UDK 821.163.42-1
Izvorni znanstveni rad
Rukopis primljen 3. III. 2025.
Prihvaćen za tisak 8. VII. 2025.
https://doi.org/10.31724/rihjj.52.1.22

Pavol Száz
Katedra za mađarski jezik i književnost
Filozofski fakultet Sveučilišta Komenskog u Bratislavi
Gondova 2, SK-81499 Bratislava 1
https://orcid.org/0009-0004-8958-7991
szaz2@uniba.sk

SUZANA MARKA MARULIĆA U KONTEKSTU SUVREMENIH LIRSKO-EPSKIH OBRADA TEME

Studija komparativnog karaktera ispituje recepciju starozavjetne priče o Suzani u srednjoeuropskoj renesansnoj književnosti. Pobliže analizira tri lirsko-epska djela iz 16. stoljeća na narodnom jeziku, na hrvatskom u Marka Marulića, na poljskom u Jana Kochanowskog i na mađarskom jeziku u Andrása Batizija. Na temelju filoloških studija koje analiziraju odnos tih djela s izvornim biblijskim tekstom, u studiji se ispituju postupci, sličnosti i razlike u obradi. Posebna pozornost pridaje se i duhu vremena i okolnostima konteksta, budući da je priča, koja je u doba renesanse ušla u modu, tumačena kao prispodoba o kreposti – uzornoj ženskoj čednosti i vjernosti – te ujedno o nadi u božansku milost i pobjedu pravde.

1. Uvod – opseg istraživanja

U sljedećim redcima ispitat ćemo tri lirsko-epska djela iz 16. stoljeća, biblijske obrade koje nisu napisane na latinskom niti na jezicima velikih zapadnoeuropskih književnosti. Riječ je o hrvatskoj, poljskoj i mađarskoj obradi priče o Suzani i starcima iz 13. poglavlja *Knjige proroka Danijela*. Naše je čitanje s jedne strane filološko jer polazi od odnosa s izvornim tekstom, a s druge strane komparativno jer u analizi obraćamo pozornost na sličnosti i osobito razlike triju obrada, na to kako su iz istog književnog predloška nasta tri različita portreta Suzane ispripovijedana s tri različita naglaska, ali u jednakom redoslijedu kao i priča izvornika.

Marko Marulić je svoje djelo *Suzana* napisao na čakavskom narječju, svojstvenom za Split, negdje nakon 1501. godine (Tomasović 1999: 219). András Batizi, mađarski propovjednik koji je djelovao u području Gornje Tise, svoju je biblijsku historiju pod naslovom *Az istenfélő Zsuzsánna asszonnak históriája* (*Historija bogobojazne gospe Suzane*) napisao 1541. godine, barem kako je navedeno u kolofonu (244). Naime, ona je zajedno s drugim biblijskim parafrazama preživjela u stihovima u protestantskoj Hoffgreffovoj pjesmarici tiskanoj u Cluju 1554. ili 1555. i vjerojatno ju je napisao Batizi (Tarnóc 1966: 23). Naša je treća obrada poljska: *Zuzanna* Jana Kochanowskog objavljena je 1562. godine (Ziomek 1957: 117). Marulić i Kochanowski renesansni su nacionalni klasici koji su dio svojih djela pisali na latinskom, a dio na narodnom jeziku te su bili izrazito vezani za antiku. Za razliku od njih, András Batizi bio je ponajprije propovjednik koji je stvaranje poezije – pisanje biblijskih priča (historija), prerada psalama, vjerskih pjesama – smatrao oruđem protestantske duhovnosti (Lovas 2019: 79).

Na tragu uvriježene renesansne interpretacije, sve tri obrade sadrže jasne namjere iščitavanja priče kao egzempla.[1] Marulić u svojoj obradi priču iščitava na uobičajen način, kao primjer bračne vjernosti, te se obraća damama koje se spremaju za udaju. Kochanowski, koji Suzaninu priču nije obradio ni u jednom drugom djelu, na sličan način tu priču izlaže kao egzempl u povijesnom kontekstu (Bibliju konkretno ne spominje) (Ziomek 1957: 134; Gajewski 2022: 136). András Batizi postavlja priču kao egzempl s poukom u zaključnom dijelu priče.

2. Načini parafraze biblijske priče i prijevodna rješenja

Tri pjesme o Suzani mogu se smatrati parafrazama čiji je hipotekst priča iz Vulgate. Iz književnopovijesne perspektive možemo ih stoga čitati kao kasne nasljednike srednjovjekovnih biblijskih parafraza i versifikacija na nacionalnom jeziku (Morey 2000: 24–84).[2] Ako promatramo iz strukturalističke perspektive

[1] Egzempl (lat. exemplum) je kratka priča ili anegdota koja se često upotrebljavala u srednjovekovnoj književnosti, posebice u propovijedima, kako bi se ilustrirala moralna ili religiozna pouka. Egzempli su obično bili jednostavni, s jasnim likovima i radnjom, te su često uključivali elemente čuda, grijeha ili iskupljenja, služeći kao didaktički alat za poučavanje vjernika (Baldick 2015).

