

Фигури на ранномодерния интелектуалец в
De vita beata (1463) на Хуан де Лусена

Владимир Сабоурин

2010

литература плюс култура

<http://grosnipelikani.net/>

От сравнително късната си поява през първата половина на XV век и в продължение на дългия си късен живот в рамките на йезуитската педагогическа система персонажът на хуманиста привлича вниманието върху себе си в ранномодерна Испания не на последно място като благодатен предмет на литературни фигурации. Ще го срещнем през 1615 г., във втората част на *Дон Кихот*, „яхнал бремна магарица, чийто самар [е] покрит с пъстра черга”¹. Когато Рицарят на печалния образ запитва новия си спътник „от какъв род и свойство са заниманията, професията и науките му”, той отговаря, че „професията му била да бъде хуманист” (*su profesión era ser humanista*).² В началото на XVII в. фигурата на хуманиста е вече изцяло интегрирана в социалното пространство, което Дон Кихот преброява като все още неинтерниран. В качеството си на ранномодерен интелектуалец хуманистът споделя социалното пространство, открито и разгърнато от романа, на равни начала с персонажите на мулетари, търговци на коприна от Толедо, монаси-бенедиктинци, каноници, яздещи мулета и мъски, студенти от Саламанка, селяни и селянки, яхнали магарета и магарици. Ако в случая с омагьосването на Дулсинея авторът се въздържа да се произнесе категорично по въпроса дали трите селянки яздят магарета или магарици – „но по за вярване е, че бяха магарици, каквито най-често използват за езда селянките”³ – при въвеждането на персонажа на хуманиста изрично се посочва, че е яхнал магарица, чийто самар е покрит с пъстра черга, и че магарицата е бремна. Близо век и половина след първата си литературна поява в Испания в диалога на Хуан де Лусена *За блажения живот* (1463) ранномодерният интелектуалец вече е

¹ Сервантес Сааведра, М. де *Знаменитият идалго Дон Кихот де ла Манча*, прев. от исп. Тодор Нейков, т. II, София: Народна Култура, 1970, с. 179. Испанският оригинал на пасажа гласи: “con una pollina preñada, cuya albarda cubría un gayado tapete o arpillera” – Cervantes, M. de *Don Quijote de la Mancha*, ed. Martín de Riquer, Barcelona: Planeta, 1994, 721-722. *Tapete* е „малко килимче”, „покривка”, а *arpillera* – „зебло” (грубо влакно, което се използва за направата на чували).

² В българския превод на *Дон Кихот* пасажът гласи: „работел в областта на изкуствата”, срв. Сервантес Сааведра, М. де, цит. съч., т. II, с. 179.

³ Пак там, с. 83.

социалноисторически узрял за пълноправното си включване в разомагьосващия дискурс на романа и неговия трансцендентално неподслонен свят.

Нека преди да се върнем назад към родилния момент на фигурата на хуманиста в *За блажения живот* да се спрем за кратко върху пасажа от *Втора част* на *Дон Кихот*, където извървеният път хвърля ретроспективна светлина върху генеалогията на този емблематичен ранномодерен персонаж. След като определя професията си с думата „хуманист“ (humanista), спътникът на Дон Кихот представя нещо като списък на публикациите си, в който изтъква три явно ключови за него съчинения. Заглавието на първото гласи *Книга за дворцовите облекла (el de las libreas)*. „В него той описвал седемстотин и три костюма, като обяснявал символичното значение на багри, десени и изображения, за да могат дворцовите хора в дни на тържества и веселия да си избират в нея каквито си искат, без да търсят чужда помощ и без – както се казва – да си блъскат главите, за да се облекат съгласно желанията и намеренията си.” (donde pinta setecientas y tres libreas, con sus colores, motes y cifras, de donde podían sacar y tomar las que quiesiesen en tiempo de fiestas y regocijos los caballeros cortesanos, sin andarlas mendigando de nadie, ni lambicando, como dicen, el cerbelo, por sacarlas conformes a sus deseos e intenciones.)⁴ Това резюме на първия капитален труд на хуманиста от *Дон Кихот* пародийно хиперболизира социокултурната функция на куртоазен арбитраж на вкуса, изпълнявана от ранномодерния хуманизъм, обслужващ избуяващата церемониалност⁵ на ранномодерната абсолютистка държава. В сложно диференциращата се церемониалност на придворния живот, отговаряща на нарастващата социална сложност на ранномодерното общество, хуманистът на Сервантес е разработил уместния *dress-code* за куртоазно типизирани, абсурдно-причудливи социални роли: „подходящи костюми за ревнивеца, за презрения, за забравения и за отсъстващия” (al celoso, al desdeñado, al olvidado y al ausente las que les convienen)⁶. С налагането на всеобхватния церемониал на ранномодерната абсолютистка държава, за който е характерна абсолютната публичност и

⁴ Сервантес Сааведра, М. де, цит. съч., т. II, с. 179; Cervantes, M. de, цит. съч., с. 722.

⁵ За политическата функция на разгръщането на владетелския церемониал през ранната модерност вж. Nieto Soria, J. M. *Ceremonias de la realeza. Propaganda y legitimación en la Castilla Trastámara*, Madrid: Nerea, 1993.

⁶ Сервантес Сааведра, М. де, цит. съч., т. II, с. 179; Cervantes, M. de, цит. съч., с. 722.

церемониална видимост на социалните практики, отсъствието също трябва да бъде комуникативно овладяно и оформено. Задача на хуманиста е да конструира и да направи публично видими социално-ролевия дизайн и стайлинг на фигурите на комуникативната лишеност и отсъствие.

Второто заглавие от списъка с избрани съчинения на хуманиста от *Дон Кихот* препраща към социокултурното моделиране на ранномодерното общество посредством образци от класическата Античност. „Имам и друга книга, която ще нарека „Метаморфози” или „Испанският Овидий” – нещо съвсем ново и рядко.” (*Otro libro tengo también, a quien he de llamar Metamorfoseos, o Ovidio español, de invención nueva y rara*).⁷ В тези модерни *Метаморфози* сред обясненията за „произхода” на явления и обекти посредством процеси на превращение попада един канал за нечистотии – клоаката на Кордова: „подражавайки на Овидий, в шеговита форма обяснявам [...] кой е Каньо де Весингера в Кордова” (*imitando a Ovidio a lo burlesco, pinto [...] quién [fue] el Caño de Vecinguerra, de Córdoba*)⁸. Пародията на Сервантес е отново максимално плътна и точна в социалноисторически план: хуманизмът превръща – *метаморфозира* – социалната действителност на ранномодерното общество в образцовите форми на гръко-римската античност. Превръщането се реализира – нека го кажем с думите на Ницше – чрез „една повратлива армия от метафори, метонимии, антропоморфизми” (*ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen*)⁹. Хуманистът на Сервантес казва: „Всичко това е предадено със съответните алегии, метафори и фигури, за да се направи четивото забавно, увлекателно и поучително.” (*y esto, con sus alegorías, metáforas y translaciones, de modo que alegran, suspenden y enseñan a un mismo punto.*)¹⁰ Сервантес не пропуска да отбележи, че самите хуманисти имат съзнание за „бурлеския” – *a lo burlesco* – потенциал на практикуваното от тях антично-фигуративно метаморфозиране на модерния свят.

⁷ Пак там.

⁸ Сервантес Сааведра, М. де, цит. съч., т. II, с. 179-180; Cervantes, M. de, цит. съч., с. 722.

⁹ Nietzsche, Fr. *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, In: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Bd. 1, 2., durchges. Aufl., hg. v. G. Colli u. M. Montinari, München, Berlin/New York: DTV, de Gruyter, 1999, 880.

¹⁰ Сервантес Сааведра, М. де, цит. съч., т. II, с. 180; Cervantes, M. de, цит. съч., с. 722.

При третата книга на хуманиста на Сервантес имаме пародийно подхващане на съчинение на италиански хуманист от XV в., което ни връща към рождения момент на испанския хуманизъм, запечатан в диалога на Хуан де Лусена. „Написах и друга книга, която се казва „Допълнение към Вергилий Полидор“ [...]. Тя е плод на широки познания и старателни проучвания, защото аз проверявам и пояснявам на изискан език всички съществени въпроси, които Полидор е пропуснал да спомене. Вергилий е забравил например да ни каже кой е бил първият човек на света, който е хванал хрема, и кой пръв е употребил разтривките, за да се лекува от френската болест [т.е. сифилис, *morbus gallicus*, б. м., В.С.], но аз описвам всичко това подробно и го подкрепям с цитати от повече от двадесет и пет автори.” (*Otro libro tengo, que le llamo Suplemento a Virgilio Polidoro [...], que es de grande erudición y estudio, a causa que las cosas que se dejó de decir Polidoro de gran sustancia, las averiguo yo, y las declaro por gentil estilo. Olvidósele a Virgilio de declararnos quién fue el primero que tuvo catarro en el mundo, y el primero que tomó las unciones para curarse del morbo gálico, y yo lo declaro al pie de la letra, y lo autorizo con más de veinte y cinco autores*).¹¹ Ала романът е едва последната спирка в жанровата трансформация на фигурата на хуманиста. Първата е диалогът.

