Barbara Peklar

Obravnava srednjeveškega dialoga med dušo in telesom ter vprašanje dualizma¹

Ključne besede: telo, duša, odnos med dušo in telesom, konflikt, kontrast, dualizem, podobnost, identiteta, individuum, podoba

DOI: 10.4312/ars.9.2.172-199

Uvod

V okviru dialoškega pesništva, literarnega žanra, ki je cvetel tudi v srednjem veku, najštevilnejšo tematsko skupino sestavljajo dialogi duše in telesa, pričujoči prispevek pa obravnava njen najpopularnejši primer: *Dialogus inter corpus et animam*, sicer poznan kot *Visio Philiberti*.² Besedilo je nastalo v 13. stoletju, njegov domnevni avtor je Walter Map (1140 – c. 1208/1210) in najverjetneje izvira iz Anglije, od koder je zaokrožilo po vsej Evropi, kot dokazuje 188 (Baker, Cartlidge, 2014, 196) ohranjenih rokopisov s to vsebino.³ Izpostaviti želim šest zaenkrat znanih ilustriranih prepisov *Visio Philiberti*. Hranijo jih v Budimpešti, Erlangnu, Londonu, Münchnu, na Dunaju⁴ in v Brnu^{5,6}.

-
- 1 Članek je zasnovan na prispevku z naslovom *Dialogue between the Soul and the Body: Dualism?*, ki je bil predstavljen na konferenci »Iconology Old and New. Transregional Conference on the Move. Croatia and Hungary, 2013. Part Three: European Iconology East & West 5: Cultural Imageries of Body and Soul – Intermedial Representations of the Corporeal, the Psychic and the Spiritual« na Univerzi v Szegedu leta 2013.
 - 2 Znanih je več različic te pesnitve; izvirna, ki je najpogostejša (Inc.: Noctis sub silentio tempore brumali), razširjena (Inc.: Vir quidam extiterat dudum heremita) ter kratka (Inc.: Juxta corpus spiritus stetit et ploravit).
 - 3 Razširjenosti in vplivnosti navkljub je *Visio Philiberti* v sodobni strokovni literaturi redko podrobneje obravnavana; Palmer, 1999, 412–418, Cartlidge, 2006, 24–46, Golob, 2011, 151–162, Baker, Cartlidge, 2014, 196–201. Poleg tega je bila *Visio Philiberti* (vsaj) štirikrat vključena v širšo ikonografsko raziskavo; Osmond 1990, Brent, 2001, 1–18, Philipowski, 2006, 299–319, Raskolnikov, 2009.
 - 4 Ker dunajski rokopis ne vsebuje upodobitve dialoga, v nadaljevanju ne bo upoštevan.
 - 5 Rokopis iz Brna mi v času priprave prispevka ni bil dostopen.
 - 6 Országos Széchényi Könyvtár, Budapest, Cod. lat. 242, 10r – 23r, Universitätsbibliothek Erlangen-Nürnberg, Erlangen, Cod. 542, 291v – 299v, Wellcome Library, London, MS.49, 51r – 51v, Bayerische Staatsbibliothek, München, Cgm. 3974, 60ra – 65va, Österreichische Nationalbibliothek, Wien, Cod. 2880, 119r – 128v, Městský archiv, Brno, Cod. 105, 1r – 13r.

Besedilo govori o sanjski viziji, ki prikazuje prepir duše s svojim telesom zastran vprašanja, kdo izmed njiju je kriv greha, torej tematizira odnos med telesom in plemenitejšo dušo (kar je tudi osrednja tema srednjeveške teologije). Prispevek odpira problem s področja srednjeveške antropologije, in sicer želi opredeliti interpretacijo odnosa med obema temeljnima komponentama človeka, z namenom, da v njej najde individuuma. Individuum je tu pojmovan v modernem pomenu te besede, kot »a single human being as distinct from a group«.⁷ Individuum se uveljavlja skozi vprašanje osebne odgovornosti, in sicer zlasti od 12. stoletja dalje, ko reformirajo koncept greha in posledično poudarijo pomen samopreiskave.⁸ Konflikt duše in telesa je namreč nazoren primer tedaj prevladujočega dojetja človeka kot grešnika, razpadlega na »notranjega« in »zunanjega človeka«, vendar se v *Visio Philiberti* tak konflikt (glede krivde) izkaže za podobnost in ne različnost nasprotnikov. To pomeni, da individuum kot *individuus*, nedeljiv ni obravnavan destruktivno oziroma ni razdeljen, ravno nasprotno, je podvojen ali predstavljen z individualno podobo, zato se prispevek izteče v umetnostnozgodovinski problem srednjeveškega portreta.

Srednjeveški koncept razdeljenega jaza

Po splošni srednjeveški definiciji je človek združitev dveh nasprotnih elementov, duše in telesa (Le Goff, 1990, 8). Zastavlja se vprašanje, ali je poudarek na »združitvi« ali »nasprotju«, kajti platonistična ideja nesmrtni duše, ki narekuje razlikovanje med duhovno dušo in materialnim telesom, se v krščanstvu pomembno uveljavi (Wéber, 2000, 1369).

Teorija: Teologija in nedeljiva persona

Na splošno so srednjeveški teologi človeka pojmovali kot enoto duše in telesa. Kot trdi Walker Bynum, so uporabljali izraz *persona* (ki ne pomeni individuuma (Gurevich, 1995, 89–99)), da bi specificirali ne dušo (ki je v platonizmu enako oseba), ampak nedeljivo psihosomatsko entiteto (1995, 318), kajti etimologija besede *persona* je *per se una*, zaokrožena v sebi. Temu navkljub so značilnosti obeh komponent do določene mere ohranjene (King, 2007, 202). Kot neločljiva zveza je odnos med dušo in telesom pogosto primerjan z zakonsko zvezo (Marko 10, 6–9), ker se, četudi sta si nasprotna, ujemata,⁹ in sicer zaradi moči ljubezni, ki ju zveže tako močno, da ju združi v novo celoto. Kljub temu pa podoba zakona kaže, da je dvojnost zgolj harmonizirana, ne pa

7 <http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/individual> (8. 2. 2014).

8 Glede povezave med odgovornostjo in dialogom glej Reed, 1990, 65–88.

9 To potrjujeta tudi nasprotna slovnična spola latinskih besed za dušo, *animus*, *animi* (m) in telo, *caro*, *carnis* (f).

odpravljena. In v 13. stoletju se izkaže, da taka po svoje dualistična definicija enote duše in telesa ne more ustrezno izraziti (Walker Bynum, 1995, 256), saj nekateri teologi, npr. Tomaž Akvinski (Thomae de Aquino (1225–1274)), reinterpretirajo Aristotelov hilomorfizem oziroma dušo opredelijo kot edino obliko telesa, telo pa kot njen izraz v snovi, da ju povsem zedinijo.

Praksa: Recepcija grškega dualizma v krščanstvu in moralni konflikt v človeku

Kljub uradnemu teološkemu stališču srednji vek izpostavi koncept človeka kot grešnika, tj. po padcu, ki vez med dušo in telesom skrha ali prelomi (Le Goff, 1990, 4). Neubogljiva duša je namreč kaznovana z upornostjo svojega telesa, zato se njun harmonični odnos sprevrže v nesoglasje in uveljavita se njuni različni naravi, kar pomeni, da se dvojnost poglobi v razdvojenost. Konflikt med dušo in telesom (Gal 5, 16–17) je pogosta srednjeveška metafora za človekovo moralno stanje (Canuteson, 1975, 62). Toda kako lahko ideja konflikta postane tako popularna, če enotnost duše in telesa temelji na osrednji krščanski dogmi, vstajenju telesa? Po eni strani se na podlagi te dogme monistično krščanstvo razlikuje od platonizma (ki nesmrtnost pripiše zgolj duši, medtem ko je telo umrljivo, smrt pa je nasprotje življenja) oziroma, splošno rečeno, od dualizma »all religious doctrine that posits as independent and antagonistic the principle of all good and the principle of all evil« (Brenon, 2000, 451). Po drugi strani pa dogma o vstajenju, kot ocenjuje Dinzelbacher, v srednjem veku nima praktične vloge (1999, 54). Pravzaprav se, tako Le Goff, srednjeveška družba orientira po binarnih opozicijah: čeprav doktrinalno manihejstvo zavračajo, ga kljub temu prakticirajo (1990, 10). Kontrastiranje dobrega in slabega – krajše moralni dualizem – ustreza srednjeveški vzgojni ali moralizirajoči težnji po odrešitvi človekove duše, saj v dualizmu telo ni predstavljeno kot zakonski partner, temveč kot sovražnik duše, navezan na pozemske užitke. Govorimo lahko celo o krščanski obliki moralnega dualizma, ki ločuje na boljše in slabše, ker je Bog samo eden oziroma nima enakovrednega nasprotnika, zato bo premagal zlo. Ko npr. Avguštín poskuša razložiti človekovo nagnjenost h grehu, sicer zavrne manihejsko idejo o dveh dušah, eni dobri in drugi slabi, toda dualizmu, ki je uporaben, ker izvor zlega ločuje od dobrega, se vendarle ne izogne. Da bi dokazal enost duše, Avguštín razdeli voljo, in sicer na dva moralno nasprotna vidika, »notranjega človeka« (dušo) in »zunanjega človeka« (telo), pri čemer spodbuja k odvrnitvi od zunanjega oziroma k osredotočanju na notranjega človeka. Drugače povedano, čeprav Avguštín človeka pojmuje kot zvezo duše in telesa, izvzame dušo na račun telesa: »... dvojje je pričujoče v meni, telo in duša, eno vnanje, drugo notranje. Katero od njiju je, da ga morem vprašati o svojem Bogu ...? ... boljše je notranje ...«¹⁰

