

Саша Брајовић*Филозофски факултет, Одељење за историју уметности,
Универзитет у Београду,*

ЈЕВРЕЈСКИ ИДЕНТИТЕТ У РАНОЈ МОДЕРНОЈ ЕВРОПСКОЈ ИСТОРИЈИ

Јеврејски идентитет у раном модерном периоду – епохи у којој традиционално антијеврејство прераста у антисемитизам – обликован је насиљем, изгоном, гетоизацијом, формама визуелне диференцијације, интеграцијом, али не и асимилацијом у оквиру европске хришћанске културе. Изучавањем односа интелектуалних и физичких категорија, душе и тела као социјалних и историјских конструкта, може се, донекле, одговорити на питање шта то значи бити Јеврејин у раном модерном добу. На основу искустава актуелних протогониста и посматрача, у њиховој сопственој реалности, овај текст представља перцепцију и самоперцепцију Јевреја у менталним и визуелним кодовима ренесансе.

Кључне речи: Јевреји, ренесанса, идентитет, антијудаизам, визуелна диференцијација, слика другог, интеграција, менталне и визуелне презентације

Јевреји и ренесанса

Јеврејски свет ренесансног периода био је разнолик, као и свет других етнија тог времена. Демографска померања нарочито након изгона са Иберијског полуострва, политичке, социјалне, економске, религиозне и интелектуалне промене обликовале су јеврејско тело и душу, као и тело и душу других група ренесансне Европе. Ренесансни јудаизам је подразумевао уплив нејеврејског, континуирано позајмљивање туђих културних вредности. Размена са другима била је обострана и дешавала се на много различитих нивоа – у теологији, филозофији, медицини, социјалној, литерарној и визуелној култури. Истовремено, ренесансни Јевреји веома су брижљиво чували своје аутохтоне вредности.

Ренесанса, време изузетних досегнућа, није била *ренесанса* за све. Ова епоха, која је тежила идеалу хармоније, у реалности је била нехармонична за многе религиозне, етничке и социјалне групе, посебно за Јевреје.

Ренесансна бележи пораст антагонизма према Јеврејима у религиозном, секуларном, визуелном и сваком другом домену. Иако је већ на IV Латеранском концилу 1215. оглашена употреба знака којим ће Јевреји бити „означени и одељени од других“ (Simonsohn: 1991, 135–137), а већа италијанских градова доносила одлуке о симболима који су обликовали систем кодова, што одваја Јевреје од остатка популације,¹ упошљавање форми визуелне диференцијације било је најизразитије у ренесансном добу.

У ренесансној ери догодила се транзиција антијеврејства у антисемитизам (Berger: 1997, 3–14; Simon: 1991, 134–139). Ова промена, највише последица снажније имплементације закона „чисте крви“, подједнако се осећала и у католичком и у протестантском свету.² У 16. веку јеврејство се идентификује као озбиљна биолошка инфекција, а конверзија у хришћанство као још једна велика јеврејска завера.³ Антисемитизам 16. века настао је из традиционалног средњовековног антијудаизма, али је нарастао у осећање јеврејства као духовне, моралне, телесне заразе која се мора ампутирати из друштва.

Culpa Iudaeorum, у хришћанском свету традиционално подвладана колективна и трансгенерацијска кривица Јевреја због убиства Христа („Крв његова на нас и на дјецу нашу“, Матеј 27, 25), као и страх од способности Јевреја у финансијском, административном и техничком домену, обликовала је у менталним и визуелним кодовима хришћана лик Јеврејина као гротескног, демонског, исквареног и оног који квари. Међутим, развој и трајање тог стереотипа нису били линеарни, већ сусе мењали унутар променљивог контекста хришћанског саморазумевања.

1 О теолошкој доктрини, еклезијалној политици и начину представљања јудаизма и Јевреја у претходном периоду: Chazen: 2004, 43–47. О обележавању Јевреја у ренесанси: Owen Hughes: 1986, 3–59.

2 Некада у науци представљана као ослобађајућа сила која је, између осталог, гарантовала грађанска права Јеврејима, реформација је, нарочито у првом таласу, како сведоче документи, била погубна за Јевреје. Мартин Лутер, „први модерни човек“ немачке културе, може се посматрати и као оснивач модерног антисемитизма, јер је исказивао прецизне антисемитске погледе и имао огроман утицај на следеће генерације по том питању: Rowan: 1985, 79–90; Oberman: 1984, 43. У католичком свету антисемитизам подстичу нарочито припадници фрањевачког реда. Утврђено је да су обележавања и сегрегација Јевреја, као и насиље и десакрализација културних места, увек следили након интензивне опсервантске кампање: Cohen: 1982; Nirenberg: 2002, 3–41.

3 О коренима оваквог става: Jestice: 2007, 25–42.

