

MIRANDA LEVANAT-PERIČIĆ

Sveučilište u Zadru

Odjel za kroatistiku i slavistiku

Obala kralja Petra Krešimira IV., 2, HR – 23 000 Zadar

KNJIŽEVNO BREME "NAŠEGA" TOVARA

Rad polazi od analize religijski i kulturološki uvjetovanih predrasuda prema figuri magarca koje su posredno utjecale na stereotipno književno predstavljanje magarećeg lika. Dva se književna stereotipa učestalo vezuju uz lik magarca – magareća prerušavanja i magareće metamorfoze. Stereotipno prerušavanje razvijeno u basni (Ezop), kasnije je uglavnom u funkciji književnih alegorija (Lewis, Orwel) u kojima se animalističkim pogledom na svijet nerijetko prenose sociološki i kulturološki opterećene poruke. Metamorfoza ili pomagarčenje tematski otvara i pitanje identiteta i razvojna puta kojim književni lik prolazi, od grijeha i kazne do iskupljenja (Apulej). Funkcionalno, liku je magarca gotovo uvijek dodijeljena uloga snižavanja, tj. prevođenja s visokog i duhovnog na tjelesno i nisko, što ga vezuje uz parodije i književne travestije (*Fauvel*, Cervantes, Shakespeare).

Lik tovara u hrvatskoj književnosti prešao je književni put od jednostavne frazeološke do složenije simboličke razine. Dok se u Držićevoj *Tireni* slika tovara vezuje uz uvredljivu psovku ili poslovicu koja odražava predrasude o gluposti i objesti, slojevito intertekstualno čitanje koje nudi *Plać Marka Kočine o izgubljenju tovara u Zavalatici* Augustina Draginića, kao i alegorijski epilij *Pad s tovara* Antuna Kaznačića, otkriva složenije razine funkcioniranja tovarućeg lika, pretežito u funkciji snižavanja i parodiranja žanra.

Na kraju rada daje se osvrt na naturalističku novelistiku Marka Uvodića i crtice iz splitske književnosti u kojima je tovar sivac postao simbolom izgubljene težačke prošlosti toga grada.

Dok u povijesnim "magarećim" žanrovima magarac ima vlastiti glas da bi govorio umjesto čovjeka o ljudskim problemima i tako posredno predstavljao ljudsko biće, u Uvodićevoj naturalističkoj novelistici, magarcu se oduzima književni glas, te ga u tekstu zastupa autorski pripovjedač. Time se, međutim, obogaćuje metaforički potencijal magarećeg lika – Uvodićev je tovar sivac obespravljeno biće koje, ne govoreći o sebi ni u svoje ime, nijemom i gotovo metafizički uzvišenom patnjom demonstrira bestijalnost čovjeka.

KLJUČNE RIJEČI: *književni stereotip, magarac, metamorfoze, parodija, travestija.*

I. UVOD: KROĆENJE KONJA I PRIPITOMLJAVANJE MAGARACA – INDOEUROPLJANI I DRUGI

Domaći magarac (*equus asinus*), prema zoološkoj definiciji, zajedno s konjima i zebrama ubraja se u porodicu ekvida. Nastao je pripitomljavanjem afričkog divljeg magarca (*equus africanus*) oko 4000. pr. Kr., a potom se udomaćio u

drevnom Egiptu. Određenim svojstvima (veličinom, bojom i karakterom), taj se magarac razlikuje od azijskog divljeg magarca (*equus hemionus*), koji je ponekad nazivan i polumagarcem i konjskim magarcem. Ta, danas ugrožena vrsta, nekad je bila rasprostranjena od Irana do Indije i Mongolije i oduvijek se smatrala teško ukrotivom.

Tisućama godina uzgojem su, od nekad bliskih ekvida, stvorene dvije izrazito različite vrste, konj i magarac, koje su u jeziku mita, religije i književnosti formirali odnos nepremostive semantičke opreke. Suprotnost konja i magarca reflektira cijeli niz važnih kulturoloških opreka – rata i trgovine; sporta i gospodarstva, zabave i rada, privilegiranih i potlačenih.

Na opreci konja i magarca, nerijetko se u radovima koji se pri rekonstrukciji indoeuropske kulture oslanjaju na metode lingvističke paleontologije, izgrađuje teza o "praindoeuropskom" identitetu¹. Pritom je nedostatak riječi za magarca uz mogućnost rekonstrukcije praindoeuropske riječi za konja, jedan od glavnih argumenata hipoteze o sjevernoj pradomovini u kojoj su praindoeuropski preci uzgajali konje, ali nisu mogli susresti magarca.

No, Mallory s pravom primjećuje kako ima mnogo primjera riječi koje su Indoeuroljani morali imati, ali ih ne možemo rekonstruirati (2006: 207). Osim toga, u području crnomorsko-kaspijske stepe, koje se smatra indoeuropskom pradomovinom, pronađeni su ostaci onagera, podvrste azijskog planinskog magarca i sajga antilope, kojih nema u rekonstruiranom indoeuropskom bestijariju (Mallory, 2006: 277).

Usprkos tome, ne samo da je rekonstrukcija **h₁ekuos* lingvističkim paleontolozima predstavljala dokaz o postojanju konja, već se na tom konstruktivnom izgradio mit o izuzetnoj povezanosti Indoeuroljana s uzgojem konja. Pritom se olako zaključuje da je rekonstruirana riječ označivala pripitomljenog konja. Divlji konj bio je raširen na širem području Eurazije, na istom području gdje je bio poznat i pitomi konj. U praindoeuropskom ne postoji ipak leksička opreka divljeg i pitomog konja, pa **h₁ekuos* može značiti oboje.

Povezanost Indoeuroljana s uzgojem konja, doduše, potvrđuju i određeni arheološki podaci; primjerice, u arhivu hetitskih kraljeva pored Ankare nađeno je hetitsko djelo o uzgoju konja što ga je napisao Kikkuli, mitanski konjovodac hetitskoga kralja. Katičić smatra da je upravo od mitanskih Indoarijaca poteklo uzgajanje konja i upotreba bojnih kola na Prednjem Istoku. Hetiti, Egipćani i Asirci su, tvrdi on, od njih preuzeli ovu vještinu.

I vedski su Indijci bili silni konjokrote i strašni bojovnici na lakim kolima (*ratha*) baš kao i mikenski Grci o kojima pjeva Homer. A kad su se rimske legije pod zapovjedništvom Cezarovim iskrcale u Britaniji, dočekali su ih prvaci britanskih Kelta, najvjerniji čuvari

¹ Usp. Beekes, 1995: 36, 47, 50-51: "The horse was certainly the animal which more than any other characterized the Indo-Europeans: **h₁ekuos*; skt. *aśva-*, lat. *equus*, etc. (...) The donkey or ass is unknown: it belongs to southern regions". (...) "The fact that there are no words in Indo-European for plants and animals which are typically southern, such as the 'cypress tree' and the 'donkey' and the presence of a word 'snow', would certainly seem to suggest a place of origin that is not to southerly." (...) "The horse must have been of fundamental importance to the Indo-Europeans".

starinskih keltskih običaja, na bojnim kolima pred četama svojih suplemenika kao grčki vojvode pod Trojom ili indijski na Kurukšetri. (Katičić, 1973: 67).

Ono što povezuje vedске Indijce, Grke i Kelte nije, dakle, samo prajezik, već i "epski duh" izrastao na bojnim poljima, kolima i kotačima, pa je, izuzev jezika, upravo poznavanje konja i bojnih kola, ono što bi Indoeurolpljane trebalo razlikovati od Drugih.

Odmjeravajući značaj Indoeurolpljana na drevnom Bliskom istoku, Jaan Puhvel također polazi od mogućnosti rekonstrukcije indoeuropske riječi za konja dodajući tome podatak da sumerskom jeziku nedostaje primarna riječ za konja, pa se umjesto "konj" na sumerskom kaže "planinski magarac" (*anšu kurra*). Zaključuje da to "upućuje na udomaćeni kulturološki primat magarca" u drevnom Sumeru (Puhvel, 1987: 36).

Magarci su korišteni za vuču tereta i za bojna kola u Sumeru već oko 2600. pr.Kr. Vidi se to i na ratnom prizoru *Stijega iz Ura* koji prikazuje bojna kola s upregnutim onagerima. No, bez obzira na važnost koju je magarac imao u Sumeru, Puhvelova tvrdnja da je u sumerskom jeziku riječ za konja bila "planinski magarac" ne mora se tumačiti isključivo primatom magarca u sumerskoj kulturi. Naime, nema nikakvog razloga sumnjati u to da na sumerskom jeziku sintagma "planinski magarac" znači upravo to – "planinski magarac", odnosno *equus hemionus*, podvrsta ekvida koju govornici indoeuropskih jezika nisu označili zasebnim leksemom. Ta se vrsta ekvida razlikovala (oblikom ušiju i repom) od divljeg konja (*equus ferus*), no ta razlika u drevnoj sumerskoj kulturi nije morala imati današnji značaj. Moguće je da su se sumerske predodžbe o (divljem) konju i divljem magarcu bile bliske i zbog stvarne sličnosti ovih životinja u određenom periodu njihova razvoja. No, tu nam je od male koristi komparativna gramatika, a zoološka studija o evolucijskom razvoju i promjenama ekvida više bi pomogla. Istom logikom koja Puhvela navodi na zaključak da su Sumerani konje nazivali planinskim magarcima, mogli bismo zaključiti i da su Indoeurolpljani planinske magarce nazivali konjima.

O tome da su divlji magarci veliki poput konja, jednako brzi i da su uistinu prekrasne životinje koje izazivaju ushićenje stoljećima nakon što su nastale ilustracije na bojnom stijegu iz Ura, svjedoči primjedba misionara Riccolda di Montecrocea koji je u svom u *Itinerariumu* krajem 13. st zapisao kako divlji magarci ljepotom nadmašuju sve zvijeri i životinje na svijetu². Izraz "asinum silvestrum" koji je upotrijebio Montecroce zasigurno se odnosi na neku podvrstu azijskog planinskog magarca kojega je ovaj dominikanac mogao vidjeti putujući Mongolijom ili u blizini Bagdada gdje je neko vrijeme živio i radio.

Rekonstrukcija indoeuropskog kulturnog rječnika prečesto vodi subjektivnim interpretacijama koje su opterećene "univerzalnom težnjom europskih naroda da otkriju sjajne pretke" (Mallory, 2007: 343), što predstavlja plodno tlo za njegovanje predrasuda kakva je primjerice ona o semitskoj vezi s magarcima i "arijskoj" vezi s konjima. Iako je neosporno da su Indoeurolpljani u drevna vremena uzgajali i cijenili konje, ponekad se pretjerani zanos konjima doimlje dijelom karikature

² *asinum silvestrum* (...) *excedit in pulchritudine omnes alias bestias et animalia mundi* (cit. u Kappler, 1986: 13).

mita o Arijcima koja nadahnuće nalazi u slici ratnika na konju, a sliku seljaka na magarcu spremno pripisuje Drugima.

