

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Ovaj rad dostupan je za upotrebu pod međunarodnom licencom Creative Commons Attribution 4.0.



<https://doi.org/10.31820/f.30.2.5>

Dubravka Dulibić-Paljar

O ALEGORIJSKOJ ŽENSKOJ PERSONIFIKACIJI U BARAKOVIĆEVU SPJEVU VILA SLOVINKA

dr. sc. Dubravka Dulibić-Paljar, Filozofski fakultet, dpaljar@unipu.hr, Pula

izvorni znanstveni članak

UDK 821.163.42.09Baraković, J.-1

rukopis primljen: 18. 9. 2018.; prihvaćen za tisak: 15. 11. 2018.

U članku se namjeravaju istražiti osnovne odlike oblikovanja alegorijske ženske personifikacije u Barakovićevu spjevu Vila Slovinka (1614). To prije svega podrazumijeva nosivi i naslovni ženski lik koji izrasta iz duge alegorijske tradicije personificiranja apstraktnih sadržaja u ženskome obličju koja kanonski oblik zadobiva u Boetijevoj Utjesi filozofije, Alanovu Plaču prirode ili pak Danteovu kanonskome epskome spjevu, redom alegorijskim ostvarenjima koja će uspostaviti model alegorijske ženske personifikacije koja muškoga protagonista usmjerava i vodi na putu prema spoznaji. Tako zamišljena analiza razvijala bi se nadalje u dosluhu sa suvremenim teorijskim promišljanjima rodne dimenzije personifikacije, osobito onima što ih je ostavio jedan od najznačajnijih suvremenih teoretičara personifikacije James T. Paxson (1998), koncipiravši personifikaciju kao figuru za koju je karakteristična radikalna suspenzija svih fiksno određenih onotoloških kategorija pa tako i kategorija žensko/muško.

Ključne riječi: *Juraj Baraković; Vila Slovinka; alegorija; personifikacija; ženski likovi*

I. Fenomen feminizacije personifikacije

U jednoj od svojih studija posvećenih teoriji personifikacije (*Personification's Gender*, 1998) James T. Paxson primjećuje kako se prevlast ženskih figura u klasičnoj i srednjovjekovnoj alegoriji u suvremenim proučavanjima

obično objašnjava na tri načina. Prva se linija usredotočuje na vezu između alegorijskih personifikacija i apstraktnih osobina poput mana kakva se već pojavljuje u arhetipskoj Prudencijevoj *Psihomahiji*, ukazujući na to da se personifikacija u ženskoj formi konstituirala u uskome odnosu s negativnom stereotipnom slikom ženskosti, a naposljetku i žene, kakva je bila karakteristična za kršćansku antiku i rano srednjovjekovlje kao razdoblje u kojemu dolazi do uspostave i konsolidacije alegorije kao narativnoga žanra. Druga se linija isto tako utječe nastojanju da se na osnovu nekih pojedinačnih primjera apstrahiraju opće karakteristike fenomena feminizacije personifikacije usredotočujući se međutim na proces kojim upravlja oprečan princip, a koji ide u pravcu idealizacije i divinizacije ženskoga bića. Drugim riječima, postupcima kakvi su u srži neoplatonizmom prožete alegorije koja udara pečat srednjovjekovnoj alegorijskoj tradiciji i ostvaruje se u kanonskim djelima poput Beotijeve *Utjehe filozofije*, Alanova *Plača Prirode* ili Silvestrisove *Kozmografije*. Prevlast ženskih figura tu se objašnjava sparivanjem neoplatoničkih spekulacija o stvaranju i univerzalnome stvaralačkome načelu sa ženskim, suštinski materinskim i materijalnim, svijetom, a koje u nešto širem izvodu podrazumijeva da je personifikacija kao figura koja apstraktno i transcendentno predočava materijalnim i imanentnim uvijek zapravo u vezi s implicitnim kodiranjem materijalnoga i tjelesnoga kao ženskoga. Treća, ujedno i najtradicionalnija, linija polazi od toga da se predočavanje apstrakcija ženskim obličjem može objasniti usklađivanjem sa zahtjevima gramatičke konvencije jer su u grčkome kao i u latinskome jeziku apstraktne imenice najčešće ženskoga gramatičkoga roda. Odnosno, da gramatička struktura izravno determinira onu retoričku (Paxson 1998: 158–162). Što se Paxsona tiče, njegov je stav prema navedenim objašnjenjima dvostran: on s jedne strane jasno i nedvojbeno prihvaća njihove uvide, ali se suprotstavlja svođenju problema samo na te momente. Umjesto toga postavlja sljedeću tezu: Ako je tako da su personificirane figure klasične ili ranosrednjovjekovne literature zapravo isključivo bile ženske, onda je to zato što je personifikacija kao koncept, koji je i sam po sebi već personificiran, mogao biti mišljen kao onaj koji posjeduje ženska rodna obilježja (Paxson 1998: 157). Ta se teza najprije sastoji od pretpostavke da je ključni trenutak za oblikovanje sustava alegorijskih personifikacija bio susret klasične retorike i patrističke egzegeze, kao dviju tradicija koje su dijelile isto, no na različit način usustavljeno uvjerenje da su „žene semiotički ‘međusobno razmjenjive’ s retoričkim figurama” (Paxson 1998: 165). Podjela između dobrog i lošega stila za klasične se retoričare podu-