10 Aurelius Augustinus, *Confessiones*, X, 6, 9, Patrologia Latina 32, col. 783. Prevod Anton Sovre, 1978, 200.

Vpliv krščanskega dualizma na srednjeveško vrednotenje individuuma

Ločevanje na dušo in telo naj bi pomembno zaznamovalo srednjeveški odnos do individuuma; ali po Biernoff: »The Augustinian formula of an 'inner' and 'outer' man was widely used throughout the Middle ages to evoke a sense of the self, fractured and polarized by sin« (2002, 23). V teocentričnem srednjeveškem svetu človek nima avtonomne identitete oziroma obstaja izključno v odnosu do Boga, duša pa je pomembna kot nosilka te bistvene povezave, ki je podobnost. Podoba Boga je vtisnjena v notranjega človeka, in ker pečat kot podoba oblikuje individualnost (Bedos-Rezak, 2006, 55), se mora človek preobraziti v podobo Kristusa (2 Kor 3, 18), da doseže svojo identiteto (Destro, Pesce, 1998, 184–197). Če povzamem, v krščanskem srednjem veku samouresničitev ni v dosegu edinstvenosti, ampak enakosti. Poleg tega pa zunanji človek pripada zemlji, ki je območje *dissimilitudinis*, nepodobnosti Bogu (Le Goff, 2009, 241), in pomeni življenje po mesu oziroma človekovo samozadostnost. Iz tega razloga mora telo prestatati izboljšavo (in postati vstajensko telo), med katero bodo izbrisane tudi nekatere individualne značilnosti (Walker Bynum, 1995, 256). Povezovanje individualnosti z napako je blizu platonističnemu konceptu individuuma, ki je posledica odvrnitve duše od Enega oziroma njenega padca v raznolikost, kar je nepopolno utelešenje splošne človeške oblike. V platonizmu je snov namreč negativna in kot princip individualizacije na individuuma meče slabo luč. Skratka, z Avguštinovo paradigmo za izraz samega sebe ostaja srednjeveški jaz v iskanju popolnosti ali preprostosti Boga spregledan oziroma je heterogen, tj. podvržen propadu, pogosto tudi moralnemu. To naj bi bil razlog, da se individualnost ne more uveljaviti kot vrednota, kar pa pričujoči prispevek problematizira in namesto individuuma pod vprašaj postavlja krščanski dualizem.

Odnos med dušo in telesom: ločenost

Ločitev duše in telesa ali dualistična anatomija človeka

Razdeljen zaradi Adamovega padca človek dobesedno razpade na dvoje v trenutku smrti, ki je kazen za izvirni greh ter dokončno prekine povezavo med dušo in telesom. Ko npr. menih Barontus doživi izkušnjo smrti, ki je konec 7. stoletja zapisana in poznana kot *Visio Baronti*, je njegova duša oziroma oživljajoči princip iztrgana iz telesa, in Barontus čuti, da se cepi na dvoje. Podobno na prizoru smrti iz *Ars moriendi*¹¹ duša kot zadnji dih zapusti telo umirajočega, zato je upodobljena

11 Gre za dve besedili o dobri smrti iz prve polovice 15. stoletja. Izvirna verzija iz leta 1415 je poznana kot *Speculum artis bene moriendi* (Inc.: Cum de presentis exilii), krajša iz okoli 1450 pa je *Bilder-Ars* (Inc.: Quamvis secundum philosophum).

posebej in je antiteza negibnemu truplu (Camille, 1994, 70). Razdeljenost je pomembna strukturna značilnost macabre podobe in kot taka razkriva dvojno ali ambivalentno človekovo naravo.

Nasprotje duše in telesa ali horizontalni dualizem

Tudi *Visio Philiberti* se nanaša na smrt, ker se duša zaplete v pogovor s (svežim) truplom, ki čaka na pokop, obenem pa je ločnica med njima še poglobljena, in sicer z dualistično strukturo dialoga, ki kaže dihotomijo človeka oziroma ločevanje človeka na dva nasprotna elementa. Duša in telo postaneta dve entiteti, duša namreč dobi svoje lastno telo, ki ji omogoči govorjenje, personificirano mrtvo telo pa lahko deluje oziroma misli. Poleg tega pa elementa nista samo osamosvojena, ampak tudi zapletena v verbalni spopad, torej dialog iz njiju dela antagonista. V teh dveh ozirih je prepir med dušo in telesom mikrokozmična verzija *Psihomahije*, bitke med krepostmi in pregrehami. Dvojna struktura dialoga sooči dve različni perspektivi, da pokaže kontrast med njima; podobno kot njena vizualna ustreznica, dvodelna struktura diptiha, ne zajema obeh svetov, tostranstva in onstranstva, da bi ju združila, temveč da ju loči. Na ilustracijah motiva Treh živih in treh mrtvih iz angleških rokopisov (glej Greer-Fein, 2002, 69–94) je npr. vsaka trojica umeščena na svojo stran in živi so kontrastirani z razkrajajočimi se mrtvimi, ki kot njihovi prihodnji dvojniki žive posnemajo, vendar jih ne zrcalijo.

Moralni kontrast duše in telesa ali vertikalni krščanski dualizem

Antinomična dvojica iz grško-rimske antike je v srednjem veku spremenjena, in sicer kontrast tedaj interpretirajo v skladu z vertikalno orientacijo krščanskega sistema vrednot: kristjani namesto levo in desno ločijo zgoraj in spodaj (Le Goff, 2009, 9, 10), kar pomeni, da je duhovna duša večvredna od telesa. V dialogih duše in telesa se med sogovornikoma običajno pokaže moralni kontrast: telo je pokvarjeno in duša ga obtoži greha. Enako v začetku *Visio Philiberti* duša poudari svojo podobnost Bogu in se tako predstavi kot plemenitejša od telesa. Tudi golota duše na ilustracijah pomeni, da je slečena greha, medtem ko je telo zavito v mrtvaški prt ali oblečeno. Uporaba kontrastnih barv prav tako odraža črno-belo primerjavo antagonistov. Na budimpeštanskem primeru (OSK, Cod. lat. 242) prosojna siva označuje zračno telo duše, rjava pa zemeljsko telo, narejeno iz gline (glej sliko 1). Na ostalih treh primerih je kontrast očitno moralen, saj primerjava rožnate polti duše z mrtvaško bledico telesa izpostavi njegovo šibkost – v skušnjavi (Camille, 1994, 83). Skratka, struktura *Visio Philiberti* je dualistična, temu navkljub pa opozicija med dušo in telesom ni dosledno izražena.

Slika 1: Dialog med dušo in telesom, sredina 15. stoletja, Országos Széchényi Könyvtár, Budapest, Cod. lat. 242, 13r.

Odnos med dušo in telesom: povezava

Interpretacija telesa kot pozitivnega ali odstop od dualizma

Negativnost telesa, zastavljena z izhodiščnim govorom duše, se ponovi na koncu pesnitve z grožnjo grešnikove preobrazbe v demona. Stopnjevanje fiziognomije v demonično deformacijo, ki pomeni grešnost, osvetli telo kot meso, kakor ga razume Pavel in ki zastopa človeka v njegovi različnosti od Boga. Taka dualistična interpretacija telesa spodbuja zatiranje njegovih grešnih nagnjenj oziroma ustreza vzgojnemu namenu vizij onstranstva, ki poudarja nujnost spreobrnjenja od zunanjega k notranjemu človeku, kar potrjuje tudi sprva grešni plemič Philibert, saj nazadnje vstopi v samostan. Toda v *Visio Philiberti* sanjska vizija uokvirja dialog med dušo in telesom, ki pripada bistveno drugačnemu literarnemu žanru. Za razliko od vizij, ki predstavljajo usodo duše po smrti s poudarkom na kazni v vicah, dialoške pesnitve nimajo izrazite težnje po moraliziranju. Dialogi duše in telesa so med tistimi, ki so na meji med religiozno in profano poezijo (Raby, 1957, 300); ne tematizirajo namreč zgolj duše, ampak celega človeka in se lahko razvijejo v filozofsko diskusijo brez preprostega odgovora oziroma moralnega nauka (glej Reed, 1990). Tudi dialog iz *Visio Philiberti* ni vzgojne vrste, kjer razumna duša vodi in ošteva nespametno telo. Nastane pod vplivom retoričnih vaj in javnih debat na univerzah (Ackerman, 1962, 554, 555), kar pomeni, da gre za sholastični dialog, ki – kljub kompromitiranju moralnega sporočila – predstavi oba pogleda na problem. Tako telo dobi priložnost, da se brani obtožb s strani duše, češ da je grešno. Še več, obravnavani primer zaradi izredno sofisticiranih argumentov izstopa kot najbolj sholastičen izmed dialogov duše in telesa (Osmond, 1990, 63), torej je telo kot spreten retorik duši enakovredno. Na obravnavanih ilustracijah ima truplo roke sprva prekrizane na trebuhu, kar je običajna poza mrtveca (Ariès, 2009, 8), potem pa je oživljeno z živahnimi retoričnimi gestami; zgoraj omenjena moralna razlika oziroma neravnovesje med dušo in telesom, na kar namigujejo kontrastne barve, se tako izravna.

