovornošću; štoviše, i takav nesavršeni razum, zbog kojega čovjek može “sagriješiti ili čak ustrajati u grijesima”, opet je bolji od životinjskih osjetilnih duša, “koje ne mogu griješiti jer nemaju nikakve razumske i slobodne odluke volje” (Augustin 1995: II 383). Kršćanska teologija ne niječe djelovanje nagona i u čovjeku, ali dočim je za životinje on i više od imperativa, jer im je jedina stvarnost, za ljude je iskušenje, poput ispita gdje se moraju pokazati dostojnima vlastite razumske duše odupirući se tom životinjskom dijelu sebe, u čemu mogu i uspjeti.

A da bi uspjeli u tomu i ostvarili se kao razumna i moralna bića, u srednjem su vijeku ljudima nastojali pomoći i bestijariji, zbirke prikaza raznih životinjskih vrsta, gdje se nakon opisa vrstovnih obilježja, u rasponu od izgleda i fiziologije do navika, ponašanja i sklonosti, u pravilu prelazi na interpretaciju iznesenog te se objašnjava teološko i moralno značenje, katkad s izravnim naputcima kršćanima za ispravan život. Primjerice, pantera svojim miomirisnim dahom privlači životinje a odbija zmaja; tako Krist privlači dobre duše a odbija Sotonu, kako se čita u jednom od 64 soneta talijanskog adespotnog *Moraliziranog bestijarija*, poznatog i kao *Bestijarij iz Gubbia*, nastalog krajem 13. ili početkom 14. stoljeća:

*Vocase una animalia panthera,
ke alenando tale odore rende,
ne lo paese no remane fera
ke non ce corra, quando se protende,
sença lo drago, ké no'l soferrera
lo pretioso odore ke li affende:
ella se pasce per tale maniera.
Homo, a salute d'anima se 'ntende:
Cristo è la fera co lo dolce odore,
quelle ke corrono l'anime sante,
de le quali per vivo amor se pasce;
lo drago è lo Nemico traditore,
ke de Lui odorar non è possante,
e pena dolorosa le ne nasce.*

(*Bestiario moralizzato* 1996: 500, XV)

Zove se životinja pantera, / čiji dah tako miriše / da u čitavom kraju nema zvjerke / koja joj ne pohrli kad se on širi, // osim zmaja, koji ne bi podnio / taj miomiris što mu škodi: / na taj se način ona hrani. / Čovječe, za spas duše valja razumjeti: // Krist je zvjerka slatkog mirisa, / hrle Mu blažene duše, / kojima se od žive ljubavi hrani; // zmaj je nevjerni Neprijatelj, / koji Ga ne može ni omirisati / i od Njega mu je strašno muka.⁶

⁶ Neodoljiv miomiris kojim privlači životinje i tako ih lovi panteri je pripisan već u antici; na isti ju je način prikazao Aristotel u svojoj *Povijesti životinja*, gdje tvrdi da ona tako može hvatati čak i jelene (Aristotel 1995: I 954, 612a). Još antičkih izvora navodi Ciccarese (2007: 121), koja u grčkom tekstu *Biblije* prepoznaje posrednika preko kojega je antička legenda o panteri ušla u kršćanske bestijarije (Ciccarese 2007: 112–113), a to potvrđuje prvi poznati bestijarij, grčki *Fiziolog*, koji poglavlje o panteri započinje biblijskim navodom o Bogu koji će kao pantera biti Efrajimu (*Il Fisiologo* 2011: 54); naime, u Jeronimovu prijevodu s hebrejskog na istom je mjestu lavica, a u suvremenim prijevodima, pa tako i u hrvatskom, lav (*Hoš* 5, 14; Ciccarese 2007: 122), i zato korijene bestijarijske kristološke pantere treba tražiti u grčkoj *Bibliji*. Antičku legendu s raznim varijacijama prenose bestijariji i bestijarijske knjige srednjovjekovnih suma i većina u panteri prepoznaje figuru Krista, u zmaju Sotonu, a u ostalim životinjama ljudske duše (*Il Fisiologo* 2011: 55; *Physiologus* 2009: 42–42; Clark 2013: 123–124; White 2009: 97; *Il “Fisiologo” latino: versio BIs* 1996: 55; *Physiologus Theobaldi* 1990: 99; *Il Bestiario di Cambridge* 1974: 55–56; *Bestiary* 2016: 30–31; Thäun 1996: 139; Gervais 1996: 301; *The Middle English “Physiologus”* 1991: 20). Među srednjovjekovnim nabožnim bestijarijima, samo toskanska *Knjiga o naravi životinja* s kraja 13. stoljeća ne prepoznaje u panteri

Još je jedna antička legenda, ona o sirenama, ušla u brojne bestijarije, pa tako i u talijanski *Moralizirani bestijarij*. I ondje su sirene poznate po svojem milozvučnom pjevu, kobnom za pomorce:

*De le serene odito aggio contare
ke canta oltra messura dolcemente,
sì ke la gente ke va sopra mare,
odendole, s' adormo amantenente;
ed elle vanno poi, quando a lor pare,
tucti li ocido e nullo se ne sente.
Potemo la serena semegliare
a questo mondo misero dolente,
ke canta a voglia de li peccatori
sì dolcemente ke lli fa dormire,
poi li ocide e mandali ad onferno,
ove so' canti pieni de dolori.
Per Dio merçé, no-lli voliate audire,
ce ve torran la vita sempiterno.*

(*Bestiario moralizzato* 1996: 515, XLIV)

O sirenama čuh pričati / da neizmerno slatko pjevaju,
/ tako da ljudi što morem brode, / kad ih čuju, smjesta usnu; // a one onda pođu, kad im se hoće, / sve ih pobiju, a za to nitko ne zna. / Sirenu prisposdobiti možemo / ovom bijednom i otužnom svijetu, // koji pjeva kako grešnicima godi, / tako slatko da ih uspava / pa ubije i otravi u pakao, // gdje se od muke pjeva. / S Božjom milošću, ne slušajte ih, / jer zauvijek će vam život oduzeti.⁷

Zamjećuje se da je u oba primjera iz *Moraliziranog bestijarija* naglašen prijelaz sa životinjske naravi na njezino tumačenje ili značenje i da to upozorenje čitateljima zaprema čitav jedanaesterac: “Čovječe, za spas duše valja razumjeti” i “Sirenu prisposdobiti možemo”. Taj signal prijelaza u drugu vrstu diskursa proteže se u sonetima o slonu, jelenu, orlu, pčelama, muhi i lunjama na dva stiha, u sonetu o risu na tri, a u sonetu o sovi zaprema cijelu kvartinu;⁸

Krista, nego dobre propovjednike (*Libro della natura degli animali* 1996: 448). U prvoj polovici 14. stoljeća Francesco Stabili, poznatiji kao Cecco iz Ascolija, u neprijateljstvu pantere i zmaja prepoznao je opreku između dobrih i zlih ljudi; ali bestijarijska knjiga njegova stihovanog traktata *Oporina* nije nabožna (Cecco d'Ascoli 1926: 106).

⁷ Poput pantere, i sirene su gotovo neizostavne u bestijarijima i sumama (usp. *Il Fisiologo* 2011: 52; *Physiologus* 2009: 23–24; Clark 2013: 179; White 2009: 88; *Il “Fisiologo” latino: versio BIs* 1996: 33; *Physiologus Theobaldi* 1990: 81; *Il Bestiario di Cambridge* 1974: 163–164; *Bestiary* 2016: 150–151; Thaün 1996: 183; Gervaise 1996: 307; *Libro della natura degli animali* 1996: 444; *The Middle English “Physiologus”* 1991: 15; Izidor 2014: I 931; *Liber monstrorum* 1976: 149, I,6; Latini 2007: 241; Cecco d'Ascoli 1926: 97).