darala naime s razlikom između tzv. muškoga načina govorenja kojemu je svojstvena umjerenost i jasnoća u izrazu te tzv. ženskoga govora koji su također izvodili samo muškarci, ali se odlikovao neprimjerenom razmetljivošću u upotrebi tropa i figura. U tome se također može vidjeti da je u pitanju bio odnos koji je u korelaciji s jednom od bitnih osobitosti tropa i figura: dok su u retoričkim priručnicima opisivani u terminima svojstvima onome što je dekorativne i kozmetičke namjene, dotle se sklonost prema različitim vrstama ukrašavanja i uljepšavanja (retoričkima ili kozmetičkima) obično vezivala uz žensku prirodnu naklonost prema pretjeranome i lažnome, varljivome i zavodljivome ponašanju. Srodne se primjedbe također nalaze, kako sugerira Paxson, i kod ranokršćanskih pisaca; osobito u kontekstu patrističke egzegeze Geneze i drugoga izvještaja o stvaranju (Post 2: 4–25). Tamo se, sažmem li sasvim ukratko i pojednostavljeno Paxsonovu argumentaciju, pokreće pitanje kako tumačiti nastanak žene iz muškarca: doslovno (što se ispostavlja teško hermeneutički dokučivo) ili obratno: figurativno i upravo u skladu s onim „gubitkom doslovnosti” u trenutku stvaranja žene („Od rebra što ga je uzeo čovjeku napravi Jahve, Bog, ženu pa je dovede čovjeku.” [Post 2: 22]) koji će njezino postojanje obilježiti drugotnošću, odrediti je kao derivaciju i transformaciju osnovne matrice i tako je ustvari definirati kao dometak, ornament, u punom smislu, figuru (ako figuru prema lat. *figura*, kako Paxson podsjeća, etimološki shvatimo i kao retoričko sredstvo i kao tijelo) (Paxson 1998: 168–169 [167]). Međutim, ono što je ustvari ključno za Paxsonovu argumentaciju, i slijedi u uskoj vezi s prethodnim, njegova je rekonceptualizacija demanovske interpretacije prozopopeje ili personifikacije kao apsolutno središnje figure retoričkoga diskursa. To za Paxsona prvenstveno znači historizaciju demanovskoga modela prozopopeje ili personifikacije koju, dakle, izvodi na opisani način i koja upravo kao takva neizostavno podrazumijeva uključivanje, ranije isključenih, rodničkih implikacija personifikacije, a što je kao problem već istaknula feministička kritika de Mana (usp. osobito Johnson 1987: 100–115). Ono što se dakle želi pokazati jest da je personifikacija kao figura implicitno uvijek određena, uvijek već uobličena kao žena, čim se može ustvrditi da je retorička tradicija kakvu poznajemo personifikaciju uspostavila upravo putem tijela, upravo kao pojavnost i upravo u relaciji s dihotomijama kojima se u okviru zapadnoga mišljenja uobičajeno hijerarhizira odnos između tijela i duha/duše, realnosti i pojavnosti, transcendencije i imanencije, unutrašnjega i vanjskoga, muškoga i ženskoga i sl. Međutim, i točno to je ono mjesto na kojemu se pojavljuje

važnost demanovske dekonstrukcije odnosa gramatike/logike i retorike za Paxsonovu misao, ono što ključno određuje personifikaciju jest to što se „kvazilogična” struktura, kakva je imanentna svim tropima ili figurama u odnosu prema referentnome polju, u personifikaciji ostvaruje „radikalnom suspenzijom fiksno određenih ontoloških kategorija” (Paxson 1998: 164). Kao figura, personifikacija se stoga i može pojavljivati kao „samorefleksivni trop *par excellence*”:

(...) njezina vlastita leksička priroda stoji u znak dualnosti unutrašnjega i vanjskoga: grčki termin prosopon poein znači ‘napraviti lice ili masku’, persona također ne označava samo ‘osobu’, već i ‘masku’, a takvo se maskiranje ili prekrivanje u postklasičnoj retorici i poetici držalo načinom kojim se sve figurativne slike odnose prema doslovnome (Paxson 1998: 172).

Isto kao što se u ime toga određenja, personifikacija i može definirati kao „figura figuracije”; odnosno, kao koncept kojemu se, kako predlaže Paxson, može adekvatno pristupiti samo u terminima koji se oslanjaju na način koji uvažava da kad se raspravlja o figurativnome, da onda to uključuje isticanje uzajamne uvjetovanosti implicitnoga kodiranja *figurativnoga kao ženskoga* i kodiranja *ženskoga kao figurativnoga* (Paxson 1998: 172–175). S druge strane, odatle proizlazi i uža definicija personifikacije, prema kojoj je to koncept esencijalno označen mimikrijom, oponašanjem, imitacijskim činovima usmjerenima na nasljedovanje ontološke forme žene (Paxson 1998: 173).