С оглед на жанровата преформираност на социалноисторическата видимост на фигурата на хуманиста в момента на нейното възникване формата на диалога изиграва ключова роля. Ренесансовият диалог е първата същностно модерна жанрова форма – преди новоевропейските драма и роман – в която трансцендентната вертикала на средновековния свят е положена в иманентната хоризонтала на междуличностните отношения. Хуманистът като автор и персонаж на ренесансовите диалози е преди всичко субект на отдиференциращата се иманентност на междуличностното пространство. Професионалист и виртуоз на ранномодерната публичност¹² той ще бъде търсен и ангажиран като желан контрагент на ренесансовите владетели: церемониално коректен събеседник,

¹¹ Сервантес Сааведра, М. де, цит. съч., т. II, с. 180; Cervantes, M. de, цит. съч., с. 722-723.

¹² „Както републиките, така и князете и папите обаче смятали, че хуманистите са им абсолютно необходими за две цели: да съчиняват писма и да държат публично тържествени речи.” – Буркхарт, Я. *Култура и изкуство на Ренесанса в Италия*, 2. изд., София: Наука и изкуство, 1987, с. 190. Цитирам изследването на Буркхарт по нататък в текста по това издание със сиглата КИРИ и съответните страници в кръгли скоби.

специалист по връзките с придворната и градската общественост, експертно лице в областта на интеркултурната комуникация посредством поведенческите кодове на Античността, представителен енкомичен оратор, приветстващ чуждестранни мисии, дипломатически пратеник. Във всички тези социокултурни функции хуманистът изработва и тества комуникативните практики, кристализирали и утаени в жанровата форма на ренесансовия диалог.

Ключовата значимост на диалога в разгръщането на ранномодерните форми на социокултурно конструиране на действителността отчетливо проличава в генеалогическата верига, която може да се установи в рамките на испанската литература от периода XV-XVII в., свързваща хуманистичния диалог и генезиса на романа на Новото време. Диалогът *За блажения живот* (1463) на испанския хуманист Хуан де Лусена (ок. 1430–1506)¹³ е непосредствен жанров предшественик на първия образец на романова проза на испански език – *Селестина* (1499) на юриста-конвертит Фернандо де Рохас (ок. 1470–1541). *Селестина* е обемно прозаическо произведение в диалогична форма, в което хераклитовата стихия на диалогизирането се трансформира в романово повествование. За по-малко от половин век – авторът на *Селестина* е роден най-вероятно през десетилетието, в което Лусена написва *За блажения живот* – наративно-светогледните потенции на хуманистичния диалог се разгръщат до степен на жанрово условие на възможност за възникването на романа. Всепоглъщащата стихия на разговора между бедния идалго и неговия съселянин, в който действителността се конституира като интересубективно пространство на всеки възможен опит, би била немислима и необяснима без този процес на трансформация на хуманистичния диалог по посока на жанра на романа в качеството му на парадигматична наративна форма на модерността.

Диалогът *За блажения живот* започва с констатацията за „непостоянното разнообразие на нашия живот” (la variedad de nuestra vida), от което се изхожда при

¹³ Обзорно за Хуан де Лусена и неговия диалог вж. Villacañas Berlanga, J. L. “Un diálogo humanista. *De vita beata*, del converso Juan de Lucena”, Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico, 2005, <http://saavedrafajardo.um.es/WEB/archivos/NOTAS/RES0035.pdf>, 1-19; Conde López, J. C. “El siglo XV castellano a la luz del *Diálogo de Vita Beata* de Juan de Lucena”. En: *DICENDA. Cuadernos de filología hispánica*, Madrid: Editorial Univ. Complutense, 1985, 11-34; Medina Bermúdez, A. “El diálogo *De Vita Beata*, de Juan de Lucena: un rompecabezas histórico (I)”. En: *DICENDA. Cuadernos de filología hispánica*, Madrid: Editorial Univ. Complutense, 1997, 251-269.

поставянето на проблема, формулиран в заглавието на творбата: „дали при такова изобилно разнообразие на начините на живеене някой или кой именно [живот] ни прави блажени” (si en tanta diversidad de beuir alguna ó qual, nos face beatos)¹⁴. Персонажите на диалога, от своя страна, като носители на различни форми на живот и различни тези по проблема, са поместени в синхронията на един вечен живот, в който се случва разговорът. Те са исторически личности, по-възрастни съвременници на Хуан де Лусена, които в момента на говорене са сравнително отскоро покойници. Авторът взема участие в диалог с трима съвременници-покойници, емблематични фигури на ранния испански хуманизъм, срещайки се с тях в полето на вечната синхрония на хуманистичното говорене. Темпоралната отместеност във вечността обаче касае близкото историческо минало, отместеността във вечността е в рамките на по-малко от десетилетие, става дума за своеобразна история на съвременността *sub specie aeternitatis*. В момента на написването на диалога от смъртта на единия от събеседниците са минали шест години, а от смъртта на другите двама – починали в една и съща година – осем. „Възкресих тези мъже, равни на Петрарка, погребани вече от известно време” (Resucité a esos Petrarchas, sepelidos ya de días) (VB 106-107). Персонажите на диалога получават нетленните си хуманистични тела преди да са изтлели напълно тленните им останки. И – възкресени още в процеса на тление на близкото историческо минало – те „сякаш живи се препират” (como si biuos altercasen) (VB 106).

Живостта на диспутиращите е преди всичко езикова, подлежащата на възкресяване вечно жива субстанция е просторечно-разговорната стихия на езика. *За блажения живот* е първият завършен образец в историята на испанската литература и в историята на испанския книжовен език на постигнато последователно сплавяне на високия и ниския речеви регистър, което можем да определим като основен принцип на хуманистичната езикова доктрина. Диалогът с неговите гръко-римски модели, от една страна, и граматично-стилистични средства за предаване на разговорна реч, от друга, се оказва идеалната форма за реализиране

¹⁴ Lucena, J. de *Libro de vida beata*. En: *Opúsculos literarios de los siglos XIV a XV*, Madrid: Sociedad de Bibliófilos Españoles, 1892, p. 105. Цитирам *За блажения живот* по това издание по-нататък в текста със сиглата VB и посочване на страницата в кръгли скоби.

на програмното за хуманизма сливане на латинизиращия и „вулгаризиращия“ езиков елемент. В пролога на творбата, представляващ обръщение към краля Енрике IV (1425-1474), на когото е посветен *За блажения живот*, Хуан де Лусена изтъква „вулгарния“ апел на диалогичната форма. „Нрави се обикновено подобно поставяне на проблем под формата на диалог (en diálogo) чрез запитвания и отговори и се струва на простолюдието (al vulgo) по-вероятно, отколкото в друга форма.” (Пак там) Анонимен коментатор от края на XV или началото на XVI в. се чувства задължен да направи пространна приписка-гласа към това изречение, обясняваща старогръцката етимология на думата *diálogo* и привеждаща примери на антични диалози. Докато Лусена е предпочел да експлицира ниския компонент на диалога, гласата иска сякаш да набави високия: като образци на формата са посочени *Федон* на Платон и произведения на Цицерон – *За приятелството и за старостта*, *За най-добрия тип оратори*. Настояването на анонимния коментатор върху високия езиков регистър на диалога проличава най-ясно и забавно в строгото отграничаване на дисциплинираната форма на диалогизиране, от една страна, от всекидневната практика на разговорното съвместно говорене, от друга. „И десет хиляди мъже да говорят, винаги се нарича „диалог”, защото говорят само двама (fablan dos no más); ако говорят жени, тъй като те винаги говорят едновременно (fablan siempre de compañía), не би могло да се нарече „диалог”.” (VB 106, бел. 1)

Ако контрадискурсивно продължим тази типична за ранната модерност мизогинистична полово-родова фигурация на ниско-разговорната всекидневна комуникация, можем да кажем, че Хуан де Лусена настойчиво активира в диалога си „женските” потенции на говоренето. Достойната за диспут висока проблематика на диалога – *impresa digna de disputacion* – е описана в образа на взаимното „хвашане за косите” (atrauar de los cabellos) (вж. VB 108). Ниската метафоризация на високия диспут е задействана от водещия диспута персонаж, епископа на Бургос Алонсо де Картахена (1384–1456), който е същевременно и бащина фигура¹⁵ на автора. Епископът се обръща към благородника-хуманист дон Иньиго Лопес де

¹⁵ Алонсо де Картахена е централна фигура на общността на испанските евреи-конвертити – *conversos* – към която спада и Хуан де Лусена. За средищната му роля в ранния испански хуманизъм вж. Morrás, M. «Sic et non: En torno a Alfonso de Cartagena y los *studia humanitatis*», *EVPHOROSYNE*, XXIII (1995), 333-346.

Мендоса, маркиз де Сантиляна (1398–1458) – другия персонаж на диалога – по следния начин: „ако желаш – без опасност от кръвопролитие – да се хванеш с мен за косите, съгласен съм на драго сърце, в случай че Йоан де Мена не възрази на това сдърпване за косите (no apele del repelo)” (VB 109). Хуан де Мена (1411–1456), който в качеството си на най-големия испански поет-хуманист е третият участник в диалога, не само че не възразява на снижаващата метафора на сдърпването за косите – поднесена му под формата на свързващата висока и ниска лексика етимологична фигура „*apele-repelo*” – но допълнително засилва ниско-разговорния регистър на метафоризация на диспута, описвайки го като „дърпане за кичурите рошави косми” (tirar de las greñas) (срв. пак там).