Изучавање јеврејског ренесансног света подразумева уобичајено упознавање са разноликим изворима и коришћење разнородних научних дисциплина. Захваљујући порасту научног интересовања за идентитет, тело, културолошке разлике, који је допринео бољем разумевању слике другог као нестабилне и променљиве, јеврејске студије су током последње две деценије претрпеле значајне промене.

Потреба за утемељењем осећања различитости себе и другог налаже повлачење линије која ствара илузију потпуне раздвојености. Та линија је имагинарна и веома флуидна. Стереотипи се мењају, а са њима и слике (Burke: 2001, 123–139). Разумевање тог дискурса, као и изучавање реалних околности и укупних репрезентационих стратегија отопило је ригидне концепције историчара, историчара уметности и теоретичара јеврејских ренесансних студија. Током последњих двадесетак година посветило се спознаји антијеврејске идеологије и имажерије унутар међусобних односа Јевреја и хришћана, искустава актуелних протагониста и посматрача у њиховој сопственој социјалној, економској и културној стварности, у којој се линија између *selfa* и другог стално померала.

Наравно, чињенице о страдању Јевреја и њиховој демонизацији у ренесансној ери, прикупљене током друге половине 20. века, остају неспорне. Али, данашња наука тежи да антијудаизам и антисемитизам ренесансног доба сагледа као интегрални део ширег поља јеврејско-хришћанских односа (Nochlin: 1995, 7–19). Антијеврејски топови, сакрални и секуларни, као и њихова дисеминација, зависили су од многих чинилаца који се преиспитују. Антагонистичке репрезентације Јевреја од стране нејевреја посматрају се у вези са јеврејском самопрезентацијом. Антијеврејски концепти (као и антимуслимански, антикатолички, антипротестантски...) проучавају се данас у ширим идеолошким и социјалним оквирима, који указују на амбивалентност менталних и визуелних презентација, обојених страховима, али и фасцинацијом, јудеофобијом, али и јудеофилијом.

Идентитет

Идентитет уопште, па и онај ренесансни, нестабилна је категорија.⁴ Расточеност персоналног идентитета у 16. веку израз је свеобухватне несигурности – духовне, социјалне, економске. Рене-

4 О ренесансном идентитету и његовој перцепцији у модерној науци: Брајовић: 2009, 23–40.

сансно јеврејско сопство обликовало се, као и свако друго, у контрасту са другим, али и у сличности себе са другим. Застрашујућа и, истовремено, комична фигура Јеврејина моделована у ренесансној мисли и визуелној култури, мора се посматрати из те перспективе. Јеврејин – објекат погледа, негативни пример, суштина слике другог, странац, амбивалентан у религиозном, етничком, етичком, социјалном и сваком другом смислу – не припада ни једном контексту природно и једноставно. Он покушава да изгради свој идентитет асимилацијом у хришћанско друштво, или потпуном оданошћу сопственој традицији. Он прихвата или пориче туђе – често наизменично.

Јеврејски идентитет веома је тешко обухватити и зато што постоји много различитих јеврејских идентитета. Јевреји са севера и југа Европе међусобно се веома разликују, а разлике постоје и унутар мањих регија. Тако су италијански Јевреји, који су имали формативну улогу у обликовању културног профила јудаизма у раном модерном периоду, јер је Апенинско полуострво било дом најбројније јеврејске популације у хришћанској Европи и било спона Истока и Запада, међу собом разнолики. Они из Венеције, државе која је имала јединствену улогу у формирању јеврејске саморецепције, другачији су од оних из других комуна (Bonfil: 2001, 169–190). У северну Италију, склањајући се од прогона и због економских разлога, долазе Ашкенази, чија је култура укорењена у северној Европи. Од 16. века они чине најбројнију групу Јевреја у Италији (Shulvass: 1985, 111–115). Тако се, на релативно малој територији, сустичу „рођени“ италијански Јевреји, Сефарди из Португалије и Шпаније, Ашкенази, левантски Јевреји. Живели су у истим градовима говорећи различитим вернакуларним језицима, често практиковали различите религиозне ритуале, имали другачије обичаје, храну... Јевреји су осећали отпор према сопственим подгрупама, као и друге етнице у Европи.

Када је у питању био *Converso*, или *Marrano*, све је још компликованије. Шпански конвертити из претходних епоха били су далеко од своје традиције. Већина се сматрала истинским католицима. Али, постојали су архиви који су сведочили о чистоти крви (Bear: 2001). Хуманиста Хуан Луиз Вивез, који је писао полемике против јудаизма, у писмима се жалио Еразму Ротердамском како живи у тако страшном времену да не сме „ни говорити ни ћутати без страха“, зато што су били откривени његови семитски корени (George: 2002, 405–426). Филозоф и један од највећих поета шпанског *златног доба*, Луис де Леон, био је изведен пред суд Инквизиције због

разилажења са догмом Католичке цркве. Био је горко изненађен када је сазнао да му се породица покрстила 1415. Оптужен је за јудаизам 1572. Хуан и Алфонсо Валдез, заговорници потребе духовне реформе Католичке цркве, били су оспоравани због јеврејских корена. Један од најфинијих умова те епохе, Балдазар Кастилоне, руковођен разним, првенствено личним интересима, оптужује браћу и 1528. пише Алфонсу како се не сме надати да је успео преварити оне „који су ионако сумњали у твоје корене“. Алфонсо је, увређен, тражио од Кастилонеа елементарно поштовање. Кастилоне је одговорио: „Запањен сам што се надаш да ћу ценити твоју част коју си изгубио пре него што си се и родио“ (Friedman: 1987, 22).

