Pape Jansland en Utopia

De verbeelding
van de beschaving
van middeleeuwen
en renaissance.

István Bejczy

Pape Jansland en Utopia

Het onderzoek ten behoeve van dit proefschrift werd ondersteund door de Faculteit der Letteren van de Katholieke Universiteit Nijmegen. Onderzoek in het buitenland werd mede gesteund door N.W.O. en de Stichting V.S.B. Fonds.

De uitgave van dit proefschrift werd mede mogelijk gemaakt door steun van de J.E. Jurriaanse Stichting, het Sormanifonds en het Nuyensfonds.

Pape Jansland en Utopia

De verbeelding van de beschaving
van middeleeuwen en renaissance

Een wetenschappelijke proeve op het gebied van de
Letteren

PROEFSCHRIFT

ter verkrijging van de graad van doctor
aan de Katholieke Universiteit Nijmegen,
volgens het besluit van het College van Decanen
in het openbaar te verdedigen
op maandag 26 september 1994
des namiddags te 3 30 uur precies

door

ISTVAN PIETER BEJCZY

geboren op 8 december 1965 te Best

Promotores: Prof. Dr A.G. Weiler

Prof. Dr W.Th.M. Frijhoff (Erasmus Universiteit Rotterdam)

CIP-GEGEVENS KONINKLIJKE BIBLIOTHEEK, DEN HAAG

Bejczy, István Pieter

Pape Jansland en Utopia de verbeelding van de beschaving
van middeleeuwen en renaissance / István Pieter Bejczy

– Nijmegen : Universitair Publikatiebureau

Proefschrift Nijmegen – Met index, lit. opg – Met
samenvatting in het Frans

ISBN 90 373 0248 3

NUGI 647

Trefw.. middeleeuwen / renaissance / cultuurgeschiedenis / utopie

Vormgeving en lay-out Bureau Infobever, Nijmegen

Realisatie: Universitair Publikatiebureau KUN

Inhoud

Voorbericht	7
Inleiding	9
Deel I: Pape Jansland	
I.1 Zoeken naar Pape Jansland	25
I.2 Pape Jansland als utopie	53
I.3 De beschaving en haar tegendeel: scheiding	75
I.4 De beschaving en haar tegendeel: binding	107
I.5 Civitas permixta	139
Deel II: Utopia	
II.1 Utopia: het boek en het eiland	169
II.2 De toestand in de Oude Wereld	197
II.3 De marges van Utopia	221
II.4 Utopia en de middeleeuwen	263
II.5 De Stad Gods op aarde	283
Nabeschouwing	317
Bijlage. De brief van Pape Jan in het Nederlands	321
Bibliografie	329
Index nominum	353
Sommaire	357
Curriculum vitae	361

Voorbericht

Bij het schrijven van dit boek mocht ik op vele manieren steun van anderen ontvangen. Persoonlijke steun, van hen die zich mijn erkentelijkheid wel bewust zijn, en een meer zakelijke steun, die hier vermelding verdient.

Mijn promotores hebben mij steeds de vrijheid gelaten die ik wenste, en de mogelijkheid geboden op hen terug te vallen wanneer dat nodig was. Ik heb intussen, geloof ik, het meest in de geest van Weiler gewerkt, maar met een vuur dat meer dan eens door Frijhoff is aangewakkerd.

De teksten waarmee ik in de weer ben geweest, plaatsten mij vaak voor taalkundige problemen. Lastige passages werden mij verklaard door, onder meer, Geert Dibbets, Marie-José Heijkant, Onno Kneepkens, Jo Peeters, Marc van der Poel en Paul Wackers – ik kan hier slechts de voornaamsten noemen. Bepaalde varianten van de brief van Pape Jan zijn zelfs in hun geheel voor mij vertaald door Inge Genee en Rob Figge (Iers), Theo van Lint (Slavisch), Jan Stelleman (Scandinavisch) en Lauran Toorians (Wels), zonder dat hier een vorstelijke beloning tegenover stond. De contacten met Bettina Wagner en Petra Salentijn hebben mijn kennis van de overlevering van de brief sterk vergroot. Wat de studie van de *Utopia* aangaat, is in het bijzonder een verblijf aan het 'Moreanum' te Angers, geleid door abbé Germain Marc'hadour, erg vruchtbaar geweest.

In een meer algemene zin stemt het mij dankbaar dat er nog altijd een sfeer bestaat waarin geschiedschrijving niet alleen over beschaving kan gaan, maar ook zelf een vorm van beschaving kan zijn. Dit boek is opgedragen aan allen die dit mogelijk maken, op welke wijze dan ook.

Inleiding

Dit boek heeft voornamelijk betrekking op een tweetal teksten: de van oorsprong twaalfde-eeuwse 'brief van Pape Jan' en de *Utopia* van Thomas More, verschenen in 1516. De brief is een document waarin een 'Pape Jan' geheten ik-figuur zich voorstelt aan de Europese lezer als priester en heerser van Indië om vervolgens zijn wonderlijke rijk te beschrijven. De *Utopia* is een werk waarin de humanist More verslag doet van zijn ontmoeting met de zeeman Raphaël Hythlodaeus, die in de Nieuwe Wereld het eiland Utopia zou hebben bezocht.

Van beide teksten wordt hier een lezing gegeven. Deze lezing wil meer zijn dan zomaar een poging bij twee oude teksten uitleg te verschaffen. De werelden die in de brief van Pape Jan en de *Utopia* worden beschreven, worden opgevat als verbeelding van de beschaving van de middeleeuwen, respectievelijk de renaissance. De hier geboden lezing heeft tot doel deze verbeelding inzichtelijk te maken en zodoende tot een begrip van beide beschavingen te komen.

'Beschaving', 'middeleeuwen' en 'renaissance' zijn derhalve termen waaraan in deze studie een groot belang toekomt. De wijze waarop deze termen worden gebruikt, vereist een nadere toelichting.

Sprekend over 'beschaving' wordt aansluiting gezocht bij de cultuursemiotiek die onder aanvoering van Joeri Lotman is ontwikkeld in de school van Moskou en Tartoe (Estland).¹ In de zienswijze van deze school is elke 'cultuur' verbonden met de voorstelling van haar eigen tegendeel. Elke 'cultuur' veronderstelt een 'non-cultuur', een negatieve tegenhanger van zichzelf. Wijst de cultuur een bepaald kenmerk aan als wezenlijk voor haar eigen begrip, dan is het altijd mogelijk en zelfs noodzakelijk zich een 'non-cultuur' voor te stellen waarin dat kenmerk afwezig is. Zo kan men tegenover een als christelijk ervaren cultuur een niet-christelijke 'non-cultuur' plaatsen, tegenover een etnisch bepaalde cultuur een 'non-cultuur' van hen die niet tot de betreffende etnische groep behoren, enzovoort.

Uiteraard gaat het hier om strikt logische voorstellingen. *Sociologisch* gezien staan tegenover een christelijke cultuur 'andere culturen' die alle positief te definiëren zijn (als joods, islamitisch, boeddhistisch, en wat dies meer zij). *Logisch* gezien staat tegenover het positivum 'christelijke cultuur' slechts het negativum 'niet-christelijke non-cultuur': indien het christendom in een gegeven toestand als wezenlijk wordt beschouwd voor wat onder 'cultuur' moet worden verstaan, vloeit daar uit voort dat de afwezigheid van het christendom de afwezigheid van 'cultuur' met zich mee brengt.

¹ Voor een pregnante formulering van de denkbeelden van deze school: Lotman e.a., 'The Semiotic Study'.

Dat de cultuur *noodzakelijk* met de non-cultuur is verbonden, is een eis van dezelfde logica. Zonder non-cultuur is een cultuur niet voorstelbaar. Een christelijke cultuur moet zich een voorstelling kunnen maken van een niet-christelijke non-cultuur om het christendom te kunnen laten gelden als beschavingskenmerk. Zonder onderscheidend vermogen houdt een kenmerk immers op, kenmerk te zijn. Zelfs in de toestand waarin alle mensen volmaakte christenen zouden zijn, zou een christelijke beschaving zich tenminste een voorstelling van de afwezigheid van het christendom moeten maken, wil zij het christendom kunnen blijven ervaren als wezenlijk voor haar eigen begrip. Het is intussen niet noodzakelijk dat de non-cultuur ook in werkelijkheid bestaat.

Volgens de theorie van Lotman staan de cultuur en de non-cultuur niet zomaar tegenover elkaar. Beide worden door de cultuur zelf over de ruimte verdeeld. Dit gebeurt volgens de tegenstelling tussen 'binnen' en 'buiten': elke cultuur acht zichzelf door de non-cultuur omringd. In haar eigen voorstelling bevindt de cultuur zich in het centrum van de wereld en heeft alles wat niet tot haar domein behoort een plaats in de ruimte daar om heen, in de marge. Cultuur is in een letterlijke zin exclusief. Zij trekt een kring om zich heen en sluit al het andere buiten.

Deze exclusiviteit heeft volgens Lotman zijn weerslag op de wijze waarop de cultuur zichzelf waarneemt. In haar afscherming van de non-cultuur heeft zij de neiging de blik naar binnen te richten en bij wijze van zelfbeschouwing te willen doordringen tot haar eigen diepere wezen, zonder dat de non-cultuur hier nog aan te pas komt. Bespiegelingen over haar eigenheid nemen de vorm aan van een zoektocht naar het meest innerlijke zelf. Zo zal een christelijke cultuur vooral haar eigen christendom willen doorgronden, onderwijl het heidendom buiten beschouwing latend.

Voor de buitenstaander echter ligt het anders. Voor hem is het niet zozeer van belang, welke kenmerken de cultuur tot haar eigen bereik rekent om hiertoe vervolgens haar aandacht te bepalen, maar eerder, welke verhouding de cultuur met de non-cultuur aangaat. Er is natuurlijk per definitie reeds sprake van een logische tegenstelling, maar de cultuur kan op zeer verschillende wijzen met deze tegenstelling omgaan.¹ Zij kan de non-cultuur pogen op te slokken, maar ook tot een vergelijk met haar willen komen. Hoe wordt bijvoorbeeld, in het geval van een christelijke cultuur, het heidendom ingepast in het wereldbeeld? Predikt men de vernietiging daarvan, of duldt men het heidendom naast zich? Lotman en de zijnen achten de verhouding tot de non-cultuur kenmerkender voor de cultuur dan datgene wat de cultuur op zichzelf genomen is of voorgeeft te zijn.

Deze zienswijze is in deze studie overgenomen. Het gaat er in de te bestuderen teksten niet zozeer om, wat aan beschavingskenmerken centraal wordt gesteld. Het gaat er eerder om, oog te krijgen voor de verhouding tussen datgene wat centraal is gesteld en datgene wat naar de marge is verwezen. Het is de

¹ Ibid., 58: de verhouding tussen cultuur en non-cultuur is op te vatten als 'a particular historically conditioned interpretation of the antithesis of inclusion and exclusion'.

bedoeling na te gaan welke verhouding de teksten aanbrengen tussen de beschaving en datgene wat buiten de beschaving valt, met andere woorden: op welke wijze de beschaving wordt gedefinieerd in verhouding tot haar eigen tegendeel.

Met dat al wordt het begrip 'beschaving' hier nauwelijks inhoudelijk omschreven. Dat zou ook niet mogen, want tevoren is niet te zeggen wat voor het begrip van een beschaving wezenlijk wordt geacht. Wie toch behoefte heeft aan een meer inhoudelijke omschrijving, zou misschien mogen aannemen dat 'beschaving' datgene is wat de menselijke eigenheid betreft, in onderscheid van 'andere' mensen of van niet-mensen. Een dergelijke omschrijving lijkt althans voor deze studie toepasselijk. Dat overigens van 'beschaving' wordt gesproken en niet van 'cultuur', is niet gebeurd om enig verschil ten opzichte van de theorie van Lotman aan te geven. Er is slechts gekozen voor het woord met de oudste rechten. 'Cultureel' wordt wel als bijbehorend adjectief gebruikt.

Nu gaat het in deze studie niet om willekeurig welke beschaving. Zoals reeds is gesteld, is het de bedoeling tot een begrip te komen van de beschavingen van middeleeuwen en renaissance. De begrippen 'middeleeuwen' en 'renaissance' dienen hiertoe nader te worden omschreven.

Doorgaans worden in elk geval 'de middeleeuwen', in iets mindere mate ook 'de renaissance', in de eerste plaats als benamingen voor tijdvakken opgevat. Heel erg nauwkeurig worden deze tijdvakken meestal niet afgepaald (en als dat wel gebeurt, wordt vaak toegegeven dat het om tamelijk willekeurige begrenzingen gaat, aangebracht uit praktische overwegingen: het geschiedverhaal moet nu eenmaal binnen zekere perken worden gehouden). Duidelijk is dat de renaissance onmiddellijk op de middeleeuwen volgt, maar niet, wanneer dit precies gebeurt. De onduidelijkheid hieromtrent hangt samen met de moeilijk te beantwoorden vraag naar het criterium met behulp waarvan onderscheid tussen de twee tijdvakken kan worden gemaakt.¹

De romantische gedachte dat beide tijdvakken werden gedragen door twee verschillende 'tijdgeesten' waartoe men alle zichtbare beschavingsvormen zou kunnen herleiden, is in de twintigste-eeuwse geschiedschrijving langzaam verlaten.² Bij deze ontwikkeling sluit deze studie graag aan. Waar gesproken wordt van de 'middeleeuwse' en de 'renaissancistische' beschaving, gaat het zeker niet om grootheden die als het ware de 'ziel' zouden vormen van bepaalde al dan niet nauwkeurig af te bakenen tijdvakken. Uit de eeuwen waarop deze studie betrekking heeft, zijn vele verschillende beschavingsvormen bekend. Er is geen

¹ Cf. Kristeller, 'The Renaissance', 128: 'If we were to combine the latest date proposed for the beginning of the Renaissance with the earliest date proposed for its conclusion, we would give the period a timespan of twenty-seven years. Inversely, if we were to choose the earliest date proposed for its beginning and the latest date for its termination, we would give the period more than four hundred year's duration (.) The entire question depends on one's point of view'. Cf. Ferguson, *The Renaissance*; Buck ed., *Zu Begnff*.

² Voor een gezaghebbende kritiek op het romantische holisme, m.n. waar het de studie van de renaissance betreft: Gombrich, *In Search*.

enkele goede reden, deze bij voorbaat als verschijningen van hetzelfde beginsel te bestempelen.¹

Evenmin is het in deze studie de bedoeling op zoek te gaan naar beschavingsvormen die gedurende de middeleeuwen of de renaissance vaker voorkwamen dan andere, in de veronderstelling dat deze 'representatief' zouden zijn voor de betreffende tijdvakken. Als 'middeleeuwen' en 'renaissance' geen tijdvakken met een duidelijke eenheid zijn, kunnen ze ook niet worden gerepresenteerd door bepaalde beschavingsvormen. Deze zouden niets representeren behalve zichzelf.

De oplossing lijkt voor de hand te liggen: de vele beschavingsvormen die uit middeleeuwen en renaissance bekend zijn, zouden zonder onderscheid 'middeleeuws' of 'renaissancistisch' mogen worden genoemd naargelang de begrenzingen die aan deze tijdvakken worden opgelegd. Toch is een dergelijke oplossing weinig bevredigend. Niet elke beschavingsvorm van vijf eeuwen geleden is even 'middeleeuws' of 'renaissancistisch' als de andere. Zodra men naar voorbeelden gaat zoeken, wordt dit duidelijk. Niemand zal ontkennen dat Petrarca meer met de renaissance te maken heeft dan een figuur als Pierre d'Ailly, en toch stierf de laatste bijna vijftig jaar na de eerste. Zo heeft ook Erasmus meer te maken met de renaissance dan de tijdgenoten die hij in zijn geschriften als barbaren bestempelde. Middeleeuwen en renaissance zijn meer dan louter namen voor tijdperken met vele gezichten. Ze zeggen ook iets over de gezichten zelf, al is misschien niet onmiddellijk te zeggen om wat voor gezichten het precies gaat.

Om de problematiek het hoofd te bieden, wordt hier teruggerepen op het door E.H. Gombrich ingevoerde onderscheid tussen 'perioden' en 'bewegingen'. In plaats van te graven naar de ziel van bepaalde perioden, zoals in de romantische geschiedschrijving gebeurde, zou de cultuurgeschiedenis zich volgens Gombrich moeten richten op het onderzoek van bewegingen, gedragen door welomlijnde groepen mensen die zich op waarneembare wijze van anderen onderscheiden en bewust bepaalde denkbelden uitdragen. Beschavingsvormen moeten niet op een 'tijdgeest' worden teruggevoerd, maar worden bestudeerd naar de wijze waarop zij een bepaalde beweging tot kenteken dienen.²

Wil men deze gedachten terugkoppelen naar de studie van de middeleeuwen, dan doen zich moeilijkheden voor. Het lijkt niet goed mogelijk de middeleeuwen op te vatten als 'beweging'. Van een bewuste beleving van 'de middeleeuwse beschaving' is in de middeleeuwen zelf nooit sprake geweest. Geen enkele beschavingsvorm uit de middeleeuwen heeft immers zichzelf als 'middeleeuws' aangeduid. De middeleeuwen zijn, als begrip, een uitvinding van de renaissance, van toepassing verklaard op het tijdperk dat de renaissance zelf scheidde van de oudheid. Waar met zoveel woorden van de middeleeuwse beschaving wordt gesproken, zijn de middeleeuwen zelf nooit aan het woord. Er wordt altijd op een andere, meestal ook op een vroegere beschaving gedoeld dan op die namens welke de tekst zegt te spreken.

¹ Cf. de opmerkingen over 'verwisselbare culturele credo's' in Frijhoff, *Cultuur, mentaliteit*.

² Gombrich, *In Search*.

Wat de renaissance betreft, ligt de zaak anders. De renaissance heeft zichzelf wel degelijk als renaissancistisch begrepen. Er zijn teksten te over waarin geleerde auteurs de beschaving waar zij zichzelf toe rekenen, gedragen achten door een wedergeboorte (een renaissance, met andere woorden) van antieke of vroegchristelijke beschavingsvormen die gedurende lange tijd aan verwaarlozing en onwetendheid ten prooi zouden zijn geweest.¹ Deze auteurs droegen hun beschaving inderdaad bewust uit, sterk de nadruk leggend op het onderscheid ten aanzien van degenen die niet in hun beschaving deelden. De renaissance heeft dan ook alle kenmerken van een 'beweging', zoals Gombrich zelf reeds vaststelde.²

Dat de renaissance zichzelf als renaissance heeft verstaan, brengt met zich mee dat zij in een diachrone verhouding tot andere beschavingen kan worden geplaatst. Het willen doen herleven van oude beschavingsvormen veronderstelt immers een ver verleden dat deze vormen heeft voortgebracht, en een minder ver verleden waarin deze vormen dood zouden zijn geweest, althans een onwaardig bestaan zouden hebben geleid. Dit verdere verleden is bekend geworden als de oudheid, dit minder verre verleden als de middeleeuwen. Ten opzichte van de oudheid postuleert de renaissance gelijkenis, ten opzichte van de middeleeuwen verschil. De antieke beschaving wil zij doen herleven, de middeleeuwse poogt zij zoveel mogelijk ongedaan te maken. Haar naam, de renaissance, ontleent zij aan haar positieve verhouding tot de oudheid, maar men moet niet uit het oog verliezen dat ook steeds een negatieve verhouding tot de middeleeuwen aanwezig is.³

Er valt zelfs veel te zeggen voor de opvatting dat de negatieve verhouding tot de middeleeuwen veel bepalender is voor het begrip van de renaissance dan de positieve verhouding tot de oudheid. Immers, ook waar het de verhouding tussen meer beschavingen betreft, zijn het vooral verschillen die betekenis scheppen. Het onderscheidend vermogen dat de renaissance haar gezicht geeft, bestaat ten overstaan van de middeleeuwen, niet ten overstaan van de oudheid. Ook hedendaagse auteurs die stellen dat het ondoenlijk is een scherpe scheidslijn tussen middeleeuwen en renaissance te trekken, houden toch vast aan de gedachte dat de renaissance verandering ten opzichte van de middeleeuwen impliceert. De renaissance is per definitie die beschaving welke zich losmaakt van de middeleeuwen; of van een dergelijke beschaving zuivere voorbeelden kunnen worden gevonden, is natuurlijk een tweede.⁴ Vooral in de bewust gezochte

¹ Cf. Ferguson, *The Renaissance*.

² *In Search*, 37; 'The Renaissance'.

³ Cf. Ferguson, *The Renaissance*; Varga, *Das Schlagwort*; Arnold, 'Das "finstere Mittelalter"'.

⁴ Huizinga, 'Het probleem', 266, noemde als 'eerste, nog niet vervulde voorwaarde' voor de beantwoording van de vraag wat de renaissance is geweest, 'een zuivere bepaling van de tegenstelling Middeleeuwen en Renaissance'. Cf. Ferguson, *The Renaissance*, 18: 'the Middle Ages are an essential prerequisite to the Renaissance in the conceptual as well as in the chronological sense'. Laatstgenoemd werk, een klassiek overzicht van de begripvorming over de renaissance sinds het vroege humanisme, komt dan ook grotendeels neer op een geschiedenis van de beleving van het verschil tussen middeleeuwen en renaissance.

afstand tot de middeleeuwen brengt de renaissance haar eigen begrip voort. Niet voor niets noemde Erasmus zichzelf en zijn medestanders *antibarbari*, de negatieve verhouding tot de barbaren die de beschaving reeds eeuwenlang in hun onzalige greep hielden tot speerpunt van het humanistische program verheffend.¹ De renaissance is een *afzet*beweging, gericht tegen de middeleeuwen.²

Wanneer men op het spoor wil komen van de renaissancistische beschaving, is het derhalve nodig een tekst te vinden die, ten eerste, een verhouding tussen de beschaving en haar tegendeel aanbrengt (vanuit deze verhouding wordt hier immers de beschaving begrepen) en die, ten tweede, deze verhouding als renaissancistisch voorstelt doordat zij niet slechts op de oudheid zou zijn terug te voeren, maar vooral ook een breuk zou inhouden ten opzichte van de beschaving die kenmerkend wordt geacht voor de tijd die aan de renaissance voorafgaat en die al dan niet met zoveel woorden 'middeleeuwen' wordt genoemd. Tegelijkertijd kan men zo op het spoor komen van de middeleeuwse beschaving. Als middeleeuws is namelijk de verhouding tussen de beschaving en haar tegendeel op te vatten, waarvoor de tekst een renaissancistisch alternatief opwerpt. Indien de middeleeuwen een renaissancistische uitvinding zijn, moet men ook maar aan de renaissance het oordeel laten over de vraag welke beschavingsvormen uit de tijd die aan de renaissance voorafgaat als 'middeleeuws' kunnen worden bestempeld.

'Middeleeuwen' en 'renaissance' worden op deze manier tot twee termen uit een logische verhouding. De ene term krijgt zijn betekenis alleen ten overstaan van de andere (zoals men alleen 'echtgenoot' kan zijn ten overstaan van een 'echtgenote', en andersom). Begripsmatig kunnen de middeleeuwse en de renaissancistische beschaving het niet zonder elkaar stellen. Weliswaar kunnen beide beschavingen op zichzelf worden bestudeerd, maar *als* middeleeuwen en *als* renaissance zijn ze niet los van elkaar te herkennen (zoals echtgenoten wel als persoon los van elkaar kunnen bestaan, maar niet als echtgenoot). De middeleeuwse beschaving is die, waartegen de renaissance zich afzet; de beschaving van de renaissance is die, welke zich tegen de middeleeuwen afzet. Aan weerszijden van de afzetbeweging die de latere beschaving ten opzichte van de eerdere maakt, kunnen de twee als 'middeleeuws' en 'renaissancistisch' worden onderscheiden.

Hoewel 'middeleeuwen' en 'renaissance' in deze studie derhalve een zekere kwalitatieve lading hebben, wordt met name de eerste term ook in een meer neutrale zin gebruikt als aanduiding van een aantal eeuwen uit de Europese geschiedenis. Het vermijden hiervan zou een geforceerd gebruik van alternatieve omschrijvingen nodig hebben gemaakt.

★ ★ ★

¹ Erasmus, *Antibarbari* (ASD I.1).

² Als 'humanisten' worden in deze studie de geleerde auteurs beschouwd die deze afzetbeweging dragen, andere en wellicht meer authentieke definities ten spijt (cf. Kristeller, 'Humanism and Scholasticism', 99); voor een vergelijkbaar gebruik van de term Joachimsen, 'Der Humanismus', 419-420; Spitz, *The Religious Renaissance*, 5. De beeldende kunst blijft buiten beschouwing, al zouden er belangwekkende parallellen te trekken zijn: cf. Gombrich, 'From the Revival'.

De voornaamste twee teksten die in dit boek worden bestudeerd vanuit de hierboven aangegeven invalshoek, zijn de reeds genoemde 'brief' van Pape Jan en de *Utopia* van Thomas More. Het aantrekkelijke van beide teksten is hun 'utopische' karakter.¹ Ze grijpen beide terug op voorstellingen van de beschaving die reeds langer voorhanden waren, maar werken deze ten volle uit in een denkbeeldige ruimte, schijnbaar ongehinderd door de beperkingen die worden opgelegd door de werkelijkheid van alledag. In hun kunstmatige vervolmaking zijn de betreffende voorstellingen des te beter inzichtelijk.

Wat de verhouding betreft die tussen de beschaving en haar tegendeel wordt aangebracht – en om die verhouding is het in deze studie te doen – geven de brief van Pape Jan en de *Utopia* geheel verschillende voorstellingen te zien. In de brief poogt de beschaving tot een vergelijk met haar tegendeel te komen. Beschaafde en onbeschaafde elementen houden elkaar in evenwicht onder het toezien van de priester vorst. In de *Utopia* daarentegen poogt de beschaving haar tegendeel van zich af te schudden. Deze poging wordt ondernomen met de uitdrukkelijke bedoeling te ontsnappen aan de beschavingstoestand waarin aan het onbeschaafde een plaats wordt gegund – dus juist aan die beschavingstoestand welke door de brief van Pape Jan wordt verbeeld, zij het dat dit geschrift niet met zoveel woorden in de *Utopia* wordt genoemd. De beschaving van de *Utopia* wordt nadrukkelijk op de oudheid teruggevoerd, en tegen de (niet als zodanig betitelde) middeleeuwen afgezet. Overigens zijn beide teksten niet geheel gelijkwaardig. Terwijl Pape Jan zich vierkant achter de beschaving stelt die hij in zijn brief voor ogen voert, laat de *Utopia* vooral de ironie zien van de poging tot een renaissancistisch alternatief te komen. De *Utopia* is daarmee een *metatekst* van de renaissance. Dit zal een vergelijking van beide teksten echter niet in de weg blijken te staan.

Het eerste deel van dit boek bevat een lezing van de brief van Pape Jan, het tweede deel een lezing van de *Utopia*. De omgekeerde volgorde was ook mogelijk geweest. Het is immers de plaats die de beschaving van de *Utopia* inneemt ten overstaan van de beschaving die in de brief wordt verbeeld, die aan beide beschavingen hun volle gewicht geeft. Gekozen is echter voor een chronologische volgorde. Eerst wordt de beschaving van de brief onderzocht. Vervolgens wordt nagegaan op welke wijze de *Utopia* een alternatief opwerpt voor de beschaving zoals die uit de brief naar voren treedt. De verhouding tussen beide beschavingen veroorlooft het, die uit de brief als middeleeuws te bestempelen, die uit de *Utopia* als renaissancistisch. Door beide delen van deze studie op elkaar te betrekken, is het derhalve mogelijk tot een begrip te komen van de beschaving van middeleeuwen en renaissance.

Beide delen bestaan uit vijf hoofdstukken, die gedeeltelijk parallel lopen. Het eerste deel opent met een poging aan te tonen dat de brief van Pape Jan niet is

¹ Voor de geschiedenis van het begrip 'utopie': Manuel, *Utopian Thought*, en vooral Hölscher, 'Utopie'. In deze studie wordt onder 'utopie' verstaan: een denkbeeldige ruimte, geplaatst op deze aarde, waar een ideale, althans aanbevelenswaardige beschavingsorde bestaat. Deze omschrijving is niet zozeer als definitie van het genre bedoeld als wel als basis van vergelijking van de brief van Pape Jan en de *Utopia*.

bedoeld als serieuze informatie over de middeleeuwse Orient, zoals vaak wordt gedacht, noch in de middeleeuwen stevast als zodanig werd opgevat (I 1) Hierop volgt een kritische bespreking van eerdere pogingen de brief als utopie te lezen (I 2) Een analyse van de tekst laat zien welke verhouding in het rijk van Pape Jan tussen de beschaving en haar tegendeel is aangebracht (I 3, I 4) Tenslotte wordt een intellectuele traditie geschetst, haar aanvang nemend in Augustinus en doorlopend tot in de vijftiende eeuw, waarin de beschaving op overeenkomstige wijze als in de brief wordt gedefinieerd (I 5)

In het tweede deel wordt getoond hoe het eiland Utopia op vergelijkbare wijze als het rijk van Pape Jan ver weg op deze aarde is geplaatst, maar als alternatief voor middeleeuwse toestanden is bedoeld (II 1) die in de *Utopia* zelf worden aangewezen (II 2) Een analyse van de beschrijving van het eiland maakt duidelijk wat de verhouding is tussen de beschaving en haar tegendeel binnen de Utopische ruimte (II 3) De verhouding tussen de Utopische beschaving en die van de middeleeuwen komt vervolgens aan de orde (II 4) Tenslotte wordt in het werk van enkele humanisten gezocht naar het beschavingsideaal dat aan de *Utopia* ten grondslag ligt (II 5)¹

Ten overvloede zij opgemerkt dat het niet de bedoeling is de genoemde teksten 'in hun geheel' te verstaan opdat hun 'boodschap' zo volledig mogelijk wordt vastgesteld Het gaat er om te bezien hoe de middeleeuwse en de renaissancebeschaving gestalte krijgen Voor zover de brief en de *Utopia* hier niets over lijken te zeggen, wordt er aan voorbij gegaan Het spreekt vanzelf dat de teksten, benaderd met andere vragen dan die er hier aan worden gesteld, meer dingen of andere dingen te zeggen hebben dan in deze studie naar voren komen

De leeswijze die in deze studie zal worden aangehouden, is gericht op tekstuele verhoudingen Het begrip van de beschaving wordt gekoppeld aan zekere verhoudingen binnen bepaalde teksten, terwijl in het onderscheid tussen meer van dergelijke verhoudingen het verschil tussen de beschavingen van middeleeuwen en renaissance wordt gezocht Nergens wordt buiten de orde van het vertoog getreden Daarmee wijkt deze studie nogal af van 'sociaal-culturele' benaderingen die in de hedendaagse cultuurgeschiedenis dikwijls de overhand hebben

Een eerste onderscheid is, dat de te bestuderen teksten niet worden geacht zicht te geven op buiten de tekst gelegen beschavingen De categorie van de representativiteit is afgezworen de teksten worden niet gelezen als vertegenwoordigers van de ziel van een tijdperk of de mentaliteit van een samenleving Ze vertegenwoordigen alleen zichzelf en brengen in zekere zin hun eigen beschaving voort Doordat de ene tekst dat anders doet dan de andere, treden

¹ Om het maken van onderscheid tussen het werk en het eiland te vergemakkelijken, zal het lidwoord 'de' consequent worden gebruikt als het over het werk gaat

verschillen aan het licht die het mogelijk maken bepaalde beschavingen ten opzichte van elkaar te onderscheiden. De categorie van het verschil speelt daarom wel een voorname rol.

Een tweede onderscheid is, dat de te bestuderen teksten niet worden gelezen vanuit zogenaamd 'historische' standpunten. Veel historici kennen nauwelijks rust voordat zij de teksten die zij lezen, 'verankerd' hebben in enige 'maatschappelijke werkelijkheid' uit het verleden. Zij doen dat laatste veelal met de beste bedoelingen. Uit vrees voor willekeur of anachronismen bij de duiding van hun tekst zoeken zij naar een authentieke 'context' die een reconstructie van oorspronkelijke betekenissen mogelijk zou maken.

Het gevaar voor willekeur en anachronismen wordt er bij een lezing vanuit de 'historische context' echter maar zelden kleiner op. Men kan eenzelfde tekst vaak in verschillende contexten plaatsen, die alle oneindig zijn. Maakt men ten behoeve van de duiding een keuze voor één bepaalde context, dan wordt de duiding van de tekst reeds bij voorbaat verregaand ingeperkt. Bovendien is bij een duiding vanuit de 'historische context' de neiging groot, de tekst niet alleen met het oog op, maar ook in termen van de context te verstaan. Men laat zich er gemakkelijk toe verleiden, dubbelzinnigheden weg te verklaren met een beroep op het ondubbelzinnige, en ingewikkelde voorstellingen op te vatten als een 'verkapt verbeelding' van minder ingewikkelde zaken. In de ergste gevallen wordt de tekst voorgesteld als weinig meer dan een afspiegeling van alledaagse wensen en belangen die eigen zouden zijn aan de groep mensen door wie de tekst werd gelezen.

Hier komt bij dat ook het zoeken van een 'historische context' op het lezen en duiden van teksten berust, en niet neerkomt op het verzamelen van 'harde' gegevens temidden waarvan men de te duiden tekst een plaats kan geven. Stel, bijvoorbeeld, dat men een tekst wil verklaren tegen de achtergrond van 'de laatmiddeleeuwse burgermoraal' waaruit deze zou zijn voortgekomen – waar haalt men die moraal dan vandaan? Ook uit teksten natuurlijk (ruim opgevat, niet-talige tekenstelsels inbegrepen), want iets anders staat een historicus niet ter beschikking.¹ Maar hoe worden die teksten dan gelezen? Ook tegen de achtergrond van de burgermoraal? Waar haalt men die dan weer vandaan? Etcetera et ad infinitum – ofwel men stelt de betekenisvorming uit tot in het oneindige, ofwel men laat op een zeker moment een tekst voor zichzelf spreken. Als dit laatste echter op enig ogenblik geoorloofd is, dan ook waar het de lezing van de oorspronkelijke tekst betreft.

In deze studie is het niet de bedoeling de te lezen teksten terug te voeren op iets anders dan zichzelf. Het gaat niet om het 'contextualiseren' van beschavingsvormen in een 'maatschappelijke werkelijkheid', maar om de beleving van culturele grenzen en verschillen, zowel binnen teksten als tussen teksten onderling. De historische werkelijkheid komt aan bod in gevallen waar de teksten er

¹ Cf. Skinner, 'Meaning and Understanding', 64: 'the study of all the facts about the social context of the given text' is onderdeel van een 'linguistic enterprise' (oorspronkelijke cursivering).

naar verwijzen, zonder de teksten evenwel als 'afspiegeling' van de werkelijkheid op te vatten. Wel worden verschillende teksten op elkaar betrokken, zodat verbanden zichtbaar worden die bij uitsluitende aandacht voor een enkele tekst verborgen zouden blijven.

Het nemen van afstand tot de 'maatschappelijke context' brengt een geringe aandacht voor het historische lezerspubliek met zich mee. Waar in de komende hoofdstukken van 'de lezer' wordt gesproken, wordt dan ook niet naar oorspronkelijke lezers van de betreffende teksten verwezen, maar naar een instantie die de tekst zelf voortbrengt. Zoals Umberto Eco zegt, veronderstelt elke tekst een 'model-lezer' tot wie de woorden denkbeeldig zijn gericht. Van de model-lezer bestaan twee soorten: de 'semantische', die de betekenis van de tekst overeenkomstig de bedoelingen ervan tot zich neemt, en de 'kritische', die zich als het ware op een hoger plan bevindt en nagaat hoe de betekenisvorming verloopt, op welke wijze de semantische model-lezer door de tekst wordt gestuurd.¹ De 'lezer' die in de komende hoofdstukken een handelende rol krijgt toegedicht, is als de 'semantische' model-lezer te verstaan van de tekst waar het over gaat. Doordat wordt nagegaan hoe voor deze lezer een bepaalde lezing tot stand kan komen, voegt deze studie zich naar het standpunt van de 'kritische' model-lezer van de betreffende teksten.

Vrij van methodische problemen is deze studie niet. Zeker als het gaat om de brief van Pape Jan speelt de ernstige moeilijkheid dat niet zonder meer vaststaat wat onder 'de' tekst moet worden verstaan. De brief is in honderden varianten overgeleverd, in vele verschillende talen. De verbreiding ervan heeft gedurende bijna vierhonderd jaar plaatsgehad, zonder dat daarbij sprake is geweest van rechtlijnige ontwikkelingen.² Zelfs in zijn stoffelijkheid lijdt de brief dus een verre van eenduidig bestaan. Op welke tekst moet de lezing zich richten die in deze studie wordt nagestreefd?

Waar in deze studie over 'de brief van Pape Jan' wordt gesproken, gaat het om een abstractum dat niet met een bepaalde variant mag worden vereenzelvigd. De lezing die van dit abstractum wordt gegeven, zal niettemin op het gros van de bestaande varianten van toepassing zijn – niet omdat in elke variant van de brief 'hetzelfde' zou worden gezegd 'met andere woorden', maar omdat de verhouding tussen de beschaving en haar tegendeel in de meeste gevallen op dezelfde wijze tot stand is gebracht. Om deze verhouding is het in deze studie te doen, niet om het tot in alle onderdelen begripen van concrete teksten. Ter

¹ Eco, *Lector*, id., *The Limits*, m.n. 54 sq.

² Oudere varianten zijn in later eeuwen zowel uitgebreid als ingekort, en werden bovendien ook zelf nog gelezen. Ook lijkt slechts in beperkte mate sprake te zijn geweest van verschillende bewerkingen van de stof naargelang het taalgebied van de varianten: cf. *infra* p.61 n.5, 91-92.

ondersteuning van de lezing die van het abstractum wordt gegeven, wordt natuurlijk wel steeds op concrete teksten teruggegrepen. Men zou deze manier van spreken over 'de' brief van Pape Jan kunnen vergelijken met het spreken over 'de' gotische kathedraal. De gotiek heeft een even wijde verbreiding gevonden als de brief van Pape Jan gedurende nagenoeg dezelfde vierhonderd jaar, en geen twee gotische kathedralen zijn gelijk. Toch kan men op zinvolle wijze uitspraken doen over 'de' gotische kathedraal in abstracto, uitspraken die steeds onder verwijzing naar concrete, werkelijk bestaande kathedralen moeten worden toegelicht.

De concrete teksten die de uitspraken over 'de' brief van Pape Jan moeten ondersteunen, zijn in de eerste plaats de varianten van 'de' Latijnse brief (op zichzelf genomen wederom een abstractum: in concreto bestaan alleen onderling verschillende handschriften en drukken) zoals die in 1879 door Friedrich Zarncke is uitgegeven.¹ De handschriften en drukken van deze brief vormen de oudste en omvangrijkste stroom uit het geheel van de overlevering. Daarnaast is vooral de door Martin Gosman uitgegeven Franse brief van belang, die wel van de Latijnse is afgeleid maar toch veel eigen kenmerken bezit. De overige varianten gaan vrijwel altijd terug op ofwel de Latijnse ofwel de Franse brief. Naast de Latijnse zal daarom in de eerste plaats de Franse brief worden aangehaald. Soms zal worden gesproken van 'de Latijnse traditie' en 'de Franse traditie', waarmee bedoeld wordt op de twee hoofdstromen uit de overleveringsgeschiedenis.² Af en toe zullen bijzondere varianten worden geciteerd als deze aan de Latijnse of de Franse brief iets toevoegen dat voor het betoog van belang is.

Niet alle varianten van de brief zijn uitgegeven of zelfs maar bekend, al lijkt het grootste deel inmiddels wel boven water te zijn gekomen. Een volledig overzicht van de overlevering kan echter niet worden gegeven. Voor deze studie, die de lezing van een abstractum behelst, is een dergelijk overzicht ook niet werkelijk nodig (zo hoeft men ook niet alle gotische kathedralen en resten daarvan te kennen om over 'de' gotische kathedraal te kunnen spreken). De enige getalsmatige aanwijzing die hier moet worden gegeven is dat de Latijnse traditie zo'n drie kwart van de overlevering beslaat zoals die nu bekend is, de Franse traditie één kwart, en dat aan de Latijnse brief daarom het grootste gewicht toekomt. Hierbij moet onmiddellijk worden aangetekend dat de Latijnse varianten onderling sterk verschillen, waardoor een voorstelling die slechts in een gedeelte van die varianten voorkomt, getalsmatig kan onderdoen voor voorstel-

¹ Wagner, *Terra promissionis*, 108-109: de uitgave van Zarncke 'entspricht in seiner Anlage keiner der historisch überlieferten Redaktionen und schafft so ein verzerrtes Bild der Textgeschichte' en biedt 'eine äußerst heterogene Verbindung von Textformen des 12. bis 14. Jahrhunderts'. Toch is zij 'bis auf weiteres nicht zu ersetzen': alleen een synoptische uitgave van alle varianten zou recht doen aan de verscheidenheid binnen de Latijnse overlevering.

² Wagner, *ibid.*, spreekt van 'Tradition I' en 'Tradition II'. Een overzicht van de overlevering in de Bibliografie. Naar Lat wordt in de hoofdttekst verwezen volgens Zarnckes indeling van de tekst in paragrafen. Fr wordt geciteerd naar hs I uit P-1, P-2 naar hs. W, tenzij anders is aangegeven; de regelnummering correspondeert met Occ. Groepen van hss. worden geciteerd naar het eerst genoemde hs.

lingen uit de Franse traditie. Sprekend over bepaalde voorstellingen uit 'de' brief is overigens niet gepoogd stelselmatig aan te geven welke van de ongeveer driehonderd bekende varianten de betreffende voorstelling bezitten, welke niet, en welke een vergelijkbare maar afwijkende voorstelling bieden. Aan te halen teksten dienen als voorbeeld en als illustratie, niet als kwantitatief bewijsmateriaal. Een voorbeeld van de brief in zijn geheel wordt gevormd door de uitgave van de enige Nederlandse variant die bekend is, als bijlage bij deze studie.

In het geval van de *Utopia* lijken moeilijkheden omtrent de vraag wat onder 'de' tekst moet worden verstaan, niet voor te komen. De schijn bedriegt echter. Weliswaar zijn wetenschappelijke uitgaven van 'de' tekst voorhanden, maar daarbij gaat het – zoals altijd bij moderne filologische arbeid – om collages die op een beperkt gedeelte van de overlevering berusten en die zelf in het verleden nooit hebben bestaan. De uitgaven verschillen bovendien onderling. In feite staan ze niet boven de overlevering, zoals stevast wordt gepretendeerd, maar voegen ze aan de overlevering slechts hedendaagse varianten toe. Verder lijkt het vanzelfsprekend een Latijnse uitgave als 'de' tekst te beschouwen, maar hiervoor bestaan geen goede redenen. Thomas More mag zijn werk in het Latijn hebben geschreven, maar de Latijnse varianten vormen – juist als in het geval van de brief van Pape Jan – een beperkte stroom in het geheel van de overlevering, zeker waar het de varianten betreft (het zijn er slechts vier¹) waarvan wordt aangenomen dat More ze zelf onder ogen heeft gehad. Welbeschouwd vertoont de overleveringsgeschiedenis van de *Utopia*, die doorloopt tot op de dag van vandaag, nauwelijks een minder grillig beeld dan die van de brief. In de varianten van de *Utopia* lijkt weliswaar niet zo kwistig met interpolaties te zijn gestrooid als in de varianten van de brief, maar wel zijn gevallen bekend waarin slechts één van de twee boeken is opgenomen waaruit de *Utopia* bestaat. De 'parerga' (vooren naberichten) zijn zelfs bijna steeds geheel of gedeeltelijk weggelaten. Bovendien is in elk geval voor de Franse varianten aangetoond dat de vertalers de tekst dikwijls naar hun hand hebben gezet.²

Niettemin zal naar een wetenschappelijke, Latijnse uitgave worden verwezen als over 'de' *Utopia* wordt gesproken, en wel naar die van Edward Surtz en J.H. Hexter, verschenen in 1965 als vierde deel van de Yale-uitgave van het verzameld werk van Thomas More. Hiervoor kunnen geen betere redenen worden aangevoerd dan dat, ten eerste, ook andere onderzoekers deze uitgave meestal gebruiken, en dat, ten tweede, het aansluiten bij deze gewoonte het onnodig maakt de gehele overlevering van de *Utopia* in ogenschouw te nemen. Uiteraard bezit ook de uitgave van Surtz en Hexter in het bestek van deze studie niet meer waarde dan die van een abstractum, zij het dat het abstractum in dit geval gedrukt is en niet slechts bestaat in het hoofd van de schrijver van deze bladzijden.

¹ Namelijk: Leuven 1516, Parijs 1517, Bazel 1518 (maart) en Bazel 1518 (november); cf. Prévost, *L'Utopie*, 215-240. Prévost beschouwt de laatste uitgave – in zijn werk afgedrukt – als 'de' tekst, omdat deze de laatste is die More heeft kunnen corrigeren. Voor een overzicht van uitgaven en vertalingen tot 1750: Gibson, *St Thomas More*, 3-57.

² Hosington, 'Early French Translations'

In beginsel worden alle in de hoofdttekst aan te halen passages opgenomen in een vertaling van eigen hand. 'Oorspronkelijke' teksten (aanhalingstekens zijn na de voorgaande overwegingen noodzakelijk geworden) vindt men terug in de voetnoten.

Uitgebreide samenvattingen van de brief van Pape Jan en van de *Utopia* worden in deze studie niet gegeven. Niet alleen lenen de teksten zich buitengewoon slecht voor een verkorte weergave, daar ze geen van beide een werkelijk handelingsverloop kennen, ook zou een samenvatting al te zeer vooruitlopen op de lezing die van de teksten wordt gegeven. Vertrouwdheid met beide teksten is voor het kunnen volgen van de komende hoofdstukken echter niet noodzakelijk. Wat de brief van Pape Jan betreft, kan men bovendien bij de niet te lange Nederlandse tekst achterin deze studie terecht.