2. MAGARCI U VJERSKOJ KNJIŽEVNOSTI: MITOLOŠKE PREDODŽBE I RELIGIJSKE PREDRASUDE

2.1. Plutarh o magarećoj glavi Seta/Tifona

U drevnom Egiptu bog pustinje Set prikazivao se s glavom životinje koja nalikuje magarcu, mravojedu ili šakalu. Temeljem fragmentarnih i maglovitih aluzija iz *Knjige mrtvih* koje povezuju Seta uz divljeg magarca pripisujući mu pritom naizmjenično atribute dobra i zla (Mackenzie, 1907: 75), teško je osmjeliti se na rekonstrukciju smisla te veze i izvornog mitskog značenja. Grčki autori pokazuju ipak veliku sigurnost pri interpretaciji egipatske religije uvjereni kako su Grci njeni izravni nasljednici. Takav stav možemo pratiti od Herodotova mišljenja kako je grčka religija zapravo jezično (onomastički) prilagođena egipatska (*Pov* 2,52), pa sve do Plutarhove "interpretatio Graeca" egipatske religije u raspravi *O Izidi i Ozirisu*. Tražeći grčke ekvivalente egipatskih bogova, Plutarh je Seta poistovjetio s grčkim Tifonom, jer u orfičkoj tradiciji Tifon ubija Dionisa, baš kao Set Ozirisa. Ne dvojeći pritom oko animalnog identiteta Setove glave, definitivno ga vezuje uz magarca.

Tifonova je moć oslabljena pa se on bori sa smrću, grčevito se brani, a Egipćani ga smiruju i udobrovoljavaju žrtvama pokoravajući ga obasipanjem pogrdama tijekom izvjesnih svečanosti. Vrijeđaju crvenokose ljude ili gone magarca s vrha strme obale, što je koptski običaj, jer je Tifon crvenokos kao što je i magareća dlaka crvene boje (...) Egipćani misle da je magarac nečista životinja opsjednuta zlim duhom glede svoje sličnosti s Tifonom. (*De Iside* 30; 1993: 43).

Teško je zamisliti da bi se strašnoga boga moglo smiriti i udobrovoljiti obasipanjem pogrda. Ovaj neuobičajen izraz vjerska štovanja izricanjem uvreda magarcima i crvenokosim ljudima možda ipak ne bi trebalo tumačiti u kontekstu štovanja Seta, nego nasuprot tome, u kontekstu njegove demonizacije koja započinje davno prije Plutarha, još za XXII. dinastije kada se njegove slike na hramovima zamjenjuju slikama Totha. Tada se Setu, uz atribut božanstva kojemu pripada pustinja, pripisuju i atributi zla i kaosa koji su ranije pripadali njegovom zmijskom neprijatelju Apepu. Tijekom kasnije povijesti egipatske religije, Setov je status nestabilan i podložan promjenama koje su vjerojatno politički motivirane. Loša reputacija koju je često dobivao mogla je biti rezultatom političke prevlasti Horusovih sljedbenika, pa je ocrnjivanje Setovih sljedbenika svoje mitološko utemeljenje našlo u priči o Setovu ubijanju vlastitog brata. Iako je vladati Setom i Horusom značilo biti faraon koji ima vlast nad ujedinjenim Egiptom, vremenom je Set kao bog pustinje stekao i atribut zaštitnika stranaca i stranih vladara, odnosno svih onih koji su iz pustinje, izdaleka dolazili pokoriti Egipat – počevši od nomadskih Hiksa koji sa svojim vazalima vladaju Egiptom cijelo stoljeće, preko perzijskih Ahemenida, pa Ptolomejske dinastije sve do Rimljana. Hiksi su i sami u Setu prepoznali zaštitnika i štovali ga kao vrhovno božanstvo. Sve se to naknadno moglo odraziti i na položaj magarca u Egiptu, budući se, kako tvrdi Plutarh, upravo ta životinja, uz krokodila i bika, vezuje uz Seta/Tifona. Vrijeđanje magaraca upućeno je bogu s magarećom glavom, a vrijeđanje crvenokosih ljudi upućeno je onima koji, pored toga što su drukčiji

poput stranaca, i bojom kose nalikuju magarećem bogu, zaštitniku stranaca. Ako je Plutarhov opis obreda autentičan, onda je on zabilježio javnu izvedbu razvijene egipatske ksenofobije.

U interpretaciju obreda vrijeđanja Seta, Plutarh je unio i svoje predrasude prema magarcu:

Prethodno smo spomenuli da i magarac snosi krivicu zbog svoje sličnosti s Tifonom koliko zbog svoje gluposti i objiesnosti toliko i zbog boje dlake. Tako su najomraženijem kralju Perzije Oku zbog njegove bezbožnosti i nečistoće pridali nadimak magarac. (*De Iside* 31; 1993: 44). Tifonu je posvećena najgluplja među domaćim životinjama: magarac te najokrutnija među zvijerima: krokodil i nilski konj. (*De Iside* 50; 1993: 65).

Objijest, glupost, bezbožnost i nečistoća – sve to za Plutarha su magareći atributi.

2.2. Zlatni magarac u Hramu

No, povrh toga, Plutarh nas upućuju na to da veza Seta s magarcem, izuzev grecizirane egipatske ima i judaističku interpretaciju:

Onima koji tvrde da je Tifon, napustivši borbu, sedam dana bježao na magarcu, a kada se konačno spasio postao je ocem dvaju sinova Jeruzalema i Jude, mora upasti u oči da očito dodaju židovske elemente u taj mit. (*De Iside* 31; 1993: 45).

Ono što Plutarh daje naslutiti odnosi se vjerojatno na predrasude koje su Grci njegovali prema Židovima s kojima su tijekom 1. st. u Aleksandriji živjeli u stalnoj napetosti. Norman Cohn bilježi kako su aleksandrijski Grci proširili glasine da židovski bog ima oblik magarca, što je odonda postalo omiljenom i učestalom temom protužidovskih satiričkih tekstova. Osobito zajedljiv na tom polju bio je grčki gramatičar i sofist egipatskog porijekla Apion³. On je zabilježio kako je neki Grk po imenu Zabidos prerušen i na prijevaru iz Hrama u Jeruzalemu ukrao zlatnu magareću glavu koja je tamo štovana. Dodaje i da je dva stoljeća prije toga seleukidski vladar Antioh Epifan provalio i opljačkao Hram, te također odnio magareću glavu velike vrijednosti (Cohn, 2000: 5).

Čak i ako je točno da je životinja koju predstavlja Setova glava bila magarac, ta je glava značila nešto sasvim drugo u drevnom Egiptu nego početkom nove ere kada je magarcu posve oduzeto dostojanstvo, u stvarnosti i u fikciji. Apionova uvredljiva priča nastavila je živjeti još dugo u Aleksandriji, pa je u jednoj aleksandrijskoj gnostičkoj knjizi iz 4. st. dodano još sočnih pojedinosti – Epifan u toj priči tvrdi da je Zaharije vidio u Hramu biće koje je polumagarac-polučovjek. Kada je ispričao Židovima što je vidio, ubili su ga. Priča se vjerojatno odnosi na starozavjetnog Zahariju, Baruhova sina kojega su ubili zeloti 67. n.e. Gnostik zaključuje da otada svećenici u Hramu nose zvona da bi čudovište koje se tamo štuje na vrijeme upozorili

³ Najžešći antisemitski napadi nalaze se u trećoj knjizi njegove egipatske povijesti koju je po uzoru na Maneta napisao pod naslovom *Aegyptiaca*. Usvojio je ne samo Manetov naslov, nego i protužidovske stavove, primjerice tvrdnju da se izgon Židova iz Egipta odnosio na 110 000 gubavaca, slijepih i sakatih; da se u židovskom Hramu prakticira ljudska žrtva i tome slično. Apionov rad sačuvan je samo u fragmentima, posredstvom polemičkog djela *Contra Apionem* autora Josipa Flavija iz 1. st, no njegove antisemitske predrasude njegovane su kasnije sve do Tacita koji te klevete prosljeđuje dalje (Usp. "Apion", [www.JewishEncyclopedia.com](http://www.jewishencyclopedia.com); <http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=1641&letter=A>).

da se sakrije, ne bi li se tako sačuvala sramotna tajna. No, klevete aleksandrijskih Grka proširile su se Rimskim carstvom na posve neočekivan način, pa se štovanje magarca pripisivalo i kršćanima i Židovima, jer se iz gledišta nekršćana, kršćanstvo smatralo izdankom judaizma (Cohn, 2000: 5, 7-8).

2.3. Bileamova i Kristova magarica

Prethodno je bilo riječi o pejorativnoj vezi Židova i magaraca kakvom su je prikazali antisemitski tekstovi. Magarac se ipak u *Starom Zavjetu* učestalo spominje i nije negativno vrednovan. Sklonost magarcu možda je posljedica negativnog stava prema konju koji je još od *Izlaska* "bio Židovima nesimpatična životinja jer ih je podsjećala na egipatsku i perzijsku vlast" (Brnčić, 2007: 64). Dok je konj bez precizno određene materijalne vrijednosti, imati puno magaraca u biblijskom svijetu znači biti imućan čovjek (1 *Sam* 9). Osim što je statusni simbol i prijevozno sredstvo, starozavjetni magarac ima i sposobnost religioznog uvida koja je čovjeku uskraćena. Kada je, naime, srdit na Bileama, Jahve poslao anđela s isukanim mačem da bi ga spriječio na putu, anđeo se ukazao Bileamovoj magarici (*Br* 22²¹⁻³⁵). Bileam ga nije vidio, no magarica koja ga je spazila, triput zaredom se izmakla spasivši gospodara od mača. Umjesto Bileamove zahvalnosti, sva tri puta dobila je batine. Nakon trećeg puta anđeo je omogućio magarici da progovori, pa se ona požalila Bileamu:

Što sam ti učinila da si me tukao tri puta? Zar ja nisam tvoja magarica na kojoj si jahao svega svoga vijeka do danas? Jesam li ti običavala ovako?" (*Br* 22²⁹)

Čak je i anđelu Jahvinu bilo dosta natjeravanja s magaricom koja je očito vrlo uspješno spašavala svog nerazumnog gospodara, pa je rekao Bileamu:

Zašto si tukao svoju magaricu već tri puta? Ta ja sam istupio da te spriječim, jer te put meni naočigled vodi u propast. Magarica me opazila i preda mnom se uklonila sva tri puta. Da mi se nije uklanjala, već bih te bio ubio, a nju ostavio na životu. (*Br* 22³⁴).

Čini se da je upravo ta magarica navela anđela smrti da zaboravi na svoju misiju i na Jahvinu srdžbu. Posve neuobičajeno u starozavjetnom kontekstu, anđeo je Bileamu dozvolio da nastavi put, premda je nezahvalnost prema vjernoj i pametnoj magarici ostala nekažnjena.