Time se Paxsonova argumentacija fenomena feminizacije personifikacije bitno razlikuje od prethodnih. Ona ne negira vrijednost gramatičkoga argumenta mada ga ne apsolutizira. Jednako tako, zainteresirana za analizu metaretoričke (metapersonifikacijske) razine, ona apstrahira pojedinačne tekstualne realizacije personifikacije razvijajući umjesto toga pretpostavku da se Personifikacija (kao figura koja je već i sama personificirana) na metarazini konstituira kao žena (štoviše: „Personifikacija jest žena.” [Paxson 1998: 175]) i da u skladu s time ženski entitet Personifikacije određuje sve pojedinačne realizacije te figure (pa tako i one muške) (Paxson 1998: 175). Primjer koji Paxson donosi kao ilustraciju takva odnosa dubinske i površinske razine – i tu stvari postaju nesumnjivo složenije – uzet je iz Prudencijeve *Psihomahije* gdje se sukob između personificiranih vrlina i mana, koje su predočene likovima žena ratnica, završava nadmoćnom i okrutnom pobjedom Vrlina koje Manama odsijecaju jezik. Taj bi primjer dakle trebao ukazati na „izomorfnu konzistentnost dubinske i

površinske strukture, ideološkoga rezervoara i teksta”: dubinska se struktura personifikacije tako može odrediti prema toposu „ženske brbljavosti” (sa svim njegovim implikacijama); isto se može odnositi i na odnos dubinske i površinske strukture koji opet aktivira ideju da je ženska prekomjernost u govoru, a konačno i ženski govor sam po sebi povezan s temom ženske seksualnosti i statusom koji seksualnost općenito ima u okviru kršćanske tradicije. Makar, kako ističe Paxson (*via* Judith Butler), sasvim je jasno da se upravo u tendenciji prema apsolutiziranju ideje korespondentnosti krije moguća slabost takva modela jer se zapravo „čitava argumentacija što počiva na korespondentnosti, esencijaliziranju rodne semiotike neizbježno urušava pred diskurzivnim limitima spola i jezika.” (Paxson 1998: 176).

Međutim, upravo Paxsonov izbor toga primjera – personifikacija mana Prudencijeve alegorije – otvara pitanje onih drugih, i u alegorijskoj tradiciji učestalijih, realizacija ženskih personifikacija koje se uspostavljaju kao otjelovljenje pozitivnih vrijednosti i od kojih se, upravo kao u Boetijevoj *Utjesi filozofije*, Alanovu *Plaču prirode* ili pak Danteovu kanonskome epskome spjevu, očekuje da muškoga protagonista usmjeravaju na putu prema spoznaji viših znanja. Tih se primjera Paxsonova analiza doduše izravno detaljnije ne dotiče, osim što ukazuje na idealizaciju u smjeru divinizacije ženskoga bića kao konstitutivnu oznaku toga dijela srednjovjekovnoga alegorijskoga korpusa pozivajući se pritom na pionirska feministička čitanja Joan Ferrante (1975). Ista je tema međutim u stalnome interesu feminističke analitike (usp. osobito Newman 1987, 2003; Quilligan 1991, 2010: 163–188; Warner 2000; Francomano 2008) koja kao činjenicu koja se ne smije podcijeniti ističe neizbježnu diskrepanciju između fikcionalne ženske figure koja se tekstualno konstituira kao otjelovljenje vrline i znanja te široko rasprostranjene ideje iste kulture unutar koje se oblikuju ta tekstualna iskustva i unutar koje je sve žensko (i tjelesno i svjetovno) kao takvo, posve anatemizirano iz sfere duha, mudrosti i razuma (usp. Francomano 2008: 11–25). Govoriti na taj način o personifikaciji značilo bi stoga pretpostaviti da se ženska figura uspostavlja djelovanjem dvaju oprečnih principa: rastjelovljenja kojim se ženski lik uobličuje u smislu njegova cjelovita odjeljivanja od tijela (od ženstva, od osjetilnosti i čulnosti, od ‘svijeta’ uopće) i opet, otjelovljenja, kojim se uspostavlja kao preobraženo tijelo (i utjelovljenje određenih uzvišenih onostranih vrijednosti). Drugim riječima, radilo bi se tu zapravo o svojevrsnoj egzaltaciji tijela, transformaciji ženstva u ne-ženstvo; bez sumnje, izvjesnome prisvajanju simbolike i stilizacije paradoksalnih očitovanja divinozne savršenosti i kreativnosti