⁸ “Sad razmisli o tomu što govorim, / što primjerom želim dokazati” (*Ora ponete mente a-cçid'io dico, / ke volio per exemplo demonstrare; Bestiario moralizzato* 1996: 494, III 10–11); “Ovu prisposdobu drži na umu, / prijatelju, želiš li biti spašen” (*Questa semelitudine abbi a mente, / amico, se vuoli essere salvato; 500, XIV 7–8*); “Ti sad razmisli, ludi grešniče, / što u ovoj poredbi tebe ide” (*Ora te pensa, peccatore macto, / ke t' apertene d' esta seme-*

u nekim sonetima svodi se pak na riječ ili dvije, a opseg je bez sumnje uvjetovan metrom i sonetnom formom te zato toliko varira. Naime, u vrstovnim poglavljima drugih bestijarija također se signalizira prijelaz između dvaju dijelova, prikaza vrste i poučnog značenja, ali uglavnom ne tako opsežno. Nerijetko je taj tekstualni signal vrlo štur: u latinskim bestijarijima to je i samo *sic, sic et, sicut*; kao što pantera privlači životinje, “tako” Krist privlači vjernike; kao što mornari izginu zbog zavodljiva sirenskog pjeva, “tako i” grešnici skončaju u paklu zavedeni ovozemaljskim užicima.⁹ U bestijarijima na pučkim jezicima nalaze se primjeri naglašavanja granice upotrebom latinskog u rubrikama koje odvajaju prikaz vrste od teološkog ili moralnog značenja: srednjoeleski *Physiologus*, sačuvan u jednom jedinom rukopisu, nastalom oko 1300. godine (MS Arundel 292, British Library, London), uvodi prvi dio naznakom da je riječ o “naravi” određene vrste (*natura*), a drugi dio naslovljava kao “značenje” (*significacio*; *The Middle English “Physiologus”* 1991: 3 i dalje). Francuski stihovi prvog poznatog bestijarija na pučkom jeziku, onog Philippea de Thaüna iz prve polovice 12. stoljeća, isprekidani su latinskim rubrikama, uglavnom sažecima onoga što slijedi, a mjestimice se ta funkcija podudara s onom upozorenja na prijelaz u drugu vrstu diskursa (Thaün 1996: 118, 124 i dalje).

U podlozi te tipične dvodijelne, naturalističko-alegorijske strukture pojedinih vrstovnih odjeljaka u bestijarijima, shvaćanje je svijeta kao vidljive objave nevidljive stvarnosti, kakvo iznosi Pavao u *Poslanici Rimljanima* kad govori o gnjevu Božjem nad poganimima (Zambon 1994: 260; Curley 2009: XIII):

liança; 510, XXXIV 10–11); “Promisli sad, bijedni grešniče, / gdje ti je mjesto u ovoj poredbi” (*Or[a] pensa, taupino peccatore, / konno te trovi d' esta semegliança; 518, L 7–8*); “O stvore na priliku Kristu, / tebi se pristoji slično postupati” (*O creatura a Cristo semeliata, / similimente fare te convene; 518, LI 7–8*); “Sad vidiš, bijedni grešniče, / kako posve slično postupáš” (*Or vedi, peccatore taupinello, / come ben semelianti cose fai; 521, LVI 7–8*); “[Sad] čuj ljupku usporedbu / koja prikazuje božansku moć / s pomoću bogatoga Svetog pisma” (*[Or] odi semegliança deletosa / ke mostra la potentia divina / per la santa Scriptura copiosa; 503, XX 6–8*); “Značenje, lijepi brate, / moraš u svom srcu osjetiti” / od riječi koja ima duboko / značenje ne smije se zazirati” (*De la significança, bello frate, / de' ne lo core tuo far sentire: / la parola k' [ne] profunditate / de intendimento non se de' orrire; 519, LIII 5–8*).

⁹ Primjeri se mogu vidjeti u više latinskih bestijarija: u vrlo popularnoj stihovanoj preradi poznatoj kao *Teobaldov Fiziolog*, sačuvanoj u više rukopisa datiranih od 11. do 16. stoljeća, pri čemu je najstariji MS Harley 3093, British Library, London (*Physiologus Theobaldi* 1990: 41, 63 i dalje); u proznoj verziji s kraja 12. stoljeća, prema rukopisu MS Add. 11283, British Library, London (Clark 2013: 120, 123, 130 i dalje); u latinskom bestijariju s područja Engleske, iz 13. stoljeća, koji se danas čuva pod oznakom MS 100, J. Paul Getty Museum, Los Angeles, a poznat je kao *Northumberlandski bestijarij* (White 2009: 76, 80, 82 i dalje); u verziji *Fiziologa* iz skupine BIs (dakle nadopunjenog prema *Etimologijama* Izidora Seviljskog) s početka 13. stoljeća, prema rukopisu MS Royal 2.C.VII, ff. 133–145v, British Museum, London (*Il “Fisiologo” latino: versio BIs* 1996: 12, 14, 48 i dalje).

Jer što se o Bogu može spoznati, očito im je: Bog im očitova. Uistinu, ono nevidljivo njegovo, vječna njegova moć i božanstvo, onamo od stvaranja svijeta, umom se po djelima razabire tako da nemaju isprike. (*Rim* 1, 19–20)

Bestijariji ne samo da proizvode dvije različite stvarnosti, podvojenost svijeta na tijela (“djela”) i transcendentalno (“nevidljivo”); svjesni su vlastite dvostruke naravi, dakle da postoje na isti način kao i životinjske vrste o kojima govore: da jesu i da znače. Signali prijelaza iz diskursa o vidljivom u diskurs o nevidljivom ujedno su bestijarijska objava vlastite dvostruke naravi. Upravo to dvojako postojanje, tijela (teksta) koje znači vlastitu prisutnost i prisutnost još nečega, temeljna je struktura bestijarija i njegova osnovna funkcija: bestijarij je ponajprije upozorenje da svijet nije samo ono što se vidi; kako to kaže Eco (1974: 14), svijet je kriptografija. Bestijariji su, daka-ko, podučavali kršćane doktrini i moralu, prenosili i tumačili pojedine biblijske epizode ili božanske atribute, vjerojatno su bestijarijske priče o životinjama bile i u srednjem vijeku zabavne, neke i strašne; no ako je jedno poglavlje s pomoću pantere podučavalo o Kristu, a drugo s pomoću sirena o ovozemaljskim napastima, *sva* su ponavljala jedno te isto: da je stvarno i ono što nije oku dohvatljivo, da postoji istina koju se ne može vidjeti, ali se mora prihvatiti.

No neljudske životinje kao hodajući znakovi koje je Bog upisao u knjigu svijeta ljudima na pouku, nekima su se činile nepoćudnima. O popularnosti bestijarija u srednjovjekovnoj Europi ne svjedoči samo brojnost očuvanih rukopisa na latinskom te zatim i na pučkim jezicima,¹⁰ nego i pozivi na uništenje takvih tekstova. Iz kršćanskih knjižnica pokušao ih je prognati *Decretum Gelasianum*, pogrešno pripisivan papi Gelaziju I, a zapravo sastavljen početkom 6. stoljeća u južnoj Galiji. Bestijarij se ondje našao među nepoćudnim knjigama, to jest na popisu *de non recipiendis libris*, zato što je apokrifni tekst koji su sastavili ne podrobnije određeni heretici (Porsia 1976: 38). Šest stoljeća poslije, protiv sveprisutnih prikaza neljudskih životinja i dalje se borio Bernard iz Clairvauxa; on se u svojoj *Apologiji* za Guillaumea od St. Thierryja obrušio na prikaze životinjskih i čudovišnih figura u samostanima jer redovnici gube vrijeme na njih, umjesto da sve svoje misli uprave Bogu (Eco 1974: 17–18; Porsia 1976: 38–39; Salisbury 1994: 150). U svojoj nakani Bernard nije uspio, jer kao što su životinjski i hibridni likovi još dugo napučivali europska likovna i arhitektonska djela, tako su se i bestijariji još dugo

¹⁰ Vidi npr. rukopise koje navodi Baxter (1998: 147–148) i njegov podatak o 66 do danas sačuvanih rukopisnih bestijarija – ali samo na području Engleske, Francuske, Njemačke i Švicarske (165). Trebalo bi dodati i bestijarije iz svezaka koji sadrže također druge tekstove (189). Prema Baxterovoj procjeni, sačuvano je 12–22 ili 15–20 posto bestijarija (226), a njegova istraživanja kataloga engleskih srednjovjekovnih knjižnica sugeriraju učestalost od 2,6 bestijarija na tisuću svezaka (223).

prepisivali, prevodili, prerađivali, pisali su se novi, a opatov pokušaj da izгна životinje i čudovišta iz samostana ostao je kao još jedno vrijedno svjedočanstvo o privlačnosti takvih stvorenja za srednjovjekovne ljude, uključujući smjerne redovnike.