Misschien is datgene wat hier te gebeuren staat – het tegenover elkaar plaatsen van twee teksten die de beschaving definiëren ten opzichte van haar tegendeel, waarbij op grond van de afstand die de ene beschaving van de andere neemt, een middeleeuwse en een renaissancistische beschaving worden onderscheiden – wel met andere teksten te herhalen, en met een ander resultaat. Dat zou betekenen dat er meer dan één middeleeuwse of renaissancistische beschaving zou bestaan (wat iets anders is dan toegeven dat de tijdvakken van middeleeuwen en renaissance verscheidene beschavingsvormen kennen, hetgeen reeds was gebeurd). Bijgevolg zou deze studie geen betrekking hebben op beschavingen die bij uitsluiting als middeleeuws en renaissancistisch kunnen worden aangemerkt. Dezelfde termen zou men ook voor andere beschavingen mogen opeisen. Daarmee is echter geen man overboord.

Het ogenschijnlijk statische karakter van deze studie zou wel een ernstige steen des aanstoots kunnen zijn. Ten gevolge van de gekozen benadering lijkt de geschiedenis immers afwezig. Er wordt in de komende hoofdstukken geen ontwikkelingsgang blootgelegd die de beschaving van de ene toestand in de andere heeft gebracht. Het gaat eerder om het voelbaar maken van een verschil tussen twee manieren waarop de beschaving wordt gedefinieerd ten opzichte van haar tegendeel.

Toch wil dit allerm minst zeggen dat in deze studie een historische dynamiek ontbreekt. Zowel de verhouding tussen de beschaving en haar tegendeel als die tussen de middeleeuwen en de renaissance zijn op te vatten als bewegelijke grootheden, niet als starre grenzen. De kring die rondom de beschaving bestaat, moet steeds opnieuw worden aangebracht. Waar de beweging wordt gestaakt in de waan dat de beschaving in veilige afzondering kan voortbestaan, wordt haar ondergang ingeluid. Elke beschaving veronderstelt niet alleen haar eigen tegendeel, maar ook een altijddurende poging zich van haar tegendeel te onderscheiden. In deze poging, niet in het bereiken van het gestelde doel, ligt haar levenskracht besloten.

Op deze levenskracht is deze studie gericht. Het gaat hier om het navolgen van bewegingen waarmee de beschaving wordt voortgebracht, niet om het ontleden van statische culturele bouwwerken. De beschavingen van middeleeuwen en renaissance onderhouden een levende band met elkaar en met hun eigen tegendeel. Waar deze dynamiek wordt ontkend, zal de dood blijken in te treden.

Deel I

Pape Jansland

I.1 Zoeken naar Pape Jansland

Even na het midden van de twaalfde eeuw – meestal wordt een jaartal omstreeks 1165 genoemd – kwam in Europa een ‘brief’ in omloop, die geschreven zou zijn door ‘Presbyter Johannes’, of, in het Middelnederlands, ‘Pape Jan’.¹ De oudste, Latijnse versies van het geschrift zijn gericht aan de Byzantijnse keizer Manuel Comnenus (1143–1180). Pape Jan stelt zich in de brief voor als de machtigste heerser op aarde en beschrijft zijn in menig opzicht fantastische rijk, dat zich over de ‘drie Indiën’ zou uitstrekken. Talloze *wonderlicheden ende costelicheden*, zoals het heet in de titel van de Nederlandstalige variant, passeren de revue: vreemde volkeren, monsterlijke wezens en opzienbarende natuurverschijnselen lijken over elkaar heen te tuimelen. Bovendien deelt Pape Jan vele bijzonderheden mee over zijn godsdienst (hij zou een rechtzinnig christen zijn en priester bovendien), zijn zeden en gewoonten, zijn hofhouding en zijn wijze van regeren. Manuel wordt aangespoord het rijk van Pape Jan te komen bezoeken en zich met eigen ogen te overtuigen van de onvoorstelbare macht van de priestervorst.

De brief moet vanaf het ogenblik van verschijnen geliefde lectuur zijn geweest. Reeds in de twaalfde eeuw werden tientallen Latijnse varianten vervaardigd en zagen de eerste vertalingen het licht. In de dertiende eeuw steeg de belangstelling voor de brief met sprongen, zoals bewezen wordt door de ruime handschriftelijke overlevering van het document in het Latijn en vele volkstalen, tot het Slavisch en Hebreeuws toe. De brief lijkt in alle lagen van de samenleving bekendheid te hebben genoten.² In de literatuur werd Pape Jan talloze malen genoemd – ‘iedereen heeft de mond vol van zijn grote heerschappij’, zou Marco Polo aan het eind van de dertiende eeuw in zijn *Milione* opmerken³ – al is het verre van zeker of elke vermelding van ‘Pape Jan’ als een verwijzing naar de brief mag worden opgevat, zoals hieronder zal blijken. In de veertiende en vijftiende eeuw hield de belangstelling voor de brief aan, om in het begin van de

¹ Voor de datering van de brief Gosman, *La lettre*, 32–35, voor de vraag naar het auteurschap: *ibid.*, 36–37; Wagner, *Terra promissionis*, 199–207.

² Sommige hss. hebben aan kloosters toebehoord, andere aan edelheden, terwijl het grote aantal oude drukken wijst op een stedelijk lezerspubliek. Bovendien wordt in sommige bronnen de indruk gewekt dat Pape Jan een bekende figuur zou zijn onder het ‘volk’: Jacobus van Vitry, *Lettres* (1221), 141: ‘rex David (.) est ille quem vulgus presbyterum Iohannem appellat’; cf. *Annales de Dunstaplia* (1221), 66; Ryccardus van San Germano, *Cronica*, 110, Johannes de Plano Carpini, *Ystoria* (1247), 59; Vincent van Beauvais, *Speculum historiale* (ca. 1250) XXXI.10. Wagner, *Terra promissionis*, 221–239, heeft vastgesteld dat de Latijnse teksten tot de 15e eeuw vooral in een clericaal milieu circuleerden, met name in kloosters, vanaf de 15e eeuw ook in universitaire, stedelijke milieus; in feite vond de brief lezers onder allen die, op welk niveau dan ook, vertrouwd waren met het Latijn.

³ ‘tout le monde en parolent de sa grant segnorie’, *Il Milione* c. 64, 50.

zestiende eeuw vrij plotseling te verdwijnen. Kan men uit de periode 1480-1510 een groot aantal drukken van de brief aanwijzen, drukken en handschriften van na 1510 zijn zeldzaam, al bleef Pape Jan ook nadien in de literatuur een rol spelen.¹

In de ruim honderd jaar dat de brief voorwerp is van modern historisch en filologisch onderzoek, is men er in de meeste gevallen van uit gegaan dat de tekst in de middeleeuwen als een waarheidsgetrouwe schildering van de Oriënt zou zijn begrepen. De brief zou in de ogen van het middeleeuwse publiek betrouwbare informatie over Indië hebben willen bieden. Niet iedereen is van oordeel dat dit ook de voornaamste bedoeling van de brief was. Sommige auteurs leggen de nadruk op een politieke of morele boodschap die in de tekst besloten zou liggen, en die met name voor de oorspronkelijke auteur voorop zou hebben gestaan. Deze boodschap zou echter in het kader van een geloofwaardige beschrijving van de Oriënt zijn geplaatst. Het rijk van Pape Jan zou zijn voorgesteld als een realiteit en ook eeuwenlang als zodanig zijn opgevat, in het bijzonder door reizigers die naar dit rijk op zoek zouden zijn gegaan.²

De schijn stelt het moderne onderzoek in het gelijk. Het rijk van Pape Jan wordt door de brief in een omgeving geplaatst die voor de lezer als de Oriënt herkenbaar is. Bovendien wordt benadrukt dat alles wat Pape Jan zegt voor waar moet worden gehouden. Aan het slot van de Franse brief heet het:

Weet in waarheid dat wanneer wij u berichten over ons hof en over ons land en over onze aangelegenheden dat dit zo waar is als onze Heer God in de hemel is en dat Hij drie personen is en slechts één God. Dat wij u niet voorliegen op geen enkele wijze noch in deze noch in enige andere zaak, dat weet u in waarheid.³

¹ Wat de Latijnse hss. aangaat, telde Wagner, *Terra promissionis*, de volgende aantallen: 27 uit de 12e, 35 uit de 13e, 37 uit de 14e, 85 uit de 15e, 3 uit de 16e eeuw. Van de 14 door haar achterhaalde Latijnse drukken komen er 13 uit de periode 1483-1505/1518, de 14e is van 1565. Verwijzingen naar 'Pape Jan' in de 16e en 17e eeuw bij Kniefelkamp, *Die Suche*, 103-105 (wereldkaarten), 121-135 (literatuur)

² Een bespreking van literatuur over de boodschap van de brief in hoofdstuk I.2 Voor een overzicht van de literatuur over Pape Jan Gosman, *La lettre*, 23-31, Kniefelkamp, *Die Suche*, 13-18. Ook in recent verschenen studies wordt niet betwijfeld dat de brief als een verwijzing naar de werkelijkheid werd opgevat: Kniefelkamp, 'Der Priesterkonig', Bumke, 'Parzifal und Feirefiz'; Melville, 'Herrschaft und Residenzen'; id., 'Le Prêtre Jean', Delumeau, *Une histoire*, 99-127; Wagner, *Terra promissionis*. Een uitzondering lijkt Beckingham, *The Achievements*, 14. 'There is much more convincing detail in More's *Utopia* (...) The letter should, I think, (...) be read as a work of literature and of imagination'; toch gelooft ook hij dat de brief doorgaans naar de letter werd verstaan

³ 'Sachiez de venté que quanque nous vous mandons de nostre cort et de nostre terre et de nos affaires que ce est ausi voirs comme ce est que Nostre Sires est Dieu es ciel et qu'il est en ij. personnes et ung Dieu seulement. Que nos ne vous mantons en nulle manere de ce ne d'autre chose, ce sachiez vous par venté', Fr r. 493-499

Onderaan sommige Latijnse varianten wordt zelfs een zekere kardinaal Stephanus aangehaald, die al het geschrevene onder ede zou hebben bevestigd.¹

Natuurlijk is het zo dat zelfs wanneer de brief een beschrijving van de werkelijkheid zou willen bieden, een lezing mogelijk zou blijven die uitstijgt boven de waarde van de tekst als beschrijving. De tekst kan naar meer dan één vorm van werkelijkheid verwijzen. Men vergelijk de epiloog van een Anglo-normandische variant, waarin het volgende wordt gesteld:

Als iemand heel ernstig onderzoekt / wat er in de fabels staat, ziet hij er veel meer in. / Niets bracht hij [de kopiist] over of zei hij / dat men niet terecht moet geloven. / U hoort wonderlijke zaken, maar meer nog / vertellen de grote bijbels / over de macht die vroeger / de koningen hadden tijdens hun leven. / Zoek dus verder al studerende / en dan zult u het voortaan zien. / Wees helemaal nergens bang voor, / maar hecht volledig geloof aan wat hij u doet weten.²

Deze regels lijken de lezer aan te sporen om, juist zoals bij het lezen van de Bijbel gebeuren moest, naar een hogere betekenis van de brief te zoeken en naast een *sensus litteralis* ook een *sensus spiritualis* te onderscheiden – tenzij ‘fabels’ teruglaat op de brief in zijn geheel, zodat de *sensus litteralis* zou komen te vervallen. De vraag is nu of door de brief op het onderkennen van een *sensus litteralis* wordt aangedrongen.

Dit laatste is weinig waarschijnlijk. Het lijkt geenszins de bedoeling van de brief een waarheidsgetrouwe beschrijving van de Oriënt te geven, niet als hoofddoel noch bij wijze van inkadering van een boodschap. In de brief wordt slechts gedaan alsof. Het rijk van Pape Jan wordt in een omgeving geplaatst die als de Oriënt herkenbaar is, maar moet niettemin worden gezien als een fictionele ruimte, als een wereld die uit de verbeelding voortkomt – zoals ook het eiland Utopia in het werk van Thomas More op deze aarde is geplaatst, maar daarom niet minder als fantasie is bedoeld.

Ook lijkt de brief in de middeleeuwen niet of nauwelijks als een geloofwaardige beschrijving van de Oriënt te zijn opgevat. Weliswaar zijn veel reizigers naar Pape Jan op zoek gegaan en komt de priestervorst voor in geografische tractaten en op wereldkaarten, maar het gaat hierbij meestal niet om dezelfde figuur als de ‘Pape Jan’ die in de brief aan het woord is. Het is noodzakelijk twee ‘Pape Jan’ geheten personages te onderscheiden, een ‘werkelijke’ en een ‘fictionele’, ook al worden de twee in sommige middeleeuwse geschriften wel met elkaar in verband gebracht.³

¹ ‘De confirmacione: omnia quae superius dicta sunt, quasi incredibilia, verissima esse, quidam cardinalis, Stephanus nomine, sub pollicacione suae fidei dicebat et omnibus patenter pronuntiabat’, § [D]xx.

² ‘Si nuls enqert bien estreit / L’escrit des fables, mult plus i veit; / Rien ne tramist ne ne diseit / Ke bien n’estut crere par dreit. / Merveille oez, mes plus ou tant / Cuntent assez li bible grant / De poëstez que ci devant / Orent li rei en lur vivant. / Or enquerrez estudiant / E sil verez tut dis avant. / Rien ne dutez ne tant ne quant, / Mes bien creez ke cist vus mand’, Anm r. 1217-1228.

³ Cf. Bejczy, ‘De brief’, waarin veel van wat in dit hoofdstuk wordt aangevoerd is terug te vinden.

WIE IS PAPE JAN?

Dat de sprookjesachtige beschrijving van de Oriënt in de brief van Pape Jan niet op waarheid berust, is uiteraard door moderne onderzoekers nooit betwijfeld. Toch hebben sommigen wel gemeend dat de brief een 'historische kern' zou bevatten in de figuur van Pape Jan zelf. De prietervorst zou de verbeelding zijn van een historisch personage.

Om dit personage te achterhalen is men uitgegaan van het vroegste document dat met zoveel woorden melding maakt van 'Pape Jan': de *Chronica* van Otto van Freising (overgeleverd in een redactie van 1156-1157). Otto vertelde dat hij in 1145 te Viterbo een ontmoeting had gehad met de Syrische bisschop Hugo van Gabala, van wie hij had gehoord dat zekere 'Pape Jan (*Presbyter Iohannes*) – zo namelijk pleegde men hem te noemen', enkele jaren tevoren de Meden en de Perzen verslagen had. Iohannes, afstammeling van de Drie Koningen, zou als priester-koning heersen over een rijk in het uiterste oosten van de wereld en het nestorianisme zijn toegedaan (een secte van oosterse christenen, veroordeeld tijdens het concilie van Efeze in 431). Na zijn overwinning had hij willen doorstoten naar het Heilig Land om de kerk van Jeruzalem te hulp te komen. Doordat het onmogelijk was gebleken de Tigris over te steken, had hij dit plan moeten opgeven en was hij naar zijn land teruggekeerd.¹

Gustav Oppert stelde in 1870 dat de slag waarvan bij Otto sprake is, plaatsvond in de buurt van Samarkand in 1141. Twee Aziatische stammen zouden elkaar hebben bevochten. De aanvoerder van de uit China afkomstige overwinnaars, Yeliu-Tasche, zou als *Presbyter Iohannes* in Otto's kroniek terechtgekomen zijn en vandaar in de brief. Vooral doordat Friedrich Zarncke deze lezing overnam in zijn uitgave van de Latijnse brief, heeft Yeliu-Tasche gedomineerd in de studies waarin naar de 'historische kern' van de brief is gezocht. In aansluiting op de pogingen tot identificatie van Pape Jan is geprobeerd voor de naam 'Iohannes' een basis in de werkelijkheid aan te wijzen. 'Iohannes' zou een verbastering zijn van titels die door oosterse vorsten werden gedragen.²

Dergelijke pogingen de brief van Pape Jan te benaderen zijn tamelijk onbevredigend. Pape Jan wordt herleid tot een personage dat weinig meer gemeen heeft met de figuur over wie Otto van Freising spreekt, laat staan met de hoofdfiguur uit de brief. Wordt aan de prietervorst zelf nog een zekere authenticiteit toegekend, zijn brief wordt terzijde geschoven als voortbrengsel van de verbeelding.

¹ *Chronica* VII.33, 266; cf. *Annales Admuntenses*, 580.

² Oppert, *Der Presbyter Iohannes*; Zarncke, 'Der Priester Iohannes' (1879), 863-868; voor een overzicht van meningen: Wagner, *Terra promissionis*, 1 n. 3. Cf. ItL-1 § 98: 'Ma in nostra lingue tanto vole dire Prete Johanni quanto Gratia Dei, che vole dire: in tutto, per Dei gratia, dà ad altri la via' – een exotische verklaring van de naam, maar met authentieke titulatuur heeft die niets van doen; cf. ItF hss. G f. 40r en V kol. 27v: 'Iohannes' zou betekenen 'gratia de Dio'. Albrecht von Scharfenberg, *Titulur* (late 13e eeuw) 6144, bracht de naam in verband met Iohannes de Doper; Iohannes van Hildesheim, *Historia* (ca. 1370), 259, met Iohannes de Evangelist; andere verklaringen van de naam bij Iohannes van Mandeville, *Travels* (ca. 1360), 209 n. 2; Jean d'Outremeuse, *Ly Myreur* (eind 14e eeuw, ed. Goosse), 136, 173.

Vanuit de brief zelf gezien is de figuur van Pape Jan nu juist het element waarvan de authenticiteit het minst vanzelfsprekend is. De brief veronderstelt bij de lezer geen bekendheid met Pape Jan, maar plaatst hem en zijn rijk in een historisch en geografisch kader waarmee de lezer geacht wordt vertrouwd te zijn. De afzonderlijke bestanddelen waaruit het rijk is opgebouwd, waren namelijk halverwege de twaalfde eeuw bekend uit geografische en literaire geschriften betreffende de Orient,¹ terwijl het rijk op een voor de lezer herkenbare wijze in de geschiedenis is geplaatst. Nieuw is dat de gehele Orient volgens de brief onderworpen is aan een priestervorst die Pape Jan wordt genoemd, en die evenals een gedeelte van zijn onderdanen een rechtzinnig en zelfs voorbeeldig christen is.

Onderzoekers die zich met de brief hebben beziggehouden, hebben vaak gemeend dat de brief deze nieuwe gegevens door een plaatsing in vertrouwde kaders ingang wilde doen vinden bij de lezer. De brief zou inderdaad in deze opzet zijn geslaagd: het document zou als een betrouwbare beschrijving van de Orient zijn begrepen en aanvaard. Het gegeven dat Pape Jan zich als een machtig, christelijk heerser voorstelde en bovendien beloofde Jeruzalem te bevrijden van de ongelovigen, zou de Europeanen er zelfs toe hebben gebracht naar zijn rijk op zoek te gaan in de hoop een bondgenootschap tegen de Saracenen te kunnen sluiten. Vanaf het midden van de dertiende eeuw, toen de Mongolen grote delen van Azië bezet hielden en christelijke mussies in hun gebieden toelieten, werden daadwerkelijk zoektochten ondernomen. Aanvankelijk plaatste men het rijk van Pape Jan in het oosten van Azië. Vanaf de veertiende eeuw werd de aandacht naar Afrika verlegd. Hier meende men de priestervorst aan te treffen: de christelijke koning van Ethiopie werd met Pape Jan vereenzelvigd. Omdat Ethiopie echter weinig had uit te staan met het wonderlijke rijk dat in de brief beschreven stond, verdween in de loop van de zestiende eeuw de belangstelling voor het document. Op daadwerkelijk contact gestoelde beschrijvingen van Ethiopie, vooral van de hand van Portugese reizigers, kwamen voor de brief in de plaats. De naam 'Pape Jan' zou nog tot in de zeventiende eeuw in zwang blijven als betiteling van de Ethiopische vorst, totdat ook dat gebruik onder invloed van enkele geleerden werd afgewezen.²

Een bevestiging van deze voorstelling van zaken lijkt nog dat in de jaren dertig van de zestiende eeuw onder invloed van de Portugese ontdekkingsreizen een geheel nieuw soort 'brieven van Pape Jan' in omloop kwam. Met de middeleeuwse brief hebben deze documenten niets uit te staan. Het gaat om diplomatieke correspondentie van de Ethiopische vorst, zoals gebruikelijk *Presbyter Johannes* genoemd. Deze geeft de Portugese koning en de paus zijn wens te kennen, nauwere betrekkingen met hen aan te knopen teneinde de islamiti-

¹ Olschki, 'Der Brief', 5, Letts, 'Prester John', 204-207, 246-248, Kniefelkamp, *Die Suche*, 35-37. De vraag naar de bronnen van de brief wordt verder niet stelselmatig behandeld, daar de literatuur daarover toereikend is.

² Cf. Kniefelkamp, *Die Suche* (met bibliografie). Auteurs over geografische voorstellingen in de middeleeuwen sluiten bij deze visie aan. Ross, 'Prester John', Gregor, *Das Indienbild*, 88-91.

sche vijand te verslaan. Mede door de bekendheid die de Portugese humanist Damião a Góis aan deze geschriften gaf, kenden ze gedurende enkele jaren een populariteit die aan die van de middeleeuwse brief doet denken.¹

De brief van Pape Jan zou derhalve als een geloofwaardige beschrijving van Indië of Ethiopië zijn aanvaard, totdat betrouwbaarder alternatieven beschikbaar kwamen. Op deze voorstelling van zaken valt nogal wat af te dingen. De brief kan niet als serieuze informatie over de Oriënt zijn bedoeld, en in de middeleeuwen is men daar niet blind voor geweest. Reeds de vaagheid van de mededelingen verraden dat het geven van een betrouwbaar beeld van de werkelijkheid niet de opzet van het document kan zijn.² Belangrijker nog is het gegeven dat de brief niet naar de actualiteit maar naar het verleden verwijst, en op wezenlijke onderdelen afstand neemt van het beeld van de Oriënt waarin de 'werkelijke' Pape Jan zijn plaats had. Door nader in te gaan op de historische en geografische inkadering die het rijk van Pape Jan in de brief heeft gekregen, zal dit duidelijk worden gemaakt.

INKADERING IN DE TIJD VERWIJZINGEN NAAR DE GESCHIEDENIS

In de brief van Pape Jan wordt geen geschiedenis verteld. De brief beschrijft de toestand waarin het rijk van Pape Jan zich op het moment van beschrijven bevindt. Een ontwikkeling in de tijd kent deze toestand niet. Wel is er sprake van gebeurtenissen die zich op vaste tijdstippen herhalen. Zo bezoekt Pape Jan 'elk jaar' het graf van de profeet Daniël (§ 53). Deze gebeurtenissen veronderstellen een cyclisch tijdsverloop en doorbreken de statische toestand niet. Een lineair tijdsverloop en een bijbehorende dynamiek zijn afwezig.

Het ogenblik waarop het rijk wordt beschreven is evenwel verankerd in de geschiedenis. De brief bevat verwijzingen naar dit ogenblik, maar ook naar wat vanuit dat ogenblik gezien het verleden en de toekomst is. Deze verwijzingen stellen de lezer in staat, het rijk van Pape Jan in een vertrouwd historisch kader te plaatsen.

Het ogenblik van beschrijven

Aan het slot van sommige varianten van de brief geeft Pape Jan een aanduiding van het ogenblik van beschrijven in de trant van 'gegeven op 18 maart in ons

¹ Cf. Lawrance, 'The Middle Indies'; Wagner, *Terra pronussionis*, 291: 'Die portugiesischen Entdeckungsfahrten ersetzen das alte Priester-Johannes-Bild durch die Vorstellung vom äthiopischen Priesterkönig, auf den Charakterstuka des indischen Herrschers übertragen wurden. Mit der Publikation der Briefe des Äthiopiens an Papst Clemens VII. und die Könige (...) von Portugal (...) löste eine neue literarische Konzeption die bisherige Traditionslinie ab'.

² Rogers, *The Travels*, 102: 'The principal literary device employed by the author is "built-in" confusion – incorporated clues designed to mislead the literal-minded reader in order to convey a noble message to the imaginative'. Dit zou vooral gelden voor de wijze waarop de ligging van steden en landstreken wordt aangeduid. Cf. *infra* p. 78-79 (I 3) over het 'gat' dat de brief bevat

eenenvijftigste levensjaar' (§ [D]xx). Dit biedt de lezer natuurlijk weinig houvast. Een aanwijzing van groter belang ligt besloten in het aanspreken van degene aan wie de brief is gericht. Voor de Latijnse traditie gaat het om de Byzantijnse keizer Manuel Comnenus. In de eerste regels brengt Pape Jan een groet uit aan *Emanueli Romeon gubernatori*.¹ Alle woorden uit de brief moeten begrepen worden als uitgesproken tot Manuel, iets waaraan men gaandeweg het betoog herinnerd wordt door het herhaald voorkomen van zinsneden in de tweede persoon ('voorts zult u weten dat...'). In de Franse traditie richten de varianten zich meestal tot 'keizer Frederik'. Hiermee kunnen Frederik Barbarossa of Frederik II zijn bedoeld.²

De brief veronderstelt evenwel een andere lezer dan de aangesproken vorsten. Vele varianten zijn voorzien van inleidende of afsluitende woorden van de kopiist, waarin wordt opgemerkt dat Pape Jan de brief aan bepaalde vorsten verzond. Deze opmerkingen moeten voor een ruimer publiek zijn bestemd, dat als het ware wordt uitgenodigd kennis te nemen van de woorden die door de priestervorst aan de ontvanger van de brief zijn gericht. Bovendien wijkt de taal van de varianten doorgaans af van de taal die door de ontvanger werd gesproken (zo zijn geen in het Grieks gestelde varianten voor Manuel Comnenus overgeleverd³). Ook dit wijst er op dat anderen dan de aangesproken vorsten als publiek zijn beoogd.

De door de brief veronderstelde lezer is bovendien in de meeste gevallen geen tijdgenoot van degene aan wie de brief is gericht. Manuel Comnenus en Frederik Barbarossa waren vorsten uit de twaalfde eeuw: Manuel regeerde van 1143 tot 1180, Frederik Barbarossa van 1152 tot 1190; Frederik II regeerde van 1215 tot 1250. De brief heeft derhalve betrekking op de twaalfde, in sommige gevallen misschien op de dertiende eeuw.⁴ Nu loopt de overlevering van het document tot in de vroege zestiende eeuw door. Dit betekent dat de brief van Pape Jan, met uitzondering van de oudste varianten, geen betrekking heeft op eigentijdse toestanden. Voor zover de brief iets wilde zeggen over de werkelijkheid, moet het om

¹ Soms wordt in een rubriek boven de hss. gesteld dat Manuel de brief doorzond aan keizer Frederik (Barbarossa) of paus Alexander (III): Zarncke, 'Der Priester Johannes' (1879) hss. u1, u2, u15, a3, b4, b20; Wagner, *Terra promissionis* hss. {Fr}, {L12}, {M4}, {P8}, {V5}, {Zu}. In Hild § 75 wordt Frederik, aan wie de brief is gericht, aangespoord het document ook aan andere vorsten bekend te maken.

² Enkele hss. van Hild noemen Frederik Barbarossa: Wagner, *Terra promissionis* hss. {S3}, {P11}, {E2}, {V9}. Sommige teksten uit de Franse traditie zijn aan de paus gericht: ItF hss. GHMNOPV, 1537; Hbr 1442, Hbr 1519. Cf. Fr hs. F: de paus als ontvanger genoemd in de rubriek, de brief spreekt de keizer van Rome aan.

³ Soms wordt opgemerkt dat aartsbisschop Christiaan van Mainz (1165-1183) de brief uit het Grieks in het Latijn vertaalde: Lat [E]42, cf. Anm r. 1101-1102. Slessarev, *Prester John*, 41-47, laat zien dat een Grieks origineel van de brief onwaarschijnlijk is; cf. Wagner, *Terra promissionis*, 200, 246.

⁴ De opmerking over Christiaan van Mainz versterkt natuurlijk het 12e-eeuwse karakter van de brief; soms worden in Lat [E]42 bovendien de regeringsjaren van Manuel genoemd (met 1144 als beginjaar).

een verleden werkelijkheid zijn gegaan.¹ Dit geldt ook voor bijna alle aan 'Frederik' gerichte varianten uit de Franse traditie, daar slechts één of twee van deze varianten tot stand zijn gekomen voordat Frederik II overleed.² Laatmiddeleeuwse varianten waarin eigentijdse vorsten worden aangesproken of anderszins de indruk wordt gewekt dat de brief op de actualiteit is betrokken, zijn zeldzaam.³

Door een aantal middeleeuwse auteurs is de brief dan ook als een historisch document gezien. Sommige kroniekschrijvers namen de brief geheel of gedeeltelijk in hun werk op, en vertelden daarbij dat het ging om een document dat vele jaren geleden naar Europa werd gestuurd. Zo vermeldde Albericus van Troisfontaines, schrijvend omstreeks 1251, bij het jaar 1165:

En in deze tijd verzond Pape Jan, de koning der Indiërs, zijn brief vol wonderbaarlijke zaken naar verscheidene koningen van de christenheid, in het bijzonder naar keizer Manuel van Constantinopel en de Roomse keizer Frederik.⁴

Ter informatie van zijn lezers gaf Albericus de brief vervolgens weer. Ook in de kroniek van Henricus van Herford (ca. 1355), nagevolgd door Hermann Corner (ca. 1435), wordt de brief weergegeven die Pape Jan aan Manuel zond, nadat is verteld dat de zoon van Pape Jan in 1202 gesneuveld was.⁵ In het *Libro del Infante Dom Pedro* van Gomez de Santisteban (1515) wordt aan de Portugese prins Pedro, op bezoek bij Pape Jan, een brief meegegeven die volgens de priester vorst een bevestiging is van de brief die in het verleden aan Europese vorsten was verstuurd.⁶

Of de brief mag worden gelezen als een ernstig bedoelde poging tenminste de toestand uit het verleden getrouw te beschrijven, valt nog te bezien. In elk geval is reeds op voorhand duidelijk dat de brief niet naar enige actuele werkelijkheid verwijst.

¹ In Du 4 en Du 5 is de brief dan ook in een historische raamvertelling geplaatst. In ItF hs. D f. 104r zegt de kopiist dat zijn tekst een afschrift is uit 1459 van een hs. uit 1355; de brief was mogelijk nog ouder, 'ma non so gl'anny'. In ItF hs. P dateert de kopiist, werkzaam in 1493, de brief op 1436.

² Gosman, *La lettre*, 34.

³ ItF hss. HNP, Hbr 1442 (15e eeuw) richten zich tot paus Eugenius (IV, 1431-1447), ItF hss. MO (15e eeuw) tot paus Martinus (V, 1417-1431), V (15e eeuw) tot Benedictus (XIII, 1394-1423); in hss. MO dateert Pape Jan zelf de brief op 1431 resp. 1442, in Hbr 1442 op 1442. Een actuele datening, op 1457, ook in Fr hs. W (15e eeuw). In P-2 r. 207-208.1 (gericht aan ongenoemde vorsten en derhalve niet 'gedateerd') verklaart Pape Jan zich meermalen te hebben gebaad in een verjongingsbron en 542 jaar oud te zijn; in r. 500.1 sluit de brief met: 'Donné en nostre saint palais l'an de nostre nativité cinq cens et sept ans'. Hierdoor wordt gesuggereerd dat Pape Jan nog leeft en zijn brief actueel is. In Du 2 r. 59 heet het van Pape Jan: 'der lebt noch'; Du 4 r. 36-37 stelt dat hij tot aan de jongste dag zal leven. De bron komt overigens stevast in de brief voor (Lat § 28, Fr r. 200-201), maar zonder de opmerking dat Pape Jan er zelf in baadt. Wel drinkt hij van een verjongingsbron in het Quasideus-paleis (Lat § 81, 95).

⁴ 'Et hoc tempore presbiter Iohannes Indorum rex litteras suas multa admiratione plenas misit ad diversos reges christianitatis, specialiter autem imperatori Manueli Constantinopolitano et Romanorum imperatori Frederico', *Chronicon*, 848-849.

⁵ *Liber*, 175-176; Corner, cit. Zarncke, 'Der Priester Johannes' (1883), 75.

⁶ *Libro*, 153.

Het verleden

De brief bevat een aantal verwijzingen naar een voorafgaand verleden. Deze verwijzingen vallen in twee groepen uiteen. In de eerste plaats zijn er die met betrekking tot het persoonlijke verleden van de beschrijvende instantie, Pape Jan. In de tweede plaats zijn er die met betrekking tot het verleden dat ook buiten de levensgeschiedenis van Pape Jan bestaat.

De verwijzingen van de eerste groep zijn nieuw voor de lezer. De brief veronderstelt geen bekendheid met de figuur van Pape Jan en diens verleden, en de informatie hieromtrent heeft een zekere nieuws waarde. Dat geldt niet voor de tweede groep verwijzingen. Meestal terloops komen personen en gebeurtenissen ter sprake die de lezer geacht wordt te kennen uit zijn eigen geschiedenis, zoals Adam en de zondeval (§ 27), de exodus ([E]1), David en Bethseba (§ 64), Alexander de Grote (§ 17) en de apostel Thomas (§ 56). Naar God wordt verwezen als naar Degene van Wie het bestaan, en dus ook de geschiedenis, afhankelijk is.

Evenals de toespelingen op het heden uit de brief geven die op het verleden Pape Jan en zijn rijk een plaats in de wereld die de lezer vertrouwd is. De verwijzingen naar het eigen verleden van Pape Jan worden namelijk vrijwel steeds gekoppeld aan verwijzingen naar de geschiedenis die de lezer geacht wordt te kennen. Aldus verkrijgt Pape Jan een schijn van historiciteit, en daarmee van authenticiteit. Dit gebeurt bijvoorbeeld in de eerste regels, waarin Pape Jan zich onderhoudt met de aangesproken vorst over hun eerdere contacten. Die contacten zijn nieuw voor de lezer, maar daar ze heten te hebben bestaan tussen Pape Jan en met name genoemde vorsten die een plaats bezetten in de geschiedenis, krijgen ze een quasi-historisch voorkomen. Iets dergelijks gebeurt als Pape Jan uitweidt over wat aan zijn geboorte voorafging. Quasideus, de vader van Pape Jan, kreeg in zijn slaap te horen dat hem een zoon zou worden geboren die de machtigste heerser op aarde zou zijn. Voor deze zoon moest hij een paleis bouwen dat van de goddelijke genade zou worden vervuld (§ 76 sq.). Het bestaan van Pape Jan en de omvang van zijn macht zijn klaarblykelijk door God gewilde onderdelen van de geschiedenis.¹ Bovendien plaatst de priester vorst zich als laatste in een reeks van vier Indische koningen, die in opklimmende graad als evenbeeld Gods kunnen worden aangemerkt. Porus ([D]qq, [E]31) is een heidense koning, die de lezer uit de legenden over Alexander de Grote bekend moet zijn. Gundoforus (§ 56) is de eerste christelijke koning, bekend uit de Thomaslegende. Quasideus ('de met God vergelijkbare') munt uit door heiligheid en rechtvaardigheid. Hij is nieuw voor de lezer, maar zijn geslacht gaat kennelijk terug op de vorige twee.² Pape Jan zelf tenslotte is werkelijk Gods evenbeeld. Hij is bij de gratie Gods *rex regum et dominus dominantium*, een bijbelse betiteling.

¹ De stem heet wel van een engel afkomstig te zijn (P-2 r 456), van God (Rus-1, 459a, Srv, 463a) of uit de hemel (Hild § 10).

² Van Porus heet het 'de stirpe cuius omnis terra nostra et progenies descendit', § [D]qq, cf Rus-1, 459a. Gundoforus is de zoon van Porus.

voor God¹ die Pape Jan voor zichzelf gebruikt (§ 1) en die ook bij de aankondiging van zijn geboorte wordt gebezigd (§ 77). Vanuit een verleden dat de lezer bekend is wordt derhalve een lijn getrokken naar een onbekend heden, dat daarmee een plaats krijgt in de geschiedenis. In de loop van de geschiedenis is bovendien Gods hand bespeurbaar. Pape Jan en zijn rijk blijken te zijn vervat in het goddelijk heilsplan dat zich in de tijd voltrekt. Het gewijde historische kader dat de door de brief beschreven werkelijkheid omgeeft, verleent deze werkelijkheid een quasi-authentiek karakter.

De toekomst

Voor de verwijzingen naar de toekomst geldt hetzelfde als voor de verwijzingen naar het verleden. Ook deze verwijzingen betreffen enerzijds de toekomst van Pape Jan persoonlijk, waarmee geen bekendheid wordt verondersteld, anderzijds de toekomst die ook anderen betreft en waarover wordt gesproken op een wijze die de lezer vertrouwd is. Beide soorten verwijzingen worden wederom zo met elkaar in verband gebracht dat de schijn van authenticiteit, opgeroepen door de verwijzingen van de tweede soort, op die van de eerste soort afstraalt.

De nabije toekomst komt ter sprake aan het begin en aan het eind van de brief, waar aan Manuel geschenken worden beloofd en waar deze wordt uitgenodigd zelf naar het rijk van Pape Jan te komen. Aldaar zal hij hofmeier worden gemaakt en met eigen ogen de macht van de priester vorst kunnen aanschouwen (§ 5, 8, 99). Dat het Manuel is die wordt toegesproken, maakt Pape Jan en zijn rijk quasi-authentiek.

Verwijzingen naar de verdere toekomst worden gegeven waar Pape Jan zijn voornemen bekend maakt het graf van Christus te verlossen van de heidense overheersing (§ 11) en in zijn opmerkingen over de eindtijd. Gog en Magog, woeste volkeren die verblijf houden in zijn rijk, zullen dan uitbreken om de wereld te teisteren. Hun optreden wordt overeenkomstig de Openbaring van Johannes aangekondigd (20:8-9). Zelf zal Pape Jan heel de aarde, een aantal met name genoemde Europese landen inbegrepen, overdragen aan zijn eerstgeboren zoon (§ 19-20).² De toespelingen op de kruistocht en op de eindtijd geven Pape Jan opnieuw een plaats in de heilsgeschiedenis. Zijn toekomst wordt verweven met de toekomst die ook de lezer aangaat en die de laatste uit profetische geschriften bekend is.

Enkele auteurs hebben vergaande gevolgtrekkingen aan de genoemde passages verbonden. Pape Jan zou beschouwd moeten worden als de 'eindkeizer' (*Cosmo-*

¹ 1 Tim. 6:15, Openb. 17:14, 19:16. In Fr. r. 1-2 noemt Pape Jan zich 'roys entre les roys crestiens'.

² ItF. hs. G f. 35r-36r profeteert over de heerschappij van de Antichrist die door de joden als messias wordt gevolgd, de komst van Enoch en Elia uit het paradijs om tegen hem te getuigen en hun dood, de vernietiging van de Antichrist door hemels vuur, de wake van de joden bij diens lichaam gedurende drie dagen en hun bekering en redding als de opstanding van het lichaam uitblijft. Verwijzingen naar Enoch en Elia in verband met de eindtijd ook in ItF. hs. D f. 105r, Occ. r. (271 107-110).

crator, *Last World Emperor*).¹ In de zogeheten Sibyllijnse literatuur werd namelijk de komst voorspeld van een heerser die als keizer van de Grieken en de Romeinen heel de aarde zou onderwerpen. De joden en de heidenen zouden door hem worden gedwongen tot bekering. Vervolgens zou een tijd van vrede en welvaart aanbreken zoals die tevoren niet was gekend. Daarop zouden Gog en Magog worden losgelaten om door de eindkeizer te worden verslagen. Tenslotte zou deze naar Jeruzalem trekken, waar hij zijn kroon zou afleggen en zijn heerschappij aan Christus zou overdragen. Hierop zou de komst van de Antichrist volgen.²

Enkele voorstellingen uit de brief van Pape Jan lijken te bevestigen dat de priestervorst als eindkeizer moet worden beschouwd. Hij is niet slechts de rijkste en machtigste vorst op aarde, hij heeft ook de allure van een wereldheerser. Deze positie is door God gewild. Bovendien regeert hij in de Latijnse traditie over 72 provincies (§ 9, 13), even veel als het aantal talen en volkeren dat ontstond na de bouw van de toren van Babel, zoals de kerkvader Augustinus had berekend.³ Uit de twaalfde eeuw en later zijn verscheidene voorbeelden te vinden van 72 onderkoningen als een literair motief waarbij inderdaad op de wereldheerschappij gezinspeeld lijkt te zijn.⁴

Verder werd sinds de eerste kruistocht de voorspelde tocht van de eindkeizer naar Jeruzalem in verband gebracht met de herovering van het Heilig Graf.⁵ Het voornemen van Pape Jan een kruistocht te ondernemen sluit hierbij aan, al spreekt hij niet van het neerleggen van zijn macht. De verwijzing naar de eindtijd tenslotte, wanneer Gog en Magog zullen uitbreken en Pape Jan zijn macht over Europa zal uitbreiden, doet de priestervorst wel heel veel op de eindkeizer lijken. Van belang is dat Rome wordt genoemd als de eerste plaats waarvan hij zich meester zal maken.⁶ De eindkeizer was immers keizer van het Romeinse Rijk.

Toch heeft het rijk van Pape Jan niet zo veel uit te staan met het rijk dat in de Sibyllijnse literatuur wordt aangekondigd.⁷ In dat laatste rijk zullen de joden en de heidenen immers tot bekering zijn gedwongen en zal zijn afgerekend met alwat zich tegen de christelijke moraal verzet. De radicale scheiding tussen goed en kwaad, zoals die bij het Laatste Oordeel tot stand zal komen, zal men reeds voorafgebeeld vinden. In het rijk van Pape Jan is van een dergelijke scheiding

¹ Kampers, *Die deutsche Kaisende; id., Vom Werdegang*; cf. Gosman, 'Otton de Freising'.

² Pseudo-Methodius (8e eeuw), *Revelationes*, 88-93; Sibylla Tiburtina (11e eeuw), *Explanatio*, 185-186. De *Oracula Sibyllina* (deels antiek, deels vroegchristelijk) voorspellen vooral het onheil dat gepaard gaat met de komst van de Antichrist, vereenzelvigd met Nero, en van de Messias: *The Apocrypha* 2, 368-406, m.n. III r. 46-62, 652 sq., en V r. 137-154, 414 sq.

³ *De civitate Dei* (CCSL 47-48) XVI.3-6.

⁴ Borst, *Der Turmbau* 2, 674-675 (12e eeuw), 758-759, 778, 834 (later); op 851 wordt Alberto Milohi uit Reggio genoemd (1285), volgens wie de Sibylle had voorspeld dat de eindkeizer de wereld zou onderwerpen en de 72 talen in een *civitas magna* byeen zou brengen.

⁵ Cf. Dupront, *Du sacré*, 288-312.

⁶ Lat § 19: 'civitatem magnam Romam, quam proposuimus dare filio nostro, qui primo nascetur nobis, cum universa Italia et tota Germania et utraque Gallia, cum Anglia, Britannia et Scotia; dabimus ei Hispaniam et totam terram usque ad mare coagulatam'.

⁷ Cf. Gosman, 'Otton de Freising', 284: 'Son règne ne fait qu'annoncer celui du Prêtre-Roi par excellence'.

geen sprake: goed en kwaad komen naast elkaar voor, zij het niet door elkaar. Joden en heidense volkeren worden door Pape Jan in al hun zondigheid geduld.

Bovendien is de eindkeizer in het westen steeds met westerse vorsten in verband gebracht, met name met de Franse koning of de keizer, vanaf de dertiende eeuw ook wel met de paus (*Pastor Angelicus*).¹ Pape Jan is er nooit aan te pas gekomen, zelfs niet in een Duitse variant van de brief van omstreeks 1400 waarin de verwachting van de eindkeizer in een raamvertelling is verwerkt. Volgens deze raamvertelling wordt de brief van Pape Jan door diens naar Duitsland gereisde secretaris aan keizer Frederik II overhandigd. Nadat deze de brief gelezen heeft, roept hij een rijksdag bijeen om zijn zoon tot rooms-koning te laten kronen en zelf op kruistocht te gaan. Jaren later verdwijnt Frederik spoorloos tijdens een jachtpartij. Waar hij gebleven is, weet niemand, maar sommigen geloven in zijn terugkeer. Een stel boeren vertelde namelijk aan de kopiist ('Oswald der Schreiber') dat Frederik aan hen was verschenen en had aangekondigd het Romeinse Rijk te herstellen, de aanhang van de paus uit te schakelen, het Heilig Land en in het bijzonder het Heilig Graf te heroveren, en tenslotte zijn schild te hangen aan het Kruis te Golgotha.² De rol van eindkeizer is derhalve alleen voor Frederik weggelegd.³ Overigens betwijfelde Oswald of het door de boeren vertelde verhaal wel op waarheid berustte.⁴

Niettemin heeft men in de kruisvaardersrijken gedurende korte tijd steun verwacht van een leger onder aanvoering van 'Pape Jan' – of van zijn zoon David door wie hij reeds zou zijn opgevolgd⁵ – waarbij deze de proporties van een eindkeizer kreeg aangemeten. In 1217 berichtte Jacobus van Vitry, bisschop van Acco in het koninkrijk Jeruzalem, dat vele christelijke koningen uit het oosten maar al te bereid waren de kruisvaarders te hulp te snellen.⁶ In 1221 leek het moment werkelijk te zijn aangebroken. Jacobus maakte melding van een grootscheepse invasie van Indische legers in de Saraceense machtsgebieden onder leiding van koning David 'die door het volk Pape Jan wordt genoemd'.⁷

¹ Alexander, 'Byzantium'; McGinn, *Visions*; Emmerson, *Antichrist*. Voor de 'Pastor Angelicus': Baethgen, *Der Engelpapst*; Töpfer, *Das kommende Reich*, 154-210

² Du 5 r. 1333-1347: 'Yedoch ist vns geseit / von pawren sollh mer, / das er als ein waler / sich oft by yne hab lassen sehen, / vnd hab yne offentlich vergehen, / er sull noch gewaltig werden / aller Romschen erden, / er sull noch die paffen storen / vnd er wol noch nicht vf horen, / noch mit nichten lassen abe, / nur er pring das heilige grabe / vnd darzu das heilig lant / wieder in der cristen hant, / vnd wol sines schiltles last / hahen an den dorren ast'.

³ Als hier al over de eindkeizer wordt gesproken – cf. Wagner, *Terra promissionis*, 477-479: dat Fredenk zijn schild ophangt, wijst er wellicht op dat hij de wereldheerschappij eerst aanvaardt; de eindkeizer legt zijn scepter en kroon juist te Golgotha neer.

⁴ Du 5 r. 1348-1355.

⁵ Cf. Oliverus van Paderborn, *Histona*, 258: de 'David' wiens steun men verwachtte, was een zoon van Pape Jan. Ook in sommige versies van de berichten die Jacobus van Vitry naar Europa verstuurde, is Pape Jan voorvader van 'David': Zarncke, 'Der Priester Johannes' (1883), 19.