[2] Važno je napomenuti da je u recepciji Marulića i Kochanowskog spomenuto da je autor mogao biti upoznat s popularnom stihovnom parafrazom *Biblije* Petrusa Rige (Tomasović 1999: 223; Ziomnek 1957: 123).

teorija intertekstualnosti, u sva tri slučaja uočava se proces versifikacije i amplifikacije. Dakle, u kategorizaciji vrsta transtekstualnosti Gérarda Genettea one se smatraju slučajevima transpozicije (Genette 1982: 300, 375). Budući da siže svih triju djela vjerno prati slijed događaja naznačen u biblijskom narativu, lako možemo izraditi interlinearni tekst temeljen na biblijskom tekstu, i to usporednim smještajem četiriju tekstova prema njihovoj numeraciji. Već na prvi pogled jasno je da je Marko Marulić najviše amplificirao književni predložak, dok Batizi toliko neznatno pridodaje narativu hipoteksta da se čini realnim taj tekst iščitavati kao prijevod. Iako su napisani na različitim jezicima i u različitim stihovnim oblicima, taj se eksponencijalni pomak uočava i na omjeru broja redaka i broja slogova:

Hipotekst (tekst iz Vulgate – Dn 13) broji 2279 slogova.

Batizi: 244 retka, dvanaesterci, 2928 sloga, 128 % hipoteksta

Kochanowski: 214 retka, četrnaesterci, 2996 sloga, 131 % hipoteksta

Marulić: 780 redaka, dvanaesterci, 9360 slogova, 411 % hipoteksta.

U ovom izlaganju opisujem samo konzekvencije interlinearnog, dakle istodobno filološkog i komparativnog čitanja.

Sa stajališta prevoditelja najvažnije je pitanje kako su riješili nazive dvaju stabala u biblijskom hipotekstu, točnije igru riječi na kojoj se temelji Danielov sud (13,54–59). Prema konsenzusu biblijske znanosti, *schino* znači drvo mastike, a drugo, *prino* znači hrast.[3] Batizi vjerno slijedi izvornik upotrijebivši riječ hrast, a kako riječ *schino* nema u mađarskom jeziku, navodi riječ *enyvesfa* (nije ušla u uporabu). Kochanowski navodi *jabuke* i *orahe* („pod jabłonią" (193) „pod orzechem" (203)), a Marulić piše da je jedan starac Suzanu vidio „pod gorskim javorom" (576), a drugi „pod borom" (606). I Batizi i Kochanowski napuštaju prijenos igre riječi koja se temelji na suzvučju, dok je Marulić, čini se, nastoji zadržati, s obzirom na to da se te dvije riječi međusobno rimuju.

[3] Latinizirana verzija izvorne grčke riječi *σχῖνον*. Tom igrom riječi Daniel prijeti da će anđeo Božji rasjeći starješinu po sredini, napola (*σχίσει*). Drugo drvo bilo je hrast (*πρῖνον*). Time glavni knjižničar cara Aleksandra Severa, Palestinac Julije Afrikanac u pismu upućenom Origenu dokazuje to da je knjiga napisana na grčkom, a ne latinskom jeziku (Spolsky 1996: 13). O tom problemu piše i Hieronymus (Comm. Dan. XIII. 58, 59).

Potrebno je skrenuti pozornost na još izraženije prijevodno rješenje. Naime, tekst Vulgate dvojicu pohotnih grešnika naziva *senes*, to jest starci, *iudices* to jest suci, odnosno *presbyteri*, to jest svećenici. Potonja riječ u uporabi u 16. stoljeću nedvosmisleno je značila *svećenik*, premda je riječ porijeklom iz grčkoga izvorno značila *starješina*, *predstojnik*. Stoga je razumljivo zašto je Batizi i Kochanowski ne prevode kao *svećenik*, dok Marulić, s druge strane, riječ u Dn 13,28 prevodi kao *popovi* (331), a riječ se pojavljuje i na drugom mjestu kao *svećenstvo* (*popovstvo* – 282), odnosno na jednom mjestu objašnjava, slijedeći Dn 13,41,[4] „koliko veće us tu da popove bihu / i sudci..." (395–396).