A s obzirom na hijerarhiju stvorenja ustanovljenu *Biblijom* i kršćanskom teologijom, gdje je čovjek superioran ostalim životinjama premda ponešto dijeli s njima, a inferioran je samo anđelima, može čuditi što se poučna srednjovjekovna literatura tako rado i često utjecala životinjskim figurama. U odjeljcima gdje bestijariji funkcioniraju kao moralna pouka ljudima, prisposobivost čovjeka životinjama koja je u temelju takvih tekstova može se izvesti iz dvojne ljudske naravi, o kakvoj govori kršćanska teologija; čovjek sudjeluje u anđeoskoj, ali i u životinjskoj naravi, i zato je potonji njegov dio usporediv sa svojstvima drugih životinjskih vrsta. No s obzirom na interioriziranu hijerarhiju stvorenja, gdje se čovjek mora boriti protiv životinje u sebi i stremiti prevazi razumsko-moralne naravi u konstituciji vlastitoga bića, može iznenaditi kada se neljudske životinje u bestijarijima nude ljudskima kao pozitivan moralni uzor, to više što i bestijarijski tekstovi poznaju i prenose osnovnu razliku između ljudskog i životinjskog kakvu je uspostavila kršćanska teologija – posjedovanje odnosno izostanak razuma. U jednoj od latinskih verzija *Fiziologa*¹¹ tako se jasno kaže za mrave da su “nerazumne životinje”, ali zatim se poziva ljude da slijede njihov primjer, mravljivoj mudrosti suprotstavljajući ludost pet od deset djevica iz biblijske prisposobe (*Mt* 25, 1–13):

To se kaže za nerazumne životinje i nejake gmizavce, jer tako pametno postupaju i nitko od njih nije lud, nego se nalazi da su svi oštromni i mudri: u koliko je većoj mjeri onih pet djevica, obdarenih razumom, koje su zbog nemara svojega ispale ludima, trebalo oponašati pet mudrih [...] O, glupava ludosti! Kad već same od sebe nisu mogle shvatiti pa smoći [ulje] odakle su ga druge uzele, barem su mravlju domišljatost trebale oponašati. (*Il “Fisiologo” latino: versio BIs* 1996: 28)¹²

U svjetlu kršćanskog shvaćanja neljudskih životinja kao nerazumnih bića vođenih nagonom, bjelodano je zašto i kako postaju lošim primjerom za čovjeka, koji bi se naprotiv trebao voditi razumskim moralnim odabirima, koji su često oprečni onomu što mu nalaže njegovo životinjsko tijelo, kakvo mu je pripisao

¹¹ Grčki izvornik *Fiziologa* ili *Prirodoslovca*, koji je u prozi sastavio nepoznati autor u 2. ili 3. stoljeću u Aleksandriji u Egiptu (Zambon 2011: 15; Morini 1996a: VII; Porsia 1976: 38), danas se uglavnom smatra prototipom svih srednjovjekovnih, pa i kasnijih bestijarija (Morini, 1996a: VII; Hassig, 1997: 171). Iz toga grčkog izvora namnožile su se u sljedećim stoljećima u Europi latinske verzije, koje se dijele na četiri osnovne redakcije odnosno skupine tekstova – *Y*, *C*, *B* i *BIs* – od kojih su potonje dvije iznjedrile više prijevoda i prerada na pučke jezike.

¹² Tako i neke druge latinske verzije *Fiziologa*; usp. *Physiologus* 2009: 21; White 2009: 121.

Augustin. No kako bi nerazumna niža bića mogla čovjeka podučiti išemu dobrom i poslužiti kao uzor za ispravno djelovanje, kad sama u svojim postupcima ne podliježu moralnim kategorijama i ne mogu im se pripisati zasluge za nešto što je usađeno u njih, kao što im je usađen nagon, kojemu ne mogu otkazati poslušnost? Bestijarijska proizvodnja ljudskosti s pomoću omjeravanja o neljudsko, tamo gdje čovjeku nudi životinju kao pozitivan primjer, djeluje preko ponižavajuće usporedbe. Upravo isticanjem temeljne razumske razlike između neljudskih i ljudskih bića, kakva je uspostavljena u kršćanskoj teologiji, bestijarij postiže svoj poučni cilj, kroz prisposobu koja za čovjeka u takvom kontekstu postaje ponižavajućom; zato se u *Fiziologu* u poglavlju o mravima tako jasno ističe da su, ako ispravno mogu postupati nerazumni mravi, tim više mudro trebale postupiti biblijske djevice.

Istu strategiju ponižavajuće prisposobe primijenio je također Philippe de Thaün u svom *Bestijariju*, koji je prvi romanski bestijarij, a ujedno i najstarija poznata prerada *Fiziologa* na neki pučki jezik. Klerik normanskog podrijetla pretočio je između 1121. i 1135. u francuske vezane stihove upravo jednu od verzija *Fiziologa* iz latinske skupine *BIs* (Morini 1996b: 106), pa je zajedno s mravljom etologijom, prikazujući kako ti kukci prikupljaju hranu i ne otimaju jedni od drugih, preuzeo i poučavanje s pomoću onoga što predstavlja poniženje za kršćanina svjesnog da mu njegova vjera podaruje status jedinog razumnog bića na Zemlji:

*Quant ceste mue beste
nus mustre si bel estre,
li hom memement
en dait prendre esperment.*

(Thaün 1996: 158)

“Budući da nam ta nijema životinja pokazuje tako lijepu narav, ljudi bi se sa svoje strane trebali za tim povesti”, pri čemu “nijema” podrazumijeva da je i “bez razuma”, kako se čita u talijanskom prijevodu Luigine Morini (*bestia priva di ragione*; Thaün 1996: 159). Drugdje Philippeov *Bestijarij* napućuje ljude da bi trebali postupati i bolje od najuzornijih životinja, kakva je nedvojbeno orao, kralj ptica i kristološki simbol:

*E quant Deu tal essample
nus mustre sanz dutance
en mue creature
si cum dit escripture,
hom le dait mult melz faire,
si cum dit Bestiaire.*

(Thaün 1996: 222)

“A budući da nam Bog bez sumnje pruža takav primjer u nijemom [tj. nerazumnom] stvorenju, kako kaže spis, čovjek mora postupati mnogo bolje, kao što kaže Bestijarij,” to jest latinska verzija *Fiziologa*

kojom se Philippe de Thaün poslužio kao predloškom. Još jedna francuska prerada *Fiziologa BIs*, ona Pierrea de Beauvaisa u njegovu proznom *Bestijariju*, naglašava distancu između razumnog čovjeka i nerazumne životinje ondje gdje se potonje nude kao pozitivan primjer. Ta vrsta poticaja na dobro preko ponižavajuće prisposobe nalazi se na kraju poglavlja *O pupavcu*, životinji koja se ističe svojom skrbi za roditelje: “Budući da ovako postupaju te ptice, koje nemaju razuma, čovjek, koji posjeduje razum, mora u svemu služiti i štovati svoga oca i majku svoju” (Machiedo 1996: 66). Lišene razuma i morala, ali prema Bibliji stvorene na dobrobit čovjeka, neljudske su životinje srednjovjekovnim kršćanima bile višestruko korisne, među ostalim i kao stalna opomena, jer svojim su uzornim ponašanjima, jednako kao i nedostacima, podsjećale ljude na darove što su ih jedini među ovozemaljskim stvorenjima primili od Boga.

Strategija za čovjeka ponižavajuće prisposobe s neljudskom životinjom prisutna je i u tekstovima koji nisu, poput Thaünova i Beauvaisova, prerade *Fiziologa*, a to je slučaj s 13-stoljetnom talijanskom *Knjigom o naravi životinja* anonimnog autora, poznatom također i kao *Toskanski bestijarij*. Naime, “zoološka” građa potječe iz francuskog *Ljubavnog bestijarija* Richarta de Fornivala (Segre, Marti 1959: 298), djela koje se strukturno najznatnije udaljava od *Fiziologova* modela vrstovnih odjeljaka, jer umjesto podjele cjeline na poglavlja prema životinjskim vrstama, tekst se razvija u kontinuitetu, pa se o nekim vrstama govori na više mjesta. U *Toskanskom bestijariju*, međutim, naturalistička građa crpljena iz Fornivalova teksta podvrgnuta je vrstovnoj sistematizaciji u skladu s uobičajenim bestijarijskim modelom i sve što se odnosi na jednu te istu životinjsku vrstu objedinjeno je u jedinstvenom poglavlju. Uostalom, nepoznati talijanski autor nije se služio samo Richartovim bestijarijem, pa je vjerojatno pod utjecajem drugih izvora materijal iz francuskog teksta reorganizirao u skladu s *Fiziologovom* tradicijom jednovrstovnih poglavlja i svakom sâm dodao *moralisatio* odnosno pouku, zbog čega se njegova tumačenja životinjskih figura uglavnom znatno udaljavaju od tradicionalnih i mjestimice su vrlo originalna. U poglavlju o psu, nepoznati talijanski autor sažeo je osnove kršćanskog odnosa prema neljudskim životinjama:

Taj pas, stoga što ne zaboravlja svoje dobročinitelje i vrlo im je vjeran, podučava te tako da, s obzirom na to da on koji je životinja bez razuma posjeduje u sebi takvu plemenitost, dakle mi, koji smo najplemenitiji stvor što ga ima na svijetu, plemenitiji bismo trebali biti prepoznajući i ne zaboravljajući, te vjerni biti svom vrhovnom dobročinitelju gospodinu Isusu Kristu, stvoritelju i spasitelju svijeta, koji nas je načinio ni iz čega, njemu sličnima, a načinio nas je s razumnom dušom; jer nijedan drugi stvor osim čovjeka ne posjeduje razum; a pamet nam je dao kako bismo mogli vladati svim drugim stvorenjima [...]. (*Libro della natura degli animali* 1996: 439)