След това образно отиграване на централния за хуманизма въпрос за ролята на живия разговорен език при създаването на националните книжовни езици, вече в прав текст се експлицира езиковата програма, към която ще се придържа диалогът. Непосредствено преди да започне уводното си изложение по проблема за блажения живот, Епископът казва: „нека говорим без церемонии на родния ни разговорен испански” (fablemos á la llana por nuestro romanze) (пак там). По-нататък той ще прецизира и допълни: „нека говорим правилен разговорен испански, а където се наложи, нека говорим латински” (fablemos romance perfecto, y do será menester, fablemos latino) (VB 112). Хуманистичният латински е както образец за перфекционирането на живия разговорен език – *romance perfecto* – така и пределна стойност, служеща за негов лимес, който да се прекрачва по посока на латинския само в случай на терминологично-техническа необходимост. Маркизът, от своя страна, ще похвали изложението на Епископа, подчертавайки способността му да предаде високата антична мисловност на ниско-разговорен език. „Не ти липсваше ученост нито в гръцкия, нито в латинския [...] преподаде ни ново учение как да говорим кастилски.” (ni grecas letras, ni latinas feciste facerte mengua [...] nos diste nueva doctrina de fablar castellano.) (VB 111) Основната заслуга на Алонсо де Картахена по-младият му съвременник Хуан де Лусена вижда в това, че „писа на разговорен език” (escreuiste vulgar) (срв. VB 113) върху високи предмети, като на първо място поставя превода му на Сенека: „преведе на разговорен език знаменитите творби на нашия морален философ Сенека” (las obras famosas del

moral Séneca nuestro vulgarizaste) (пак там). В този контекст трябва да се четат ниско-разговорните фигурации на диспута за блажения живот като „хващане за косите” и „дърпане за кичурите рошави косми” на брадите – емблеми на превеждането на последните екзистенциални въпроси на езика на живия разговорен език.

Социалноисторическата пълнота на живота в *За блажения живот* е постигната на първо място в материята на езиковата пълнота, материалната плътност на стихията на ниско-разговорния език. Формите на живот, отстоявани в диспута като блажени, са описани в блясъка и грубостта на един плътен език на материалното. Реторическият гръбнак на този език на материалното са безкрайните върволици от синекдохи. „Блестящият живот” (espléndido beuir) на богатите е разгърнат например в лексикална каскада, изброяваща расови коне: „благородни коне: сицилиански, апулийски, андалуски, тунизийски, сарацински и сардински (cauallos nobles, cecilianos, pulleses, andaluzes, tunecies, barberís, y sardescos) (VB 115). За собствениците на тези бляскави коне е казано следното: „Тогава е мирна къщата, когато прасетата пасат в планината. А в градовете няма безпорядък, щом рицарите отидат на война. И едните, и другите, като се връщат обратно, винаги грухтят.” (Alhora la casa está sin ruydo quando los puercos son al monte; y quando los caualleros á la guerra, sin bullicio las cibdades; y los vnos y los otros quando retornan siempre gruñen.) (VB 126) Блясъкът и грубостта на богатството са предадени с еднаква материална плътност на детайлите, изразяващи социалноисторическото цяло. Най-ярко блести поради близостта си до краля, с чиято отразена светлина е изпълнен, приближеният – *фаворитът*¹⁶ – ключова за ранната модерност социалнополитическа фигура. „Ако са обичани от кралете и приласкавани, простолюдието ги нарича „приближени”, „от най-тесния кръг”, щастливи и повече

¹⁶ Фигурата на фаворита се разполага през ранната модерност в точката на най-голямо напрежение, конфронтация и сблъсък между слабата кралска институция и силните феодали. Той е амбивалентен персонаж, който отразява и обединява в себе си, от една страна, слабостта на краля – който се нуждае от него тъкмо поради своята слабост – и, от друга, нарасналата през късното средновековие мощ на феодалната аристокрация, на която кралят се противопоставя, предоставяйки голяма власт на фаворити. Той е фигура на реда и хаоса, които през XV в. биват изживявани с апокалиптична интензивност. Не на последно място, фаворитът въплъщава в себе си късносредновековната обсебеност от Колелото на Фортуната, падането от високо. В испанската литература от XV в. емблематичното олицетворение на Колелото на Фортуна е дон Алваро де Луна (1390-1453), фаворитът на Хуан II. Срв. споменаването на Алваро де Луна (VB 129) в *За блажения живот*.

от блажени.” (Si son amados de los Reyes y queridos, llámalos *el vulgo* priuados, felices y más que beatos.) (VB 128; курсив мой, В. С.) Сякаш тъкмо с окото на простолюдието – *el vulgo* – което улавя в една перспектива отдолу двусмислената позиция на фаворита, е видяна перфектната синекдоха на неговото съществуване – слагането и свалянето на шпорите: „понякога препуска, без да е успял да си сложи шпорите, друг път, чакайки, се разхожда с тях из залата” (á las vezes caualga sin viuvar las espuelas calcar, y á las vezes se pasea con ellas esperando por la sala) (VB 129). Той не е господар на шпорите си, а в решаващия момент би дал кралство за едни шпори.

Ако фаворитът се намира в точката на пречупване, където се концентрира срещуположният натиск на волята за ред, от една страна, и императивите на хаоса, от друга, средностатистическият благородник също е принуден да се движи по тънка граница, чието пресичане е рисковано и в двете посоки, като по-опасната страна във всеки следващ момент сменя мястото си. В хаоса, предизвикан от отслабването на кралската институция¹⁷ и нарастващата мощ на феодалите, правилният избор е сякаш социалнополитически невъзможен – избор в буря без безопасен пристан, в *тази наша буря*: „в бурята, в която живеем, ако служат на единия [Краля], правят лоша услуга на другия [едрия феодал]” (*en esta nuestra tempestad, sy al uno siruen, desiruen al otro*) (VB 132; курсив мой, В. С.). Самият Лусена по време на написването на диалога защитава идеята за силна кралска институция, която да сложи край на проточилия се хаос, и горещо приветства политиката на Исабел и Фернандо (по-късно наречени *Католическите крале*), с която започва налагането на ранномодерната абсолютистка държава в Испания. Парадоксално именно социалната група на конвертитите, към която спада Хуан де Лусена и която е сред най-убедените привърженици на ранномодерната абсолютистка държава, от 1480 г.¹⁸ насетне се превръща в първата ѝ жертва. През

¹⁷ Хуан де Лусена посвещава *За блажения живот на краля Енрике IV* – „На божествения Енрике” (*Divo Henrrico, hispaniarum quarto*) (срв. VB 105), чийто прякор е *el Impotente* – Безсилният, включително и в сексуален смисъл, Импотентният. Размирните феодали налагат мнението, че биологичен баща на дъщеря му Хуана е неговият фаворит Белтран де ла Куева, като ѝ слагат прякора *La Beltraneja*, Белтрановица. Драмата на импотентността на кралската институция през XV в. завършва едва пет години след смъртта на Енрике IV, когато сестра му Исабел е провъзгласена през 1479 г. за кралица на Кастилия.

¹⁸ През 1480 г. започва да действа *Santo Oficio* – испанската Св. инквизиция.

60-те години той все още може да постави хуманистичния етос на славата в услуга на централизираната държава. „На тези, прочее, дължим пресветлата слава, които за общото благо проливат кръвта си, а не на онези, които по частни въпроси се ядат помежду си като псета и като гарвани вадят окото на своя Крал.” (A éstos, pués, la felicísima fama se debe, que por el bien comun derraman su sangre, y no á los qu’ entre sí, por temas particulares, como canes se remorden, y como cuervos, sacan el oio á su rey). (VB 136) Ако през 80-те години в проблем ще се превърне абсолютистката държава, през 60-те проблем е липсата на държавност. Епископът се обръща по следния начин към Поета, изрично отбелязвайки, че засяга болна тема: „Обещавам ти, че независимо дали ще нагарча или сладни на някого, като говоря за обществените дела, няма да пропусна да говоря за метежите” (Por mí te prometo, sepa agro, sepa dulce á quien se sepa, no dexar de *re pública* hablar de *rebuelta*) (VB 152; курсив мой, В. С.). През XV в. параномазията между *re pública* и *rebuelta* е въпрос на назоваване в прав текст на хаоса.

Лусена говори за съвременния му социалнополитически хаос на най-малко очакваните и изненадващи места в *За блажения живот*. Нека в тази връзка накратко се спрем на композицията на творбата. Диалогът е разделен на три части: първата е посветена на формите на живот, спадащи към *vita activa*, живота на действието; предмет на втората са съответно формите на живот, обединени в концепцията за *vita contemplativa*, живота на съзерцанието. Темата на третата част може да прозвучи необичайно в рамките на един хуманистичен диалог, доколкото е същностно теологична – висшето благо, *sumo bien*, трансцендентно на иманентните хуманистични блага както на *vita activa*, така и на *vita contemplativa*, разгледани и релативирани с оглед на блажения живот в предходните две части. В тази строга триделна структура, която още пази в себе си отблясъка на средновековната йерархична подреденост на света, мотивът на хаоса отново изневиделица се появява в самата сърцевина на съзерцателния живот – в изложението на Маркиза върху свободните изкуства (*artes liberales*), точно след пасажа, посветен на етиката – „моралната философия” (*moral philosophía*) – и преди пасажа за поезията. Социалнополитическият хаос се завръща в параграфа за музиката. „Разстроеното” пеене „в тази наша Кастилия” (*en ésta nuestra Castilla*) – музикална фигура на

социалния хаос¹⁹ – „разкрива какво ни чака” (denuncia lo qu’ esperamos) (срв. VB 157). Това, което *ни чака* през XV в. – и чиято префигурация е музикалната метафора – е апокалиптично. Музиката като фигура на социалния хаос и апокалиптично предзнаменование: „Дай Боже Господ да изкара лъжливи предзнаменованията!” (¡Quiera Dios mentirir los augurios!) (Пак там) Дори най-асемантичната форма на съзерцателния живот – музиката, „влюбената наука” (sciencia enamorada) – служи в диалога за тематизиране на апокалиптичното зарево, припламващо на задния план на картината на социалнополитическия хаос през втората половина на XV в.