što se u kršćanskome kontekstu ne mogu zamisliti bez misterija božanskoga trojedinstva, uskrnuća i otjelovljenja, djevičanskoga začeca i majčinstva. Otuda će Barbara Newman u knjizi *God and the Goddesses: Vision, Poetry, and Belief in the Middle Ages* (2003) znakovito podvući kako se u srednjovjekovnoj alegoriji može pratiti jedna istaknuta linija kojom se ženske personifikacije oblikuju na fonu visoko simboličkoga ženskoga kršćanskoga kompleksa (djeвица, ljubavnica, majka i nevjesta), ali pod jednim specifičnim uvjetom: da zapravo nisu osmišljene ni označene kao *žene* (a što u ovome kontekstu uvijek podrazumijeva snažnu teološku kraticu *žena kao Eva*) (Newman 2003: 38). Ako se sada s toga stajališta vratimo Paxsonovu analitičkome modelu, onda bi se njegova osnovna teza mogla pokušati modificirati na način da radikalna suspenzija fiksnosti ontoloških kategorija koja je po definiciji karakteristična za personifikaciju, sada uključi i onu kategoriju koja je ranije ostala isključena. Odnosno, kategoriju žena koja bi se sada mislila kao žena – ne-žena/djeвица. Na taj bi se način mogao ostvariti nešto istančaniji analitički pristup unutarnjim napetostima toga tipa alegorijskoga fenomena koji se odlikuje opisanim oblicima simbolizacije i stilizacije ženstva/ne-ženstva, a čije su karakteristične crte, isto tako i važne odlike konstitucije alegorijske ženske personifikacije u tekstu koji je predmet analize ovoga članka. Jednako kao što bi se moglo predložiti da je osobita duhovna i moralna vrijednost koju unutar religijskoga konteksta ima tema djevičanstva (a djevičanstvo je uvijek *par excellence* žensko djevičanstvo) od iznimnoga značaja za proces tekstualizacije i fikcionalizacije ženskih personifikacija u Barakovićevu tekstu. Tu pretpostavku sada valja objasniti i pokazati analizom.

II. Neutralizirana skopofilija

Linija koju ću dalje slijediti polazi od pretpostavke o važnosti religijske konceptualizacije djevičanstva za Barakovićev tekst. Tom pretpostavkom izravno se nastavljam na studije Dolores Grmače (2015) i Tomislava Bogdana (2017) koje će i same naglasiti značaj religijskih sadržaja u *Vili Slovniki* smještajući se u isto vrijeme izvan okvira ranijih interpretativnih nastojanja koja su autobiografičnost i aluzivnost na izvantekstualnu zbilju uzimala kao elemente teksta koji su od suštinskoga značaja za njegovo razumijevanje (usp. Grmača 2015: 374–376; Bogdan 2017: 257–262). Tako Grmačino alegorijsko čitanje Barakovićeva teksta, kojemu ću se više posvetiti zbog bliskosti s temom koja me ovdje zaokuplja, ističe da povišenu

autobiografsku stiliziranost pripovjedača ne treba shvaćati kao samorazumljivu kategoriju, već kao izvjesnu konvenciju alegorijske peregrinacijske srednjovjekovne i renesansne epike koju tekst nasljeđuje. Na djelu je, pokazuje autorica, tako jedna visoko literarizirana stilizacija kojom se pripovjedni subjekt oblikuje kao figura za koju je karakteristična povišena mjera autoreferencijalnosti i introspekcije, ali opet i dovoljna mjera općenitosti da se upravo takav subjekt uspostavi i kao figura univerzalnoga karaktera (Grmača 2015: 375–377, usp. Bogdan 2017: 267–268). Stoga se na tome tragu može nazrijeti i da je na taj način u središtu teksta fikcionalna shematika duhovnoga putovanja koja sadrži različite tragove stare alegorijske tradicije: subjektovu žudnju za spoznajom Istine, njegovu rascijepljenost između spiritualiziranoga shvaćanja svrhovitosti vlastita života i nemogućnosti potpuna odbacivanja sebstva i ove stvarnosti te naposljetku, duhovnu transformaciju subjekta: Pisnika-hodočasnika, koja se na svojevrsan način zaključuje simbolikom poznatoga Alciatova emblema o umniku kojega siromaštvo sputava, ali se maštom i duhovnom odvažnošću može osloboditi povijesnosti, vremenitosti, napora bivanja u tjelesnome životu (Grmača 2015: 422).

Ti su se transformirajući učinci duhovnih putovanja, i tu se neposredno nadovezujem na autoričina zapažanja, u alegorijskoj tradiciji znali tumačiti i predočavati i na jedan osobit način: simbolikom rodova. Često istican primjer takva tumačenja nalazi se u alegorijskim spisima čuvenoga biblijskoga egzegeta staroga doba Filona Aleksandrijskoga. Filonu, kao strogome platoničaru, čovjekov duhovni razvoj započinje odvajanjem duše od tijela, a završava mističnim sjedinjenjem duše s božanskim bićem (Dawson 2003: 89–109), a tu transformacijsku shemu „očišćenja duše” Filon slikovito objašnjava i prijelazom iz ženske u mušku formu. „Duhovni razvoj”, čitamo tako u komentarima uz biblijski *Izlazak*, „nije ništa drugo nego zamjenjivanje ženskoga roda muškim jer ženski je rod materijalan, pasivan, tjelesan, dok je muški aktivan, racionalan, netjelesan (...)” (Leg. All. X. I. 8). Filon tu međutim nipošto nije originalan: u grčkome se filozofskome mišljenju ženskost uobičajeno smješta u termine koje muškost/razumnost treba nadvladati: prirodno, materijalno, tjelesno, osjetilno, neracionalno i sl. i Filonu je posve uobičajeno moglo biti da bi se rad na duhovnome razvoju mogao opisati rodnom simbolikom (usp. Lloyd 2004: 1–22), upravo kao što je, kako smo vidjeli u ranijim objašnjenjima personifikacije, ista simbolika svoju važnost zadržala i kasnije. No nešto je drugo, osim toga naglaska na dugotrajnosti određenih oblika mišljenja ovdje bitno, a vezano je uz način na koji se opisuje duhovni razvoj žene. Telos