Koje je značenje toga prevodilačkog fenomena? To da daje prostor skrivenoj kritici Crkve. Naime, takvo se aktualizirano tumačenje može lako prokrijumčariti u starozavjetni židovski kontekst. Potkrepljuje to i vrlo rani primjer iz tradicije tumačenja: Irenej, lionski biskup koji je živio u posljednjoj četvrtini 2. stoljeća, svećenike (*presbyteros*) koji imaju drukčije nazore opisuje kao one koji služe vlastitim željama i u svojim srcima ne stavljaju strah Božji na najviše mjesto, te na njih primjenjuje Danijelove riječi izrečene protiv staraca koji lažno svjedoče (Adv. Haer. IV. 26.3).

Parafraza Kochanowskog nikako se ne može čitati kao crkvena kritika, ne samo zbog prijevoda riječi *presbyter* (usp. Ziomek 1957: 136) nego ni zato što se izvorni židovski milje ne pojavljuje. Ni Batizi nema za cilj crkvenu kritiku, premda je kao predstavnik reformacije doista mogao iskoristiti priliku koju mu je prijevod pružao. Doduše, Batizi teško da za to ima mjesta jer je prije riječ o versificiranu prijevodu koji usko prati hipotekst. Bi li iz svega toga proizlazilo da Marulić kritizira Crkvu? S jedne strane, na temelju njegova opusa, to je prilično teško zamisliti, a to tumačenje oslabljuje i činjenica da Marulić brižno kontekstualizira milje u kojem se radnja odvija, pa je iz židovskog miljea teško iščitati crkveni kontekst njegova vremena. Stoga moramo odbaciti ovu mogućnost; prevoditeljevo rješenje ne donosi kritiku kršćanske Crkve, već ostaje unutar starozavjetnog konteksta.

[4] „Credidit eis multitudo quasi senibus populi et iudicibus..."

3. Interpretativna tradicija i kontekstualizacija priče

Upravo je opis miljea jedna od najupečatljivijih razlika između Kochanowskog i Marulića. Kochanowski gotovo potpuno uklanja židovski kontekst hipoteksta, čime priča pobuđuje univerzalniji dojam, ili kako to kaže Ziomek (1957: 134), „zaciera żydowski koloryt lokalny, choć nie opuszcza, a nawet rozbudowuje informację o miejscu akcji w Babilonie."[5] Babilon je kod Kochanowskoga „sławne miasto" („slavni grad") (23), grad Semiramide, koju naziva „mężna pani"[6] (25), a njegov opis temelji se na Diodoru Sicilskom (Bib. hist. 2.4–10). Znakovita je razlika da Marulić, s druge strane, potanko govoreći o babilonskom sužanjstvu u starozavjetnom kontekstu, posve drukčije oslikava mjesto radnje: „Budući u trudi babilonske uze / Puk Božji zaludi prolijuć tad suze" (17–18), a u nastavku ukazuje i na vrijeme babilonskog sužanjstva – radnja se događala nakon šezdesete godine sedamdesetogodišnjeg sužanjstva (Jr 25,11, Dn 9,2).

Razlika između postupka Marka Marulića i Kochanowskog najizrazitije se očituje u Dn 13,3–4 u tome što riječi *lege Moysis* i *Iudaeus* Kochanowski ne prevodi, dok ih Marulić vjerno slijedi. Štoviše, on daje i objašnjenje u vezi s relevantnim zakonom Ponovljenog zakona (Pnz 193–198). Zbog toga čitatelju neupućenom u zakone Ponovljenog zakona nije jasno zašto bi Suzana Kochanowskoga trebala umrijeti, odnosno za koji bi točno Mojsijev zakon bila kažnjena. S druge strane, Marulić potanko obrazlažući prosvjetljuje svoga neupućenog čitatelja. Njegov je postupak stoga rekonstrukcijski, baš kao i crkvenih otaca, čije je komentare najvjerojatnije slijedio. Sigurno je dobro poznavao Jeronimove komentare. O tome svjedoči činjenica da se u njegovoj parafrazi jedan od staraca naziva *Agba* (585). Poistovjećivanje dvojice sudaca s dvojicom lažnih proroka iz Jeremije 29,21–23, Ahabom i Sidkijom, potječe iz Jeronimovih komentara (Comm. Dan. XIII. 4). Poznavanje Jeronimovih komentara potvrđuje i Jeronimova uloga u Marulićevim latinskim djelima, a u njegov *Syllabus* Tomislav Ladan uključuje i dva sveska Jeronimove korespondencije, odnosno biblijskih komentara (Ladan 1975).

[5] „…zamagljuje židovski lokalni kolorit, iako ne izostavlja ili čak proširuje podatke o mjestu radnje u Babilonu."