Да се говори с фигури е възможност да се говори за това, за което не може да се говори. Не винаги сме наясно кое е обект на премълчаване, но диалогът не оставя неясно усещането на субекта на говорене, че може да каже нещо, което да му бъде вменено като казано в повече. Диалогизирането е винаги изпитване. „За да се надсмееш над тях [клериците] ли го казваш, или за да видиш какво ще кажа?” (¿Díceslo por motejarlos, ó por ver qué diré?) (VB 164) Казаното цели да се види какво ще кажеш. Мълчанието е болезнен въпрос за събеседниците в *За блажения живот*. Говоренето може да е провокация, а отговарянето – опасно, но мълчанието е непоносимо. За кого е непоносимо мълчанието, кой е социалният субект на непоносимостта на мълчанието? Той не оставя съмнение, че мълчанието е проблем за него, той е красноречив, когато говори за непоносимостта на мълчанието си. „Да става каквото ще, сеньор Епископе, по-добре да се мре, казвайки вярното, отколкото да се живее в лошо мълчание. Не е друго нещо смъртта, отколкото дълъг сън, в който само мълчим. Защото да мълчиш, без да спиш, би било двойна смърт.” (Venga lo que viniere, señor Obispo, mejor es morir bien hablando, que mal callando beuir. No es otra cosa muerte que siempre callando un luengo dormir. Pues callar sin dormir, sería doblada muerte.) (VB 163) Учудени сме да видим, че този, който говори за *живеене в лошо мълчание*, за *смъртта като дълъг сън, в който само мълчим*, за *двойната смърт да мълчиш, без да спиш*, е не Епископът, не е и Поетът – а Маркизът, испанският благородник. От четиримата събеседници – авторът

¹⁹ Друга фигура на хаотичната епоха е заимствана от сферата на алхимията – Лусена вижда своето време като епоха на *живака*: „нашата Кастилия, съзидана върху живак” (nuestra Castilla sobre azogue cimentada) (VB 174). Това е времето, в което духовниците се занимават с алхимия, срв. VB 169.

присъства в диалога едновременно като третоличностен разказвач и първоличностен събеседник – единствено Маркизът не е *converso*. Той казва това, което те трябва да премълчат – че мълчанието е непоносимо: че по-добре да се мре, отколкото *да се живее в лошо мълчание*; че смъртта е *дълъг сън, в който само мълчим*; че е двойна смърт *да мълчиш, без да спиш*. Тази непоносимост на мълчанието, този фурор на говоренето, изказани от испански благородник. Дон Иньиго Лопес де Мендоса, маркиз де Сантиляна е предтеча на Алонсо Кихано Добрия, наричан обикновено Дон Кихот де ла Манча.

Ситуираността на диалога между непоносимостта на мълчанието и фурора на говоренето е маркирана още в посвещението на творбата – на „божествения Енрике”, по-известен като Енрике Безсилния. Едно от следствията на безсилието на краля и загубата на авторитет на кралската институция е ескалирането на насилието срещу евреите и конвертитите, което довежда през 1462 г. – една година преди написването на *За блажения живот* – до погрома в Кармона. Енрике IV е отговорен за размириците в андалуския град не само поради факта, че не е в състояние да гарантира гражданския мир в страната, но и защото в средновековна Испания еврейската общност е била под пряката закрила на краля. След взрива на вълната от погроми през 1391 г., в която ясно проличава разминаването на интересите на кралската институция и народа (подбуждан от местните феодали и Църквата), Хуан I Арагонски – макар и постфактум – строго осъжда изстъпленията с аргумента, че евреите „са наша кралска привилегия и съкровище” (*son regalías e trasoro nuestro*)²⁰. Близко сто години по-късно Католическият крал Фернандо II ще порицае поредното насилие срещу тях със същия аргумент: евреите „са наши ковчежета и наше наследствено имущество” (*son coffres nuestros e de nuestro patrimonio*)²¹. В по-общ план има пряка връзка между прогресиращото отслабване на кралската власт през 60-те години на XV в. и нарастването на насилието срещу евреите и конвертитите. „Като се вземе под внимание, че през същия този период политическата некадърност на Енрике довежда до избухването на гражданска война [...], връзката между ерозията на кралския авторитет и ескалацията на

²⁰ Цит. по: Castro, A. *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Barcelona: Crítica, 2001, 490.

²¹ Пак там, с. 491. Същият Фернандо II ще вземе решението за прогонването на евреите от Испания през 1492 г.

насилието срещу конвертитите става очевидна²². Макар и писан в Рим – *ex urbe* (срв. VB 205) – далеч от хаоса у дома, *За блажения живот* се обръща именно към Енрике IV, „най-щастливия” (*felicísimo*) (срв. VB 105). В самия край на диалога Епископът сякаш между другото ще се обърне към автора-събеседник: „ти, Лусена, със всичките твои шифри” (*tú, Lucena, con todas tus zifras*) (VB 200).

Анонимният коментатор на диалога посвещава пространна глоса на големите познания на Хуан де Лусена в областта на шифрите. „Този Йоан де Лусена, съставител на този *Диалог*, много разбираше на времето си от шифри. [...] През цялото онова време, а и преди това не се е говорило за никой друг, който така сигурно и бързо да разтълкува шифрованите писма; бе толкова добър в това, че поради тази си дарба бе много ценен от големи владетели” (*Este Ioan de Lucena, componedor deste Diálogo, en los tiempos suyos supo mucho en las cifras. [...] no se fabla en todo aquel tiempo, ni fast’ allí, quien tan cierto, ni tan presto las cifradas letras declarase como él; tanto, que por ello valió mucho entr’ ellos.*) (VB 200, бел. 1) Да си представим за момент как Хуан де Лусена би разчел пред Енрике IV диалога *За блажения живот*, посветен на „най-щастливия” сред кралете: „божествен” – „безсилен”, „най-щастлив” – „безотговорен”, „диалог” – „мълчание”, „блаженство” – „апокалипсис”? Със сигурност не би бил толкова еднозначен. Вероятно би обърнал внимание на височайшия адресат на посвещението, че във вечноживата субстанция на езика, до която се доближаваме чрез диалогичната форма, блаженствата и апокалипсисът съвпадат, както в *Градината на земните удоволствия* на Йеронимус Бош, или че Раят е винаги там, където не сме, но най-добре можем да опишем блаженството, от което сме лишени, или пък че писането и разчитането са блаженства.

Тъй или иначе, в *За блажения живот* е налице една тема, която по дефиниция подлежи на шифроване – тревожната тема *conversos*, конвертитите. Те са християни, но са евреи. Затова ги наричат „нови християни” (*cristianos nuevos*), за да ги отграничат от „старите християни” (*cristianos viejos*), които не са били евреи преди да станат християни. Санчо Панса много се гордее и многократно

²² Kaplan, G. B. “In Search of Salvation: The Deification of Isabel la Católica in *Converso* Poetry”, *Hispanic Review*, Vol. 66, No. 3 (Summer, 1998), 292.

изтъква, че е „стар християнин” – Дон Кихот пази стриктно мълчание²³ по темата. В диалога ни, както вече имахме повод да споменем, единствено Маркизът е „стар християнин”, останалите събеседници – включая автора като първоличностен говорител – са „нови християни”, конвертити, покръстени евреи. Такъв безспорно е Епископът – Алонсо де Картагена, както и Авторът – Хуан де Лусена. При Поета – Хуан де Мена – няма документални свидетелства за произхода му, но тъкмо тази празнота в генеалогията, тази празнота в произхода е типична за някои представители на общността на конвертитите, успели успешно да заличат следите на еврейския си произход, който от края на XIV в. – с ранномодерното налагане на доктрината за „чистотата на кръвта” (*limpieza de sangre*) – постепенно започва да се превръща в петно, „нечиста кръв”. В този диалог между конвертити тъкмо Маркизът – единственият „стар християнин” – въвежда първия *шифър на произхода*: „нашия Сенека” (*Séneca nuestro*) (срв. VB 113). При пръв прочит „наш” е хуманистично определение – „на хуманистите”, каквито са всички персонажи в диалога. Освен това фразата принадлежи на Маркиза – хуманиста, който не е конвертит. Налице са обаче още две значения на определението „наш”, в които събеседниците се срещат: 1) роден на Иберийския полуостров, 2) любим автор на испанските *conversos*. За конвертитите Сенека е буквален и преносен кореспондент на ап. Павел: те си разменят писма и римският философ-стоик е хуманистичен еквивалент на бащата на всички конвертити – Савел/Павел. „Един невъзможен блян: бленът за един втори шанс за раннохристиянската църква, която отново да е в пряк контакт с еврейския си произход, отново в контакт с римския свят на Сенека и Цицерон, отново в контакт с универсалистките идеали на ап. Павел.”²⁴ „Нашият” Сенека е хуманистичната именна форма на „нашия” ап. Павел. Показателен е фактът, че историческият маркиз Де Сантияна възлага на Мартин де Лусена (с прякор *Макавея*), лекар на маркиза и баща на Хуан де Лусена, превода на Посланията на ап. Павел.²⁵ За историческия маркиз Де Сантияна ап. Павел е „наш” в същата степен, в която за Маркиза от диалога е „наш” Сенека.