Marranos (погрдни назив за иберијске покрштене Јевреје, „нове хришћане“) за хришћане су увек били Јевреји, а за Јевреје изгубљене душе (Pullan: 1997, 145–167). Захваљујући знању језика и животним условима који су их снашли, постали су изузетно успешни нарочито у трговини и финансијама. Тако су изазвали још више мржње у свим областима које су населили, нарочито у северној Европи, али и у Отоманском царству међу хришћанима. Ономогућен да заиста буде неко и према хришћанским и према јеврејским законима, Марано је парадигма фрагментираних сопства ренесансног и барокног периода. *Лушајући Јевреј* – попут Уријела да Косте, филозофа из Португала, који је након деценија тескобе међу хришћанима доживео потпуно понижење од јеврејске заједнице у синагоги Амстердама, након чега је 1640. починио самоубиство – отелотворење је мучног осећања неидентитета, расточеног унутарњим контрадикцијама. Понеко од „нових хришћана“ покушавао је и, донекле, успевао да буде слободан – попут Баруха, односно Бенедикта Спинозе, чије се непристајање на потпуно припадање често тумачи као темељ скептицизма, па и модерне филозофије уопште. Неки од нових хришћана имали су кључну улогу у процвату популарних побожности и мистицизма позног 16. и раног 17. века, али су увек живели под лупом – попут свете Терезе, чија су писања често критикована као первертирана рефлексија њених јеврејских корена. Неки „нови хришћани“ гравитирали су ка религиозним и другим институцијама које нису имале дугу традицију, а самим тим ни антијеврејску оријентацију. Тако су оснивање језуитског реда помогли теолози који су били старином Јевреји. Сам свети Ингасије Лојолски неуморно је проповедао против закона чисте крви, а његов лични секретар Хуан Алонсо де Поланко био је, вероватно, старином Јеврејин (Rietes: 1981, 31).

Најпре „захваљујући“ Мараносима концепт јеврејства се током 16. века театрализовао, нарочито у Енглеској. Марлоов портрет *Јеврејина с Малтије*, као и Шекспиров *Млејтачког трговца*, отелотворују традиционалну слику Јеврејина каматара, која је постала узор за све касније комаде и то не само у енглеској литератури (Bere: 1998, 128–162). Театрализовани Јеврејин је духовно и морално покварен, опседнут богатством, превртљив, емоционално нестабилан – једном речју идеалан да привуче широку публику која је у њему видела слику другог, истовремено је мрзећи и идентификујући се са њом.

Прогнаници са Иберијског полуострва допринели су развоју концепта меланхолије у европској ренесансној мисли. Отцепљеност од места, а тиме и од себе, била је основ њихове властите меланхолије која је обухватала и тело и душу. Медицински концепт *typus melancholicus sanguinicus*, обојен арапском научном мишљу, снажен идејама иберијских Јевреја, био је кључан за обликовање шпанске литературе у *el siglo de oro* (1492–1659/1681), нарочито концепт Дон Кихота.⁵ Уткивао се у хуманистичку литерарну и иконографску традицију ренесансне Европе.⁶ Аматус Луситанус, који је лутао од Саламанке, преко Антверпена, Фераре, Анконе, Дубровника, до Солуна, отуђење од места, које подстиче алијенацију од себе, види као основ за креирање меланхоличног карактера (Gutwirth: 2009, 57–92). Сматрао је да су Јевреји по природи црне жучи (*atrabilia*, према Хипократу), зато су тужни, *atrabiliar*. Иако концентрисан на медицинске аспекте меланхолије (нарочито га заокупља храна као готово централни елемент идентитета), Луситанус пише и о души, дихотомији тела и духа као родном месту ове болести која доводи до узвишене креативности, што је опште место ренесансног концепта меланхолије.

Кључно за обликовање јеврејског идентитета у ренесансној Европи, нарочито Италији, било је оснивање гета. Гето се може објаснити као компромис – подједнако хришћански и јеврејски – између потпуног изгона и потпуне асимилације. Оснивање гета подстицала је Католичка црква, тада у великој кризи због протестантске реформе и под руководством радикалног папе Павла IV (1555–1559). Први гето основан је у Венецији 1516, а убрзо и у другим италијанским градовима. Као и раније јеврејске комуне, тако се и гето дефинисао и самодефинисао различито, у складу са ло-

5 О меланхолији у шпанској науци и литератури *злајног доба*, посебно код Сервантеса: Scott Soufas: 1990, 1–36.