Ponižavajućim usporedbama utemeljenim u kognitivno-moralnom jazu između ljudskih i neljudskih životinja nisu se služili samo bestijariji, nego i neke legende o svecima. Primjerice, Franjo Asiški, na temelju legendi poput onih okupljenih u *Cvjetićima svetoga Franje*, prikazuje se često

kao ljubitelj životinja i paradigmatički je primjer osobe koja u svima bez razlike, u neživim i živim stvorenjima jednako kao i u Bogu, poštuje i voli život. I to ne zbog brige za vlastite vrline nego zbog ljubavi same. (Brnčić 2007: 71–72)

Takvi idilični i idealizirajući prikazi sveca iz Asiza proizlaze uglavnom iz doslovnog čitanja *Cvjetića* u kojemu se propušta uočiti da su i vuk iz Gubbia i ptice kojima je Franjo propovijedao ne samo životinje od krvi i mesa kojima on prijateljski pristupa, nego također alegorije koje je Bog odaslao u svijet, a sveti čovjek protumačio ljudima (usp. *I Fioretti di San Francesco* 1998: 105–110; 123–127). Istina je da se ponižavajućom ljudsko-životinjskom prisposobom u *Cvjetićima* nije poslužio Franjin lik, nego njegov sljedbenik Antun Padovanski, no učinio je to u epizodi propovijedi ribama koja je građena na paralelizmu s epizodom Franjine propovijedi pticama. A ondje, nakon propovijedi ribama, Antun naglas zaključuje da je blagoslovljen Bog, jer više ga štiju ribe nego krivovjernici i “bolje njegovu riječ čuju nerazumne životinje nego nevjernici” (*I Fioretti di San Francesco* 1998: 177). Kada se precizira da je riječ o “nerazumnim životinjama”, to podrazumijeva da postoje i razumne životinje, kako se ljude nisu libili zvati ni neki kršćanski teolozi (npr. Augustin 1995: I 275). Iz sličnosti – životinjstva po osjetilnoj duši i po tijelu – u spoju s bitnom razlikom, razumom, rađa se kod heretika onaj osjećaj posramljenosti koji su Bog i sveti Antun Padovanski upravo i htjeli izazvati, pa pohitaju preobratiti se. U sprezi Boga i franjevac, kao i brojnih drugih kršćana koji u srednjem vijeku šire Njegovu poruku, utjecanje životinjama kao pismenima podučava zahvaljujući ponižavajućoj usporedbi, iz brige za ljudske vrline. Takva je usporedba moguća zbog sličnosti, ali posramljuje jer ujedno podsjeća na razlike. Tako se franjevačka blagonaklonost prema nerazumnim stvorenjima rađa s jedne strane iz poštovanja prema Bogu stvoritelju, ali i Bogu alegoričaru koji također preko životinja odašilje svoje poruke, a s druge strane proizlazi iz usporedbe s grešnim ljudima, kojima usprkos vrhunskom daru razuma ne uspijeva ono što polazi za šapom, krilom i perajom navodno nižim bićima.

Osnovna bestijarijska ideja o prisposobivosti ljudskog i neljudskog zahvatila je još neke žanrove srednjovjekovne pismenosti. No kada su iz bestijarija i druge moralno-didaktične literature neljudske životinje kao poredbeni termini ušle u drukčiji kontekst, onaj srednjovjekovne ljubavne lirike, uz poučnost su naizgled izgubile i moć da ljudsko biće ponize kroz usporedbu. Za bestijarijskim su motivima u svojim

stihovima posegnuli već provansalski trubaduri, a najustrajniji promicatelj te poetske mode bio je u 12. stoljeću Rigaut de Berbezilh, koji je “odvajao ‘osobine’ životinja od izvorne mistično-teološke egzegeze” te ih primjenjivao “na erotsku sferu” (Morini 1996a: XVII). Provansalsku upotrebu bestijarijskih motiva u ljubavnoj lirici nasljedovali su sicilski pjesnici u prvoj polovici 13. stoljeća, prvi koji su na području Italije skladali ljubavne stihove na pučkom jeziku, a ta je moda zoomotiva, uz uspone i padove, preživjela sve do Petrarce, pa i poslije njega. Pritom se u srednjovjekovnoj ljubavnoj lirici, kako provansalskoj tako i kasnijoj talijanskoj, s neljudskom životinjom uspoređuju različiti sudionici udvornog trokuta: zaljubljeni muškarac, ljubljena žena i Ljubav sama.

Svojevrsnu sumu udvorne lirske elaboracije bestijarijskih motiva predstavlja adespotno talijansko *Ljubavno more*. Strukturirano kao ulančavanje metafora i poredbi, i to najvećim dijelom sa životinjama, djelo je očuvano u samo jednom rukopisu s kraja 13. stoljeća, a nastanak mu se datira oko 1270. ili 1280. godine (Contini 1960: I 485). U tom kraćem lirskom spjevu, sastavljenom od 334 nerimovana jedanaesterca, subjekt se u prvom stihu obraća svojoj “lijepoj ljubavi” s pitanjem “što će sada biti sa mnom?” – *Amor mi’ bello, or che sarà di me?* (Contini 1960: I 487) – i nastavlja varirajući motiv neuzvraćene ljubavi u nizu poredbi i metafora, prvenstveno prizivanjem životinjskih likova, ali također i mitoloških (Dedala, Narcisa, Orfeja, Peleja) te legendarnih (Lancelota, Tristana i Izolde, Merlina), zodijačkih znakova, planeta i drugog.¹³

No premda se nepoznati autor u omjeravanju ljubavne situacije lirskog subjekta utječe i drugim semantičkim sferama, životinje kao metaforički i poredbeni pojmovi dominiraju *Ljubavnim morem*. Taksonomija teksta obuhvaća ukupno 34 vrste, ali zooporedbi i zoometofora više je od toga, jer lav se spominje triput, jednorog dvaput, vrstovno neodređena ptica dvaput, kao i riba, što daje 41 retoričku upotrebu životinjskih figura u 334 stiha, u prosjeku jednu na malo više od osam stihova (8,14). I kao što su drugdje u srednjovjekovnoj ljubavnoj lirici s neljudskim životinjama uspoređivani bilo zaljubljeni muškarac bilo voljena žena, tako je i u *Ljubavnom moru*. Primjerice, od triju usporedbi s lavom, dvije se tiču voljene, a jedna lirskog subjekta; lavu su pripisane tri različite osobine, sve poznate iz bestijarijske tradicije, gdje su svaka zasebno bile podvrgnute interpretaciji (*Il Fisiologo* 2011: 39–40).¹⁴ Tako je i u ljubavnom kontekstu ta-

¹³ *Mare amoroso*, st. 33, 87, 103, 152, 164–167, 188–194, 212–213, 218 i 235–236 (Contini 1960: I 488, 490–491, 493–496).

¹⁴ Poput grčkog *Fiziologa*, i latinski i pučki bestijariji prikazuju lavlju vrstu uglavnom s tri “naravi”; usp. *Physiologus* 2009: 3–4; Clark 2013: 119–120; White 2009: 72–75; *Il “Fisiologo” latino: versio BIs* 1996: 10–13; *Physiologus Theobaldi* 1990: 39; *Il Bestiario di Cambridge* 1974: 47; *Bestiary* 2016: 24–25; Gervaise 1996: 294–299; *The Middle English “Physiologus”* 1991: 3.

lijanskoga spjeva: jednom “mudre i vrle” gospine riječi, “iskrene i kreposne poput zrcala koje ne zna lagati”, bude zaljubljenog “iz bolna sna kao što lav budi svoje mlado”:

*E lo parlar, tuttora anzi pensato,
sag[gi]o e cortese e franco e vertudioso
sì come ispecchio che non sa mentire,
anzi rapporta dritta simiglianza,
mi fa isvegliar di son[n]o doloroso
sì come lo leon lo suo figliuolo.*

(Contini 1960: I 491, st. 114–119)

Nešto je manje laskava za gospu druga poredba s lavom, gdje je “lavlja moć” s kojom ga je “iz velike sreće u veliku nesreću vratila”:

*quando mi feste tornare a dir[ri]etro
di gran sollazzo in gran mala ventura,
usando signoria di leone.*

(Contini 1960: I 493, st. 173–175)

Navedene poredbe gospe s lavom, jedna izrazito povoljna, druga nešto manje – ali ipak se voljenoj ženi pripisuje velika moć – nisu uvjetovane prirodom njezinih osjećaja prema lirskom subjektu. Prisjetimo li se da je na početku spjeva ljubav subjekta prema gospi označena kao nesretna odnosno neuzvraćena, zamijetit ćemo da se ženu s neljudskom životinjom uspoređuje u njezinoj supstancijalnosti, bez obzira na stanje njezinih ljubavnih osjećaja. Nije ona, poput lava koji iz smrti oživljava svoje mlado, probudila zaljubljenog zato što i sama gaji prema njemu ljubav ili barem samilost; ona ne zna lagati, mudra je, iskrena i kreposna po sebi, neizmijenjena ljubavlju ili bilo kakvom akcidencijom. Isto tako, oči su joj po sebi lijepe poput sokolovih; istodobno, otrovan im je naprotiv pogled kao i bazilisku, ali samo za zaljubljenog, kojemu ne uzvraća ljubav:

*igli occhi, belli come di girfalco,
ma son di bavalishio, per sembianza,
che saetta il veleno collo sguardo*

(Contini 1960: I 490, st. 93–95)

Nasuprot gospinoj prisposodivosti neljudskim životinjama koja nije uvjetovana posebnim okolnostima u kojima se ona sama nalazi, subjekt je podložan istoj vrsti usporedbi samo u stanju zaljubljenosti. Kada se lavlja figura treći put pojavi u tekstu *Ljubavnog mora*, subjekt izražava želju da se noću prikrade kako bi gospi ispriповjedio svoje ljubavne jade i da prikrije svoje tragove poput lava, koji ih briše repom: *E coprirei l'orme tuttavìa / come leon che cuopre colla coda* (Contini 1960: I 496, st. 243–244). Kao i ta, i sve druge poredbe subjekta s neljudskim životinjama u *Ljubavnom moru* proizlaze iz njegova stanja zaljubljenosti.