⁶ *Lettres*, 95.

⁷ 'quem vulgus presbyterum Iohannem appellat', *ibid.*, 141; 'Rex David filius Iohannis presbiter (...) exit a terra sua cum magno exercitu ad succursum terrae sanctae', cit. Zarncke, 'Der Priester Johannes' (1883), 58.

Dit was voor Jacobus aanleiding om zowel in het Heilig Land als in Europa propaganda te maken voor een definitieve slag tegen de Saracenen. Ter bekrachtiging van zijn oproep meldde hij dat onlangs een oud Saraceens boek gevonden was volgens welk twee koningen, één uit het westen en één uit het oosten, elkaar in Jeruzalem zouden ontmoeten. Zij zouden de islam uitroeien zodat Israël gered kon worden, waarna de Antichrist komen zou. Keizer Frederik II en koning David moesten volgens Jacobus als de bedoelde koningen worden beschouwd.¹ Berichten als die van Jacobus vindt men ook terug in enkele westerse kronieken.²

Onzeker is of de Indische legeraanvoerder van wie hier sprake is, dezelfde is als de 'Pape Jan' uit de brief. Hoe het ook zij, lang heeft de hoop op steun uit het oosten voor de kruisvaarders niet geduurd, zoals Albericus van Troisfontaines meldde in zijn kroniek. In 1222 zouden David en zijn leger naar hun land zijn teruggekeerd nadat zij hadden gehoord dat de stad Damiate voor de christenen verloren was gegaan, 'en alle geruchten die over hen verbreid waren geraakt, verdwenen in korte tijd'.³ Albericus wist dat het in het geval van David en zijn leger om de Tataren ging (in de middeleeuwen de gebruikelijke naam voor de Mongolen), die weliswaar geen islamieten maar evenmin christenen waren. Er zijn dan ook geen latere voorspellingen bekend over een samenkomst van Pape Jan en een westerse vorst te Jeruzalem, die het einde van de geschiedenis zou inluiden. Wel is blijvend gepoogd met 'Pape Jan' – wederom niet noodzakelijk dezelfde figuur als die uit de brief – bondgenootschappen tegen de islam aan te gaan,⁴ maar apocalyptische voorstellingen lijken daarbij niet meer in het spel te zijn geweest.⁵

¹ *Lettres*, 152. Volgens Oliverus van Paderborn, *Histona*, 259, werd Jacobus in zijn verwachting bijgestaan door kardinaal Pelagius, pauselijk gezant in het Heilig Land.

² Albericus van Troisfontaines, *Chronicon*, 911; *Annales de Dunstaplia*, 66; Radulphus de Coggeshale, *Chronicon*, 190; Jacobus van Acqui, *Chronicon*, 1557. Het *Chronicon Sancti Martini Turonensis* (ca. 1227), 468, lijkt zelfs te suggereren dat ook Gog en Magog in de strijd zouden worden ingezet: 'Acconensis episcopus publice predicabat, quod David rex utriusque Indie ad christianorum auxilium festinabat, adducens secum ferocissimos populos, qui more beluino Sarracenos sacrilegos devorarent', cf. *Annales Mantuani* (ca. 1299), 29: 'Et eo anno [1285] quidam David Iohannes rex Tarsus et Tartarorum et gentis inclusae intravit Hongariam, et eam destruxerunt pro maiori parte'. Zamcke, 'Der Priester Johannes' (1883), 5-59, Gosman, 'La légende'.

³ 'et tota fama, quae de illis sparsa fuit, in brevi evanuit', *Chronicon*, 911-912.

⁴ Bijv. door Hendrik de Zeevaarder Zurara, *Chronica* (1453) 1, 59-64, 109, cf. Maucio, 'A "carta"', 240-244. Paus Eugenius IV, *Epistolae* (1438), 39, hoopte dat een bondgenootschap tot 'impiorum atque infidelium terror' zou strekken. Pero Tafur, *Andanças* (ca. 1435), 109, berichtte over een tocht van Pape Jan en zijn troepen – onduidelijk blijft met welk doel – naar Jeruzalem. Cf. P-2 r. 34-35.8. Pape Jan stelt de Franse koning een gezamenlijke kruistocht voor. Soortgelijke voorstellen deed de werkelijke vorst van Ethiopie aan keizer Karel IV (*Lettera inedita*) en in zijn 16e-eeuwse correspondentie.

⁵ Cf. *La prenostication* (ca. 1500), een 'spotprognosticatie' met een parodie op de apocalypsie. Pape Jan wordt alleen in de titel genoemd; of hij de ik-figuur uit de tekst is, is onduidelijk. De inhoud is overigens niet scabreus zoals in het genre gebruikelijk is: cf. Aubailly, *Le monologue*, 78-93, waar *La prenostication* niet wordt genoemd.

Dwingende redenen om Pape Jan als eindkeizer te zien, zijn derhalve niet voorhanden. Evenals de verwijzingen in de brief naar het heden en het verleden lijken die naar de toekomst – de verwijzingen naar de eindtijd inbegrepen – vooral te dienen als poging het beschrevene een plaats te geven in de wereld die de lezer kende. Doordat het tevoren onbekende rijk van Pape Jan in de heilsgeschiedenis wordt verankerd, krijgt het een authentiek voorkomen. Eigentijdse toestanden worden in de brief niet beschreven, maar de inbedding van het beschrevene in de heilsgeschiedenis werkt het oordeel in de hand dat althans over het verleden de waarheid wordt verteld. Een vergelijking van de brief en andere voorstellingen uit de twaalfde en dertiende eeuw met betrekking tot de Orient kan uitwijzen of deze gedachte juist is.

INKADERING IN DE RUIMTE VERWIJZINGEN NAAR DE GEOGRAFIE

De passages waarin de omvang van het rijk wordt aangegeven, doen een beroep op de geografische kennis van de lezer. Datzelfde geldt voor nagenoeg alle passages die de namen en beschrijvingen geven van de steden, volkeren, dieren, landstreken, rivieren, planten, edelstenen, paleizen en overige *mirabilia* uit het rijk van Pape Jan. Zoals al is gezegd, voegt de brief aan bestaande voorstellingen vooral toe dat de gehele Orient, althans in de twaalfde of de dertiende eeuw, onderhorig was aan een buitengewoon machtige vorst, Pape Jan genaamd, die evenals een gedeelte van zijn onderdanen een rechtzinnig christen zou zijn.

In verband met de verwijzingen naar de geografie lijkt wederom sprake van een poging nieuwe voorstellingen in bekende kaders te plaatsen. Door Pape Jan en zijn christelijke onderdanen af te beelden in een omgeving die voor de lezer herkenbaar was, zo zou men kunnen denken, werd hun bestaan voor de lezer aanvaardbaar gemaakt.

Toch wordt in een dergelijke voorstelling van zaken een belangrijk gegeven over het hoofd gezien. Pape Jan en zijn rijk maakten namelijk reeds deel uit van het beeld van de Orient op het ogenblik dat de brief verscheen. In de kroniek van Otto von Freising was Pape Jan immers al opgedoken, als men tenminste wil aannemen dat de brief inderdaad van jonger datum is dan de kroniek. Hieromtrent is wel twijfel geuit, met name door C. F. Beckingham. Deze verzette zich tegen de datering van de brief op 1165 of later, daar deze datering berust op onbetrouwbare mededelingen uit enkele varianten van de brief zelf en van Albericus van Troisfontaines. Enkele zinsneden uit Otto's kroniek met betrekking tot het relaas van de Syrische bisschop Hugo zouden volgens Beckingham suggereren dat in het Heilig Land reeds druk over Pape Jan werd gesproken (*sic enim eum nominare solent, fertur, asserunt*). Misschien wilde Hugo met zijn niet zo gunstige bericht over de hulp die Pape Jan de kruisvaarders te bieden had, duidelijk maken dat uit het oosten weinig steun te verwachten viel en dat dus het westen krachtiger moest optreden, zo oppert Beckingham, wellicht sprak Hugo aldus aan de brief ontleende geruchten tegen over grootscheepse hulp van de zijde van Pape Jan. Als *terminus post quem* van de brief zou slechts 1143 in

aanmerking komen, het jaar waarin Manuel Comnenus, aan wie de brief is gericht, de troon besteeg¹

Tegen deze zienswijze kan worden ingebracht dat het gesprek tussen Otto en Hugo reeds in 1145 in of bij Viterbo plaatsvond. De brief zou derhalve in nauwelijks meer dan een jaar na zijn ontstaan zodanig furore hebben moeten maken in het Heilig Land, dat tegenspraak van een naar het westen gereisde gezagsdrager noodzakelijk werd. Dit lijkt weinig waarschijnlijk, te meer daar Hugo niet met zoveel woorden tegen de brief stelling nam. Daar komt bij dat Otto's introductie van de priester vorst *Presbyter Iohannes – sic enim eum nominare solent*, er op wijst dat Otto bij zijn publiek geen bekendheid met een Pape Jan geheten figuur veronderstelde, terwijl de oudste handschriften waarin de brief is overgeleverd voor een belangrijk deel uit het Zuidoost-Europese gebied afkomstig zijn, Otto's eigen omgeving, waarin ook zijn kroniek werd gelezen. Voor een twaalfde-eeuwse receptie van de brief in het Heilig Land bestaan daarentegen geen aanwijzingen.²

Nu valt op dat in de brief volkomen andere zaken over Pape Jan en zijn rijk worden verteld dan in Otto's bericht. Otto had gesproken over een nestoriaanse vorst die heerste over een rijk van beperkte omvang in het Verre Oosten³ en die niet in staat was geweest de Tigris over te steken. In de brief daarentegen is Pape Jan een rechtzinnig christen aan wie de gehele Orient onderworpen is en die met Gods hulp alles gedaan krijgt wat hij wil. Op het ogenblik dat de brief verscheen, was er derhalve al sprake van een opmerkelijk verschil tussen de Pape Jan die in de werkelijkheid werd geplaatst, en de Pape Jan die in de brief aan het woord was. Dit verschil is niet pas in later tijden aan het licht getreden. In de twaalfde-eeuwse brief is op duidelijke en kennelijk welbewuste wijze afstand genomen van het enige geschrift dat tevoren van het bestaan van Pape Jan had gerept.

De afstand tussen het beeld van de 'werkelijke' Pape Jan en de hoofdfiguur uit de brief bleef bovendien door de eeuwen heen gehandhaafd. Niet de brief, maar het bericht van Otto von Freising is namelijk bepalend geweest voor het beeld dat men in Europa had van de 'werkelijke' Pape Jan. Latere varianten van de brief hebben zich nooit aan dit beeld aangepast. Doordat vele bijzonderheden aan het relaas van de priester vorst werden toegevoegd, werd de tegenstelling tussen de brief en het beeld van de werkelijkheid zelfs eerder vergroot dan verkleind. Dit wordt duidelijk als men de mededelingen uit de brief over het geloof en het machtsgebied van Pape Jan vergelijkt met datgene wat in andere geschriften over de 'werkelijke' Pape Jan wordt gezegd. De brief zet zich eerder af tegen wat men zich bij de werkelijkheid voorstelde dan daar aan tegemoet te komen.

¹ Beckingham, *The Achievements*. Het jaar 1165 in varianten waarin Christiaan van Mainz als vertaler van de brief wordt genoemd, cf. supra p. 31 n. 3, voor Albericus cf. supra p. 32.

² Wagner, *Terra promissionis*, 194-198, laat zien dat Noord-Frankrijk en Zuid-Duitsland/Oostenrijk de gebieden waren waar de brief in de 12e eeuw ruime verbreiding vond. Guenee, *Histoire*, 264, toont dat de verspreiding van Otto's kroniek tot het laatstgenoemde gebied beperkt bleef.

³ Het rijk ligt 'ultra Persidem et Armeniam in extremo oriente', *Chronica* VII 33, 266.

Pape Jan en zijn macht

In de brief beweert Pape Jan alle koningen ter wereld in rijkdom en macht te overtreffen (§ 9). Hij is de koning der koningen en zijn macht is even onvoorstelbaar groot als het aantal zandkorrels aan de zeekust en het aantal sterren aan het firmament (§ 100). Zijn rijk heeft dan ook een enorme omvang:

Ons land strekt zich wat het ene deel betreft ongeveer vier maandreizen uit in de breedte, wat het andere deel betreft kan niemand weten hoe ver onze heerschappij reikt.¹

Op verscheidene plaatsen in de brief krijgt deze voorstelling van zaken nadere uitleg. Vermoedelijk moet 'in de breedte' worden verstaan als van oost naar west. De oost- en de westgrenzen van het rijk zijn namelijk vrij nauwkeurig aangegeven. Pape Jan zou heersen over alle landen van Babylon in het westen tot aan het Aards Paradijs in het oosten:

In drie Indiën heerst onze voornaamheid, en ons land strekt zich uit vanaf het uiterste Indië, waarin het lichaam van de heilige apostel Thomas rust, door de woestijn heen naar de zonsopgang, en reikt in westelijke richting tot aan het verlaten Babylon bij de toren van Babel.²

Babylon is één van de meest westelijk gelegen steden die men zich ten oosten van het Heilig Land voorstelde. Het Paradijs, volgens de brief drie dagmarsen verwijderd van de berg Olympus die nog tot het rijk behoort (§ 22, 27), werd doorgaans in het uiterste oosten van de wereld geplaatst. Van west naar oost strekt de macht van Pape Jan zich derhalve uit over het hele Aziatische continent, met uitzondering van de twee gebieden aan de uiterste zijden daarvan.

Van noord naar zuid is de begrenzing minder scherp aangegeven. De onder Pape Jan levende volkeren Gog en Magog wonen 'in noordelijke streken' (§ 17). Ook is sprake van een provincie *iuxta torridam zonam*, 'bij de verzengende gordel' (§ 42). Met dit laatste is aansluiting gezocht bij de voorstelling, ontleend aan de laat-antieke auteur Macrobius, volgens welke de aarde van noord naar zuid in vijf klimaatgordels kon worden verdeeld. De twee uiterste gordels, bij de Noordpool en de Zuidpool gelegen, zouden onbewoonbaar zijn vanwege te grote kou; de middelste gordel, rondom de evenaar, zou onbewoonbaar zijn vanwege te grote hitte. Voor deze laatste gordel was *torrida zona* een geijkte uitdrukking. In de twaalfde eeuw heerste nog algemeen de voorstelling dat de

¹ 'Extenditur terra nostra in partem unam fere ad quatuor menses in amplitudine, in altera vero parte nemo potest scire quantum protendatur dominium nostrum', Lat § 99; hemel en aarde komen daar samen, stellen Rus-1, 457b, en Rus-2, 466, cf. Srv, 463b-464a – *the sky is the limit!* In Rus-2, 468, beweert Pape Jan zelfs een ster te bezitten.

² 'In tribus Indiis dominatur magnificentia nostra, et transit terra nostra ab ultenore India, in qua corpus Sancti Thomae apostoli requiescit, per desertum ad solis ortum, et redit per declivum in Babilonem desertam iuxta turrim Babel', Lat § 12.

evenaar vanwege de hitte zelfs niet kon worden overgestoken.¹ Als de gebieden van de priester vorst zich uitstrekken *iuxta torridam zonam*, geldt derhalve dat zijn macht in zuidelijke richting tot de verst denkbare grenzen reikt. Latere varianten van de brief bevestigen deze voorstelling van zaken. Zowel naar het noorden als naar het zuiden toe wordt de macht van Pape Jan niet door die van andere vorsten gestuit. Er is sprake van rijkssdelen 'in de verste streken van de wereld naar het zuiden' en 'in noordelijke richting in die streek, waar de wereld eindigt'.²

Onduidelijk blijft, hoe ver precies het rijk van Pape Jan zich in Afrika uitstrekt. Geografische namen die met Afrika in verband te brengen zijn, worden in de brief meestal niet genoemd. Wel werden de volkeren waarover de priester vorst heerst, in geografische geschriften en op wereldkaarten uit de middeleeuwen niet alleen in Azië, maar ook in zuidelijk Afrika geplaatst. Neemt men aan dat Afrika tenminste gedeeltelijk tot het rijk behoort, dan betekent dit dat Pape Jan volgens zijn brief zou regeren over bijna alle landen buiten Europa, met uitzondering van het Midden-Oosten en misschien Noord-Afrika. Volgens Albrecht von Scharfenberg, die een bewerking van de brief opnam in de *Jüngere Titurel* (late dertiende eeuw), heerste Pape Jan dan ook over drie kwart van het aardrijk.³

In geografische geschriften uit de twaalfde eeuw en later vindt men dergelijke voorstellingen echter niet terug. In veel encyclopedische werken ontbreken Pape Jan en zijn christelijke onderdanen, althans in de hoofdstukken waarin Indië wordt beschreven.⁴ Als er al wordt verwezen naar het 'werkelijke' rijk van de priester vorst, wordt tot in de veertiende eeuw meestal een klein land in Azië bedoeld, in overeenstemming met wat Otto von Freising had opgemerkt. Zo stelden de Aziëreiziger Willem van Rubroeck (1255) en in navolging van hem de geleerde Roger Bacon (1267) dat Pape Jan koning was geweest van *Cathaia nigra*, dat een zeer beperkt deel van Azië besloeg.⁵ Volgens de wijsgeer Albertus

¹ Cf. Bejczy, 'Brandaan'.

² 'in extremus mundi partibus versus meridiem', 'versus septentrionem in ea parte, in qua mundus finitur', Lat § [E]1, [E]6.

³ 'swie sich diu werlt vierteilet, dru teil gar die wartent siner hende', *Titurel* 6147.

⁴ Pape Jan wordt niet genoemd in Gervasius van Tilbury, *Otia Imperialia* (ca. 1214), 911-912; Bartholomeus Anglicus, *De rerum proprietatibus* (na 1235) XV.73, 660-662; Gossouin van Metz, *L'image du monde* (1245), 110-129; Vincent van Beauvais, *Speculum Naturale* (ca. 1250) XXXII.3; Brunetto Latini, *Li livres dou tresor* (ca. 1266) I.122.19-27, 113-114; Ranulph Higden, *Polychronicon* (ca. 1363), 78-84; Pierre d'Ailly, *Ymago Mundi* (1410) 1, 258-268. In deze werken wordt aangesloten bij het traditionele beeld van Indie dat steunt op autoriteiten als Isidorus van Sevilla (*Etymologiae*) en Honorius van Autun (*Imago mundi*). Thomas van Cantimpré, *Liber de natura rerum* (1245), noemt Pape Jan evenmin, maar heeft geen afzonderlijk hoofdstuk over Indie, al is boek III, 97-110, getiteld 'De monstruosis hominibus orientis'. Brunetto Latini vermeldde wel dat volgens de inwoners van Cremona keizer Frederik II eens een olifant, die hem door 'li prestres Jehan d'Inde' was toegezonden, de stad binnenvoerde (I.187.2, 164-165). Ranulph Higden en Vincent van Beauvais (in het *Speculum historiale*) noemden de slag tussen Pape Jan en de Tataren, cf. *infra* p.45-46. Ranulph gaf Pape Jan bovendien een plaats op zijn wereldkaart.

⁵ Willem: *Itinerarium*, 206; Roger: *Opus Maus* 1, 367.

Magnus (ca. 1260) regeerde Pape Jan slechts over een gedeelte van één van de drie Indiën.¹ Het land van de priester vorst lag volgens de reiziger Odoricus van Pordenone (ca. 1330) op vijftig dagreizen westelijk van Cathay, wat zich niet verdraagt met de mededeling uit de brief over de oostgrens van het rijk.² Reizigers als Rubroeck en Odoricus maken overigens duidelijk dat Pape Jan wel degelijk in Azië gevonden werd, en niet naar Afrika werd 'verplaatst' omdat men in Azië vergeefs naar hem zocht, zoals in de moderne literatuur wel wordt gesteld.

Vanaf de veertiende eeuw werd Pape Jan steeds vaker als heerser over Ethiopië beschouwd.³ Dit werd wellicht mede in de hand werd gewerkt doordat Ethiopië voor één van de 'drie Indiën' werd aangezien.⁴ Soms werd aangenomen dat de priester vorst ook in Egypte zijn macht kon laten gelden doordat hij de toevoer van het Nijlwater kon blokkeren.⁵ In de vijftiende eeuw werd de vereenzelviging van Pape Jan met de koning van Ethiopië gaandeweg gemeengoed, ondanks de verbazing die dit bij de Ethiopiërs zelf teweegbracht: volgens de Italiaanse humanist Flavio Biondo (1453) tekenden enkele gezanten protest aan tegen de *absurda appellatio* die hun vorst in Europa ten deel viel.⁶

Ook Ethiopië had natuurlijk weinig uit te staan met het reusachtige rijk dat in de brief beschreven stond. De reis van Joos van Ghistele (1481-1485) levert hiervan een aardige illustratie. Doel van deze reis was het bezoeken van het land van Pape Jan ('Abassen' of 'hoogh India'). Joos en zijn mannen probeerden eerst via het Heilig Land en Egypte te reizen, totdat de sultan van Aden hun de doortocht belette. Op hun schreden teruggekeerd deden zij via Syrië en Perzië

¹ *Animalia* VII.2.4, 402: 'terra quam vocat Aristoteles Miline, et Avicenna vocat eam terram capellam, et est quam nos Presbiteri Johannis vocamus, et est pars Indiae citerioris'.

² *Relatio*, 483.

³ De eerste die Pape Jan in Afrika plaatste was vermoedelijk Johannes van Carignano (eerste decennium 14e eeuw). Zijn wereldkaart is verloren gegaan, maar Foresti, *Supplementum* (1483) f. 18r, verwijst ernaar. Volgens Simon Simeonis, *Itinerarium* (ca. 1320), 66, moest men vanaf de Middellandse Zee 70 dagen lang de Nijl op varen om uit te komen in India Superior waar Pape Jan regeerde. Nog in de 14e eeuw werd Pape Jan uitdrukkelijk in verband gebracht met 'Ethiopia' of 'Nubie' door Jordanus Catalani, *Mirabilia* (1330), 55 sq.; Jacobus van Verona, *Liber* (1335), 32, 60; Jacobus van Bern (1346-1347), cit. Rohricht, *Deutsche Pilgerreisen*, 57; Johannes van Marignola, *Relatio* (ca. 1358), 532; *Libro del Conoscimento* (ca. 1360), 63 sq.; Simone Sigoli (na 1384), cit. Ullendorff en Beckingham, *The Hebrew Letters*, 9-10; Leopold van Wenen, *Oesterreichische Chronik* (ca. 1394), 5. Cf. *Lettera inedita* (ca. 1370-1400).

⁴ 'Indie' bestond volgens de middeleeuwse geografie uit Ethiopie, Centraal-Indie en Achter-Indie; cf. Hild § 39: 'in partibus nostris sunt tres Indiae. India prima () ad Aethiopiam mittit'. Overigens werd met 'Indie' vaak de Orient in het algemeen bedoeld, cf. Gregor, *Das Indienbild*, 14 sq.

⁵ Dit verhaal voor het eerst bij Jacobus van Verona, in de 14e eeuw verder bij Leopold van Wenen noemt Gyon in plaats van Nijl), Jacobus van Bern, Johannes van Marignola en Simone Sigoli (l.c., cf. supra n 3). In de 15e en 16e eeuw kende het een grote verbreiding. De Portugese admiraal Albuquerque (1453-1515) wilde de blokkade zelfs ten uitvoer brengen. Vanuit Ethiopie drong hij er bij de Portugese koning op aan, werklus te sturen die de loop van de Nijl moesten verleggen (*The Commentaries* 4, 36). In slechts één mij bekende variant van de brief vindt men het verhaal terug: Itf hs. C f. 178v.

⁶ *Scritti*, 23.

een nieuwe poging. Tegenslagen, vermoeidheid en berichten van andere reizigers over de gevaren die nog in het verschiet lagen, deden Joos besluiten de onderneming te staken. Via de Noordafrikaanse kust reisde men terug naar Europa. Zo doorkruiste Joos grote delen van Azië en Afrika, zonder echter ooit in het land van Pape Jan aan te komen. Het land kan in zijn voorstelling niet anders dan een beperkte omvang hebben gehad.¹ De Portugese ontdekkingsreizigers die er, anders dan Joos, wel in slaagden contact te leggen met de Ethiopische vorst, werden in hun verwachtingen ten aanzien van Pape Jan dan ook geenszins teleurgesteld. Zij vonden integendeel precies wat zij hadden verwacht: een niet te groot rijk in het oosten van de wereld, geregeerd door een prietervorst van twijfelachtige christelijke signatuur.² Juist daarom kon de naam 'Pape Jan' tot in de zeventiende eeuw in zwang blijven als benaming voor de Ethiopische koning.

Een blik op de wereldkaarten van na het midden van de twaalfde eeuw levert eenzelfde beeld op als dat uit de reisverhalen. Voor zover Pape Jan op deze kaarten te vinden is, heerst hij in bijna alle gevallen over een land van beperkte omvang dat in het Verre Oosten of in Afrika wordt geplaatst.³

Al deze gegevens in beeld en geschrift ten spijt is het reusachtige rijk dat in de brief van Pape Jan beschreven stond, in latere varianten nooit in omvang teruggebracht. Nog in de Latijnse drukken uit het begin van de zestiende eeuw wordt de prietervorst vaak keizer van Indië en Ethiopië genoemd – Ethiopië is slechts aan zijn Aziatische gebieden toegevoegd, niet daarvoor in de plaats gekomen.⁴ Wat het machtsgebied van Pape Jan betreft, heeft dus vanaf de twaalfde tot in de zestiende eeuw een opvallende tegenstelling bestaan tussen de mededelingen uit de brief en het beeld van de werkelijkheid.

Niettemin zijn er auteurs te vinden die de brief als verwijzing naar de werkelijkheid lijken te hebben opgevat, soms zelfs naar de actuele werkelijkheid. In enkele gevallen lijken de mededelingen over de uitgestrektheid van het rijk van Pape Jan zelfs voor waar te zijn aangenomen. Zo stelde de kroniekschrijver Jacobus Filippus Foresti in 1485 dat Pape Jan zowel in Indië als in Ethiopië regeerde,⁵ en is op de globe van Martin Behaim uit 1492 een zeer groot gedeel-

¹ *Tvoyage*, 38 (doel reis), 207 (sultan Aden), 282 (staken reis); cf. Bejczy, 'Jan van Mandeville'.

² Het belangrijkste Portugese reisverhaal betreffende Ethiopie van omstreeks 1500 is dat van Francisco Alvares, *Verdadeira informação* (1521). Hiern is geen spoor van teleurstelling te bekennen. Voor verdere verwijzingen: Sanceau, *The Land*.

³ Voor een (niet volledig) overzicht: Von den Brincken, 'Mappa mundi', 146–157, 167 (Tafel VII); Knepelkamp, *Die Suche*, 101–105; cf. *ibid.*, 87–101, voor de zeer vele kaarten waarop Pape Jan ontbreekt.

⁴ De oudste drie drukken zijn getiteld: *De ritu et moribus Indorum*; de overige elf: *Iohannis presbiteri maximi Indorum et Ethioptorum christianorum imperatoris et patriarche epistola ad Emanuelem Rome gubernatorem de ritu et moribus Indorum* (...) Wagner, *Terra promissionis*, 95–106.

⁵ Het bericht over Pape Jan uit Foresti, *Supplementum* (1485), is aan het eind van de 15e eeuw afgedrukt met de brief en andere Latijnse teksten over Pape Jan en bekend geworden als *Tractatus pulcherrimus*; geciteerd wordt naar de uitgave van Zarncke. De voorstelling van Foresti is (met bronvermelding) overgenomen door Dati, *Tractato* (1493/1495) xxiv, l–lii, lvii, en *Secondo cantare* (1495) vii–ix: Pape Jan regeert over de drie Indien, inclusief Ethiopie.

te van Azië aan de prietervorst onderworpen.¹ Het is overigens niet zeker of de brief op deze auteurs van invloed is geweest. Uitdrukkelijke verwijzingen naar het document als kennisbron voor de Oriënt treft men maar zelden aan.²

Door andere auteurs werden bepaalde voorstellingen met betrekking tot Pape Jan en zijn rijk als onjuist verworpen, al is niet altijd duidelijk of er beweringen uit de brief in het geding zijn. Zo gaf de al eerder genoemde Willem van Rubroeck de nestorianen de schuld van het feit dat zovele onwaarheden over Pape Jan de ronde deden:

Toen Coir Khan gestorven was, verhief die nestoriaan zich tot koning en de nestorianen noemden hem koning Jan, en zij zeiden tienmaal meer over hem dan waar was. Zo namelijk doen de nestorianen die uit die streken komen altijd, want van niets maken zij grote geruchten (...) Zo stierf dus het grote gerucht over die koning Jan uit. En ik ben door zijn weiden getrokken, en niemand wist iets over hem, behalve een paar nestorianen.³

Willem werd bijgefallen door Roger Bacon in diens *Opus Maius*:

En dat Cathaia Nigra was het land van Pape Jan, of koning Jan, over wie zo grote geruchten bestonden, en veel onwaarheden zijn gezegd en geschreven.⁴

Wellicht had de Aziëreiziger Odoricus van Pordenone de brief op het oog toen hij opmerkte dat nog geen honderdste gedeelte van de verhalen over Pape Jan op waarheid berustte.⁵ In het geval van de kroniekschrijver Johannes van Winterthur (ca. 1348) lijkt er geen twijfel mogelijk dat de brief aan kritiek werd blootgesteld: Johannes meldde dat over Pape Jan 'verscheidene overdrijvingen in een boekje bij ons gelezen worden'.⁶ Henricus van Herford liet in het midden of aan de brief geloof moest worden gehecht: de weergave die hij in zijn kroniek opnam, besloot hij met de woorden: 'wij hebben dit gezegd op andermans gezag,

¹ Ravenstein, *Martin Behaim*, 95-96.

² Wel een verwijzing: *Niederheinische Orientbericht* (na 1355), 10; Johannes Witte de Hese, *Itinerarius* (1389) § 38, voor Johannes Westrem, *A Critical Edition*, Scheffer, 'De Itinerarius'. Het in deze werken beschreven rijk van Pape Jan stemt overigens niet overeen met dat uit de brief. Verwijzingen naar en overeenstemming met de brief in Gomez de Santisteban, *Libro*, maar of dit werk een ernstig bedoelde wereldbeschrijving mag heten, is twijfelachtig.

³ 'Mortuo Coirchan, elevavit se ille nestorinus in Regem et vocabant eum nestoriani Regem Iohannem, et plus dicebant de ipso in decuplo quam veritas esset. Ita enim faciunt nestoriani venientes de partibus illis, de nichilo enim faciunt magnos rumores (..) Sic ergo exivit magna fama de illo Rege Iohanne. Et ego transivi per pascua eius, nullus aliquid sciebat de eo, nisi nestoriani pauci', *Itinerarium*, 206-207.

⁴ 'Et haec Cathaia nigra fuit terra Presbyteri Johannis, sive regis Johannis, de quo tanta fama solebat esse, et multa falsa dicta sunt et scripta', *Opus Maius* 1, 367

⁵ *Relatio*, 483; cf. Jehan Hayton (1307), cit. De Backer, *L'Extrême orient*, 141. Ironisch genoeg stelt Pape Jan in Du P r. 191-193 dat hij in zijn brief nog geen duizendste gedeelte kan beschrijven van wat er in zijn rijk aanwezig is

⁶ 'plura yperbolice in uno libello apud nos leguntur', *Chronica*, 234

laten de auteurs voor hun geloofwaardigheid instaan'.¹ Twijfel aan het waarheidsgehalte van de brief spreekt tenslotte uit sommige handschriften waarin Latijnse varianten zijn overgeleverd. Een twaalfde-eeuwse tekst sluit af met de woorden: 'als u het wilt geloven, gelooft u het dan'.² Een rubriek in een veertiende-eeuwse variant luidt: 'over de wonderen van Indië'; in een hand van kort na de voltooiing van het handschrift is in de marge toegevoegd: 'zeg maar liever: over de leugens'.³

Soms vindt men wel pogingen althans enkele mededelingen uit de brief te verwerken in het beeld van de 'werkelijke' Pape Jan. Zo schreef de wijsgeer Cusanus in 1433 dat, naar men zei, zeventig koningen aan Pape Jan onderworpen waren – vermoedelijk een echo van de 72 provincies waarover de brief spreekt – maar voegde toe: 'toch geloof ik dat die koninkrijken niet dichtbevolkt en groot zijn'.⁴ Ook voor Cusanus was het land van Pape Jan namelijk niet meer dan Ethiopië.

Andere auteurs, in het bijzonder kroniekschrijvers, lijken te hebben aangenomen dat de brief bepaalde twaalfde-eeuwse toestanden op de juiste wijze weergaf, maar dat die toestanden sindsdien waren veranderd doordat Pape Jan (of diens nakomelingen) in de loop der tijd nogal wat gebieden hadden verloren. Zo werd vooral in de tweede helft van de dertiende en in de veertiende eeuw het verhaal verbreid dat de priester vorst suzerein van de Tataren was geweest totdat dezen zich meester hadden gemaakt van de macht. Volgens sommigen gebeurde dit onder leiding van Džengis Khan, in 1200 of 1202. Pape Jan of zijn zoon David, door wie hij reeds was opgevolgd, zouden daarbij zijn omgekomen. Hierna hadden de Tataarse veroveringstochten in de richting van Europa een aanvang genomen. Vermoedelijk was Simon van St. Quentin de eerste die dit verhaal wereldkundig maakte (1247). Het is vooral verbreid geraakt via bekende werken als het *Speculum Historiale* (ca. 1250) van Vincent van Beauvais, waarin het relaas van Simon is overgeleverd, en het reisverslag van Marco Polo (1298).⁵ Volgens sommigen regeerden de nakomelingen van de priester vorst als vazal van de Grote Khan over een gedeelte van het Tataarse rijk. Deze nakomelingen werden soms geacht de titel 'Presbyter Johannes' te voeren. Zo was de Pape Jan die volgens Marco Polo als stadhouder van de Grote Khan over de provincie Tenduc

¹ 'nos hec aliorum auctoritate dixerimus, fidem auctores vendicent', *Liber*, 176.

² 'Si vis credere crede', cit. Zarncke, 'Der Priester Johannes' (1879), 885 (hs. b5).

³ 'De mirabilibus Indiae' – 'Immo dic pocius de mendacius', cit. *ibid.*, 886 (hs. b14).

⁴ 'credo tamen non esse populosa et magna regna', *De concordantia* III.6(345), 358.

⁵ *Speculum Historiale* XXIX.69; *Il Milione* c. 64-68, 50-52. Vincent plaatste de gebeurtenis in 1202 en stelde dat David verslagen was. Marco Polo meldde dat Pape Jan zelf het tegen Džengis Khan had afgelegd, in 1200. Voor verwijzingen naar overige auteurs: Zarncke, 'Der Priester Johannes' (1883), 60-119; Von den Brincken, *Die "nationes"*, 393-411; toe te voegen is Raymundus Lullus, *Disputatio* (ca. 1287), 46. Een afwijkend verhaal bij Johannes de Plano Carpini, *Ystoria*, 59: Pape Jan had de aanval van de Tataren door list weten af te slaan; cf. C. de Brindia, *Hystoria* (ca. 1251), 12-13; Albrecht von Scharfenberg, *Titulur* 6199 sq.; Vincent van Beauvais, *Speculum Historiale* XXXI.10; Von den Brincken, *Die "nationes"* 398-399. Op de globe van Martin Behaim is aan Pape Jan een Tataarse vorst onderworpen: Ravenstein, *Martin Behaim*, 96.

regeerde, de zesde vorst van die naam.¹ Sommige auteurs meldden bovendien dat Džengis Khan of diens nakomelingen zich door middel van een huwelijk met de familie van de priestervorst hadden verbonden.²

Het is niet in alle gevallen zeker of de Pape Jan die door deze auteurs in de twaalfde eeuw werd geplaatst, door hen met de hoofdfiguur uit de brief is vereenzelvigd. De 'werkelijke' Pape Jan was immers eveneens afkomstig uit de twaalfde eeuw: vóór 1200 werd reeds over hem gesproken als over een historische figuur.³ Van een vereenzelving lijkt wel sprake in het verslag dat Antonio Usodimare deed van zijn reis door Afrika (1455). Volgens Antonio had Pape Jan in de twaalfde eeuw al zijn gebieden in Azië aan de Tataren verloren. Slechts als heer over Nubië en Ethiopië had hij zich kunnen handhaven.⁴ Hiermee lijkt Antonio een verklaring te hebben willen geven van het verschil tussen het rijk van Pape Jan uit de brief en diens werkelijke machtsgebied halverwege de vijftiende eeuw.

Ook Johannes van Mandeville was op de hoogte van het verhaal over Pape Jan en de Tataren. Zijn fictieve reisverhaal (ca. 1360) wordt zowel voor het meest fantastische als voor het meest invloedrijke geografische werk uit de late middeleeuwen aangezien.⁵ De beschrijving van Indië steunt voor een belangrijk deel op de brief van Pape Jan. Misschien lopen de beelden van de 'werkelijke' Pape Jan en van de hoofdfiguur uit de brief nergens zo sterk dooreen als hier. De priestervorst lijkt even machtig te zijn als hij in de brief had beweerd, zijn rijk even uitgestrekt en wonderlijk. De aanduiding van de omvang van het rijk uit de brief wordt door Mandeville herhaald:

¹ Il Milione c. 74, 60-61. 'Pape Jan' werd vóór de 15e eeuw als titel beschouwd door Wolfram von Eschenbach, *Parzifal* (ca. 1210), 695 r. 25-27; Jacobus van Vitry, cit. Zarncke, 'Der Priester Johannes' (1883), 19; paus Honorius III (ca. 1220), cit. ibid., C de Bndia, *Hystona* (ca. 1251), 12; Matthaeus Parisiensis, *Chronica* (ca. 1259), 115; *Niederheimsche Orientbericht*, 10; Johannes van Mandeville, *Travels*, 209 n. 2, 402; Johannes van Hildesheim, *Historia*, 258-259; Philippe de Mézières, *Le songe* (1389), 222-223; Jean d'Outremeuse, *Ly myreur* (ed. Goosse), 136, 173; Antonio Bartoli, 'Iter F' (ca. 1400), 28. In de 15e eeuw was het gebruik van de naam als titel voor de Ethiopische vorst algemeen in zwang.

² Voor verwijzingen: Zarncke, 'Der Priester Johannes' (1883), 60-119, Von den Brincken, *Die "nationes"*, 393-411; bijzonderheden bij Bejczy, 'Pape Jan'.

³ Giraldus Cambrensis, *Vita Galfredi* (ca. 1193), 425, sprak over Pape Jan in de verleden tijd: 'Orientalium rex erat atque sacerdos'. De oosterse vorst van wie Jacobus van Vitry en anderen omstreeks 1220 hulp verwachtten voor de kruisvaarders, werd soms een zoon of kleinzoon van Pape Jan genoemd: cf. Zarncke, 'Der Priester Johannes' (1883), 19, en supra p 36 n.5. Johannes de Montecorvino, *Epistulae*, 348, beschouwde ca. 1306 de door hem bekeerde koning van een nestoriaanse stam in Oost-Azië als afstammeling van Pape Jan; Johannes van Winterthur, *Chronica*, 234, maakte ca. 1348 melding van deze bekering, maar hield de koning voor Pape Jan zelf.

⁴ Cit. De la Roncière, *La découverte* 2, 122. Cf. *Niederheimsche Orientbericht*, 13; Johannes van Hildesheim, *Historia*, 226-227, 231, 263, 301. Pape Jan is heer over heel Indie, maar in de eerste plaats over Nubië; Arabie behoorde hem vroeger wel toe, maar is tegenwoordig onderhorig aan de sultan. In de 16e eeuw werd op de nederlaag van Pape Jan tegen de Tataren gewezen om te tonen dat de Aziatische 'Pape Jan' reeds eeuwenlang geen rol meer speelde en dus niet met de Ethiopische 'Pape Jan' mocht worden verward: Damião a Góis, *Chronica* III 58, cf. Sebastian Münster, *Cosmographia*, 1161-1162.

⁵ Cf. Germtsen, 'Mandeville'.

En zijn land duurt wel vier maanden gaans in de lengte en in de breedte, nog afgezien van een groot deel van de eilanden die onder de aarde zijn.¹

Niettemin heeft Mandeville zich ervan weerhouden, de priester vorst de proporties toe te kennen die deze zich in de brief had aangemeten. Pape Jan is namelijk onderhorig aan een nog veel machtiger figuur, de Grote Khan van de Tataren.² Mandeville was dan ook op de hoogte van de nederlaag die de vroegere Pape Jan – ook bij hem is de naam een erfelijke titel geworden³ – tegen de Tataren had geleden. Zelfs de meest verbeeldingrijke geograaf uit de late middeleeuwen heeft de brief derhalve met de nodige terughoudendheid benut als kennisbron voor de actuele werkelijkheid.⁴

Pape Jan en het geloof

In zijn brief stelt Pape Jan dat hij een vroom christen is (§ 10). De apostel Thomas, die de Indiërs bekeerde, geniet in zijn rijk een bijzondere verering.⁵ Pape Jan waagt zelfs te betwijfelen of de door hem aangesproken vorsten zulke goede christenen zijn als hij:

wij wensen en verlangen te weten, of u met ons het rechte geloof heeft en vooral of u gelooft in onze Heer Jezus Christus.⁶

Deze woorden waren oorspronkelijk voor de grieks-katholieke Manuel Comnenus bestemd, maar zijn gehandhaafd in veel varianten die gericht zijn aan rooms-katholieke vorsten.⁷ In andere varianten zegt Pape Jan de twijfel te willen wegnemen die in Europa zou bestaan omtrent de rechtzinnigheid van de

¹ *Travels*, 387: 'Et dure sa terre de largesce bien iiii. mois de iournees de lonc et de le, senz comprendre grant partie des ylls qui sont dessoubz terre'. De Nederlandse *Reis* (15e eeuw), 235, sluit nog dichter aan bij de brief: 'Ende syn lant duert in die breide iij maenden dachuarden ende is lanc zonder mate mutten eylanden, die onder daerde syn'.

² *Travels*, 250: de Grote Khan 'est sire de lille de Cathay et de maintes autres illes et de grant partie dinde, et de toute la terre Prestre Iehan'; 383: 'Prestre Iehan si a dessouz lui moult de royaumes, maintes ylls et maintes gens diuerses; et est son pays moult bon pays et moult riche, mais non mie si riche comme celui au Grant Cham'; 368: 'Par dessoubz le firmament na point de seigneur si grant ne si poissant comme est le Grant Cham (...) ce nest mie Prestre Iehan, qui est empereur de la haute Inde'. Cf. Jean d'Outremeuse, *Ly Myreur* (ed. Bormans) 4, 564.

³ *Travels*, 402; cf. 209 n. 2.

⁴ Invloed van Mandeville op andere auteurs wat betreft Pape Jan blijkt uit het wapenboek van de heraut Berry (Gilles le Bouvier) voor de Franse koning Karel VII, *Armoiral* (ca. 1450), 62: Pape Jan wordt genoemd als eerste en voornaamste onder de christelijke vorsten, nog vóór de keizers van Constantijnopel en Duitsland. De lijst van christelijke vorsten wordt afgesloten met de koning van Friesland, die eveneens bij Mandeville voorkomt: cf. *Travels*, 490, 497-498, 506.

⁵ Thomas genoemd in Lat § 12, 56 en 74. De 'patriarch van St. Thomas' lijkt de hoogste kerkvorst van het rijk te zijn. Meer aandacht voor de apostel in Fr r. 274-276, 446-452 (verering), 278-284, 448-449, 490 (wonderen). Voor de invloed van de Thomaslegende op de brief: Slessarev, *Prester John*; voor het beeld van de door Thomas bekeerde christenen in het middeleeuwse westen: Von den Brincken, *Die "nationes"*.

⁶ 'scire volumus et desideramus, si nobiscum rectam fidem habes et si per omnia credis in domino nostro Iesu Cristo', Lat § 3.

⁷ Fr r. 6-10.

priestervorst. Ook in dat geval wordt benadrukt dat Pape Jan hetzelfde geloof belijdt als de Westeuropeanen.¹ De zogenaamde 'Hildesheimer tekst' is in dit opzicht het duidelijkst:

wij belijden dat er één geloof is, één doop en één heilige katholieke kerk voor alle christenen (...) wij geloven en houden de artikelen van het katholieke geloof en de kerk van Rome.²

In de Franse traditie noemt Pape Jan de paus dan ook veelal zijn broeder en zijn vriend.³

Behalve de priestervorst zelf is ook een gedeelte van diens onderdanen christelijk. Hierbij moet worden aangetekend dat het om een minderheid gaat. Slechts weinige van de 72 provincies uit het rijk zijn christelijk (§ 13), de overige worden bevolkt door joden en heidenen. Wel gaat het bij de christelijke minderheid om voorbeeldige gelovigen. In de bewerking van de brief door Albrecht von Scharfenberg is het land van Pape Jan de plaats waar de beste christenen wonen en wordt de priestervorst zelf om zijn vroomheid aangeprezen.⁴

Otto van Freising had evenwel gesteld dat Pape Jan 'met zijn volk christelijk was, maar nestoriaans'.⁵ Zijn bericht werd door twee kroniekschrijvers overgenomen⁶ en ook volgens vele andere auteurs regeerde Pape Jan over nestorianen.⁷ Weer

¹ Fr hs. R en P-2 r. 6-10; ItF hss. A, XCII; H f 35r, 1537 f. 1r, Hbr 1271, 74; Hbr 1519, 39. Wat betreft ItF hs. H, 1537 en Hbr 1519 gaat het om de paus, niet om Frederik. Volgens ItF hs. F f. 34r volgt Frederik in de geloofsleer Pape Jan na; cf. hss B f 64r, E f. 39r. Misschien zijn dergelijke passages bedoeld als verweer tegen de opvatting dat Pape Jan nestoriaan is. In dat geval zou men te maken hebben met een rechtstreekse ontkenning in de brief van het beeld van de 'werkelijke' Pape Jan inzake het geloof.

² 'confitemur unam esse fidem, unum baptismum et unam ecclesiam sanctam catholicam omnium christianorum (.) credimus et tenemus articulos fidei catholicae et ecclesiae Romanae', Iild § 2, 74.

³ Fr r. 428.1. Cf. de aan de paus gerichte ItF hss MNOP, in iets mindere mate hs H en Hbr 1442: Pape Jan erkent de paus uitdrukkelijk als hoofd van de christenheid, beklemt oont zijn geloof in alle waarheden van het christendom en zegt dat de paus hem als heerser over Indie mag opvolgen.