Jahanje na magarcu i u *Novom Zavjetu* najčešća je alternativa pješačenju. Štoviše, u kršćanskoj se ikonografiji ustalilo prikazivanje bijele magarice na kojoj jaše Bogorodica u prizorima *Bijega u Egipat*, ponekad i *Povratka u Egipat*, a osobito u prizoru *Kristova ulaska u Jeruzalem* (*Mt* 21¹⁻¹¹; *Mk* 11¹⁻¹⁰; *Lk* 19²⁹⁻⁴⁰; *Iv* 12¹²⁻¹⁹). Nakon rođenja u jaslucama pored malog Isusa opet je magarac⁴. Slika krotkog magarca koji ne izaziva strah i u *Novom zavjetu* čuva starozavjetnu opreku prema zastrašujućem egipatskom konju. Jahač na konju simbol je nasilja, zla i strane nadmoći, pa četiri jahača Apokalipse na bijelcu, riđanu, vrancu i zelenku donose

⁴ "Magarac i vol kraj jaslaca označuju kako su Kristovu rođenju bila nazočna dva najneuglednija stvora životinjskog svijeta i kako su u njemu prepoznala Sina Božjeg" (*Leksikon*, 1979: 390). Izraz "najneugledniji stvor" koji bira *Leksikon*, kao i zabilježena legenda o Antunu Padovanskom, koji nije uspio obratiti Židove dok nije prvi pokleknuo magarac, upućuju na kasniju kršćansku reinterpretaciju pejorativne veze Židova i magaraca. Očito se tijekom srednjovjekovlja vrednovanje magarca razvijalo u duhu spomenutih aleksandrijskih napisa iz 1.st., što je dovelo do toga da je srednjovjekovna simbolika vidjela pod likom vola neznabošce, a pod likom magarca Židove (*Leksikon*, 1979: 511).

smrt, kugu, glad i rat (*Otk* 6²⁻⁹). Prorok kojega se ne treba bojati i koji želi biti blizak narodu ne može sjediti na konju.

"Recite kćeri sionskoj: Evo kralj tvoj dolazi k tebi, ponizan i jaše na magarici i na magaretu – tovarčiću." (*Mt* 21⁵)

Isus nađe magare i sjede na nj, kao što stoji pisano: "Ne boj se kćeri sionska! Evo kralj tvoj dolazi sjedeći na magaretu!" (*Iv* 12¹⁴).⁵

3. MAGAREĆA PRERUŠAVANJA I KNJIŽEVNE ALEGORIJE

3.1. Svi Ezopovi magarci

U izabranom bestijariju Ezopovih basni magarcu pripada veliki broj uloga. Kako je struktura basne uglavnom podređena pouci kojom završava, prethodna je skica iz magarećeg života samo ilustracija određenog upozorenja koje se izriče čovjeku. No, kakva je ilustracija magarac u odnosu na ostale Ezopove životinje?

Kada se nađe u društvu koze, vuka, lisice, lava, konja, cvrčka, majmuna, žabe, psa i gavrana – Ezopov magarac odražava stereotip "najprezrenije od svih životinja". Takav diskriminirajući stav prema magarcu sažet je u riječima Ezopovog seljaka dok lamentira nad svojom sudbinom nakon što su ga magarci upregnuti u kola doveli pred ponor: "O Zeuse, što sam ti ikada skrivio, da tako, protiv očekivanja, pogibam, i to ne od plemenitih konja, ni dobrih mazgi, nego od najprostijih magaraca" (1974: 6). Dakle, i od smrti postoji nešto strašnije – smrt koju su skrivili magarci.

Iako je magareće ponašanje samo ilustracija na kojoj se gradi upozorenje čovjeku, uočava se kako to ponašanje ima nekoliko konstanti: pogrešno zaključivanje koje vodi precjenjivanju vlastitih mogućnosti osobito dolazi do izražaja u opreci magarca prema lavu (*Lav i magarac, Lav i divlji magarac, Lav, magarac i lisica, Magarac i lav, Magarac i lavlja koža, Magarac u lavljoj koži*); neprilagođene i neprimjerene reakcije (*Magarac i kip, Magarac plesač*); učestala želja za promjenom identiteta (*Magarac i konj, Magarac i cvrčci, Magarac i lavlja koža, Magarac u lavljoj koži, Magarac plesač*). Iz potonjeg proizlazi i potreba prerušavanja i pretvaranja koje uvijek završi kobno. Dvije Ezopove basne na temu magarećeg prerušavanja u lavlju kožu osobito su zanimljive i radi toga što se u trećoj knjizi *Pañcatantre* nalazi priča sa sličnim motivom (*Magarac u panterinoj koži*, 1980: 156-7).

Zašto magarac stalno želi nadići vlastita ograničenja i postati nešto drugo? Odgovor na to pitanje možda ćemo naći u basni *Magarac, gauran i vuk* jer ona naturalistički vjerno ilustrira položaj magarca Ezopova doba.

⁵ Biblijska slika boga koji jaše na magarcu duguje ponešto i kanaanskoj predaji. Primjerice, u ciklusu o Baalu, vladarica mora (ugaritski: *a^ort ym*), božica Ašera (hebr./ Atirat (ugar.), spremajući se na put Elu, traži da joj se osedlaju magarci, a pritom veliku pozornost posvećuju njezi i kićenju:

Osedlaj magarca,

upregni osla!

Stavi mu jaram od srebra,

orme od zlata

Pripremi ukrase mojim magaricama!

(...) On posjedne Ašeru na leđa magarca

Na prelijepa leđa oslova (...) (s engl. prev. MLP)

("The Baal Cycle"; <http://www.cartage.org.lb/en/themes/GeogHst/Oldcivilizat>)

Neki je magarac izranjen po leđima, pasao na nekoj livadi. Kad se na njega spusti gavran i započne mu kljuvati ranu, stane magarac revati i poskakivati od boli. Dok je gonič podalje stajao i smijao se, opazi to vuk koji je onuda prolazio i kaže: - Jadni li smo mi vukovi! Ako na što samo oko bacimo, odmah nas progone, a ovome se još i smiju (1981: 130).

Okrutnost goniča koji se smije magarčevim mukama u zaključku priče potiskuje se u pozadinu – usprkos našim očekivanjima pouka nema težište ni na bespomoćnom ranjenom magarcu ni na bešćutnosti goniča, već na odnosu gavrana i vuka koje bismo mogli smatrati sporednim naspram potresnoj slici s početka.

Magarcu nije ništa lakše ni u dvjema pričama iz *Pañcatantre* – u obje je priče njegov vlasnik perać rublja, a on pretovaren i gladan, završava kobno. U prvoj, nakon što ga vlasnik presvlači u panterinu kožu da bi mogao pasti na tuđim poljima, otkrije se njakanjem, pa ga vlasnik polja ubije, a u drugoj (*Magarac bez srca i ušiju*) nakon što ga šakal "namagarči", svoj jadni život završava u kandžama lava. No, ni ova priča ne govori o magarećim patnjama, težište je na odnosu šakala i lava, na tome tko će od njih na kraju pojesti, navodno ljekovite, magareće uši i srce.

U takvim okolnostima ne treba nas čuditi konstantna magarčeva želja za promjenom identiteta. U jednoj od Ezopovih priča magarac svojim neuravnoteženim ponašanjem samoubilački srlja u propast (*Magarac i gonič*). Zašto u basnama nema milosti za magarca?

Noviji teoretičari žanra s pravom ističu kako je ranija literatura o antičkoj basni prenamlažavala njenu sociološku funkciju, zanemarujući da je glavna funkcija, držeći se najstarijih autora, zabaviti i poučiti (Van Dijk, 1993: 182-83). Iako je basna nudila mogućnost neizravne društvene kritike, Ezopovim basnama nedostaje kritičnosti, one podupiru konzervativnu sliku grčkog društva i poukom djeluju demotivirajuće na potrebu mijenjanja nepravedna društvena statusa. To se vrlo dobro vidi u stavu prema magarećoj potrebi za promjenom. Magarac je ograničen porijeklom, baš kao svi članovi grčke zajednice, no u vrednovanju njegova lika odražava se bahati stav eupatrida prema prezrenim osobama "niska roda". Aristokratski stav o mješovitom porijeklu koje ne bi smjelo nikoga zavarati, eksplicitno izražava basna o magarčevoj bliskoj rođakinji mazgi, koja je krivo pomislila da se može uspoređivati sa čistokrvnim konjem.⁶

Neka mazga, uzgojena ječmom, poskoči i stane u sebi klicati: - Brzotrak je konj moj otac, a ja sam sva njegova slika i prilika. – Kad je pak snađe neka nužda, bila je prisiljena da trči. Kako je pri tom sustala, sjeti se odmah, zlovoljno pogledavajući, da je od oca magarca (Ezop, 1981: 62).

Iako "uzgojena ječmom" ne bi trebala zaboraviti od koga potječe; potomak miješane veze plemenitog oca s "najprezrenijom od svih životinja" ne nasljeđuje plemeniti status svoga oca. Slično mazgi, jedan je Ezopov magarac krivo procijenivši lavlji strah, jurnuo za njim, a kad ga je ovaj dohvatio, umirući je vikao: "Bijedan li sam i nerazuman! Zašto sam u boj jurnuo kad ne potječem od roditelja boraca?" (1974: 129).

⁶ Samuel Noah Kramer tvrdi da se u sumerskoj "ezopici" sačuvala samo jedna poslovice o mazgi, a ta, što je prilično zanimljivo, također cilja na porijeklo te životinje: *O mazgo, hoće li te tvoj otac prepoznati, hoće li te tvoja mati prepoznati?* (Kramer, 1966: 145).

Ezopove basne nisu toliko kritične prema društvu u cjelini, koliko prema onima koji ga žele mijenjati. Koliko god teške životne okolnosti motivirale želju za promjenom, društveni položaj određen je porijeklom koje je nepromjenjivo. Oni koji to ne prihvaćaju stradat će poput magaraca, Ezopova je pouka.

2.2. Smetenko iz Narnije – još jedan magarac u lavljoj koži

U basnama učestali motiv prerušavanja u lavlju kožu, iskorišten je u posljednjem romanu Lewisovih *Kronika iz Narnije, Posljednja bitka*. Lakovjernog i radišnog magarca Smetenka pokvareni majmun Trik nagovori da obuče lavlju kožu koja je doplutala rijekom i zatim ga predstavlja kao Aslana, "Velikog Lava koji govori i koji je svojom krvlju spasio cijelu Narniju" i čiji mesijanski povratak iščekuju svi stanovnici Narnije. Ovaj učestali motiv magarećeg prerušavanja razvija se u konvencionalnom zapletu i doživljava očekivani rasplet: magarac biva otkriven "nakon što se koža pohabala i zgužvala i kroz nju je svatko mogao vidjeti njegovo budalasto, blago magareće lice", na što je dobroćudni Smetenko rekao – "Nisam ja kriv, ja nisam pametan. Nikad nisam rekao da jesam" (2004: 67).

Naravno, svi su Smetenku oprostili što je izmanipuliran, nesvjesno odigrao ulogu lažnog proroka. Usvajajući klasične književne predrasude prema magarcu, Lewis se oslanja i na tradicionalnu opreku s konjem, dodatno zaoštravajući suprotnost ograničenog magarca i plemenitog konja činjenicom da je riječ o mitološkom jednorogu:

Dragulj, koji je bio jednorog te stoga jedno od najplemenitijih i najosjetljivijih bića, bio je vrlo ljubazan prema magarcu i razgovarao s njim o onome što obojica razumiju, kao što su trava, šećer i briga za kopita (Lewis, 2004: 73).