6 О овој традицији: Klibansky, Panofsky, Saxl: 1964.

калним условима. Раније јеврејске комуне уживале су одређен степен аутономије у оквиру града-државе којем су припадале, обично по неколико година док је трајао уговор (*condotta*), али се законска пуноправност Јевреја као грађана често порицала преко ноћи. Гето је био безбеднији за укупан живот, али је и његов статус био променљив и зависан од локалних и тренутних хришћанско-јеврејских међусобних односа.

У гету се обликовало модерно јеврејско сопство. Ограђени у срцу града, Јевреји су били истовремено затворени и отворени, изоловани и интегрисани, али континуирано самодефинисани и самосвесни. С једне стране, гето је дозволио развој асимилације: иконографија обреда (нарочито венчања), појмови о времену и простору, политички ставови, музика, литерарна и визуелна култура, стратегије самопредстављања, саображавају се са хришћанским моделима. С друге стране, гето је помогао очување јеврејске аутентичности и аутономности (Bonfil: 1994, 215–264). Допринео је снажењу осећања супериорности, обликованог на антагонизму према другом.

Јеврејски ренесансни идентитет моделовао се, како је већ речено, у интелектуалној размени са другима. Ренесансна неоплатонистичка идеја лепоте – кохезионе силе која делује на свим нивоима душе и тела – дубоко је прожелала и јеврејску мисао. Овој идеји посвећена је једна од најзначајнијих књига епохе, *Dialoghi d'amore*, коју је 1535. написао Јуда Леон Абраванел (Леоне Ебрео), португалски Јеврејин, филозоф и поета, који је део живота провео у Италији и писао на италијанском (Lesley: 1992a, 170–188). Дијалози о љубави припадају жанру *trattati d'amore*, доминантно неоплатонистичком, заступљеном нарочито од краја 15. до краја 16. века. Ебрео сматра да привлачност, генерисана из лепоте, повезује виша и нижа бића, материју и форму, мушкарца и жену. Љубав је основа света, лепота је мајка љубави, а људска персоналност је веза између овог света и Креатора. Док је у хришћанском неоплатонизму увек било мисли о телу као затвору душе, у Ебреовом дијалогу наглашава се когнитивни потенцијал емоционалног и еротског, што се сматра јеврејским доприносом будућем развоју ове мисли (Zinberg: 2004, 55–66).

Идентитет и преобраћење – централни топови у 16. и 17. веку – били су преокупација многих јеврејских интелектуалаца. Осећање сопства и онога што оно трпи преобраћењем исказани су у препици Саре Копијо Сулам. Прослављана у ондашњој *res publica literaria* као изузетно талентована песникиња, познавалац теологије и филозофије, полиглота, музички обдарена, отмених манира и изузет-

не лепоте, ова поетеса из венецијанског гета образовала је „салон“ у кући свог оца. Њена мала академија била је нуклеус интелектуалног живота јеврејске комуне. Судићи према писмима која је размењивала, нарочито са хришћанином, монахом и литератом Ансалдом Ђебом, *La bella ebrea* остала је привржена свом јеврејском идентитету и поред дуготрајних напора њеног пријатеља да је преведе у хришћанство (Ultsch: 2000, 331–354).

Питање идентитета гранало се у јеврејском духовном и интелектуалном животу у правцима до тада неслућеним. Хуманистички концепт аутора и ауторства, који започињу Данте и Петрарка, а развија нарочито Ландино, уградио се постепено у јеврејску мисао.⁷ Мада су већ у 13. веку Јевреји у Италији и на Иберијском полуострву послушљивали студије о ауторству у хришћанским школама и повремено их адаптирали у својим коментарима Библије, све до ренесансе истицали су ауторитет текста, не аутора. У ренесанси јеврејски писци постају свесни себе као индивидуалаца (Lesley: 1992b, 45–62). Ова важна промена почела је писањем рабина Јохана Алемана који саставља биографије старих јеврејских аутора и аутобиографију (Lelli: 2004, 25–38). Алемано долази у Фиренцу 1488, када Ђовани Пико дела Мирандола трага за сарадником хебрејистом.

Мада степен упознатости ренесансних хуманиста са хебрејским изворима није сасвим утврђен, зна се да је током 15. века била формирана извесна научна база која је хришћанске интелектуалце водила у два смера: ка поштовању Јевреја или ка непријатељској критици. Упознавање са *Hebraica veritas* било је формативно за грофа од Мирандоле. Окупиран јеврејским мудросним књигама, које доживљава као „жилу куцавицу духа, извор мудрости и бујицу знања“, што снаже не само католичку веру него и његов властити дух, Дела Мирандола постаје рабинов патрон.⁸

Дела Мирандола и Алемано сложили су се да потпуно разумевање *Песме над песмама* никада није досегнуто јер ни јеврејски ни хришћански писци никада нису спознали историјску индивидуалност њеног аутора. Зато Алемано истиче Соломона као историјског индивидуалца и аутора са укупним, духовним и физичким карактеристикама. Плодотворна сарадња два либерална духа, прожета

7 Хуманизам развија различите жанрове представљања историјских аутора. *Acessus ad auctores* прожима Дантеове *Vita Nuova* и *Convivio*, Петраркин *Rerum Familiarum* и доцније Ландинове *Disputationes Camaldulenses* 1474. и *Commento* на Дантеову *Божанствену комедију* 1483. О томе: Kennedy: 1994.