⁴ Titulr 6142; Zatloukal, 'India', 402.

⁵ 'cum gente sua christianus esset, sed Nestorianus', *Chronica* VII 33, 266. Voor het beeld van de nestorianen in het middeleeuwse westen, ook in verband met Pape Jan: Von den Brincken, *Die "nationes"*, 287 sq.

⁶ Henricus van Herford, *Liber*, 175; Hermann Corner, cit. Zarncke, 'Der Priester Johannes' (1883), 75.

⁷ Jacobus van Vitry, cit. Zarncke, 'Der Priester Johannes' (1883), 6. doch onlangs jacobieten geworden, *Lettres*, 96; Dominicanenprior Philippus (cit. *Chronica regia Coloniensis* (ca. 1238), 270, Albericus van Troisfontaines, *Chronicon*, 940, Matthaeus Parisiensis, *Chronica*, 396-399); Willem van Rubroek, *Itinerarium*, 206; Roger Bacon, *Opus Maus* ¹, 367; Johannes de Montecorvino, *Epistulae*, 348: afstammeling van Pape Jan door hem tot katholicisme bekeerd, doch na diens dood terugval in nestorianisme (cf. Johannes van Winterthur, *Chronica*, 234. Pape Jan door Montecorvino bekeerd, na diens dood terugval in heidendom); Paulinus Minorita (1320-1340), cit. Von den Brincken, *Die "nationes"*, 404; *Niederdeutsche Orientbericht*, 13-14. Pape Jan heerst zowel over goede christenen als over nestorianen; Johannes van Hildesheim, *Historia*, 301. Pape Jan een goed christen, maar zijn zoon David in 1268 door de Tataren verslagen ten gevolge van bondgenootschap met nestorianen, Dati, *Tractato xxiii*, xlii-xliii, lvii. de meeste onderdanen goede christenen, maar ook zijn er nestorianen, bezig zich te beteren, en enkele ongelovigen.

anderen zagen de prietervorst als een ketterse christen¹ of hielden zijn onderdanen voor christenen 'volgens de Griekse rite'²

Velen namen niettemin aan dat in het land van Pape Jan goede christenen woonden. Sommige auteurs prezen de prietervorst en diens onderdanen om hun vroomheid, of beschouwden hen zelfs als voorbeeldige gelovigen.³ In de meeste gevallen echter werden de christenen van Pape Jan als een afzonderlijke, doch godvruchtige secte voorgesteld, bekeerd door Thomas of Mattheus, de apostel van Ethiopie.⁴ Vaak is er sprake van eigen geloofsgebruiken, zij het op ondergeschikte punten.⁵ Ook bij Johannes van Mandeville is dat het geval. Volgens hem zijn Pape Jan en zijn onderdanen goede christenen. Hun geloof komt overeen met wat de apostel Thomas hun leerde. Bij ons echter, meent Mandeville, hebben de pausen in de loop der eeuwen allerlei zaken aan het geloof toegevoegd waarvan de Indiers onkundig zijn gebleven. Daarom geloven zij toch niet hetzelfde als wij.⁶ Ook op het onderdeel van het geloof heeft Mandeville derhalve op terughoudende wijze gebruik gemaakt van de brief, en heeft hij de daarin vervatte mededelingen zoveel mogelijk aan het beeld van de 'werkelijke'

¹ Jordanus Catalani, *Minabilia*, 58, Francesco Suriano, *Trattato*, 77 'pessimi heretici, adderenti ad Iacobiti', niettemin de vungste christenen ter wereld, cf. id., 'Iter S', 42.

² 'secundum ritum grecorum', Paulus Walther, *Itinerarium* (na 1483), 39. Ook Mandeville, *Travels*, 402, maakt melding van een geloofsgebruik 'ainsi comme font les Gries'.

³ Cf. *Huon d'Auvergne* (ca. 1400, ed. Meregazzi) r. 4450 sq. Huon gaat bij Pape Jan te biecht, Andrea da Barberino, *Guerrino* (voor 1432) c. 88-101, Bertrand de la Brocquiere, *Le voyage* (ca. 1433), 143. Zegsman noemt Pape Jan 'bon catholique et obeissant a l'eglise de Rome', Johannes van Hildesheim, *Historia*, 279. Onderdanen van Pape Jan 'boni Christiani', Johannes van Sultanyeh, *Libellus* (1404), 120 'simplices et boni christiani', Jean d'Outremeuse, *Ly myreur* (ed. Bormans) 6, 389. De 14e-eeuwse Pape Jan en zijn voorvaders 'vray cristians et ferme en la foy Jhesu-Christ', *Vanden gellant* (ca. 1450) f. 45r. Onderdanen Pape Jan 'lude gemeynlic vol deuocien ende penitencien voer enige ander cristen menschen', cf. Nijsten, 'Vanden gellant', Foresti, *Tractatus pulcherrimus* § 3 'Hos itaque christianissimos domini nostri Iesu Christi veros esse cultores multi confitentur', Dati, *Tractato* xxiii 'gran cultori della lege divina, molto fideli & devoti Christiani', In Ethiopie heeft 'la perfecta fi', lvi.

⁴ De apostel Bartholomeus, wiens missie ook naar het oosten voerde, slechts genoemd in Du 1, 949 r. 34.

⁵ Afzonderlijke secte Albericus van Troisfontaines, *Chronicon*, 935, Jacobus van Verona, *Liber*, 32, 60. Nochtans 'devoti homines', Willem van Boldensele, *Itinerarius* (1336), 265, Johannes van Magnola, *Relatio*, 532, *Kronyk van Holland* (ca. 1358), 6, Leopold van Wenen, *Oesterreichische Chronik*, 5, Pero Tafur, *Andanças*, 107 'quel Preste Juan e los suyos son tan católicos e buenos xpianos que mas non se podrie dezir, pero que non an noticia nin se rigen por la nuestra yglesia de Roma', Joos van Ghisstele, *Tvoyage*, 29, Conrad von Grunenberg, *Pilgerfahrt* (1486), 110, *Tractatus de decem nationibus* (15e eeuw), cit. Zarncke, 'Der Priester Johannes' (1883), 179, Dati, *Tractato* xxi, xxii. Afwijkende geloofsgebruiken. *Nudenheimische Orantbericht*, 10-11, *Libro del Conosamiento*, 62, Johannes van Hildesheim, *Historia*, 279 sq., Catalaanse wereldkaart (ca. 1450), cit. Kretschmer, 'Die Katilansche Weltkarte', 98, Foresti, *Supplementum* (1483) f. 18r, id., *Tractatus pulcherrimus* § 6, Gomez de Santisteban, *Libro*, 147-148.

⁶ *Travels*, 384. 'Cilz empercur Prestre Jehan est Crestien et grant partie de son pays, mais toutes voies il nont mie les xii articles de la foy ainsi comme nous auons', ibid., 402. 'Il y a en sa terre moult de crestiens et de bonne foy et de bonne loy, et mesmes de ceulz de son pays () mais () il ne dient seulement fors ce que Saint Thomas lapostre leur enseigne () Mais nous auons plusieurs addicions, que les papes ont depuis faites et adioustees en la messe, dont il ne sceuent riens'.

Pape Jan aangepast. Bij Martin Behaim lijkt een poging te vinden met een beroep op de geschiedenis een verklaring te geven van het verschil tussen de brief en de 'werkelijkheid' waar het gaat om het geloof. De prietervorst is volgens hem een goede christen. Zijn onderdanen waren dat vroeger eveneens, maar tegenwoordig niet meer.¹ Wellicht zinspeelde Behaim hier op de twaalfde-eeuwse toestand die in de brief beschreven werd.

Ook in de middeleeuwse curie is Pape Jan als een christen beschouwd, maar lijkt men twijfels te hebben gekoesterd over zijn rechtzinnigheid en vooral over zijn bereidheid de paus als hoofd van de kerk te erkennen. Zowel in de brief die paus Alexander III naar Pape Jan stuurde (1177) als in de brieven van Eugenius IV (1438, 1439) en Sixtus IV (1482) wordt de prietervorst er nadrukkelijk op gewezen dat Rome het hoofd is van de hele christenheid en dat zijn onderdanen zich aan het pauselijke gezag moeten onderwerpen.² De drie genoemde pausen getroostten zich bovendien moeite Pape Jan in het ware katholieke geloof te onderrichten. Alexander stuurde daartoe zijn hofarts Philippus op weg naar Indië. Eugenius drong aan op het versterken van de wederzijdse banden. Sixtus hoopte dat de gezant van Pape Jan, die in Rome het nodige aan kennis had opgedaan, na zijn terugkeer in Ethiopië goed werk zou kunnen doen.³ Sixtus stelde zelfs in het vooruitzicht dat wanneer Pape Jan eenmaal een gelovig katholiek zou zijn geworden, hij uit naam van de paus kon worden gekroond. Sommige bronnen melden namelijk dat in 1481 een gezantschap van de pas aangetreden Ethiopische koning op weg was naar Griekenland om een Grieks-katholieke primaat uit te nodigen hun vorst te kronen. In Jeruzalem werden zij door de gardiaan van het Franciscanenklooster doorverwezen naar de paus.⁴ Overigens werd reeds vanaf

¹ De onderdanen 'sindt etwan al cristen gewest aber jetzund waiss man nit von 72 cristen die unter jnen sein', cit. Ravenstein, *Martin Behaim*, 96.

² Alexander, [brief] § 2, onmiddellijk na de aanhef: 'Apostolica sedes (.) omnium in Christo credentium caput est et magistra, domino attestante'; Eugenius, *Epistolae* (1438), 39: 'Neque enim ignorare potest serenitas tua sanctam Romanam ecclesiam caput esse et matrem ecclesiarum omnium'; *ibid.* (1439), 100: 'tibi etiam non dubitamus esse notum ipsius fidei fundamenta a principio fuisse instituta apud urbem Romam (...) residemusque nos Christi vicarius in ipsa sede apostolica ecclesiarum omnium domina et magistra'; Sixtus: 'Laetamur plurimum temporibus nostris datam esse oportunitatem uniendi te Romanae ecclesiae', cit. Pou y Marti, 'La leyenda', 85. Cf. *Flores Historiarum* (1326), 93. Alexander schreef inderdaad aan Pape Jan 'ut unirentur'; dit plan liep echter stuk doordat Pape Jan terugschrok van de 'avantia' waarmee Rome de hele wereld wilde opslokken.

³ De overeenkomsten tussen deze brieven wijzen er op dat ook de brief van Alexander III als serieuze correspondentie is bedoeld (anders: Hamilton, 'Prester John', 189-190). Verscheidene kronieken maken melding van deze brief: Zamcke, 'Der Priester Johannes' (1879), 836-840; *Flores Historiarum*, 92-93.

⁴ Bericht van Milanese gezanten te Rome aan de hertog van Milaan, 16 november 1481, cit. Ghinzoni, 'Un'ambasciata', 151-153; Paulus Walther, *Itinerarium*, 37-41. Cf. Conrad von Grunenberg, *Pilgerfahrt*, 110-111: Pape Jan zou in 1482 een gezantschap naar de paus hebben gezonden om zich diens onderdaan te verklaren en volledig in het geloof onderricht te worden. Volgens *De adventu* (12e eeuw) trok 'patriarcha Iohannes' in 1122, na verkozen te zijn tot hoofd van de Indische christenen, naar Byzantium om in zijn nieuwe waardigheid bevestigd te worden. Ter plaatse ontmoette hij afgevaardigden van de paus, die Johannes duidelijk maakten 'tocius orbis Romam caput esse' (§ 12), waarop deze naar Rome trok. Cf. Wackernagel, *Altdeutsche Predigten*, 256-258.

de twaalfde eeuw bericht dat Pape Jan van zijn kant pogingen deed om door de paus op de hoogte te worden gebracht van de katholieke geloofsleer.¹

Zowel binnen de curie als daarbuiten werden Pape Jan en zijn onderdanen derhalve meestal niet als de rechtzinnige christenen beschouwd over wie de brief spreekt. Weliswaar gold Pape Jan voor sommigen als een voorbeeldig christen, maar bijna nooit is hij als rooms-katholiek beschouwd. In de brief is niettemin door de eeuwen heen volgehouden dat Pape Jan een rechtzinnig christen was. Ook waar het gaat om het geloof van Pape Jan is dus vanaf de twaalfde tot in de zestiende eeuw sprake geweest van een duidelijke tegenstelling tussen de brief en het beeld van de werkelijkheid.

EEN WERELD VAN DE GEEST

Samenvattend kan worden gesteld dat aan het rijk van Pape Jan zoals dat in diens brief beschreven staat, niet meer dan een schijn van authenticiteit toekomt. In het document is nadrukkelijk afstand genomen van het beeld van de werkelijkheid. Juist in datgene wat werd toegevoegd aan traditionele voorstellingen met betrekking tot de twaalfde-eeuwse Oriënt, werd afgeweken van het enige bericht over de priestervorst dat tot dan toe bestond, dat van Otto von Freising. In latere varianten van de brief is nauwelijks enige poging gedaan het beeld van Pape Jan en zijn rijk aan te passen aan wat reizigers, kroniekschrijvers en anderen in aansluiting bij Otto over de priestervorst te melden hadden. De pretenties van Pape Jan over de omvang van zijn rijk en zijn christelijke rechtzinnigheid zijn eerder versterkt dan afgezwakt.² De kloof tussen de brief en het beeld van de werkelijkheid heeft dus altijd bestaan. De mening dat het document in de vroege zestiende eeuw uit de belangstelling verdween omdat eerst toen alternatieve berichten over de 'werkelijke' Pape Jan doordrongen, houdt geen stand. Vanaf het ontstaan van de brief in de twaalfde eeuw hebben de Pape Jan uit de brief en de Pape Jan die men in de werkelijkheid plaatste, eigen wegen bewandeld. In de

¹ *Elyseus-bericht* (12e eeuw) § 7: door Pape Jan gezanten naar Rome gestuurd 'ut melius certificaretur de catholica fide, non quod inde dubitaret sed ut prohibetur vulgare scandalum de sententia illata in praedictum haereticum dampnatum', *Flores Historiarum*, 93: de door Alexander III uitgezonden Philippus een gezant van Pape Jan (cf. Albericus van Troisfontaines, *Chronica*, 853), naar Rome gestuurd om de vereniging van de Indische en de Roomse kerk te bevorderen, waartoe Pape Jan ook een ('de?') brief had geschreven; Foresti, *Tractatus pulcherrimus* § 7: Pape Jan stuurde gezanten naar Eugenius IV om meer aan de weet te komen over het katholicisme, met het oog op een vereniging van zijn kerk en die van Rome; cf. Dati, *Tractato* xliii: een bisschop van Pape Jan stuurde een gezant naar Eugenius om van het nestorianisme genezen te worden.

² Een uitzondering is ItF hs. G (14e eeuw) f. 31r: Pape Jan is koning van Ethiopie, al heerst hij ook 'nelli parti indiani e nelo terço del mondo, la provencia d'Antiocia'. Verder is 'Pape Jan' een erfelijke titel, is sprake van een afwijkende doop, namelijk door vuur ('et in questo variamo da voy [de paus], ma in ogni altra cosa che rechiede ala fe' de cristo noy faciamo sicomo voy'; doop door vuur ook bij Jacobus de Verona, de Catalaanse wereldkaart en Foresti (1483), l c, cf. supra p.49 n.5) en zijn Pape Jan en zijn onderdanen negers. ItF hs. V (15e eeuw) kent overeenkomstige passages

brief is teruggegrepen op traditionele beelden en voorstellingen betreffende de Orient, terwijl de naam van Pape Jan aan de kroniek van Otto van Freising is ontleend. Met deze waarheidsgetrouwe bestanddelen is een zelfstandige, literaire wereld geschapen, een louter denkbeeldige ruimte. Soms is deze ruimte ten dele teruggeprojecteerd op de werkelijkheid, maar vrijwel nooit in die mate dat het door Otto von Freising bepaalde beeld geweld werd aangedaan. De gevolgtrekking moet zijn dat de brief niet gelezen mag worden als een ernstig te nemen poging de Orient te beschrijven zoals men die zich in de middeleeuwen voorstelde, ook al is de brief door sommige auteurs als een (onbetrouwbare) verwijzing naar de werkelijkheid opgevat. Veeleer dan een afspiegeling van de werkelijkheid geeft de brief een voorstelling te zien die het beeld van de werkelijkheid op losse schroeven zet. Het rijk van Pape Jan is een wereld van de geest.

1.2 Pape Jansland als utopie

Ofschoon het rijk van Pape Jan door moderne onderzoekers vrijwel nooit uitsluitend is beschouwd als een wereld van de geest, zijn sommigen wel van mening geweest dat het land, behalve als een geografische voorstelling, ook als een utopie moest worden begrepen.

De eerste die de brief van Pape Jan met zoveel woorden een utopie noemde, was Leonardo Olschki, schrijvend in de jaren dertig van deze eeuw. Olschki voerde aan dat het rijk van Pape Jan als een theocratie werd voorgesteld. In tegenstelling tot wat in Europa het geval was, waren de wereldlijke en de geestelijke macht er in één persoon verenigd, waarbij de geestelijke macht het zwaarste zou wegen. Onder leiding van deze persoon – Pape Jan uiteraard – leefden de vele volkeren in het rijk in onderlinge vrede. Doordat er geen particuliere eigendom bestond, was hun eendracht gewaarborgd. Pape Jan zelf was bovendien, niettegenstaande zijn bijna onbeperkte macht, een toonbeeld van christelijke deemoed. Tegenover het verscheurde Europa zou het rijk van de priester vorst als een politieke utopie zijn geplaatst, de eerste in de geschiedenis van het christendom.¹

Lange tijd vonden de gedachten van Olschki wel enige weerklank, doch werden nauwelijks pogingen ondernomen deze uit te werken.² Pas gedurende de laatste jaren zijn sommige auteurs verder gegaan op de door Olschki ingeslagen weg. Martin Gosman kenschetste de brief in zijn uitgave van de Franse varianten als een kleine encyclopedie van de Oriënt, voorzien van een boodschap. Door de vereniging van de wereldlijke en de geestelijke macht en het overwicht van de laatste, zou Pape Jan een orde kunnen handhaven waarin geen strijd zou voorkomen tussen kerk en staat, leenheer en leenmannen, en verschillende maatschappelijke geledingen onderling. Deze voorstelling van zaken zou voor het succes van de brief hebben gezorgd.³ In zijn inaugurele rede benadrukte Gosman het utopische karakter van de brief nog sterker, waarbij hij een verband legde tussen de losse opbouw van de tekst en het 'open' karakter van het rijk van Pape Jan. Zoals de tekst zich leende voor uitbreiding, zo stond het rijk open voor nieuwe onderdanen en vreemdelingen.⁴

¹ Olschki, 'Der Brief'; id., *Stona*, 194-213.

² Wel poogde Nowell, 'The Historical Prester John', de mening van Olschki te verzoenen met die van Oppert, *Der Presbyter Johannes*, Zarncke, 'Der Priester Johannes', en Marinescu, 'Le Prêtre Jean', omtrent de herkomst en de naam van Pape Jan. Helleiner schreef een artikel getiteld 'Prester John's Letter: A Medieval Utopia', maar hiern zette hij zich juist tegen Olschki af (m.n. 57 n. 29).

³ Gosman, *La lettre*, 38-49.

⁴ Gosman, *Het rijk*.

Anna-Dorothee von den Brincken achtte in de brief van Pape Jan 'een krans van utopieën' aanwezig. Het verlangen naar een tot eenheid gebrachte, christelijke wereld was in haar ogen het voornaamste kenmerk van het document. Ten aanzien van het christelijke geloof bestond in het rijk van Pape Jan een eenheid, daar kettenij niet voorkwam. De wereldlijke en de geestelijke macht vielen er bovendien samen, de politieke en de kerkelijke orde gingen er in elkaar op. Immers, niet alleen was Pape Jan koning en priester tegelijk, ook droegen zijn hovelingen zowel wereldlijke als geestelijke titels.¹

Gioia Zaganelli heeft de brief op de meest stelselmatige wijze als utopie benaderd. Haar verdienste is dat zij de oosterse wonderen uit het rijk in haar duiding heeft betrokken, terwijl de aandacht van de hiervoor genoemde auteurs bijna geheel tot de figuur van Pape Jan en zijn onmiddellijke omgeving beperkt bleef. Volgens Zaganelli zouden de *mirabilia* in de Latijnse brief nog weinig aandacht hebben gekregen. De politieke boodschap – haar verwoording daarvan stemt met die van Gosman nagenoeg overeen – zou voorop staan. De *mirabilia* zouden er vooral toe hebben gediend de brief in de geografische werkelijkheid te verankeren. In de Anglonormandische varianten zou de verhouding zijn omgekeerd: daarin kregen de *mirabilia* de overhand, en werd de politieke boodschap naar het tweede plan verwezen. Een synthese van beide bestanddelen van de brief zou eerst in de Franse varianten tot stand zijn gebracht. Juist de wijze waarop de *mirabilia*, met name de monstervolkeren, in de politieke orde waren vevat, zou het rijk van Pape Jan tot utopie maken. De gemeenschap van voorbeeldige christenen en heidense monsters zou de verbeelding zijn van een evenwicht tussen tegengestelde maatschappelijke krachten. Het tot stand brengen van een dergelijk evenwicht zou zijn ingegeven door de gedachte dat ook aan het kwaad een plaats in de samenleving toekwam.²

Aan de hand van enkele studies die gewijd zijn aan de receptie van de brief in bepaalde middeleeuwse werken, kan bovendien worden betoogd dat het document in de middeleeuwen als utopie werd herkend. Kurt Lewent en Gosman wezen op de Catalaanse troubadour Cerveri de Girona. Deze vergeleek in een lied van omstreeks 1250 het leven aan het Provençaalse hof waar hij verkeerde met het land van Pape Jan. Aan het verweekte hof ging volgens hem de deugd te gronde aan de overdaad, terwijl in het land van de priestervorst rijkdom en deugdzaamheid juist samengingen. Leken de Europese vorsten maar wat meer op Pape Jan, verzuchtte Cerveri, en hun hoven op diens rijk.³ Klaus Zatloukal onderzocht de wijze waarop de brief door Albrecht von Scharfenberg werd bewerkt in de *Jungere Titul*. In dit werk uit de late dertiende eeuw wordt verteld hoe de Graal het zondige Europa is ontvlucht en is neergestreken in het rijk van Pape Jan, waar de beste christenen ter wereld wonen onder leiding van

¹ Von den Brincken, 'Presbyter Johannes'

² Zaganelli, 'Le lettere', 249-256, voor de Franse brief id., 'Contradiction'. In id., *La lettera*, worden de belangrijkste standpunten herhaald.

³ Lewent, 'Io Vers', Gosman, 'Cerveri'

een voortreffelijk vorst en waar de zedelijkheid hoog in het vaandel staat. Volgens Zatloukal werd de orde in het rijk gewaarborgd door de onderwerping van de wereldlijke macht aan de geestelijke. Pape Jan zou voor de geestelijke macht model staan.¹ Olschki vestigde de aandacht op twee dichtwerken van Giuliano Dati, beide verschenen omstreeks 1495, waarin het land van Pape Jan bezongen wordt. Het utopische element treedt zeker in het eerste werk duidelijk naar voren: Dati loofde de rechtvaardigheid van Pape Jan, de deugdzaamheid van diens christelijke onderdanen en de harmonieuze wijze waarop het politieke en kerkelijke leven geordend waren.² Francis Rogers tenslotte wijdde een studie aan het *Libro del Infante Dom Pedro* van Gomez de Santisteban, verschenen in 1515 en nadien vele malen herdrukt. Hierin wordt verteld van de reis van de Portugese prins Pedro, uitmondend in een bezoek aan de priester vorst. Rogers hield zowel de brief als het *Libro* voor utopische geschriften, waarin Pape Jan naar voren trad als een ideale kerkvorst in een ideale gemeenschap in een ideale verhouding tussen kerk en staat.³

Deze studies ten spijt wordt de brief over het hoofd gezien in de meeste moderne studies die de geschiedenis van de utopie tot onderwerp hebben. Zelfs de weinige auteurs die oog hebben voor utopieën in de middeleeuwen laten het document meestal buiten beschouwing.⁴

Geen van de hierboven genoemde auteurs heeft uitdrukkelijk aangegeven wat onder 'utopie' moet worden verstaan. Men lijkt te hebben aangenomen dat de brief van Pape Jan een 'utopie' mocht worden genoemd omdat in het beschreven rijk een toestand zou heersen die in Europa als aanbevelenswaardig gold. Aan de samenleving zoals die in de brief was beschreven, zou het middeleeuwse Europa een voorbeeld hebben kunnen nemen. Dit heeft men vooral afgeleid uit de passages waarin Pape Jan min of meer uitdrukkelijk op een staatkundige en maatschappelijke moraal lijkt te zinspelen. Door deze moraal in de tekst terug te lezen, kreeg het rijk van de priester vorst ideale trekken toebedeeld. Daarnaast vindt men met name bij Gosman en Zaganelli ook een andere benadering. Zij achtten in het rijk een bepaalde opbouw aanwezig die op zichzelf een ideaal vertegenwoordigt, zonder in termen van een bepaalde moraal te hoeven worden uitgelegd.

Deze laatste benadering zal in de komende hoofdstukken aan de orde komen. Hier gaat het vooral om de lessen die door middeleeuwse en moderne auteurs aan de brief zijn vastgeknoopt, al dan niet op aanwijzing van de tekst zelf. Nagegaan wordt in welke mate de ogenschijnlijk belerende passages uit de brief een 'utopische' lezing mogelijk maken, waarbij de tekst wordt opgevat als

¹ Zatloukal, 'India'.

² Olschki, 'I cantari'.

³ Rogers, *The Travels*, 217: 'an ideal Pope in an ideal community in an ideal relation between Church and State'.

⁴ Cf. Seibt, 'Utopie'; id., *Utopica*; Coleman, 'The Continuity'. De brief wordt wel als utopie aangemerkt in Winter, *Compendium*, 13-14; Zaganelli, 'La "quête ouverte"'. Een terloopse verwijzing in Bumke, 'Die Utopie', 78.

verbeelding van een bepaalde moraal. In aansluiting op de bevindingen van moderne onderzoekers wordt eerst gezien in hoeverre de tekst kan worden gelezen als een sociale utopie, waarin ideale verhoudingen tussen de leden van de samenleving worden beschreven, en als een politieke utopie, waarin de overheid ideale trekken krijgt toebedeeld. Vervolgens gaat de aandacht uit naar de 'utopische' receptie van de brief in de zojuist genoemde middeleeuwse werken.

Het is bij dit alles niet zozeer de bedoeling vast te stellen of de brief in de middeleeuwen en daarna op de 'juiste' wijze gelezen is. Er zijn ongetwijfeld meer zinvolle lezingen van de brief mogelijk. In dit hoofdstuk wordt gezien of de middeleeuwse en moderne duidingen van de brief inzichten opleveren die van belang kunnen zijn bij de lezing van de brief die in deze studie is voorgenomen en die vooral de verhouding tussen de beschaving en haar tegendeel betreft.¹

DE BRIEF ALS SOCIALE UTOPIE

De brief van Pape Jan kan in elk geval niet worden beschouwd als een sociale utopie in die zin, dat in het beschreven rijk is gepoogd een gelijkmatige verdeling van de welvaart tot stand te brengen die iedereen gelukkig en eendrachtig zou moeten maken. Dat er geen particuliere eigendom zou bestaan, zoals door Olschki werd beweerd, kan niet uit de brief worden afgeleid.² Eerder kan het tegendeel worden betoogd aan de hand van de passage over een rivier waaruit de onderdanen van Pape Jan edelstenen halen. Deze stenen moeten zij eerst voor een geringe prijs aan hun vorst aanbieden voordat zij die aan anderen mogen verkopen (§ 39). En hoewel volgens Pape Jan 'geen enkele behoeftige onder ons is' (§ 45) en 'onze mensen een overvloed aan allerlei rijkdommen genieten' (§ 46), komt er toch armoede in het rijk voor. De priestervorst laat namelijk weten:

overall verdedigen wij de chrstelijke armen, over wie de heerschappij van onze genade regeert, en wij ondersteunen hen met onze aalmoezen.³

Het ondersteunen van behoeftigen werd in de middeleeuwen als een vanzelfsprekende vorstelijke plicht beschouwd.⁴ Dat Pape Jan deze plicht nakomt, draagt er toe bij hem als een goede vorst te beschouwen, maar is te weinig om zijn rijk als een paradijs voor de armen te bestempelen. Het rijk lijkt dan ook in niets op de

¹ Buiten beschouwing blijft hier Kaltenbrunner, *Johannes*, waarin de figuur van Pape Jan het middelpunt vormt van esoterische bespiegelingen, maar geen serieuze duiding van de brief wordt ondernomen.

² Wel uit Anm r. 540: 'A trestuz sunt li champ comun'; Ba I {46}. 'unus alterius habitaculum intrat et sine licentia de rebus necessariis accipit confidenter'

³ 'ubique pauperes christianos, quos clementiae nostrae regit imperium, defendimus et elemosinis nostris sustentamus' Lat § 10. 1271, 101 en ItF 1537 f 2r stellen dat de ruime aalmoezen de armoede opheffen, zodat er inderdaad geen armen bestaan

⁴ Berges, *Die Furstenspiegel*, 192.

bekendste sociale utopie van de middeleeuwen: Luilekkerland.¹ Kern van alle verhalen over Luilekkerland is de voorstelling van een maximum aan genot waar een minimum aan inspanning tegenover staat. Voedsel, drank en geld zijn er voor iedereen in onbeperkte hoeveelheden, het geslachtsverkeer is vrij, het staatsbestuur wordt niet uitgeoefend, als de geestelijkheid voorkomt is het slechts om mee te slempen, en de grootste deugd is de luiheid: 'hoe meer men er slaapt, hoe meer men er verdient'.² Het rijk van Pape Jan is een samenleving van volledig andere aard. Ten aanzien van eten, drinken en de sexuele omgang wordt matigheid aangeprezen. Het staatsbestuur wordt wel degelijk uitgeoefend, Pape Jan is er zelf de verpersoonlijking van. Bovendien wordt de in Luilekkerland tot norm verheven luiheid in het rijk van de priester vorst met armoede bestraft. In plaats van 'er zijn geen behoeftigen onder ons' wordt in de Franse traditie namelijk gesteld: 'niemand kan arm zijn in ons land, *als hij maar geld wil verdienen*'.³

Ook kan niet worden volgehouden dat de verschillende volkeren uit het rijk in vreedzame eendracht samenleven. Pape Jan beweert weliswaar dat zijn onderdanen geen verdeeldheid kennen en door liefde aan elkaar gebonden zijn (§ 46, 52), maar niettemin wordt de orde bedreigd door de in het rijk verblijvende, oorlogszuchtige monstervolkeren, die ook onderling met regelmaat slaags raken. Bovendien heeft Pape Jan de beschikking over een spiegel waarop opzichters alle opstandige bewegingen in het land kunnen waarnemen. Die spiegel moet dag en nacht worden bewaakt omdat men hem anders zou stukslaan (§ 71-72). Er is allesbehalve sprake van een idyllische toestand: de vrede die in het rijk heerst, moet worden afgedwongen.

Aan het gegeven dat het rijk van Pape Jan vrede en welvaart kent dankzij de inspanning van onderdanen en overheid, zou men een morele les kunnen verbinden. De brief lijkt aan te geven dat het geluk niet zomaar aan de mens is gegeven, maar door hem met de nodige moeite binnen zijn bereik moet worden gebracht. Een meer uitdrukkelijk beroep op de moraal vindt men in de passages waarin Pape Jan de deugdzaamheid van zijn onderdanen aanprijst. Onder ons zijn geen rovers, vleiers en gierigaards, stelt de priester vorst, en er is geen onderlinge verdeeldheid. Ook spreekt iedereen de waarheid: wie zou beginnen te liegen, zou als lucht worden behandeld, zodat hij bij wijze van spreken niet meer zou bestaan. Allen houden van elkaar, echtbreuk komt niet voor, kortom: onder de bewoners van het rijk heerst geen enkele zonde (§ 46, 51-52). De kuisheid die

¹ Cf. Graus, 'Social Utopias'. Winter, *Compendium*, 14, noemt het rijk van Pape Jan een 'Volksutopie', beschreven 'mit einer Phantastik, die eher an einen Schlaraffenstaat erinnert'. In het hedendaags Hongaars wil 'het rijk van Pape Jan' (*János pap országa*) inderdaad zoveel zeggen als 'Luilekkerland'.

² 'qui plus i dort, plus i gaaigne', *Li pais a d non Coquaigne* r. 2, cit. Ackermann, *Das Schlaraffenland*, 144. *Li pais* (ca. 1250) wordt beschouwd als de oudste volgroeiende voorstelling van Luilekkerland.

³ 'nus ne pourroit estre povre en nostre terre puis qu'il voille gaaigner', Fr r. 273-274; 'nullus potest esse pauper inter nos, si velit lucran', Cam § 44.

men in acht neemt – in het geval van Pape Jan zelf bevorderd door de kracht van de saffieren waaruit zijn bed is samengesteld (§ 63) – wordt in de Franse traditie tegenover de losbandigheid van ‘vreemdelingen’ geplaatst. Europese lezers kunnen zich aangesproken voelen:

wij hebben zeer mooie vrouwen. Maar wij liggen daar [in het bed] slechts viermaal per jaar en wel om kinderen te verwekken en een dergelijk gebruik houden wij aan. Maar de vreemdelingen springen met hun vrouwen om naargelang hun begeerte.¹

Ook in sommige individuele varianten vindt men wel passages waarin het geweten van de lezer rechtstreeks op de proef wordt gesteld. Naar aanleiding van de afstand die men in het rijk van Pape Jan tot andermans vrouwen bewaart, stelt een Italiaanse tekst dat men in heel de wereld niet anders zou moeten doen.² Een Occitaanse variant meldt dat er geen zondaars in het rijk voorkomen, ‘opdat wij geen slecht voorbeeld geven aan de goede mensen’.³ In een Hebreeuwse tekst tenslotte zegt Pape Jan te hebben gehoord dat men elkaar in het land van de paus, anders dan in zijn rijk, niet bemint, en dat hij daarom niet begrijpt hoe men daar kan leven.⁴

Dat hier naar een christelijke moraal wordt verwezen, kan wat de Latijnse traditie betreft worden afgeleid uit de bewering van Pape Jan dat hij en een deel van zijn onderdanen vrome, rechtzinnige christenen zijn. In de Franse traditie wordt het verband met het christendom met zoveel woorden aangegeven. Het is hier God (in sommige varianten ook de apostel Thomas) die diefstal noch overspel toestaat. Overspel wordt verfoeid omdat het huwelijk werd ingesteld door God. De naastenliefde geldt als plicht omdat Christus haar onderwees. Thomas staat regelmatig op uit zijn graf om de juiste levenswijze aan het volk te prediken.⁵ In sommige varianten omschrijft Pape Jan zijn levenswijze als ‘door God in den hoge geordend’ en prijst hij de deugdzaamheid van zijn onderdanen nadrukkelijk aan als de juiste, christelijke levenshouding. Hier vindt men ook een uitweiding over de regels die de vrouwen uit het rijk in acht nemen: zij drinken nooit wijn, behalve op zon- en feestdagen, zijn zeer vroom, bidden dat God haar in haar geloof mag sterken, dragen kuise kledij en verfoeien de ijdelheid en slechte gedachten. De goddelijke beloning voor zoveel goedheid is reeds hier op aarde voelbaar: de mensen uit het rijk worden driehonderd jaar oud.⁶

¹ ‘nos avons moult beles fames. Mes nous n'i gesons que quatre foiz en l'an et pour enchaïson d'engener et tel usage tenons nous. Mais li estrange font a leur volonté de leur famez’, Fr r. 383-386. Pape Jan wijst in de Franse traditie op de wellust van zijn joodse onderdanen, cf. *infra* p. 132.

² ItL-1 § 52: ‘non è persona inter nui che dica alle femine delli altri se no el dovere; et per tutto lo mondo non si faria lo contrario’.

³ ‘per tal que non donon mal exemple a las bonas gens’, Occ r (286).

⁴ Hbr 1519, 71.

⁵ Fr r. 278 sq., 325 sq.

⁶ ‘ordinata dalo altissimo Idio’, ItF hss. OMNP f 69v, cf. Hbr 1442, 143, over de vrouwen: f. 69v-70r, cf. Hbr 1442, 145; ouderdom 300 jaar ‘perchè Dio lo promete per lo nostro ben fare’: f. 65r, cf. Hbr 1442, 131. Cf. Lat § [D]oo ‘ea [iustitia nostra] homines amplius et diutius vivunt’;

Passages als deze maken duidelijk dat het christendom in het land van Pape Jan een zuiverder karakter draagt dan in Europa. In een aantal varianten wordt dit gegeven gesymboliseerd door de vertelling over het chrisma dat in het land van de priestervorst wordt voortgebracht. Pape Jan neemt daarvan zoveel hij nodig heeft en zendt het restant naar het westen. De paus lengt het chrisma aan met olijfolie en verspreidt het mengsel in Europa voor kerkelijk gebruik.¹

De deugdzzaamheid van de christelijke onderdanen van Pape Jan wordt ook wel in de middeleeuwse literatuur geprezen, al is niet altijd uit te maken of over het rijk uit de brief danwel over het 'werkelijke' rijk van de priestervorst wordt gesproken. Waardering voor het morele gehalte van het oosterse rijk blijkt uit de in het vorige hoofdstuk genoemde bronnen waarin Pape Jan en zijn onderdanen worden aangeduid als goede of vrome christenen. In een aantal gevallen komen uitvoeriger loftuitingen voor;² het verst gaan de hieronder te behandelen werken waarin sprake lijkt van een utopische receptie van de brief. De *Songe du vieil pèlerin* (1389) van Philippe de Mézières is een bijzonder geval. Koningin Vérité en haar dames zijn in dit werk op zoek naar een plaats op aarde waar de deugdzzaamheid heerst. Zij bezoeken onder meer het Indië van Pape Jan, maar dat loopt op een teleurstelling uit:

Maar zij vonden slechts allerlei armoede, onwetendheid en stijfhoofdigheid. En zij kwamen te weten dat het meer dan tweehonderd jaar geleden was dat, omdat zij [de Indiërs] opgehouden waren het goede na te streven, hun machtige koning Pape Jan verslagen was door de Grote Khan van Tatarje.³

Slechts onder de vroegere Pape Jan had Indië de deugdzzaamheid gekend. Wellicht doelde Philippe op de 'Pape Jan' uit de twaalfde-eeuwse brief en de toestand van het rijk die daarin beschreven stond.

Add I {e}-{g}, Ba I {+39} in het land kan niemand sterven; ouderen die hun krachten verliezen worden overgebracht naar een eiland waar het lichaam sterft en de ziel naar het paradijs vertrekt.

¹ P-2 r. 280.17-31.

² Cf. *Elyseus-benchit* § 6: 'Quia terra ventatis est, ideo nemo mentitur nec iurat, nisi prout decet. Quod si quis fecerit aut fornicatur aut adulteratur, secundum praedictam legem dampnatur. Etiam (...) nemo ducat uxorem ante 30 annos; et nemo accedit ad uxorem proprium nisi ter in anno pro sobole creando'; Johannes van Hildesheim, *Hystoria*, 258 Pape Jan als opvolger van de Drie Koningen in wereldlijke zaken aangesteld 'ut si aliqui maluoli patriarcham archiepiscopos episcopos et presbiteros non curarent vel ipsis rebellarent vel a fide apostatarent, per brachium seculare possent compelli'; *Huon d'Anvergne* (ed. Stengel) r. 11441 het rijk van Pape Jan 'terre de ventés'; Andrea da Barberino, *Guerreno* het land 'tera de uenta' (c. 91), de bewoners van de hoofdstad 'gente che meglio conseruasse la soa fede che persone del mondo en non trouo mai la piu virtuosa gente. E comeno buxie de loro e sono tenuti tra loro molto peizon li sonani & in gretia li usurari non sano che cossa sia usuria e grande iustitia fano de malfatori e maxime de quel contra la fede de christo facesse non se troua in quello paese heretici como sono in gretia & in Italia' (c. 94); Foresti, *Tractatus pulcherrimus* § 7 'cum apud eos summe coli iusticiam velint, nullae fraudes nullaque penuria aut adulteria et huius similia apud eos raro inveniuntur'.

³ 'Mais elles ne trouverent que toute pauvreté, ignorance et obstination. Et trouverent qu'il avoit plus de deux cent ans que, pour ce qu'ilz avoient abandonné de forger les bons besans, leur puissant roy Prestre Jehan avoit esté desconfit du Grant Can de Tartarie', *Le songe*, 223.

De verwijzingen in de brief van Pape Jan naar een christelijke moraal, die de lezer geacht wordt met de prietervorst en zijn christelijke onderdanen te delen, maken dat men de brief inderdaad als een sociale (of christelijk-sociale) utopie zou kunnen lezen. Men lijkt zich in het oosterse rijk strikter aan de moraal te houden dan de 'buitenlanders', bij wie men in de eerste plaats aan de Europeanen moet denken. Waarschijnlijk is het dankzij de deugdzaamheid van de bewoners dat in het rijk van Pape Jan een toestand van vrede en welvaart is bereikt die als nastrevenswaardig voor Europa kan gelden.

Natuurlijk is hiermee een lezing van de brief als christelijk-sociale utopie allermint noodzakelijk geworden. Dat de brief op een bepaalde moraal zinspeelt, betekent niet dat het document geheel in termen van die moraal moet worden uitgelegd. Wel moet met het gegeven dat het rijk van Pape Jan christelijk-sociale idealen belichaamt, rekening worden gehouden bij de lezing van de brief die in deze studie wordt nagestreefd.

DE BRIEF ALS POLITIEKE UTOPIE

Kerk en staat

De meeste onderzoekers die in het begin van dit hoofdstuk werden genoemd, wezen er op dat in het rijk van Pape Jan geen conflicten tussen kerk en staat voorkomen. De prietervorst zou *regnum* en *sacerdotium* in zich hebben verenigd. Hierdoor zouden de eenheid van de staatsmacht en de duurzaamheid van de politieke orde gewaarborgd zijn. Om deze reden zou men de brief van Pape Jan als een politieke utopie mogen beschouwen.

Of Pape Jan inderdaad zowel de hoogste wereldlijke als de hoogste geestelijke gezagsdrager in zijn rijk is, kan worden betwijfeld. Hij lijkt in de eerste plaats een wereldlijk vorst te zijn. De enige titel die hij voor zich opeist is die van 'prietester', maar dat is geen toereikende grond om hem als een kerkvorst te beschouwen. Pape Jan geeft zelf aan dat vele hovelingen een hogere rang in de kerkelijke hiërarchie bezitten dan hijzelf. Omdat het aan zijn hof reeds wemelt van de vorstelijke titels en kerkelijke waardigheden, neemt hij genoeg met het priesterschap:

aan ons hof hebben wij dienaren, die van een hogere naam en taak zijn voorzien wat de kerkelijke waardigheid aangaat, en ook bezetten zij een hogere plaats dan wij in godsdienstige aangelegenheden (...) onze hoogheid heeft het niet nodig geacht zich te tooien met dezelfde namen en dezelfde rangen, waarmee ons hof vol lijkt te zijn, en daarom heeft zij er uit bescheidenheid de voorkeur aan gegeven met een mindere naam en een lagere graad te worden aangeduid.¹

¹ 'in cura nostra ministeriales habemus, qui digniori nomine et officio, quantum ad ecclesiasticam dignitatem spectat, et etiam maiori quam nos in divinis officiis praediti sunt () altitudo nostra non est passa se nominari eisdem nominibus aut ipsis ordinibus insigniri, quibus cura nostra plena esse videtur, et ideo minori nomine et inferiori gradu propter humilitatem magis eligit nuncupari', Lat § 98

Pape Jan lijkt hier de draak te steken met de ijdelheid van zowel wereldlijke als geestelijke machthebbers. Dat hij zichzelf tot de laatste groep rekent, kan niet uit zijn opmerkingen worden afgeleid. Bovendien verraadt hij zich elders in de brief als een wereldlijk vorst, waar hij zijn residentie aanduidt als 'keizerlijk paleis' (*palacium imperiale*, § 74). Zijn titel 'koning der koningen' (§ 1) verwijst eerder naar God dan naar aardse heersers.

In de Franse traditie noemt Pape Jan zich niet alleen 'priester' uit bescheidenheid:

En weet dat ik Pape Jan word genoemd omdat ik als een priester de bescheidenheid in acht moet nemen en voorts omdat God de rang van priester had, dus is het priesterschap het hoogste wat bestaat en daarom moet de priester bescheidenheid en kuisheid en geduld betonen, want Jezus Christus was priester en koning. En omdat die naam zo groot is word ik Pape Jan genoemd.¹

Het priesterschap is een nederige status, maar tegelijk de allerhoogste, omdat Christus priester en koning was. Het priester-koningschap maakt Pape Jan niet tot een kerkvorst, maar lijkt eerder een verwijzing naar de middeleeuwse politieke leer volgens welke wereldlijke vorsten, in het bijzonder de Duitse keizer, geacht werden Gods plaatsvervanger te zijn² en als Diens evenbeeld hun heerschappij uit te oefenen.³ In de opschriften boven de handschriftelijke varianten van de brief in het Latijn wordt Pape Jan dan ook vaak 'koning' genoemd, een enkele keer 'keizer', maar nooit wordt er op gezinspeeld dat hij een kerkvorst zou zijn.⁴ In individuele varianten uit de Latijnse traditie duidt ook Pape Jan zelf zich als keizer aan,⁵ en in de bewerking van de brief in de *Jungere Tituel* wordt hij afwisselend als 'koning', 'keizer' of 'vorst' aangeduid – ook al hecht hij zozeer aan zijn priestelijke titel dat 'men hem beledigt als men hem keizer of koning zou noemen'.⁶

¹ 'Et sachiez que je suis appelez Prestre Jehens pour ce que je doi avoyr humilité comme prestre et puis que Dieu ot ordre de prestre, donc est prestre la plus haulte chose qui soit et pour ce doit avoir prestre humilité et chastée et pacience, car Jhesu-Crist fust prestres et rois. Et pour ce que li nons est si grans suis je appellé Prestre Jehans', Fr r. 436-442. Cf. Anm hs. D r. 936: 'Deu meismes fu prestre par num'.