Nije samo simpatični lik magarca autor zatvorio u tradicijom određene mjere, već je i u crtanju ljudskih likova također upotrijebio poznate stereotipe. Tako se u nimalo bezazlenim predodžbama o tamnoputim Kalormencima s turbanima, Lewis oslonio na bogatu tradiciju prikazivanja "orijentalnih" likova Saracena i Židova u zapadnoj književnosti i slikarstvu –

Tada se tamni ljudi okupiše oko njih u gustoj gomili; odisali su mirisom luka i češnjaka, a bjeloočnice su im strašno sijevale na smeđim licima (Lewis, 2004: 28).

Tamne Kalormence patuljci iz Narnije nazivaju "kmicama" –

Hajde kmico! ...Dosta vam je kmice?...Jadne kmice" (111)...Ne želimo kmice nimalo više nego majmune...ili lavove...ili kraljeve! (Lewis, 2004: 117).

Lewisove "kmice" štiju boga Tasha koji se hrani "krvlju svoga naroda", baš kao židovski bog u Menetovim, Apionovim i Tacitovim djelima. Strašni bog Tash opreka je Aslanu, narnijskom Kristu koji je "svojom krvlju spasio cijelu Narniju" (35).

Figura s turbanom ima značajnu ulogu u njegovanju stereotipa o Drugima u zapadnoj umjetnosti (v. Kalmar, 2005). Još od Rembrandta van Rijna na čijoj slici "David i Urija" dominiraju figure dvaju muškaraca s turbanima u otomanskom stilu, u kršćanskoj se umjetnosti ustalilo istovjetno prikazivanje Židova i Muslimana. Kasnije u 19.st. turbane je ponekad zamjenjivala arapska marama, tzv. "kafija" na glavi biblijskih Izraelaca. Američka popularna kultura nastavila je njegovati ovu tradiciju, pa je i na glavama Izraelaca koje Chalton Heston u *Deset zapovijedi*

(Cecil DeMille, 1956) vodi iz ropstva, također kafija. Iako je moguće da su drevni Izraelci bili obučeni kao današnji Palestinci ili čak nalik otomanskim Turcima, ipak se ovakvo predstavljanje ne oslanja toliko na povijesno istraživanje, koliko na suvremeni stereotip o islamskom svijetu. To što se Isus nikad ne prikazuje ni s turbanom ni s kafijom, iako je rođen kao Židov, znači da je nadvladao ograničenja judaizma, smatra Kalmar, a to u figurativnom smislu vodi skidanju simboličnih pokrivala za glavu. Turban je, dakle, predmet izuzetno opterećen kulturološkim značenjima; to je i simbolični i indeksni znak za Druge koji se razlikuju vjerski, rasno i etnički od zapadnih kršćana.

Nose li Lewisovi Kalormenci turban na glavi kao egzotični modni dodatak ili kao simbol onih Drugih koji pripadaju drukčijem "izvannarnijskom" svijetu i imaju neku drugu vjeru? Zanimljivo je da se među tim Lewisovim ljudima tamnih lica i sjajnih očiju s turbanima na glavi koji "mirišu" na luk i češnjak, javlja (čak) jedan pozitivac – ratnik Emeth koji je "mlad, visok i vitak, pa čak i prilično lijep na taman i ohol kalormenski način" (Lewis, 2004: 104). Osim što je lijep na taman način, on njeguje viteški i moralno ispravan stav prema svom demonskom božanstvu Tashu. No, nakon što je upoznao milostivog Aslana, Emeth mu je rekao da je zapravo cijeli život tražio Tasha. Milostivi Aslan ipak ga je prihvatio jer je cijenio više Emethov iskreni odnos prema vjeri (iako je ta vjera suparnička) nego one koji čine zlo zaklinjući se u njegovo, Aslanovo, ime. Tako je i Emeth prošao kroz "ona vrata" u Aslanovu zemlju, spašen kao i ostali pravovjerni pozitivci iz Narnije. Njegovo viteško obraćenje podsjeća na pokrštanje saracenskog viteza Ruggiera, koje je uvjet da se ovaj vitez oženi za franačku princezu Bradamante kako bi *Bijesni Orlando* mogao završiti "happy endom", kao i na presliku tog odnosa u *Oslobođenom Jeruzalemu* kada se nakon oslobađanja Kristova groba Armida pokrštava i udaje za Rinalda.

Da je Lewisova Narnija dobro poznati svijet u kojem se ne događa ništa što već nismo pročitali u renesansnom i baroknom epu, i da slijedi tradicionalne vrijednosti koje od srednjovjekovlja njeguju *chansons de geste*, možemo shvatiti već u prikazu magarca, na prvoj stranici *Posljednje bitke*. Ulazak u Aslanovu zemlju usporediv je s oslobađanjem Jeruzalema ili otklanjanjem opasnosti od imaginarne opsade Pariza. Preuzimanje tradicionalističkog književnog stereotipa u izgradnji zapleta i karakterizaciji likova ogleda se najjasnije u Smetenkovoj autorefleksivnoj primjedbi: "Ja nisam pametan. Nikad nisam rekao da jesam". To je još jedan namagarčeni Ezopov praznoglavac, u Narniji determiniran ne samo porijeklom nego i književnim nasljeđem.

3.3. Benjamin – plod književne evolucije ili "kontraevolucije"?

U Orwellovoj viziji utopijskog animalizma otpočeka se zna da sve životinje nisu jednake. Ipak, sasvim neočekivano, intelektualna hijerarhija na Farmi preokrenula je konvencionalni sadržaj učestale književne opreke, pa je konj postao magarcem, a magarac konjem.

Magarac Benjamin najstarija je i najpametnija životinja na Farmi, nikad se ne smije, nikad se ne izjašnjava o Pobuni i nikad se ne pridružuje nijednoj stranci. Dok konj Boxer mašta o mirovini koja će mu omogućiti da nauči "preostalih dvadeset i dva slova abecede", Benjamin zna čitati jednako dobro kao bilo koja svinja, ali

svoju vještinu mudro skriva tvrdeći kako ne postoji ništa što bi bilo vrijedno čitati. I Boxer i Benjamin razvili su specifičan subjektivni pristup problemima. Snažan i marljiv, ali lakovjeran i prostodušan, Boxer utjehu nalazi u izgradnji vjetrenjače; njegov odgovor na sve nedaće je "Radit ću više". Sasvim suprotno tome, Benjamin je suzdržanost u pogledu radnog entuzijazma, dovela do toga da nikad ne radi ništa dobrovoljno i ne vjeruje u vjetrenjače - s njima ili bez njih život će uvijek biti jednako loš. Njegova tajanstvena izreka "Magarci dugo žive. Nitko nije vidio mrtva magarca", vremenom postaje argument njegova opravdanog pesimizma. Ideološka točka gledišta s koje magarac vrednuje zbivanja smještena je izvan Farme; ona pripada nepromjenjivom, tvrdoglavo lošem životu. "Nitko nije vidio mrtva magarca"; on je tu da bi svjedočio o vječnoj bijedi potlačenih – nižih klasa, nižih životinja, nižih bića... Tko bi tu ulogu mogao odigrati bolje od "najprezrenije od svih životinja"?

Iako funkcioniraju na suprotnim načelima, magarac Benjamin i konj Boxer vezani su dubokim prijateljstvom. Samo su dva dramatična trenutka na Farmi kada uvijek suzdržani i distancirani Benjamin pristaje nešto javno pročitati.

Prvi put Benjamin su vidjeli uzbuđena i kako galopira kada su odvodili Boxera. Tada je prvi put svima pročitao što piše na kolima: "Alfred Simmonds, živoder. Klaonica konja. Proizvođač tutkala, Willingdon. Trgovac kožom i koštanim brašnom" (Orwell, 2004: 83).

Drugi put kada Benjamin krši svoje pravilo da neće drugima čitati trenutak je važnog preokreta na Farmi – kada je umjesto sedam zapovijedi uvedena jedna – "Sve su životinje jednake ali neke životinje su jednakije od drugih". Tada je magarac koji nikad ne umire, tu zato da bi ostale životinje obavijesti o smrti njihovih nadanja.

Benjamin je najstariji na Farmi, a kako magarci u književnosti dugo "žive", do Orwela su već naučili da im ne može pomoći ni lavlja koža. No, kako se u animalističkim književnim svjetovima zaplet često začinje oko toga što netko želi promijeniti svoj društveni i biološki status – na Farmi presvlačenju ne mogu odoljeti svinje! Orwel je ipak preokrenuo uobičajeni smjer klasičnih književnih metamorfoza. Preobrazba u životinju, jedino što u egzistencijalnom smislu za čovjeka može biti strašnije od smrti, u animalnoj perspektivi ekvivalentna je preobrazbi u ljude. Ta uvrnuta metamorfoza na kraju romana predstavlja krah utopijskih ideala animalizma. San da jednoga dana zelenim poljima Engleski neće koračati nitko na dvije noge, svinje su uspravivši se pretvorile u noćnu moru. U ovoj priči, magarac je pošteđen transformacija i travestija; on je na Farmi najstabilniji u psihološkom i biološkom smislu. Vizije vječnog stabilnog cinika koji oduvijek sve zna i nikad ne umire, projiciraju se u mračnu budućnost Farme.

Godinama nakon Boxerove smrti (...) samo je Benjamin tvrdio da se sjeća svake pojedinosti svog dugog života i da zna da život nikada nije bio niti uopće može biti mnogo bolji ili mnogo gori – glad, patnja, razočaranje, govorio je, nepromjenljiv su zakon života (Orwell, 2004: 89).

Orwelovo rušenje književnih stereotipa u prikazu životinja ipak je samo prividno. Magarac ima kontinuitet i pamćenje, no ne pamti ništa dobro ni iz književne povijesti ni iz zbilje. Ni smjer preobrazbe zapravo nije doveden u pitanje; otpočetka znamo da su svinje izdajnici ideala, inteligentni pokvarenjaci koje je opijenost vlastitom moći već na samom početku Pobune pretvorila u svinje. Ovaj

put magarac se nije dao nasamariti, tu je ulogu preuzeo konj, no netko uvijek mora biti namagarčen, a netko se mora ogrtati lavljom kožom – nisu li to nepromjenjivi zakoni književnog "asinizma"?

4. MAGAREĆE METAMORFOZE I KNJIŽEVNE TRAVESTIJE

4. 1. Penološke metamorfoze: Mida i Lucije

Temu metamorfoza, koja pripada riznici svjetskog folklora, u antičkoj refleksivnoj tradiciji Bahtin promatra kroz prizmu tematiziranja identiteta. Budući da jedino čovjek biva predmetom preobražaja, ova se tema u književnosti nadograđuje na ideju razvoja (Bahtin, 1989: 225). Razvojni proces kojim prolazi književni lik pretvoren u magarca, uvijek je vezan uz određenu kriznu etapu života, isječak u kojemu čovjek, svjestan svoga potpuna ili djelomična pomagarčenja, ulogu magarca doživljava kao kaznu. Osvrnut ćemo se na dvije antičke metamorfoze; prva je iz mitske predaje ušla u književnost, a druga je izvorno književna, no obje su povezane motivima ruže, magarca i božice Izide.