To interpretacijo telesa lahko pravilno razumemo šele v kontekstu »legende o duši in telesu«, zlasti skozi njeno primerjavo s predhodnikom dialoga med dušo in telesom, nagovorom telesa, kjer truplo duši ne odgovori, saj leži mrtvo in se ne more odzvati. To pomeni, da je izpostavljena šibkost telesa, zaostrena v smrtnost, zato je govoreča ali nesmrtna duša njegova antiteza. Nagovor zastopa tradicionalni krščanski dualizem oziroma telo predstavlja kot pokvarjeno ali manjvredno od duše, medtem ko ga *Visio Philiberti* razume povsem drugače in s tem odstopa od krščanskega (ali vertikalnega) dualizma. Ker truplo deluje ali govori neodvisno od duše, ki je princip življenja in razuma, ni podrejeno. Zato se obravnavani dialog zdi bliže horizontalnemu (ali nekrščanskemu) dualizmu, kjer sta nasprotnika enakovredna oziroma je telo nasprotna,

negativna sila. Poleg tega Le Goff ocenjuje, da je meso v srednjem veku demonizirano (1974, 144–146); mesenost na splošno pomeni grešni vzgib in v tem oziru telo ni pasivno. In čeprav se duh loči od njega, truplo ni pojmovano kot zares mrtvo, dokler se meso povsem ne razkroji (Camille, 1994, 83–87). Personificirano telo iz *Visio Philiberti* pa kot aktivni princip zla razume Ackerman (1962, 551).¹² Toda truplo (reagira ali spregovori, da se izreče za nedolžno, zato se ne ujema niti z vertikalnim dualizmom. Če povzamem, odgovor telesa je razumen argument, ki dokazuje nedolžnost: »*Esne meus spiritus, qui sic loquebaris? / non sunt vera penitus omnia quae faris; / jam probabo plenius argumentis claris / quod in parte vera sunt, in parte nugaris ...*«¹³ To pomeni, da telo ni niti slabše niti slabo in kot tako izključuje obe verziji dualizma. S pojavom odgovora po letu 1100 se nagovor razvije v dialog, kjer si telo krivdo razdeli z dušo ali pa je kriva samo duša, in ta sprememba se ujema s prenovljenim, pozitivnim odnosom do telesa, ki, kot poudarja Biernoff, srednjeveški dualizem izpodbija (2002, 23–26). V tem oziru je zelo vplivna sočasna latinizacija arabske in Aristotelove filozofije,¹⁴ ki nadomesti moraliziranje in poudari funkcionalno plat telesa, zato telo ni zapor, temveč orodje, koristno za dušo (Osmond, 1990, 6, 7).¹⁵ Skratka, *Visio Philiberti* odraža prekinitev z moralizirajočo tradicijo oziroma z dualističnim zavračanjem telesa, kar je pomembno, ker je telo nosilec individualnosti.

Similitudo, podobnost duše in telesa

Glede na standardno definicijo odnosa med dušo in telesom iz vsesplošno razširjene razprave *De spiritu et anima* Psevdo Avgušтина, napisane v 12. stoletju, duša kot racionalni princip vodi telo.¹⁶ Toda v obravnavanem dialogu truplo moralno superiornost duše postavi pod vprašaj prav s prenosom odgovornosti za greh na avtoriteto. Njegov argument je neovrgljiv, kar pomeni, da duša ni nedolžna žrtev pokvarjenega mesa, ampak je pravzaprav tista, ki je kriva. Ker duša svoje vpletenosti (v greh) ne more zanikati, telo obtoži, da jo je napeljalo h grehu, tako da si odgovornost nazadnje razdelita. Odgovor telesa torej prekine dualistično opozicijo duše in telesa (Brent, 2001, 18); duša izgubi moralno superiornost, telo pa ni avtomatično amoralno, iz česar sledi, da je moralna razlika med antagonistoma zabrisana. Poleg tega se podobno obnašata in imata podoben videz. Duša ni niti nevidna niti abstraktna, ampak tridimenzionalna, celo mišičasta, in s človeškim telesom pridobi človeško naravo, medtem ko truplo,

12 Cartlidge pa oživitev mrtvega telesa primerja s Frankensteinom (Cartlidge, 2006, 30).

13 Walter Map?, *Visio Philiberti* (Inc.: Noctis sub silentio tempore brumali), vrstice 97–100. Uredil Thomas Wright, *The Latin Poems Commonly Attributed to Walter Mapes*, London 1841, str. 95–106.

14 Prevoda Avicennove *De anima* in Aristotelove *De anima* sta dostopna od poznega 11. stoletja naprej.

15 Na primer Guillaume de Saint Thierry (c. 1075/1085–1148) namigne, da duša zaznavajoče telo potrebuje; *De natura corporis et animae*, II, *Patrologia Latina* 180.

16 Pseudo-Augustinus, *De spiritu et anima*, *Patrologia Latina* 40.

ker je sveže, obdrži človeško obliko in z njo človeško dostojanstvo, če upoštevamo, da razkroj pomeni šibkost oziroma nespamet. Ko horizontalno položeno telo dvigne glavo, spomni na Bonaventuro (1221–1274), ki telo primerja z dušo, da izpostavi njuno podobnost oziroma odličnost telesa, natančneje, njegovo pokončno držo.¹⁷ Še več, telo spregovori razumno, duša pa bolj čustveno kakor modro. Iz tega je razvidno, da duša in telo nista predstavljena kot kontrastni komponenti, ravno nasprotno, kot ocenjuje Cartlidge, je *similitudo*, podobnost, eden ključnih motivov *Visio Philiberti* (2006, 26).

Vez duše in telesa

Zaradi moralnega izenačenja ali enakosti sogovornikov vprašanje odgovornosti ostaja nerešeno. A kljub temu ta dialog ni neskončno obtoževanje enakovrednih nasprotnikov, tipično za dualizem. Ker si duša in telo odgovornost delita, je *Visio Philiberti* bliže razlagi odnosa duše in telesa v priliki o slepem in hromem možu iz *Talmuda* (Osmond, 1990, 61, 62): imata različni funkciji, a se dopolnjujeta in delujeta skupaj, torej sta odgovorna oba. Po Cullmannu je krščanska ideja vstajenja povezana z judovskim konceptom vstajenja osebe in ne z grškim o nesmrtnosti duše (Walker Bynum, 1995, 5), kar pomeni, da bosta duša in telo sojena kot eno. V 13. stoletju Albert Veliki (Albertus Magnus – okoli 1200–1280), Akvinski in Aegidius Romanus (okoli 1243–1316) to enotnost duše in telesa podprejo z odlomki iz Aristotela, ki ju s trditvijo, da duša deluje izključno skozi telo, zveže skupaj. Obravnavani dialog prav tako poudarja povezavo namesto ločenosti oziroma razlike, saj telo polno odgovornost za greh zavrne v povsem Aristotelovem slogu, z argumentom, da je zgolj instrument duše (Osmond, 1990, 64, 65). Sočasno Bonaventura skozi pojasnjevanje grešenja pride do podobne ugotovitve; delovanje dušo in telo združuje, ker vključuje oba, kajti duša in telo sta eno – in sicer bodisi duša vodi telo bodisi telo vleče dušo, temu razumevanju odnosa med dušo in telesom pa ustreza tudi obravnavana interpretacija.¹⁸ *Visio Philiberti* torej predlaga, da je krivda vzajemna, oziroma onemogoča jasno moralno razliko med dušo in telesom, kar posledično pokaže na zvezo med njima.

Enota duše in telesa oziroma individuum, *individuus*

Kljub ločitvi vez med dušo in telesom očitno ostane, torej je neločljiva, kar dela dvojnost (človeka) zgolj navidezno. Povedano drugače, odnos binarne dvojice, ki ni interpretiran kot kontrast, ampak kot podobnost, kar velja za *Visio Philiberti*, razkriva posebnost krščanskega dualizma – nedoslednost. To pomeni, da v monoteističnem krščanstvu mišljenje v binarnih dvojicah ni temeljni, temveč tuj način razmišljanja, tudi

17 Bonaventura, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, S. Bonaventurae Opera omnia, IV, Firenze 1889.

18 Bonaventura, *Breviloquium*, S. Bonaventurae Opera omnia, V, Firenze 1891, str. 124–125.

za misliti individuuma. Nezačudenost dualizma v srednjeveškem krščanstvu kaže primer gelazijske sheme, ločevanja dveh socialnih funkcij, papeževe in kraljeve, pri čemer religiozna oblast prevlada, kar formulira papež Gelazij I. (492–496). Doby opozarja, da čeprav gre za dualistično shemo, ta nakazuje delitev na tri dele oziroma tri družbene rede. Prvič, kleriki in vojaki se borijo za prevlado, torej so oboji aktivni, in drugič, kleriki so kot *oratores*, tisti, ki molijo, bliže Bogu oziroma umeščeni nad vojake, zato sta reda v hierarhičnem odnosu, kar pomeni, da si nista enaka. Iz tega sledi, da shema zahteva tretji red, ki bi vzpostavil ravnovesje, natančneje, laiki so tako razdeljeni na vojake in ljudstvo, ki je pasivno (1985, 94–99). Če gelazijsko shemo projiciramo na človeka, ki je mikrokozmos, duša, ki teži k Bogu oziroma se dvigne v nebеса, ustreza klerikom, figura trupla pa posvetnim laikom, obenem pa sta tudi duša in telo v hierarhičnem odnosu oziroma nista enakovredna. Poleg tega je ključna značilnost *Visio Philiberti* verbalni spopad duše in telesa, zato sta oba aktivna oziroma izenačena. In telo je poimenovano bodisi kot *caro*, meso, bodisi kot *corpus*, telo;¹⁹ ker vključevanje platonističnega dualizma v monistični sistem telesnost loči od šibkosti, da izpostavi slednjo, je zamenljivost moralno nasprotnih pojmov²⁰ zgovorna – razkriva dvojno naravo figure trupla. To pomeni, da je, podobno kot laiki, razdeljeno tudi truplo, torej se v dveh sogovornikih skriva trojnost. Z drugimi besedami, enako kot pri gelazijski shemi izenačevanje zahteva tretji člen, natančneje, telo je lahko duši enakovreden sogovornik le, če je boljše od pasivnega mesa, ki je tako vključeno kot ozadje (pri čemer taka prisotnost mesa ni dualistična).²¹ Zato telo ni slabo in posledično ni nasprotje duše ali zunanji človek.