²³ С едно единствено, сардонично изключение: “– Нека бъде божията воля – рече Санчо. – Аз съм от старите християни и това ми е напълно достатъчно, за да стана граф. – Дори ти е много – забеляза Дон Кихот”. – Сервантес Сааведра, М. де, цит. съч., т. I, с. 237.

²⁴ Villacañas Berlanga, J. L., цит. съч., с. 4.

²⁵ Пак там, с. 1.

Втората поява на шифрованата тема става в пряк диалогичен модус: говорейки в по-скоро конвенционален, хуманистично-пасторален план за селския живот (*rústicana vida*) като една от формите на *vita activa*, Хуан де Мена – Поетът – на пръв поглед неочаквано предизвиква бурната реакция на Епископа. Читателят със сигурност не очаква в този пасторален пасаж (срв. VB 142-146) да избухне един от най-ожесточените и фатални проблеми на ранномодерна Испания. До този момент Хуан де Мена предвидимо се е позовавал на Вергилий – *dice Maron* – като автор на *Георгики* и *Буколики*, както и на Цицерон, който „оставеше ли перото, хващаше градинарската ножица” (*sy dexaua la pluma, tomaua la poda*) (VB 144). Какво казва Поетът, че да засегне болната тема? Нещо на пръв поглед също толкова конвенционално, колкото античната пасторална традиция, само че от другата културна парадигма на европейската цивилизация – библейската. „В този прост и чист живот твоите древни отци са достигнали святост.” (*En esta simple y pura vida tus padres ancianos fueron deificados.*) (VB 146) Преди още да сме прочели отговора на Епископа, към когото са адресирани тези думи, анонимният коментатор бърза да направи приписка към фразата *твоите отци*: „Тук авторът казва „твоите отци” и т. н., за да използва случая да порицае неверните християни, които правят разлика между обърнатите [в християнство] и родените [християни].” (*Dixo aquí el actor tus padres, etc., por tomar ocasion de increpar los infieles cristianos que facen diferencia entre los conuertidos y los nascidos.*) (VB 146, бел. 1) Ако до този момент сме се питали за идентичността на анонимния коментатор на *За блажения живот*, при тази негова глоса със сигурност можем да предположим, че е бил конвертит. Първо, той бърза – в качеството си на вътрешен човек – да ни обърне внимание върху конвертитските импликации на пасажа, допускайки, че може да сме „стари християни”. Второ, определя тези, които дискриминационно разграничават между „стари” – *родени* – и „нови” – *обърнати* – християни (това правят основно „старите”), с една невероятно парадоксална формулировка: *неверни християни*. Трето, за коментатора не съществува и най-малкото съмнение, че авторът „използва случая да порицае” тези *неверни християни*, които най-вероятно

идентифицира със „старите”, знаейки, че авторът спада към „новите”, които най-често²⁶ са жертва на „правенето на разлика”.

Отговорът на Епископа е твърд, без обичайното в диалога просторечно смекчаване на пряката интенция. На вмятането за „твоите отци”, което Поетът прави сякаш мимоходом, той отговаря така: „Не си мисли, че ще ме смутиш, като наричаш евреите мои отци. Такива са наистина и такива ги обичам” (No pienses corregirme por llamar los ebreos mis padres. Sonlo por cierto, y quiérollo) (VB 146). Следва една защита (и възхвала) на еврейския произход, която през 60-те години на XV в. все още е възможна, а петнадесетина години по-късно ще зазвучи в инквизиционните протоколи, къде като смъртоносна истина, къде като смъртоносна клевета. „Господ бе техен приятел, техен господар, техен законодател, техен консул, техен пълководец, техен баща, техен син и накрая – техен изкупител.” (Fue Dios su amigo, su señor, su legislados, su cónsul, su capitan, su padre, su fijo, y al fin su redemptor.) (Пак там) Каталогът на избраничеството е пълен, включвайки най-хетерогенни елементи: 1) мистични – *amigo*²⁷; 2) ортодоксално-старозаветни – Отец, Господар, Законодател, Пълководец; 3) хуманистично-антични – (римски) консул. Епископът-хуманист с горчивина и потрес констатира, че хуманизмът е тържествуващото над юдео-християнската традиция възродено езичество. „А сега, ако някой произхожда от езичниците – от наследниците на Еней, троянците, от гърците, от наследниците на Агамемнон, от готите, германи, или пък от дванадесетте пера на Франция, колкото и да е порочен, го имат за знатен мъж, едва ли не равен на Аполон; произхожда ли обаче от наследниците на Давид, от левитите, от макавеите или от дванадесетте колена на Израел, колкото и да е добродетелен, колкото и да е далеч от порока, хората подвикват: *Остави го, остави го това прасе* – за по-нисък от прахта на земята го имат.” (agora ya, si alguno descende dellos, de los eneydos, troyanos, de los grecos, agamenitas, de los godos, germanios, ó de los doce pares de Francia, sea quan vicioso sea, es gentil hombre,

²⁶ Най-често, но с натежаващи изключения: първият испански Велик инквизитор, Томас де Торкемада (ок. 1420–1498) е с конвертитски произход.

²⁷ Фигурата на Бога като приятел се явява в средновековната иберийска мистика при каталунския философ Рамон Лул (Раймонд Лулий) (ок. 1232–1315), синтезиращ християнски, кабалистични и суфистки елементи. Най-известният мистичен трактат на Лул носи заглавието *Книга на Приятеля и Възлюбения*, вж. Llull, R. *El Libro del Amigo y del Amado*, Traducción castellana anónima publicada en Mallorca por la Vda. de Fran en 1749, Barcelona: Edicomunicación, 1993.

poco menos igual que Apolo; y si de los dauitas, de los leuitas, de los machabeos ó de los doce tribos de Israel, sea quant virtuoso, quant lexos de vicio sea, *Vaya, vaya, qu' es marrano*; poco más baxo del poluo.) (VB 147-148, курсив в оригинала) Епископът не спестява травматичната дума, звучаща в някое улично подвикване: *marrano* – „прасе”²⁸, хулна дума, с която са стигматизирали конвертитите в ранномодерна Испания. Когато по-късно подхваща взривоопасната генеалогическа фигура на Поета – „твоите отци” (tus padres) – Епископът казва „пастирите, моите отци” (los pastores, mis padres) (VB 149) едновременно със сарказъм и достойнство.

Ако Поетът със скрит произход предизвиква Епископа-конвертит да заговори страстно за произхода си, по-късно в диалога самият Епископ предизвиква междувременно включилия се като събеседник Автор с проблема за произхода. Темата е прокарана през различните гласове на диалога, както ще се случва по-късно в многогласието на романа. Авторът като първоличностен участник в диалога е въведен в ключов сюжетно-композиционен момент: смяна на мястото на речевото действие, при която в диалога е включен мотивът на пира, диалогичното говорене се полага в класическата антична матрица на говоренето на маса. Изходното място на говорене е зала в кралския дворец по време на голяма аудиенция. „Събраха се един ден всички придворни първенци в кралския дворец, където се случи да се срещнат тримата морални философи (morales), достойни за безсмъртна памет (inmortal recordacion): Алфонсо де Картахена, епископ на Бургос, Иньиго Лопес де Мендоса, маркиз на Сантиляна и Йоан де Мена, от Кордова, главен хронист на Краля.” (VB 108) Над две трети от диалога протичат на това място, като авторът е в ролята на третоличностен повествовател – слушател и стенограф. Пръв го забелязва Епископът и така го включва в диалога вече като Автор, първоличностен персонаж на диалога: „Имаме шпионин, а не го виждаме.

²⁸ Обозначението *marrano*, което първоначално се използва от евреите за заклеяване на неспазващ закона човек, а по-късно се пренася от „старите християни” върху конвертитите, има отношение към парадоксалната сакрализация на свинското. Консумацията на свинско се превръща в чудовищно-комичен критерий за идентичност. Успоредно с кръста свинското парадоксално се превръща в сакрален предмет, осигуряващ идентичностна принадлежност. В анонимната антиеврейска сатира *Диалог на Лаин Калво и Нуньо Расура* (*Diálogo entre Lain Calvo y Nuño Rasura*) хумористично се отбелязва, че конвертитите разпознавали един друг по специфичната за тях воня на „сложена на огън гранясала сланина” (tocino añejo puesto al fuego). Цитирам пасажа от този *Диалог* по: Gilman, S. *The Spain of Fernando de Rojas. The Intellectual and Social Landscape of “La Celestina”*, Princeton: Princeton UP, 1972.

Онзи, който така внимателно ни слуша, е Йоан де Лусена, приближен на Папа Пий [II]. С хартия в ръка, записва каквото говорим. Да го извикаме, да разпитаме за новини за Папата”. (Auemos espía, y no la uemos. Aquél que tan atento nos escucha, Ioan de Lucena es, familiar del Papa Pío. El paper [sic] en la mano, quanto dezimos escriue. Llamémoslo; pesquiraamos nuevas del Papa) (VB 173-174). Коментаторът държи да отбележи с отделна приписка включването на автора в диалога като първоличностен говорител. „Тук авторът започва да въвежда самия себе си в диалога.” (Aquí comienza de introducirse en el diálogo el actor á sy mesmo.) (VB 173, бел. 1)

Авторът въвежда самия себе си – Автора като персонаж на диалога – посредством думите на Епископа. Същият въвежда въпроса за произхода, касаещ ги като събеседници. Произходът е условие на възможност на аргументацията и условие на нейната валидност. „Да не ти рекат: ясно личи, че държи на своите [конвертитите]” (no te digan: bien parece qui de los suyos tiene) (VB 182). С други думи: ние сме конвертити и всичко, което кажем, ще бъде разбрано с оглед на това. Произходът ни е социалнополитическо условие на разбиране на нашите думи и критерий за истинност. Ние сме в комуникативната и гносеологическата ситуация на критянина от парадокса: ако казваме истината, казваме я като изначално неистинни (но ако отречем, че казваме истината парадоксално може да ни повярват). Социалноисторическата положеност на общността на конвертитите в ранномодерна Испания ги превръща в едни от първите в Европа на Новото време, които във всекидневната си жизнена практика рефлектират социалнополитическите условия на възможност на истината, изхождайки от радикално релативистични – в основата си нихилистични – предпоставки. Модерната гносеология е немислима без този релативистично-нихилистичен опит.