[6] „hrabra dama"

Istina, u ovom popisu nema komentara Hipolita Rimskoga o Danijelu, ali to ne mora značiti da ga Marulić nije poznavao. U slučaju prikaza Jojakimova vrta pitanje je posebno važno jer samo kod Marulića vrt ima još neko značenje osim funkcije mjesta radnje. Naime, i kod njega se vrt javlja kao zemaljska preslika Edenskog vrta (Comm. Dan. I. 18.1), koji također igra važnu ulogu u Hipolitovu tumačenju prefigura, stavljajući starješine u ulogu zmije, a Suzani pripisujući ulogu nove Eve. Prema Hipolitovu tipološkom tumačenju, Edenski vrt božanskog podrijetla model je Crkve, a vrt iz 13. poglavlja Danijela kao zajednicu pravednika i svetaca, dok Suzana utjelovljuje Crkvu.

No, Marulićevo psihologizirajuće tumačenje ne potječe odavde. Ono se ponajprije pokazuje u načelu *imitatio Christi* jer Suzana prefigura Isusa. Ili, općenitije rečeno: možemo ga smatrati manifestacijom *devotio moderna*, pobožne religioznosti vremena – njihovu ulogu u njegovu opusu spominje nekoliko analitičara, a možda ih je najopsežnije analizirao Mladen Parlov (2003). U recima 141 – 148 Marulić uspoređuje Pravednu dušu s vrtom, u kojem „Urešena hodi pravdom ter kripostju, / Čista se nahodi, sva cvate milostju" (147–148). U svojoj analizi Ružica Pšihistal prikazuje hermeneutiku deskriptivne alegorije Jojakimova vrta:

> Marulićev opis Jojakimova vrta potvrđuje se tako kao antologijsko mjesto hrvatske poezije ne samo zbog uspješno provedene ekfraze, kojom je nedvojbeno udovoljio suvremenom literarnom ukusu, nego i stoga, što cjelokupan opis Jojakimova vrta kao »mjesta nad mjestima«, svojom ljepotom, bogatstvom i urednom stratifikacijom postaje implicitnom alegorijom »rajskoga blagostanja« koje već sada – na ovome svijetu – uživa pravedna duša." (Pšihistal 2005: 465–467).

I kod Kochanowskog i Marulića analitičari s pravom spominju topos *locus amoenus* (bez toga priča očito ne bi funkcionirala). Marulićeva recepcija do sada nije ukazivala na simboliku toposa *hortus conclusus*[7], što bi bilo logično izvorište jer je izričito riječ o zatvorenom vrtu opasanom zidom. Taj topos, temeljen na opisu u *Pjesmi nad pjesmama* 4,12, počevši od Origena, tumači se

[7] Moju tvrdnju treba korigirati jer je izlaganje Anice Bilić na skupu *Povijest hrvatskoga jezika i digitalno doba – o 500. obljetnici smrti Marka Marulića* bilo utemeljeno upravo na tom stajalištu.

alegorijski, pa se to starozavjetno mjesto iščitavalo kao vjenčanje Krista i duše te kao predslika Marijina bezgrešnog začeća. *Vrt zatvoren* (*hortus conclusus*) i *zdenac zapečaćen* (*fons signatus*) ugrađeni su u ranu mariologiju kao stalni Marijini znakovi. U srednjem vijeku stihovi *Pjesme nad pjesmama* uvršteni su u liturgiju blagdana Marijina Uznesenja (15. kolovoza) (Pšihistal 2005: 264).[8] Na temelju tradicionalnoga kršćanskog tumačenja *Pjesme nad pjesmama*, *hortus conclusus* može zbog tipološke sličnosti označavati, osim Marije, Crkvu (kao Kristovu zaručnicu) i dušu vjernika (Pšihistal 2005: 237). U svjetlu toga, čini se vjerojatnim da je Marulić bio inspiriran tradicijom "toposa *hortus conclusus*".

4. Prikaz sudaca

U trima obradama postoje znatne razlike i u karakterizaciji dvojice sudaca. Marulić i Batizi prikazuju ih kao podlace, što se očituje u uporabi i simbolici dehumanizirajućih životinjskih metafora – to se sredstvo to više ističe među Batizijevim malobrojnim amplifikacijama. „Hosszú vén szakálok, mint az kecskebaknak / Álnak ő elméjek, mint az agg farkasnak."[9] (26–27), piše Batizi. Marulić ih, pak, uspoređuje s lavom u zasjedi (187–190), a kasnije s magarcem i jarcem (265–270). Ove onodobne životinjske metafore predstavljaju požudu i opasnost sudaca.