4.1.1. Prema predaji, vlasnik proslavljenog antičkog ružičnjaka, kralj Mida, patio je od kronične nepromišljenosti. Nakon što se riješio kobnih posljedica zlatnog dodira koji mu je na njegov brzopleti zahtjev poklonio Dionis, ponovo je upao u nepriliku i dobio magareće uši kao doživotnu kaznu. Ipak, priča da je magareće uši Mida zaradio zato što nije presudio u korist Apolona na glazbenom natjecanju, sadrži očigledno proturječje. Naime, Mida je sin satira, a satiri se rađaju s magarećim ušima. Možda je te satirske uši Apolon samo produljio rastezanjem, no Graves smatra da je ova priča o glazbenom natjecanju Pana i Apolona nastala nešto kasnije, tek nakon što se u atenskoj komediji Midu počelo prikazivati sa smiješno izduljenim ušima. Za Midu se tvrdi da je na frigijskom prijestolju naslijedio Gordiju i nakon toga utemeljio Dionisov kult, tako da se uz njegov mitski lik vezuje niz motiva tipičnih za tu vrstu religioznosti – uz satirsko porijeklo, učestalo je povezivanje uz magarca na kojemu jaše i Dionis. Vrt ruža upućuje na vezu s orgastičkim kultom, jer se cvijet ruže vezuje uz Afroditu, grčku nasljednicu božice Izide kojoj je također posvećena ruža. Za motiv trstike koja zasađena na mjestu gdje je brijac zakopao tajnu "U kralja Mide magareće uši", Graves nalazi povijesno utemeljenje. Par magarećih ušiju na vrhu žezla od trstike bio je kraljevski znak koji su nosili svi egipatski dinastički bogovi kao spomen na doba kad je njihovim panteonom vladao Set s magarećim ušima (Graves, 2003: 83). Setov kult bio je ponovo ožvijen u doba Hiksa, a Midini su Frigijci narod koji je doselio na područje Anatolije nakon raspada hetitskog kraljevstva. Ne zna se pouzdano kakvu su ulogu Frigijci imali u tom raspadu. Možda je frigijski kralj Mida "u ime Seta" kojega su prihvatili Hiksi kao svog boga, tražio vlast od Hetita koji su davno prije i sami bili dio velike horde sjevernih osvajača koje su predvodili Hiksi. Set se s bratom Ozirisom stalno borio za naklonost zajedničke sestre Izide koju je Mida štovao njegujući vrt ruža, a ističući magareće uši svrstao se među Setove sljedbenike.

Interpretacija koja Midine magareće uši povezuje uz Seta i političke pretenzije frigijskog kralja prema egipatskom teritoriju, odnosno prema teritoriju kojim su vladali Hiksi i njihovi vazali, zaslužuje pozornost. No, ako je mit imao povijesne i

političke temelje, u književnosti one su potpuno prekrivene stereotipom o magarećoj preobrazbi – budalasti Mida kažnjen je magarećim ušima zbog svojih "magarećih" osobina – poput mnogih Ezopovih magaraca, i on je precijenio vlastite mogućnosti zamjerivši se moćnijem od sebe. Na intelektualnim razlozima Midine preobrazbe inzistira i Ovidije:

Na blago Mida zamrziv zavuče se on u šume, polja
K Panu (koji u brdskim u spiljama boravi sveder),
Ali mu umna osta tupoća, i opet će njemu
Benava škoditi pamet, ko i prije škodila što je.
(...) Ne dopusti Deljanin tada,
tako benave uši da oblik ljudski imadu
(...) Tako dobije Mida sporohodnog magarca uši. (Ovidije, 1998: 282)

4.1.2. Apulejev *Zlatni magarac* latinska je redakcija manje slavnog grčkog djela *Lukije ili magarac* koji rukopisna tradicija pripisuje Lukijanu iz Samosate. Poznat je i treći tekst na grčkom jeziku, ali samo po opasci carigradskog patrijarha Fotije iz 9. st. Uspoređujući dva grčka teksta, spomenuti Lukijanov i, kasnije izgubljeni, tekst Lukija iz Patre, Fotije zaključuje da su oba djela "puna mitskih izmišljotina i neiskazivih prostota"⁷, s tom razlikom što se Lukije prema predmetu pretvorbe čovjeka u magarca odnosi sasvim ozbiljno, dok je autor drugog teksta, Lukijan, podrugljivac (Novaković 1987: 5). Usprkos obimnim filološkim istraživanjima koja su, kako Darko Novaković navodi, posvećena "traženju odgovora na pitanje koje bi u suvremenoj teoriji intertekstualnosti glasilo: što je čiji palimpsest?" (Novaković, 1987: 6), ipak nije sasvim jasno u kakvom su odnosu ova dva teksta prema Apulejevom, koji Fotije uopće i ne spominje. No, sasvim je sigurno da i Apulej, poput Fotijeva Lukija, ozbiljno pristupa temi pomagarčenja. Tako se stječe dojam da je okvirna pripovijest o nezgodi u magijskom obredu koja je dovela do toga da se znatiželjni mladić Lucije, umjesto u pticu, pretvorio u magarca, samo izlika za naturalistički opis magarećeg života. No, čitalac ipak zna da glavni lik romana nije magarac Lucije, nego čovjek Lucije, koji zarobljen u životinjskom tijelu, od ljudi doživljava teška zlostavljanja i poniženja. Ipak, pored magarećih patnji kojima autor pristupa ozbiljno, u magareće avanture povremeno se upliću i lascivne situacije u koje dospijeva pretvoreni Lucije, koje posve odudaraju od ozbiljna tona primjerena naturalističkim slikama patnje.

Spomenuta Fotijeva primjedba o djelima prepunim "mitskih izmišljotina i neiskazivih prostota" daje naslutiti da je već Fotije u grčkim predlošcima uočio dvije razine na kojima funkcionira tekst, fantastično-mitsku i vulgarno-erotsku. Fotijeva zapažanja anticipiraju Bahtina koji Apulejev roman smatra primjerom proširene menipske satire, književne vrste koju karakterizira tzv. "ozbiljni smijeh" (*serio ludere*). Polazeći od Bahtinova određenja magarećeg lika kao najstarijeg i najživljeg simbola donjih dijelova ljudskog tijela, koji je znak poniženja i obnove istovremeno, Jan Kott također zaključuje da su Apulejeve *Metamorfoze* napisane na dvije razine: "gornjoj" i "donjoj".

U *serio ludere* "gore" je samo *mythos*, "dolje" je ljudska sudbina. (...) Znakovi "dolje" ob-jašnjavaju i demistificiraju znakove "gore" (Kott, 1997: 69).

⁷ Prijevod Fotijeva svjedočanstva u cjelini navodi Darko Novaković u studiji *"Lukije ili magarac" i antička pripovjedna tradicija* (1987: 5).

Na "gornjoj" razini Kott vidi bajku o Psihi, ugrabljenoj i opsjednutoj božanskim Amorom, a njenu "donju" varijantu nalazi u lascivnu opisu erotske zgode magarca Lucija i korintske dame koja gaji seksualnu fascinaciju njegovim gigantskim falusom i dlakavim tijelom. To je dlakavo tijelo u kontrastu s obrijanom svećeničkom glavom na kraju romana, a odbacivanje dlaka simboličan je znak povratka s donje razine na gornju, što je ujedno i sretan svršetak.

Epizoda o Psihi proteže se kroz tri knjige romana, a druga zgoda, zapravo je vrlo kratka kulminacija Fotijevih "neiskazivih prostota". Premda nerazmjerne duljine, te dvije epizode zrcale jedna u drugoj svojevrstnu iskrivljenu projekciju odnosa, uzajamno se parodirajući. Dok se u "donjoj" varijanti korintska dama voljno podaje "čudovištu", ne znajući da je u žuđenoj životinji skriven čovjek, u "gornjoj" projekciji Psiha misli da spava s čudovišnom zmijom, te ona potaknuta nagovorom zlobnih sestara (ali i radoznalošću), odluči rasvijetliti tajnu. Nakon što ugleda božansku ljepotu svoga noćnog ljubavnika, i shvati da je u pitanju nadnaravna, a ne čudovišna ljepota, Psiha gubi Amоровu ljubav i postaje neutješno opsjednuta. Psihino iskustvo erotske ljubavi bilo je mistično; izgubila ga je učinivši ga tjelesnim. Korintska dama, naprotiv, nije zainteresirana za Lucijev ljudski lik ni dušu, već isključivo za tjelesne atribute njegove bestijalne preoblake. Međutim, metafora o slijepom Kupidu, tj. sljepilu ljubavne žudnje, primjenjiva je podjednako na obje priče, i magareću i božansku; i nevidljivi bog i nevidljivi čovjek, koji je zapravo magarac, svoje ljubavnice dovode u stanje ekstatičnog zanosa.

Dakle, avanturistički sižejni niz romana o Luciju, zamišljen kao razvojni put od krivnje, preko kazne (asketske patnje i trpljenja) do iskupljenja i sjedinjenja s božanskim, ima svoj paralelni siže u fantastičnom sižejnom nizu bajke o Psihi (usp. Bahtin, 1989: 233). Prije nego počne pripovijedati o Amoru i Psihi, starica u razbojničkom brlogu tješi ugrabljenu djevojku sljedećim riječima:

Slike koje nam san donosi danju smatraju se lažnima, a i noćni snovi često proriču baš suprotna zbivanja. Tko na primjer, sanja da plače, da ga tuku ili da ga kolju, njega baš čeka dobitak ili kakav sretan događaj. Naprotiv, smijati se ili puniti trbuh kakvim slatkim jelima ili uživati u ljubavi, znači da će te znači tuga, bolest i druge nevolje (Apulej, 1996: 75).

Ova izmjena znakova pri prevođenju sna u stvarnost, može se smatrati uputom za interpretaciju umetnute priče o Psihi, koja slijedi neposredno nakon staričinih riječi. U snovitom prostoru nestvarnog i mitskog, kojim se kreće Psiha, događaju se stvari koje se jedino izokretanjem mogu "prevesti" na javu i prijevodom prizemljiti na materijalnu stvarnost, koju u tom trenutku predstavlja pomagarčeni Lucije u razbojničkom brlogu. Likovi Psihe i Lucija funkcioniraju poput dvojnika u tim paralelnim svjetovima koji se uzajamno parodiraju. Venera/Izida proganja i Lucija i Psihu, a radoznalost je kobna za oboje. Psiha je Lucijeva mitska ili "gornja" varijanta. Sretan završetak upravo je u pobjedi višeg (gornjeg) aspekta života nad nižim (donjim), što vodi i izmirenju ljudskog s božanskim. Psiha se miri s Venerom, i premda je ljudsko biće, postaje ženom boga, a Lucije nakon povratka u ljudski lik, postaje Izidinim svećenikom, pa čak u snu komunicira i s Ozirisom. No, da bi taj uzlet u gornje sfere "posvećenih u najsvetije tajne" bio što izrazitiji, bilo je prethodno potrebno da se Lucije pretvori baš u magarca, najistaknutiji simbol donjeg, niskog, prezrenog oblika života.