Telo kot moralno nevtrarno²² ustreza »srednje dobrim in slabim«, tretji kategoriji srednjeveške klasifikacije grešnikov, ki presega moralni dualizem (Le Goff, 2009, 333–340). Ta kategorija odraža drugo fazo fevdalne revolucije, ko se uveljavijo *mediocres*, srednji razred (mimogrede, v njeni prvi fazi je ljudstvo priznано za tretji red, glej zgoraj) (Le Goff, 2009, 340–343). Poleg tega je, če upoštevamo še mikroraven (fevdalne revolucije), v povezavi s tedaj razvijajočo se kirurgijo izpostavljena profana vrednost telesa (glej Pouchelle, 1983). Telo iz *Visio Philiberti* je locirano vmes, med dušo in meso, kar potrди truplo samo, ko se izreče za njunega posrednika, iz česar sledi, da ni niti zunanji niti notranji človek, temveč njuna povezava. Če upoštevamo, da je moralno nevtralna kategorija ideološko drzna združitev dveh nezdržljivih nasprotij, kot jo označi Le Goff (2009, 336), lahko sklepamo, da telo združuje dušo in meso. Zatorej

19 Za razliko med obema izrazoma ter njuno rabo v okviru dialogov telesa in duše glej Raskolnikov, 2009, 61–66.

20 *Caro, carnis* (f) ima slabšalen pomen.

21 To je razlog, da govoreče truplo kljub njegovi dvojni naravi enačim s telesom.

22 Kar ustreza spolu latinske besede *corpus, corporis* (n).

telo zastopa celoto, kar potrjuje pravni²³ termin *habeas corpus*, zahteva, da je prijeta oseba (kurziva je moja) pripeljana pred sodnika. V tem času začno prestopnika obravnavati kot individualen primer, ker se osredotočijo na njegov motiv (Le Goff, 2009, 321–329), zato je ta celota jaz. Če povzamem: telo pomeni individuuma.

Za vprašanje individualnosti je ključno, da jaz ni razdeljen na dvoje oziroma da ni heterogena združitev dveh nasprotnih elementov, ampak njuna homogena zmes, saj je uresničen v telesu, samostojnem vmesnem členu. Zaradi nadomestitve binarne s tridelno shemo se namreč namesto mesa uveljavi telo in namesto ločnice vmesnost, torej se iz konflikta med dušo in telesom razvije njuna enotnost, ki definira individuuma. Do te ugotovitve pride tudi Bossy: »Deliberately, I think, the debate finally presents itself less as a disputation between separate speakers than as a dialogue-in-monologue. The warring verbal constructs become joined by one underlying discourse« (1976, 150). Drugače povedano, zaradi spremembe poudarka obravnavani dialog ni soočenje nasprotnih strani na štiri oči, ampak bolj spominja na dvoobraznega Janusa na sredi. V srednjem veku je Janus namreč splošno znan kot rimski bog prehodov, ki povezuje nasprotja (glej Brumble, 2013). Od 12. stoletja naprej se pojavlja tudi Janus s tremi obrazi (Golob, 1985, 40); na ilustraciji meseca januarja (Janus je v januarski prizor pogosto vključen) iz Ruskinovega horarija (The J. Paul Getty Museum, Los Angeles, Ms. Ludwig IX 3) ali rokopisa iz Besançona (Bibliothèque municipale, ms. 0140), če navedem le dva izmed mnogih, se oba profila zlivata v en sam, frontalen obraz ter tako ponazarjata poenotenje dvojnosti v eno.

Interpretacija telesa na ilustracijah *Visio Philiberti*

Tezo, da telo v *Visio Philiberti* pomeni osebo, potrjujejo tudi ilustracije. Ker je moralna pokvarjenost v srednjem veku običajno izražena vizualno, kot telesna pomanjkljivost,²⁴ je truplo z obravnavanih ilustracij očitno interpretirano kot moralno nevtravno, saj znakov trohnenja ni videti na nobenem od primerov (četudi imajo ilustracije različen izvor) (glej sliko 2). Gre za zgovorno dejstvo, če upoštevamo poznosrednjeveški trend upodabljanja razkroja trupla, ki odraža vsesplošno premišljevanje o minljivosti telesa. Med 14. in 16. stoletjem, ko nastanejo ilustracije k *Visio Philiberti*, v popularni nabožni literaturi prevladuje *transi*, realistična upodobitev razpadajočega mrtvega telesa (Ariès, 1981, 110–123). Odpor do gnitja pa je kliše tudi v dialogih duše in telesa (Ackerman, 1962, 562, 563); obravnavani dialog prav tako vsebuje elemente *memento mori*, »zavedaj se smrti«; telo se npr. pritoži zaradi črvov, ki ga grizejo v stran. Vendar vsemu naštetemu navkljub upodobljeno truplo ni načeto, torej je upoštevano (zgoraj omenjeno) ločevanje telesa od pokvarjenega mesa. To

23 O povezavi teologije in kazenskega prava glej Le Goff, 2009, 316–321.

24 Propadajoče truplo je denimo ena od podob greha pri Hildegardi iz Bingna.

pomeni, da sveže truplo ne zastopa minljivega zunanjega človeka (ki bi ga označeval *transi*), ampak predstavlja individuuma, saj telo v trenutku smrti postane podoba (Belting, 2004, 156–202), kar kaže na pomembno kvalitativno razliko med obema omenjenima interpretacijama trupla.

Dialog kot zrcalo ali podobnost duše in telesa

V srednjem veku so izražene zgolj skrajnosti (Huizinga, 2011, 247), kajti srednjeveške podobe so organizirane v skladu z dualističnim sistemom oziroma temeljijo na jasnih razlikah (sočasne upodobitve Poslednje sodbe npr. ločujejo na dobre in slabe) (Binski, 1996, 166–199), kljub temu pa dvodelna struktura v *Visio Philiberti* namesto (moralnega) kontrasta uokvirja podobnost. To pomeni, da je dialog prej zrcalo kot konflikt. Spodbuja samoanalizo, pri kateri je človek, kot zapiše Guibert de Nogent (c. 1055–1124), kakor pred svojim portretom, soočen sam s sabo.²⁵ Kot za budimpeštanske ilustracije ugotavlja N. Golob, je izkušnja zrcaljenja upodobljena, čeprav je pisec ne izrazi eksplicitno (2011, 157, 158).

Vmesno območje ali združenost duše in telesa

Tu ne gre za materialno zrcalo, ki je v srednjem veku običajno označeno kot narcistično. Materialno zrcalo namreč kaže zgolj zunanji videz ali zunanjega človeka (medtem ko bistvo ali notranji človek ostane očem neviden) in ne omogoča spoznanja resnice o sebi oziroma vodi stran od nje, saj zunanji človek z notranjim človekom ni povezan. Ločnico med materialnim svetom in onstranstvom poudarja oziroma razkrija zrcalo smrti, z razkrajajočim se zrcalnim dvojnikom, čigar videz dobesedno izginja. *Visio Philiberti* pa mejo med vidnim in nevidnim svetom razklene v vmesno območje, prostor samoopazovanja. Ker je obravnavana vizija sanjska vizija, je to območje sanj,²⁶ ki so v srednjem veku znane zaradi svojega sredinskega značaja (Kruger, 1994, 118–122). To pomeni, da so obenem povezane tako z zemljo kot z nebese, zato je lahko zaobjamejo dvojno naravo človeka (in razkritje prave identitete se pogosto zgodi v sanjah).²⁷ Po Avguštinovi sistematizaciji pogleda,²⁸ ki ostane vplivna ves srednji vek, so namreč sanje objekt *visio spiritualis*, duhovnega pogleda, vmesne vrste gledanja, ki (že pri Avguštinu) presega binarno opozicijo zunanjega in notranjega oziroma premošča antitezo med lažjo in resnico, kar pomeni, da ukinja mejo med vidnim in nevidnim.

25 Guibert de Nogent, *Quo ordine sermo fieri debeat*, Patrologia Latina 156, stolpca 27 B in 28 C. O spoznanju samega sebe v srednjem veku glej Morris, 1972, 64–95.

26 In ne vic. Poleg tega domnevni avtor besedila, Walter Map, s konceptom vic ni bil seznanjen; Le Goff, 2009, 325.

27 Povezovanje sanj in zrcala kot sredstva za samopreiskavo je bilo v srednjem veku vsesplošno razširjeno. Glej Kruger, 1994, 130–140.