Kochanowski je, s druge strane, mnogo realističniji, naime, iskvarene suce ne stilizira do granica bajke, dapače, oni izričito govore jezikom dvorske ljubavi i pokušavaju zavesti Suzanu (usp. Ziomek 1957: 133) i nije posrijedi požuda kao u hipotekstu (*concupiscentia*), nego ljubav (*miłość*) (Gajewski 2022: 144). Kod njega se snažno osjeća utjecaj klasične retorike, često se služi retoričkim pitanjima, uvodi *exclamatio*, u posveti nalazimo i sredstvo *captatio benevolentiae*, služi se usporedbama, pjesničkim slikama, kao primjerice „Ale ogień, co go dusisz, tym się bardziej żary"[10] (55). Istodobno, situacije prikazuje dramatično i jezgrovito, koristeći govorne jezične obrate. Slijedeći humanističku tradiciju, Kochanowski se snažno odmiče od biblijskog stila, udaljava se i od Batizijeva

[8] Inače, u pjesmi *Od uzvišen'ja gospina* Marulić naziva Mariju vratima od raja, koja se zatvaraju pred nedostojnima.

[9] „Duge stare brade kao u jarca / Uma podla kao u ljuta vuka."

[10] „Ali što više gušite vatru, ona to više gori"

pučkog kolorita i od Marulićeve raskošnosti. Dok potonji nikada ne propušta priliku za opisivanje, alegoriziranje ili moraliziranje, Kochanowski se prema svojoj građi odnosi krajnje ekonomično. To zorno pokazuje zaključni dio dviju parafraza. Naime, dok priču koja završava sa sucima kao žrtvama narodnog bijesa zaključuje u samo četiri retka, Marulićev se tekst nastavlja na više od stotinu redaka, koji sadrži i dugu pouku.

Batizi, uz svoj pučki stil koji prilagođava biblijskom narativu i koji je u karakterizaciji Suzane i staraca najsnažniji, vjerno prati koreografiju pogleda i gledanja, ne samo u promatranju Suzane nego i obaranju pogleda staraca („Minden értelmeket ők hátra veték / És az ő szemeket ők alá figgeszték / Hogy az mennyországot és istent ne néznék" 45–46)[11], prikazuje osjetno, proširujući hipotekst[12], kao i dio da Suzana ne želi griješiti „isten színe előtt, / Mert semmi titok nincs ő szeme előtt!"[13] (99–100). Ni Božja milost, koja je uzrok obratu priče, nije nastupila zato što je nakon što je Suzana pogledala u nebo, Bog čuo (*exaudivit*) njezinu molbu, već „Isten letekinte az nagy kiáltásra, / Zsuzsannát kedvelé, őtet meghallgatá"[14] (161–162).

5. Utjecaj reformacije i renesanse

Iz Marulićeve parafraze jasno je da on u tumačenju priče o Suzani slijedi egzegetski smjer koji je kanonizirala Katolička Crkva, a svoje čitanje temelji na tumačenju crkvenih otaca.

Batizi je postao predani sljedbenik protestantizma. Kada je pisao svoju biblijsku povijest, očito je bio sljedbenik Luthera i Melanchthona. Kasnije je postao Calvinov sljedbenik. Međutim, nakon 1546. gubi mu se trag, a daljnji izvori ne spominju Batizija. On je njegovanje poezije, pisanje biblijskih priča, adaptacija psalama i vjerskih pjesama smatrao oruđem protestantske duhovnosti, a slično iščitava i priču o Suzani, koja je na kraju svrstana među deuterokanonske knjige u protestantskom kanonu (Tarnócz 1966: 19).

[11] „Odbaciše svaki razum / I oboriše poglede svoje / Da nebesa i Boga ne gledaju"
[12] „... peccare in conspectu Domini." (Dn 13: 23)
[13] „... pred Bogom / Jer pred Njime nema nikakve tajne!"
[14] „Bog na golem uzvik spusti pogled, / Suzanu zavoli, nju posluša."

Kochanowski je u mladosti upoznao i simpatizirao doktrine reformacije tijekom boravka u Krakovu, središtu protestantizma, a zatim u Königsbergu, zahvaljujući sveučilištu i njegovu pokrovitelju, pruskom vojvodi Albertu I. Ipak, ostao je katolik, a kasnije je stupio u službu dvojice biskupa, koji su ga uzdigli na rang prepošta. Štoviše, kako doznajemo iz posvete, odnosno uvodnih 12 redaka djela, svoju *Suzanu* posvetio je Elżbieti Szydłowieckoj, supruzi najvećeg pobornika kalvinizma i Poljske braće u Litvi i na području poljske krune, Mikołaja Krzysztofa Radziwiłła zvanog Czarny (Crni), koja se i sama obratila na kalvinizam (Krzyżanovski 1980: 8–17; Ziomek 1957: 117).

U slučaju Kochanowskog i Marulića nekoliko je analitičara upozorilo na renesansna obilježja vidljiva u obradi. Prije svega, u pogledu Jojakimova vrta nailazimo na konstataciju da prikazuju vrt prilagođen vlastitom okruženju, što se očituje, primjerice, u odabiru vrsta drveća, a koje nije nevezano za renesansni kult vrta: Kochanowski opisuje vodoskok od alabastera, dok Marulićev raskošni opis povezuje s dalmatinskim koloritom, a Jojakimovu palaču s ljetnim rezidencijama (Tomasović 1999: 222, Šimundža 2017: 255).