8 Цитат према: Mirandola: 1994, 98–100. О Мирандоли и јудаизму: Zinberg: 1974, 25–60; Simonsohn: 1996, 403–417.

разумевањем културе оног другог, није дуго трајала. Фиренца Лоренца Величанственог се променила: Мирандола и Полицијано су умрли 1494, Французи су заузели град, Савонарола је стекао моћ и изгнао Јевреје. Алеманови трактати нису објављени, али су ипак увели питање ауторства у јеврејску културу. Од тог времена аутори старих списа постају бића са персоналним карактеристикама: они престају да буду параболе (*mashal*), и постају реалне особе (*nimshal*) (Lesley: 2009, 273–300).

Осећање сопства многих хришћанских интелектуалаца у великој мери обликовано је спознајом јеврејских мистичких списа. Након Фићиновог латинског превода *Corpus Hermeticum* 1463, када херметичка традиција постаје интегрални део ренесансе културе, хришћански кабалисти стварају посебну област филозофије, у којој проблем идентитета има централно место. С друге стране, многи јеврејски кабалисти интегришу ренесансну културу у властиту религиозну традицију. Тако се у писању Јуде Моската, чија се креативност највише испољава у Мантови, у коју је стигао након изгона Јевреја из Папске државе 1569, откривају готово истоврсни ставови онима које обликује Ђорђо Венето, хришћански кабалист. Обојица сматрају да је човек микрокосмос универзалне хармоније, у којем одзвањају музички инструменти помињани у псалмима, чијим звуцима досеже до Бога (Shear: 2004, 149–177; Miletto: 2009, 377–394).

Комплексно обликовање јеврејског ренесансног идентитета огледа се и у музици. Италијанска *poesia popolare*, интегрисана у музику 16. века, прожела је и јеврејску културу. Композитор Гирардо да Панико Болоњезе, према стиховима данас непознатог поете, ствара музику за јеврејске обреде, нарочито обрезивање, као и за забаве. Стихови рефлектују традицију *canti carnascialeschi*, а музика утицај оновремених мадригала. Болоњезе ствара необичну мешавину популарних „докторских“ песама и тзв. *ebraica* – сатиричних песама о Јеврејима – која данас збуњује због могућности дуплог читања. С једне стране, изгледа као да су се композитор и поета ругали Јеврејима; са друге, као да су се Јевреји ругали сами себи.⁹

Иако наведени примери сведоче о изразитој интеграцији обрзованих Јевреја у ренесансну културу, не сме се заборавити да ренесанса није била доба њихове асимилације. Када су цитирали хришћанске и паганске ауторе, чинили су то да би истакли сопстве-

9 Могуће решење, нађено након пажљиве контекстуализације вокабулара, сугерише да су песме, вероватно, поручене од стране Јевреја, али са циљем да се укључе у хришћанске публикације, те је зато могуће њихово читање и са јеврејског и са хришћанског становишта: Harrán: 2008, 72–98.

ну културну супериорност. Судећи према каталозима штампаних јеврејских књига, већина их је била веома традиционална (Bonfil: 1994, 101–178).

Традиционалност се испољавала нарочито у историографији. Док су ренесансни хуманисти разумевали историју као *narratio rerum gestarum*, као повест о езгемплаиним људима и догађајима, Јевреји су неговали конзервативан приступ – митски. Јеврејска традиционална историографија обезбеђивала је изједначење повести нације са повешћу вере, очување јеврејске схеме спасења и хронологије (Bonfil: 1988, 78–102). Истовремено прихватајући, или боље рећи, користећи досегнућа ренесансне науке и културе, Јевреји су се и у том добу чували хришћанског као различитог и инфериорног. То наизменично узимање и одбијање моделовало је јеврејски ренесансни идентитет.

Део идентитета припада домену тела. Дискурс о телу пружа могућност изучавања односа између физичких и емоционалних категорија, тела и духа, биологије и културе. Изучавање тела као социјалног и историјског конструкта данас је веома заступљено у науци (Porter: 1991, 206–232). Тако је и традиционално разумевање Јевреја као „народа књиге“ у знатној мери замењено идејом „народа тела“ (Eilberg-Schwartz: 1992, 17–46). Испитивања јеврејског тела (рођење и смрт, болест, лечење, сексуалност) и религиозних обреда сагледаних из перспективе активности тела, а не само душе, указала су на веома важне аспекте онога што значи бити Јеврејин у ренесанси.