28 Aurelius Augustinus, *De Genesi ad litteram*, Patrologia Latina 34.

Slika 2: Dialog med dušo in telesom, c. 1420, Wellcome Apocalypse, MS.49, fol. 51v, Wellcome Library, London. Z dovoljenjem Wellcome Library, London.

Na tem mestu se velja ponovno spomniti na motiv Janusa med vrati, čigar en obraz gleda ven in drugi noter, torej združuje zunanji in notranji pogled. Če povzamem, duša in telo sta združena na istem vidnem polju.

Visio spiritualis ali mešanje duše in telesa

Sanje so nevtralno območje mešane narave (Hahn, 2006, 45, 46). Značilnost *visio spiritualis* je odsotnost telesa, torej truplo svoje snovno telo izgubi in postane nesnovna sanjska podoba, nevidna telesnemu očesu. To pomeni, da je truplo ločeno od mesa ali pokvarjene snovi, katere vidnost se nanaša na grešnost, če upoštevamo vizualni podton izvirnega greha, natančneje, Evinega poželjivega pogleda ali privlačnega videza jabolka, izpostavljenega v 12. in 13. stoletju (Biernoff, 2002, 42–46). Še ena lastnost *visio spiritualis* je čutnost ideje, kajti vse sanje se pojavljajo v telesnih podobah, zatoorej duša (četudi ob smrti svoje telo in posledično svojo edino podobo izgubi) dobi telo in postane vidna notranjemu očesu. Poleg tega je to telo somatomorfno in kot tako teološko ločevanje med duhovnim in materialnim zamegljuje (Zaleski, 1991, 67, 68). V *Visio Philiberti* je tako dualistična ločnica oziroma razlika med nevidno dušo in telesnim videzom zabrisana.

Zlitje duše in telesa ali homogeni jaz

Pojasnilo za tako nejasnost lahko najdemo v Aristotelovi definiciji zmesi, *mixtum*. Za razliko od seštevka, kjer sta dva različna elementa postavljena drug ob drugega in ohranita vsak svojo identiteto, je zmes »a true blending of the ingredients into a homogeneous compound in which the original natures disappear« in »are replaced by a new nature that permeates the compound down to its smallest parts« (Lindberg, 2007, 288, 289). Nejasnost torej kaže na skupno entiteto različnih elementov, pri čemer duša in telo iz *Visio Philiberti* definiciji zmesi ustrezata v dveh ozirih. Prvič, atributi obeh nasprotnih komponent so spregledani (v prid značilnosti individuuma), in sicer telo izgubi svojo mesenost (ki bi ga nazadnje spremenila v anonimen skelet, anonimnost pa se z osebnostjo izključuje), duša pa svojo popolnost ali preprostost (v smislu platonistične Enosti, ki je brez določene oblike) in prevzame konkretno (individualno) obliko. In drugič, namesto da bi se telo razlikovalo od duše, se razlikuje od mesa in je povezano z dušo, saj truplo ne propada, ampak oživi. Poleg tega je zračno telo duše podobno snovnemu telesu, kar je v skladu tako z biblično tradicijo (Lk 16, 19) kot tudi z vizijami onstranstva, kjer se identiteta osebe ohrani kljub (začasni) ločitvi duše od telesa. Natančneje, duša ni upodobljena kot običajno, tj. kot otrok ali antiteza telesu, ker je enake velikosti in postave kot telo, kar pomeni, da je predstavljena kot nebeški dvojnik. Kljub temu pa take interpretacije duše ne gre zamenjati za platonistično, samozadostno dušo, ki je sama oseba (tj. brez telesa). Vse duše so namreč tridimenzionalne, celo

atletsko izklesane, zato je njihova telesnost skoraj oprijemljiva, torej imajo in potrebujejo telesa. Budimpeštanske ilustracije (OSK, Cod. lat. 242) posebej nazorno kažejo, da zračno telo duše odseva zemeljsko telo, kajti telesne značilnosti duše in telesa se popolnoma ujemajo, ali z besedami N. Golob, figuri sta si podobni kot dvojčka (2011, 157). Izjema so münchenske ilustracije (BSB, Cgm. 3974), kjer duša ni dvojnik telesa, saj je manjša (glej sliko 3). Prav tako ne gre za običajno formulo duše kot otroka, ker je njen videz diferenciran. Ima namreč enak okrogel obraz s polnimi lici in kratkimi skodranimi lasmi kot telo, kar pomeni, da je duša miniatura telesa oziroma Aristotelova oblika telesa (Camille, 1994, 70) (in telo njena ponovitev v smislu realizacije v večjem formatu). Ker duša kot nebeški dvojnik zajema telo in ker je duša kot miniatura telesa zajeta v telesu, *similitudo* oziroma podobnost nakazuje njuno neločljivo povezavo. Glede na to, da večina srednjeveških mislecev v skladu z Aristotelom dušo razume kot obliko telesa (Lagerlund, 2007, 4, 5), telo pa je definirano kot izraz duše (in sicer zunanji videz kaže notranjega duha) (Walker Bynum, 1995, 255–257), drugače kot pri simbolu, ki označuje nekaj drugega, razlike med označevalcem in označencem ni. Zaleski ocenjuje, da je bil v nasprotju z metaforami duše – ptico, iskro ipd. – homunkulus mišljen dobesedno (1991, 68). Po sočasni klasifikaciji znakov Rogerja Bacona²⁹ je zaradi podobnosti (med njima) telo naraven znak za dušo.³⁰

Ker se duša in telo spremenita drug v drugega, kot se izrazi Walker Bynum (1995, 333), sta dve plati istega kovanca, torej vsak od njiju zastopa njuno zlitje, ki ustreza aristoteljanskemu pojmu osebe, psihosomatski entiteti (mimogrede, v tem času aristoteljanska definicija človeka nadomesti platonistično (1995, 135)). Z drugimi besedami, poudarek na povezavi ali kontinuiteti dveh svetov razkriva skrb za ohranitev zemeljske oblike (ki naj bi zagotovila prepoznavnost v vseh sferah), torej interes za identiteto, opaznejši v 13. stoletju. Če je namreč duša pojmovana kot oblika telesa in telo kot izraz te oblike, je oblika njun skupni imenovalec, kar se ujema z Aristotelovim pojmovanjem identitete. Gre za teorijo formalne identitete, katere predstavniki so (že omenjeni) Akvinski, Albert Veliki in Aegidius Romanus (Walker Bynum, 1995, 256–271). Če povzamem, *similitudo* ali neločljiva povezava nadalje pomeni identiteto (v smislu podobnosti).

Po Akvinskem (enem prvih mislecev, ki začno razločevati individualnost od numerične razlike (Walker Bynum, 1995, 255)) je ta neločljiva povezava osnova za individualnost, ki je vzajemna zaznamovanost, in sicer je duša edina oblika telesa, katerega kot taka dela individualnega, obenem pa se zato razlikuje od ostalih duš (Sweeney, 1996, 182–186). Iz tega sledi, da *similitudo*, ki se nanaša tudi na individualno zrcalno

29 Bacon (okoli 1214 – okoli 1292/1294?) je prispeval eno najpomembnejših srednjeveških razprav o znaku.

30 Roger Bacon, *De signis*, Opus maius, 3, 2.

[illegible]

*Tuo me non prius quam praeceps amari et velle duntaxat prout proinde quodcumque & quicquid de
me facit expedire iuxta tua & potestatis debere gratia te amare debet.
Et nunciam ad hoc velle gratias agere et perperam si minus dei dei datus huius speciemus facimus & ab eo deinde velle
vult ut plures eorum &c. sicut & deinde de morte tua de qua & de interitu nostro & de se cu quoque iud & de parum & de gratia
de se & de omni re ipsa nosmet & de omni re.*

[illegible]

podobo, dušo in telo zveže v zrcalni odnos: to je zlasti očitno na budimpeštanskih (OSK, Cod. lat. 242) in münchenskih (BSB, Cgm. 3974) ilustracijah. Kar vidimo, sta pravzaprav dve podobni telesi, ki vsako posebej zastopa zlitje duše in telesa v individuuma. Iz tega sledi, da je individuum homogen in kot tak ne more biti razdeljen, ampak kvečjemu podvojen s pomočjo ogledala, ki omogoča samoopazovanje.

Similitudo, individualna podoba

Similitudo, podobnost, ki označuje odnos med dušo in telesom, je tudi sočasen izraz za podobo, kar pomeni, da jaz, ki ga opredeljuje individualna oblika, zahteva podobo, ki bo to obliko izrazila; tako tesno povezavo med individuumom in podobo potrjuje tudi Plinij s trditvijo, da se slikarstvo začne z obrisano senco nekega človeka (Stoichita, 1999, 11). Izmed duše in telesa lahko podobo prepoznamo v slednjem, kajti truplo je »the likeness *par excellence*«, primerno mesto za vpis samega sebe (Camille, 1996, 51–56). V skladu z dejstvom, da individualnost ni površinska (Akvinski jo umešča vmes med dušo in telo (Sweeney, 1996, 184)), je obravnavano truplo vmesna duhovna podoba (kajti *Visio Philiberti* je sanjska vizija). Kot tako je primerljivo z duhom iz Beaucaira, ki samega sebe označi kot »an image of a body that is not a body« (Schmitt, 1998, 198). Drugače povedano, truplo kot nesnovno, a vidno, je ustrezen izraz individuum, ki ni niti materialno telo niti nevidna duša, ampak njuna skupna oblika. Truplo kot vidna oblika torej predstavlja identiteto, pa tudi duhovi sicer so pogosto nosilci prepoznavnih potez (Schmitt, 1998, 195, 196).