toga procesa ostaje isti: doseganje stanja „uzvišene muškosti”, a koje se u toj koncepciji može dovesti u vezu s načelom univerzalnoga božanskoga Jednoga i koje će ženi donijeti specifičnu promjenu: preobrazbu iz stanja ženstva u stanje ne-ženstva/djevičanstva, ali koje, opet, kao ni napredovanje u muškosti, neće biti stanje koje je tjelesno, već ono koje se treba zaslužiti duhovnim naporima (usp. Lloyd 2004: 1–22). Ta ista ideja prema kojoj je oslobođenje od *ženskosti* tako znak preobrazbe onoga koji žudi za vrlinom, dok je vrlina uvijek suštinski povezana s *muškošću*, nalazi se kasnije i na različite načine objašnjena kod ranokršćanskih pisaca i njihovih kasnijih nastavljača koji će temu etičke virilnosti kojom žena može transcendirati ograničenja vlastite „slabe prirode” postaviti u samu srž fenomena ženske askeze i djevičanstva (usp. osobito Castelli 1991: 29–49, Clark 1994: 155–184; Cloke 1995; Salih: 2001). *Virago, femina virilis, miles*, žena muškoga duha ili žena koja se ponaša poput muškaraca tako je stalna pojava srednjovjekovne kao i ranonovovjekovne kulture; valja se samo sjetiti eklatantnoga primjera, Marulićeve Judite koja izrasta iz tradicije iste asketske interpretacije ženske virilnosti koja u egzaltaciji ženske čednosti, a osobito djevičanstva postavlja osnovu za žensku moralnost. To nas ujedno vodi dodatnome zaoštavanju ranije teze: ako tema ženske moralnosti tako podrazumijeva odbijanje i negiranje ženskosti, te tako i preobrazbu iz *žene* u *djevicu* i to takvu preobrazbu koja radikalno narušava prirodni poredak stvari i temeljito refigurira odnos prirodnoga i natprirodnoga, onda se upravo kao takva kategorija djevica/ne-žena može dovesti u vezu s određenjem personifikacije kao radikalne suspenzije čvrstoga određenja žene kao takve.

Sada ostaje ispitati kako se te osobine personifikacije ostvaruju u Barakovićevu tekstu i u tom smislu ostaje mi izabrati nekoliko reprezentativnih segmenata teksta. Ti su segmenti prije svega vezani uz nosivi ženski lik koji je stručna literatura prepoznala kao iznimno poetički heterogen i oblikovan elementima književnih tradicija različite duljine i trajanja, iako se smatra da dominiraju pozajmice iz zoranićevske literarne imaginacije te pripadajuće alegorijske tradicije kao i renesansnoga arhiva ženskih fikcija (usp. osobito Petrović 1969:55; Pavličić 2007: 109–159; Mrdeža Antonina 2012: 47; Potočnjak 2013: 39–55). Međutim, ako pretpostavimo da u obzir valja uzeti i značenjski kompleks kršćanskoga djevičanstva, linija povezanosti mogla bi se uspostaviti i sa srednjovjekovnim literarnim svetačkim korpusom elokventnih i virilnih kršćanskih djevica ratnica poput Katarine Aleksandrijske ili Margarete Antiohijske