Тело је увек у фокусу религиозних и културолошких промена. Промене које су се десиле у домену телесног нису резултат унутарње јеврејске трансформације, већ се морају сагледати у ширем контексту. Тело као категорија обликована биолошким функцијама, религиозном праксом и социјалним контролама, знатно се изменило у ренесанси.

Међу хришћанима у позноренесансној и барокној култури изразит је нагласак на поштовању Христовог тела, његовој патњи и смрти, као и реалном присуству тог тела током евхаристије. У официјелној и популарној побожности патња Христовог тела и кулминација те патње, смрт, наглашена је као централно искуство живота свих чланова Христовог мистичног тела. Научна открића у области анатомије, као и она техничка, посебно проналазак микроскопа, такође су интензивирали интересовање за тело, као и његову промену. Трактати који су моделовали технике понашања и уметност конверзације у великој мери су допринели да контрола тела буде је-

дан од најважнијих дискурса 16. и 17. века. У свим овим областима границе духовног, научног, политичког, биле су флуидне.

Све што је ренесансна сматрала важним чиниоцима обликовања тела – природни елементи, животни услови, астролошке референце, антагонизам тела и душе – интересовало је и јеврејске научнике. Тело је и у јеврејској култури постало поље на којем су се одражавале све религиозне и социјално-културолошке активности. У јеврејском контексту чиниоци промене били су духовници повезани са кабалистичком традицијом (Weinstein: 2009, 15–56). Кабала, мистична традиција јудаизма, у ренесансном периоду је била агент модерности. Свака телесна функција и свака активност тела постали су тема кабалистичког дискурса.

Кабала је током 16. века изашла изван граница езотеријског. Била је прожета утицајима различитих литерарних жанрова, од којих су многи били посвећени телу и његовим функцијама, као и социјалним контролама тела – понашању, гестикулацији, манирима... Многи јеврејски научници током 16. века објављивали су књиге посвећене религиозним обавезама Јевреја, које, великим делом, почивају на телесном аспекту (Bonfil: 1994, 61–79).

Учењак Јуда Москато писао је проповеди које описују сваки сегмент живота у јеврејским комунама. Прилагођене су свим социјалним стратумима, свим узрастима, женама и мушкарцима, као и свим околностима. Москато је давао конкретна упутства – како се понашати, говорити, јести, пити, односити се према хигијени... Мада ова врста едукације има дугу историју која сеже до талмудског периода, она је била позната малом сегменту јеврејске популације. Москатове проповеди израз су хуманистичке реторичке литературе о социјално прихватљивом понашању, која је у великој мери усмерена ка широј публици (Burke: 1991, 71–83). Тај „цивилизирајући“ тренд постао је део педагошког курикулума у италијанским јеврејским комунама. Мануали о понашању, попут Москатових, нису били тек збир правила која се морају поштовати, већ израз различитих културних фактора, као што су педагошке иновације, социјална хијерархија, подкултура младих. Пре свега, били су израз ширења кабализма (Idel: 2009, 251–272).

Педагошки циљеви ових трактата – обликовање коректног понашања у складу са социјалним очекивањима – били су заједнички и јеврејским и хришћанским писцима. И код једних и код других унутарњи и спољни аспекти душе и тела показатељ су укупне педагошке и школске праксе што обликује индивидуалца контролом телесног.

Јеврејска ренесансна кабала посвећена је, између осталог, храни, климатским условима, сексуалном понашању. Усмерена је и ка припреми тела на смрт и егзистенцији након смрти тела. Јеврејска, као и хришћанска литература о смрти, веома је повезана са корпоралном димензијом. Као и у католичком контексту, визуализација смрти и демонских сила у служби је интензивирања осећања несигурности због крхкости земаљске егзистенције. Италијански кабалистичар, Арон Берехијан Модена, написао је један од најсвеобухватнијих јеврејских компендијума на ову тему. То је класична *ars bene moriendi* књига, али у јеврејском миљеу (Weinstein: 2009, 50).

Наравно, с обзиром на различитост религиозних пракси, нарочито чин обрезања, јеврејско тело и његово укупно понашање у ренесансни имало је своје законитости које се испитују у модерној науци. Хришћани су то тело доживљавали као опасност и тежили његовој деконструкцији, буквалној и метафоричкој – исказаној на много начина, нарочито у визуелној култури. У визуелној култури огледају се све фасете јеврејског тела, уткане у корпус идентитета, о чему ће се говорити касније.