Budući da su u srednjovjekovnim stihovima daleko češće opjevani osjećaji muškog subjekta nego

voljena gosa, i većina tamo prisutnih bestijarijskih motiva uobličena je kao poredba ili metamorfoza zaljubljenog u neljudsku životinju. Slučaj je to i u opusu 13-stoljetnog firentinskog pjesnika Chiara Davanzatija, koji je među Talijanima bio jedan od najodanijih bestijarijskoj modi. Okosnicu ljubavno-bestijarijskog dijela Davanzatijeva opusa čini sedam soneta, gdje nisu preuzete samo osobine neljudskih životinja poznate iz bestijarija, nego i dvodijelni ustroj kakav je karakterističan za njihova vrstovna poglavlja, pri čemu je u Chiarovim sonetima većinom vrlo dosljedno provedena podjela na naturalističko-zoološki prvi katren te interpretativno-ljubavni drugi katren i tercine.¹⁵ Od tih ključnih sedam soneta, u njihov šest s neljudskom se životinjom usporedio ili u nju pretvorio lirski subjekt, a u jednom Ljubav sama. No i u tom jedinom bestijarijskom sonetu Chiara Davanzatija u kojemu s neljudskom životinjom nije uspoređen lirski subjekt, prikaz Ljubavi kao pantere uvjetovao je i prikaz subjekta kao neljudske životinje, koja je s “ostalim zvijerima” (*l'altre fiere*) neodoljivo privučena mirisnim dahom Ljubavi-pantere (Davanzati 2004: 114).

U svih šest ljubavno-bestijarijskih soneta Chiara Davanzatija gdje se s neljudskom životinjom uspoređuje ili u nju preobražava lirski subjekt, to se događa pod utjecajem ljubavi.¹⁶ Vrlo je jasno to izraženo u sonetu o daždevnjaku, gdje je u prvom katrenu prikazana specifičnost tog neljudskog stvorenja poznata iz bestijarija: dočim sve druge životinje ginu u vatri, daždevnjak u njoj živi, uživa i njome se hrani.¹⁷ U drugom katrenu, gdje se uspostavlja analogija sa životinjom, subjekt osjeća ljubavni plamen, ali ne izgara u njemu; štoviše, sviđa mu se, pa umjesto da bude spržen ljubavlju, ozdravi ugrijan ljubavnom željom. Naposljetku, u tercinama, analogija se promeće u metamorfozu: “Tako sam daždevnjak postao, / jer što je inače čovjeku na štetu / meni se čini na sreću dodijeljenim: // jer čovjek bježi od vlasti kao nepravde, / a ja se smatram obogaćen njome, / te sveudilj uživam u podaništvu.”

*La salamandra vive ne lo foco,
ed ogni altro animale ne perisce;
ed a-llèi sola par sollazzo e gioco,
e solamente dentro si nodrisce;*

¹⁵ Tim se sedmorim sonetima može pridružiti barem još desetak pjesama u kojima je Davanzati posegnuo za bestijarijskim motivima, ali one nisu u cjelini strukturirane prema dvodijelnom modelu bestijarijskih odjeljaka.

¹⁶ Riječ je o sonetima naslovnih stihova *De la fenice impreso aggio natura* (Feniksovu sam poprimio narav), *Il parpaglion che fere a la lumera* (Leptir što zalijeće se u svjetlo), *Come lo lunicorno, che si prende* (Poput jednoroga, koji se hvata), *La salamandra vive ne lo foco* (Daždevnjak živi u ognju), *Come la tigrà nel suo gran dolore* (Kao što tigrica u svom velikom bolu) i *Come il castoro, quando egli è cacciato* (Poput dabra, kad ga love; Davanzati 2004: 104–107, 110–113, 115–117).

¹⁷ O daždevnjaku usp. Clark 2013: 201; White 2009: 276; *Il “Fisiologo” latino: versio B1s* 1996: 74; *Il Bestiario di Cambridge* 1974: 212; *Bestiary* 2016: 194; *Libro della natura degli animali* 1996: 446.

*ed io ne sento pur, d' amore, un poco
del suo incendore, tanto mi gradisce,
ché non m' avampa, ma lo core coco:
disiderando d' esso mi guerisce.*

*Così son salamandra divenuto,
ché ciò ch' omo si conta per danaggio
mi pare a me per gioia conceduto:*

*ch' om fugge segnorìa per oltraggio,
ed io mi conto per essa aricuto,
e pur diletto stare a vassallaggio.*

(Davanzati 2004: 112)

Ljubav je ovdje dovela do vrstovne transformacije, jer služenje je prikazano kao stanje oprečno ljudskoj naravi. Sačuvana je razlika između čovjeka i životinje, zato što je u njegovoj supstanciji da bira slobodu, a u njezinoj da nema izbora. No ako je čovjeku svojstveno birati, kako može postati životinja, bez obzira na to što izabere? Riječ je o tomu da subjekt u sonetu o daždevnjaku zapravo ne bira; umjesto njega odlučuje ljubavna ugoda. Jer da bira, to jest da razumski odlučuje, izabrao bi slobodu, a ne podčinjenost; to je u podlozi stihova. Od trenutka kad oganj, u kojemu bi čovjek izgorio, za njega postane izvorom blagotvorne topline, subjekt već nije ljudski. Ljubav je izmijenila samu njegovu narav.

Na isti je način strukturiran i Davanzatijev sonet o leptiru.¹⁸ Prvi je katren posvećen prikazu neljudske životinje: leptir se zalijeće u svjetlo privučen sjajem i njegovom ljepotom, baca se u njega kroz velik svjetlokrug, tako da se na koncu užeže. U drugom katrenu uspostavlja se analogija između lirskog subjekta i leptira: “tako i ja činim, motreći vaše lice, / gospo, i ljupko vaše postupanje, / ja koji uživajući topim se kao vosak / i ne mogu obuzdati želju.” U tercinama slijedi metamorfoza, koja se temelji na posljednjem elementu analogije i na njega se nadovezuje: “Tako sam postao leptir / što umire u ognju zbog njegove blistavosti, / i po prirodi nosi u sebi uzrok toga: // a ja, gospo, zbog vaše ljepote, / motreći je, ginem brižan, / ako za nagradu ne naiđem kod vas na milost.”

*Il parpaglion che fere a la lumera
per lo splendor, ché si bella gli pare,
s' aventa ad essa per la grande spera,
tanto che si conduce a divampare:
così facc' io, mirando vostra cera,
madonna, e 'l vostro dolce ragionare,
che diletando struggo come cera
e non posso la voglia rinfrenare.*

¹⁸ Leptir nije prikazan u grčkom *Fiziologu* ni u njegovim latinskim i pučkim verzijama; među iščitanim bestijarijima, jedini koji govori o tom redu životinja jest *Moralizirani (Bestiario moralizzato* 1996: 520, LIV). No leptir je poznat talijanskom ljubavnom pjesništvu: spominju ga sicilski pjesnik Giacomo da Lentini u sonetu *Poput leptira, koji je takve naravi (Si como 'l parpaglion, c' ha tal natura*; Sanguineti 1965: 28) i adespotno *Ljubavno more* (Contini 1960: I 490, st. 80). Poznat je i Izidoru Seviljskom, ali on ne govori o neodoljivoj privlačnoj moći koju na leptire ima svjetlo, nego su mu “ptičice” (*aviculae*) kojih je najviše kad cvate sljez i iz čijeg se izmeta rađaju crvići (Izidor 2014: 104).