² Cf. Hild § 7. 'Presbiteri enim sunt vicarii dei, celestis regis'; Occ r. 442-442.1: 'Prestre aytant vol dire con preyre tenent luoc de Dieu en terra'.

³ Hamilton, 'Prester John', meende dan ook dat Pape Jan model stond voor de Duitse keizer en dat zijn regering de politieke wensen van Frederik Barbarossa verbeeldde, een onderschikking van de geestelijke aan de wereldlijke macht inbegrepen.

⁴ Koning: Zarncke, 'Der Priester Johannes' (1879) hss. u1, u2, u11, u15, a3, b1 ('rex Persarum'), b2, b15, b20, b24, c1, c6, c13, d2, d5. Keizer: hs. b3. Pape Jan is overduidelijk een werelds vorst in Kf.a, waarin hij zijn ondergeschiktheid aan 'paus Manuel' betuigt 'sumus dominus omnium temporalium dominorum post vos, donum Manuelem, qui estis dominus in spiritualibus et habetis potestatem a deo absolvendi et ligandi omnes homines et omnia potestis per deum', {49}-{+}; 'habemus alcius nomen mundi – preter vestrum nomen, qui estis pastor omnium', {97}.

⁵ Du 2 r. 62, 68; Rus-1, Rus-2, Srv. In de laatste varianten komt 'tsaar' en 'pope' Jan over als een vreesaanjagende autocraat, die met name de hem onderhonge sultans in het gareel moet houden; ongetwijfeld zijn de Russische machtsverhoudingen op de kleuring van de tekst van invloed geweest.

⁶ 'man tut im leide / swer in keiser oder kunic benende', *Tituel* 6147. Een overzicht van de plaatsen waar Pape Jan 'koning' etc. genoemd wordt bij Zatloukal, 'India', 422 n. 59.

In sommige varianten uit de Franse traditie noemt Pape Jan zich tegelijk koning en keizer, in andere varianten is hij 'priester wat betreft het offer van het altaar en koning wat betreft de rechtspraak en het recht'.¹ Slechts bij hoge uitzondering heet hij zowel een wereldlijk als een geestelijk heerser te zijn.²

Hier komt bij dat in veel gevallen niet Pape Jan, maar de 'patriarch van St. Thomas' als de hoogste kerkelijke gezagsdrager wordt voorgesteld. In de Latijnse brief wordt de laatste genoemd zonder dat duidelijk wordt wat zijn rol precies is (§ 74). In de Franse brief wordt doorgaans gesteld dat Pape Jan zijn kroon uit handen van de patriarch heeft ontvangen, wat doet denken aan de kroning van de keizer door de paus in Europa.³ Sommige varianten uit zowel de Latijnse als de Franse traditie wijzen dan ook de patriarch (of patriarchen⁴) met zoveel woorden aan als een met de paus vergelijkbare hoogwaardigheidsbekleder.⁵ 'Hij namelijk is onze paus en geestelijke vader', stelt de Hildesheimer tekst, 'omdat wij niet naar uw paus in Rome kunnen gaan'.⁶ In de opschriften van de Latijnse drukken van de brief daarentegen wordt Pape Jan meestal aangeduid als 'keizer en patriarch van de Indiërs en Ethiopiërs',⁷ al wordt in de tekst niettemin een afzonderlijke patriarch van St. Thomas genoemd, juist als in de handschriften.

Wel lijken onder Pape Jan de kerkelijke en de politieke sfeer te zijn versmolten. Aan zijn hof wordt Pape Jan zowel door geestelijke als door wereldlijke vorsten gediend. Steeds verblijven daar zeven van de 72 koningen, en verder 72 hertogen, 365 graven, twaalf bisschoppen, twintig aartsbisschoppen, de patriarch van St. Thomas, de protopapas van Samarkand, de aartsprotopapas van Susa en een groot aantal abten (§ 73-75). Veel hovelingen dragen zowel een geestelijke als een wereldlijke titel.⁸ In de Franse traditie wordt gezegd dat de zorg over het land aan de patriarchen wordt toevertrouwd als Pape Jan ten strijde trekt en dat zijn kroon aan één van hen toevalt, mocht de prietervorst zonder erfgenaam

¹ Koning en keizer: Fr hss. BAFQ, 'Prestre selon le sacrifice de l'autel et roy selon justice et droiture': P-2 r. 437-437.1, naar hs. X.

² Namelijk in de twee varianten die zich aan het beeld van de 'werkelyke' Pape Jan hebben aangepast (cf. supra p.51 n.2); ItF hs. G f. 39v: 'Et lo Preyte Zoano sono chiamato che sono chossi de qua, como lo Papa de Roma de là Et ho lo brazo spintuale e lo tenporale in le parte d'Antiochia. E ssi rapresento la persona del nostro signor Yeshu Cristo'; ItF hs. V: Pape Jan is 'summo pontificho, imperatore in la parte Endiane' (kol 1r) en inderdaad met de paus vergelijkbaar (kol. 27r).

³ Fr r. 444.1-3, naar hs. B: 'Et sachét ke nus avums la corune de le empenre par le patrnark de seint Thomas e la corune pur estre empereres e rois'.

⁴ Voorbeelden naar Fr: één: hs. F; twee. hss. RKMDG, P-2; drie: hss. LN; vier: hss. IBAQPO. Pape Jan wordt door 'de' patriarch gekroond in hss. BF, door de vier patriarchen in hss. AQ.

⁵ Du 4 r. 736-739; Wels XV; P-2 r. 431.1-432.1: 'les patriarches de saint Thomas (...) ont le pouvoir du pape de Rome'.

⁶ 'Ipse enim est papa noster et pater spintualis, quia non possumus accedere Romam ad papam vestrum', Hild § 74.

⁷ 'maximus Indorum et Ethioporum christianorum imperator et patriarcha', cit. Wagner, *Terra promissionis*, 95-106.

⁸ Lat § 98: 'Dapifer enim noster primas est et rex, pincerna noster archiepiscopus et rex, camerarius noster episcopus et rex, marescalcus noster rex et archimandrita, princeps cocorum rex et abbas'.

overlijden.¹ Ook zijn in het leger van Pape Jan en zelfs in zijn lijfwacht geestelijken te vinden.²

De middeleeuwse literatuur is verdeeld wat betreft de vraag of Pape Jan een geestelijk gezagsdrager is, al moet opnieuw worden opgemerkt dat de betreffende teksten niet noodzakelijk op de hoofdfiguur uit de brief betrekking hebben, maar ook op de 'werkelijke' Pape Jan kunnen slaan. Meestal geldt de priestervorst als 'koning' of 'keizer'; in sommige teksten wordt uitgelegd dat hij de priesterlijke titel op grond van zijn vroomheid draagt en overigens als een wereldlijk vorst moet worden beschouwd.³ In verscheidene bronnen wordt de verhouding tussen hem en de patriarch dan ook als die tussen keizer en paus voorgesteld.⁴ Hiertegenover staan de bronnen die de waardigheid van patriarch aan Pape Jan zelf toewijzen.⁵ Soms worden hem daarbij geen wereldlijke titels toegekend,⁶ in andere gevallen heet hij patriarch en keizer tegelijk te zijn.⁷ Een bijzonder geval is in dit verband het reisverhaal van Johannes Witte de Hese (1387). Er is hier weliswaar sprake van een patriarch naast Pape Jan, maar niettemin gaat de priestervorst vóór het middagmaal als paus gekleed, daarna als koning.⁸

Houdt men zich bij het rijk van Pape Jan zoals dat in de brief wordt beschreven, dan is althans duidelijk dat tussen kerk en staat geen strijd bestaat. Onder de regering van de priestervorst lijken de kerkelijke en de politieke sfeer inderdaad samen te vallen. Zelf treedt Pape Jan in de eerste plaats als een wereldlijk vorst naar voren wiens heerschappij door God is geheiligd. De politieke orde die in zijn rijk bestaat, kan wellicht als een voorbeeld voor Europa worden gezien, met

¹ Fr r. 308-310, 444.2-3.

² Geestelijken in het leger: Fr r. 302; volgens ItF hs. G f. 37r en Hild § 47 doet ook één van de patriarchen dienst. Lijfwachten: Fr r. 420-426.

³ *Elyseus-bericht* § 7: 'rex Indiae nomine Iohannes, qui cognominatus est presbiter, non ut ita sit ordinatus, sed propter reverentiam suam presbiter est appellatus'; Johannes van Sultanyeh, *Libellus*, 120 (m.b.t. de koning van Ethiopie): 'Altissimus rex ipsorum presbyter Iohannes vocatur, licet sit rex magnificus et secularis, sed propter devotionem et religiositatem dicitur quasi presbyter'. Cf. Johannes van Mandeville, *Travels*, 209 n. 2, 402.

⁴ Johannes van Mandeville, *Travels*, 387: de patriarch is 'tout ainsi comme pape'; *Niederrheinische Orientbericht*, 10: 'deme [de patriarch] sint sy gehoorsam, gelych wir deme pase'; Johannes van Hildesheim, *Historia*, 257-259, 279: 'habent patriarcham Thomam, cui ipsi per omnia obediunt sicut nos domino pape, et presbitero Johanni obediunt sicut nos Imperatori vel regi', cf. Diego de Valera, *Cronica* (1482) f. A4r: 'aquien [de patriarch] como a santo padre en todo obedeciesen', over Pape Jan slechts: 'non tuiese nonbre de Rey ni de enperador' (wat klaarblykelijk wel voor de hand zou hebben gelegen). Overigens wijst Diego het werk van Johannes van Hildesheim aan als zijn bron.

⁵ *De adventu* (12e eeuw) spreekt reeds over een 'patriarcha Iohannes' uit Indië. Deze is door latere auteurs soms met Pape Jan vereenzelvigd, cf. Zarncke, 'Der Priester Johannes' (1879), 5 sq.

⁶ *Libro del conocimiento*, 62; Foresti, *Supplementum* (1483) f. 18r.

⁷ Andrea da Barberino, *Guenno* c. 88-101; Foresti, *Tractatus pulcherimus* § 5, 34; Dati, *Tractato xviii* (Pape Jan draagt 'mitera papal'), xxv; id., *Secondo cantare lviii*. Dat Pape Jan zich slechts priester noemt hoewel hij hoofd van de kerk is, wordt ook door Foresti en Dati als blijk van bescheidenheid uitgelegd: 'cognomen est ipsi patriarchae ad humilitatis indicium, sicut et pontifices Romani se servos servorum dei appellare consuevere', *Tractatus pulcherimus* § 2; *Tractato xxiv*.

⁸ *Itinerarius* § 38: 'Item presbiter Iohannes transit de mane ante prandium ut papa, scilicet cappa longa rubea preciosissima, et post prandium transit ut rex equitando et terram suam gubernando'. Cf. Rus-1, 457a: Pape Jan is 's ochtends pope, 's middags tsaar

name wat betreft de eenheid van kerk en staat Niet alleen de sociale, ook de politieke verhoudingen binnen het rijk berusten op christelijke idealen

De brief bevat bovendien een aantal verdere toespelingen op de politieke moraal van het christelijke Europa In de uitspraken die Pape Jan zich veroorlooft, gaat menige boodschap voor Europese vorsten schuil De weergave van de brief door Albrecht von Scharfenberg is door Zatloukal zelfs als vorstenspiegel bestempeld Aan de hand van de belerende uitspraken uit de brief aan het adres van Europese vorsten wordt hieronder nagegaan of de brief inderdaad als vorstenspiegel kan worden gelezen

De brief als vorstenspiegel

Wat de Latijnse traditie aangaat, komt het onverholen beleren van Europese vorsten slechts voor in de eerste paragrafen van de brief, waar Pape Jan zich met Manuel Comnenus onderhoudt De Byzantijnse keizer moet zich verscheidene aantijgingen laten welgevalen De priester vorst zegt te willen weten of Manuel het ware geloof met hem deelt (§ 3) Vervolgens wijst hij er op dat Manuel een sterfelijk en vergankelijk schepsel is, ook al wordt hij door zijn onderdanen voor een God gehouden Pape Jan benadrukt dat hij zichzelf met recht als een mens beschouwt (§ 4) Ook wordt Manuel aangespoord indachtig te zijn aan zijn levenseinde, opdat hij nimmer zal zondigen (§ 8, naar Jes Sir 7 40) Pas na deze opmerkingen begint Pape Jan aan de beschrijving van zijn rijk

Karl Helleiner heeft gesteld dat de inleidende paragrafen van de brief als anti-Byzantijnse propaganda waren bedoeld In deze propaganda zou men de eigenlijke boodschap van de brief moeten zien In het vervolg van het document zou de auteur zich door zijn fantasie hebben laten meeslepen en de *mirabilia* hebben toegevoegd¹ Inderdaad bevatten de eerste paragrafen nog verscheidene andere tegen Manuel gerichte stekeligheden Pape Jan noemt zichzelf koning der koningen en beweert de machtigste heerser op aarde te zijn, terwijl Manuel wordt aangeduid als 'bestuurder van de Romeinen' (*Romeon gubernator*, § 1) en diens onderdanen als 'Griekjes' (*Graeculi tui*, § 3) Manuel zou Pape Jan vereren (§ 2) De geschenken die hij aan de priester vorst zou willen doen toekomen, worden als een handjevol vermakelijkheden afgedaan, terwijl hem wordt voorgehouden dat hij zich aanzienlijk zou kunnen verrijken met de overvloed aan kostbaarheden waarover de priester vorst beschikt (§ 2, 5, 7) Tot overmaat van krenking belooft Pape Jan bovendien, Manuel als hofmeier te zullen aanstellen wanneer deze in de Orient zijn opwachting zou komen maken (§ 7)

Niettemin kan men op grond van de weinige tegen Manuel gerichte uitspraken bezwaarlijk aannemen de hele brief als anti-Byzantijnse propaganda is bedoeld,² tenzij men inderdaad alles wat op deze uitspraken volgt als niet ter

¹ Helleiner, 'Prester John's Letter'

² Misschien wel voor de kopist die de brief omschreef als 'epistola () in qua hortatur eum [Manuel] ut ueniat ad seruitium suum et faciet eum divitem magis quam sit', cit Wagner, *Terra promissionis* hs {P8}

zake doende dromerijen beschouwt. Daar komt bij dat bijna alle varianten uit de Franse traditie niet aan Manuel, maar aan Westeuropese vorsten zijn gericht. Enkele stekeligheden uit het begin van de Latijnse brief zijn hierin gehandhaafd: de twijfel aan de rechtzinnigheid van Frederik en zijn onderdanen (vreemd genoeg nog steeds 'Grieken' genoemd), het aanbod aan Frederik zich te komen verrijken en het vooruitzicht als *seneschal* aan het hof van Pape Jan te worden benoemd.¹

Zoals Olschki stelde, kunnen de inleidende paragrafen worden uitgelegd als een berisping van de hoogmoed van de Europese vorsten,² zowel van de Byzantijnse keizer als van vorsten uit het Latijnse westen. Dezen konden aan Pape Jan een voorbeeld nemen. Hun macht deed immers onder voor die van de priester-vorst, die volgens de brief als een godgelijke heerser over een wereldrijk regeert maar toch zichzelf als een sterveling beschouwt wiens lichaam tot stof zal wederkeren (cf. § 48). Ook ziet hij af van alle andere titels dan die van 'priester'. Wanneer de machtigste heerser ter wereld een dergelijke nederigheid in acht neemt, zo kan men hier uit afleiden, zouden de Europese vorsten zich dan niet haasten hun eigendunk te laten varen en voor God het hoofd te buigen?

Hierin ligt reeds een belangrijke les voor de Europese vorst besloten, maar ook vormt een dergelijke redenering het logisch beginstuk van elke verdere belering. Eerst als de vorst de mogelijkheid van zijn feilen onder ogen wordt gebracht, wordt het zinvol hem te onderhouden over de wijze waarop hij zijn macht moet uitoefenen. Die mogelijkheid vindt zijn grond in de menselijke onvolmaaktheid, die tegenover de goddelijke volmaaktheid staat. De vorst moet worden afgehouden van het denkbeeld dat hij in de goddelijke volmaaktheid deelt. Alleen het inzicht een onvolkomen sterveling te zijn, met hoge verantwoordelijkheden belast, maakt hem voor rede vatbaar.

Dat de vorst volgens de heersende middeleeuwse opvatting geacht werd te regeren als Gods evenbeeld (*rex imago Dei*), doet hier niets aan af. Met het grondvesten van de vorstelijke in de goddelijke macht werd niet beoogd een absolute vorstenmacht te rechtvaardigen. De vorstelijke regering werd als een door God gegeven stadhouderschap opgevat. In het hiernamaals zou de vorst zich moeten verantwoorden voor de wijze waarop hij zich van zijn taak had gekweten. Middeleeuwse theoretici verzetten zich met kracht tegen een uitleg van de *rex imago Dei*-leer die in de richting ging van het propageren van vorstelijke almacht of willekeur. Johannes van Salisbury hekelde in zijn vorstenspiegel *Policraticus* de vergoddelijking (*deificatio*) van Europese heersers – het probleem gold dus niet alleen de keizer van Byzantium! – terwijl Thomas van Aquino benadrukte dat de vorstelijke macht weliswaar van de goddelijke was afgeleid,

¹ Fr r. 5-19. Twijfel aan de rechtzinnigheid m.n. in ItF hss. B f. 64r, E f. 39r: Fredenk wordt aangespoord het hof van Pape Jan na te volgen inzake de geloofsleer. Soms wordt aan Fredenk (of andere bestemmelingen) beloofd, Pape Jan na diens dood te mogen opvolgen: cf. Fr hss. LRKCON, P-2. In de aan de paus gerichte varianten ItF hss. GHMNOP, Hbr 1442, Hbr 1519 zijn de stekeligheden wel verdwenen.

² Olschki, 'Der Brief', 10-11.

maar daaraan niet gelijkgesteld mocht worden, zodat aan vorstelijke wetten geen onbeperkte geldigheid toekwam.¹

Pape Jan blijkt zijn plaats te kennen. Zijn macht is geënt op die van God, maar hij erkent zijn feilbaarheid en wijst de Europese vorsten er op dat zij hetzelfde moeten doen. Toch worden hieraan in de brief niet veel verdere lessen voor de Europese vorsten vastgeknoopt. Twee varianten sluiten af met de woorden: 'ach, deed u maar wat wij wensen'.² Ook een Italiaanse tekst suggereert dat Pape Jan een belerende rol heeft. Zijn naam zou zoveel betekenen als 'wijs anderen bij de gratie Gods in alles de weg'.³ Een Latijnse variant bevat de volgende slotformule:

Moge God derhalve de ogen van uw hart openen, opdat u de goede dingen ziet, die in Jeruzalem zijn, en de zeer goede dingen van ons land, waarin geen list bestaat. En moge u temidden van de mensen van ons land zijn, bij wie geen boosheid of bedrog bestaat, zoals bij die Griekjes van u.⁴

Dat een bezoek aan Pape Jan niet alleen uit materieel maar ook uit geestelijk oogpunt voordelig kan zijn, wordt gesuggereerd door de teksten die eindigen met de zin 'Vaarwel en kom naar mij toe om reden van heil en rijkdom'.⁵

Enkele belangwekkende uitweidingen komt men in sommige Duitse varianten tegen. Nadat Pape Jan in één van deze teksten verteld heeft over de tafel in zijn paleis, vervaardigd van een steensoort die bescherming biedt tegen dronkenschap, neemt de kopiist van de brief het woord. Als hij raadgever van adellijke heren zou zijn, zou hij de matigheid aanbevelen die de priestervorst bij het eten en drinken in acht neemt. Veel heren zullen dit niet graag horen, meent de kopiist, want *truncken werden sy gerne*. Toch hoopt hij dat zij Pape Jan zullen navolgen, die ook zelf zou hebben gemeend dat zijn gedrag als een voorbeeld voor Europese vorsten diende:

dit document heeft de heer Pape Jan / aan alle vorsten voor ogen gehouden / opdat zij zich daarmee beteren.⁶

Even later vertelt Pape Jan over de steensoort waaruit zijn bed is gemaakt. Deze bevordert de kuisheid. Weer neemt de kopiist het woord en richt zich tot de *herren, die mit huren wellent leben*. Hij laat een tirade volgen tegen de onkuisheid,

¹ Polieratus III.10, 202, *Summa Theologiae* I II 96 6, cf. Berges, *Die Furstenspiegel*, 24-34.

² 'utinam faceres quod optamus', cit. Wagner, *Terra promissionis* hss. {L11}, {Tro}.

³ 'in tutto, per Dei gratia, dà ad altri la via', ItL-1 § 98

⁴ 'Aperiat ergo deus oculos cordis tui, ut videas bona, que sunt in Jherusalem, et optima terre nostre, in qua non dolus est. Et sis inter homines terre nostre, in quibus non est nec iniquitas neque fraus, sicut in Graeculis tuis', Add II {+}.

⁵ 'Valete omnes et causa salutis et ditandi ad me venite', cit. Zarncke, 'Der Priester Johannes' (1879) hss. c2, c10, c12, c16, c17; cf. Du P r 33-34 Pape Jan kan de rooms-koning en de paus 'riche machen an libe vnde an selen'.

⁶ 'ditz vrkund hat Priester Johann der herre / den fursten allen vor getragen, / daz sy sich pessern dabey', Du 2 r. 869-871; 'truncken' etc. r. 857

in het bijzonder tegen het houden van maîtresses. Dat ook de prietervorst van mening was dat de Europese adel in dit opzicht een lesje nodig had, wordt dit keer niet gezegd.¹ In beide gevallen lijkt de kopiist bezorgd te zijn dat de rede bij de Europese adel door de driften wordt overmeesterd: dronkenschap gaat gepaard met het verlies van het verstand, onkuisheid met waanzin. De vorst moet er daarom op toezien dat hij zijn lichaam in bedwang houdt.²

In de proloog van een andere Duitse variant wordt Pape Jan uitvoerig door de kopiist geprezen. Met de vele wonderbaarlijke zaken die men in het land van Pape Jan aantreft, zou God willen tonen dat de prietervorst Hem op de juiste wijze vereert. Pape Jan mag zich zelfs in die mate in de goddelijke genade verheugen dat hij tot op de jongste dag zal leven.³ In de brief beklemt toont hij dan ook voortdurend dat God hem altijd voor ogen staat.⁴ In zijn paleis heersen zelfs paradijselijke toestanden.⁵ De kopiist lijkt in te stemmen met Pape Jans opmerking dat hij zonder zonden leeft en houdt de prietervorst voor een bijzonder eervol heerser.⁶ Manuel krijgt van Pape Jan de raad eveneens van alle zonden af te zien en zich toe te leggen op een godvrezend bestaan. Een verblijf aan het hof van de prietervorst is de beste waarborg voor het eeuwig leven:

Wilt u leed vermijden, / zie dan af van alle zonden, / heimelyk en in het openbaar: / ik kan u geen betere raad geven. / U moet streven naar Gods gunst / (...) / Wilt u eeuwig leven, / dan moet u spoedig bij mij komen, / voordat het te laat voor u is.⁷

De variant sluit af met een epiloog, waarin wordt verteld hoe Manuel zich door de brief liet overtuigen en naar het land van Pape Jan vertrok. In deze variant krijgt het beleren van de vorst derhalve veel nadruk, zij het dat het gaat om een erg algemene moraal: de vorst moet niet zondigen en altijd het oog op God gericht houden.

Ook in een laatste Duitse variant wordt op enkele plaatsen met zoveel woorden uitdrukking gegeven aan de morele lading van Pape Jans mededelingen. De prietervorst beveelt zijn eetgewoonten aan: dat aan zijn hof maar één maaltijd per dag wordt gebruikt, is geen kwestie van schaarste, maar vloeit voort

¹ Du 2 r. 925-986; 'herren' etc. r. 926.

² Du 2 r. 836: dronkenschap en 'verlieren seiner witzen', r. 922: onkuisheid en 'unsynne'; r. 971: de vorst moet 'den leib in der maisterschafft' houden.

³ Du 4 r. 41-42.

⁴ Du 4 r. 175: 'des lob ich got czu aller frist'; r. 176, 493: 'von dem hab wir gnad vil'; r. 514: 'wir leben in gotes seggen'; r. 542: 'von got ich die gnad han'; r. 708: 'von got so hab wir di chrafft'; r. 862-863: 'wir leben in gotes seggen / vnd sein der genaden all vol'.

⁵ Du 4 r. 858-860: 'Grozß frêwd enphahen di gotes chind / darn in solicher weis / als in dem frönen parades'; cf. Add II {96}: de nabijheid en de geur van het paradijs volstaan Pape Jan als voedsel zolang hij in zijn paleis is.

⁶ Du 4 r. 498: 'wir leben an all schand'; r. 897: 'ein fürst (.) an eren grös'.

⁷ 'Wildu vermeiden pein, / so lazz all sünd gar / haimleich vnd offenbar: / nicht pesser rat mag ich dir geben. / Nach gots huld soltu streben / (...) / Wildu leben ewichleich, / so soltu chömen czu mir drat, / ee es dir werd cze spat', Du 4 r. 148-152, 160-162; cf. r. 865-870.

uit een juiste matigheid¹ In een andere passage legt Pape Jan uit waarom God hem zoveel macht, rijkdom en eer geschonken heeft Nadat de apostelen de wereld hadden bekeerd, zijn vele volkeren weer tot ongeloof vervallen In het rijk van de priester vorst echter heeft men het geloof in zijn zuivere vorm behouden, zoals de apostel Thomas het predikte Als beloning voor deze deugzaamheid is Pape Jan zo rijkelijk door God gezegend²

De varianten uit de Franse traditie zijn nog spaarzamer met morele lessen voor de vorst dan die uit de Latijnse Veelal gaat het om losse opmerkingen Zo wordt de vorst soms voorgehouden dat het priesterschap een hogere waardigheid is dan het koningschap³ In andere gevallen wordt stelling genomen tegen de tempelen hospitaalridders, in wie de Franse koning vertrouwen stelt maar die allen verbrand moeten worden, en spreekt Pape Jan de hoop uit dat de Franse koning alle trouwe christenen zal redden⁴

Met dat al lijkt een lezing van de brief als vorstenspiegel niet voor de hand te liggen Pape Jan is een godvrezend heerser, wat de eerder gerezen indruk versterkt dat de orde van zijn rijk op christelijke beginselen berust Rechtstreekse vermaningen aan het adres van de vorst zijn echter gering in aantal, en bijna steeds gaat het om lessen van zeer algemene strekking Een vorst die wilde weten op welke wijze hij zijn macht moest uitoefenen, had in de brief wel iets, maar niet veel van zijn gading kunnen vinden Een dergelijke vorst had er beter aan gedaan een echte vorstenspiegel ter hand te nemen Juist vanaf het midden van de twaalfde eeuw, de tijd waarin de brief geschreven werd, ging het genre een grote bloei tegemoet⁵ De regels die de vorst in acht te nemen had, werden in de spiegel literatuur tot in alle bijzonderheden uiteengezet Hierbij vergeleken slaat de brief van Pape Jan een pover figuur De brief kan niet worden beschouwd als drager van een veelomvattende politieke boodschap, ook al hebben sommige kopisten het document aangegrepen om de vorst vermanend toe te spreken door beleerende dichtregels toe te voegen Wel is het gegeven dat Pape Jan stevast als een voorbeeldige, christelijke vorst wordt voorgesteld, van belang voor de lezing van de brief in de komende hoofdstukken

DE 'UTOPISCHE' RECEPTIE VAN DE BRIEF

Zoals al is aangegeven, heeft met name in vier middeleeuwse werken het 'utopische' gehalte van de brief sterke nadruk gekregen

¹ Du 5 r 178-181 Cf *Della ricca ambasceria la quale fece lo Presto Giovanni al nobile Imperadore Fedengo* (late 13e eeuw), cit Koehler, 'La nouvelle' 78 Pape Jan prijst de opmerking van keizer Fredenk II dat 'la miglior cosa di questo mondo si e misura'

² Du 5 r 933-962

³ Fr hs L r 438-439, Hild § 7-9, cf Kf a {49}-{+}, {97}

⁴ P-2 r 35 1-8, r 499 2-5, 7-8

⁵ Cf Berges, *Die Furstenspiegel*

In zijn lied *Lo vers de la terra de Preste Johan* gaf de troubadour Cerveri de Girona tamelijk nauwkeurig aan wat hij in Pape Jan prijzenswaardig achtte. De eerste drie stanza's bezingen hoe de prietervorst een vaas met aarde voor zich uit liet dragen, waarmee deze aantoonde dat goud waardeloos is en aarde kostbaar. De vaas waarschuwde hem tegen trots, de aarde herinnerde hem aan zijn oorsprong en zijn einde. De Europese vorsten zouden hieraan een voorbeeld moeten nemen, stelt Cerveri. Hij betreurt dat Pape Jan het land van de waarheid waarover hij regeerde¹ niet aan hen heeft nagelaten. Leugens, valsheid en misdaad zouden aan hun hoven dan niet voorkomen. Helaas heeft Pape Jan hun slechts het land van belofte gegeven, dat wil zeggen: de materiële overvloed, terwijl het zedelijk besef ontbreekt om verantwoord met die overvloed om te gaan. De rest van het lied is een aanklacht tegen het wufte hofleven, waarbij de prietervorst niet meer ter sprake komt. Wel steken de valsheid en de trots die Cerveri om zich heen ziet ongunstig af bij de waarheidsliefde en de bescheidenheid die hij aan Pape Jan toedicht.

De woorden van Cerveri bevestigen dat de prietervorst aan Europese heersers ten voorbeeld kan worden gesteld. Toch zou het tamelijk ver voeren, zijn lied als een 'utopische' lezing van de brief te bestempelen. Naar aanleiding van enkele passages uit het document wordt een vrij algemene moraal verwoord: de Europese vorst moet zich evenals Pape Jan afkeren van zedelijk verval.

Albrecht von Scharfenberg lijkt in dit opzicht verder te gaan. Voor hem is Indië het rijk waar de beste christenen wonen. Pape Jan is degene door wiens toedoen het land van zonden gevrijwaard is gebleven.² De prietervorst is een buitengewoon edele, waardige en deugdzaame heerser, en een onberispelijke christen die tot lof van Christus slechts het allerbeste doet. Hij leidt een heilig leven. Zijn vele deugden geven hem een smetteloos voorkomen. God zelf heeft hem zijn aanzien en zijn macht verleend.³ Onder Christus' hoede beschermt hij het geloof tegen vijanden, met name tegen de heidenen van buiten het rijk, al suggereren sommige passages dat er ook binnenlandse onrust voorkomt.⁴

Hoewel een karakterisering van Albrechts bewerking van de brief als vorstenspiegel overdreven lijkt,⁵ kan zijn beschrijving van de deugdzaamheid van Pape Jan tenminste impliciet als een les voor Europese vorsten worden opgevat. Bovendien wordt vrijwel de gehele brief in de *Jüngere Tituel* weergegeven, en worden

¹ 'terra de vertat', 'Lo Vers' 1. Ook in het *Elyseus-bericht*, *Huon d'Auvergne* en bij Andrea da Barberino wordt het rijk van Pape Jan 'land van de waarheid' genoemd (cf. supra p. 59 n.2). In Ba I {52} noemt Pape Jan zelf zijn land 'terra ventatis'; in Itf hs. G f 36v wordt wat vermoedelijk de hoofdstad van het rijk is, 'terra de veritate' genoemd.

² *Tituel* 6130: 'von wem daz lant vor sunden wart geschonet'.

³ *Ibid.* 6140: 'er [ist] wol von sinen tugenden reine', 6141: 'er so reinlich ist lebende'; 6142: 'ein kristen reine und tut ouch Krist zelobe niht wan daz beste'; 6198: 'im krone und ere und den gewalt got selbe da ist gebende'.

⁴ Cf. Zatloukal, 'India', 427-430, 436-438. Binnenlandse onrust gesuggereerd door de toverspiegel die 'valsche' en 'untrive' binnen het rijk laat zien.

⁵ Albrecht omschreef de gehele *Jüngere Tituel* als 'lère', wat voor Zatloukal, 'India', 405, aanleiding was de beschrijving van Indië als leer voor de vorst op te vatten.

niet slechts enkele elementen belicht zoals bij Cerveri. Bij nadere beschouwing echter blijkt dat het beeld dat Albrecht van het rijk van Pape Jan schetst, onvolledig is in vergelijking tot wat de brief te zien geeft. Albrecht lijkt datgene uit de brief weg te laten wat niet in zijn kraam te pas komt. De niet-christelijke onderdanen en de monstervolkeren over wie Pape Jan volgens de brief regeert, komen bij hem niet ter sprake, afgezien van de joden en de (niet in de brief genoemde) Tataren. Albrecht lijkt het rijk van de priester vorst van ongewenste elementen te hebben gezuiverd voordat hij er een lofzang aan wijdde. Binnen het raamwerk van de *Jungere Titurel* is dat volkomen gerechtvaardigd. Toch kunnen zijn woorden hierdoor minder goed als een 'utopische' lezing van de brief worden begrepen. De deugdzaamheid van Pape Jan en zijn christelijke onderdanen, zoals die uit de brief naar voren treedt, wordt door Albrecht sterk uitvergroot, maar andere elementen verdwijnen uit het blikveld. Dat hij Pape Jan zo nadrukkelijk prijst, wijst er wel op dat deze in voorkomende gevallen inderdaad als de voorbeeldige vorst is beschouwd die hij bijkens zijn brief wilde zijn.

De twee dichtwerken die Giuliano Dati wijdde aan het rijk van Pape Jan, komen in een aantal opzichten met de *Jungere Titurel* overeen. In de *Tractato del maximo Prete Janni* (1493/1495) worden Pape Jan en zijn christelijke onderdanen uitvoerig bewierookt. Opgemerkt moet worden dat Dati de brief waarschijnlijk niet rechtstreeks benutte: hij noemt slechts enkele andere werken over de priester vorst als bron, en zijn opsomming is vermoedelijk volledig.¹ Pape Jan is bij hem een bescheiden en rechtvaardig vorst. Als hoogste kerkelijke gezagsdrager waakt hij op een loffelijke manier over geloof en moraal. Zelfs op zijn tiara staan vrome teksten geschreven. Aan zijn hof, waar de zonde wordt verfoeid, staan de twaalf voornaamste prelaten eendrachtig aan weerszijden van zijn troon. Niet alleen op het hoogste niveau, ook daaronder vallen kerk en staat samen: alle bisschoppen zijn tevens koning. Het rijk kent een bloeiend geloofsleven. De bewoners zijn zeer godvruchtig en deugdzaam – de ketters, ongelovigen en monsters daargelaten. Opvallend is dat deze laatste bevolkingsgroepen slechts terloops worden genoemd en als oneigenlijke onderdanen worden beschouwd. De nestoriaanse ketters vormen een minderheid, die echter bezig is zich van haar dwalingen te zuiveren. De ongelovigen worden als verraders afgeschilderd, en na kort op hun bestaan te hebben gewezen gaat Dati verder met zijn lofzang op de christenen. Van de monsters wordt nauwelijks meer gezegd dan dat velen ze begeren te zien om hun ongekende uiterlijk.²

¹ *Tractato* lvii-lviii: genoemd worden *Guernn Meschino* van Andrea da Barbenno, de *Songe du veil pèlenn* van Philippe de Mézières, het *Supplementum chronicarum* van Foresti en de klassieke geograaf Strabo die in zijn *Collectanea rerum memorabilium* wel over Indie maar natuurlijk niet over Pape Jan had gesproken. Alle door Dati gegeven voorstellingen over Pape Jan zijn op deze werken terug te voeren, aangenomen dat hij het *Supplementum* van 1485 bedoelde, niet van 1483 – waarvoor pleit dat het werk in *Secondo cantare* vi opnieuw wordt genoemd met de aanduiding dat het om het vijftiende boek gaat, wat alleen op boek XV uit 1485 kan slaan (de passage over Pape Jan uit 1483 staat in boek VIII).

² *Tractato* xxiv (bescheiden), x (rechtvaardig), l ('nimico d'infedel & di tyranni'), xiv-xvi (hoofdzonden), xviii (tiara), xix (prelaten), xxvi (bisschoppen), xxxvi, xxxviii (geloofsleven), xxiii,

El secondo cantare dell'India (1495) is daarentegen volledig aan de monsters gewijd, vooral aan menselijke soorten, al komen ook dierlijke gedochten aan bod. De band met Pape Jan is in dit werk zo goed als losgelaten. Na een korte verwijzing naar de *Tractato* gaat Dati over tot een beschrijving van de Indische monsters, waarbij de brief van Pape Jan wederom niet lijkt te zijn benut:¹ zowel de gekozen monsters als de beschrijving ervan wijken af van wat men in de brief aantreft. De priester vorst zelf komt niet eens ter sprake, zelfs niet als het gaat over Indische vorsten aan wie bepaalde monsters dienstbaar worden gemaakt of ten geschenke worden aangeboden. Pas aan het slot van het werk geeft Dati aan dat alle genoemde wezens aan Pape Jan zijn onderworpen en dat de genoemde vorsten schatplichtig aan hem zijn. Voor wat Pape Jan overigens aangaat, verwijst Dati opnieuw naar zijn *Tractato*.²

In wezen gaat het Dati in de *Secondo cantare* slechts om de Indische monsters als curiosa op zichzelf. Hij beschrijft ze niet zozeer, veeleer schildert hij ze als ging het om een spektakelstuk.³ In zijn opzet verbazing teweeg te brengen⁴ plaatst hij voortdurend het bekende en het vertrouwde tegenover het vreemde en verwonderlijke. Niet alleen staan de monsters als *giente strana* tegenover de Indiërs die 'zeer menselijk en gelijk aan ons' zijn,⁵ ook de monsters zelf verenigen het vreemde en het vertrouwde in zich, wat hun wonderlijkheid des te sterker doet uitkomen. Van vele soorten vermeldt Dati een bepaalde afwijking in uiterlijk of gedrag, om toe te voegen dat zij voor het overige geheel gelijk zijn aan 'ons soort mensen' en net als wij van Adam en Eva afstammen.⁶ Overigens poogt hij zijn sensatiezucht een vroom aanzien te geven door te benadrukken dat God in het bestaan van de gedochten Zijn almacht toont. Op zeker ogenblik

xxxv, xxxvii, lii (bewoners), xlii-xliii (kettters, zich inspannend 'per ispurgare la sua falsa resia'), xxvii ('non è fidel Christian perciò ognuno, / ma qualche infidel v'è traditore'), xlviii (monsters, 'le qual veder molti hanno desiderio / ch'è l'occhio si dilecta in nove cose'; 'cose che forse non ne udisti mai').

¹ Als bronnen worden opnieuw het *Supplementum* en Solinus genoemd, verder *De civitate Dei* van Augustinus, de *Historia naturalis* van Plinius Maior en de Bijbel.

² *Secondo cantare* ii-iv (inleiding), xlv, xlvii, liii-liv (heren en koningen), lvii (allen aan Pape Jan onderworpen).

³ Herhaaldelijk gebruikt hij het verbum 'dipingere' om zijn werkzaamheid als auteur aan te duiden (ibid. vi, xiv, xxii, xlvii); hij nodigt zijn publiek dan ook eerder uit tot zien ('vedere', 'guardare') dan tot lezen (v, vii, x-xv, xxii-xxiii, xxv, xxxiv, xxxvi, xlvii, l, liv).

⁴ De monsters zijn 'mirabil cosa' (ibid. xxiii), 'per cierto cose son maravigliose' (lviii); 'tu ne stupirai', zegt hij tot zijn lezer (xiv); hij onderbreekt zijn beschrijvingen zelfs met de woorden: 'che ne dirai / di queste magnie cose ch'io ti canto? / forse s'ì dicho più, nol crederai' (xxvii).

⁵ 'molto humana, simul a noi', ibid. x.

⁶ Ibid. xi (afstamming). Dati noemt onder meer mondloze monsters, voor het overige gelijk aan ons (xii); *musteros* met zeer fraaie lichamen, zij het dat daarop het hoofd ontbreekt (xiv); *monoculi* (xxiv), *cynocephali* (xxix) en reuzen (xxxiv) met mooie lichamen, al hebben zij resp. maar één oog, een hondekop en een lengte van 40 el, en hebben de *cynocephali* bovendien een dierlijke taal, al zijn zij uit menselijk zaad ontsproten; monsters met reusachtige oren, op hun gebrek na aan ons gelijk, maar met de beestachtige gewoonte mensenvlees te eten (xxx-xxxi); slangen met een fijnbesnaard menselijk gelaat dat echter vreemd is gekleurd (xliii); wezens met een uiterlijk en verstand als van ons, die als vissen in het water leven (xxxix-xli). Sommige monsters laat hij gekleed door het leven gaan (xii-xiii, xxx).

roept hij zijn publiek zelfs op God te danken naar Zijn evenbeeld te zijn geschapen, en niet eveneens met een monsterlijk voorkomen te zijn belast.¹

Duidelijk is dat ook voor Dati slechts bepaalde elementen uit het rijk van Pape Jan als ideaal kunnen gelden. Het prijzenswaardige en het bevreedende uit het rijk worden door Dati gescheiden, ja zelfs in twee afzonderlijke gezangen behandeld. Evenals Cerveri en vooral Albrecht weeft Dati zijn verheerlijking van het rijk rondom die gedeelten van de brief die hem bijzonder aanstaan, en laat hij gedeelten die minder goed van pas komen buiten beschouwing. In de *Tractato* is geen plaats voor de monsters en de ongelovigen die de idealen doorbreken waarvan Pape Jan de belichaming is, en na op het bestaan van deze lieden te hebben gewezen maakt Dati geen woorden meer aan hen vuil. De ongelovigen verdwijnen vervolgens geheel uit het gezichtsveld, terwijl de monsters worden verbannen naar de *Secondo cantare* waarin Pape Jan geen rol van betekenis meer speelt. Ook bij Dati wordt derhalve het rijk van de priester vorst niet werkelijk als utopie opgevat. Zijn dichtwerken tonen slechts opnieuw aan dat Europese lezers zich konden spiegelen aan de deugdzaamheid van Pape Jan en zijn christelijke onderdanen. Dat laatste was ook al uit Dati's voornaamste bron gebleken, *Guerrin Meschino*, een avonturenroman van Andrea da Barberino (ca. 1370-ca. 1432). De held Guerrin bezoekt hierin onder meer het hof van de priester vorst dat er juist zo uitziet als Dati het in de *Tractato* voorstelt, en maakt zich verdienstelijk door een leger van verdorven heidenen te verslaan dat het op de voorbeeldige christenen van Pape Jan had gemunt.²

In het *Libro del Infante Don Pedro* van Gomez de Santisteban tenslotte wordt de band van Pape Jan met God wederom sterk benadrukt. Getoond wordt dat de priester vorst letterlijk Gods uitverkorene is. Als de Indische troon vacant is, laat God de apostel Thomas, wiens lichaam wordt geconserveerd, met zijn rechterhand de nieuwe heerser aanwijzen uit de verzamelde priesters van het rijk. Als Pedro afscheid neemt van 'Pape Jan' (een titel voor de Indische vorst, niet diens eigenlijke naam), geeft deze behalve de brief een mondelinge boodschap mee voor de koning van Spanje. Pape Jan wenst een bondgenootschap met hem aan te gaan om de vijanden van Christus te bestrijden. Verder geeft hij zijn 'geliefde broeder' de raad om altijd, met hulp van de goddelijke gratie, de waarheid en de rechtvaardigheid in zijn landen te handhaven en zo te handelen dat God gediend wordt, zodat hij samen met de priester vorst zonder schaamte voor Gods aangezicht zal kunnen verschijnen. Niet alleen Pape Jan zelf heeft overigens de moraal hoog in het vaandel staan, voor zijn christelijke onderdanen geldt hetzelfde. Hun levenswijze stond Pedro en zijn mannen zozeer aan dat zij graag metterwoon in het rijk waren gebleven.³

¹ Ibid. 1, iv, xi, xv, xli (macht Gods), xv-xvi (dank: 'nel tuo cuore harai gran dolcitudine / pensando al tuo e poi al loro istato', xvi).

² *Guerno* c. 88-101, m.n. 92 (hof), 94-98 (slag). Voor de voorbeeldige christenen cf. supra p.59 n.2. Inspiratiebron van de episode is het 14e-eeuwse *Huon d'Auvergne* waarvan Andrea zelf een verkorte versie schreef (cf. Vitale-Bovaroni, 'De la chanson'). Voor de ontmoeting tussen Huon en Pape Jan: *Huon d'Auvergne* (ed. Meregazzi); de parallel bij Andrea: *Storia* III.36, dl 1, 311-316.

³ Gomez de Santisteban, *Libro*, 149 (verkiezing Pape Jan), 153 (afcheid).

Ook in het *Libro* betreft de lofzang op het rijk van de priester vorst slechts bepaalde christelijke elementen. Het beleren van Europese vorsten door Pape Jan gebeurt zonder omwegen, maar toch worden slechts enkele passages uit de brief in de vertelling verwerkt. Wel blijkt uit dit verhaal eens te meer dat de christelijke moraal uit het rijk van de priester vorst in Europa weerklank vond, en dat Pape Jan zelf voor een voorbeeldig vorst werd aangezien.

BIOSFEER EN SEMIOSFEER

De brief van Pape Jan bevat een aantal verwijzingen naar een christelijke moraal die eigen is aan de (Europese) lezer. Het is mogelijk deze moraal naar de brief terug te koppelen en zo tot een 'utopische' lezing van de tekst te komen. In het rijk van Pape Jan is de moraal niet alleen van kracht, maar ook is de werkelijkheid er in een vollediger mate naar ingericht dan in Europa. De verhoudingen tussen de leden van de samenleving en die binnen de overheid worden in zekere zin als ideaal voorgesteld. Pape Jan en zijn christelijke onderdanen belichamen een aantal deugden en kunnen ten voorbeeld worden gesteld aan de Europese vorsten, respectievelijk aan de Europeanen in het algemeen. Niet alleen lijkt de brief op dat laatste aan te dringen, ook laat de receptie ervan in verscheidene middeleeuwse teksten zien dat de brief door de eeuwen heen inderdaad als lering aan de lezer is voorgehouden. Toch blijft de boodschap die van de brief uit gaat in dergelijke gevallen nogal algemeen.