4.2. TRAVESTIRANJE ŽANRA: FAUVEL, VRATILO I SANCHOV MAGARAC

Ozbiljna uloga koju je Bileamova magarica odigrala u religijskom iskustvu, iznimka je u književnom predstavljanju magareća lika kojemu češće pripada "smjehovna" strana vjerske književnosti. Pritom satirični smijeh inspiriran protužidovskim raspoloženjem aleksandrijskih Grka, koji tuđega boga prikazuje u liku magarca, treba razlikovati od tzv. "ritualna smijeha" o kojemu piše Bahtin i u okviru kojega se razvio i "praznik magaraca" i "magareće mise", oblici travestiranja "ozbiljnog" žanra i snižavanja, tj. "prevođenja visokog, duhovnog, idealnog, apstraktnog na materijalno-tjelesni plan"⁸. Izrugivanja aleksandrijskih Grka izlaze iz okvira ritualnog smijeha, jer "čisti satiričar koji zna samo za negativan smijeh, postavlja sebe izvan pojave kojoj se izruguje, suprotstavlja sebe njoj i time razbija cjelovitost smjehovnog aspekta svijeta", dok "ambivalentni narodni smijeh izražava gledište cijelog svijeta u nastajanju, kojem pripada i onaj koji se smije"⁹ (Bahtin, 1978: 19). Dodala bih ovoj Bahtinovoj karakterizaciji smijeha još nešto: pored toga što satiričan smijeh ima negativan aspekt, a parodijski pozitivan, parodijski ne pretpostavlja kreativan odnos samo prema "svijetu u nastajanju", nego i kreativan odnos prema određenom književnom predlošku, pa je njegovo formalno obilježje izrazita metaliterarnost. Magareće mise ne ismijavanju samo svetost obreda, već ga na određeni način recikliraju tako što na poznatom predlošku parodiraju latinski tekst svete mise različitim književnim sredstvima: makaronštinom, kalamburima, oblicima uličnog govora i sl.

4.2.1. Srednjovjekovna alegorijska poema *Roman o Fauvelu* likom magarca koristi se u svrhu "snižavanja" autoriteta Crkve. Ime magarca oblikovano je prema akrostihu u kojemu svako slovo stoji za neki grijeh: *Flaterie* ("ulizivanje"), *Avarice* ("pohlepa"), *U/Vilanie* ("podlost"), *Variété* ("prevrtljivost"), *Envie* ("zavist"), *Lacheté* ("kukavičluk"). Dakle, Fauvelovo je ime aluzija na sedam smrtnih grijeha. Taj ambiciozni magarac pod zaštitom hirovite Fortune seli se iz svoje štale u gospodarevu kuću. Fortuna ga imenuje gospodarom kuće i pomaže njegovom usponu u karijeri. Posjećuju ga crkveni i svjetovni moćnici. Klanjajući se Fauvelu, zapravo se klanjaju svim smrtnim grijesima koje njegovo ime simbolizira, a svrha ovakvog "snižavanja" razobličavanje je hipokrizije Crkve. Ulizujući se Fauvelu, crkveni moćnici ne znaju da Fortuna sniva o tome da njegov nasljednik, kojega će dobiti sa gospom Taštinom, bude opaki vladar i sljedbenik Antikrista.

4.2.2. Popis književnih metamorfoza ne bi bio potpun kada ne bismo spomenuli i Vratilovu preobrazbu u Shakespeareovu *Snu ivanjske noći*. No, ovdje nije riječ o kazni koju je Vratilo zaslužio – preobrazbu treba shvatiti u mizoginijskom kontekstu, jer joj je svrha sramoćenje i kažnjavanje žene. Vilinskom kralju Oberonu potreban je magarac u kojega će se zaljubiti njegova Titanija da bi je tim poniženjem "ukrotio" i kaznio za oholost. Iako u *Snu ivanjske noći* "kroćenje goropadnice" nije tako eksplicitno iskazano kao u komediji pod tim naslovom, ipak se taj motiv nazire u pozadini dviju glavnih epizoda – Tezej se ženi amazonskom kraljicom Hipolitom

⁸ Bahtin navodi da je "praznik magaraca" uveden u spomen Marijinog bijega u Egipat na magarcu. "Magareće mise" nastale su u okviru te svečanosti, no u središtu toga smjehovnog obreda nisu ni Marija ni Isus, nego magarac i njegovo revanje "ia!" (Bahtin, 1978: 92)

⁹ Citat prijevoda prilagođen je hrvatskom jeziku.

nakon što ju je pokorio i pobijedio u ratu, a vilinski kralj Oberon ponovo osvaja Titaniju nakon što ju je osramotio natjeravši je da se zaljubi u Vratila magareće glave. Hipolita je ukroćena još prije početka dramskog komada, a nakon ljubavne zgrade s magarcem, takva je i Titanija. Jan Kott primjećuje kako je Titanija Hipolitin "noćni i šumski dvojniki, njena dramska i kazališna paradigma" i tvrdi kako je moguće da je obje u elizabetanskom kazalištu igrao isti dječak, baš kao i u predstavi Petera Brooka iz 1970 (Kott, 1997: 75)¹⁰. U Oberonovom obraćanju "oholjoj Titaniji" ("Stani nagla objesnice, nisam li ja tvoj gospodar?", 2007: 472) odjekuje Katarinin "osvijesteni" monolog na kraju *Ukroćene goropadnice*:

Tvoj muž je tvoj gospodar, tvoj život, tvoj čuvar,
tvoj poglavar, tvoj vladar; onaj koji se brine za tebe
(...) Kakvu poslušnost podanik duguje knezu
jednaku takvu žena duguje mužu.
A kad je tvrdoglava, zlovoljna, osorna, ljuta,
i neposlušna njegovoj čestitoj volji,
što je ona drugo nego podla svadljiva odmetnica,
i pokvarena izdajnica gospodara koji je ljubi (Shakespeare, 2007: 209-210)

Vratilova magareća glava sredstvo je pokoravanja "tvrdoglave, neposlušne, ohole i svadljive" vilinske kraljice. Završni Katarinin monolog u *Ukroćenoj goropadnici* svojevrstan je manifest rigidnog patrijarhata koji se prema ženskoj osobnosti odnosi kao Apolodor prema židovskom Hramu. Vratilova magareća glava tu strastvenu mržnju želi pretvoriti u negativan i poništavajući smijeh, poput priče o Grku Zabidosu, zlatnom magarcu i naivnim Židovima.

Iako ne treba zanemariti Shakespeareov osobni doprinos unapređivanju mizoginijske zajedljivosti, ne treba zaboraviti da su takve teme baština srednjovjekovnih *fabliaua*, nastale kao reakcija na kult dame njegovan u uzvišenoj dvorskoj poeziji, dakle, iz potrebe "snižavanje" određenog tipa teksta. Prema tome, iako je mizoginijsko ismijavanje dio negativnog aspekta smijeha, mizoginijska tema može se sagledati u metaliterarnom kontekstu, kao parodija izvještacene lirike koja je iznjedrila prototip idealne žene. Ismijavanje književnog lika nepostojeće gospe (vilinske kraljice Titanije), a ne stvarne žene, obrnuta je (smjehovna) projekcija vilinske apoteoze nestvarne žene. Ipak, takav smijeh rijetko je isključivo literarne provenijencije; to nije samo papirnati smijeh kao što su trubadurske suze papirnatih suza. Smijeh koji kalkulira s ponižavanjem žena vrlo je stvaran i u tom smislu negativan jer izvrgava ruglu stvaran položaj žene u patrijarhatu. Za njegovu realizaciju nije potrebno poznavanje parodiranog književnog predloška niti elitna načitana publika koja će prepoznati izvor travestije.

4.2.3. Parodijska struktura Cervantesova romana u cjelini je podređena postupku prevođenja visokog i duhovnog na nisko i tjelesno, no kakvu ulogu u tome ima Sancho magarac?

¹⁰ Jan Kott uvjeren je da je Shakespeare čitao Apuleja i da je transformacija u magarca i Titanijina seksualna frustracija posuđena iz *Zlatna magarca*. Shakespeareovo "prepisivanje" ne obuhvaća samo te motive, nego i "škatuljastu" kompoziciju u kojoj se izmjenjuju znakovi među dvjema razinama, te se pritom san prevodi na javu, a noć na dan. Kao što je Apulejev *serio ludere* objedinio mitsko gore i ljudsko dolje, i Shakespeareov vilinski svijet zrcali svijet smrtnika, a ono što je visoko, gore, tj. vjenčanje na atenskom dvoru, ima svoju "donju" paradigmu u odnosu Titanije i Oberona. Sramoćenjem Titanije gornji se svijet prizemljuje na "Dno" (*Bottom*) tj. Vratila "prevedena" na magarca, pa se i ovdje u znaku magarca visoko i duhovno susreće s niskim i tjelesnim (Kott, 1997: 61-90).

Već na početku, u pripremnim aktivnostima Don Quijotea, ističe se viteštvu neprimjerena "neliterarnost" magarca.

Što se tiče magarca, prigovori Don Quijote malko te uze promišljati hoće li mu pasti na pamet kakav skitnik vitez koji je vodio sa sobom perjanika na magarcu. No ne može se nijednome dosjetiti (Cervantes, 2004: 48).

Ni Sanchu se ne čini primjerenim u sukobe s dvjema vojskama ulaziti na magarcu (Cervantes, 2004: 111). No, nakon batina koje je dobio Rocinante ("Nije ni čudo kad je i on skitnik vitez", utvrdio je Sancho), Don Quijote mora uzjahati na magarca koji se jedini izvukao iz viteške nevolje i ostao zdrav (Cervantes, 2004: 94). U većini dijaloških prizora sa zajedničkih lutanja Sancho je "privezan" za svoga magarca u tjelesnoj cjelini koja predstavlja smjehovni odraz tužnog lika viteza s konjem. Ono što je Sancho Don Quijoteu, to je magarac Rocinanteu, no dok vitez stalno traži prigodu da Rocinantea zamjeni za boljeg konja kojega će oteti nekom nevaljalcu, vrijednost Sanchova magarca otkriva se nakon što ga u poznatoj zgodi otme lupež Ginés od Pasamonta, a Sancho zavapi:

Oj sinko rođeni moj, koji si se u mojoj kući rodio, ti radosti moje djece, veselje moje žene, zavisti mojih susjeda, olakšico mojih muka, i naposljetku hranitelju moj napolak, jer ti si zarađivao dvadeset i šest maravedija na dan, a to je polovica mojeg troška! (Cervantes, 2004: 152)

Sancho i njegov magarac, te vitez i Rocinante družba su nerazdvojnih i oprečnih partnera, cjelina u kojoj se viteško prema neviteškom iskazuje u bahtinovskoj opreci snižavanja viteških ideala – vitez i konj predstavljeni su kao literarno i bezvrijedno (u tjelesnom smislu – visoko, mršavo, bolesno, beskorisno); seljak i magarac predstavljeni su kao zbiljsko i vrijedno (u tjelesnom smislu – nisko, debelo, zdravo, korisno).

5. TOVAR U DRAGINIĆEVU *PLAČU* I KAZNAČIĆEVU *PADU*

Magarci su u starijoj hrvatskoj književnosti nazivani kojekako – "maganjama", "kenjcima", "sivonjama" i "oslima", no "tovar" je, čini se, još od Držićeva doba, stilski najmanje obilježen izraz, i u svakodnevnom govoru i u jeziku književnih stilizacija¹¹. Spominjanje tovara u Držićevim komedijama uglavnom je stereotipno, usklađeno s predrasudama o gluposti i objestima.¹² No, zanimljiva je primjedba starca Radata u *Tireni* kada se žali da mora "tovare goniti i voditi zle žene"¹³. Radatovu aluziju na sprovođenje "zlih" i "mahnitih" žena na tovarima, Slavica Stojan povezuje uz kaznu sramotne ophodnje na magarcu, te navodi kako je u "troškovniku Dvora bila predviđena plaća za

¹¹ Duhovito je to formulirao Marko Uvodić: *Oficijelno, tehniško, oli književno ime za ovo naše domaće živče je: magarac. Niki ga zove osel, niki kenjac, i ča ti ga znan ja još kako ga zoveđu. U nas ga zoveđu: tovar* ("Naš bidni tovar", *Libar Marka Uvodića Splitsanina*).