Отговорът на Автора – „Лусена” е името на персонажа, който отговаря в 1 л. ед. ч. – на предупреждението на Епископа за своето и чуждото като добре скритото *ultima ratio* на модерната истинност я поставя там, където ѝ е мястото – в ранномодерната абсолютистка държава. Гносеологическият въпрос за включването и изключването като условие на истинност е реформулиран като социалнополитически въпрос за включването (и изключването) в ранномодерната

абсолютистка държава. „Кой свой, кой чужд? Един закон, една вяра, едно изповедание, един крал, едно отечество, една кошара и един пастир е за всички. Онзи е по-мой, за когото е по-негово това.” (¿Quáles suyos, ni cuáles agenos? Una ley, una fe, una religion, un rey, una patria, un corral y un pastor es de todos. Aquél es más mío qui desto más tiene.) (VB 182) Ранномодерната абсолютистка държава: *един закон* – абсолютната власт; *една вяра* – конфесионалната хомогенност; *един крал* – абсолютният монарх; *едно отечество* – антично-хуманистичният стайлинг на Държавата като *patria*; и *една кошара и един пастир* – юдео-християнският монотеизъм като праобраз на държавността като общностност. Истинската теория на познанието е теорията на държавата, истинността на епистемологията се крие в политейата.

В ранномодерна Испания – и по-конкретно в Кастилия от XV в. – най-ревностните практически и теоретически привърженици на идеята за абсолютистка държава са именно конвертитите. Хуан де Лусена не само че не представлява изключение в това отношение, но диалогът *За блажения живот* намира най-точната, изчерпателна и ангажирана дефиниция на ранномодерната абсолютистка държава, отговаряйки на болезнения въпрос *кой свой, кой чужд*. Визията на конвертитите за абсолютистката държава се захранва от жизненоважната необходимост да не бъдат чужди – реализираната от 1480 г. насетне ранномодерна абсолютистка държава обаче ще ги направи абсолютно чужди, чужди по кръв. Между тази Сцила и тази Харибда се разполагат теоретизациите им на абсолютистката държава. „Абсолютната монархия се превръща в основна референция в опита да се рационализират едни условия на живот, конфронтирани със състояния на бедствие. Това специфично положение се свързва с характерните за епохата политически тенденции, вписани в процеса на възникване на модерната държава, допринасяйки за превръщането на някои от тези интелектуалци във верни възпроизводители на новите претенции – към края на XV в. почти реалности – на кралската власт в Кастилия в края на средновековието и зората на т. нар. Испанска католическа монархия на модерните времена.”²⁹ Това внимателно изречение на

²⁹ Nieto Soria, J. M. “Las concepciones monárquicas de los intelectuales conversos en la Castilla del siglo XV”, *Espacio, Tiempo y Forma. Historia Medieval*, 6 (1993), 248. Цитирам тази студия по-нататък в текста със сиглата CMIC и страницата в кръгли скоби.

испанския социален историк Нието Сория представлява заключението на изследването му върху „монархическите концепции на интелектуалците-конвертити в Кастилия от XV век”. Ще се спрем накратко на този предпазлив социалноисторически анализ, за да съпоставим неговите наблюдения с това, което откриваме в диалога на Хуан де Лусена.

Социалният историк изхожда от констатацията за засиления интерес към проблематиката на кралската власт в Кастилия през целия XV в. Това е голямата тема на деня във времето преди и след написването на *За блажения живот*. Темата е във въздуха и Хуан де Лусена е един от „интелектуалците”, които я улавят и артикулират. „Целият XV век представлява за Кралство Кастилия време на голяма активност в изработването на интелектуални продукти от най-различен характер, в които в пряка или косвена форма рефлексията върху значението на кралската институция и монархическата власт се превръщат в теми от първостепенна важност.” (СМІС 229) Тази рефлексия е впечатляващо еднозначно благоразположена спрямо засилването на абсолютисткия характер на кралската власт. „Още от времето на Хуан II [1406–1454] можем да установим присъствието на чести авторитарни образи на кралската власт (*imágenes autoritarias de la realeza*) в съчиненията на интелектуалците от тази епоха” (СМІС 231). На фигурите на абсолютната власт, използвани от ранномодерните испански интелектуалци, отговарят избуяващите дворцови церемонии, прикрепени към тялото на краля. Преди Хуан де Лусена да посвети своя диалог *За блажения живот* на безсилния Енрике IV, един от персонажите на диалога – поетът Хуан де Мена – посвещава и церемониално връчва на бащата на Енрике – Хуан II – поемата *Лабиринтът на Фортуна* (1444), в която монархът е представен като тържествувач над самата Съдба, чието Колело (или Лабиринт) е неразделна част от колективното въображаемо на края на средновековието. Макар да не е толкова безсилен като сина си, Хуан II определено е много далече от Дантевия херос, преборващ се със Съдбата. Именно затова бива възхваляван като такъв в рамките на характерната за XV в. апокалиптична диалектика на хаоса и реда.

Най-чувствителни към тази диалектика се оказват интелектуалците-конвертити. *Лабиринтът на Фортуна* на Хуан де Мена превръща рефлексията

върху характерната за XV в. апокалиптична диалектика на хаос и ред във внушителна структура от Дантевски алегории именно под знака конвертитската визия за ранномодерната абсолютистка държава. Ала алегорично-политическата поема на Мена е само върхът на един айсберг от конвертитски концептуализации на абсолютистката държава. „Много важна част от съчиненията, от каквото и естество да са те, в които се появяват форми на концептуализация на кралската власт, са дело на автори-конвертити. Дори би могло да се твърди, че бихме знаели твърде малко за образа, който интелектуалците имат за кралската власт в Кастилия от XV век, ако не познавахме страниците, излезли изпод перото на тези автори-конвертити.” (СМІС 231-232) Конвертитите се оказват основните прогностици на ранномодерната абсолютистка държава. Волята им за знание е същностно ангажирана с генезиса на първата модерна държава. „Същностна характеристика на тези автори е, че можем да открием при тях една автентична воля за дефиниране на определено схващане за кралската власт” (СМІС 233). Социалнополитическата и екзистенциална автентичност на тази „воля за дефиниране” се корени в „една специфична политическа чувствителност на интелектуалците-конвертити в Кастилия от XV век” (срв. СМІС 234). Тяхната политическа чувствителност е в основата си месианистична като Месията е опосредяващото звено в апокалиптичната диалектика на хаос и ред. „Една от обичайните формулировки на тези месианистични постановки изтъква момента на радикална промяна, настъпваща в кралството, от смутове към състояние на пълна справедливост като следствие на действия на кралската власт. Този процес на трансформация е осезаема проява на значението на монарсите като месианистични фигури или пратени от Бога, за да установят мира и сговора в кралството.” (236, бел. 25) Месията е господарят на апокалиптичната диалектика на хаоса и реда. Неговата фигура в дискурса на ранномодерните интелектуалци-конвертити подготвя социалноисторическото място на абсолютисткия суверен – този, който решава за извънредното положение, месията на вечерните новини. „Всички отчетливи понятия на модерното учение за държавата са секуларизирани теологически понятия.”³⁰ В *За блажения живот* Алонсо де Картахена нарича Хуан II, на когото е посветен *Лабиринтът на*

³⁰ Schmitt, C. *Politische Theologie: vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* [1922], 7. Aufl., Berlin: Duncker & Humblot, 1996, 43.

Фортуна, „el santo Rey nuestro, Don Juan” (VB 121; курсив мой, В. С.) – „светият ни Крал, дон Хуан”.

Между абсолютистката държава и хуманизмът има генеалогическо сродство по избор. Пръв посочва и изследва това сродство германошвейцарския културен историк Якоб Буркхард в монументалното си изследване върху епохата на прехода от Средновековие към ранна модерност *Културата на Ренесанса в Италия* (1860). Модерната държава като „обмислено, съзнателно творение, като произведение на изкуството” (срв. КИРИ 30) поражда „форми на живот”, които също представляват естетически рефлексивни артефакти. „Съзнателното обмисляне на всички средства [...], свързано с почти абсолютното съвършенство в притежаване на властта вътре в границите на страната, създава тук напълно различни хора и форми на живот.” (КИРИ 33) Абсолютният владетел и хуманистът се срещат в тази обща за тях сфера на автономното рефлексивно конструиране на форми на живот *сякаш-са* произведения на изкуството. Този конструктивизъм е същностно модерен, набавяйки легитимността на един свят без закон. „Ведно с поета или учения той [тиранинът, б. м., В.С.] чувства нова почва под краката си, нещо повече дори, смята, че притежава някаква нова законност.” (КИРИ 34) Истински модерната фикция за всевластието на държавата, по думите на Буркхард, има нужда от хуманистичната фикция за естетическото конструиране на живота. На прехода от Средновековие към модерност думата имат тиранът и хуманистът в качеството си на ранни модерно индивидуализирани фигури. „Насилническата власт развила отначало в най-висока степен индивидуалността на тирана [...], след това на протежирания, но и безогледно използван талант на тайния писар, сановника, поета, компаньона.” (КИРИ 126) Хуманистът: таен писар, „таен секретар” (срв. КИРИ 130), поет, компаньон на абсолютния владетел. Той обаче не просто адекватно обслужва абсолютната власт – „вътрешната взаимовръзка между тирана и филолога” (КИРИ 185) възхожда към социалноисторическата им съдба на фигури, вплътители катастрофата на модерността.