*Così son divenuto parpaglione
che more al foco per sua claritate,
e per natura ha 'n sé quella cagione:
ed io, madonna, per vostra bieltate,
mirandola, consumo in pensagione,
se per merzé non trovo in voi pietate.*

(Davanzati 2004: 106)

Subjekt postaje leptir jer ne može obuzdati želju; gubitak sposobnosti da se odoli, dakle izostanak razumske kontrole i prepuštanje nagonu dovode do preobrazbe. Međutim, odgovornost za to nije pripisana subjektu i njegovoj slabosti; i u metamorfozi zadržava se određena razlika između leptira i poleptirenog subjekta: prvi je takav “po prirodi” (*per natura*), uzrok kobnog ponašanja u njemu je samom (*ha 'n sé quella cagione*); drugom se to dogodilo, uzrok je izvanjski, neće izginuti zbog vlastite prirode (*per natura* kao leptir), nego zbog gospine ljepote (*per vostra bieltate*). Njegovo nerazumno ponašanje u svakom je slučaju prikazano kao nešto što ne ovisi o njemu, nad čime on nema moć; krivnja je gospina, a i lijek je u njezinim rukama. Preobrazba u leptira zapravo otklanja odgovornost subjekta za vlastito ponašanje, spašava ga od osude kakvu bi za iste postupke zaslužilo razumno biće.

Da muški lirski subjekt postaje usporediv s neljudskom životinjom ili se čak pretvara u nju samo u izvanrednim okolnostima, kad obuzet ljubavlju izgubi razumsku kontrolu, još je jasnije u stihovima gdje nije prizvana određena vrsta, nego čitava životinjska kategorija. Drugi toskanski pjesnik iz 13. stoljeća, od Davanzatija ponešto stariji Guittone iz Arezza, u svojoj moralno-poučno intoniranoj kanconi *O ti, imenom Ljubav, rat zapravo (O tu, de nome Amor, guerra de fatto)* okomio se na Ljubav samu:

*Peggio che guerra, via reo se' più ch' omo:
ché l' omo perde in te discrezione
e la razionale operazione,
per che non poi tra gli animali è omo*

(Contini 1960: I 219–220, st. 46–49)

Ljubav je tu “gora od rata i najopakije što postoji: / zato što zaljubljen čovjek gubi razbor / i razumno djelovanje, / a čovjek inače ne spada među životinje”. Muški se subjekt sâm proglašava životinjom kada ljubavni nagon prevlada nad razumom, iz ljudskosti se unižava do živinstva kada kontrolu nad svojim životom prepusti vlasti ljubavi, a time i žene.

Ljubavno ludilo kojim je obuzet lirski subjekt još jednog Toskanca iz 13. stoljeća, poznatog kao Panuccio dal Bagno, tako je snažno da, premda subjekt prepoznaje da griješi, ne može mu se oduprijeti, a k tomu zna da je gore ustrajati u grijehu koji se kao grijeh i prepoznaje, nego ne razabirati ga. Ma koliko se trudio, ne uspijeva preusmjeriti svoje želje: “zbog čega, čovjek po razumu, zvijer sam postao” – *unde, di ragion om, fatto son fera* (Contini 1960: I 302–303). U

još jednom tekstu, u kanconi *Razmišljajući o stvarnom rastanku* (*Considerando la vera partenza*), također shrvan ljubavnom boli, Panucciov lirski subjekt izgubio je svaku vrlinu što ju je priroda usadila u njega te je zadržao samo ljudsko obličje, ali ne i razbor i uzvišenu razumsku spoznaju, zbog čega je živio zvjerski, gore od divljaka:

*Unde perduto avia
ogne vertù che mise in me natura,
sì che solo figura
mantenea d'omo e non punto scienza
e l'alta canoscenza
de la ragion, la qual or non tutt'aggio,
unde vivea ferale oltra selvaggio.*

(Zaccagnini, Parducci 1915: 156, st. 39–45)

No kao što je ljubav pretvorila zaljubljenog muškarca u životinju, kod Panuccia ga može i vratiti njegovoj čovječnosti: u kanconi *Gospo, vaša uznosita ljupkost* (*Madonna, vost'r' altero plagimento*) on je “od zvijeri ponovno postao čovjek” – *om' tornato di fèra* (Zaccagnini, Parducci 1915: 145, st. 71). No nije ipak riječ o istom osjećaju, jer ondje gdje se iz razumnog čovjeka prometnuo u zvijer slijedio je nesretnu ljubav, a ova koja mu je vratila ljudskost donijela mu je sreću, zato što je gospa pristala da joj zaljubljeni služi. Kad se ženski objekt ljubavi odbija pokoriti, nesretno zaljubljeni lirski subjekti postaju životinje.

Ako se muškom subjektu u srednjovjekovnoj poeziji mora dogoditi nešto potresno poput ljubavi i posljedičnoga gubitka razuma da bi se poistovjetio s neljudskim životinjama, ženskim “zvijerima” to nije potrebno, pa tako ni Petrarčinom Lauri. Lirski subjekt u *Kanconijeru* čak je osam puta, u sedam pjesama, posegnuo za metaforom zvjerke da označi voljenu. Gdje je ona oksimoronski označena kao “zvjerka lijepa, krotka”, “krotka zvijer”, “zvijer čudna” ili ljupka, i “nježna zvijer” (Petrarca 1987: 176, 217, 390, 409; 1974: 345, 425, 769, 807).¹⁹ No ako je krotka, ljupka i nježna ili blaga, zašto je Laura uopće zvijer? Zato što također

Dvojim da ikad pasla je u šumi
zvijer kruća od te, noću il za dana,
zbog koje plačem bila tama, sunce

(Petrarca 1974: 51)²⁰

Zato što je ta zvijer i lijepa i okrutna, zato što ki-da i mori zaljubljeni subjekt (Petrarca 1987: 29, 69),²¹

¹⁹ Riječ je o pjesmama pod brojevima CXXVI (*fera bella e mansueta*, st. 29), CLII (*umil fera*, st. 1), CCCIV (*vaga fera*, st. 3) i CCCXXIII (*fera gentil*, st. 8).

²⁰ U izvorniku, u tekstu pod rednim brojem XXII, st. 19–21: *Non credo che pascesse mai per selva / sì aspra fera, o di notte o di giorno, / come costei ch' i' piango a l'ombra e al sole* (Petrarca 1987: 23).

²¹ *Fera bella e cruda* iz teksta XXIII, st. 149, u prepjevju samo je “okrutnica” (Petrarca 1974: 65), dočim je *una fera che mi strugge* iz teksta L, st. 40, “zvjerka, što rastrgava” (143).

time što ga pogled i pomisao na nju drže u vlasti ljubavi koja je neostvariva. Ljepota i blagost ne doku-daju okrutnost, koja osuđuje zaljubljenog na nesreću, pa ni Laura-zvijer nije nemotivirana, prazna metafora, i ne izmiče u potpunosti negativnim konotacijama poistovjećivanja ljudskog bića sa zvijeri. No dočim sred-njovjekovni muški subjekt mora izgubiti razum i prepustiti se vlasti ljubavi, ženu se može usporediti ili metaforički poistovjetiti s neljudskom životinjom upravo ondje gdje se ona ne prepušta ljubavnim osje-ćajima, što znači također ondje gdje, paradoksalno, zadržava razumsku kontrolu (pod pretpostavkom da je ima, kao ljudsko stvorenje) nad osjetilnim, životinj-skim dijelom svojega bića.

Ako je gubitak razuma i moći rasuđivanja za muški subjekt preduvjet njegova približavanja ili izjednačavanja sa životinjskim, a za ženu se s druge strane za to ne postavlja nikakav takav uvjet, valja se zapitati sudjeluje li ona u ljudskoj razumskoj jedin-stvenosti u istoj mjeri kao i srednjovjekovni muškarac. U kanconi Chiara Davanzatija *Ako se odiljam od vas, opaka ženo* (*S'io mi parto da voi, donna malvagia*), konj naviknut na kas, koji nikada neće ići mirnim ko-rakom, metafora je za opaku ženu koja nikada neće promijeniti loše navike:

*questo mai ambieria
caval c' ha bene impresso di trotare:
adunque mala vostra costumanza
fue sempre per usanza*

(Davanzati 2004: 91, st. 31–34)

Nijeće se tu ženi mogućnost promjene koja potje-če od slobodne volje, a ova od razumskog odvajanja od tijela: narav žene sljubljena je s njezinim tijelom, a to nije učinak metamorfoze, koja je pak posljedicom izvanrednoga stanja kakvo je muška zaljubljenost.