¹² (...) i kako magare sito na Đurđev dan / prdeći ne mare ni za čas ni za stan (*Tirena* stih 629-630). *Mladost je obiesna kakono sit tovar / za razlog nesviesna ne mari n' jednu stvar* (*Tirena*, stih 689-690).

¹³ *Radate, zlo s' pošao, ja viđu, žimiti, otkad su došao mahnice liečiti.*

Tovare goniti i vodit zle žene,

s mahnici obćiti muke su paklene. (*Tirena*, stih 985-988; Držić 1987: 232)

čovjeka koji je vodio magarca na kojem je jahala ponižena žena" (Stojan 2010: 173). Nella Lonza, također, spominje kaznu sramotne ophodnje na magarcu, koja se "redovito provodila tako što je osuđenik jahao na magarcu, okrenut prema repu, a pratili su ga barabanti na čelu sa zdurom". Ta se kazna smatrala toliko "užasavajućom da su je osuđenici bili voljni zamijeniti za godinu dana zatvora ili desetgodišnje izgnanstvo" (Lonza 1997: 162).

U skladu s kulturološko ulogom tovara u Dalmaciji, oblikovala se i njegova književna funkcija. U svojoj studiji "o malim stvarima pa i o tovarima", Dunja Fališevac uočava parodijsku funkciju tovarječeg lika, na primjeru uloge koju tovar igra u dvama djelima – u *Plaču Marka Koćine u izgubljenju svoga tovara u Zavalatici*, što ga je napisao korčulanski franjevac Augustin Draginić Šaška (Blato, 1689 - Kotor, 1735), i u epiliju *Pad s tovara* dubrovačkoga pjesnika Antuna Kaznačića (1784-1874).

Književna se uloga tovara u obama djelima ogleda u snižavanju visokih književnih žanrova i postupaka.

U Draginićevu *Plaču Marka Koćine*, ispjevanom u 23 osmeračke sestine parodijsko se snižavanje, smatra Fališevac, odnosi na petrarkističku ljubavnu liriku i religiozne barokne plačeve, jer izgubljenoga tovara mladi Marko Koćina zaziva u tradiciji hrvatskog petrarkističkog obraćanja voljenoj dragoj ("Što me ovako ucveli, / Zač me ovako ti ostavi?". "Vrati mi se, moj dragi vrati, / Ukaži mi željeno lice, / Tvoj mi pogled svitli obrati, / Lipši od sunca i Danice"; "Moj biserni vinče zlatni"). Iako ispunjeno komikom, zbog obraćanja tovaru kao bratu i kao ljubavnicu, i zbog refrena "moj tovaru poštovani", djelo je prožeto toplim lirizmom, a u naivnom dječaku Marku koji tuguje za izgubljenim tovarčićem svjesno unižavajući sebe, Dunja Fališevac vidi tip "prosvjetiteljstvu omiljenog 'prirodnog' divljaka" (2000: 114), što je dodatna značenjska dimenzija ovih rafiniranih osmeraca.

Ja sam tebe sved' ljubio
Kako ljubim mene istoga
I vele ti dobra htio
Neg' od roda da si moga.
A ti mene teško rani,
Moj tovaru poštovani.

Naprtio kad sam tebe
S trepetom sam mnogim hodi,
Gledajuć te kako sebe,
Kako da nas jedna majka rodi.
A sad, brate, gdi se nastani,
Moj tovaru poštovani.

Kaznačićev alegorijski epilij *Pad s tovara* sastavljen je u osmeračkim sestinama u tri pjevanja. U prvom je dijelu opjevan istinit događaj koji se dogodio pjesnikovu prijatelju fra Benjenu Albertiniju, kojega je tovar na putu iz Dubrovnika u Župu zbacio s leđa u potok. U drugom dijelu opisuje se vijećanje fratara na kojemu fra Amrogio brani fra Benjina i tovara, a zatim u trećem pjevanju vijećanje tovara koje treba odlučiti o sudbini svoga neposlušna člana. Optuženik na kraju biva oslobođen intervencijom mudrog tovara Mrka ("Ostav'te ga, on zavika / Niesmo zvieri posred

gore, / Ovdje pravda s nama vlada / Kako s ljudim posred grada"), što na kraju pripovjedač komentira izjednačavanjem čovjeka i tovara pred Bogom.

(...) Protreso sam dobro stvari
I zakon me moj nevara,
Istiem pravom Bog nadario
Kak' čovjeka, tak' tovara,
Čovjek je izgled stvora svega,
Slijedio je tovar njega (nav. prema Fališevac 2000: 121).

Komika Kaznačićeva epilija temelji se na kontrastu koji proizlazi iz izbora banalnog događaja i visokog epskog stila kojim je opjevan, te na analogijama životinjskog/tovarskog i ljudskog/fratarskog svijeta. Antropomorfizacija tovara omogućava zamjenu fratarskog za tovarsko vijeće i preokretanje uloge čovjeka i životinje pa se tovar kao inteligentna životinja uzvisuje, a čovjek razotkriva u svojoj gluposti i time unizuje. Osim parodijske, epilij ima i alegorijsku razinu, koju Fališevac iščitava na matrici demokratskih ideja jednakosti, slijedeći u tome Ivana Pederina koji je u Kaznačićevu *Padu* također uočio antiklerikalizam i (alegorijski) zahtjev građanske države za jednakošću pred zakonom. (Fališevac 2000: 121).

Draginićev *Plač* i Kaznačićev *Pad* mogu se čitati na pozadini književne tradicije, kao njezina parodija. U oba djela lik je tovara u funkciji snižavanja visokohijerarhiziranog žanra, i u oba djela utkana je ideologijska matrica prosvjetiteljskih zamisli, koje su posredno nadahnute tovarčićim značajem.

6. TOVARI U "LIBRIMA" I SPLIĆANISTIKA¹⁴ U SVJETSKOJ KNJIŽEVNOSTI

Iako stoljećima prisutni u cijeloj Dalmaciji, tovari su sa Splitom izgradili posebnu književnu vezu. Osobito česta tema u novelama Marka Uvodića, tovar je dobio status splitskoga simbola koji već tada počinje nestajati u nepovratnoj težačkoj prošlosti grada:

Ka' ča je za Kozaka konj, za crnog Arapina deva, za Bračanina mula, tako je za spli'skog težaka ...tovar ("Nij' tovar luda beštija", 2002: 5).
U Splitu je do prin rata bilo puno tovari ("Kun Frane i njegov tovar", 1995: 135).

Tovar se u Uvodićevu Splitu od ostalih životinja odvaja iznimnom onomastičkom i frazeološkom sudbinom; on nikad nema imena, a jedino se s njim govori hrvatski:

S konjiman se govori tudeški (...) S pasiman i papagaliman se govori talijanski (...). A s tovaron ervacki. Ja mislin zaraj tega jerbo su beštije ervacke, a na tovara se najviše beštima ("Naš bidni tovar", 1995: 169).

Ritmom ležernog usmenog pripovijedanja u novelama posvećenim tovaru, Uvodić postupno ispisuje tešku optužnicu splitskim težacima. Te, pomalo vulgarizirane karikature, koje imaju ponešto od romantičarske demoničnosti, a ponešto od naturalističke ograničenosti nasljeđem, jedino uvjerljiva izvorna

¹⁴ Izraz je preuzet od Živka Jeličića: "Uvodićeva proza, sapeta regionalizmom, onako što je riječ-uzduž i poprijeko, zatvarala se i tematski i na planu izraza u tako uske okvire splićanistike (...)" (Jeličić, 1968: 7).

elokvencija povezuje sa zbiljom, no i ona je tu da podupre autentičnost njihovih iskrivljenih portreta. Pritom je pogled na tu hiperboličnu okrutnost težaka uvijek pogled svisoka – zgražaju se "profešuri", "furešti", redari i gospođe, ali među težacima nema pozitivaca. Oni nemaju milosti, njih definira bešćutnost u svakoj Uvodićevoj priči.

Takvom je portretiranju podređen i kolaž naturalističkih skica pod naslovom *Naš bidni tovar*. Škrta naracija u formi monološkog anegdotskog prisjećanja i tu je usmjerena na osudu sirovog težačkog mentaliteta koji naklonost pokazuje batinama i iskrivljenog poimanja humanosti koji sućut prema nasmrt iscrpljenoj životinji izražava vezivanjem na kratko, "jer mu se čini milinje" ubiti tovara glađu nego na njega trošiti metke.

U strukturalno srodnim novelama *Nij' ni tovar luda beštija* i *Kun Frane i njegov tovar*, slučajni susret pripovjedača s težakom, povod je za upit o tovaru. Pritom distancirani pripovjedač, koji u dijalogu sudjeluje vrlo oskudnim replikama, ostavlja dojam suca istražitelja – on postavlja pitanja, a kun Mate i kun Frane diskriminiraju se odgovorima.

Štorija jednoga tovara esej je o tovaru u obliku dijaloga sa zamišljenim prijateljem. Taj "autorski" prijatelj imao je tovara kojega nikada nije tukao, te je kao jedini tovar u Splitu od starosti i prirodnom smrću uginuo, a da ga nitko nije ubio; ma je zato, kad se to pročulo, njegov gospodar bio proglašen za luda čovjeka i svi su rekli da je "gotov za Šibenik". To je imaginarni okvir ove novele-eseja koja je, iako poput drugih Uvodićevih proza "tematski i izrazom sapeta regionalizmom" (Jeličić, 1968: 7), ipak prepuna književnih aluzija i referenci na suvremenu svjetsku literaturu. Otkrivamo tako da je autor poznavatelj rada Axela Munthea¹⁵:

Da je oni Axel Munthe, ča je napisa "San Michele" doša slučajno u Split, bi' bi dupli libar napisa, kad bi bi' vidi' kako se u Splitu beštije mučidu. Ovi Munthe u drugon jednon svon libru je napisa', da promatrati izraz malena magarca, jedna je od najoštroumniji' zabava za psihologa. Onda još piše kako se bi' isprijate'ji s jednin tovaron. Naziv'je ga "zanimljiva ličnost" i kako se odavna nij' nalazi' u tako "srodnon društvu". I svašta drugo je on o tovaru lipo reka', da bi za tolike 'jude bilo teško tako lipo govorit (Uvodić, 2002: 192).

Uplicući i reference na povijesno djelo Frana Carrare u čakavsku studiju o tovaru, Uvodić duhovito imitira znanstveni stil:

U vlaje kad najdu tovara u ščetu, to ka' na tuđoj zem'ji, onda mu o'siču rep oli uvo, a i oba uva, ka' da je on kriv, a ne gospodar mu, koji ga ne zna čuvat da ne gre u ščetu. Ovo ti ne govorin ja, vengo ovo piše Carrara u opišivanju Dalmacije na strani 173 (Uvodić, 2002: 195).