Литература

- Bear 2001: Y. Bear, *A History of the Jews in Christian Spain*, Vol. II, *From the Fourteenth Century to the Expulsion*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia.
- Bere 1998: P. Bere, The Jew as Renaissance Man, *Renaissance Quarterly* 51/1, 128–162.
- Berger 1997: D. Berger, Anti-Semitism: An Overview, in: D. Berger ed., *History and Hate: The Dimensions of Anti-Semitism*, Philadelphia.
- Bonfil 1988: R. Bonfil, How Golden was the Age of the Renaissance in Jewish Historiography?, *History and Theory* (Essays in Jewish Historiography) 27/4, 78–102.
- Bonfil 1994: R. Bonfil, *Jewish Life in Renaissance Italy*, Berkeley.
- Bonfil 1994: R. Bonfil, Changing Mentalities in Italian Jews between the Periods of the Renaissance and the Baroque, *Italia* 11, 61–79.
- Bonfil 2001: R. Bonfil, A Cultural Profile, in: R. C. Davis, B. Ravi eds., *The Jews of Early Modern Venice*, The John Hopkins Univ. Press, 169–190.
- Брајовић 2009: С. Брајовић, *Ренесансно сојство и поштреш*, Београд.
- Burke 1991: P. Burke, The Language of Gesture in Early Modern Italy, in: J. Bremmer, H. Roodenburg eds., *A Cultural History of Gesture*, Ithaca and New York: Cornell Univ. Press, 71–83.
- Burke 2001: P. Burke, *Eyewitnessing: The Uses of Images as Historical Evidence*, Ithaca, Cornell Univ. Press.

- Chazen 2004: R. Chazen, *The Jews of Medieval Western Christendom 1000–1500*, Cambridge 2004.
- Cohen 1982: J. Cohen, *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-semitism*, Ithaca, Cornell Univ. Press.
- Eilberg-Schwartz 1992: H. Eilberg-Schwartz, The Problem of the Body for the People of the Book, in: H. Eilberg-Schwartz ed., *People of the Body: Jews and Judaism from an Embodied Perspective*, Albany, State Univ. of New York, 17–46.
- Friedman 1987: J. Friedman, Jewish Conversion, the Spanish Pure Blood Laws and Reformation: A Revisionist View of Racial and Religious Antisemitism, *The Sixteenth Century Journal* 18/1, 3–30.
- George 2002: E. V. George, Conceal or Disclose? The Limits of Self-Representation in the Letters of Juan Luis Vives, in: T. Van Hondt, J. Papy eds., *Self-Presentation and Social Identification. The Rhetoric and Pragmatics of Letter Writing in Early Modern Times*, Leuven Univ. Press, 405–426.
- Gutwirth 2009: E. Gutwirth, Jewish Bodies and Renaissance Melancholy: Culture and the City in Italy and the Ottoman Empire, in: M. Diemling, G. Veltri eds., *The Jewish Body. Corporeality, Society, and Identity in the Renaissance and Early Modern Period*, Leiden, Boston, 57–92.
- Harrán 2008: D. Harrán, Between Exclusion and Inclusion: Jews as Portrayed in Italian Music from the Late Fifteenth to the Early Seventeenth Century, in: D. Myers, P. Reill eds., *Acculturation and Its Discontents: The Jews of Italy from Early Modern to Modern Times*, Univ. of Toronto Press, 72–98.
- Idel 2009: M. Idel, On the Performing Body in Theosophical-Theurgical Kabbalah: Some Preliminary Remarks, in: M. Diemling, G. Veltri eds., *The Jewish Body. Corporeality, Society, and Identity in the Renaissance and Early Modern Period*, Leiden, Boston, 251–272.
- Jestice 2007: P. G. Jestice, A Great Jewish Conspiracy? Worsening Jewish-Christian Relations and the Destruction of the Holy Sepulcher, in: M. Frassetto ed., *Attitudes Toward the Jews in the Middle Ages*, New York, 25–42.
- Kennedy 1994: W. J. Kennedy, *Authorizing Petrarch*, Ithaca, Cornell Univ. Press.
- Klibansky, Panofsky, Saxl 1964: R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturn and Melancholy: Studies in the History of Natural Philosophy, Religion, and Art*, London.
- Lelli, 2004: F. Lelli, Biography and Autobiography in Yohanan Alemanno's Literary Perception, in: D. B. Ruderman, G. Veltri eds, *Cultural Intermediaries: Jewish Intellectuals in Early Modern Italy*, Univ. of Pennsylvania Press, 25–38.
- Lesley 1992a: A. M. Lesley, The Place of the *Dialoghi d'Amore* in Contemporaneous Jewish Thought, in: D. B. Ruderman ed., *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*, New York Univ. Press, 170–188.
- Lesley 1992b: A. M. Lesley, Jewish Adaptation of Humanist Concepts in Fifteenth and Sixteenth-Century Italy, in: *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*, New York Univ. Press, 45–62.