Нека сега се върнем към формата на живот, към която са причислени в *За блажения живот* интелектуалците. С нея започва втората част на диалога, посветена на *vita contemplativa*. Маркизът – представителят на деятелния живот, на

когото се пада да говори за съзерцателния – определя живота на интелектуалците преди всичко като „твърде необходима частица от деятелния живот” (*partícula de la actiua vida muy necessaria*), за която Хуан де Мена е пропуснал да спомене „поради забрава, от страх или от срам” (срв. VB 154). Възможно е да го е направил, казва той, тъй като този вид живот е „също така и съзерцателен” (*tambien contemplatiua*). Животът на интелектуалците, *letrados*, би трябвало да се приеме по-благосклонно от другите събеседници в лицето на Епископа и Поета, защото това е техният живот. Маркизът се обръща към Епископа с този аргумент *ad hominem*: „Надявам се обаче да бъдеш по-мек, когато защитавам твоя начин на живот.” (*Pineso pero fallarte más blando defendiendo tu beuir.*) (VB 153) Същият аргумент на въплътената екзистенция би трябвало да е валиден и по отношение на Поета: „смятам го [живота на интелектуалците] извън всяко съмнение за щастлив, тъй като ти си го избрал за себе си” (*la creo sin dubda felice, pues la elegiste para tí*) (VB 154). При обсъждането на живота на интелектуалците обаче на преден план излиза плътната социална материалност, в която те отстоят от блажения живот като лишени или лишавачи от щастие. Тук чуваме съсловни диференцираните алибита за незаплащане на труда на образования специалист, в случая адвокат, представени чрез всекидневно-разговорни емблеми. „Ако бранят в съда големците, надницата им е *Хиляди благодарности*. Ако ходатайстват за средна ръка хора – *Толкова Ви дължим*. Ако се застъпват за дребния народец – *Господ да Ви поживи*.” (*Si abogan por los grandes, su salario es Munchas gracias. – Si por los medianos, Gran mercés. – Si por los chicos, De Dios lo ayays.*) (VB 160) Блаженството на клериките, от своя страна, е в лишаването на другите, за които те би трябвало да понасят лишения. „Взимат без да се трудят; чисто от прах и плява им носят зърното в хамбара и в избата – избистрената шира.” (*cogen sin trabajar; limpio de poluo y de paja les trahen el grano á la troxe, y al cillero el mosto clarificado.*) (VB 164) Подобно на по-късните си наследници в пикаресковия роман, клериките от *За блажения живот* ядат плътта Христова и пият Неговата кръв, ръфайки и лочейки директно от мистичното тяло на паството.

Блестящият живот на богатите от *vita activa* се явява и в живота на клериките като представители на *vita contemplativa* в познатата ни вече върволица

от материално плътни синекдохи: „сребърни посуди, прислуга, коне, соколи и кучета; добра къща, добра мъска, кумичка добра, добре облечени, удобно пътуващи” (vassillas argentadas, seruidores, caualllos, falcones y perros; buena casa, buena mula, comadre buena, bien vestidos, bien arreados) (срв. VB 164). Блаженството на тези представители на съзерцателния живот е дебело и охранено. „Отиват миряните на война, те остават край огнището. От живите – приношения, за мъртвите – за Бог да прости. Всеки празник, всеки ден на светия, ден след ден се редят, и всяка неделя: обещава сто за едно – и за сто нивгаж не дават едно. Даром ядат, никога не плащат дела си от сметката, дебели и охранени, живеят си повече от блажено.” (Vanse los legos á la guerra, quédanse ellos tras el hogar. De los viuos ofrendas; por los muertos obladas: cada fiesta, cada disanto, helas do vienen, y cada domingo: prometen ciento por uno, y por ciento nunca dan uno. De bóuilis bóuilis cominedo, y nunca escotando, gordos y regordidos viuen y mas que beatos.) (Пак там)

Ако блаженството на низшето духовенство е просто дебело и охранено, блаженствата на висшето свидетелстват за рафинеса на ренесансовата курия. „Не им поднася на масата, нито им сипва виното прислужник, който да не е подобен на Ганимед.” (No ministra su tabla, ni les sirue la copa, si no será Ganimedes.) (VB 170) Детайлите са визиуално и тактилно плътни: „позлатени стремената, натежали от злато – юздите” (dorados los estribos: sobredorados los frenos); „не снизхождат да поздравят никого” (jamás saludan persona) (срв. пак там); „когато им поднасят на масата вода да си измият ръцете, всички наоколо коленичите на земята, докато те се мият” (quando toman el agua en tabla, quantos estays en torno arrodillays la tierra por tanto quanto se lauan) (срв. VB 169-170). Слугата на кардиналите, Папата притежава „отделен покой за папагалите” (cámara de paragalos) (срв. VB 172). Символите на властта и богатството на Папата го изравняват с римски пълководец, влизащ с триумф в Рим след победоносен поход в Азия. „Да живее Папата! Да живее Папата! – викат децата [...] все едно донася победоносен от Азия арменски трофеи” (¡Viua el Papa! ¡Viua el Papa! gridan los niños. [...] bien como si de Asia victorioso traxiese los tropheos de Armenia) (пак там). Образното острие на описанието на фигурата на Папата е контрастът спрямо живота на Исус и раннохристиянската църква. „Ако пътуват от един град в друг, каретата им отпред се тегли изкусно от

дванадесет бели коня и едно женско муле, покрити доземи с тъмночервени чулове. Така и не разбрах, сеньор Епископе, за какво е цялата тази церемония, освен ако случайно срещнат Христос, яхнал осела си, с апостолите му пешком, да ги качат на коне.” (Si de vna cibdat caualgan en otra, doze cauallos blancos y vna mula, carmesitados fasta el suelo, van delante de diestro. Nunca pude saber, señor Obispo, esta cerimonia por qué, saluo si por ventura encontrasen á Cristo cauallero en su asno, con sus diciplos pie á terra, ponerlos á cauallo.) За Лусена крайт на автентичното християнство настъпва с император Константин. „Като мислеше да възвеличи църквата, Константин я събори [...] тогава се явиха пищните церемонии” (Constantino ... pensando exaltar la iglesia, derrocóla [...] luego nascieron las pompas (VB 171) Възклицанието на Епископа в тази връзка съдържа една от най-ранните генеalogии на християнството, изхождаща от предконстантиновата църква: „О, отрова, влята в свещеническия сан!” (¡O veneno vertido en el sacerdocio!) (Пак там).

Реформаторската критика на църквата, потопена в материалното и светското, не предполага средновековно-нормативната алтернатива на аскезата. Монашеският живот като една от формите на *vita contemplativa* не само че не е блажен, но е ужасяваща война, водена в усамотение. „Срещу този враг ни миланска броня, ни пизанско копие устояват. Непрестанно е в схватка с разума желанието му.” (Contra quien ni arnés milanés, ni lança pisana pueden fazer resistencia. Continuamente escaramuça con la razon su voluntad.) (VB 179) Войната в интериора, на която не устояват дори знаменитите милански брони, допълнително се ожесточава от монашеската аскеза. „Самотата и безмълвието им прашат хиляди мисли, достойни за порицание.” (La soledad y el silencio les embían mil pensamientos reprobadados.) (Пак там) Аскетично интензифицираното „усърдно мислене” (cogitacion assidua) е уподобено с постоянен артилерийски обстрел, непрестанна бомбардировка (continuo bombardear) на крепостните стени на интериорното пространство на душата. В сравнение с този модерен артилерийски обстрел метафоризацията на диспута като рицарски турнир е щастливо носталгична. „С мен се случва като с онзи, който гледа рицарския турнир твърде отблизо и без доспехи. Отскача треска и го удря – за добрата гледка отнася цицина.” (Contesce á mí lo que al que mira la justa de muy serca y desarmado. Salta una racha, y dale; llévase un

soxcorrpon por buena vista.) (VB 181) Средновековната номенклатура на нормативните видове живот е подложена на кръстосан обстрел, под който традиционните форми на *vita activa* и *vita contemplativa* взаимно се разграждат. Формата на това разграждане е хераклитовата стихия на диалога.

Ако диалогичната форма е най-близо до вечноживата субстанция на езика, участниците в нея са в същата степен олицетворени форми на живот. Структурирана от хуманистичния идеал на комуникативното знание и компетенция, персонажната композиция на диалога *За блажения живот* отчетливо разграничава две основни екзистенциални форми, които в перспективата на идеала се инкорпорират в една личност: деятелния живот (*vita activa*) и живота на съзерцанието (*vita contemplativa*). В ранномодерна Испания тази традиционна за европейската цивилизация дистинкция се явява под формата на социокултурния спор между „науките” (*letras*) и „военното дело” (*armas*, букв. „оръжията”). Многогласният дебат върху антагонизма между *armas y letras*, който ще отшумява чак до втората³¹ хуманистична реч на Дон Кихот, многообразно и цветисто изразява един структуроопределящ за ранната модерност процес на дефункционализация³² на военната аристокрация, която необратимо бива измествана в рамките на налагащата се абсолютистка държава от новите професионални елити, чиито социално най-видими фигури са именно хуманистите. В тази ситуация, същностно нова за аристокрацията, тъкмо хуманистичната педагогическа програма предлага на поколението на синовете на губещото традиционната си социална функция съсловие ново поле за социокултурна изява. Така се появява идеалната фигура на благородника-хуманист, чийто застъпник в диалога е историческата личност Инъиго Лопес де Мендоса, маркиз де Сантиляна³³. За него е казано в диалога: „нито военното дело смуцава учението му, нито учението – военните му дела” (*ni las armas sus estudios, ni los estudios empachan sus*

³¹ Срв. Сервантес Сааведра, М. де, цит. съч., т. I, с. 444-450. Първата хуманистична реч на Дон Кихот е за Златния век, произнесена пред козарите, срв. пак там, с. 138-140.