Promotri li se pobliže u srednjovjekovnoj ljubav-noj lirici odnos između muškaraca i žena s jedne strane, i neljudskih životinja s druge strane, proizlazi da žene lakše upadaju u životinjstvo. Ženska neuvjeto-vana prisposobivost neljudskim životinjama, nasuprot uvjetovanoj prisposobivosti za muški subjekt – a s obzirom na srednjovjekovnu hijerarhiju bića, u kojoj su ljudska bića iznad neljudskih – pokazuje da u naj-manju ruku s rezervama treba dočekati stereotipnu predodžbu prema kojoj je srednjovjekovna ljubavna lirika mjesto veličanja žena, nasuprot mizoginim tek-stovima, kakvih nije manjkalo u istom razdoblju. Prvi talijanski mizogini spjev, anonimnog autora s kraja 12. ili početka 13. stoljeća poznatog u talijanskoj literaturi kao Anonimo Veneto (Contini 1960: I 521; Segre, Ossola 2005: 573), zapisan je pod latinskim naslovom *Proverbia quae dicuntur super natura femi-narum – Izreke što kazuju o ženskoj naravi*. U svojih 756 sačuvanih stihova učestalo pribjegava parale-lizmima, to jest poredbama bez komparativne riječce, između žena i neljudskih životinja. Za *Izreke* je karakteristično poučno oprimjeravanje bestijarijskog tipa

ostvareno u dvodijelnoj strukturi, u nadovezivanju “ženske” strofe na prethodnu “životinjsku”, kao u strofama o vuku koji dlaku mijenja, ali čud nikada:

*Quando la istate viene, e lo lovo se muda
e perde lo so pelo, quest' è causa saipuda,
mai lo veço reten e 'l malfar no refuda,
e cà per carne cota no lasarà la cruda.*

*Qualora vol, la femena se mostra sempl' e plana
e mena relegione como jose nonana;
mai s'ela se vé l'asio, ben fai volta sotana:
per l'un no lassa l'altro cortese né vilana.*

(Contini 1960: I 541–542, st. 437–444)

Kada ljeto dođe, – i vuk krzno mijenja / i gubi dlaku, – to poznat je slučaj, / nikad staro ne zadrži – i opačinu ne odbaci, / i radi kuhanoga mesa – neće sirovo odbiti. // Kad god poželi, žena – pokaže se bezazlenom i prostodušnom / i pobožno se drži – kao da je opatica; / ali ako uoči priliku, – odmah će suknu zadignuti: / radi jednog neće drugog odbiti – ni dvoranka ni seljanka.²²

Tako supostavljenih “životinjskih” i “ženskih” strofa, većinom bez komparativne riječce, još je u *Izrekama*, poput onih o ježu, o neidentificiranoj velikoj mački poznatoj kao *lonza*, o panteri, o pauku i muhama, patkama, više strofa o domaćoj mački i tako dalje (Contini 1960: I 542–545, 549–550).²³ S obzirom na to da je riječ o moralno-didaktičnoj literaturi, bliskoj po funkciji bestijarijskoj poučnoj alegorizaciji i interpretaciji životinjskih vrsta, taj tipično srednjovjekovni, bestijarijski model djelatan je u *Izrekama* – čak i više nego sadržajno i motivski – strukturno i funkcionalno. No dočim je u bestijarijima ljudsko-životinjska analogija mogla imati za čovjeka ponižavajući učinak ondje gdje se isticala razlika između razumnih ljudi i nerazumnih životinja i gdje su se potonje nudile kao pozitivan uzor, a razumska je ljudska nadmoć bila posve bjelodanom ondje gdje se kršćane opominjalo da se ne spuštaju na razinu životinje koja se nedostojno ponaša, ništa slično nije na djelu u talijanskim *Izrekama*, gdje žene imaju izravan pristup životinjstvu.

²² Poslovični vuk koji dlaku mijenja, ali čud nikada, odgovara novozavjetnim vukovima iz *Evandelja po Mateju*: “Čuvajte se lažnih proroka koji dolaze k vama u ovčjem odijelu, a iznutra su vuci grabežljivi” (Mt 7, 15). Vuk se ne nalazi među životinjama grčkog *Fiziologa* ni njegovih najstarijih latinskih verzija i ulazi tek naknadno u neke bestijarije, ali s karakteristikama različitim od ove kojom se poslužio nepoznati pisac iz Veneta: usp. Clark 2013: 142–145; White 2009: 106–111; *Il Bestiario di Cambridge* 1974: 91–94; *Bestiary* 2016: 69–71; *Libro della natura degli animali* 1996: 435–437; *Bestiario moralizzato* 1996: 506, XXVI. Jedini bestijarijski vuk koji se pretvara da je što nije nalazi se u drugom sonetu *Moraliziranog bestijarija* posvećenom toj životinjskoj vrsti, gdje oponaša glas kozličeve majke (*Bestiario moralizzato* 1996: 507, XXIX).

²³ U stihovima 445–452, 461–468, 477–492, 529–536, 613–620, 637–644.

Nije da se razum nikada u srednjovjekovnoj literaturi ne spominje u vezi sa ženama: Dante je, primjerice, u kanconu *Pošto me Amor posve ostavio* (*Poscia ch'Amor del tutto m'ha lasciato*) nazvao žene “životinjama bez razuma” – *animai senza intelletto* (Alighieri 1939: 93, st. 57).²⁴ Drugdje, gdje su žene izravno usporedive sa životinjama i gdje se pritom prešućuje razumska razlika, pokazuje se da je u ljubavnoj lirici i mizoginim stihovima u podlozi zapravo isti tip neuvjetovane prisposodivosti, nasuprot uvjetovanoj prisposodivosti za muški subjekt, što u konačnici znači da srednjovjekovna hijerarhija bića poznaje također stupanj između čovjeka i životinje, jer žene tamo ne sudjeluju u ljudskoj razumskoj jedinstvenosti u istoj mjeri kao muškarci.

LITERATURA

Albert Veliki. 1994. *Philosophia realis*. Ur. Tomo Vereš. Zagreb: Demetra.

Alighieri, Dante. 1939. *Rime*. Ur. Gianfranco Contini. Torino: Einaudi.

Alighieri, Dante. 1976. *Djela*. Ur. Frano Čale, Mate Zorić. Zagreb: Sveučilišna naklada Liber, Nakladni zavod Matice hrvatske.

Anselmo Canterburyjski. 1997–2000. *Quod vere sit Deus*. Ur. Marina Miladinov. Zagreb: Demetra.

Aristotel. 1992a. *Metafizika*. Prev. Tomislav Ladan. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.

Aristotel. 1992b. *Nikomahova etika*. Prev. Tomislav Ladan. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.

Aristotel. 1992c. *Politika*. Prev. Tomislav Ladan. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.

Aristotel. 1995. “History of Animals”. U: *The Complete Works of Aristotle*. Ur. Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, sv. I.

Aristotel. 1996. *O duši, Nagovor na filozofiju*. Ur. Branko Bošnjak. Prev. Milivoj Sironić i Darko Novaković. Zagreb: Naprijed.

Aurelije Augustin. 1995. *O državi Božjoj*. Prev. Tomislav Ladan. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Aurelije Augustin. 1998. *O slobodi volje*. Ur. Stjepan Kušar. Zagreb: Demetra.

Baxter, Ron. 1998. “Bestiaries and Their Users in the Middle Ages”. Stroud: Sutton.

Bestiario moralizzato. 1996. U: *Bestiari medievali*. Ur. Luigina Morini. Torino: Einaudi, str. 493–525.

Bestiary. MS Bodley 764. 1999. Ur. Richard Barber. Woodbridge: The Boydell Press.

Brnčić, Jadranka. 2007. “Životinje u Bibliji i biblijskoj duhovnosti”. U: *Kulturni bestijarij*. Ur. Suzana Marjanić i Antonija Zaradija Kiš. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, Hrvatska sveučilišna naklada, str. 53–80.

Caffo, Leonardo. 2014. *Margini dell'umanità: animalità e ontologia sociale*. Milano, Udine: Mimesis.

²⁴ U prepjevju Mate Marasa stih glasi “zvijerima su bez razuma nalik” (Alighieri 1976: I 172).