- Lesley 2009: A. M. Lesley, Giving Birth to the Hebrew Author: Two Compositions by Johanan Alemanno, in: M. Diemling, G. Veltri eds., *The Jewish Body. Corporeality, Society, and Identity in the Renaissance and Early Modern Period*, Leiden, Boston, 273–300.
- Miletto 2009: G. Miletto, The Human Body as a Musical Instrument in the Sermons of Judah Moscato, in: M. Diemling, G. Veltri eds., *The Jewish Body. Corporeality, Society, and Identity in the Renaissance and Early Modern Period*, Leiden, Boston, 377–394.
- Mirandola 1994: Ђ. Piko dela Mirandola, *Govor o dostojanstvu čovekovu*, prevod, uvod i napomene S. Gudžević, Beograd.
- Nirenberg 2002: D. Nirenberg, Mass Conversion and Genealogical Mentalities: Jews and Christians in 15th Spain, *Past & Present* 174, 3–41.
- Nochlin 1995: L. Nochlin, Starting with the Self: Jewish Identity and Its Representation, in: L. Nochlin, T. Garb eds., *The Jew in the Text: Modernity and the Construction of Identity*, London, 7–19.
- Oberman 1984: H. Oberman, *The Roots of Anti-Semitism in the Ages of the Renaissance and Reformation*, Philadelphia.
- Owen Huges 1986: D. Owen Huges, Distinguishing Signs: Ear-Rings, Jews and Franciscan Rhetoric in the Italian Renaissance”, *Past & Present* 112, 3–59.
- Porter 1991: R. Porter, History of the Body, in: P. Burke ed., *New Perspectives on Historical Writing*, Cambridge, 206–232.
- Pullan 1997: B. Pullan, *The Jews of Europe and the Inquisition of Venice, 1550–1670*, London.
- Rietes 1981: J. W. Rietes S.J., St. Ignatius Loyola and the Jews, *Studies in the Spirituality of Jesuits* 13/4, 17–45.
- Rowan 1985: S. Rowan, Luther, Bucer, and Eck on the Jews, *The Sixteenth Century Journal* 16/1, 79–90.
- Shear 2004: A. Shear, Judah Moscato’s Scholarly Self-Image and the Question of Jewish Humanism, in: D. B. Ruderman, G. Veltri eds, *Cultural Intermediaries: Jewish Intellectuals in Early Modern Italy*, Univ. of Pennsylvania Press, 149–177.
- Shulvass 1985: M. A. Shulvass, *The History of the Jewish People*, Chicago.
- Simon 1991: M. Simon, Christian Anti-Semitism, in: J. Cohen ed., *Essential Papers on Judaism and Christianity in Conflict: From Late Antiquity to the Reformation*, New York Univ. Press, 131–173.
- Simonsohn 1996: S. Simonsohn, Giovanni Pico della Mirandola on Jews and Judaism, in: J. Cohen ed., *From Witness to Witchcraft: Jews and Judaism in Medieval Christian Thought*, Wiesbaden, 403–417.
- Simonsohn 1991: S. Simonsohn, *The Apostolic See and the Jews*, Toronto.
- Soufas 1990: T. Scott Soufas, *Melancholy and the Secular Mind in Spanish Golden Age Literature*, Columbia-London 1990.
- Ultsch 2000: L. J. Ultsch, Sara Copio Sullam: A Jewish Woman of Letters in 17th-Century Venice, *Italian Culture* 18, 73–86.

Veltri 2004: G. Veltri, Philo and Sophia: Leone Ebreo's Concept of Jewish Philosophy, in: D. B. Ruderman, G. Veltri eds, *Cultural Intermediaries: Jewish Intellectuals in Early Modern Italy*, Univ. of Pennsylvania Press, 55–66.

Veltri 2009: G. Veltri, Body of Conversion and the Immortality of the Soul: The Beautiful Jewess Sara Copio Sullam, in: M. Diemling, G. Veltri eds., *The Jewish Body. Corporeality, Society, and Identity in the Renaissance and Early Modern Period*, Leiden, Boston, 331–354.

Weinstein 2009: R. Weinstein, The Body in Historical and Social Context. The Rise of the Body in Early Modern Jewish Society: The Italian Case Study, in: M. Diemling, G. Veltri eds., *The Jewish Body. Corporeality, Society, and Identity in the Renaissance and Early Modern Period*, Leiden, Boston, 15–56.

Zinberg 1974: I. Zinberg, *A History of Jewish Literature. Italian Jewry in the Renaissance Era*, New York.

Саша Брајовић

ЈЕВРЕЈСКИ ИДЕНТИТЕТ У РАНОЈ МОДЕРНОЈ ЕВРОПСКОЈ ИСТОРИЈИ

Summary

Jewish identity in the early modern period – the era in which traditional anti-Judaism turned into anti-Semitism – is shaped by violence, expulsion, ghettoisation, visual forms of differentiation, integration but not assimilation into the European Christian culture. Studying the relationship of intellectual and physical categories, soul and body as a social and historical construct, it can be, to some extent, answer the question what it means to be Jewish in the early modern period. Based on the experiences of actual protagonists and observers, in their own reality, this text represents the perception and self-perception of Jews in the mental and visual codes of the Renaissance.

Key words: Jews, Renaissance, identity, anti-Judaism, the image of the other, integration, mental and visual differentiation, presentation and self-presentation