Naravno, renesansni utjecaji ne očituju se samo u ovim izvanjskim značajkama nego i u jezičnoj uporabi dvorske kulture među stilskim sredstvima, a u opisu Suzane analitičari su u oba slučaja pokazali utjecaj petrarkističkih konvencija. Međutim, upečatljiva je razlika koja se otkriva u ovoj poduljoj analizi, a kojom se dva autora povezuju s humanističkom tradicijom. Pitanje je samo po sebi važno s obzirom na Marulićevu interpretacijsku tradiciju, budući da se starijoj generaciji istraživača činilo da „ni njega se nije mnogo primio laički i napredni duh renesanse [...] pjesniku [...] je više bilo do moralnog nego do pjesničkog efekta" (Štefanić 1950: 281). Zahvaljujući otad otkrivenim rukopisima, kao i novijim istraživanjima, ponajprije Bratislava Lučina, slika o Marulićevoj slici antike i njegovim humanističkim primjerima uvelike se nijansirala (npr. Lučin 1997). U slučaju Kochanowskog nije značajno samo slijeđenje tradicije latiniteta nego i grčki utjecaj jer „Kochanowski jest największym hellenistą spośród poetów staropolskich"[15] (Weintraub 1967: 1).

[15] „Kochanowski je najveći helenist među staropoljskim pjesnicima."

6. Filozofska pozadina i interpretativne ideologije

Međutim, unatoč zajedničkoj tradiciji, razlika s kojom pristupaju priči o Suzani također naglašava narav dvojice pisaca. Dok Marulić radnju prilagođava crkvenoj tradiciji, koristeći se komentarima crkvenih otaca, Kochanowski je oslobađa biblijskog konteksta, pa čak i eksplicitno sekularizira. Tako moralna pouka egzempla, priča čitana kao alegorija kreposti, s jedne strane ilustrira učenje religijske tradicije o grijehu i kreposti, a s druge postavlja grijeh na osnovu moralne filozofije. Razlika je jasno izražena u dedukciji moralnih posljedica koje se mogu iščitati u zaključnom dijelu. Marulićeva pobožna poruka: „S istinom vazda stoj; tko u njoj pribiva, / U Bogu počiva i Bog počiva u njem" (676–677) gotovo je identična Batizijevoj: „[isten] az igazat soha el nem hagyja, / Ő benne bízóknak megszabadítója"[16] (238–239), ali završni stihovi Kochanowskog ne prenose opću moralnu pouku, on samo lakonski primjećuje da se sudbina staraca može vidjeti kao Božja osveta[17] – koja podsjeća na posljednju zborsku pjesmu grčke tragedije. Sličnost s grčkim tragedijama potkrepljuje i činjenica da najvažnija amplifikacija hipoteksta u Kochanowskog, Suzanin noćni monolog (103–128), u kojem se priprema za smrtnu kaznu, nalikuje monologu Euripidove junakinje u sličnoj situaciji u tragediji Ifigenija u Aulidi.[18] Dok je kod prethodne dvojice autora jasno da je grešna pohota staraca gotovo uzrokovala Suzaninu smrt, kod Kochanowskog Suzana krivi Fortunu (109), kojoj Jojakim duguje svoje bogatstvo i društveni položaj (29), i premda motivacija grešne želje ostaje i kod njega, ipak će Suzanina kob biti nesreća, koja „na swoję niefortunę narzekać poczęła"[19] (88).

Kasnorenesansni topos okretne sreće, naslijeđen iz srednjeg vijeka i od Boecija (*De consolatione philosophiae*) u 16. stoljeću, u filozofiji neostoicizma suprotstavlja se kreposti (*virtus*) (Gajewski 2022: 140). Potkraj stoljeća, zahvaljujući djelu *De*

[16] „[Bog] istinu ne napušta nikad, / On je izbavitelj onima koji u Njega vjeruju"

[17] „A tam jawnie Pan swą mocą krwie niewinnej bronił,
A jego pomsty straszliwej zły się nie uchronił." (213–214)
(„I tamo je Gospodin svojom snagom otvoreno branio nevinu krv,
I zli nije izbjegao svoju strašnu osvetu.")

[18] U *Suzani* je također vidljivo da je Kochanowski dobro poznavao grčke tragedije, što dokazuje formalni jezik njegove tragedije Odprawa posłów greckich i fragment njegova prijevoda Alkestide (Alcestis męża od śmierci zastąpiła) (Weintraub 1967: 17, 23).