³² Терминът „дефункционализация” (*Entfunktionalisierung*) е използван от Ерих Ауербах за описанието на случващото във Франция през XVII в., вж. Auerbach, E. *Das französische Publikum des 17. Jahrhunderts*, München: Hueber, 1933.

³³ Бащата на Хуан де Лусена, Мартин де Лусена (с прякор *Макавея*) е бил лекар на Маркиза. Лекарската професия е била обичайна за евреите в средновековна и ранномодерна Испания, срещаме ги по това време като лекари на крале, аристократи и висши духовници.

armas) (VB 133). Ако в конкретния случай на маркиза Де Сантиляна, който репрезентира един ранен стадий в процеса на дефункционализация, идеалната симбиоза на военно-политическа дейност и съзерцателен живот все още е налице, тенденцията е хуманистичните занимания да се трансформират в чист орнамент на едно съсловие, лишено от реална властова и социална функция. Зад хуманистичната възхвала на Маркиза в *За блажения живот* прозира едно ново състояние на нещата, при което образът му е по-скоро носталгичен спомен за времето от преди ранномодерната професионална диференциация, в която хуманистът се оказва преди всичко преходно звено към човека на знанието като професия³⁴.

Обвързването на диалогичната форма с конципирането на говорещите като олицетворения на форми на живот добива реалистична и екзистенциална плътност в композиционно-повествователния похват на кръстосано съотнасяне на персонажи и форми на живот – всеки говори за живота на другия, всички говорят за живота-на-другите. На пръв поглед този похват се вписва в кръга на куртоазно-церемониалните комуникативни практики. Епископът като традиционен представител на *vita contemplativa* се обръща към Маркиза като традиционен представител на *vita activa* по следния начин: „хвалиш изказа ми, аз възхвалявам делата ти” (*mis dichos alabas; yo laudo tus fechos*) (VB 113). И – сякаш тази любезност не е достатъчна – продължава реверанса си по-нататък с до болка познато на хората на словото твърдение: „По-славно е да правиш добро, отколкото да говориш добре.” (*Mayor gloria es bien fazer, que bien dezir.*) След тази любезност, ползваща етическа максима (или може би етическа максима, маскирана като любезност), Маркизът по такъв начин разпределя темите в диспута, че на него се пада да защитава блаженствата на съзерцателния живот. „Ти [Хуан де Мена] кажи сега за хората на действието, аз после ще му кажа [на Епископа] за съзерцателните.” (*Los actiuos dí tú agora; yo después los contemplatiuos le diré.*) (VB 114) Поетът ще отстоява блаженството на *vita activa*, политикът и военният – блаженството на *vita contemplativa*. Наративно-композиционният похват на

³⁴ За „науката като професия” вж. Weber, M. „Wissenschaft als Beruf“ [1919]. In: Weber, M. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 7. Aufl., hg. v. Johannes Winckelmann, Tübingen: J. C. Mohr (Paul Siebeck), 1988.

кръстосаното представяне на формите на живот оголва една дълбока антропологическа недостатъчност под одеждите на хуманистичния проект – в условията на спихването на нормативната кора на екзистенциалните форми раят, това е животът на другите. Поетът, нагърбен със защитата на блаженството на деятелния живот, предчувства тази иманентна недостатъчност на хуманистичната програма лице в лице с въпроса за блажения живот. „Този въпрос е толкова теологичен, господин Маркизе, че се опасявам с мусическите оръжия да не ми излезе работата накриво.” (Es así esta question theológica, señor Marqués, que temó con las armas museas no me salga lo rayado.) (Пак там) В крайна сметка хуманизмът прави на прага на модерността именно това: овладява празнотата, отворена от ранномодерното оттегляне на трансценденцията, с помощта на един в основата си естетическо-мусически инструментариум.

Сладко-горчивото описание на рая в живота на другите използва цялата късносредновековна градска енергия, апокалиптична интензивност и фигуративни натрупвания, напомнящи за *Градината на земните удоволствия* (1504) на Йеронимус Бош³⁵. „Рицарят сред върховете на копията жадува да е търговец, а търговецът сред гъстите мъгли на морето – рицар на бойното поле. Ако пък бурните южни ветрове забременяват платната, иска да присъства на гръмовното израждане на бомбардите. Пастирът иска да е в града, сред полята – гражданинът; извън манастирските стени да плуват като риби искат тез, които са вътре, а да са вътре – онез, които са вън.” (el cauallero entre las puntas se cobdicia mercadero, y el mercadero cauallero entre las brumas del mar. Sy los vientos austriales empreñan las velas, al parir de las bombardas desea fallarse. El pastor en poblado, en campo el cibdadino: fuera de religion los de dentro, como peces, y dentro querrían estar los de fuera.) (VB 180) Първият портрет от натура на ранномодерния интелектуалец, който откриваме в диалога *За блажения живот*, използва именно тази техника на кръстосаното репрезентиране на формите на живот в наративния ключ на живота-на-другите, хвърлящ горчива светлина върху фигурата на хуманиста като естетическо-мусически заместник на оттеглилата се трансценденция.

³⁵ Специфичното фигуративно съвпадане на земния Рай и Апокалипсиса у Бош е подхванато от Микеланджело Антониони в *Забриски поинт* (1970), вж. Антониони, М. *Забриски поинт* [DVD], София: Прооптики, 2009.

Апокалиптично струпаните на градския площад или на ливадите на градината на земните удоволствия безбройни фигурки са фонът на портрета, отчетливо изпъкващ сред „изобилното разнообразие на начините на живеене”.

Портретът на поета-хуманист Хуан де Мена, направен от по-младия му съвременник Хуан де Лусена, се състои от две части: първата е дело на Епископа, който иронично се вклинява във възхвалата на блаженствата на *vita activa* от страна на Поета. „Силен духом се показваш, Йоан де Мена мой, като така превъзнасяш делата военни. Телесата ти виждаме, изпосталели от големите бдения над книгата, ала не калени и корави от спането на стан в полето. Ликът ти блед, изхабен от учението, ала не набразден и закърпван от сблъсъци с копие. Та затуй не е за чудене, че така без неприязън възхваляваш оръжията.” (De grand ánimo te muestras, mi Ioan de Mena, que las armas tanto exaltas. Trahes magrescidas las carnes por las grandes vigiliyas tras el libro, mas no durescidas ni callosas de dormir en el campo: el uulto palido, gastado del studio, mas no roto ni recosido por encuentros de lança; y por esto no es de marauillar si tan si asco las trasloas.) (VB 131) Ако в това крило на диптихния портрет ранномодерният интелектуалец се явява в иконографията на средновековния клерик, противопоставен на рицаря, разгръщането на другото крило ясно маркира и разкрива момента на заместване, в който на социалноисторическата сцена излиза фигурата на хуманиста.

Тази част от портретния диптих е дело на Маркиза, представителя на деятелния живот, който представя блаженствата на съзерцателния. Поезията е едно от тези блаженства. „Поезията – от която толкова великолепие, слава и хвала постига нашият Йоан де Мена – е тъй сладка, че той многократно ми се е кълнял в най-святото си, че от толкова наслада при съчиняването, понякога отдаден на него, като забравя всички дела, обърквайки времето за обяд и дори за вечеря, му се чини, че е на седмото небе.” (La poesía (de que tanta gloria, fama y loor nuestro Ioan de Mena consigue) es tan dulce, que muchas vezes me juró por su fe, de tanta delectacion componiendo, algunas vegadas detenido, olvidados todos aferes, trascordado el yantar, y aun la cena, se piensa estar en gloria.) (VB 158) Ако при Епископа и Маркиза, през чиито поглед е видяна фигурата на Поета, хуманизмът е съсловно интегриран, Хуан де Мена представлява първия социалноисторически пример на особен тип

книжовни занимания, базирани върху една проблематична автономност на естетическия акт. Странността на подобен тип фундиране и легитимация на писането в средата на XV в. ясно проличава в изтъкването на ексцентричността на съпътстващите го жизнени практики, лишени както от куртоазно, така и от мистично-аскетично покритие. Объркването на часовете за хранене не е аскетична практика, асоциалното забравяне на всички дела не е религиозно или еротично-куртоазно мотивирано. На седмото небе е вече не мистикът или любовникът, а някаква нова странна фигура – яздеща бременна магарица, чийто самар е покрит с пъстра черга – на която се чини, че е на седмото небе.

Владимир Сабоурин, Фигури на ранномодерния интелектуалец в *De vita beata* (1463) на Хуан де Лусена

Статията е включена в сборника

Мрежи и институции на знанието в ранномодерна Европа, съставител Вихрен Бузов, предстои да излезе печатно в изд. Абагар, Велико Търново

литература плюс култура

<http://grosnipelikani.net/>

24 август 2010