koje su tradicionalno služile kao literarni modeli za ovjeravanje ženskoga djelovanja koje je prelazilo konvencionalno uspostavljene granice ženama dozvoljena vladanja; čak tim više što se tzv. maskulini asketski tip svetosti kojemu pripadaju te ženske svetačke figure oblikuje kao dominantan model svetosti u protureformacijskome razdoblju koje donosi naglasak na strogome poimanju morala. Taj rigidni moralni režim, opet, bitno obilježava Barakovićevo moralnodidaktično djelo *Jarulu* (usp. Švelec 2000: 18–19), ali se isto tako ostvaruje i u *Vili Slovinki* te se artikulira upravo kroz ženske likove koji na taj način bivaju unificirani i tako zapravo funkcioniraju kao nositelji jedne te iste ideje: da se valjan kršćanski život i spoznaja Istine može ostvariti isključivo pomoću potpuna odricanja od tjelesnoga i svjetovnoga. Evo detaljnija pojašnjenja: lik se Vile u tekstu prvenstveno dakle uspostavlja prema alegorijskome modelu ženske personifikacije koja muškome protagonistu – Pisniku-hodočasniku – posreduje znanja-Istine iz više stvarnosti koja mu nije neposredno dostupna. Ta su znanja prije svega vezana uz povijest *slovinskoga* naroda i grada Zadra kao središte *slovinstva* (usp. osobito Švelec 2000: 14–17; Mrdeža Antonina 2009: 37–53) i uz izričito poučan obrazac ponašanja koji bi protagonist trebao nasljedovati. Tako se u moralističkim invektivama koje su dio govornoga bloka koji pripada liku Vile naglasak postavlja na čovjekovu prirodnu moralnu labilnost i sklonost lakome podlijeganju lošem i grješnomu ponašanju, na škodljivost čulne ljubavi i osobito na opasnosti koje onome koji je krenuo putem uzvišena života dolazi od druženja sa ženama koje zbog svoje slabe naravi uvijek predstavljaju snažan izvor iskušenja. Drugim riječima, tu su na djelu tipski mizogini topisi srednjovjekovne provenijencije koji će svoj uspon ponovo ostvariti u protureformacijskom razdoblju: karakteristična živa odbojnost prema neobuzdanoj požudnosti koja se opaža kao glavna crta ženske prirode, negativno stereotipni opisi ženskoga karaktera prirodno obilježenoga nestalnošću, zavodljivošću i varljivošću. To nas ujedno vodi korak dalje: sada valja precizno pokušati izlučiti načine kojima se u tekstu ostvaruju oni karakteristični, a već ranije detaljno objašnjeni postupci kojima se ženske personifikacije unutar dominantnoga diskursa koji proizvodi negativni naboj i omalovažavanje prema ženi, mogu uspostaviti kao otjelovljenja vrline. To jest, valja nam promotriti dva tipska vida tekstualizacije i fikcionalizacije ženske personifikacije – rastjelovljenje i otjelovljenje – koji se zadržavajući svoje karakteristične crte, na prilično pojednostavljen i povišenoj didaktičnosti usmjeren način ostvaruju u Barakovićevo tekstu.

Kao uzorna ilustracija može poslužiti prizor prvoga susreta Pisnika i Vile. Prizor raspolaže nekim prepoznatljivim crtama pastoralnoga miljea i toposa zarobljavanja vile-robinje kakav se nalazi u domaćemu renesansnome mikro žanru dramskih robinja: tu je *locus amoenus* i usnuli ženski lik, ali, opet, područje koje se pokriva znatno je šire jer prizor cilja i na erotičnost i putena maštanja promatrača-Pisnika nad usnulom Vilom. Ta se fantazija promatranja ispunjava nedozvoljenim užitkom svojstvenim položaju promatrača pred kojim se usnulo vilino tijelo pojavljuje kao objekt koji se može lako nadzirati i podvrgnuti volji drugoga. To se najprije pokazuje istančanim opisom obnažena usnula Vilina tijela, potom opisom promatračevih proturječnih težnji za ostvarivanjem užitka što se sastoji i u nadmoći koja se odnosi na oblik podčinjenosti; nadomći koja podrazumijeva odnos koji se uspostavlja nad onome koji se ne može oduprijeti i nad kojim se lako može uspostaviti vlast kojom će se udovoljiti vlastitim nemirima koje potiče uzlet žudnje, no svejedno taj se prizor ne određuje samo odnosom promatrača prema drugome, nego je naglasak i na odnosu promatrača prema samome sebi. Zato se prizor i prekida otrežnjavajućom promatračevom mišlju o zastrtosti uma užitkom gledanja koja zaziva biblijsku misao: „Oko je tijelu svjetiljka. Ako ti je dakle oko bistro, sve će tijelo tvoje biti svijetlo. Ako ti je pak oko nevaljalo, sve će tijelo tvoje biti tamno.” (Mt 6: 22–23), iza koje opet slijedi još jača kočnica koja treba spriječiti da se promatračeva žudnja u potpunosti ne razvije i zauzme mjesto koje joj ne bi trebalo pripadati, a koja dolazi u obliku njegova straha od siline vlastite strasti iza čega slijedi buđenje usnule vile. Dinamika se pripovijedanja tu počinje odvijati u skladu s promijenjenim odnosom između promatrača i Vile: usnula se Vila predstavlja kao biće koje ne pripada ovome svijet, a njezino natprirodno porijeklo preobličuje raniju hijerarhiju. Naglasak je sada na promatračevu stidu pred samim sobom i na probuđenoj svijesti o tome kako je lako mogao dopustiti da ga pobijedi žudnja, ali i na načinu kojim Vila promatrača poziva da sebe prepozna upravo kao takvoga, upravo kao slaboga i lako sklonoga podčinjavanju strastima. Ta se promjena u hijerarhiji odnosa između Vile i Pisika odvija naglo tako da ostaje nejasno razrađena razlika između usnule i probuđene Vile, ali se jasno cilja na to da probuđeno tijelo više nije žensko tijelo. Promjena vilina tijela naznačena je elementima neoplatoničke prozopografije tako da se erotizirani opis *žene* zamjenjuje slikom angelizirane *ne-žene/djevice*, a tijelo simbolički oslobođeno od tragova osjetilnosti i čulnosti Vilu uspostavlja kao *bestjelesni glas* Istine.