[19] „počela se žaliti na svoju nesreću"

constantia (1584.) Justusa Lipsiusa, postaje popularno neostoičko gledište da se može prkositi okrutnosti sreće postojanošću (*constantia*) koja se ima zahvaliti krepostima. Naravno, Lipsiusovo djelo u to vrijeme nije postojalo, ali humanisti prve polovice stoljeća mogli su se oslanjati na antički stoicizam. Jerzy Ziomek spominje Ciceronovu fragmentarno očuvanu *Consolatio*, koju je prijatelj Kochanowskog, Andrzej Patrycy Nidecki objavio sa svojim komentarima istodobno sa Suzanom, 1561. godine (Ziomek 1957: 130). Ali utjecaj stoičke moralne filozofije može se vidjeti u drugim Ciceronovim i Senekinim spisima, u to vrijeme tiskano je i djelo Marka Aurelija, a krajem prethodnog stoljeća Epiktetov *Enhiridion*. Unutar okvira stoicizma ne može se tumačiti samo Suzanina krepost i zaštita njezine časti nego i priroda staraca, koji su podlegli svojoj iracionalnoj požudi i postali protuprimjeri stoičkoj samokontroli.

U Marulićev je *Syllabus* Ladan (1975) uvrstio i Ciceronova i Senekina djela, ali njihov utjecaj nije vidljiv u *Suzani*. Mladen Parlov govori o kršćanskom humanizmu u odnosu na Marulića, o nastojanju da se nasljeđe antike pomiri s kršćanstvom, pri čemu napominje: „Ideal zemaljskog života nije se tražio u filozofiji te u životnom stilu klasika, nego u Isusu Kristu. Njihov program postao je tako program ljudske naravi i božanske milosti." (Parlov 2003: 82). Parlov u vezi s Marulićem također ističe da „laički duhovni pokret *devotio moderna* predlaže jednu jako realističnu viziju duhovnog života. Naglasak se stavlja na obraćenje, na kreposti, strpljivost u kušnjama, apostat te nadasve na vječno spasenje." (117–118). Kad u svjetlu priče o Suzani želimo protumačiti napredovanje u krepostima (*profectus virtutum*), možemo dodati važan dodatak. Naime, čistoća i pouzdanje u Boga, krepost (*kripost*) pretpostavlja milost, bivanje u njoj, kako je zapisao o čistoj duši u alegorijskom umetku o Jojakimovu vrtu: „Urešena hodi pravdom ter kripostju, / Čista se nahodi, sva cvate milostju." (147–148) Suzana također moli za milost (408), a Jojakim potiče svoju ženu da joj vjeruje (498), a govor djeteta Danijela također je čin očitovanja milosrđa (529). Na taj se način Marulićevo djelo može čitati kao uzor ne samo kreposti nego i zaslužene božanske milosti.

Batizi se prema hipotekstu, dok ga versificira, odnosi kao prevoditelj. S jedne strane, čini se da taj stav karakterizira revna vjernost tekstu, obično s preciznim, inovativnim rješenjima (*enyvesfa*), ali se istodobno, s vremena na vrijeme, od njega hrabro odmiče obogaćujući ga vlastitim elementima (npr. prikaz Suzane i

staraca) i svojom stilizacijom blago pojednostavljujući likove. Marulićeva verzija koristi se katoličkom interpretativnom tradicijom, ostaje u duhu Crkve, ali priču reinterpretira koristeći se antičkim primjerima i sredstvima svjetovne poezije – prepuštajući se uvjerljivim, ponekad opširnim opisima ili poticajima. Prijepis Kochanowskog razlikuje se ne samo po tempu i retoričkoj ekonomičnosti nego i po duhu. Sve tri parafraze pozicioniraju priču o Suzani kao egzempl. Batizijeva priča govori o vjerničkom povjerenju u Boga, što se može smatrati slučajem protestantske osobne religioznosti, kao i slučajem nove duhovnosti zvane *devotio moderna*, poput Marulićeve pjesme, koja zastupa katoličku stranu. Kod njega Suzana postaje riznicom kršćanskih vrlina, dok je ujedno ubraja u red čestitih ženskih likova antičke tradicije. Marulićev je stav religiozan, dok Kochanowski, koji je također poznavatelj antičke tradicije, sekularizira priču i čita je više kao filozofski egzempl o nestalnosti Fortune, s (neo)stoičkim humanističkim stavom.

Ove tri različite, istočno-srednjoeuropske parafraze o Suzani iz 16. stoljeća također pokazuju kako su dvije zajedničke europske tradicije, biblijsko-religijska i antičko-humanistička, pod zapadnim kulturnim utjecajima, biblijsku priču unatoč svojim sličnostima oblikovale na vrlo različite načine, stvorivši tako tri specifične Suzane.

Izvori

Batizi András. 1880. Az istenfélő Zsuzsánna asszonnyak históriája. *Régi Magyar Költők Tára XVI. századbeli magyar költők művei*. Vol. II. 1527–1546. Közzéteszi Szilády Áron. Magyar Tudományos Akadémia. Budapest. 81–88.