¹⁵ Švedski psihijatar i poznati borac za prava životinja Axel Munthe (1857-1949) stariji je suvremenik Marka Uvodića (1877-1947) koji je očito poznao njegovo autobiografsko djelo *The Story of San Michele* (1929). "Drugi libar" Axela Munthea kojega spominje Uvodić vjerojatno je zbirka eseja koja se u prvom izdanju pojavila pod naslovom *Vagaries* u Londonu 1898, u drugom izdanju 1908. pod naslovom *Memories and Vagaries*. Treće izdanje iz 1930. koje je najvjerojatnije ili u originalu ili u nekom od prijevoda došlo do Uvodića na raznim je jezicima dobivalo vrlo različite naslove, no bilo je poznato i pod popularnim naslovom *An Old Book of Man and Beast*.

U pustolovnom romanu *King Solomon's Mines* (1885) Sir Henryja Ridera Haggarda, uočava egzotičnu pojedinost koja otkriva da priroda ne razlikuje čovjeka od tovara:

(...) piše da u Jafrici jema nika vrst mušice koja se zove "ce-ce", čiji je ubod koban za sve beštije, osin za tovara i za čovika. (...) a eto, za prirodu je čovik i tovar, ista stvar (Uvodić, 2002: 196).

Iako je nakon Uvodića tovar nestao sa splitskih ulica, njegov duh nastavio je uznemirivati splitska pera. Postao je dijelom pastoralne prošlosti Splita kojemu će simboličnost uime urbanog identiteta osporavati mnogi, pa i Miljenko Smoje buneći se zbog prijedloga da tovar bude amblem Mediteranskih igara:

Ništa ja nemam kontra tovara (...) Splitska literatura posvetila mu je svoje najlipje stranice, splitska stara anegdota vrti se oko sivca i nima famije u kojoj se tovaru nije tepalo (...) Da su se Mediteranske igre održavale u Splitu pre pedeset godin, kad je tovari bilo ka danas to, onda ne bi bilo nikakve dvojbe. Ali jema već godin da je tovar iščeza sa splitskih ulic i grad danas nima nikakve veze s ton plemeniton beštijon (*Nedjeljna Dalmacija*, 12. XII. 1976).

Ipak, uime tovara, nekih boljih dana i sveopće dalmatinske nostalgije, a protiv modernog pejzaža "beštimju" je Toma Bebić uputio autu, tom metalnom surogatu radne životinje ("Tu-tu, vrag ti piz odnija!") te ispisao epitaf sivcu koji iz prošlosti uzalud reve pred tehnološkim napretkom koji nije poštedio ni Mjesec, nekad najveću magareću enigmju.

I boje da si mi krepa sivče
Sićan se kad si na misec vika.
Evo su niki dan
njegovu lipost razotkrili.

Ništa mi više nije ostalo
O' čista zvuka, loze i jutra;
Ne čujen tvoju pismu Sivče
K vragu i oni i oktan super!

7. UMJESTO ZAKLJUČKA, REPLIKA ŠJOR UVODIĆU:

Marko Splićanin Uvodić: *I s ovin dosta. Moga bi o tovariman još deset puta ovôko napisat, ma će kakod reć da ni ovôko ni zasluživalo napisat ... za tovara!* ("Naš bidni tovar", 1995: 177)

Miranda Levanat-Peričić: *Šjor Marko, skužajte meni štokavici na falšoj čakavici, ali – razumin Vas, teško mi je feramat, u ovi moj tekst naprtila sam ka na tovara: žbrendu, sić, dvi-tri ramine, kabel, žbanju, torbu, mašklin, motiku, travu, dvi vriće kupusa...i još san ozgar i ja sila! Ma o tovaru nikad dosta...*

LITERATURA

- A p u l e j, 1996: *Zlatni magarac*, prev. Viktoria Bauer. Zagreb: CID.
- Mihail B a h t i n, 1978: *Stvaralaštvo Fransoa Rablea i narodna kultura srednjeg veka i renesanse*, preveli Ivan Šop i Tihomir Vučković, Beograd: Nolit.
- Mihail B a h t i n, 1989: *O romanu*, preveo Aleksandar Badnjarević, Beograd: Nolit.
- Toma B e b i ć, *Tu-tu, vrag ti piz odnija*, <http://www.justsomeslyrics.com/414243/Toma-Bebic-Tu-tu-auto%2C-vrag-ti-piz-odnija>
- Robert S. P. B e e k e s, 1995: *Comparative Indo-European Linguistics*, Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins Publishing Co.
- Jadranka B r n ĉ i ć, 2007: "Životinje u Bibliji i biblijskoj duhovnosti", u: *Kulturni bestijarij*, Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.
- Miguel C e r v a n t e s de Saavedra, 2004: *Bistri vitez Don Quijote od Manche*, preveli Iso Velikanović i Josip Tabak, Zagreb: Globus media.
- Nnorman C o h n, 2000: *Europe's Inner Demon: the Demonization of Christians in Medieval Christendom*, London: Pimlico.
- Marin D r ž i ć, 1985: *Djela*, priredio Frano Čale, Zagreb: Cekade.
- E z o p o v e b a s n e*, 1981: Preveo Milivoj Sironić, Zagreb: Mladost.
- Dunja F a l i š e v a c, 2000: "O malim stvarima u književnosti, pa i o tovarima", u: *Umijeće interpretacije. Zbornik radova u čast 80. godišnjice rođenja akademika Ive Frangeša*, Zagreb: Matica hrvatska.
- Robert G r a v e s, 2003: *Grčki mitovi*, prevela Ana Luketina, Zagreb: CID.
- H e r o d o t, 2007: *Povijest*, preveo Dubravko Škiljan, Zagreb: Matica hrvatska.
- Živko J e l i ć i ć, 1968: "Marko Uvodić Splićanin", u: *Pet stoljeća hrvatske književnosti*, knjiga 89, Zagreb: Matica hrvatska.
- Ivan Davidson K a l m a r, 2005: "Jesus did not wear a Turban", u: *Orientalism and the Jews*, ur. I. D. Kalmar i Derek J. Penslar, Hanover: Brandeis University Press.
- Claude K a p p l e r, 1986: "Pojam čudovišta". *Gradac: časopis za književnost, umetnost i kulturu*, Čačak: Dom kulture.
- Radoslav K a t i ć i ć, 1973: *Stara indijska književnost*. Zagreb: Nakladni zavod MH.
- L e k s i k o n ikonografije, liturgike i simbolike zapadnog kršćanstva*, 1979: Uredio Anđelko Badurina, Zagreb: SNL.
- Jan K o t t, 1997: *Rozalindin spol*, preveo Dalibor Blažina, Zagreb: Znanje.
- Samuel Noah K r a m e r, 1966: *Historija počinje u Sumeru*, prevela Vesna Krmpotić, Zagreb: Epoha.

- Clive Staples L e w i s, 2004: *Posljednja bitka*, prevela Sanja Lovrenčić, Zagreb: Golden marketing.
- Nella L o n z a, 1997: *Pod plaštem pravde*, Dubrovnik: Zavod za povijesne znanosti Hrvatske akademije znanosti i umjetnosti u Dubrovniku.
- L u k i j e ili magarac, 1987: Priredio i preveo Darko Novaković, Zagreb: Latina et Graeca.
- Donald M a c k e n z i e, 1907: *Egyptian Myth and Legend*, <http://www.sacred-text.com>
- James Patrick M a l l o r y, 2006: *Indoeuropljani. Zagonetka njihova podrijetla – jezik, arheologija, mit*, preveo Ranko Matasović, Zagreb: Školska knjiga.
- Darko Novaković, 1987: "Lukije ili magarac' i antička pripovjedna tradicija", u: *Lukije ili magarac*, priredio i preveo Darko Novaković, Zagreb: Latina et Graeca, 1987, str. 5-46.
- George O r w e l, 2004: *Životinjska farma*, preveo Vladimir Roksandić, Zagreb: Jutarnji list.
- P a ñ c a t a n t r a u najstarijoj sačuvanoj verziji *Tantrākhyāyiki*, 1980: Prevela Zdravka Matišić, Zagreb: Naprijed.
- Ivan P e d e r i n, 1991: "Ivan August Kaznačić kao pjesnik, književni kritičar, povjesničar i narodnjački ideolog", *Radovi Filozofskog fakulteta u Zadru*, Razdio filoloških znanosti, god. 30 (20), str. 187-211.
- Publije O v i d i j e Nazon, 1998: *Metamorfoze*, preveo Tomo Maretić, Zagreb: Papir Velika Gorica (pretisak).
- P l u t a r h, 1993: *O Izidi i Ozirisu*, prevela Ljiljana Živković, Zagreb: Tragovi.
- Jaan P u h v e l, 1987: *Comparative Mythology*, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.
- William S h a k e s p e a r e, 2007: *Komedije*, preveo Mate Maras, Zagreb: Matica hrvatska.
- Miljenko S m o j e, 1984: *Libar Miljenka Smoje*, Split: Logos.
- Slavica S t o j a n, 2010: "Magnificentia na Držićev način", u: *Zbornik o Marinu Držiću*, Zagreb: HAZU, str.159-176.
- Marko U v o d i ć Splićanin, 1995: *Novi libar*, Split: Sveučilišna tiskara.
- Marko U v o d i ć Splićanin, 2002: *Drugi libar Marka Uvodića Splićanina*, Split: Marjan tisak.
- Gert Jan V a n D i j k, 1993: "Theory and Terminology of the Greek Fable", *Reinardus* 6, 173-83.

LITERARY BURDEN OF "OUR" DONKEY

SUMMARY

Starting from examination of religious and cultural prejudice towards donkey's figure, this paper tries to analyze it as a motive for shaping certain stereotype in its literary presentation.

There are two frequent literary stereotypes connected with a donkey: disguise and metamorphosis. First one developed in fables, from Esopus to Orwel and Lewis, and it is burdened by sociological and ideological messages.

Metamorphosis are thematically connected with the problem of identity or developing process starting from a sin, to punishment and finally, redemption (Apuleius), but functionally, donkey's character is always involved in "lowering" or translating from high and spiritual to low and physical level. That provide opportunity for donkey to play important role in literary travesties and parodies (*Fauvel*, Shakespeare, Cervantes).

Character and function of a donkey in Croatian literature developed from the simple phraseological to more complex symbolical levels. While in Držić's *Tirena*, image of the donkey appears only in the function of inventive curse, or proverb reflecting prejudice of wantonness and stupidity, multileveled intertextual reading of Draginić's and Kaznačić's octosyllabic verses about donkey, revealed more sophisticated meaning of the donkey's character, almost in the function of paradoxical lowing of the genre and, on the ideological level, reflecting some ideas of Enlightenment.

At the end, there is a review on naturalistic stories by Marko Uvodić, written when donkey becomes a symbol for losted rural past of Split. While in the history of "donkey's" genre, donkey had its own voice only to speak instead of a man about human problems, and so indirectly representing human being, in Uvodić's stories literary voice is taken away from a donkey. Represented only by the narrator, donkey's character becomes richer with metaphorical meanings – Uvodić's donkey is humiliated, abused and helpless creature who mutely demonstrating bestiality of a man just by a silent suffering.

KEY WORDS: *literary stereoptype, a donkey, metamorphosis, parody, travesty.*