Međutim još je nešto iznimno bitno uočiti: takva dinamika radnje Pisnika-slučajnoga putnika preobražava u putnika-hodočasnika, a moralni

se režim nadalje uspostavlja ne samo kako bi se spriječilo subjektovo uživanje u putenosti, već i kako bi se subjekta navelo da dospije do odgonetanja istinitih principa u skladu s kojima bi se trebao tako preobraziti da bi mogao steći stanje istinske sreće, čistoće i spokoja. Ta se duhovna preobrazba subjekta Pisnika – hodočasnika također može opisati i u terminima simbolelike rodova koju smo upoznali preko ulomka Filonovih *Alegorijskih komentara*: stanje u koje se dospijeva obuzetošću strašću za muškoga subjekta znači zauzimanje slabe i pasivne, *ženske*, pozicije u odnosu prema sebi, dok je naspram tome način na koji bi trebao uspostaviti vlast nad sobom, onaj koji podrazumijeva duhovnu, *mušku*, čvrstoću u odolijevanju prohtjevima, a taj koji mu kao istinu nudi Vila. S druge strane bilo bi potrebno uočiti kako se na istome simboličkom mjestu nalaze i drugi ženski likovi spjeva – bio to personificirani lik poput Dijanine djevice Plankite ili bio to lik kojemu bi se također mogla pripisati mjera općenitosti koja je općenito karakteristična za personifikaciju kao takvu, poput, recimo, krjeposne šibenske žene koja Pisnika odbija u ime odabira čistoga života – jer je za sve te tekstualne pojave važno da se ustoličuju upravo preko onih svojstava kojima se u okviru kršćanskoga religijskoga diskursa inspiriranoga askezom objašnjava vrijednost koja se pridaje ženskome djevičanstvu: djeвица kao žena koja može nadvladati svoju slabu žensku prirodu, egzemplarni je primjer otjelovljenja vrline. Pa opet, Barakovićev tekst koji općenito u određenoj mjeri odstupa od uvriježenih obrazaca alegorijskoga sustava koji nasljeđuje (Grmača 2015: 374), unosi isto tako i izvjesne modifikacije u konstituiranje alegorijske ženske personifikacije. Tako iznenadni ‘bijeg’ vile iz priče teksta – taj interpretativni gordijski čvor studija o Barakovićevoj *Vili Slovinki*, a čiju ću značenjsku i smislenu složenost intencionalno ovdje staviti u zagrade – svoju unutrašnju koherentnost potražuje u rastvaranju granica te personificirane figure: ustoličena kao otjelovljenje Istine, Vila svojim hirovitim bijegom otvara pitanje istinitosti svojih riječi. Je li ono što je Pisnik-hodočasnik vidio bio samo san ili privid – pitanje je koje se može različito interpretirati i koje se različito i interpretiralo u potrazi za njegovim dubljim smislom i značenjem (usp. osobito Petrović 1969: 55; Pavličić 2007: 109–159) – no, opet, promotri li se ta situacija samo s obzirom na to kako svoju vjerodostojnost ostvaruje unutar teksta, onda bi u središte moglo dospjeti i drugo pitanje, a koje bi se odnosilo na unutrašnju motivaciju koja omogućuje upravo takvu situaciju u kojoj bi vjerodostojno moglo izgledati to da je protagonist mogao ne povjerovati u Viline riječi. U skladu s dinamikom priče utemeljenost te situacije mogla bi se tako potražiti u

prvome susretu usnule Vile i Pisnika–promatrača, odnosno, u onome prizoru u kojemu se Vila pojavljuje kao tijelo sa svim senzualiziranim ženskim odlikama, a kojima će važeći moralni režim pridavati značenje onoga što je sramotno, opasno i po sebi grješno. Odnosno, u prizoru koji će Pisniku-promatraču omogućiti da spozna vrstu podčinjenosti u predavanju užiticima koju određuje suštinski *ženski* i *pasivni* stav u odnosu prema sebi i koja mu omogućava da se uspostavi u usmjerenosti prema spoznaji vlastitoga stida, srama i krivnje iz kojih zapravo i proizlazi neutralizirana skopofilija koja odlikuje taj prizor. Ta je spoznaja, opet, vođena nadmoćnim i suštinski *muškim* stavom koji probuđena bestjelesna Vila zauzima nad promatračem pozivajući ga da odgonetnuvši labilnost i povodljivost tijela, razvije jačinu duha kojom tijelom može upravljati. No istovremeno, upravo mogućnost da se Vilina *bježnost* može u tekstu objasniti njezinom hirovitošću i nestalnošću, ono je što kružno povezuje i objedinjuje njezino *muško* djelovanje s njezinim još ne probuđenim *ženskim* tijelom. Ako je tomu tako i ako takva interpretacijska mogućnost ima snagu raščlanjivanja dinamike tih odnosa, onda bi se to isto tako moglo pripisati onoj dekonstrukcijskoj snazi personifikacije kao figure koja vidljivom čini granice ne samo fiksno određenih entiteta muško/žensko, nego isto tako i onih *bježivih* koji su sami po sebi već izmješteni iz čvrste pozicije, upravo kao što je to pozicija vile-djevice kao žene/ne-žene.