- Cavaliere, Paola. 1999. *La questione animale: per una teoria allargata dei diritti umani*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Cecco d'Ascoli. 1926. *L'Acerba*. Ur. Pasquale Rosario. Lanciano: Carabba.
- Chenu, Marie-Dominique. 1997. *Nature, Man, and Society in the Twelfth Century: Essays on New Theological Perspectives in the Latin West*. Prev. Jerome Taylor i Lester K. Little. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, Medieval Academy of America.
- Ciccarese, Maria Pia. 2007. *Animali simbolici: alle origini del bestiario cristiano II (leone – zanzara)*. Bologna: EDB.
- Cimatti, Felice. 2013. *Filosofia dell'animalità*. Rim, Bari: Laterza.
- Clark, Willene B. (ur.) 2013. *A Medieval Book of Beasts. The Second-Family Bestiary: Commentary, Art, Text and Translation*. Woodbridge: The Boydell Press.
- Contini, Gianfranco (ur.) 1960. *Poeti del Duecento*. Milano, Napulj: Ricciardi.
- Curley, Michael J. 2009. "Introduction". U: *Physiologus. A Medieval Book of Nature Lore*. Chicago, London: University of Chicago Press, str. XI–XLVII.
- Davanzati, Chiaro. 2004. *Canzoni e sonetti*. Ur. Aldo Menichetti. Torino: Einaudi.
- Derrida, Jacques. 1999. "L'animal que donc je suis". U: *L'animal autobiographique: Autour de Jacques Derrida*. Ur. Marie-Louise Mallet. Pariz: Galilée, str. 251–301.
- Dinzelbacher, Peter. 2002. "Animal Trials: A Multi-disciplinary Approach". U: *Journal of Interdisciplinary History* 32 (3), str. 405–421.
- Eco, Umberto. 1974. "Breve testo su un testo sul testo". U: *Il Bestiario di Cambridge. Il manoscritto II, 4, 26 della Cambridge University Library*. Ur. Silva Ponzii i Francesco Zambon. Parma, Milano: Franco Maria Ricci.
- Evans, Edward Payson. 2006. *The Criminal Prosecution and Capital Punishment of Animals*. Whitefish: Kessinger.
- Gervaise. 1996. "Bestiaire". U: *Bestiari medievali*. Ur. Luigina Morini. Torino: Einaudi, str. 292–361.
- Hassig, Debra. 1997. "Marginal Bestiaries". U: *Animals and the Symbolic in Mediaeval Art and Literature*. Ur. L. A. J. R. Houwen. Groningen: Egbert Forsten, str. 171–188.
- I Fioretti di san Francesco*. 1998. Ur. Luigina Morini. Milano: Rizzoli.
- Il Bestiario di Cambridge. Il manoscritto II, 4, 26 della Cambridge University Library*. Ur. Silva Ponzii i Francesco Zambon. Parma, Milano: Franco Maria Ricci.
- Il Fisiologo*. 2011. Ur. Francesco Zambon. Milano: Adelphi.
- Il "Fisiologo" latino: versio B1s*. 1996. U: *Bestiari medievali*. Ur. Luigina Morini. Torino: Einaudi, str. 10–102.
- Izidor Seviljski. 2014. *Etimologie o Origini*. Ur. Angelo Valastro Canale. Novara: De Agostini Libri.
- Jeruzalemska Biblija*. 1996. Ur. Adalbert Rebić, Jerko Fućak i Bonaventura Duda. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Latini, Brunetto. 2007. *Tresor*. Ur. Pietro G. Beltrami, Paolo Squillacioti, Plinio Torri i Sergio Vatteroni. Torino: Einaudi.
- Liber monstrorum*. 1976. Ur. Franco Porsia. Bari: Dedalo.
- Libro della natura degli animali (Bestiario toscano)*. 1996. U: *Bestiari medievali*. Ur. Luigina Morini. Torino: Einaudi, str. 431–486.
- Machiedo, Višnja. 1996. "Tri srednjovjekovna bestijarija". U: *Dubrovnik* 7 (3-4), str. 64–85.
- Marchesini, Roberto. 2002. *Post-human: verso nuovi modelli di esistenza*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Midgley, Mary. 2002. *Beast and Man: The Roots of Human Nature*. London, New York: Routledge.
- Morini, Luigina. 1996a. "Introduzione". U: *Bestiari medievali*. Ur. Luigina Morini. Torino: Einaudi, str. VII–XXII.
- Morini, Luigina. 1996b. "Il 'Bestiaire' di Philippe de Thaün: introduzione". U: *Bestiari medievali*. Ur. Luigina Morini. Torino: Einaudi, str. 103–111.
- Pagels, Elaine. 1989. *Adam, Eve, and the Serpent*. New York: Vintage Books.
- Petrarca, Francesco. 1974. *Kanconijer*. Ur. Frano Čale. Zagreb, Dubrovnik: Nakladni zavod Matice hrvatske, Hrvatsko filološko društvo, Liber.
- Petrarca, Francesco. 1987. *Canzoniere*. Ur. Piero Cudini. Milano: Garzanti.
- Physiologus. A Medieval Book of Nature Lore*. 2009. Ur. Michael J. Curley. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Physiologus Theobaldi*. 1990. U: *Il bestiario medio inglese (Ms Arundel 292 della British Library)*. Ur. Dora Faraci. L'Aquila, Rim: Japadre, str. 39–99.
- Porsia, Franco. 1976. "Il significato del diverso". U: *Liber monstrorum*. Ur. Franco Porsia. Bari: Dedalo, str. 9–41.
- Salecl, Renata. 2002. *Protiv ravnodušnosti*. Ur. Nebojša Jovanović. Zagreb: Arkzin.
- Salisbury, Joyce E. 1994. *The Beast Within: Animals in the Middle Ages*. New York, London: Routledge.
- Sanguineti, Edoardo (ur.) 1965. *Sonetti della scuola siciliana*. Torino: Einaudi.
- Segre, Cesare i Mario Marti. 1959. *La prosa del Duecento*. Milano, Napulj: Ricciardi.
- Segre, Cesare i Carlo Ossola (ur.) 2005. *Antologia della poesia italiana: Duecento*. Torino: Einaudi.
- Thaün, Philippe de. 1996. *Bestiaire*. U: *Bestiari medievali*. Ur. Luigina Morini. Torino: Einaudi, str. 112–278.
- The Middle English "Physiologus"*. 1991. Ur. Hanneke Wirtjes. Oxford: Oxford University Press.
- Toma Akvinski. 1995–1996. *Opuscula philosophica*. Ur. Augustin Pavlović. Zagreb: Demetra.
- Toma Akvinski. 2001. *Pariške rasprave Tome Akvinskoga, Raspravljena i kvodlibetna pitanja*. Ur. Augustin Pavlović. Zagreb: Demetra.
- Toma Akvinski. 2005. *Izabrano djelo*. Ur. Tomo Vereš i Anto Gavrić. Zagreb: Globus.
- White, Cynthia (ur.) 2009. *From the Ark to the Pulpit. An Edition and Translation of the "Transitional" Northumberland Bestiary (13th Century)*. Louvain-La-Neuve: Université Catholique de Louvain, Institut d'Études Médiévales.
- Wolfe, Cary (ur.) 2003. *Zoontologies: The Question of the Animal*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- Zaccagnini, Guido i Amos Parducci. 1915. *Rimatori siculo-toscani del Duecento*. Bari: Laterza.
- Zambon, Francesco. 1994. "La letteratura allegorica e didattica". U: *La letteratura romanza medievale: una storia per generi*. Ur. Costanzo Di Girolamo. Bologna: Il Mulino, str. 249–278.
- Zambon, Francesco. 2011. "Introduzione". U: *Il Fisiologo*. Ur. Francesco Zambon. Milano: Adelphi, str. 9–35.

SUMMARY

THE MEDIEVAL CHAIN OF BEINGS: ANGELS AND MEN, WOMEN AND ANIMALS

Comparability of human and non-human animals, which is the idea underpinning medieval bestiaries and bestiary motifs in love poetry, finds its grounds in the Christian conception of human nature as twofold, beastly and angelical at the same time. But some human natures are beastlier than others: in medieval courtly poetry, the male subject is likened to a non-human animal principally when in love, whereas woman is comparable to a beast at all times. Parallels between women and animals are often drawn in misogynist literature of the same period, and that fact, together with the unconditioned comparability of women with beasts in love poetry – as opposed to the conditioned comparability of the male subject – shows that in the medieval hierarchy of creatures there is yet another rank between human and non-human animals. It is women who dwell in that gap, which opens between men and beasts, since the female is represented as lacking the degree of rationality conferred on the male part of mankind.

Key words: The Middle Ages, Christianity, bestiary, love poetry, misogynist literature, boundaries human/female/animal

RIASSUNTO

SCALA MEDIEVALE DEGLI ESSERI: ANGELI E UOMINI, DONNE E ANIMALI

Commensurabilità dell'animale umano con quelli non-umani, idea che sta alla base dei bestiari medievali e dei motivi che da essi sono passati nella poesia d'amore, trova appoggio nella duplicità attribuita dal cristianesimo alla natura umana, intesa come partecipe sia dell'angelico che dell'animalesco. Certi umani appaiono però di natura più bestiale rispetto ad altri: mentre il soggetto maschile nella poesia cortese medievale viene paragonato ad animale non-umano per lo più quando innamorato, la donna vi è paragonabile sempre. Parallelismi tra la donna e l'animale sono frequenti nella letteratura misogina dello stesso periodo, il che, insieme alle incondizionate analogie tra donne e fiere nella poesia d'amore – e, al contrario, condizionate quando ad animale è paragonato il soggetto maschile – indica che la gerarchia medievale delle creature conosce anche un gradino intermedio tra l'animale umano e quelli non-umani. Questo baratro che separa gli uomini dalle bestie è abitato da donne, rappresentate come esseri che non partecipano della razionalità nella stessa misura in cui essa viene attribuita all'umanità maschile.

Parole chiave: medioevo, cristianesimo, bestiari, poesia d'amore, letteratura misogina, confine umano/femminile/animale