Podoba in dualizem

Prevrednotenje telesa, ki je vidna komponenta človeka, kaže na prevrednotenje podobe oziroma preseganje dihotomije videza in bistva. Natančneje, truplo se od zunanjega človeka ne razlikuje samo zaradi odgovora, ampak tudi zato, ker se duhovna podoba loči od materialnega telesa. Truplo torej ni videz, ki zavaja, ampak nesnovna ali mentalna podoba, ki vodi k resnici, v tem primeru k spoznanju samega sebe.

Avguštin podpira dihotomijo *scientia* (znanje iz zunanjega sveta) – *sapientia* (modrost od Boga), pri čemer priznava notranjo resnico, medtem ko naj bi čutni vtisi načeli enotnost duše (Canuteson, 1975, 5–16). In *imago Dei*, podobnost Bogu – ki je neviden in čigar brezoblični sijaj je položen na človekovo dušo (Ackerman, 1962, 550, 551), ta pa je posledično teomorfna –, se lahko obnovi le z odvrnitvijo od vidnega sveta, iz česar sledi, da Avguštin teži k preseganju podobe. Po drugi strani pa od telesne že razlikuje duhovno podobo, ki je namenjena uporabi in ne užitku (Hahn, 2006, 46). Kljub temu pa Psevdo Avguštinova *De spiritu et anima* duhove pojmuje kot videze teles (Schmitt, 1998, 28) in na podlagi tega notranja podoba ne more biti ločena od

zunanjega videza ali zunanjega človeka, kar pomeni, da se dihotomija ohrani – do 13. stoletja, ko izpostavijo kognitivno funkcijo podobe (namesto njene ontološke zveze z realnostjo) (Lewis, 1995, 8). Po drugi strani vizije onstranstva, ki jih pomembno zaznamuje folklor, ki teološke razlike med materialnim in duhovnim ne upošteva, med obema svetovoma vzpostavijo kontinuiteto, in sicer na nevidno projicirajo podobe teles. Poleg tega je zaradi Utelesenja Bog antropomorfen in upravičuje podobo; nevidni Bog, ki ga ni mogoče naslikati, prevzame človeško obliko in postane viden v Kristusu, zato mora biti upodobljen (Soskice, 1996, 34). Od 13. stoletja dalje se podobe Kristusa, ki poudarjajo Njegovo človeško naravo, da omogočijo *imitatio Christi*, posnemanje Jezusovega zgleda, vsesplošno razširijo. V poznosrednjeveški pobožnosti postane podoba osrednjega pomena, obenem pa uporaba realističnega likovnega jezika za verno predstavitev Jezusovega trpljenja legalizira podobnost sebi, ki je bila problematična, saj sta bili izvirnost in posebnost blizu hereziji (Gurevich, 1995, 199). Razlog, da se podobi prizna funkcionalnost, tiči v spremembi odnosa do telesnega podobja tega časa; spekulacija ali meditativno potovanje navznoter in nazadnje k Bogu vrzel med zunanjim in notranjim svetom (ki je oddaljenost od Boga) premošča prav s podobo (Hamburger, 1998, 146, 147). Podoba, sprva razumljena kot ovira na poti do Boga, je nato privilegirana kot posrednica med svetovoma, ki vodi od čutnega k abstraktnemu (Melion, 2007, 2). Dante, npr., po eni strani upošteva dualistično antitezo med bistvom in videzom, s tem ko senco (ali podobo) loči od njenega telesa, po drugi pa videza ne omejuje na zunanji svet ali zunanjega človeka. Nasprotno, senca, osvobojena od svojega umrljivega telesa, stopi v onstranstvo, kjer prebivajo žive sence ali duše (Belting, 2004, 208–217), kar pomeni, da Dante podobo telesa prenese na dušo, ki je tako somatomorfna. Vizualnost je značilnost poznega srednjega veka, ko naravo človeškega znanja označijo za somatsko, vse namreč mislijo v podobah, torej je dihotomija med videzom in bistvom odpravljena (Camille, 2000, 197–212). Ali z Hamburgerjevimi besedami: »This turn towards the world implies a fundamental continuity between man, nature, and Creator altogether different from the »bifurcation or separation of man from nature« characteristic of the Platonic tradition« (2000, 374).

Similitudo kot povezava med vidnim telesom in nevidno dušo

Avguštin, skratka, ločuje notranjega in zunanjega človeka, zatoorej vidno telo pravo identiteto – z Bogom – prikriva, medtem ko spekulacija združuje notranji in zunanji pogled (Hamburger, 2000, 396), kar pomeni, da zunanji videz usmeri k notranji resnici. V *Visio Philiberti* telo ne predstavlja zunanjega človeka, ki odvrča od Boga, ampak je prej stvaritev, ki vodi k Stvarniku, saj je interpretirano pozitivno, in sicer je povezano z dušo, je njena podoba. *Similitudo*, podobnost, je namreč v 13. stoletju aktualen koncept podobe, ki med dušo in telesom vzpostavi duhovno podobnost. A treba je dodati, da je neoplatonistična meja med bistvom in videzom, vsebovana v tem

konceptu, presežena, ker je pri poznosrednjeveški podobi pomen treba izvleči iz nje (ne pa ji ga pripisati) (glej Smith, 1981, 568–589). To pomeni, da *similitudo* namesto ontološke razlike razkriva globoko povezavo med dušo in telesom. Govoreče truplo je »živa podoba«, ki implicira življenje oziroma dušo kot oživljajoč princip (Freedberg, 1989, 285), torej duša ni ločena od vidnega sveta, temveč je vključena v telo; Sokrat npr. trdi, da je nevidna duša izražena s fiziognomijo in jo je posledično mogoče upodobiti s posnemanjem videza (Nash, 2006, 193).

Ekstrahirati ali abstrahirati dušo iz telesa

Pa vendar, drugače kot pri Sokratu, to v srednjem veku ni samoumevno. Tedaj je bila globoka povezava med označevalcem in označencem sprva v domeni verbalnega. Npr. po Raoulu de Houdenc³¹ (oziroma njegovem *Roman des eles*, napisanem okoli 1210) je visoka stopnja podobnosti odnos med idejo in njenim imenom. Ta odnos označi z glagolom *portraire*, upodabljati, torej beseda *portret* prikazuje misel. Ko se podoba kot berljiva izenači z vidno besedo (Lewis, 1995, 9), pa se bistvena podobnost razširi tudi na bolj površinsko vizualno raven in abstraktne pojme, kot je duša, začnejo predstavljati s človeškimi figurami, imenovanimi *portraiture*, portreti (Perkinson, 2004, 16–18). Tako portretirati tedaj pomeni razkriti dušo v telesnem videzu, v smislu abstrahiranja mentalne podobe telesa od individualnega mesa, kajti izraz *portraiture* izvira iz latinskega glagola *prothare*, ekstrahirati ali izvleči. V skladu s tem Villard de Honnecourt³² poudarja, da je portretiranje nasprotno od *contrefaire*, posnemanja zunanjega videza, katerega posledica je zgolj površinska podobnost, ki bistva ne more zajeti: »... (cest livre) si trouverés le force de le portraiture, les traits, ensi come li ars de jometri le commande et ensaigne«.³³ To pojasni njegove splošne figure, ki se od poznejše prakse portretiranja, predstavljanja fiziognomičnih detajlov, precej razlikujejo.

Posnemati telo kot izraz duše

Toda truplo na ilustracijah duši ni samo podobno, ampak je tudi različno od nje. V primerjavi z bolj idealistično ali splošno figuro duše (ki se povsod pojavlja kot mladenič mišičastega telesa in svetlih kodrastih las) je telo predstavljeno realistično, s specifičnimi potezami. Glede na Schmittovo klasifikacijo upodobitev duhov obravnavano truplo ustreza kategoriji »živega mrtveca«, za katerega je značilno, da ga ni mogoče razločiti od žive osebe (1998, 206). Telo kljub temu ne predstavlja zunanjega človeka, ker družbeni status umrlega ni opredeljen (razen morda na münchenskem primeru (BSB, Cgm. 3974),

31 Francoski pesnik (c. 1165 – c. 1230), ki ga primerjajo s Chrétienom de Troyes.

32 Umetnik iz 13. stoletja (c. 1225 – c. 1250), znan po skicirki, ki datira okoli 1220–1240.

33 Villard de Honnecourt, Paris, Bibliothèque nationale de France, MS Fr 19093, 1v. Glej tudi Hahnloser 1972.

kjer je telo oblečeno), kar pomeni, da je truplo definirano izključno s fiziognomijo. Kljub temu ilustracije ne odstopajo od danega koncepta podobe iz besedila, kajti osredotočanje na telesni videz upravičuje prav zajemanje duše, saj vsi, tako nominalisti kot mistiki, izhajajo iz opazovanja vidnega sveta (Belting, 1991, 38–40). Sploh pa so že Villardove upodobitve *contrefais al vif*, posnete iz življenja, kar pomeni, da tudi on opazuje živ model oziroma individualni videz (Perkinson, 2004, 15–23), torej je edina razlika med Villardovimi končnimi izdelki in truplom z obravnavanih ilustracij ta, da slednje ni očiščeno posameznosti. Razlika med konceptom podobe, položenim v obravnavano besedilo (ki je sočasno Villardu ter zato primerljivo z njim), in njegovo realizacijo na ilustracijah, ki vse datirajo pozneje od besedila, v 15. stoletje, je tako zgolj časovna. V poznem srednjem veku se namreč povezuje med videzom in bistvom dokončno razvije, ali drugače povedano, površina pokaže globino (ne več zgolj vodi vanjo), ker se hierarhija pogledov³⁴ izravna, skratka, duša postane vidna telesnemu očesu. Georges Chastellain npr. trdi, da je notranje identično z zunanjim, oziroma da je *semblant*, zunanji videz, zrcalo duše,³⁵ in gledano s te perspektive je reduciranje posameznosti nepotrebno. Posebnosti torej niso več spregledane, ampak, ravno nasprotno, postanejo pomembne (Braunstein, 1987, 556–593); skozi težnjo po razkrivanju duše se izrazi individuum, ki tiči v telesnih detajlih.