Literatura

- Baraković, Juraj (2000) *Vila Slovinka*, prir. Franjo Švelec, Matica hrvatska, Zagreb.
- Bogdan, Tomislav (2017) „Mudri čatnik – religiozni i literarni diskurz u *Vili Slovinki*”, *Prva svitlost: Studije o hrvatskoj renesansnoj književnosti*, Matica hrvatska, Zagreb, 251–279.
- Castelli, Elizabeth A. (1991) „‘I Will Make Mary Male’: Pieties of the Body and Gender Transformation of Christian Women in Late Antiquity”, *Body Guards: The Cultural Politics of Gender Ambiguity*, ur. Julia Epstein i Kristina Straub, Routledge, New York–London, 29–49.
- Clark, Elizabeth A. (1994) „Ideology, History and the Construction of ‘Woman in Late Antique Christianity’”, *Journal of Early Christian Studies*, 2, 155–184.
- Cloke, Gillian (1995) *‘This Female Man of God’: Women and spiritual power in the patristic age, AD 350–450*, Routledge, London.

- Dawson, David (2003) „Plato’s Soul and the Body of the Text in Philo and Origen”, *Interpretation and Allegory: Antiquity to the Modern Period*, ur. Jon Whitman, Brill, Boston i Leiden, 89–109.
- de Man, Paul (1979) *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke and Proust*, Yale UP, New Haven.
- de Certeau, Michel (2002) *Invencija svakodnevice*, Naklada MD, Zagreb.
- Ferrante, Joan M. (1998) *Woman as Image in Medieval Literature: From the Twelfth Century to Dante*, Columbia UP, New York.
- The Works of Philo* (1995) prev. Charles Duke Yonge, Hedickson Publishers, Peabody, MA.
- Francomano, Emily C. (2008) *Wisdom and Her Lovers in Medieval and Early Modern Hispanic Literature*, Palgrave Macmillan, New York.
- Grmača, Dolores (2015) *Nevolje s tijelom: Alegorija putovanja od Bunića do Barakovića*, Matica hrvatska, Zagreb.
- Johnson, Barbara (1987) *A World of Difference*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Lloyd, Genevieve (2004) *The Man of Reason: ‘Male’ & ‘Female’ in Western Philosophy*, Routledge, London.
- Mrdeža Antonina, Divna (2009). *Drukčiji od drugih? Nacionalni prostor u hrvatskoj književnosti*, Disput, Zagreb.
- Newman, Barbara (1987) *Sister of Wisdom: St. Hildegard’s Theology of the Feminine*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles.
- Newman, Barbara (2003) *God and the Goddesses: Vision, Poetry, and Belief in the Middle Ages*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Paxson, James J. (1998) „Personification’s Gender”, *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, 16, 2, 149–179.
- Pavličić, Pavao (2007) *Epika granice*, Matica hrvatska, Zagreb.
- Potočnjak, Saša (2013) „Vila u ‘Vili Slovinki’ Jurja Barakovića”, *Zadarska smotra: časopis za kulturu, znanost i umjetnost*, LXII, 3, 39–57.
- Petrović, Svetozar (1969) „Problem soneta u starijoj hrvatskoj književnosti”, *Rad JAZU*, 350, Zagreb, 1969, 44–65.
- Quilligan, Maureen (1991) *The Allegory of Female Authority: Christine de Pizan’s „Citi des Dames”*, Cornell University Press, Ithaca–New York.
- Quilligan, Maureen (2010) „Allegory and Female Agency”, *Thinking Allegory Otherwise*, ur. Brenda Machosky, Stanford University Press, Stanford, California, 163–188.

- Salih, Sarah (2001) *Versions of Virginity in Late Medieval England*. D. S. Brewer, Cambridge.
- Švelec, Franjo (2000) *Juraj Baraković*, Juraj Baraković/*Vila Slovinka*, Matica hrvatska, Zagreb, 9–33.
- The Works of Philo* (1995) prev. Charles Duke Yonge, MA: Hedickson Publishers Peabody.
- Warner, Marina (2000) *Monuments and Maidens: The Allegory of the Female Form*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles.

SUMMARY

Dubravka Dulibić-Paljar

ON FEMALE PERSONIFICATION IN BARAKOVIĆ'S POEM

VILA SLOVINKA

The intent of this paper is to examine the basic features that characterise the manners in which the personified female characters are formed in Baraković's poem *Vila Slovinka* (1614). This primarily implies a leading and titular female character emerging from a long allegorical tradition of personifying abstract content in a feminine form which gains its canonical form in Boethius's *The Consolation of Philosophy*, Alain's *The Plaint of Nature* or Dante's canonical epic poem, all of them allegorical works which will establish the model of allegorical female personification which directs and guides the male protagonist along the path to cognition. Thus conceived analysis would be further developed in concordance with contemporary theoretical reflections on the gendered dimension of personification, particularly those bequeathed to us by one of the most significant contemporary theoreticians of personification, James T. Paxson's (1998), by conceiving it as a figure characterised by radical suspension of all fixedly defined ontological categories.

Keywords: *Juraj Baraković; Vila Slovinka; allegory; personification; female characters*