In deze studie gaat het er niet om, de brief van Pape Jan te duiden als een sociale of politieke utopie. Het is de bedoeling na te gaan hoe de beschaving wordt gedefinieerd ten opzichte van haar tegendeel. Wat in dit hoofdstuk aan het licht is gekomen, is voor dit doel niettemin van belang. Het is duidelijk geworden dat de in de brief beschreven toestand naar Europese morele maatstaven mag worden gemeten. Waar Pape Jan spreekt over goed en kwaad, zijn de normen van de Europese, christelijke lezer in het geding. *De te fabula narratur* – over jou, lezer, wordt hier verteld, zo lijkt Pape Jan te zeggen met zijn herhaaldelijke beroep op de christelijke moraal. De beschaving van zijn rijk, hoezeer ook in ruimte en tijd van de lezer verwijderd, houdt de laatste een spiegel van zijn eigen beschaving voor.

Zodoende moet het rijk van Pape Jan niet alleen als een geografische, maar ook als een symbolische ruimte worden begrepen – als een 'biosfeer' en een 'semiosfeer', om met Joeri Lotman te spreken.¹ Het rijk van Pape Jan is uitgetekend in een vlak dat zowel met tijd/ruimtelijke als met morele coördinaten is bezet. Door binnen dit vlak grenzen te trekken, verkrijgt het rijk niet alleen zijn logische, maar tevens zijn morele structuren, binnen welke de lezer zijn plaats moet zien te vinden. De verhouding die in de brief tussen de beschaving en haar tegendeel wordt aangebracht, vertelt de lezer welke plaats *hij* in deze wereld bezet.

¹ Cf. Lotman, *Die Struktur*, 311 sq., id. e a., 'The Semiotic Study', id., *Universe*, 121-214.

In de komende twee hoofdstukken zal worden gezocht naar de logische en morele structuren van het rijk van de priester vorst. Nagegaan wordt op welke manier Pape Jan grenzen aanbrengt – en zijn lezer aanmoedigt hetzelfde te doen – binnen de wereld die door zijn brief in leven wordt geroepen. Bij de inwendige bouw van die wereld zal het zwaartepunt van het onderzoek gelegen zijn. De aandacht moet enigermate van Europese idealen worden afgewend om ruimte te laten aan de zeggingskracht van het rijk van Pape Jan als schepping op zichzelf.

1.3 De beschaving en haar tegendeel: scheiding

Op het eerste gezicht lijken duidelijke structurerende beginselen even afwezig te zijn in de brief van Pape Jan als in de wereld die daarin wordt beschreven. Na de inleidende paragrafen, waarin Manuel Comnenus of andere vorsten vermanend worden toegesproken, volgt een beschrijving van het rijk van de priester-vorst. Het lijkt om weinig meer dan een losse opsomming van wonderlijke zaken te gaan, vatbaar voor een willekeurige uitbreiding of inkorting. Gaandeweg de overleveringsgeschiedenis van de brief hebben zeer uitvoerige en sterk ingedikte varianten elkaar dan ook volgens een grillig patroon afgewisseld. De interpolaties in sommige Latijnse teksten hebben de brief tot meer dan het dubbele van zijn oorspronkelijke omvang uitgerekt, terwijl in andere varianten juist een neiging tot vereenvoudiging van de tekst aanwijsbaar is. Bovendien bestaan er aanzienlijke verschillen tussen de Franse en de Latijnse traditie, die elk voor zich een groot aantal bijzondere varianten kennen.¹

De brief kent echter een veel hechtere opbouw dan men op het eerste gezicht zou vermoeden. Het vlottende tekstbeeld is geen gevolg van de afwezigheid van structurerende beginselen. Veeleer is het zo dat het raamwerk van de tekst – en van het rijk dat daarin wordt beschreven – ruimte laat aan verscheidene invullingen. De vele invullingen die in de loop der eeuwen zijn gegeven, hebben het karakter van Pape Jans oorspronkelijke relaas dan ook niet wezenlijk aangetast. De rekbaarheid van de tekst en de daarin gegeven voorstelling is in zekere zin door de brief zelf voorzien.

Hieronder zal worden gepoogd enkele structurerende beginselen aan te wijzen die bepalend zijn voor de opbouw van de brief en het daarin beschreven rijk. 'De brief' zal daarbij worden opgevat als datgene wat Pape Jan zelf vertelt, in eigen persoon en in de directe rede, vanaf het ogenblik dat hij het woord neemt tot het ogenblik dat hij zijn betoog afsluit. Het onderzoek is gericht op datgene wat tussen deze ogenblikken in ligt. Opschriften en epilogen, door kopisten toegevoegd, vallen buiten het bestek van de brief, evenals varianten die anderen dan de priester-vorst in de mond zijn gelegd, zoals de bewerking van de brief door Albrecht von Scharfenberg. Dergelijke teksten worden hooguit ter vergelijking in het onderzoek betrokken.

¹ Zo is de Latijnse interpolatie A een inkorting van B, C een uitbreiding, E een volgende uitbreiding, D een inkorting van E, cf. Wagner, *Terra promissionis*. Wat het Frans betreft, is P-2 een inkorting van P-1, maar P-2 kent ook eigen toevoegingen. Zie verder de Bibliografie.

DE MACHT VAN DE VERTELLER

Elke tekst veronderstelt een verteller, of misschien liever: een vertellende instantie. Deze hoeft geenszins samen te vallen met de werkelijke auteur. Het gaat om de door de tekst aangewezen bezitter van de stem die zich in de tekst uit.¹

In het geval van de brief is deze vertellende instantie uiteraard Pape Jan. De oorspronkelijke schrijver van de brief, en alle kopiïsten die na hem gekomen zijn, hebben zichzelf steeds met opzet onhoorbaar en onzichtbaar gemaakt om het woord te laten aan de priester vorst. Deze is het die tot de lezer spreekt, terwijl de kopiïsten op de achtergrond blijven en slechts registreren wat Pape Jan te zeggen heeft. Soms treden de kopiïsten wel naar voren, in de opschriften en de epilogen, en af en toe zelfs in persoonlijke vermaningen waarmee het betoog van de priester vorst wordt onderbroken. Dergelijke toevoegingen zijn echter duidelijk van de primaire tekst onderscheiden. In de eigenlijke brief is het stemgeluid van Pape Jan doorlopend als zodanig herkenbaar.

Al sprekend voert Pape Jan een wereld voor ogen waarin hij zelf aanwezig is. Midden in zijn eigen rijk staand beziet en beschrijft hij wat in de ruimte om hem heen valt waar te nemen. Behalve verteller en waarnemer is hij dus ook personage. Gewoonlijk zijn de mogelijkheden van een verteller die met een personage samenvalt, beperkter dan die van een verteller die buiten zijn tekst staat. De laatste kan zich zonder bezwaar voordoen als alwetend en alomtegenwoordig. Hij heeft toegang tot de gedachten van al zijn personages. De eerste daarentegen beschikt niet over meer kennis dan die welke hij als personage heeft. Weliswaar kan deze kennis op het moment van vertellen groter zijn dan op het moment waarop de tekst betrekking heeft, maar in de brief van Pape Jan vallen deze momenten samen.

Desondanks zou een verteller die buiten de tekst staat, nauwelijks een grotere kennis van de in de brief beschreven werkelijkheid kunnen hebben dan die welke Pape Jan voorgeeft te bezitten. De priester vorst doet zich inderdaad voor als alwetend en alomtegenwoordig. Hij geeft in alle bijzonderheden weer wat er tot in de verste uithoeken van zijn reusachtige rijk te zien valt. Hij heeft zelfs weet van gebieden die hij vermoedelijk nooit zelf heeft betreden, zoals het voor mannen verboden Amazonenrijk (§ [D]k-s) en het land van de salamanders, waar het zo heet is dat mensen er niet kunnen verblijven (§ 42).² Pape Jan geeft zelf enkele aanwijzingen die een verklaring van zijn alwetendheid kunnen bieden. Bij het vergaren van de kennis van zijn rijk wordt hij geholpen door bodes op vliegende draken (§ [E]7a). Belangrijker nog is het gegeven dat bij zijn paleis een toverspiegel is opgesteld, die alles laat zien wat er in het rijk voorvalt (§ 67 sq.).

¹ Cf. Bal, *De theorie*, 27 sq.

² Het land aan de overzijde van de niet oversteekbare zandzee lijkt ook aan Pape Jan onbekend (§ 31), maar in de Franse traditie heeft hij de gegevens op schrift staan (Fr r. 208-212) of laat hij zich door griffioen over de zee vliegen (P-2 r. 209-211 2)

Van de toverkracht van de spiegel wordt meestal niet gesproken in de Franse traditie,¹ waar Pape Jan echter benadrukt dat hij als enige kennis draagt van het rijk in zijn volle omvang daar hij beschikt over geschriften waarin de betreffende gegevens staan opgetekend.²

Deze bijzondere omstandigheden maken dat het bereik van de verteller niet wordt verkleind, maar juist zo groot mogelijk wordt gemaakt doordat het personage Pape Jan het woord doet. Niemand anders dan hij is immers in staat het hele rijk te overzien. Voor zijn kennis van het rijk is de lezer derhalve aangewezen op wat de prietervorst bereid is in zijn brief los te laten. De brief is niet zomaar een tekst over de Oriënt temidden van andere teksten, maar een verzameling unieke, door Pape Jan opgeroepen beelden. Deze verzameling moet onvolledig blijven, zoals de prietervorst zelf aangeeft, aangezien het rijk zo uitgestrekt is dat het onmogelijk in zijn geheel beschreven kan worden. Met zijn brief licht Pape Jan als het ware slechts een tip van de sluier op.³ Hoezeer de lezer afhankelijk is van wat Pape Jan hem wil laten zien, blijkt op de plaatsen waar deze opzettelijk informatie achterhoudt. Zo wil hij niet vertellen op welke manier de peper in zijn rijk wordt gekookt, omdat vreemdelingen dat niet mogen weten (§ 25).

Hier en daar in zijn betoog laat de prietervorst wel uitspraken en waarnemingen toe die niet van hem afkomstig heten te zijn. In slechts zeer weinige gevallen lijkt het werkelijk zijn bedoeling niet namens zichzelf te spreken. Het beste voorbeeld van dat laatste is de weergave, gedeeltelijk in de directe rede, van de (hemelse) stem die zijn geboorte en toekomstige heerschappij aan zijn vader voorspelde, en van de daaropvolgende reacties van de laatste (§ 77 sq.). Voor het overige haalt Pape Jan soms andermans woorden aan voor zijn eigen doeleinden, of legt hij anderen uitspraken in de mond die in feite voor zijn rekening komen. Waar hij bijvoorbeeld wil doen geloven dat Manuel Comnenus hem een buitengewone achting toedraagt (§ 2) of dat volgens de volkeren Gog en Magog

¹ Fr r. 391 sq.: de spiegel is slechts een curiositeit zonder toverkracht; in sommige varianten uit de Franse traditie wel toverkracht, cf. ItF hs. B f. 66v-67r.

² Fr r. 210-211: 'Et pour ce ne puet nus sçavoir la grandeur de nos terres fors nous qui l'avons en escript'; cf. Cam § 31: 'non potest mensurari, quanta maneat terra nostra, ab aliquo homine extraneo praeterquam a nobis, qui quantitatem illius habemus in scriptis nostris. Et nos omnem regionem nostram habemus scriptam in libro'

³ Cf. Lat § 99: 'De gloria et potentia nostra non possumus ad praesens satis tibi dicere (...) nemo potest scire quantum protendatur dominium nostrum'; § 31: 'Hoc mare neque navigio neque alio modo transiri potest, et ideo cuiusmodi terra ultra sit sciri non potest'; § [D]ii: 'De diviciis et magnitudine huius claustrum longum esset enarrare. Hoc unum sciri potest, quod (...)'; § [E]36: 'Adhuc de cibo (...) tuae delectioni aliquid volumus significare. Aliquid dicimus, quoniam cum multifariam multisque modis ipse noster cibus conficiatur, longum quidem esset per singula enarrare'; Fr r. 489-490, naar hs. L: 'nos vos avons raconté une partie des vertus et des miracles de nostre cort et de nostre terre, mais nos ne vos avons mie racontées des vertus et des miracles mon seignor saint Thumas ne des autres sains ne de l'église saint Thumas ne del palais ses patriarches lesquels miracles sont les plus merveilleuses del mode'; P-2 r. 488.1-2: 'Et sachez que tous les clers du monde ne sauroient dire ne racompter les biens ne les graces qui sont en nostre terre'; Du P r. 191-193: 'Ich kan dir daz dúsent deil nyt gesagen des gewaltes, der herrschafft, der wirdekeit, die der almechtige got an vns hat geleit'

het eten van mensenvlees een heilige bezigheid is (§ 15), dicht hij aan anderen bepaalde uitspraken en inzichten toe die het beeld bevestigen dat hij zelf van deze anderen geeft Door te doen alsof hij anderen in zijn tekst aan bod laat komen, houdt Pape Jan zijn macht als verteller des te steviger in handen

De macht die Pape Jan als verteller over de brief heeft, en de macht die hij als personage over zijn rijk uitoefent, versterken elkaar over en weer De unieke kennis van de priester vorst maakt hem in zijn beide hoedanigheden onaantastbaar Pape Jan overdrijft niet waar hij zich voordoet als een godgelijke heerser evenals God regeert hij over zijn wereld als over een door hemzelf geschreven boek Dit is letterlijk het geval in de Franse traditie, waar gesteld wordt (naar de betreffende passage is hierboven reeds verwezen) dat de macht van Pape Jan berust op een beschrijving van het rijk Deze beschrijving kan bezwaarlijk een ander document zijn dan de brief zelf, die immers tot doel heeft een waarachtige beschrijving van het rijk te geven De brief komt daarmee in de richting van wat men in de literatuurkritiek 'hyperrealiteit' pleegt te noemen, een toestand waarin de beschrijving de overhand neemt op datgene wat wordt beschreven ¹ Normaliter is de beschrijving een afgeleide van de beschreven werkelijkheid de werkelijkheid is gegeven, de beschrijving sluit er bij aan In het geval van Pape Jan is de werkelijkheid geen gegeven, maar een afgeleide van de beschrijving ervan de brief beschrijft een rijk dat gebaseerd is op de brief (die derhalve een afgeleide is van zichzelf) Probeer men zich iets bij het beschrevene voor te stellen, dan treedt de beschrijving steeds opnieuw voor het beschrevene in de plaats

Een en ander wordt misschien duidelijker als men Pape Jan vergelijkt met een andere fantastische heerser, namelijk met de keizer uit het verhaal van Jorge Luis Borges die een zo gedetailleerde kaart van zijn rijk wilde hebben dat deze uiteindelijk het gehele land bedekte Deze kaart is wel hyperreel genoemd, omdat zij voor het land dat zij zou moeten afbeelden in de plaats zou komen te staan Toch is in dit geval de kaart nog altijd een afgeleide van het rijk zonder rijk is er geen kaart ² In het geval van Pape Jan ligt het anders zonder beschrijving van het rijk zou hij geen regeringsmacht bezitten, en zou er bijgevolg geen sprake kunnen zijn van het rijk van Pape Jan

Het ware imperium van Pape Jan is derhalve de brief zelf geen werkelijk bestaand rijk in de Orient, noch een fictionele wereld, maar een verzameling woorden Een verzameling die bovendien onvolledig moet blijven Dat de brief volgens de priester vorst voor uitbreiding vatbaar is, heeft het bepaalde kopisten veroorloofd allerhande bijzonderheden aan zijn relaas toe te voegen, maar een vervollediging van de beschrijving van het rijk is daarmee niet bereikt – integendeel De opmerkingen van Pape Jan betreffende de onvolledigheid van zijn beschrijving zijn in de uitgebreide varianten namelijk overgenomen (en, ironischerwijs, in sommige gevallen zelfs eerst toegevoegd) Hoe meer er daarom in deze varianten wordt beschreven, hoe meer er wordt gesuggereerd dat onbe-

¹ Bęczy, 'De brief'

² Ankersmit, 'Historicism', 189-191

schreven heeft moeten blijven. Het 'gat' in de brief wordt niet gedicht, maar dikt op evenredige wijze uit met de brief zelf. De tekst noch de werkelijkheid waarnaar de tekst zou verwijzen bereiken derhalve ooit het stadium van de volledigheid.

Hoe ongrijpbaar Pape Jan en zijn rijk hiermee ook zijn geworden, toch valt er door zijn brief wel een spoor te trekken – ja zelfs een heuse grens. Geen grens die de hele tekst omgeeft en in haar greep gevat houdt, maar een grens midden in de tekst, die een scheiding tussen de gegeven voorstellingen aanbrengt. Wat zich aan weerszijden van die grens bevindt, moet altijd onvolledig blijven. De grens zelf kan echter worden aangebracht, en dat is voor de doeleinden van deze studie voldoende. Het gaat hier namelijk om de grens tussen de beschaving en haar tegendeel.

Het zij schrijver dezes vergeven als bij het zoeken naar deze grens over het rijk van Pape Jan zal worden gesproken als betrof het een grijpbare, zij het fictionele werkelijkheid. Het rijk van van de priester vorst is een ruimte zonder begin of eind, met de genoemde grens ergens in het midden. Telkenmale hierop wijzen zou deze studie onleesbaar maken. Reisgidsen herhalen evenmun op elke bladzijde dat de kosmos in beginsel oneindig is, maar beperken zich wijselijk tot de af te leggen routes.

NOGMAALS TIJD EN RUIMTE

Zoals in het eerste hoofdstuk is gebleken, wordt in de brief van Pape Jan geen verhaal verteld. De brief beschrijft een toestand die vastligt op het ogenblik van beschrijven. Er is natuurlijk een 'verteltijd', de tijd die nodig is om van het begin tot het eind van de tekst te komen en die er voor zorgt dat de mededelingen van Pape Jan in een bepaalde volgorde worden aangereikt. Een 'vertelde tijd' echter, een tijdsspanne gedurende welke zich in de tekst beschreven handelingen voltrekken, lijkt niet te bestaan.¹ De brief verhaalt niet van verwickelingen die tijd in beslag nemen. Er is alleen maar een 'nu', waarin de priester vorst na een korte inleiding zijn rijk beschrijft, juist lang genoeg om alles in ogenschouw te nemen wat hij de moeite van het opmerken waard acht.

Niettemin maakt Pape Jan herhaaldelijk melding van voorvallen die een zekere duur kennen. Daarbij gaat het enerzijds om eenmalige gebeurtenissen, zoals het droomgezicht dat zijn vader ten deel viel (§ 76 sq.) of de dingen die zich in de eindtijd zullen voordoen (§ 19-20), anderzijds om gebeurtenissen die herhaaldelijk voorkomen, zoals het jaarlijkse bezoek aan het graf van de profeet Daniel (§ 53).

Bij nadere beschouwing blijken alle eenmalige gebeurtenissen die door Pape Jan worden genoemd, ofwel voor, ofwel na het 'heden' van de brief te liggen. Alle gebeurtenissen die zich bij herhaling voordoen, zijn daarentegen met het

¹ Cf. Genette, *Tijdsaspecten*.

'heden' verbonden. Zo viel het zojuist genoemde droomgezicht in het verleden en liggen de apocalyptische gebeurtenissen in de toekomst; het jaarlijkse bezoek aan het graf van Daniël vindt echter plaats in het 'heden' dat Pape Jan beschrijft.

Toevallig is dit allerm minst. Doordat namelijk het 'heden' uit de brief niet met eenmalige gebeurtenissen verbonden is, behoudt dit zijn statische karakter. Eenmalige gebeurtenissen betekenen immers veranderingen van bepaalde toestanden. Het statische 'heden' verdraagt alleen gebeurtenissen die zich volgens een vast patroon herhalen. Deze brengen geen veranderingen teweeg. Ze veronderstellen een cyclisch tijdsverloop, geen lineaire dynamiek. Daardoor kunnen ze in de bestaande, onveranderlijke toestand worden opgenomen. Het gaat dan ook steeds om vaste gewoonten van Pape Jan of zijn onderdanen.¹ De mededeling daarvan hoort bij de beschrijving die de priester vorst van het land en zijn bewoners geeft.

In technische bewoordingen zou men de weinige gebeurtenissen waarvan de brief melding maakt, kunnen aanmerken als sub-geschiedenissen ten opzichte van de primaire non-geschiedenis. De brief laat geen ontwikkeling binnen een bepaalde wereld zien, maar toont alleen de wereld zelf. Binnen deze wereld is, als in een mythe, de tijd doorgaans slechts aanwezig in de vorm van onveranderlijke wetten, niet in de vorm van eenmalige voorvallen.² Waar in een verhaal de chronologie wordt onderbroken door ruimte-indicaties,³ is in de brief van Pape Jan het omgekeerde het geval: met de beschrijving van het rijk wordt één grote ruimte-indicatie gegeven, waarin de non-chronologie wordt onderbroken door kleine verhalen. De ruimte vormt niet de achtergrond waartegen zich een verhaal afspeelt, maar is datgene waar het in de tekst om gaat. De brief wil een ruimte beschrijven en bant daartoe de tijd zoveel mogelijk uit.

Wat Pape Jan in zijn relaas voor ogen voert is dan ook niet zozeer een wisseling van verhoudingen die zich in een bepaald tijdsbestek voltrekt, maar eerder een aantal onveranderlijke verhoudingen in een gegeven ruimte. Ook de verhouding tussen de beschaving en haar tegendeel is binnen deze ruimte vastgelegd.

Van doorslaggevend belang voor deze laatste verhouding zijn de tegenstellingen die in de ruimte tussen centrum en marge zijn aangebracht. Zoals reeds in de Inleiding is gesteld, begrijpt elke beschaving zichzelf als een sfeer waaromheen alles is geplaatst wat niet tot haar bereik valt te rekenen. De beschaving sluit haar tegendeel buiten, niet alleen begripmatig, in de symbolische ruimte ('semio-sfeer'), maar ook in de geografische ruimte ('biosfeer'). Joeri Lotman, aan wie deze inzichten zijn ontleend, wijst er op dat een en ander met name herkenbaar is in middeleeuwse teksten:

¹ Cf. ItL-1 § 11, ItF hs. H f. 35v: Pape Jan belooft met, zoals gebruikelijk, in de toekomst een kruistocht te ondernemen, maar voert regelmatig oorlog met de Saracenen. De kruistocht van Pape Jan wordt derhalve in het heden van de brief geplaatst, nadat deze van zijn eenmalig karakter is ontdaan en in een zich herhalende gebeurtenis is omgezet.

² Cf. Eliade, *Le mythe*; Lotman, *Universe*, 152-153.

³ Bal, *De theorie*, 111.

The descriptions of various peoples in medieval texts are constructed in an analogous manner: in the center there is situated a normal 'we', to which other peoples are opposed as a paradigmatic set of anomalies. It should be emphasized that from the 'inner' point of view the culture appears as the positive member of the aforesaid opposition, whereas from the 'outer' point of view the whole opposition appears as a cultural phenomenon.¹

Ook op de brief van Pape Jan zijn deze woorden van toepassing.² De ruimte die in de brief wordt beschreven, valt uiteen in een binnenste en een buitenste sfeer. De binnenste sfeer is die van de beschaving, terwijl al het onbeschaafde in de buitenste sfeer is geplaatst. Zoals Gioia Zaganelli al zag waar het om de Franse varianten ging, wordt in het rijk van Pape Jan een kernland onderscheiden van een verzameling randgebieden. In de kern van het rijk houden de prietervorst en zijn deugdzame onderdanen verblijf. In de randgebieden, de domeinen van de zonde, wonen de monstervolkeren.³

Dat de beschaving, sprekend over zichzelf, de blik graag naar binnen gericht houdt en haar tegendeel uit het oog verliest, zoals Lotman stelt, gaat voor de brief van Pape Jan al evenzeer op. De prietervorst heeft bij de beschrijving van zijn rijk vooral zijn deugdzame onderdanen op het oog. Toch wordt in de brief ook het standpunt van de buitenstaander ingenomen, zodat de verhouding tussen de beschaving en haar tegendeel aan het licht treedt. Pape Jan, de almachtige vertellende en waarnemende instantie binnen de brief, speelt in de beschrijving van zijn rijk ook in dit opzicht dubbel spel.

HET DUBBELE STANDPUNT VAN PAPE JAN

Als instantie van waaruit het rijk wordt waargenomen en beschreven, en zodoende wordt beheerst, is Pape Jan ook degene die de beschaving en haar tegendeel onderscheidt en een verhouding tussen de twee aanbrengt. Hij stelt zich zowel op het standpunt van de beschaving, van waaruit het onbeschaafde niet ter zake lijkt te doen, als op dat van de buitenstaander, van waaruit de verhouding tussen de beschaving en haar tegendeel wordt gadeslagen.

Zelf houdt Pape Jan verblijf in de kern van het rijk, waar hij deelt in de beschaving van de daar levende, christelijke onderdanen. Het kernland geldt als de sfeer van het 'eigene' en het 'normale'. Vanuit dit land naar de buitenste gebieden kijkend, kan enkel ordeloosheid worden waargenomen. Deze gebieden vormen de sfeer van het 'andere' en het 'abnormale'. Sprekend over de beschaving van zijn rijk laat Pape Jan de onbeschaafde randgebieden dan ook dikwijls

¹ Lotman e.a., 'The Semiotic Study', 60. Voor de tegenstelling binnen-buiten in het middeleeuwse denken: Gurjewitsch, *Das Weltbild*, 43 sq.; Le Goff, *L'Imaginaire*, m.n. 134.

² In Lotman, *Universe*, 171-177, komt de brief van Pape Jan ter sprake, doch zonder dat de analyse ten volle wordt doorgezet.

³ Zaganelli, 'Contradiction'; id., 'Le lettere'.

buiten beschouwing Toch staat de prietervorst ook buiten de tegenstelling tussen de beschaving en haar tegendeel, of liever hij is daarboven verheven Zowel het kernland als de randgebieden zijn immers aan zijn heerschappij onderworpen De onbeschaafde randgebieden eisen zijn aandacht evenzeer op als het beschaafde kernland Juist het regelen van hun onderlinge verhouding vormt de voornaamste opgave die aan zijn regering is gesteld Vanuit dit standpunt bezien valt de orde van het rijk samen met de verhouding die tussen de beschaving en haar tegendeel is aangebracht

De lezer, die gedwongen is door de ogen van Pape Jan mee te zien, kan het waargenomene bezwaarlijk anders beoordeelen dan volgens de normen die de prietervorst aan de dag legt De door Pape Jan vertegenwoordigde beschaving dient hij als 'eigen' en 'normaal' te aanvaarden, te meer daar hij geacht wordt de moraal van de prietervorst en diens christelijke onderdanen te delen, zoals in het vorige hoofdstuk is gebleken Waar Pape Jan het over de beschaving van het kernland heeft, moet de lezer begrijpen dat zijn eigen beschaving in het geding is Spreekt Pape Jan over de verhouding tussen deze beschaving en haar tegendeel, dan dient de lezer te beseffen dat zijn eigen beschaving ten opzichte van haar tegendeel wordt gedefinieerd

Niettemin blijft de lezer zich bewust dat het rijk van Pape Jan en de beschaving daarvan ver van hem verwijderd zijn, niet alleen in ruimte maar ook in tijd, zoals in het eerste hoofdstuk is vastgesteld In moreel opzicht bestaat er bovendien in die zin een afstand, dat men zich in het rijk van de prietervorst veel strikter houdt aan de normen die zowel daar als in Europa gelden Zelf herinnert Pape Jan de lezer bij herhaling aan de ruimtelijke en morele afstand die tussen beider werelden bestaat Ten gevolge hiervan wordt de lezer er toe aangezet de beschaving uit de brief, die hem als de zijne wordt voorgeschoteld, van een afstand in ogenschouw nemen Hij moet zijn eigen beschaving in vervolmaakte vorm als een buitenstaander bezien Hierdoor wordt zijn aandacht gericht op de wijze waarop zijn eigen beschaving zich idealiter tot haar tegendeel verhoudt

In het onderstaande zal worden nagegaan op welke wijze Pape Jan ten overstaan van de lezer een grens trekt tussen de beschaving en haar tegendeel in het door hem beschreven rijk Deze grens komt in dit hoofdstuk vooral aan de orde als datgene wat beide sferen van elkaar scheidt In het volgende hoofdstuk zal worden bezien hoe Pape Jan de beschaving waardeert vanuit de beide standpunten die hij bij de beschrijving van zijn rijk inneemt De grens tussen de beschaving en haar tegendeel zal daar niet alleen een scheidshjn blijken te zijn, maar ook datgene wat beide sferen met elkaar verbindt

GRENZEN TREKKEN

De inleidende paragrafen (§ 1-8)

In de paragrafen die aan de beschrijving van het rijk voorafgaan, stelt Pape Jan zich voor aan de vorst aan wie de brief is gericht om deze vervolgens vermanend toe te spreken Deze paragrafen laten zien hoe de door Pape Jan te beschrijven

wereld in ruimtelijk en moreel opzicht tegenover de wereld van de betreffende vorst wordt geplaatst – en, over het hoofd van de laatste heen, tegenover de wereld van de Europese lezer. Er vindt een spel van aanhalen en afstoten plaats: de afstand die tussen Pape Jan en de lezer bestaat, wordt enerzijds uitgediept, anderzijds juist overbrugd.

Dit laatste gebeurt reeds doordat de brief voorhanden is. De brief veronderstelt een afstand tussen afzender en bestemming. De eerste bevindt zich in de Oriënt, de tweede in Europa. Beider werelden worden van elkaar gescheiden door de Saraceense landen. Het oosterse rijk strekt zich uit tot gebieden die voor de Europeaan ontoegankelijk zijn. *India ulterior*, ‘het verdere Indië’ behoort tot het rijk (§ 11); de benaming onderstreept de afstand van Pape Jan tot de Europese lezer en is zelfs gekozen vanuit het gezichtspunt van de laatste.¹ Binnen het kader van de middeleeuwse geografie had het rijk van de priestervorst niet verder van Europa vandaan geplaatst kunnen worden dan in de brief is gebeurd.²

Reeds door zijn bestaan bewijst de brief echter dat er verkeer tussen het oosterse rijk en Europa mogelijk is: het woord van de priestervorst heeft de Europese lezer kunnen bereiken. De eerste paragraaf van de Latijnse brief illustreert dit gegeven. Pape Jan noemt hier zichzelf en Manuel Comnenus bij naam (hij onderscheidt twee subjecten) en groet de laatste (hij verbindt twee subjecten). Tegelijkertijd voert hij in moreel opzicht een verhouding tussen hen in door de verschillende toevoegingen die hij aan beider namen vastknoopt. Zelf is Pape Jan ‘koning der koningen en heer der heerscharen’ (herhaald in § 77), Manuel is slechts ‘bestuurder van de Romeinen’. Pape Jan is dus boven Manuel verheven. Toch zijn zij heersers die tenminste met elkaar kunnen worden vergeleken.

In de daaropvolgende paragrafen wordt herhaaldelijk gesuggereerd dat Manuel en Pape Jan geen onbekenden voor elkaar zijn. Het werd aan ons bericht, zo zegt Pape Jan tot Manuel, dat bij u over ons werd gesproken en dat u ons vereerde (§ 2). Manuel moest dus tevoren reeds over de priestervorst hebben gehoord, waarvan de laatste op zijn beurt op de hoogte was. Verder zegt Pape Jan van zijn gezant te hebben vernomen dat Manuel hem geschenken wilde doen toekomen. Dit duidt eveneens op contacten over en weer. Ook zegt de priestervorst dat hij zijn gezant ‘enkele dingen van ons’ aan de Byzantijnse keizer laat overbrengen (§ 3). Hiermee kan de brief zelf zijn bedoeld, maar ook een even later genoemd geschenk (§ 6). Tevens wordt opgemerkt dat Pape Jan een oliekruid van Manuel in gebruik heeft, waaruit kan worden afgeleid dat de laatste reeds eerder een geschenk aan de priestervorst had gezonden (§ 6). Mocht Manuel nog begerig zijn naar bepaalde rijkdommen uit de Oriënt, dan hoeft hij zijn wensen maar kenbaar te maken aan Pape Jans gezant en een brief te schrijven (§ 5).

¹ Dit riksdeel heet dan ook in Du 1, 949 r 32-33 ‘daz verneste lant, / dar die apostel wurden gesant’.

² Cf. Johannes van Mandeville, *Travels*, 332-333: het rijk is antipodisch gelegen ten opzichte van Engeland, Mandevilles geboorte grond.

Met hun geschenken versterken beide vorsten elkaars deugd, stelt de priester-vorst (§ 6) Hier is de morele verhouding tussen de twee in het geding. Het lijkt erop dat Manuel als gelijkwaardig aan Pape Jan wordt beschouwd. Vervolgens laat de priestervorst hem des te harder vallen als Manuel naar het oosterse rijk komt, mag hij hofmeier worden, een positie die de laatste ondergeschikt maakt aan Pape Jan maar die Manuel tenminste in ruimtelijk opzicht dicht in diens buurt brengt. Als Manuel daarna naar Europa zal willen terugkeren, zal hij niet met lege handen vertrekken (§ 7). De overige, reeds eerder besproken vernederingen van Manuel versterken de morele superioriteit van de priester-vorst. Tegelijkertijd scheppen ze een hechte band tussen Europa en het oosterse rijk. Ze veronderstellen immers een moraal die Pape Jan zonet met Manuel, dan toch met westerse lezers deelt.

In de Franse traditie, waarin de brief meestal aan 'keizer Frederik' is gericht, ontvouwt zich in de eerste regels hetzelfde procédé van aantrekken en afstoten, al zijn de beledigingen aan het adres van Frederik wat minder talrijk. Ook hier worden tegelijkertijd twee werelden van elkaar onderscheiden en met elkaar in contact gebracht, en laat Pape Jan er geen twijfel over bestaan dat hij boven Frederik uitstijgt uit het oogpunt van de christelijke moraal die beiden aanhangen. Vooral de varianten waarin de paus bestemming is, zijn in hun inleiding eerder vleidend en zalvend van toon en scheppen een minder grote morele afstand.¹

Met de inleidende paragrafen maakt Pape Jan duidelijk dat de wereld die hij gaat beschrijven weliswaar ver van die van de lezer verwijderd is, maar dat beider werelden toch op elkaar betrokken kunnen worden. Hij stelt de lezer in staat het oosterse rijk van een afstand te bezien, maar laat tevens voelen dat dit rijk ten voorbeeld kan worden gesteld aan de wereld waarin de lezer zich bevindt. Bij de beschrijving van het rijk komt het er voor de lezer op aan om, meeziend met Pape Jan, een ordening te onderkennen die het rijk van de priester-vorst tot een model-wereld voor hem maakt.

De beschrijving van het rijk (§ 9-100)

De beschrijving van het rijk van Pape Jan, die na de inleidende paragrafen begint en tot het eind van de brief doorloopt, begint met een reeks aanwijzingen (§ 9-13) die kunnen worden gezien als een poging van de priester-vorst de opbouw van zijn machtsgebied in grote lijnen uit te tekenen. De twee geografisch-culturele sferen uit het rijk worden hier onderscheiden: het kernland met de bijbehorende beschaving, en de randgebieden waar de beschaving afwezig is. Ook is reeds het dubbele standpunt voelbaar dat Pape Jan bij de beschrijving van zijn rijk inneemt, als vertegenwoordiger van de beschaving en als heerser over de beschaving en haar tegendeel samen. In het vervolg van de brief (§ 14-100) worden de onderscheiden sferen met bepaalde voorstellingen ingevuld. Dit gedeelte is het dat in de loop der eeuwen afwisselend is uitgedijd en ingekort,

¹ Cf. ItF hss. GHMNOPV, Hbr 1442, Hbr 1519, supra p. 65 n. 1.

terwijl aan de voorgaande paragrafen weinig tot niets is veranderd. De interpolaties in de Latijnse brief kunnen dan ook bijna steeds worden begrepen als nadere invullingen van het raamwerk dat in de eerste paragrafen van de beschrijving van het rijk wordt opgetrokken.

De opbouw van het rijk (§ 9-13)

Na de inleidende paragrafen geeft Pape Jan met de nodige omhaal van woorden aan dat hij overgaat tot de beschrijving van zijn rijk. aangenomen dat Manuel wellicht belang stelt in de ontzagwekkende macht van de priestervorst en in de landen waarover hij heerst, wil hij graag hierover uitweiden. Allereerst herhaalt hij dat hij heerser der heerscharen is en alle vorsten ter wereld in rijkdom en aanzien overtreft. Deze voorstelling van zaken maakt duidelijk dat zijn morele en matenele overwicht hand in hand gaan. Aan Pape Jan zijn 72 koningen schatplichtig, wordt vervolgens gezegd (§ 9). Zoals in het eerste hoofdstuk is gesteld, roept dit aantal de connotaties 'volledigheid' en 'wereldheerschappij' op. Pape Jan stelt zich derhalve voor als een almachtig heerser over een rijk dat een volledige wereld op zichzelf vormt.

In de volgende paragraaf herhaalt de priestervorst – hij had het aan het begin van zijn brief al opgemerkt (§ 3) – dat hij een vroom christen is. Daaraan voegt hij toe dat hij het opneemt voor alle christelijke armen over wie hij regeert. Hij beschermt hen (niet duidelijk is waartegen) en hij ondersteunt hen met aalmoezen (§ 10). Hiermee betoont Pape Jan zich een christelijk vorst over christelijke onderdanen, jegens wie hij zijn christelijke plichten nakomt. Volgens sommige varianten ontfermt de priestervorst zich ook over de christelijke armen die van elders gekomen zijn en zich in zijn rijk ophouden.¹

Dat Pape Jan handelt als een christelijk vorst wordt ook benadrukt waar hij belooft met een groot leger naar Jeruzalem te zullen trekken om het graf van Christus te bezoeken en de vijanden van het kruis te verslaan (§ 11). De priestervorst wendt zijn macht niet alleen aan ten bate van de christenen, maar ook ter bestrijding van de niet-christenen, die hier voor het eerst worden genoemd. Het gaat in dit geval om niet-christenen die zich buiten zijn rijk bevinden. Met zijn voorgenomen kruistocht reikt Pape Jan de hand aan Europa, zowel in ruimtelijk als in moreel opzicht. ruimtelijk, omdat hij, komend vanuit de Orient, naar Jeruzalem zal trekken, het middelpunt van het aardrijk, moreel, omdat Pape Jan zich keert tegen de vijanden die Europa en hij gemeen hebben.

De ruimtelijke ordening van het rijk zelf komt voor het eerst in § 12 ter sprake. Pape Jan heerst over de drie Indien, wordt daar gezegd. Het rijk strekt zich uit van 'het verdere Indie' (*India ultenor*), waar het graf van de apostel Thomas ligt, door een woestijn heen naar het uiterste oosten. Naar het westen

¹ Anm r 133-136, Wels hs O, 165. Cf Fr r 29-31: armen van elders ook ondersteund, meestal niet gezegd dat zij christenen moeten zijn. Echter, Ba II {10}-{+3}, Occ r 30-31: 1 niet-christenen komen land niet in, Hild § 51: alleen ondersteuning armen uit eigen land en Thomaspelgrims (die wel de grootste groep buitenlanders vormen).

toe reikt het tot het verlaten Babylon (*in Babilonem desertam*) bij de toren van Babel. Dat Pape Jan in oostelijke en westelijke richting aanduidingen geeft, wijst er op dat hij zich zelf in het midden van het rijk bevindt. Het middengedeelte van zijn rijk moet dus geschikt zijn voor menselijke bewoning. Dit strookt met zijn voorstelling van de westelijke en de oostelijke grensstreken van het rijk als onherbergzame gebieden. De tegenstelling tussen de gezegende kern en de woeste rand van het rijk is in deze paragraaf al voelbaar. De Franse traditie geeft een iets andere voorstelling van zaken: Pape Jan houdt verblijf in het meest oostelijke van de drie Indiën, dat echter in het oosten nog door een woestijn wordt begrensd (waarin vreemd genoeg Babylon ligt).¹

De tegenstelling tussen christenen en niet-christenen binnen het rijk treedt in de volgende paragraaf naar voren. Ons dienen 72 provincies, zegt Pape Jan – wat overeenstemt met het aantal koningen uit § 9 – waarvan slechts weinige christelijk zijn (§ 13).² Blijkbaar regeert de priester vorst ook over niet-christelijke onderdanen, die zelfs een meerderheid vormen. Deze onderdanen zijn ruimtelijk gescheiden van de al eerder genoemde christenen. Beide bevolkingsgroepen wonen in afzonderlijke provincies: enkele zijn voor de christenen bestemd, vele voor de niet-christenen. Nu is Pape Jan zelf een christen. Dat brengt met zich mee dat hij zich in de weinige christelijke provincies bevindt, en niet in de vele niet-christelijke. Op grond van § 11 mocht worden aangenomen dat Pape Jan zich in het midden van het rijk bevindt. Daar zou men dus ook de christelijke provincies moeten plaatsen (verondersteld dat deze een conglomeraat vormen en niet verspreid door het rijk zijn gelegen). Bijgevolg zouden de niet-christelijke provincies aan de rand van het rijk zijn te vinden, waar minder gunstige natuurlijke omstandigheden heersen. Het volgende samenweefsel van tegenstellingen tekent zich af:

christelijk	niet-christelijk
(kleine) kern	(groot) randgebied
gunstige levensomstandigheden	onherbergzaam

De eerste, 'binnenste' sfeer, is voor Pape Jan (en daarmee ook voor de lezer) die van het 'eigene' en het 'goede'; de tweede, 'buitenste' sfeer, die van het 'andere' en het 'kwade'. De beide sferen waarin de priester vorst zijn rijk verdeelt, zijn dus inderdaad zowel in ruimtelijke als in morele zin gescheiden.

Niettemin wordt Pape Jan door alle 72 provincies gediend, heet het nog in § 13. Elk van deze provincies heeft een eigen koning, zo voegt Pape Jan toe, en alle koningen zijn schatplichtig aan ons. Het dubbele standpunt dat de priester vorst bij de beschrijving van zijn rijk bezet, is hiermee in de tekst ingebracht. Pape Jan heeft zich met zoveel woorden als christen bekendgemaakt en is dus

¹ Fr r. 40-48; het noordelijk gelegen Indie, 'nostre lige', is bovendien erg vruchtbaar.

² Cf. Ba III {13}: 60 provincies christelijk, 12 heidens; Occ r. 24-25: 10 christelijk, 12 heidens; Du P r. 46-49: 27 van de 72 provincies christelijk

partij in de tegenstelling tussen christenen en niet-christenen. Toch staat hij ook boven deze tegenstelling: hij is heer van beide sferen uit zijn rijk, en moet met beide iets aanvangen. In het vervolg van de brief zal hij zijn rijk dan ook zowel als vertegenwoordiger van de beschaving beschrijven, waarbij de onbeschaafde randgebieden uit het oog verloren raken, als vanuit zijn positie als vorst van het hele rijk, waarbij het aanbrengen van een verhouding tussen beide sferen juist zijn grootste opgave is.

In de Franse traditie worden bij de aanvang van de beschrijving van het rijk de geografisch-culturele structuren minder scherp uitgetekend. Van afzonderlijke provincies voor christenen en niet-christenen wordt meestal niet met zoveel woorden gerept. Er worden 72 (of een ander aantal) christelijke koningen genoemd. Naast hen is er nog een onbepaald aantal niet-christelijke koningen, die echter allen onder bevel van de priester vorst staan.¹

Met dat al heeft Pape Jan in de eerste paragrafen van zijn beschrijving zowel de opbouw van zijn machtsgebied in grote lijnen aangegeven, als de waarneming daarvan vastgelegd. In het vervolg van de brief richt de priester vorst zijn aandacht vanuit een wisselend gezichtspunt nu eens op het kernland, dan weer op de randgebieden. Vaak is niet eens duidelijk in welke sfeer bepaalde beschreven verschijnselen thuishoren. Toch blijft de ruimtelijke en morele tegenstelling tussen de beide sferen van het rijk heel de brief door voelbaar. In het onderstaande wordt zo veel mogelijk gepoogd te bepalen aan welk van beide sferen de voorstellingen zijn toe te delen, die Pape Jan in nogal willekeurige volgorde te zien geeft.

Het kernland

Ten gevolge van het dubbele gezichtspunt van Pape Jan is niet altijd duidelijk of hij alleen het kernland dan wel het rijk in zijn geheel op het oog heeft wanneer hij spreekt over 'ons land'. Waar hij echter opmerkt dat *terra nostra* het land van melk en honing is (§ 21), kan nauwelijks iets anders dan het kernland zijn bedoeld. Op de onherbergzame randgebieden kunnen zijn woorden bezwaarlijk van toepassing worden geacht. Bovendien is evenbedoelde streek vrij van giftige dieren en kan vergif er geen schade toebrengen, terwijl – zoals hieronder zal blijken – aan de rand van het rijk juist vele schadelijke diersoorten leven.²

Wellicht draagt de nabijheid van het paradijs bij aan de gunstige natuurlijke omstandigheden.³ Het paradijs komt ter sprake waar Pape Jan aangeeft dat de

¹ Fr r. 23–28.

² Cf. ItF hs. D f. 105v: in geen van de drie Indien leven slangen, maar 'si abbiamo altre terre che sono pagani'; in die heidense randgebieden moet men bijgevolg de slangen plaatsen bij de toren van Babel (f. 105v) en in het peperbos (f. 106r). Iers hs. S, 134, stelt duidelijk dat geen kwaadaardige beesten kunnen binnenkomen 'in ons deel van het land'.