Portretirati individuum

Telo iz *Visio Philiberti* ne predstavlja samo duše, ker je telesnost vključena³⁶ in ker telesnost izraža individuum (Walker Bynum, 1995, 291–305); truplo je tako »locus of self-expression« (1995, 333). Na budimpeštanskih ilustracijah (OSK, Cod. lat. 242) je obraz, središče osebne identitete (Vermeule, 1981, 43–45), uokvirjen z mrtvaškim prtom, kar pomeni, da je namesto atributov določene družbene vloge, zaradi katere srednjeveški individuum postane tip, osredinjena fiziognomija.³⁷ Na Münchenskih ilustracijah (BSB, Cgm. 3974) pa je fiziognomija že definirana: vidimo okrogla lica, majhne in okrogle oči, srčaste ustnice in drobno skodrane lase. Na londonskih ilustracijah (Wellcome Library, MS.49) značilen nos spomni na zgodnje portrete iz profila. Posebej izstopajo erlangenske ilustracije (UB, Cod. 542), na katerih so individualne značilnosti izražene z velikim poslušom za realističen detajl: temne, živahne oči, udrta lica, prepoznavna brada in pričeska ter polt, ki v srednjem veku velja za zgovorno osebno lastnost (Braunstein, 1987, 582–586) (glej sliko 4).

34 Klasifikacija *visio corporealis*, *visio spiritualis* in *visio intellectualis*.

35 Dvorni kronist Filipa Dobrega in pesnik (c. 1405/1415 – 1475).

36 Sprva popularna primerjava telesa z oblačilom, ki iz telesa dela zgolj obleko duše, ki jo je treba zavreči, sčasoma postaja vse redkejša.

37 To dejstvo je v nasprotju z Gurevichevimi ugotovitvami o srednjeveškem individuumu, ki »cannot be reduced to a psychological entity, merely to a soul-body combination: it includes the individual's social function« (Gurevich, 1995, 171). Po mojem mnenju pa je individuum, ravno nasprotno, univerzalen pojav, ki ga ne moremo reducirati na družbeni konstrukt.

Slika 4: Dialog med dušo in telesom, c. 1440, Universitätsbibliothek Erlangen-Nürnberg, Erlangen, Cod. 542, 294v.

Če povzamem, truplo, ki je oboje, podobno in hkrati različno od duše, ne predstavlja niti zunanjega človeka niti duše, temveč njuno kombinacijo, ki je edinstvena.³⁸

Literatura

Primarni viri

- Aegidius Romanus, *Quaestiones de resurrectione mortuorum* (ed. Nolan, K.), Roma 1967.
- Aurelius Augustinus, *Confessiones*, Patrologia Latina 32. Izpovedi, prevod Anton Sovre, priredil Kajetan Gantar, Celje 1978.
- Aurelius Augustinus, *De Genesi ad litteram*, Patrologia Latina 34.
- Roger Bacon, *De signis*, Opus maius, 3, 2.
- Bonaventura, *Breviloquium*, S. Bonaventurae Opera omnia, 5, Firenze 1891.
- Bonaventura, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, S. Bonaventurae Opera omnia, 4, Firenze 1889.

38 Za temeljit pregled teksta in številne komentarje, ki so ga obogatili, ter za svetovanje glede strokovne literature se posebej zahvaljujem svoji mentorici, ddr. Nataši Golob. Zahvaljujem se tudi Zori Žbontar, ki je z mano delila zanimanje, dvome in literaturo o srednjeveškem individuumu.

- Georges Chastellain, *Oeuvres*, 1-8 (ed. de Lettenhove, K.), Bruxelles 1863-1868.
- Guibert de Nogent, *Quo ordine sermo fieri debeat*, Patrologia Latina 156.
- Guillaume de Saint Thierry, *De natura corporis et animae*, II, Patrologia Latina 180.
- Pseudo-Augustinus, *De spiritu et anima*, Patrologia Latina 40.
- Villard de Honnecourt, Bibliothèque nationale de France, Paris, MS Fr 19093.
- Walter Map?, *Visio Philiberti*, in: *The Latin Poems Commonly Attributed to Walter Mapes* (ed. Wright, T.), London 1841, pp. 95-106.

Sekundarni viri

- Ackerman, R., *The Debate of the Body and the Soul and Parochial Christianity*, *Speculum*, 37/4, 1962, pp. 541-565.
- Ariès, P., *The Hour of Our Death*, New York 1981.
- Ariès, P., *Western Attitudes Toward Death*, New York, London 2009.
- Baker, D. P., Cartlidge, N., *Manuscripts of the Medieval Latin Debate Between Body and Soul (Visio Philiberti)*, *Notes and Queries*, 61/2, 2014, pp. 196-201, <http://nq.oxfordjournals.org/content/61/2/196> [12. 7. 2014].
- Bedos-Rezak, B. M., *Replica: Images of Identity in the Identity of Images in Presholastic France*, in: *The Mind's Eye* (ed. Hamburger, J. F. et al.), Princeton 2006, pp. 46-64.
- Belting, H., *Slika in njeno občinstvo v srednjem veku*, Ljubljana 1991.
- Belting, H. et al., *Die Erfindung des Gemäldes*, München 1994.
- Belting, H., *Antropologija podobe*, Ljubljana 2004.
- Biernoff, S., *Sight and Embodiment in the Middle Ages*, Basingstoke 2002.
- Binski, P., *Medieval Death*, London 1996.
- Bossy, M.-A., *Medieval Debates of Body and Soul*, *Comparative Literature*, 28, 1976, pp. 144-163.
- Braunstein, P., *Toward Intimacy*, in: *A History of Private Life* (ed. Ariès, P. et al.), 2, Cambridge 1987, pp. 535-630.
- Brenon, A., sub voce: *Dualism*, *Encyclopedia of the Middle Ages* (ed. Vauchez, A.), I, Cambridge 2000, p. 451.
- Brent, J. J., *From Address to Debate: Generic Considerations in the Debate Between Soul and Body*, *Comitatus: A Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 32/1, 2001, pp. 1-18, <http://escholarship.org/uc/item/1wd987bj> [5. 7. 2014].
- Brumble, D. H., *Classical Myths and Legends in the Middle Ages and Renaissance*, Greenwood 1998, <http://books.google.si/books?id=H5g08PMrkjgC&pg=PT188&lpg=PT188&dq=janus+middle+ages&source=bl&ots=phFSDRDDqA&sig=n0>

d034FowxcylEFuEaQ5PNPrTO4&hl=sl&sa=X&ei=jCriU9z3D4P4yQPS14LIDA
&ved=0CEEQ6AEwBA#v=onepage&q=janus%20middle%20ages&f=false [6. 8.
2014].

Camille, M., The image and the self: unwriting late medieval bodies, in: *Framing Medieval Bodies* (ed. Kay, S. et al.), Manchester 1994, pp. 62-99.

Camille, M., *Master of Death*, New Haven, London 1996.

Camille, M., Before the Gaze, in: *Visuality Before and Beyond the Renaissance* (ed. Nelson, R. S.), Cambridge 2000, pp. 197-223.

Canuteson, J. A., *The Conflict Between the Body and the Soul as a Metaphor of the Moral Struggle in the Middle Ages, with Special Reference to Middle English Literature*, Florida 1975, <http://ufdcimages.uflib.ufl.edu/UF/00/09/88/73/00001/conflictbetweenb00canu.pdf> [5. 7. 2014].

Cartlidge, N., In the Silence of a Midwinter Night: A Re-Evaluation of the Visio Philiberti, *Medium Aevum*, 75/1, 2006, pp. 24-46.

Destro, A., Pesce, M., Self, Identity and Body in Paul and John, in: *Self, soul, and body in religious experience* (ed. Baumgarten, A. et al.), Leiden, Boston 1998, pp. 184-197.

Dinzelsbacher, P., Über die Körperlichkeit in der mittelalterlichen Frömmigkeit, in: *Bild und Abbild vom Menschen im Mittelalter* (ed. Vavra, E.), Klagenfurt 1999, pp. 49-87.

Duby, G., *Trije redi ali imaginarij fevdalizma*, Ljubljana 1985.

Freedberg, D., *The Power of Images*, Chicago, London 1989.

Golob, N., *Dvanajstero mesecev*, Ljubljana 1985.

Golob, N., Charterhouse Readings: Dialogue between the Soul and the Body, *IKON*, 4, 2011, pp. 151-162.

Greer Fein, S., Life and Death, Reader and Page: Mirrors of Mortality in English Manuscripts, *Mosaic*, 35/1, 2002, pp. 69-94.