Marulić, Marko. 2003. Suzana. Kritičko izdanje. *Colloquia Maruliana* 12. 163–193.

Kochanowski, Jan. 1980. *Dzieła polskie*. Ur. Julian Krzyżanowski. Panstwowy instytut wydawniczy. Warszawa. 86–91.

Literatura

Baldick, Chris. 2015. *The Oxford Dictionary of Literary Terms* (4. ed.). Oxford University Press. Oxford.

Gajewski, Krzysztof. 2022. *Biblia humanistyczna, czyli Jana Kochanowskiego opowieść o Zuzannie i starcach*. Nauka 2. 135–149. http://dx.doi.org/10.24425/nauka.2022.140335

Genette, Gérard. 1982. *Palimpsestes. La littérature au second degré*. Seuil. Paris.

Krzyżanovski, Julian. 1980. Poeta Czarnoleski. *Jan Kochanowski. Dzieła polskie*. Opracował J. Krzyżanovski. Panstwowy instytut wydawniczy. Warszawa. 5–43.

Ladan, Tomislav. 1975. Marulićev Syllabus. *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 4/1–2. 195–232

Lovas, Borbála. 2019. Bibliai történetek a 16. században. *Átfedések. Szövegalkotás a 16–18. századi irodalomban* MTA–PPKE Barokk Irodalom és Lelkiség Kutatócsoport – MTA–ELTE Humanizmus Kelet-Közép-Európában Lendület Kutatócsoport. Ur. Kiss Farkas Gábor; Maczák Ibolya. Budapest. 79–103.

Lučin, Bratislav. 1997. Studia humanitatis u Marulićevoj knjižnici. *Colloquia Maruliana* 4, 169–203.

Morey, James H. 2000. *Book and verse. A guide to Middle English biblical literature*. University of Illinois Press. Urbana – Chicago.

Parlov, Mladen. 2003. *Speculum virtutis: Marko Marulić i njegova teološko-duhovna misao*. Književni krug Split. Split.

Pšihistal, Ružica. 2005. *Struktura i funkcija alegorije u Marulićevim epskim djelima: Juditi, Davidijadi i Suzani*. Doktorski rad. Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu. Zagreb. 527 str.

Spolsky, Ellen. 1996. *The Judgement of Susanna. Authority and Witness*. Society of Biblical Literature. Early Judaism and Its Literature XI. Scholars Press. Atlanta.

Šimundža, Drago. 2017. *Marko Marulić. Pjesnik i didaktičar*. Književni krug Split. Split.

Štefanić, Vjekoslav. 1950. Još Marulićevih stihova. *Zbornik Marka Marulića 1450–1950*. Ur. Badalić, Josip; Majnarić, Nikola. Jugoslovenska Akademija Znanosti i Umjetnosti. Zagreb. 281–298.

Tarnócz, Márton. 1966. *Hoffgreff-énekeskönyv. Kolozsvár, 1554–1555*. Melléklet. Bibliotheca Hungarica Antiqua 7. Magyar Tudományos Akadémia Irodalomtörténeti Intézet. Budapest.

Tomasović, Mirko. 1999. *Marko Marulić Marul*. Erasmus naklada – Zavod za znanost o književnosti Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu – Književni krug Split. Zagreb – Split.

Weintraub, Wiktor. 1967. Hellenizm Kochanowskiego a jego poetyka. *Pamiętnik Literacki* 58/1. 1–25.

Ziomek, Jerzy. 1957. O „Zuzannie" Jana Kochanowskiego. *Ze studiów nad literaturą staropolską*. Ur. Budzyk, Kazimierz. Ossolińskich Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk. Wrocław. 117–139.

Suzana by Marko Marulić in the Context of Contemporary Lyrical-Epic Literary Adaptations of the Theme

Abstract

This comparative study examines the reception of the Old Testament story of *Susanna* and the elders in Central European Renaissance literature. It closely analyzes three lyrical-epic works from the 16th century in the vernacular, in Croatian by Marko Marulić, in Polish by Jan Kochanowski, and in Hungarian by András Batizi. Based on philological studies that analyze the relationship of these works with the original biblical text, the presentation examines the similarities and differences of the paraphrases. Special attention is also paid to the spirit of the times and the circumstances of the context, since the story, which came into fashion during the Renaissance, was interpreted as a parable about virtue – exemplary female chastity and fidelity – and also about hope in divine grace and the victory of justice.

Ključne riječi: Suzana i starci, srednjoeuropska renesansna poezija, biblijska parafraza, književnost 16. stoljeća

Keywords: Susanna and the elders, Central European renaissance poetry, Biblical paraphraze, 16th century literature