³ Cf. Add II {96}: 'Vicinitas enim paradisi et odore eius suavissimo nos nutrit, fovet et replet, quamdiu ibi [Quasideus-paleis] sumus'; Ba I {+41}: bij paradijsberg land extra vruchtbaar, mensen gezonder en langer levend; ItF hs. G f. 36v: Pape Jan is zo rijk 'perchè siamo apresso delo paradiso terrestre a quatro zornate çoè per li fiumi che esseno del dito paradiso'; ItF hs. D f. 106r: een geneskrachtige bron 'ci a data Iddio perchè noi siamo presso al paradiso'; Albrecht von Scharfenberg, *Titule* 6150–6153.

rivier de Idonus er ontspringt. Deze rivier, die vele edelstenen bevat, stroomt volgens de prietervorst door de heidense provincies van het rijk, waar ook het kruid 'assidios' groeit dat tegen kwade geesten beschermt (§ 22). Verondersteld dat het paradijs, zoals in de middeleeuwse geografie doorgaans gebeurde, in het uiterste oosten van de wereld moet worden geplaatst, mag worden aangenomen dat Pape Jan hier over de oostelijke randgebieden van zijn rijk spreekt. In sommige varianten lijkt echter het gebied waar de Idonus stroomt en het kruid assidios groeit naar de christelijke kern van het rijk te zijn verplaatst.¹ In de Franse traditie is dit gebruikelijk: hier valt het land zonder gif samen met één van de drie Indiën, waar ook de Idonus stroomt, terwijl het kruid assidios in de buurt van het paleis van Pape Jan groeit.² Het van gif gevrijwaarde en door de paradijsrivier bevoeide Indië lijkt derhalve het rijksdeel te zijn waar de prietervorst zelf verblijf houdt.³ Het duidelijkst zijn de varianten die het land zonder gif en de Idonus in India Maior plaatsen, dat geldt als de christelijke kern van het rijk.⁴

Het paradijs komt even verder opnieuw ter sprake (§ 27). Het bos waar de peper groeit, ligt aan de voet van de berg Olympus, waar ook een geneeskrachtige verjongingsbron opwelt en stenen worden gevonden die gezichtsverlies tegengaan, onzichtbaar kunnen maken, haat en afgunst verjagen en eendracht bevorderen. De bron ligt op drie dagreizen van het paradijs. Het bos en de bron behoren niet tot het kernland, aangezien de stenen volgens Pape Jan door adelaars 'naar onze streken' worden overgevoegen (§ 29-30). Wellicht is de streek verder naar het oosten geplaatst dan het centraal gelegen kernland om des te beter de weldadige invloed van het paradijs te kunnen ondergaan.⁵ Toch komt het goede uit die streek uiteindelijk wel in het kernland terecht. Sommige varianten suggereren dat het goede in het kernland zelf te vinden is. Dat gebeurt met name in de Hildesheimer tekst, volgens welke de bescherming tegen vergif, het kruid assidios, de paradijsrivier de Phison en de bron te vinden zijn in de tuinen bij het paleis van Pape Jan.⁶ De neiging, de zegeningen van het rijk in het christelijke kernland te plaatsen, maakt zich derhalve in latere varianten steeds opnieuw voelbaar.

Het middelpunt van het rijk wordt gevormd door het paleis van de prietervorst. Niet alleen is het in de kern van het rijk gelegen, zoals op grond van het

¹ Anm hs. Y r. 215-264 neemt dit gebied samen met het tegen gif beschermde land uit § 21 en spreekt niet meer van heidenen.

² Fr r. 170-183.

³ Cf. Fr hs. O r. 172: 'et d'autre part [aan overzijde rijksdeel waar Idonus stroomt] sont les païennes qui guerroyent a nous'; Cam § 22, Fr hs. R, P-2: Idonus grens tussen christelijke en heidense provincies (P-2: Saracenen in plaats van heidenen, niet zeker of het onderdanen Pape Jan of buitenlanders betreft); ItF hss. OMNP f. 64v en Hbr 1442, 131: Idonus stroomt vlakbij paleis Pape Jan.

⁴ Occ r. (170)-(360.2); ItF hs. H f. 37r: het land zonder gif is India Maior, dat echter niet uitdrukkelijk met het christelijk rijksdeel wordt vereenzelvigd.

⁵ Cf. Ba III {+27}, Occ r. 271.88-96.

⁶ Hild § 31-36.

voorgaande mag worden aangenomen, ook vormt het de verbindende schakel tussen de verschillende onderdelen van het rijk. Aan het hof van Pape Jan is het een komen en gaan van zeer velen. Steevast verblijven er dertigduizend mensen, naast wie er nog af- en aanreizende gasten zijn, onder wie vermoedelijk de buitenlandse bezoekers en de pelgrims die de prietervorst gewoon is allen welkom te heten (§ 45, 65). Pape Jan wordt in het paleis bij toerbeurt gediend door zeven van de 72 koningen, 72 hertogen en 365 graven (§ 73). Eveneens bij toerbeurt gebruiken twaalf aartsbisschoppen en twintig bisschoppen er de maaltijd. Zij zitten aan tafel aan weerszijden van Pape Jan, samen met de patriarch van St. Thomas, de protopapas van Samarkand en de aartsprotopapas van Susa (§ 74). Ook de abten die in het rijk wonen, wisselen elkaar af in groepen van 365 om de bij het paleis gelegen kapel te bemannen (§ 75). Nog op een andere manier komt het hele rijk in het paleis samen: voor de poorten staat op een bouwwerk van zuilen de toverspiegel, waarin 'alle machinaties en alles, wat in onze aanpalende en onderhorige provincies voor ons en tegen ons geschiedt'¹ door opzichters kan worden waargenomen (§ 67-72). Volgens een Duitse variant ziet men in de spiegel zelfs alles wat er op aarde gebeurt.²

In de meeste varianten is bovendien sprake van het paleis dat Quasideus, de vader van Pape Jan, voor zijn zoon liet neerzetten (§ 76 sq.). De prietervorst resideert er bij bijzondere gelegenheden, bijvoorbeeld op zijn geboortedag en op kerkelijke hoogtijdagen. Hij preekt dan tot het volk, wordt in de Franse traditie gezegd, wat er weer op wijst dat het kernland christelijk is.³ Vermoedelijk moet naast dit paleis de rubberboom worden geplaatst waarover sommige varianten uit de Latijnse traditie spreken. Aan de top van de hoogste twijg bevindt zich een wonderlijke vrucht. Deze staat volgens wijze Indiërs voor de rechtvaardigheid van Pape Jan. Over de betekenis van de boom en de twijg verschillen de wijzen van opvatting: sommigen menen dat de boom voor Pape Jan staat en de twijg voor diens macht, anderen geloven dat de boom voor de wereld staat en de twijg voor Pape Jan [§ [D]kk-pp]. Dezelfde varianten noemen nog een derde paleis, dat aan Porus toebehoort heeft, koning van Indië ten tijde van Alexander de Grote. Waar dit paleis staat, wordt niet gezegd (§ [D]qq-vv). Alle paleizen worden uitvoerig beschreven als schitterende bouwwerken met wonderlijke galerijen, waarin op overdadige wijze talloze kostbaarheden zijn verwerkt. Fonkelende edelstenen, kristallen en metalen zorgen voor een toverachtig licht, dat in het geval van het Quasideus-paleis, met zijn gewelven die op sterrenhemels lijken, zou worden vertroebeld als het zonlicht er zou binnenvallen (§ 88, 93). Van sommige materialen gaat bovendien een bijzondere, weldadige werking uit. De in het vorige hoofdstuk genoemde steensoorten die de kuisheid bevorderen en dronkenschap tegengaan, zijn er een voorbeeld van.

¹ 'omnes machinationes et omnia, quae pro nobis et contra nos in adiacentibus et subiectis nobis provincius fiunt', Lat § 71.

² Du 4 r. 701-708.

³ Lat § 96 (geboortedag), Fr r. 477-482 (hoogtijdagen, prediking)

Zoals de natuur van het kernland gezegend is, zo verheugen de paleizen zich in de goddelijke genade. Het eerste paleis is gebouwd als evenbeeld van het paleis dat de apostel Thomas bouwde voor koning Gundoforus van Indië (§ 56). Hiermee wordt verwezen naar de apokriefe Handelingen van Thomas, waarin verteld wordt hoe Thomas het geld dat Gundoforus hem voor de bouw van een nieuw paleis had toevertrouwd, wegschonk aan de armen. Op deze wijze zorgde Thomas ervoor dat in de hemel een paleis voor de koning werd opgetrokken. Toen de laatste dat inzag, ging hij over tot het christendom.¹ In de brief lijkt geen sprake van een hemels paleis, daar wordt gesproken van de aardse materialen waaruit het is samengesteld. Misschien is de verwijzing naar de Thomaslegende een teken te meer dat Pape Jan een luchtkasteel bewoont, en dat zijn rijk niet in de zichtbare werkelijkheid bestaat. Ook zou men er uit kunnen afleiden dat zijn paleis een stukje hemel op aarde vertegenwoordigt. Soms wordt dan ook gesteld dat het paleis vervuld is van de gratie Gods of dat overledenen er door engelen naar het paradijs worden gedragen, zichtbaar voor alle aanwezigen.² Het paleis is zodoende niet alleen de meest centrale plek van het rijk, maar ook de hoogste: de verbinding met het goddelijke wordt daar tot stand gebracht, te meer daar de paleizen ook voor de eredienst in gebruik zijn (misschien zelfs bij uitsluiting, aangezien in de beschrijving van het kernland vrijwel nooit van kerken wordt gerept).³ Het paleis vormt een ware *axis mundi* in de betekenis die Mircea Eliade aan dit begrip gegeven heeft.⁴

Ook het tweede paleis is op een bijzondere wijze verbonden met het hemelrijk. Het werd gebouwd door Quasideus nadat een hemelse stem⁵ hem in zijn slaap had opgedragen voor zijn zoon een paleis te bouwen dat vervuld zou zijn van de goddelijke genade. Niemand zou er honger lijden of sterven, ieder zou er gezond zijn en er zou een verjongingsbron ontspringen (§ 77-84). Ook de gewelven die als sterrenhemels zijn en in mindere mate de allegorisch te duiden rubberboom geven het paleis een bijna bovenaards karakter. Sommige varianten spreken bovendien van een 'kamer van het Paradijs' die zich in het paleis bevindt.⁶ De kapel naast het paleis is niet door mensenhanden gemaakt, maar

¹ Acta Thomae § 17-29. Cf. Zw, 348, De, viii, Rus-1, 459a: paleis van Pape Jan door Thomas gebouwd; ItF hss. OMNP f. 68r-v en Hbr 1442, 139: Thomas bouwde eigenhandig de drie paleizen; Srv, 463a-b: eerste paleis door Thomas gebouwd, Quasideus-paleis evenbeeld daarvan.

² Gratie: Fr hs. Z r. (478.1), (478.8-9); P-2 r. 381.2; overledenen. ItF hss. OMNP f. 68v, Hbr 1442, 143.

³ Cf. infra p 94. Wel kerken in Add I {e}-{g}, Ba I {+42}.

⁴ Eliade, *Le mythe*, 30-31: 'Le symbolisme architectonique du Centre peut être formulé ainsi: a) la Montagne Sacrée – où se rencontrent le Ciel et la Terre – se trouve au centre du Monde; b) tout temple ou palais – et, par extension, toute ville sacrée ou résidence royale – est une "montagne sacrée", devenant ainsi un Centre; c) étant un *Axis Mundi*, la cité ou le temple sacré sont considérés comme point de rencontre entre le Ciel, la Terre et l'Enfer'. Cf. id., 'Das Heilige', 13-39.

⁵ Voor de herkomst van de stem cf. supra p 33 n 1

⁶ P-2 r. 457.

door goddelijk ingrijpen verreezen op de dag van Pape Jans geboorte (§ [D]aa-bb).

Het Gundoforus-paleis staat in de hoofdstad, Susa (§ 74), en het Quasideus-paleis in de stad Bibric (§ 95) waar volgens sommige Latijnse varianten de brief zelf geschreven is (§ [D]xx). Hieruit blijkt dat Pape Jan gewoonlijk in steden verblijft houdt. Soms gaat hij dan ook voor zijn vermaak uit rijden (§ 48, 95). De kern van het rijk bestaat derhalve niet alleen uit een lieflijk landschap, maar ook uit steden met ingewikkelde bouwwerken. In de Franse traditie wordt ook overigens verwezen naar steden en versterkingen die tenminste gedeeltelijk tot het kernland behoren. In het bijzonder wordt Oriunde genoemd, een sterke stad aan de grens met het land van de joden.¹

De paleizen zijn niet de enige bijzondere gebouwen die Pape Jan rijk is. Niet ver van de stad Bibric staan volgens sommige varianten uiterst vernuftige molens met wonderlijke machinerieën voor het malen van meel en het bakken van brood. De molens zijn gemaakt van goud en worden aangeblazen door de wind die uit vier windrichtingen toestroomt in onderaardse gangen met tweeduizend zijverbindingen. Diamanten molenstenen draaien zo snel dat iemand die ze zou bekijken, terstond het licht in zijn ogen zou verliezen. Het gemalen koren wordt via een gouden zuil naar een oven geleid, gemaakt van goud, edelstenen en asbest. Honderd bakkers zorgen daar voor een onophoudelijke aanvoer van brood naar van het hof van Pape Jan. De bakkers en de honderd molenaars worden allen gelijkelijk beloond, met rijkdommen en het bevel over vijfhonderd ridders, om te voorkomen dat er afgunst tussen de twee groepen zou ontstaan (§ [D]v-z). Koken gebeurt aan het hof op een al even wonderlijke wijze. Er wordt gebruik gemaakt van een steen die hitte uitstraalt en, anders dan hout- of kolenvuur, het voedsel niet aantast met rook, as of roet. Van deze steen worden ook potten gemaakt, met verguldsel van binnen, waarin water wordt gegoten dat kokend uit een bron komt en nooit afkoelt (§ [E]36-40). Gemeten naar hedendaagse maatstaven behoren deze passages ongetwijfeld tot de meest potsierlijke gedeelten van de brief. Toch zijn ze tekenend voor de hoogontwikkelde beschaving die Pape Jan vertegenwoordigt. Aan zijn hof eet men geen rauw voedsel, zoals dieren en monsters doen, en kookt men zelfs niet op de wijze van de beschaafde Europeaan. Het voedsel ondergaat een bijna onvoorstelbaar ingewikkelde en dus hoogst beschaafde bereiding, voor zover God al niet voor een wonderbaarlijke spijziging zorgt.

In de Franse traditie zijn aan de beschrijving van de paleizen enkele opmerkelijke passages toegevoegd. Het Gundoforus-paleis is hier onder meer de plaats waar berichten van over de hele wereld samenkomen: aan het hof verblijven mensen uit alle landen op aarde, die Pape Jan op de hoogte houden van wat er voorvalt in de streken waar zij vandaan komen. De Fransen, aldus de Franstalige

¹ Steden: Fr r. 23, 292, 313-318; in kernland: r. 247-248, Oriunde: r. 92, 243. Cf. ItF hss. OMNP f. 70v en Hbr 1442, 145. Pape Jan resideert in de stad Alba waar ook de brief is geschreven.

varianten, zijn bij de prietervorst favoriet.¹ Aan het hof zijn zij met eretaken belast. Omdat zij goede christenen zijn, trouw zijn en van wanten weten in het krijgsbedrijf, heeft Pape Jan hen allen tot ridder gemaakt. Ten tijde van oorlog vormen de Fransen zelfs de persoonlijke lijfwacht van de prietervorst. De Fransen varen er wel bij: als een hoge edele zonder erfgenaam sterft, wijst Pape Jan diens land toe aan een Fransman.² De Fransen bewaken bovendien het Quasideus-paleis.³ Aan het slot van sommige varianten verzoekt Pape Jan dan ook de Franse koning elk jaar een koene ridder uit Frankrijk naar Indië te sturen.⁴

Deze mededelingen zetten de Franse lezer er uiteraard des te meer toe aan zich met Pape Jan en de door hem ingenomen standpunten te vereenzelvigen. Dat de Fransen Pape Jan als lijfwacht dienen, is wel het meest sprekende gegeven: wie aan Pape Jan komt, komt aan de Fransen, wordt hier duidelijk. In veel anderstalige varianten die op de Franse brief teruggaan, zijn de mededelingen over de bevoorrechte plaats van de Fransen dan ook afgezwakt of weggelaten.⁵ Soms zijn de Fransen zelfs vervangen door leden van de natie waarvoor de variant bestemd was. Zo omringt Pape Jan zich volgens de zogeheten Cambridge tekst, een Latijnse variant die vermoedelijk in Engeland is ontstaan, bij voorkeur met Engelsen; in een Italiaanse variant gaat het om Italianen.⁶ Volgens een andere Italiaanse variant komen de hovelingen van de prietervorst overal uit Europa vandaan. Zij worden in een opsomming aangeduid, waarbij de Italianen als eersten worden genoemd.⁷

Wie, naast hemzelf en zijn hovelingen, de bewoners van het kernland zijn, maakt Pape Jan in de Latijnse brief niet met zoveel woorden duidelijk. Toch ligt het voor de hand dat het om zijn christelijke, deugdzame onderdanen gaat. Welbeschouwd stelt de Latijnse brief nergens uitdrukkelijk dat zijn deugdzame en zijn christelijke onderdanen dezelfde personen zijn. Dat het bij de onderdanen die door de christelijke vorst om hun deugdzaamheid worden geprezen, om christenen gaat, lijkt evenwel geen al te gewaagde gedachtensprong. Daar komt bij dat Pape Jan over zijn deugdzame onderdanen spreekt als over de groep

¹ Cf. P-2 r. 421 2-3: 'nous nous fions en eulx plus que en aultres gens', hieraan wordt toegevoegd dat Pape Jan alle christelijke Europeanen als Fransen beschouwt

² Fr r. 418-431.

³ Fr r. 487-488; in hs. L r. 414-415 ook de toverspiegel

⁴ P-2 r. 499.7-9.

⁵ ItF hss B f. 67r, C f. 179r: bevoorrechting minder sterk; ItF hss. MNOP, Hbr 1442, Hild, Sp: passages over Fransen weggelaten; Ned f. B4r. alleen verzoek om toezending Franse ridder gehandhaafd; Eng-2, xxxvi: Pape Jan verzoekt Franse koning 'that he wyll vs recommaunde to the myghy kyng of Englande' en alle andere christelijke koningen, hetgeen in Iers hs. S – een vertaling van Eng-2 – weer is weggelaten Cf Gomez de Santisteban, *Libro*, 143, 147, 153. de Spaanse koning tweemaal Pape Jans wapenbroeder en kamenier genoemd, ook diens 'geliefde broeder'; een afschrift van de brief en mondelinge raadgevingen voor hem aan Pedro toevertrouwd.

⁶ Cam § 73, 96; ItF 1537 f. 2v Cam is in ieder geval vanaf de 16e eeuw in Engels bezit geweest: Wagner, *Terra promissionis* hs. {C1}.

⁷ ItF hs G f. 39r.

waartoe hijzelf ook behoort: 'Dief noch rover vindt men *bij ons*, noch heeft de vleier *hier* een plaats noch de gierigheid. Er is geen verdeeldheid *onder ons*'; '*Onder ons* liegt niemand'; '*Allen volgen wij de waarheid en houden wij van elkaar*'. Er is geen echtbreker *onder ons*. Geen enkele ondeugd heerst *bij ons*'.¹ In de Franse traditie, en ook in de middeleeuwse literatuur, zijn de christelijke en de deugdzame onderdanen van Pape Jan steeds als dezelfde personen beschouwd, zoals in de vorige hoofdstukken al bleek.

Pape Jan draagt het nodige bij aan het christelijke aanzien van het kernland. Tijdens zijn rijtochten, die uiteraard in de eerste plaats door het kernland voeren, laat hij een houten kruis voor zich uit dragen ter nagedachtenis aan het lijden van Christus, en bovendien een schaal met aarde ten teken van zijn eigen vergankelijkheid (§ 48). De steden die Pape Jan daarbij aandoet, hebben volgens de Franse traditie alle twee poorten zonder overkoepelend booggewelf om te voorkomen dat het kruis onder de poort door gedragen en daarmee vernederd zou kunnen worden.² Trekt Pape Jan ten strijde, dan gaan in plaats van banieren dertien gouden kruisen aan het leger vooraf (§ 47).³

De Franse brief bevat meer mededelingen die uitdrukkelijk betrekking hebben op het kernland dan de Latijnse. De drie Indiën worden hier met name genoemd: *India Maior*, *India Minor* en *India Media*, namen die in de middeleeuwse geografie gebruikelijk waren. *India Maior*, het meest oostelijk gelegen rijksgedeel, is het land waar zich het graf van Thomas bevindt (dus het *India ulterior* uit de Latijnse brief). Hier woont Pape Jan ook zelf.⁴ *India Maior* lijkt hiermee als het kernland te zijn aangewezen. Hierboven werd reeds gezien dat het land waar het vergif niet schaadt, in de Franse traditie één van de drie Indiën is en volgens enkele varianten in *India Maior* ligt. Duidelijker dan in de Latijnse traditie wordt hier derhalve een bepaald rijksgedeel afgebakend met een gezegende natuur, waarin Pape Jan verblijf houdt. Belangwekkend zijn in dit verband ook de Scandinavische varianten, waarin het rijk weer op een iets andere manier wordt ingedeeld. Het verst weggelegen Indië is het gebied waar de monsters wonen, het 'tweede' Indië is het land zonder gif, en het 'derde' Indië is het land waar het peperbos staat. Men is geneigd te denken dat het tweede Indië het kernland is, aan weerszijden waarvan zich de twee woestere rijksgedelen bevinden.⁵

In de Franse traditie worden de deugdzame onderdanen van Pape Jan wel duidelijk als christenen voorgesteld en eveneens in *India Maior* geplaatst. Waar

¹ 'Fur nec praedo invenitur *apud nos*, nec adulator habet *ibi* locum neque avancia. Nulla divisio est *apud nos*', Lat § 46, '*Inter nos nullus mentitur*', § 51; '*Omnes sequimur veritatem et diligimus nos invicem. Adulter non est inter nos. Nullum vicium apud nos regnat*', § 52 (cursivering toegevoegd). Du 2 r 714 legt wel een koppeling tussen de deugdzame en de christelijke onderdanen: men mag niet liegen tegen 'seinen ebenensten'.

² Fr r. 313-317.

³ Volgens Albrecht von Scharfenberg, *Titulre* 6191 'der trinitat und gotes nam zu eren'. Cf. ItF hs G f 36v-37r: omdat Pape Jan op God vertrouwt, verliest hij de oorlog nooit en heeft hij al vele landen bekeerd.

⁴ Cf. Ann r. 148-151.

⁵ Zw, 345-346, De, vi

de prietervorst in de Latijnse brief stelt dat niemand onder de zijnen liegt (§ 57) heet het hier dat niemand durft te liegen in het land van St. Thomas, die in India Maior begraven ligt. Dit 'land van de waarheid' is het meest gebenedijde deel van het rijk.¹ God bewerkstelt voor Thomas de meeste wonderen, en de meeste pelgrims komen in de eerste plaats voor hem naar het rijk van de prietervorst. Het grootste wonder is wel dat Thomas soms uit zijn graf opstaat om te prediken tot de bewoners van de stad waar zijn graf staat.² Dit gebeurt onder meer ter gelegenheid van het concilie dat met regelmatige tussenpozen in zijn stad wordt gehouden en waarbij allen uit het land aanwezig zijn.³ Of 'allen uit het land' hier op de bewoners van kernland en randgebieden te zamen slaat, is twijfelachtig. De heidense monsters doen waarschijnlijk niet mee. Vermoedelijk gaat het om de rijksgraten of om de bewoners van India Maior. Pape Jan voegt toe dat hij lange tijd met de deelnemers aan het concilie samen blijft en dat de laatsten slechts met zijn toestemming kunnen vertrekken.⁴ De stad van St. Thomas is derhalve de spil van het rijk wat het kerkelijke en morele leven betreft, en Pape Jan heeft de met deze spil verbonden bewegingen in de hand. Of deze stad ook de plaats is waar de prietervorst resideert, is niet zeker. Sommige varianten stellen dat Thomas in het paleis van Pape Jan predikt, waardoor deze indruk wel wordt gewekt.⁵ Enkele teksten laten geen twijfel bestaan: de drie paleizen van Pape Jan en het graf van Thomas bevinden zich in dezelfde stad. Ter ere van de apostel verblijft Pape Jan vaker daar dan elders.⁶

Met dat al is het duidelijk dat de weinige christelijke provincies de kern van het rijk van Pape Jan vormen. Te zamen maken ze de sfeer van de beschaving uit. Pape Jan en zijn meest rechtschapen onderdanen zijn er woonachtig, de apostel Thomas ligt er begraven en de Europese gasten houden er verblijf. De in het kernland gelegen hoofdstad vormt het knooppunt van alle politieke en religieuze betrekkingen. Ook in ruimtelijk opzicht neemt het kernland een centrale plaats in, al lijkt het vaak in een meer oostelijke richting te zijn gelegen, des te verder van Europa verwijderd maar des te meer in de nabijheid van het paradijs. Mede daardoor heersen er gezegende natuurlijke omstandigheden. God laat er vele wonderen voorvallen. In het bijzonder zijn de hoofdstad en de paleizen van Pape Jan gebenedijd. Het kernland is, zoals in de Hildesheimer tekst wordt gezegd, het land van belofte, door God aan de trouwste Zijner gelovigen ter hand gesteld.⁷

¹ Fr r. 325 (in plaats van land ook wel stad of kerk St. Thomas); Hild § 50. overspeligen, meinedigen en leugenaars kunnen stad waar Thomas ligt niet levend betreden; ItF hs. G f 36v: stad van Thomas, waar de deugdzame onderdanen wonen, 'terra de ventade', cf. supra p.72 n 2.

² Fr r. 278-284; ook Du P r 243-270 (maar dan buiten de residentie van Pape Jan).

³ Fr r. 446-450 (concilie soms elk jaar, soms om de zeven jaar; Thomas preekt soms alleen gedurende concilie, soms ook in andere jaren)

⁴ Fr r. 450-452.

⁵ P-2 r. 280.1.

⁶ Ba III {+31} sq., Occ r. 364-364.4

⁷ Hild § 60: 'Est etiam terra nostra illa terra promissionis, quam promisit deus filius Israel diligentibus se et observantibus mandata sua'.

Toch komt het rijk van Pape Jan allerm minst als een idylle uit de brief naar voren. Weliswaar is het kernland op zichzelf als een lieflijk oord te beschouwen, het is niet gelegen in een zee van rust. Aan zijn grenzen houdt zich alle verschrikkelijks op dat denkbaar is.

De randgebieden

Onmiddellijk nadat de indeling van het rijk in grote lijnen is uiteengezet, worden de eerste aanduidingen over de randgebieden gegeven. Pape Jan somt allerhande mensen en dieren op die leven 'in ons land', een uitdrukking die in dit geval zeker niet op het kernland slaat. Eerst wordt een groot aantal dieren genoemd: naast olifanten, kamelen en nijlpaarden komen ook *methagallinarii*, *cametheternis*, *thinsiretae*, vampiers, griffioenen en de vogel Phoenix voor. Alleen al de benamingen maken duidelijk dat Pape Jan verbazing teweeg wenst te brengen bij de lezer. In de Franse traditie merkt hij dan ook op dat hij naast de genoemde soorten beschikt over 'vele andere beesten die u niet heeft'.¹ In zijn daaropvolgende opsomming van menselijke bewoners van het land worden uitsluitend monsters vermeld, zoals faunen, satyrs, reuzen en cyclopen. Tot besluit stelt Pape Jan dat 'nagenoeg elk soort levende wezens dat onder de hemel is' in zijn rijk verblijft.² Wonderlijker nog dan deze wezens op zichzelf genomen zijn, lijkt de bonte verscheidenheid van hun gezamenlijke bestaan in het rijk van de priestervorst.

Welke streken precies door de genoemde wezens worden bewoond, laat Pape Jan in het midden. Toch is het waarschijnlijk dat ze in de randgebieden van het rijk leven. Sommige passages uit de Latijnse brief bevestigen dat althans een aantal monsters in de buitengebieden te plaatsen is. Gog en Magog zitten opgesloten tussen de bergen in het noorden van de wereld (§ 17). In het hoge noorden ligt ook het land van de draken (§ [E]6). De manna-eters wonen in het uiterste zuiden (§ [E]1) waar men ook de salamanders aantreft die alleen in vuur kunnen leven (§ 42). Het land van de joden wordt door een stenenrivier van het kernland gescheiden (§ 41). Bij Babylon, in het westen van het rijk, komen draken en slangen voor waartegen Pape Jan zich moet verweren bij zijn jaarlijkse bezoek aan het graf van Daniël (§ 53).³ De Amazonen wonen op een afzonderlijk eiland, omgeven door een rivier met wonderlijke dieren (§ [D]k-o).⁴ In de Franse traditie worden doorgaans alle monsters in de woestijn geplaatst, zoals hieronder zal blijken.

Door de monsters een plaats toe te delen aan de rand van zijn wereld, gaat Pape Jan op dezelfde wijze te werk als veel middeleeuwse auteurs van geografische en andersoortige werken waarin van monsters wordt gerept. In deze werken

¹ 'moult d'autres bestes que vous n'avés mie', Fr r. 54-55; cf r. 169.

² 'fere omne genus animalium, quae sub caelo sunt', Lat § 14 Cf Anm r. 211-214: 'De bestes n'ad nule manere / Ke tant seit estrange ne fere, / Ke suz ciel fust unkes crié, / Ne seit illoc od nus trové'.

³ Du 4 r. 550 plaatst hier ook monsters die boven hun middel mens, daaronder 'würm' zijn.

⁴ Onafhankelijk daarvan: Du 2 r. 767-768.

worden de monsters – ook de soorten die in het rijk van de priestervorst voorkomen – steeds ruimtelijk afgescheiden van de plaats waar de normaal geachte waarnemer zich ophoudt. Op kleine schaal moet men daarbij denken aan de plaatsing in weinig toegankelijke en onherbergzame gebieden zoals eilanden, woestijnen, bergstreken en wouden. Op grote schaal gaat het om de plaatsing in de uiterste gebieden van het aardrijk, zoals Oost-Azië en zuidelijk Afrika, waar ruwe klimaten zouden heersen.¹ Een versmelting van het standpunt van Pape Jan en van dergelijke werken treft men in de Scandinavische varianten aan. Hierin is het uiterste Indië de verblijfplaats van de monsters, zodat deze niet alleen uit de kern van het rijk zijn geweerd, maar ook zo ver mogelijk van Europa zijn verwijderd.²

Pape Jan beoordeelt de monsters bovendien op dezelfde wijze als in de bedoelde werken gebruikelijk is. Ook voor hem is het de afwijking van beschaafde normen betreffende uiterlijk en gedrag die een monster tot monster maakt.³ Wat in Europese ogen 'anders' en 'vreemd' aan de monsters is, is dat ook voor de priestervorst, en andersom. De reuzen zijn opmerkelijk vanwege hun grote gestalte, de pygmeeën omdat ze zo klein zijn, de cyclopen omdat ze een oog missen, enzovoort. De afwijkingen worden bovendien, evenals in Europa, negatief gewaardeerd. In de Latijnse brief omschrijft Pape Jan de vele volkeren in zijn rijk als misvormd (*deformes*).⁴ Niet alleen inzake geloof en moraal staan Pape Jan en de Europese lezer op dezelfde lijn, maar ook wat esthetisch gevoelen aangaat. De Anglonormandische varianten geven daarvan een heel duidelijk voorbeeld, waar de cyclopen worden omschreven als 'lelijker dan een christen ooit heeft gezien'.⁵

Ook wijst Pape Jan, juist als in de middeleeuwse traditie gebeurde, op de 'wildheid' van de door hem genoemde gedrochten. Van bijzonder belang is de 'wildheid' van de menselijke monstervolkeren, die met die van de dieren wordt gedeeld⁶ en tegenover de beschaving van de christelijke bewoners van het

¹ Friedman, *The Monstrous Races*, 37-58; Kappler, *Monstres*, 34-43.

² Zw, 345; De, vi.

³ De term 'monstrum' gebruikt Pape Jan maar zelden, cf. Hild § 28: op sagittariers gelijkende lieden 'monstra' genoemd; § 69: woestijnen 'monstris et serpentibus plena'. Bepaalde diersoorten worden 'monsterlijk' genoemd in Ba II {+}, 543; Ba III {14}, 569; Occ r. (50). Voor de kenmerken van monsters: Kappler, *Monstres*, 207 sq.

⁴ De editie van Zarncke geeft 'diversiformes', maar uit het kritisch apparaat blijkt dat deze lezing maar in één hs. voorkomt; andere hss., en ook de drukken, geven 'deformes' of 'difformes'. De varianten in de volkstaal vertalen met 'lelijk', cf. Anm r. 628 ('Lede gent sunt a demesure'), Wels XI, Du 4 r. 752.

⁵ 'plus ledes ne vit unkes crestien', Anm r. 202; zij zijn groot, afschrikwekkend en zwart van kleur.

⁶ Mensen: cf. Lat § 14: 'homines agrestes'; Fr r. 145, 147/148 'homme sauvage'; Anm r. 193: sagittariers 'une gent tut dis sauvage'; Du 2 r. 754: 'wilden hayden'; Hild § 23: hippopodes 'feroces et crudeles'. Dieren: cf. Lat § 14: 'boves agrestes'; § [D]a-c: 'porci agrestes', honden 'quorum ferocitate omne genus ferarum superatur', 'equi agrestes', 'asini agrestes'; Fr r. 52: 'asnes sauvages'; r. 54: 'bugles sauvages'. Een duidelijke verbintenis tussen de wildheid van de menselijke monsters en de dieren in Fr r. 360: de reuzen worden door Pape Jan tentoongesteld 'comme bestes sauvages'.

kernland staat. Zowel in cultureel als in geografisch opzicht nemen de monsters een plaats in die tegengesteld is aan die van de deugdzame onderdanen. Deze tegenstelling is voor de lezer des te beter herkenbaar daar deze wordt geacht zich niet alleen met de deugdzame onderdanen te vereenzelvigen, maar zich ook op dezelfde manier als Pape Jan van de monsters te onderscheiden.

Niet alle monstervolkeren zijn overigens even wild. De Brahmanen, en in mindere mate ook de manna-eters, worden in de Latijnse traditie als 'nobe le wilden' voorgesteld (hierover meer in het volgende hoofdstuk), terwijl in de Franse traditie van sommige monsters zelfs wordt gezegd dat ze christelijk zijn. Het gaat hier om de pygmeeën en in enkele gevallen ook om de hippopodes (mensen met hoeven als van een paard). Wel worden de pygmeeën door God bestraft met een jaarlijkse aanval van kraanvogels vanwege de zonden van hun voorouders.¹ Misschien moet men hen als een volk van gevallen christenen beschouwen. Het lijkt er dus op dat tussen de uitersten van wildheid en beschaving in het rijk van Pape Jan enkele mengvormen bestaan. Aan de scherpte van het verschil tussen de beschaving en haar tegendeel doet dit niets af: alles wat van de beschaving van het kernland afwijkt, wordt naar de randgebieden verwezen. De beschaving blijft zo zuiver en ongedeeld, terwijl de omringende wildheid vele gezichten heeft.

Een bijzonder geval wordt gevormd door de Amazonen (§ [D]k-s). Dezen zijn geen monsters in die zin dat hun uiterlijk afschrikwekkend is. In de Anglo-normandische varianten noemt Pape Jan hen *gentilz e beles*, een omschrijving die gelijkkluidend is aan die welke hij voor de vrouwen uit het kernland gebruikt.² Volgens een Hebreeuwse variant zijn de Amazonen zelfs de mooiste en meest begerenswaardige vrouwen ter wereld.³ De afwijking die zij belichamen, is hun omkering van de gezagsverhouding tussen man en vrouw. In de brief nemen zij op die grond een bijzondere plaats in.⁴

Dat vrouwen in de brief geen hoofdrol spelen, zal reeds duidelijk geworden zijn. Pape Jan zelf is een man, de brief is steeds aan mannelijke vorsten gericht, en alle gezagsdragers uit het rijk zijn mannen. Naast de apostel Thomas worden geen vrouwelijke heiligen genoemd, zelfs niet Maria.⁵ Ook overigens bezetten vrouwen een ondergeschikte plaats, zowel in het kernland als in de randgebieden. Dat blijkt bijvoorbeeld waar Pape Jan spreekt over de echtgenotes van hemzelf en de overige mannelijke bewoners van het kernland.⁶ Dezen zijn

¹ Pygmeeën: Fr r. 131-141; volgens hs. P 'en partie' christelijk; welke zonden zij vroeger bedreven, wordt niet gezegd. Hippopodes: P-2 r. 115

² Anm r. 632, 747; cf Du 2 r. 771: 'nicht wann anueltige maget', hun eiland ligt niettemin 'vnder wilden hayden' (r. 754). In Add I {64}-{d} en Ba I {64}-{55 q} zijn de Amazonen inderdaad de echtgenotes van de mannen uit het kernland, zonder dat zij een overheersende positie innemen; cf ItF hs. D f. 104v en infra p. 122, 135

³ Hbr 1519, 49

⁴ In het onderstaande is teruggegrepen op Bejczy en Heijkant, 'Il Prete Gianni'.

⁵ Wel in Rus-1, 457a, 458b.

⁶ Doorgaans wordt aangenomen dat Pape Jan in § 64, 'Mulieres speciosissimas habemus (...)', in majesteitsmeervoud spreekt en dus polygaam is. Hiervoor pleit dat de passage voorkomt in een

volgens hem bijzonder mooi, maar verkeren slechts viermaal per jaar met hun mannen teneinde een nageslacht voort te brengen, waarna zij weer naar hun verblijfplaats terugkeren (§ 64). De echtgenotes hebben als gezamenlijke en enige opdracht het baren van kinderen.¹ Pape Jan lijkt behagen te scheppen in de schoonheid van de vrouwen (die de matiging in de geslachtelijke omgang extra verdienstelijk maakt), maar stelt verder geen enkel belang in hen. Afgezien van de weinige malen per jaar dat er kinderen verwekt moeten worden, verkeert hij niet in hun gezelschap. Men verneemt niets over zijn eigen echtgenote, zelfs haar naam blijft geheim voor de lezer. Als alle andere vrouwen leeft zij in anonieme afzondering van haar man, wachtend op de volgende maal dat zij hem terwille moet zijn.

Mogelijk is het Pape Jan zelf in de eerste plaats om mannelijke nakomelingen te doen. In de Latijnse brief is sprake van een eerstgeboren zoon als erfopvolger (§ 19), van dochters wordt niet gerept.² Ook wat betreft de ouders van Pape Jan is de aandacht ongelijk verdeeld. Over Quasideus, zijn vader, wordt volop gesproken in verband met de aankondiging van de geboorte van de prietervorst (§ 76 sq.), terwijl over zijn moeder niets wordt gezegd.³ Zo afwezig als de man was bij de aankondiging van de geboorte van Christus, zo afwezig lijkt de vrouw te zijn geweest in het geval van Pape Jan.

Aan het hof van Pape Jan komen vrouwen verder alleen nog voor als uitvoersters van een huishoudelijke taak: zij stellen voor de prietervorst kleren samen uit de stof die afkomstig is van de salamanders die slechts in vuur kunnen leven (§ 43).⁴ Vrouwelijke bewoners van het kernland komen in sommige varianten nog ter sprake in verband met het verbod op ontucht en overspel, namelijk waar Pape Jan uitlegt dat men niets met andere, of 'andermans', vrouwen mag beginnen.⁵ Ook deze formulering maakt duidelijk dat het kernland in de ogen

uiteenzetting over het leven aan zijn hof, juist na de beschrijving van zijn slaapkamer. Toch zou het vreemd zijn dat Pape Jan, als voorbeeldig christen, meer vrouwen zou hebben (terwijl de echtelijke omgang bovendien beperkt is) en zich iets zou veroorloven dat voor de overige mannen in het kernland verboden is. Aangenomen wordt daarom dat hij hier over alle mannen van het kernland spreekt, in een normale meervoudsvorm. Enkele varianten bevestigen dit: Du 2 r. 995-997 en Albrecht von Scharfenberg, *Titul* 6232 spreken van meer mannen; Hild § 66-67, Ba III {64}, Occ r. 383 en Sp, 152, spreken van één koningin. Een mogelijk tegenvoorbeeld is Anm r. 747-752: Pape Jan zegt dat 'onze' vrouwen zich met 'ons' verenigen wanneer 'ik' het wil.

¹ Van baren vrouwen is sprake in Iers hs. E, 124, 125.

² Wel in Kf a {64}: 'causa habendi filios et filias' heeft men in het kernland omgang met vrouwen. In Rus-1, 460b, is sprake van een dochter die als gezant van Pape Jan optreedt; cf. Srv, 461a. Dochters van Pape Jan ook in de middeleeuwse letterkunde, in de rol van echtgenotes: cf. Bejczy, 'Pape Jan'.

³ Wel in P-2 r. 208, 455 waar Pape Jan opmerkt dat hij geheiligd was in de schoot van zijn moeder.

⁴ Fr r. 268-270: Pape Jan laat uit deze stof kleren maken voor de dames van zijn land, soms ook voor zichzelf. In Rus-1, 459b, en Rus-2, 470, is er nog sprake van tovenaressen tegen wier macht Pape Jan wordt beschermd door edelstenen.

⁵ Fr r. 335-336: 'Dieu establi manage et que chascun eust sa fame pour ce qu'il ne pechast en l'autrui'; Cam § 52: 'ita quod non peccaret in uxore alterius'. Cf. ItL-1 § 52: niemand in het land maakt ongepaste opmerkingen tegen andermans vrouw

van de priestervorst in de eerste plaats door mannen wordt bevolkt. Vrouwen tellen slechts mee als echtgenotes.¹

Ook als over de bewoners van de randgebieden wordt gesproken, lijkt het in de eerste plaats om mannen te gaan. In de opsomming die Pape Jan van zijn monstervolkeren geeft, merkt hij in het geval van enkele soorten op dat er ook vrouwelijke vertegenwoordigers van bestaan.² Dat de lezer bij het vernemen van de naam van de monstervolkeren aan mannelijke vertegenwoordigers denkt, is blijkbaar zo vanzelfsprekend dat de vrouwelijke soortgenoten afzonderlijk moeten worden genoemd. Het lijkt er sterk op dat alle figuren die de priestervorst ten tonele voert mannen zijn, tenzij het tegendeel nadrukkelijk wordt vermeld. Ook in de randgebieden zijn vrouwen alleen vermeldenswaard met betrekking tot de man,³ tenzij wordt gesproken over volkeren die geheel uit vrouwen bestaan en die juist vanwege hun mannelijke kenmerken niet tot de beschaving behoren: naast de Amazonen is er sprake van een volk van bebaarde jageressen (§ [D]d). Ten aanzien van de vrouwen uit het rijk van Pape Jan kan derhalve worden gesproken van een marginalisering die dwars door de tweedeling tussen kernland en randgebieden heen loopt. Zowel in de kern als aan de rand van het rijk bezetten vrouwen een plaats op de tweede rang. Zij tellen niet zelfstandig mee, maar slechts als aan de man verbonden en ondergeschikte wezens.

De Amazonen nu keren de verhouding tussen man en vrouw om. Binnen hun samenleving in de randgebieden van het rijk maken zij de dienst uit. Zij regeren zichzelf, met eigen koninginnen en stadhoudsters, en vormen een geduchte strijdmacht. Zij vechten 'zo goed alsof zij mannen waren', zoals het soms wordt uitgedrukt, ja zelfs nog beter dan mannen.⁴ Hun echtgenoten spelen een lijdelijke rol. Zij leven buiten het land, slechts af en toe verkeren de vrouwen met hen om kinderen te verwekken.⁵ Hier zijn het derhalve de mannen die voor de voortplanting dienen. In de Franse traditie is het de mannen toegestaan voor dit doel gedurende een beperkte tijd het land van hun vrouwen te

¹ Hierteegenover staan enkele varianten waarin gezegd wordt dat mannen noch vrouwen overspel mogen plegen (wat een handelende rol van vrouwen veronderstelt): 'E si non è homo nè femena che cometa adulteria nè fornicatione contra raxione', Itf hs. G f. 37v; 'E se alchuna comettesse adulterio (...) muore di mala morte (...) chosì l'uomo cun la dona', hss. OMNP f. 67v, cf. Hbr 1442, 139.

² Lat § 14: 'satir et mulieres eiusdem generis'; Fr r. 80, naar hs. A: 'Et en celle meisme lingnye sont femmes', nadat gesproken is over gehoornden, eenoggen, en mensen met ogen voor en achter op het hoofd; Cam § 14: 'ciclopes et mulieres eorum'; cf. Lat § [E]2: de manna-eters kennen geen vrouwen buiten hun echtgenotes – ook hier spreekt Pape Jan slechts namens de mannen.

³ Af en toe komen wel passages voor waarn 'mannen en vrouwen' een bepaalde taak vervullen, cf. Lat § 26: beide geslachten zijn betrokken bij de peperoogst.

⁴ 'aussi bien comme se s'estoient hommes', P-2 r. 128.1-2; 'die sint ze allem streit also gut, / ich ween dhain ritter sölhes nicht entut / mit sturme oder mit manhait', Du 2, 965 r. 757-759. In de Franse traditie wordt de naam 'Amazonen' meestal niet gebruikt: er is sprake van een 'Femina' geheten vrouwenland, waarover voorstellingen worden gegeven die ontleend zijn aan de middeleeuwse literatuur over de Amazonen. De bewoonsters van 'Femina' worden in het onderstaande als Amazonen beschouwd.

⁵ Lat § [D]p-q; Fr r. 120-121, m n. P-2 r. (121.1)-(121.2); cf. Anm r. 629-638.

betreden,¹ wat de analogie met de wijze waarop men in het kernland de vrouwen behandelt, vrijwel volledig maakt. Bovendien willen de Amazonen dochters, zoals het Pape Jan vermoedelijk om zoons is te doen: worden er meisjes geboren, dan houden de Amazonen die bij zich, jongetjes echter worden na een zekere tijd naar het land van de vaders gestuurd.² In de Latijnse traditie hebben de mannen van de Amazonen nog een andere ondergeschikte taak: zij moeten hun vrouwen volgen in de strijd, niet om mee te vechten maar om hen te bewonderen of voor een goede afloop te bidden.³

Naast het Amazonenrijk worden in de brief verscheidene andere gebieden beschreven die aan de rand van het rijk lijken te liggen. De provincie waardoor de Idonus stroomt, wordt in de Latijnse traditie door heidenen bewoond (§ 22-23). Het peperbos en de Olympus met zijn geneeskrachtige bron zijn eveneens buiten het kernland gelegen (§ 24-30). Volgens een Duitse variant wordt het bos door een rivier van het kernland gescheiden en door monsters bevolkt. In enkele Italiaanse varianten merkt Pape Jan op dat het 'in onze verste woestijn' of 'tussen ons en de sultan' ligt.⁴ Verder is er sprake van een zee die zand in plaats van water bevat, en van verscheidene rivieren die (soms uitsluitend) edelstenen vervoeren. Deels stromen deze wateren door onbewoonbare bergketens en woestijnen, wat de indruk wekt dat hier over de onherbergzame randgebieden wordt gesproken (§ 31-40).⁵ Aan de overzijde van een van deze rivieren bevindt zich het land van de joden (§ 41).⁶ In een Duitse variant geeft Pape Jan uitdrukkelijk aan dat de zandzee en de belangrijkste stenenrivier zich aan de uiteinden van zijn rijk bevinden, terwijl in de Franse traditie het monstervolk van de hippopodes in een woestijn in de buurt van de zandzee wordt geplaatst.⁷ Volgens sommige varianten stroomt de stenenrivier door een woestijn waar een ondraaglijke hitte heerst bij wijze van goddelijke straf voor de seksuele zonden van de mensen die er vroeger woonden.⁸ Duidelijk is dat hier evenmin sprake kan zijn van het kernland met zijn deugdzame bewoners.