Gurevich, A. J., *The Origins of European Individualism*, Oxford, Cambridge, Massachusetts 1995.

Hahn, C., Vision, in: *A Companion to Medieval Art* (ed. Rudolph, C.), Malden 2006, pp. 44-64.

Hahnloser, H. R., *Villard de Honnecourt*, Graz 1972.

Hamburger, J., *The Visual and the Visionary*, New York 1998.

Hamburger, J., Speculations on Speculation, in: *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang* (ed. Haug, W. et al.), Tübingen 2000, pp. 368-399.

- Huizinga, J., *Jesen srednjega veka*, Ljubljana 2011.
- King, P., Why isn't the Mind-Body Problem Medieval?, in: *Forming the Mind* (ed. Lagerlund, H.), Canada 2007, pp. 187-205, <http://www.thedivineconspiracy.org/Z5272P.pdf> [5. 7. 2014].
- Kruger, S. F., *Dreaming in the Middle Ages*, Cambridge 1994.
- Lagerlund, H., Introduction: The Mind/Body Problem and Late Medieval Conceptions of the Soul, in: *Forming the Mind* (ed. Lagerlund, H.), Canada 2007, pp. 1-16, <http://www.thedivineconspiracy.org/Z5272P.pdf> [5. 7. 2014].
- Le Goff, J., *Srednjovekovna civilizacija zapadne Evrope*, Beograd 1974.
- Le Goff, J., Introduction: Medieval Man, in: *The Medieval World* (ed. Le Goff, J.), London 1990, pp. 1-35.
- Le Goff, J., *Nastanek vic*, Ljubljana 2009.
- Lewis, S., *Reading Images*, Cambridge, New York 1995.
- Lindberg, D. C., *The Beginnings of Western Science*, Chicago, London 2007.
- Melion, W. S., Introduction, in: *Image and Imagination of Religious Self in Late Medieval and Early Modern Europe* (ed. Falkenburg, R. L. et al.), 1, Turnhout 2007, pp. 1-36.
- Morris, C., *The Discovery of the Individual*, Toronto 1991.
- Nash, J., The representation of 'soul' by Rembrandt, in: *Presence* (ed. Maniura, R. et al.), Aldershot 2006, pp. 191-204.
- Osmond, R., *Mutual Accusation*, Toronto 1990.
- Palmer, N. F., sub voce: Visio Philiberti, *Die deutsche Literatur des Mittelalters* (ed. Illing, K. et al.), X, Berlin, New York 1999, pp. 412-418.
- Perkinson, S., Portraits and Counterfeits: Villard de Honnecourt and Thirteenth-Century Theories of Representation, in: *Excavating the Medieval Image: Manuscripts, Artists, Audiences* (ed. Areford, D. S. et al.), Aldershot 2004, pp. 13-23.
- Philipowski, K., Bild und Begriff: *sêle und herz* in geistlichen und höfischen Dialoggedichten des Mittelalters, in: *anima und sêle* (ed. Philipowski, K.), Berlin 2006, pp. 299-319.
- Pouchelle, M.-C., *Corps et chirurgie a l'apogee du Moyen Age*, Paris 1983.
- Raby, F. J. E., *A History of Secular Latin Poetry in the Middle Ages*, 2, Oxford 1957.
- Raskolnikov, M., *Body Against Soul*, Ohio 2009, pp. 63-66, <https://ohiostatepress.org/Books/Book%20PDFs/Raskolnikov%20Body.pdf> [4. 7. 2014].
- Reed, T. L., *Middle English Debate Poetry and the Aesthetics of Irresolution*, Columbia 1990.
- Schmitt, J.-C., *Ghosts in the Middle Ages*, Chicago, London 1998.

- Smith, M., Getting the Big Picture in Perspectivist Optics, *Isis*, 72/4, 1981, pp. 568-589.
- Soskice, J., Sight and Vision in Medieval Christian Thought, in: *Vision in Cotext* (ed. Brennan, T. et al.), New York, London 1996, pp. 31-43.
- Stoichita, V. I., *A Short History of the Shadow*, London 1999.
- Sweeney, E. C., Individuation and the Body in Aquinas, in: *Individuum und Individualität im Mittelalter* (ed. Aertsen, J. et al.), Berlin, New York 1996, pp. 178-196.
- Vermeule, E., *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*, Berkley, Los Angeles, London 1981.
- Walker Bynum, C., *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*, New York 1995.
- Wéber, É.-H., sub voce: Soul, Animation, *Encyclopedia of the Middle Ages* (ed. Vauchez, A.), II, Cambridge 2000, p. 1369.
- Zaleski, C., *Onstranska potovanja*, Ljubljana 1991.

Barbara Peklar

Obravnava srednjeveškega dialoga med dušo in telesom ter vprašanje dualizma³⁹

Ključne besede: telo, duša, odnos med dušo in telesom, konflikt, kontrast, dualizem, podobnost, identiteta, individuum, podoba

Prispevek temelji na negaciji srednjeveškega dualizma oziroma na razlikovanju telesa od mesa, kot predlaga Suzannah Biernoff (2002). Ta razlika ustreza interpretaciji telesa, pravzaprav trupla, v nekaterih dialogih duše in telesa, med katerimi je tudi priljubljena *Visio Philiberti*. Telo namreč ni grešno meso, temveč je predstavljeno moralno nevtrarno oziroma realistično (ne groteskno), saj je tematizirana osebnost in ne ideologija. To pomeni, da obravnavani dialog telesnost loči od problematične šibkosti, oziroma da je telesnost izraz individuum. V nasprotju s *transi*, kjer je individuum minljiv in izginja z razkrajajočim se mesom (ter nazadnje postane anonimen skelet), individualnost v *Visio Philiberti* ni fiksirana na nestalno snov ali meso. Nosilec individualnosti je nesnovno telo ali duhovna podoba, ki je avtonomna, ker se je odcepila od materialne podlage, torej individualnost ni površinska. Razliko med telesom in mesom upoštevajo tudi ilustracije obravnavanega dialoga, čeprav je ilustracija sama po sebi fizična podoba; pergament kaže podobo individuum, kakor jo kaže koža. Pergament se namreč od kože hkrati bistveno razlikuje, in sicer koža postane pergament, ko meso postrgajo z nje. Ali, kot se slikovito izrazi Aegidius Romanus, »tekočina se zlija v kožo in izlija iz nje, a koža ostane«⁴⁰, kar pomeni, da je v skladu s Pavlom (1 Kor 15, 49) individualnost pojmovana kot individualna oblika, neodvisna od materiala – je vrednota, ki se mora ohraniti. Če povzamem, *Visio Philiberti* dokazuje, da je individualnost v srednjem veku pomembna in izražena s podobo.

39 Članek je zasnovan na prispevku z naslovom *Dialogue between the Soul and the Body: Dualism?*, ki je bil predstavljen na konferenci »Iconology Old and New. Transregional Conference on the Move. Croatia and Hungary, 2013. Part Three: European Iconology East & West 5: Cultural Imageries of Body and Soul & Intermedial Representations of the Corporeal, the Psychic and the Spiritual« na Univerzi v Szegedu leta 2013.

40 Aegidius Romanus, *Quaestiones de resurrectione mortuorum* (ur. Nolan, K.), Roma 1967, q. 3, str. 110, vrstice 184–197. Izraz »koža« se nanaša na kozjo kožo, ki so jo uporabljali kot zbiralnik za vodo.

Barbara Peklar

Discussing Medieval Dialogue between the Soul and the Body and Question of Dualism⁴¹

Keywords: body, soul, relationship of, conflict, contrast, dualism, likeness, identity, individual, image

This contribution is based on the rejection of medieval dualism or on distinguishing the body from the flesh, as suggested by Suzannah Biernoff (2002). This differentiation corresponds to an interpretation of the body, actually corpse, within some of the body and soul debates including the popular *Visio Philiberti*. Here the body is not sinful flesh, but is presented neutrally or realistically (not grotesquely), because the personality is thematized instead of the ideology. Thus in this debate, physicality is distinct from problematic weakness, and expresses the individual. This means that, unlike in the *transi* where the individual is transient or perishes with the decaying flesh (and finally becomes an anonymous skeleton), individuality is not fixed to the flesh or inconstant matter. Rather, it is carried by the incorporeal body or spiritual image which is autonomous or distinct from its material grounding, and so individuality is not superficial. The difference between the body and the flesh is also maintained in illustrations, although they are corporeal images, since the parchment displays the image of the individual just as skin does, however, in the preparation of parchment, the flesh was removed from the skin. Or, in the picturesque words of Giles of Rome, “liquid is taken into and poured out of a waterskin but the skin remains”,⁴² meaning, in accordance with Paul (1 Corinthians 15, 49), individuality is the individual form, independent of material, and therefore worth preserving. In short, not only the individuality is important, but it also has to be expressed by the image.

41 This contribution is based on the presentation, titled *Dialogue between the Soul and the body: Dualism?*, discussed at the conference “Iconology Old and New. Transregional Conference on the Move. Croatia and Hungary, 2013. Part Three: European Iconology East & West 5: Cultural Imageries of Body and Soul – Intermedial Representations of the Corporeal, the Psychic and the Spiritual” at the University of Szeged in 2013.

42 Aegidius Romanus, *Quaestiones de resurrectione mortuorum* (ed. Nolan, K.), Roma 1967, q. 3, p. 110, lines 184-197. For the translation see Walker Bynum, 1995, 238, 239.