¹ Fr r. 121; de verblijfsperiode varieert van enkele dagen tot een heel jaar (wellicht staan de mannen in het laatste geval hun vrouwen ten dienste bij de zwangerschap, de geboorte en de nasleep daarvan).

² Lat [D]q; ItF hss. D f. 104v, H f. 36v, MP, 1537 f. 1v; Hbr 1271, 85. Volgens ItF hss. ON f. 63r en Hbr 1442, 127, worden er slechts meisjes geboren.

³ Lat § [D]s (bewonderen), Occ r. (128.2-3) (bidden).

⁴ Du 4 r. 278 sq; ItF hss. A, XCIX ('nel nostro deserto estremo'), G f. 34v ('fra noy e 'l soldano').

⁵ Cf. Lat § 32: 'Tribus diētis longe ab hoc mari [de zandzee] sunt montes quidam, ex quibus descendit fluvius lapidum eodem modo sine aqua, et fluit per terram nostram ad mare harenosum'; het land aan de overzijde van de zandzee is onbekend (§ 31), zodat men mag aannemen dat de zandzee aan de rand van het rijk ligt. In § 38 is sprake van een beek met edelstenen 'iuxta desertum inter montes inhabitabiles', uitstromend in een grotere rivier die de grens met het land van de joden vormt (§ 39-41).

⁶ Cf. Fr r. 213-215: 'et outre cele mer convient aler parmy ung flum qui ist de la montaigne qui est entre noz et les fiuz Israel'. De formulering is cryptisch, maar het lijkt duidelijk dat het kernland van het joodse land wordt gescheiden door de zandzee, de rivier en het gebergte tegelijk.

⁷ Du 1, 951 r. 78, 96; Fr r. 111-112.

⁸ ItF hss. OMNP f. 66r; Hbr 1442, 135

Hoewel ze tot de minder gezegende delen van het rijk behoren, komen in de genoemde gebieden toch verscheidene wonderen voor waarvan (uiteraard door Gods toedoen¹) een weldadige invloed uitgaat. Naast de al eerder genoemde geneeskrachtige bron en de stenen die gezichtsverlies en bepaalde zonden wegnemen, is bijvoorbeeld sprake van een manshoge, schelpvormige steen waarin zieken kunnen binnengaan. Als zij christenen zijn of dat willen worden, genezen zij van alle kwalen (§ 34-37). Overigens is vaak niet goed uit te maken of bepaalde wonderbaarlijke verschijnselen zich in het kernland of in de randgebieden voordoen. Niet van alle zaken die Pape Jan vermeldt, staat vast in welke sfeer van het rijk ze thuishoren.

De scheiding tussen de beide sferen van het rijk blijft niettemin steeds voelbaar, in de Franse traditie nog veel sterker dan in de Latijnse. Zoals hierboven is gezegd, worden in de Franse traditie de drie Indiën met name genoemd en vormt het oostelijk gelegen India Maior het kernland. Merkwaardig genoeg wordt de woestijn bij Babylon, dat volgens de Latijnse brief in het westen van het rijk is gelegen, hier nog ten oosten van India Maior geplaatst, en vormt zij de oostelijke begrenzing van het rijk. De overige rijksdelen liggen meer naar het noorden toe en zijn zeer vruchtbaar. Over die gebieden spreekt Pape Jan in de meeste varianten als 'onze vazal'.² Het lijkt er op of hier een driedeling is gemaakt tussen India Maior als het kernland, India Media en India Minor als gebieden met een iets lagere status, en de woestijn bij Babylon als het onherbergzame randgebied. Sommige varianten zeggen dat het land in vieren is gedeeld.³ Waarschijnlijk wordt dan de woestijn naast de drie Indiën als het vierde rijksdeel beschouwd.

In het vervolg van de brief echter vindt men de indeling van het rijk in drie of vier gebieden niet meer terug, maar is de tegenstelling tussen kern en rand overheersend. Op duidelijker wijze dan in de Latijnse traditie worden de 'wilde' elementen uit het rijk van het beschaafde kernland afgezonderd. In de opsomming die Pape Jan van zijn menselijke en dierlijke monsters geeft, wordt aan deze wezens stevast een verblijfplaats in de woestijn toegewezen. Van de griffioenen heet het bijvoorbeeld: 'en deze vogelsoort gaat nooit uit de woestijn weg'.⁴ Vaak worden ook de salamanders, eenhoorns, leeuwen en andere wilde dieren in de woestijn geplaatst.⁵ Menselijke monsters treft men hier eveneens aan. Volgens de priestervorst wonen de volkeren bestaande uit gehoornde

¹ Itf hss OMNP maken dit onder meer expliciet voor wat de bron en de stenenrivier aangaat: de bron heeft zijn uitwerking 'da Dio promesso' (f. 65r), de stenen 'noi habiamo per la gratia del salvatore' (f. 66r; cf. Hbr 1442, 135) P-2 r. 201.2 noemt de bron 'tout plaine de la grace du Saint Espent'.

² 'nostre lige', Fr r. 40-48.

³ P-2 r. 40-48. Ned f. A2r zegt dit ook, maar stelt vervolgens dat er slechts twee Indiën bestaan: het 'grooste indien' dat in het oosten ligt, en 'dander deel is orientseptentrioen'.

⁴ 'e cete manere de oisels ne issunt unkes del desert', Fr r. 58-58 1, naar hs B.

⁵ Salamanders (althans wormen die in vuur leven, cf. Lat § 43): Fr r. 265-266; eenhoorns en leeuwen (Fr r. 150-159) in de woestijn: Occ en Hild § 29, eenhoorns in de woestijn bij het graf van Daniel: Fr r. 345. Sp. 151, plaatst alle wilde dieren uit het rijk in de woestijn.

mensen, eenogigen en lieden met ogen zowel voor als achter op het hoofd 'in een gedeelte van de woestijn'.¹ In een ander deel van de woestijn leven Gog en Magog, in weer een ander gedeelte de hippopodes. Ook het land van de Amazonen ligt in de woestijn, soms wordt het als een eiland voorgesteld.² Opmerkelijk is de plaatsing van het land van de pygmeeën, dat *Piençonie* wordt genoemd:

Vervolgens doen wij u weten dat ons land is omringd door een rivier die men Gison noemt en die uit het Paradijs komt, en die zo groot is dat men haar niet kan oversteken als men geen schip heeft. En aan de overzijde van deze rivier is het land *Piençonie*.³

'Ons land' kan hier niet slaan op het gehele rijk, aangezien ook *Piençonie* daar deel van uitmaakt. Het gaat hier derhalve om het kernland, dat op een duidelijke manier van de randgebieden wordt afgescheiden, met een paradijsrivier.⁴

Andere monsters die in de woestijn worden geplaatst, zijn wezens die boven hun middel mens, daaronder paard zijn (in de meeste varianten 'Saracenen' genoemd). Zij eten wilde planten en rauw vlees en zijn altijd in oorlog met de in hun buurt wonende wildemannen (verwarrend genoeg meestal 'sagittariërs' geheten, een naam die op hun tegenstanders meer van toepassing is). De laatsten komen volgens de prietervorst nooit buiten de woestijn en leven in bomen vanwege de vele slangen die in hun streken voorkomen.⁵ Evenmin als de wildemannen mogen de onder Pape Jan levende reuzen de woestijn verlaten. Zij moeten daar werken, als straf voor de zonde van hun voorouders die de toren van Babel bouwden. Ook bij wijze van straf zijn zij veel kleiner van gestalte dan hun voorouders waren.⁶ Van de cynocephali (hondskoppigen) tenslotte wordt soms gezegd dat zij in onderaardse hollen leven.⁷ Deze vorm van wonen ver-

¹ 'Et si vous ferons asçavoir que en une partie du desert avons nus hommes cornux et autre gent (...)', Fr r. 76-80. Cf. Ned f. A2v: deze en andere volkeren niet alleen in de woestijn maar ook in een woud geplaatst.

² Cf. P-2 r. 120.1-121: het land van de Amazonen is niet de Saracenen, maar Pape Jan onderhorig, zo benadrukt deze.

³ 'Après nous vous feson asçavoir que nostre terre est environnee d'un flun que en appelle Gison, qui vient de Paradis, et est tant grant qu'en ne le passe s'a nef non Et oultre cel flun est une terre Piençonie', Fr r. 128-132. In hss. LRKCD is het niet 'ons land' maar het Amazonenrijk dat door de rivier wordt omringd

⁴ Cf. ItF hss. C f. 178r: tussen kernland en woestijn een brede rivier die het woestijnbewoners belet Pape Jan in zijn bewegingsvrijheid te hinderen; Hbr 1519, 49: hippopodes door water van kernland gescheiden, elk jaar vaart Pape Jan naar hen toe.

⁵ Fr r. 142-150; paardmensen wel 'sagittaners' genoemd in hss. BLRKCD, P-2. Paardmensen en wildemannen uitdrukkelijk beiden in de woestijn Ba III {+10}, Occ, ItF hss. G f. 33v, OMNP f. 63v-64r, Hild § 28. In ItF hss. BCDE zijn de twee volkeren versmolten tot één.

⁶ In de meeste varianten wordt op twee plaatsen over reuzen verteld, waarbij niet altijd duidelijk wordt of van één of van twee volkeren sprake is: Fr r. 160-164, 350-363. In Fr hss. F en P-2 zijn beide vertellingen samengevoegd en is er één reuzenvolk. In ItF hss. C f. 178r, G f. 32v, 36r wordt de reus Nimrod genoemd, die als aanstichter van de torenbouw geldt.

⁷ P-2 r. 280.2-10. 'Cynocephali' ook in Lat § 14 en Fr r. 79, maar bijzonderheden worden niet genoemd; in Fr gaat het om één van de volkeren bestaande uit gehoorde mensen, eenogi-

schilt duidelijk van die in het verstedelijkte kernland, al wordt niet met zoveel woorden gezegd dat ook de cynocephali verblijf houden in de woestijn. Opvallend is dat de onderaardse hollen evenals de mislukte torenbouw te Babel en de inkrimping van de reuzen 'laagte' suggereren, waar in het kernland juist een succesvolle verbinding met het 'hogere' wordt gelegd.

Als voorbeeld van een variant waarin de ruimtelijke verdeling van het rijk op zeer duidelijke wijze tot uitdrukking is gebracht, kan de Occitaanse tekst worden genoemd waarin voorstellingen uit zowel de Latijnse als de Franse traditie zijn verwerkt. India Maior ligt volgens deze tekst in het oosten, het vruchtbare India Media in het noorden. Deze gebieden horen tot *nostre patrimoni*. India Maior geldt als het christelijke kernland, zoals steeds in de Franse traditie. Het derde Indië, India Minor, ligt in het zuiden, 'bij de woestijn van de hiervoor genoemde streken' en 'is verdeeld in 62 provincies waarin verscheidene volkeren wonen', waaronder alle monsters.¹ Deze monsters leven in de woestijn, veelal op eigen eilanden.² De woestijn en India Minor lijken derhalve verwante gebieden te zijn, onherbergzaam en bevolkt door alles wat wild en onbeschaafd is. Een bevestiging daarvan biedt de volgende passage, ingelast in de opsomming van monstervolkeren en hun verblijfplaatsen:

Alle hiervoor genoemde Indiën en landen liggen in de grote woestijn (...) De woestijn duurt van het land van Babylonië honderd dagreizen van het oostelijke deel tot aan de grenzen van de zoons van Israël. Haar breedte bedraagt zestig dagreizen. In deze woestijn zijn alle soorten slangen en beesten die onder de hemel voorkomen; India Minor dat in zuidelijke richting ligt, waarin vele provincies zijn met wonderen zoals hiervoor is verteld, duurt honderdvijftig dagreizen.³

De Babylonische woestijn en India Minor staan samen tegenover India Maior en India Media, vruchtbare streken waar de christenen en Pape Jan zelf verblijven. Van de indeling van het rijk in vier gebieden is zo een geografisch-culturele tweedeling gemaakt.⁴

gen, en lieden met ogen voor en achter in het hoofd. Ba I {14.c} noemt blemmyae die in de woestijn in diepe hollen en grotten wonen.

¹ 'pres del desert de las partidas davant dichas', Occ r. 48.2; cf Ba III {+5}; 'es partida en .lxij. prohenssas en lasquals son diverssas gens', Occ r. 48.3.

² Woestijn: Occ r. 81 (Gog en Magog), (58 3) (slangen en draken), 142 ('Saracenen'), (111) (hippopodes); India Minor: r. 110.9 (bebaarde vrouwen e.a.), 160.37 (drakenland), 265 (salamanders), 271.12 ('Abanessenses', een jagersvolk), (119 1) (Amazonen), 271.32 (Brahmanen); op een eiland: hippopodes, bebaarde vrouwen, Amazonen, Brahmanen, manna-eters (r. 271 48), draken (r. 160.10), reuzemieren (r. 160 18).

³ 'Totas las davantz dichas Yndias e terras estan en grant desert (...) El desert dura della terra de Babilonia .c. jornadas della part horiental entro als termes dels filhs d'Israhel. Ella sieuua ampleza es de .lx. jornadas. En loqual desert son de totas manieras de serpens e de bestias que sotz lo cel son; la Menor Yndia que es deveu Miegh Jom, en laqual son motas prohenssas an meravilhas ayci con davant si content, dura .cl. jornadas', Occ r. 110 1-8; Ba III {+7}, de brontekst, geeft een andere voorstelling. Cf. ItF hs. A, XCIV: 'nell'altra India [India Minor] appresso troviamo noi Babilonia la deserta'.

⁴ Cf. Fr hs. L r. 41: 'Inde la deserte' is één van de drie Indien, naast India Superior en India Maior.

Doorgaans geldt de woestijn in de Franse traditie niet als volstrekt onbarmhartig. Wanneer Pape Jan door de woestijn naar het graf van Daniël trekt, kan hij zich in leven houden met de dieren die daar voorkomen. Ook staan hem fruitbomen en rivieren ter beschikking. Het lijkt wel of hij de zegeningen uit het kernland met zich meevoert. Wel moet de priester vorst zich tegen draken en slangen verweren.¹ De Hildesheimer tekst onderscheidt twee soorten van woestijnen in het rijk. Sommige zijn onbewoonbaar, in andere kan men met de nodige inspanning een bestaan opbouwen – een inspanning die de tegenstelling tussen de beschaving en haar tegendeel voelbaar maakt:

In ons land zijn vele woestijnen, sommige dor en onbewoonbaar, vol monsters en slangen, sommige echter vruchtbaar door een overvloed aan wild. Daar zijn bronnen, vijvers en rivieren, aangenaam en aanvaardbaar voor de noden van het menselijk lichaam, waarin volkeren en mensen leven, die zich weten te handhaven en te bewaken en te verdedigen tegen wilde en woeste dieren en vogels.²

Ook komen in de randgebieden, juist als in de Latijnse traditie, wonderbaarlijke natuurverschijnselen voor die in elk geval de christenen van nut zijn. Zo melden sommige varianten dat op een dagreis van het Paradijs de Boom des Levens staat die het chrisma voortbrengt. De Boom wordt bewaakt door een slang. Het gebied waar hij staat, is door een zee van het kernland gescheiden.³ Klaarblijkelijk laat God Zijn weldadige invloed ook in de randgebieden gelden, zoals de ongunstige omstandigheden aldaar eveneens Zijn werk zijn.⁴

DE WERELD VERDEELD

Hoewel schijnbaar slechts bestaand uit een losse verzameling van wonderlijke zaken, is in het rijk van Pape Jan en in de beschrijving daarvan een duidelijke opbouw aanwezig. De priester vorst ordent zijn wereld aan de hand van een reeks tegenstellingen die bij de aanvang van zijn beschrijving reeds voelbaar zijn en gaandeweg steeds beter zichtbaar worden gemaakt. Hierboven waren reeds enkele van deze tegenstellingen in een schema weergegeven. Dit schema kan op grond van de bevindingen in dit hoofdstuk als volgt worden uitgebreid:

¹ Fr r. 337-348.

² 'In terra nostra multa sunt deserta, quaedam arida et inhabitabilia, monstra et serpentibus plena, quaedam etiam fertilia venacionis habundancia. Ibi sunt fontes, stagna et flumina, humani corporis usibus grata et acceptabilia, in quibus habitant gentes et homines, qui sciunt se regere et custodire ac defendere a fens et bestis silvestribus et avibus', Hild § 69-70.

³ P-2 r. 280.17-31.

⁴ Soms wordt dit min of meer uitdrukkelijk gesteld. Bepaalde gewassen in het rijk groeien zonder gezaaid te zijn, zoals de peper in het peperbos (P-2 r. 184-186; cf. Hbr 1442, 143), de hitte in de woestijn waar de stenenrivier stroomt, is een straf voor de seksuele zonden van de vroegere bewoners (ItF hss. OMNP f. 66r; cf. Hbr 1442, 135); de slangen die de wildemannen dwingen in bomen te wonen, zijn een straf voor het onrecht dat de laatsten de apostel Thomas aandeden (ItF hss. OMNP f. 64r; Hbr 1442, 129).

(kleine) kern	(grote) rand
christelijk	niet-christelijk
gunstig klimaat	onherbergzaam
deugdzaam	zondig
beschaafd	wild
steden	holen, bomen
eigene	andere
vertrouwd	vreemd
veilig	gevaarlijk
eenvormig	verscheiden
hoog	laag
'normale' mensen	monsters

Zowel in de Latijnse als in de Franse traditie kan het rijk van Pape Jan als een geografische en culturele ruimte worden begrepen, waarin een binnenste sfeer van 'beschaving' (hier de linkerkolom) kan worden onderscheiden van een buitenste sfeer waarin de beschaving ontbreekt (hier de rechterkolom). Veelal wordt de grens tussen de twee sferen zichtbaar gemaakt in de vorm van een rivier. Niet alle door Pape Jan opgeroepen beelden kunnen zonder meer aan één van beide sferen worden toegedeeld en sommige varianten gaan in dit opzicht veel strikter te werk dan andere. Bovendien kan geen van beide sferen volledig worden beschreven. Toch is de tegenstelling tussen de twee daardoor niet minder nadrukkelijk aanwezig. Voor de lezer zijn de beschaving en haar tegendeel uit het rijk van de priester vorst reeds op zichzelf genomen als zodanig herkenbaar, wat het onderkennen van de tegenstelling tussen de twee des te makkelijker maakt.

Bezien moet nu worden welke 'orde' er heerst in het uit twee sferen opgebouwde rijk van Pape Jan. Afhankelijk van het standpunt dat Pape Jan ten opzichte van deze sferen inneemt kan de 'orde' op twee manieren worden beschreven: als organisatievorm van de beschaving, en als verhouding tussen de beschaving en haar tegendeel. In deze laatste verhouding ligt de definitie van de beschaving besloten waarnaar in deze studie wordt gezocht.

1.4 *De beschaving en haar tegendeel: binding*

In het vorige hoofdstuk is aangevoerd dat Pape Jan in zijn brief een dubbel standpunt inneemt ten opzichte van de door hem beschreven beschaving. Enerzijds is hij vertegenwoordiger van die beschaving, verbonden aan de binnenste sfeer van zijn rijk. Anderzijds is hij, als heerser over de binnenste en de buitenste sfeer te zamen, boven de tegenstelling tussen de beschaving en haar tegendeel verheven. Deze twee standpunten brengen een verschillend begrip van de in het rijk aanwezige 'orde' met zich mee. Vanuit het eerste standpunt gezien is er slechts in het kernland sprake van 'orde', terwijl in de randgebieden niets dan wanorde bestaat. Vanuit het tweede standpunt ligt de 'orde' besloten in de verhouding die tussen de beschaving en haar tegendeel wordt aangebracht. In dit hoofdstuk wordt de 'orde' in het rijk van Pape Jan vanuit beide standpunten gezien.

DE ORDE VAN HET KERNLAND

Probeert men de orde van het kernland in het oog te vatten, dan valt op dat zij een nagenoeg totalitair karakter heeft. De opmerkingen van Pape Jan over de zeden en gewoonten van zijn christelijke onderdanen zijn hiervoor tekenend. Zowel voor het openbare leven als voor het gedrag dat, zeker naar moderne maatstaven, tot de particuliere sfeer wordt gerekend, zijn normen van kracht die door allen worden nageleefd en waaraan een absolute geldigheid toekomt. De priestervorst benadrukt dat in zijn land geen enkele dief, vleier of echtbreker te vinden is. Voor gierigheid is er geen plaats. Onderlinge verdeeldheid bestaat niet. Allen spreken de waarheid en hebben elkaar lief, 'kortom, er heerst geen enkele ondeugd onder ons'.¹ Hiermee suggereert Pape Jan dat in het kernland een zuivere en waarachtige beschaving aanwezig is.

Het gegeven dat voor sommige overtredingen van de moraal straffen bestaan, maakt echter duidelijk dat onbeschaafde gedragingen in het kernland niet werkelijk zijn uitgebannen. Het kwaad doet zich blijkbaar bij gelegenheid voor en moet dan worden onderdrukt. Tekenend hiervoor is de wijze waarop in de Latijnse traditie de waarheidsliefde wordt gehandhaafd. Wie zou beginnen te liegen, zou terstond sterven, meldt Pape Jan, dat wil zeggen: een leugenaar zou

¹ Lat § 46: 'Fur nec praedo invenitur apud nos, nec adulator habet ibi locum nec avaricia. Nulla divisio est apud nos'; § 52: 'Omnes sequimur veritatem et diligimus nos invicem. Adulter non est inter nos Nullum vicium apud nos regnat'

als het ware niet meer bestaan, niemand zou nog melding van hem maken ¹ Deze woorden wekken de indruk dat men in het kernland wel eens met leugenaars te kampen heeft Misschien komen leugenaars zelfs in groten getale voor, maar voor de lezer blijft dit een geheim Niemand maakt immers melding van hen, Pape Jan waarschijnlijk inbegrepen Ook als de prietervorst aan het bestaan van leugenaars voorbijgaat, is het daarom mogelijk dat zij toch in het kernland voorkomen Eens te meer blijkt hoe de macht van Pape Jan als verteller en als heerser over zijn rijk in elkaar grijpen door datgene wat tegen de beschaving indruist uit zijn vertoog te stoten, lijkt het alsof ook het land geen onbeschaafde elementen kent Voor de lezer is het inderdaad zo alsof de leugenaars uit het kernland dood zijn

Vele varianten laten in dit opzicht een minder grote verfijning zien In de Latijnse traditie wordt soms gezegd dat leugenaars daadwerkelijk ter dood worden gebracht ² In de Franse traditie worden rovers en gierigaards door God of door Pape Jan gedood, en wie door de laatste op overspel of enige doodzonde wordt betrapt, wordt onmiddellijk verbrand of opgehangen omdat met name overspel Christus onwelgevallig is ³ Volgens enkele varianten kan men in het geval van minder zware vergripen door een tijdige biecht aan de dood ontkomen, maar bestaat er bij God noch bij Pape Jan genade voor wie driemaal gezondigd heeft Diezelfde varianten melden dat als de priesters aan het hof van Pape Jan hun dagelijkse gebeden niet opzeggen, zij met stomheid worden geslagen en bovendien een lijfstraf ontvangen ⁴ Zelfs voor buitenlandse christenen zijn afwijkingen van de norm niet toegestaan, zoals de prietervorst in sommige varianten stelt de tempeliers en de hospitaalridders die hem in handen komen, worden verbrand als verraders van het christelijke geloof ⁵ De Hildesheimer tekst wijst in de eerste plaats de stad waar Thomas begraven ligt aan als de plaats waar de normen met harde hand worden gehandhaafd

In de stad, waarin het lichaam van de heilige apostel ligt, durft geen enkele meinedige, geen enkele overspelige, geen enkele leugenaar binnen te komen, te wonen of te verblijven anders zou hij een kwade dood sterven Overigens staan wij in ons hele land niet toe dat daar enige ontuchtige of echtbreker verblijft ⁶

¹ Lat § 51 'Inter nos nullus mentitur, nec aliquis potest mentiri Et si quis ibi mentiri coeperit, statim moritur i quasi mortuus inter nos reputatur, nec eius mentio fit apud nos i nec honorem ultenus apud nos consequitur'

² Wels X, Du 4 r 484-486

³ Fr r 284-286, 331-336, toch is in r 325-330 ook sprake van de figuurlijke dood van leugenaars door middel van negeren

⁴ ItF hss OMNP f 66v, 67v, 69r-v, Hbr 1442, 137-139, 143

⁵ P-2 r 34-35 8 'Et sachez que nous avons touz brullez, ars et destruyt ceulx qui estoient en nostre terre Et ainsi le doit on fere de ceulx qui vont contre la foy' (r 35 5-35 8, naar hs Y), 'et celle orinne fet plus gnevement a les Crestiens que ne font les Sarazins', wordt uitgelegd in hs Z r 35 5

⁶ 'In civitate, in qua iacet sancti apostoli corpus, nullus perurus, nullus adulter, nemo falsidicus existens audet intrare, habitare vel morari alioquin mala morte moreretur Sed nec in tota terra nostra permittimus morari aliquem fornicatorem vel adulterum', Hild § 50

Onwaarschijnlijk is, dat 'ons hele land' betrekking heeft op het rijk in zijn geheel. Zoals nog zal worden aangetoond, wordt de onbeschaafdheid uit de randgebieden namelijk getolereerd. Eerder gaat het hier om het kernland. Het lijkt er op dat daarbinnen verscheidene beschavingskringen zijn te onderscheiden, waar van binnen naar buiten minder strikte regels gelden. De hoogste beschaving is gekoppeld aan de navel van het rijk, het paleis van Pape Jan.¹ In de hoofdstad zijn de normen al iets minder streng, in de rest van het kernland is nog meer speling toegestaan. Duidelijk is wel dat de grens tussen kernland en randgebieden ook in deze tekst die tussen de beschaving en haar tegendeel is. Binnen het kernland kent de beschaving weliswaar meer gradaties, maar daarbuiten is zij geheel afwezig.

Bij het toezicht op zijn beschaafde onderdanen wordt Pape Jan in de Latijnse traditie geholpen door de al eerder genoemde toverspiegel. Deze laat alles zien wat in het hele rijk gebeurt, zowel wat ten voordele van de prietervorst wordt ondernomen als wat tegen hem is gericht. De nadruk lijkt te liggen op het laatste.² Aangezien de spiegel het hele rijk bestrijkt, kunnen ook eventuele opstandige bewegingen in het kernland worden waargenomen.³ De spiegel wordt dan ook dag en nacht in het oog gehouden, opdat hij door toeval noch door boos opzet kan omvallen (§ 72). Vooral het laatste is van belang. Vermoedelijk gaat Pape Jan er van uit dat diegenen die kwaad in de zin hebben, de spiegel zouden willen vernielen om te voorkomen dat hun vergrijpen zichtbaar worden gemaakt.⁴

Een andere manier om toe te zien op een strikte naleving van de moraal in het kernland is de mis die door de apostel Thomas wordt opgedragen. Het twaalfde-eeuwse bericht *De adventu* vertelde reeds dat Thomas gedurende enkele dagen per jaar, omstreeks zijn feestdag, uit zijn graf opstond om aan de Indiërs de hostie toe te dienen. Kwam een ongelovige of een zondaar op de apostel af, dan trok deze zijn hand terug. De betreffende persoon moest zich dan bekeren of zijn zonden opbiechten. Wie dat weigerde, stierf ter plaatse. In enkele varianten van de brief is deze vertelling opgenomen, evenals in enkele andere middeleeuwse geschriften over Pape Jan.⁵

Om de orde in het kernland te bewaren, is het nodig dat Pape Jan de ruimte beheerst. Bewegingen daarbinnen – die steeds de statische orde op het spel

¹ Hild § 64: ongelovigen, meinedigen en echtbrekers kunnen het paleis niet binnenkomen.

² Cf. Wels XIV; Du 5 r. 460-465, 479-481; Ba III {71}; Occ r. 414-414.6; Zw, 349, De, x; ItF hs. B f. 66v-67r.

³ Cf. Occ r. 414.1: de spiegel dient ook om hovelingen in de gaten te houden; Albrecht von Scharfenberg, *Titulr* 6246-6248: de spiegel toont 'valsche und al untrwe' uit het rijk, betrapte zondaars moeten boete doen om de hel te ontlopen. Kennelijk betreft het christelijke zondaars, dus bewoners van het kernland.

⁴ Cf. Zw, 349; De, x; Albrecht von Scharfenberg, *Titulr* 6247: 'in [de spiegel] sehe vil manger gerne brechen, / durch daz ir vintlich hazzen sich an dem edeln fursten moht gerechen'. Strengere bewaking van de spiegel ook in Fr r. 414.

⁵ *De adventu* § 26 sq., Hild § 47-49, Ba III {+37}, Occ r. 487.56-64, Du P r. 243-270; *Elyseus-bericht* § 15-21, Johannes de Hese, *Itinerarius* § 41-46.

zetten¹ – dient hij tegen te gaan Zelf dient hij daarentegen over een volledige bewegingsvrijheid te beschikken Hij reist dan ook met regelmaat door zijn rijk, zoals al was gebleken, zowel ter vermaak als om oorlog te voeren of om het graf van Daniel te bezoeken (§ 47-49, 53) Ook houdt hij zich op in verscheidene paleizen, hetgeen bewegingen van zijn persoon veronderstelt Tegen andermans bewegingen worden met name de vitale onderdelen van het kernland beschermd Bij de toverspiegel, die opstandige bewegingen zichtbaar maakt, wordt door duizenden bewapende lieden de wacht gehouden Niemand kan zonder toestemming van de prietervorst bij de spiegel komen, wordt in de Franse traditie gesteld.² Ook de paleizen van Pape Jan worden zwaar bewaakt, met mensen en met tovermuddelen³ Zo gaan de deuren van het Quasideus-paleis uit zichzelf open voor de prietervorst, maar moeten deurwachters er aan te pas komen als anderen willen binnengaan (§ 94)

Deze en dergelijke passages laten zien dat de orde van het kernland niet zo volkomen statisch is als Pape Jan het lijkt te willen De prietervorst is voortdurend op zijn hoede Afwijkingen van de normen doen zich vermoedelijk wel voor, maar worden in de kiem gesmoord door het ingrijpen van Pape Jan, de apostel Thomas en God Er is niet zozeer sprake van een beschaving die in zuivere vorm bestaat, als wel van een beschaving die aldoor bezig is zich van haar tegendeel te ontdoen Of zij op enig moment vrij is van onbeschaafde oprispingen, is niet eens zeker Duidelijk is wel dat de normen in het kernland onverkort worden gehandhaafd, en dat voor zover het kwaad niet afwezig is, het goede toch steeds overwint De overwinningen worden door de prietervorst tweegebracht De goddelijke steun die hij hierbij ondervindt, laat zien dat de orde van het kernland door God is gewild

Tegenover het kernland met zijn geheiligde orde staan de overwegend heidense randgebieden, waar slechts wanorde lijkt voor te komen Deze wanorde lijkt aan het begrip van de orde weinig bij te dragen Ogenschijnlijk is de beschaving van het kernland zichzelf genoeg en kan zij het uitstekend stellen zonder haar tegendeel, waarvan zij zich zo nadrukkelijk afzondert Vanuit een dergelijk standpunt lijken ook Cerven de Girona, Albrecht von Scharfenberg, Giuliano Dati en Gomez de Santisteban het rijk van Pape Jan te hebben gezien Voor hen was de orde van het kernland de enige orde die van belang was Slechts de beschaving die met het kernland samenhang, werd door hen verheerlijkt, terwijl zij aan de onbeschaafde elementen uit de randgebieden vrijwel geheel voorbijgingen of, zoals Dati, deze

¹ Cf Lotman, *Die Struktur*, 336 sq de handeling vormt steeds een revolutionair gegeven ten opzichte van het wereldbeeld van de tekst

² Fr r 414

³ Lat § 58 'Maiores palatii portae sunt de sardonico inmixtu cornu cerastis, ne aliquis latenter possit intrare cum veneno', Hild § 64 'Portae vero sunt tantae virtutis, quod nemo infidelis sive penurus vel adulter potest intrare' Het gaat hier om het Gundoforus-paleis Bewaking van het Quasideus-paleis Lat § 94, Fr r 487-488 Cf Johannes de Hese, *Itinerarius* § 27-28, 36 een gewapende reus houdt de wacht, ketters en ongelovigen die binnenkomen door leeuwen gedood, als vreemden binnenkomen, klinkt een alarmbel

beschreven in een afzonderlijk geschrift, losgemaakt van de beschaving waarom het eigenlijk was te doen. Ook de moderne onderzoekers die de brief als 'utopie' hebben aangemerkt, hebben met uitzondering van Zaganelli voornamelijk aandacht geschonken aan de orde van het kernland en aangenomen dat de daarbinnen bestaande verhoudingen als voorbeeld voor Europa golden. Voor beide groepen lezers geldt, dat zij zich alleen op het 'enge' standpunt van Pape Jan hebben gesteld, dat voortvloeit uit diens verbondenheid met de beschaving van het kernland. Vanuit het 'ruime' standpunt, volgens welk Pape Jan als heerser over het gehele rijk zowel met de beschaving als met haar tegendeel te maken heeft, ziet de orde van het rijk er heel anders uit.

DE ORDE VAN HET GEHELE RIJK

De blik en de macht van Pape Jan strekken zich ook uit over de randgebieden. Als heerser over kernland en randgebieden samen is het aan hem een verhouding tussen beide sferen vast te stellen. Natuurlijk bestaat er reeds in die zin een verhouding dat er sprake is van culturele en geografische tegenstellingen: de beschaving uit het kernland staat tegenover het gebrek aan beschaving uit de randgebieden. Toch is de zaak daarmee niet afgedaan. De beschaving uit het kernland en de onbeschaafde elementen uit de randgebieden verdragen elkaar niet zonder meer. De 'orde' die in de weinige christelijke provincies heerst, staat bloot aan bedreigingen vanuit de omvangrijke randgebieden. Er lijkt zelfs gevaar te bestaan voor regelrechte aanslagen. Pape Jan moet dit gevaar zien te keren. Hij doet dit door niet alleen tegenstand te bieden aan de dreiging vanuit de randgebieden, maar deze bovendien om te buigen in een kracht die het welzijn van het gehele rijk bevordert. In de verhouding die zo tussen de beschaving en haar tegendeel ontstaat, is de orde van het rijk in zijn geheel te zoeken.

In het onderstaande wordt nagegaan aan welke dreiging de orde van het kernland blootstaat en op welke wijze Pape Jan daarmee omspringt. Opgemerkt moet worden dat de twee te onderscheiden momenten – van dreiging en van het opheffen daarvan – eerder als logische momenten zijn te beschouwen dan als ogenblikken in de tijd, als zou er eerst een dreiging bestaan die vervolgens door Pape Jan wordt weggenomen. In het 'nu' van de brief is een spanning aanwezig waarmee de dreiging en het tegengaan daarvan gelijktijdig verbonden zijn.

De bedreiging van het kernland

De wildheid die in de randgebieden de overhand heeft, is in staat zich tegen de beschaving van het kernland te keren. Het gaat daarbij vooral om de wildheid van de dieren en de menselijke monstervolkeren. Deze wezens kunnen zich immers verplaatsen en dus ook naar het kernland trekken, zodat de geografisch-culturele grenzen van het rijk zouden worden overschreden. Anarchie zou het gevolg zijn. Vooral de wilde dieren en de monsters vergen daarom de aandacht van Pape Jan. Met de natuurlijke omstandigheden in de randgebieden heeft hij in veel mindere mate van doen. Deze kunnen op zichzelf genomen ook gevaar-

lijk zijn, maar missen het vermogen zich zelfstandig te verplaatsen. Het kernland staat niet bloot aan gevaren als voortschrijdende woestijnen of stijgende zeespiegels. De natuurlijke wildheid van de randgebieden is bedreigend voor degenen die zich daar bevinden, niet voor wie zich ophoudt in het kernland.

Wat de wilde dieren betreft, lijkt het gevaar niet zo heel groot te zijn. In de Latijnse traditie worden mensenverslindende reuzemieren genoemd die kennelijk in hun eigen gebieden blijven, al nopen ze de mensen aldaar in versterkingen te wonen (§ [D]e-h). De slangen uit het peperbos moeten worden verbrand voordat de peper geoogst kan worden (§ 25-26), maar nergens blijkt dat de slangen buiten het bos willen komen. De slangen die in de Franse traditie in de woestijn van de sagittariërs worden geplaatst, lijken hun gebied evenmin te verlaten, noch is er enige aanwijzing dat de kraanvogels die jaarlijks schade toebrengen in het land van de pygmeeën, tevens het kernland belagen.¹ Tegen de slangen en de draken bij Babylon moet Pape Jan zich verweren bij zijn jaarlijkse tocht naar het graf van Daniël (§ 53), maar ook deze dieren blijven waarschijnlijk op hun plaats. Er bestaat in al deze gevallen slechts gevaar voor bewoners van het kernland wanneer zij de randgebieden betreden. Een treffend voorbeeld daarvan geven de varianten waarin wordt verteld over de Boom des Levens die wordt bewaakt door een negenkoppige slang. Deze boom brengt het chrisma voort dat zowel in het rijk van Pape Jan als in het westen voor liturgische doeleinden wordt gebruikt. Op de feestdag van St. Jan slaapt de slang, waardoor Pape Jan en zijn mannen in de gelegenheid zijn het chrisma af te tappen. Als de slang ontwaakt, achtervolgt hij hen, maar slechts tot aan de grens van zijn gebied: 'wanneer wij de zee zijn overgestoken, gaat hij naar zijn plaats terug', aldus de priesterorst.² Het gevaar blijft beperkt tot de randgebieden en verdwijnt zodra men het kernland betreedt. In hun eigen contreien bedreigen de dieren overigens ook elkaar. Zo verslinden volgens de Franse traditie de tijgers veel andere dieren en maken de leeuwen jacht op de eenhoorns.³

Slechts af en toe klinkt in de brief iets door van gevaar dat samenhangt met het betreden van het kernland door dieren uit de randgebieden. Dat een bepaald gedeelte van het rijk tegen giftige dieren is beschermd (§ 21), zou er op kunnen wijzen dat er rekening mee wordt gehouden dat dergelijke dieren het land kunnen binnenkomen. De bewaking van de draken in de noordelijke regionen van het rijk geschiedt om te voorkomen dat iemand ze wegvoert (§ [E]6) en is dus bedoeld om de dieren in hun eigen land te houden. Volgens enkele varianten slaan bepaalde roofvogels hun klauwen soms naar mensen uit, waarbij onduidelijk blijft of ook bewoners van het kernland hiervan het slachtoffer zijn.⁴

¹ Slangen: Fr r. 146-147; kraanvogels. Fr r. 135-141.

² 'quant nous avons passé la mer, adonc il s'en retourne', P-2 r. 280.26

³ Fr. r. 73-76, 154-160. Cf. Iers hs E, 124: de twee miljoen snelvoetige cynocephali uit het rijk doden hun prooien met hun klauwen en hun vuistdikke, negen el lange tanden; de huiden dienen hun tot kledij.

⁴ P-2 r. 74-76: vogels genaamd 'tigres' kunnen een gewapend ridder grijpen en doden. Volgens Ned f. A2r voeren de griffioenen mensen aan hun jongen

Het gevaar dat van de menselijke monsters uitgaat, is veel groter. Niet alleen wordt hun verwoestende kracht veel breder uitgemeten dan die van de wilde dieren, ook lijken zij meer dan de dieren uit te zijn op het verstoren van de scheiding tussen de beschaafde kern en de wilde randgebieden. Dat geldt niet voor alle monsters. Sommige beperken zich ertoe, elkaar te bekampen, zoals de sagittariërs en de wildemannen.¹ Veel andere monsters lijken echter uit de hun toegewezen gebieden te willen breken om het kernland en soms zelfs de hele wereld onveilig te maken. De duidelijkste voorbeelden daarvan leveren de volkeren Gog en Magog en de tien joodse stammen (die door Pape Jan op een lijn worden gesteld met de monsters). De aan deze volkeren gewijde passages worden hieronder afzonderlijk behandeld. Ook van andere volkeren gaat echter een verschrikkelijke dreiging uit. Soms wijst de priester vorst op de slagkracht van bepaalde monsters uit de randgebieden, zonder dat duidelijk wordt of zij zich ook tegen het kernland plegen te keren.² In andere gevallen laat hij daarover geen twijfel bestaan. In de Anglonormandische varianten wordt er op gewezen dat Pape Jan regelmatig slag levert tegen de heidenen in zijn eigen rijk.³ Volgens een Duitse variant woont in het woeste Babylon een volk van monsters die half mens, half *wurm* zijn. Ieder jaar trekken zij ten strijde tegen de bewoners van het kernland.⁴ Zou Pape Jan zich niet teweerstellen, dan zou heel de wereld gevaar lopen:

zij vormen een gevaar voor de wereld; / zij zouden alles onder de voet lopen / en al het land verwoesten / waar zij zouden binnenkomen.⁵

De Franse traditie kent vergelijkbare passages over de reuzen die bij Babylon leven:

En weet dat als de reuzen zin zouden hebben om te stryden, zij heel de wereld zouden kunnen bevechten, maar onze Heer heeft hun een zodanige gift gegeven dat zij zich slechts met werken bezighouden.⁶

¹ Fr r. 147-148.

² Bijv. in het geval van de Amazonen: Fr r. 119-128; cf. ItF hs. D f. 104v, Du 2 r. 761-766; *infra* p.120 sq.

³ Anm r. 549-550: 'Quant nus a la bataile venum / Cuntre paens dont trop avum'.

⁴ Du 4 r. 558-562: 'si streiten gegen dem volch mein / (. .) / All iar ist das gegeben, / das wir streits gen in phlegen'.

⁵ 'der welt sind sy geuar; / si wurden nemen uberhant / vnd verderbten alle lant, / do si möchten chomen ein', Du 4 r. 564-567. Volgens Albrecht von Scharfenberg, *Titul* 6215-6216, ging een dergelijk gevaar ook uit van de door Pape Jan overwonnen Tataren: zijn zege 'kom der werlte wol zu gute, / wan wer in [de Tataren] da gelungen, si hetens uber riten mit heres flute. / (. .) / iz wer verderbet von ir uber leste / diu werlte al gemeinde. diu hat nu sit gelebt vor in mit reste'.

⁶ 'Et saciés que se li gajant avoient sens de bataille, il se poroient combatre a tot le mont, mais Nostre Sire lor a doné tel don qu'il ne s'entremetent que de laborer', Fr r. 354-356; cf. ItF 1537 f. 2v: 'se li citadini de quelli giganti hauesse cosi intelletto come forza combatteraueno con tutto il mondo ma Dio non gli ha dato intelletto saluo per laorare terra'.

Het gevaar wordt in dit laatste geval niet bedwongen doordat de monsters worden verslagen, maar doordat hun verwoestende kracht wordt omgezet in arbeid. Van de hippopodes wordt in sommige varianten iets vergelijkbaars gezegd: geen leger zou aan hen kunnen weerstaan, maar ook deze monsters zijn slechts arbeiders, geen krijgers.¹ Opmerkelijk is dat deze toestand in het geval van de reuzen tot stand is gebracht door een goddelijke beschikking. God wordt niet alleen met de orde van het kernland verbonden, maar ook met de orde van het rijk in zijn geheel: Hij bevordert niet slechts de beschaving, maar neemt ook de dreiging van onbeschaafde elementen weg. Bovendien is de orde van het rijk rechtstreeks verbonden met die van de gehele aarde. Zou de orde binnen het rijk van Pape Jan instorten, dan zou het gevaar voor de rest van de wereld – het Europa waar de lezer zich bevindt inbegrepen – niet te overzien zijn. Een reden te meer voor de lezer, zich achter de priester vorst op te stellen en zich te vereenzelvigen met de beschaving die door de laatste wordt verdedigd.

De omgang met de dreiging

Om de dreiging die uitgaat van de buitenste gebieden van het rijk het hoofd te bieden, is in de eerste plaats vereist dat Pape Jan de wilde dieren en menselijke monsters binnen hun grenzen houdt. Zolang de monsters de randgebieden niet verlaten, blijft de geografisch-culturele tweedeling van het rijk overeind.

Zojuist is al gebleken dat Pape Jan soms geweld moet aanwenden om de monsters op hun plaats te houden. Slechts af en toe moet daadwerkelijk slag worden geleverd. Veelal is de dreiging met of de mogelijkheid van oorlog voor de monstervolkeren voldoende om rustig te blijven. Zo bestaat tussen Pape Jan en de hippopodes een verdrag volgens welk de priester vorst een jaarlijkse schatting van de monsters ontvangt in ruil voor vrede.² In de Franse traditie betalen ook de joden een forse jaarlijkse belasting om oorlog met Pape Jan te voorkomen.³

Bij het bewaken van de grens tussen het kernland en de randgebieden wordt Pape Jan geholpen door zijn unieke kennis en door zijn bijzondere band met God. De priester vorst is de enige die het gehele rijk kent, doordat hij beschikt over de toverspiegel (in de Latijnse traditie) of over een beschrijving van zijn rijk (in de Franse traditie). Deze stellen hem in staat de ruimte te beheersen door andermans bewegingen tegen te gaan en zijn eigen bewegingsvrijheid te handhaven. Dat blijkt bijvoorbeeld als de zandzee ter sprake komt. De zandzee kan niet worden overgestoken, zodat geen verkeer mogelijk is tussen het kernland en de provincies die door de zandzee daarvan worden gescheiden (§ 31). Pape Jan heeft echter weet van een mogelijkheid tot doortocht, zo wordt in de Franse traditie gesteld.⁴ Volgens sommige varianten laat hij zich over de zee vliegen

¹ P-2 r. 111-113.2; niettemin zijn de hippopodes chrstenen, r. 115

² Fr r. 118-119.

³ Fr r. 228-232.

⁴ Fr r. 213: 'Si avons autres pa(i)s par quoy nous poons visiter nostre terre' Zowel 'pas' als 'pais' lijken mogelijk: 'pas' sluit aan bij 'passagium' uit Hild § 40 en 'passage' uit enkele Franse

door zijn griffioenen.¹ Zodoende is een aanval op het kernland vanuit de randgebieden onmogelijk, maar is Pape Jan wel in staat vanuit het kernland de randgebieden binnen te trekken en daar zonodig orde op zaken te stellen.

Ook God is de prietervorst tot steun bij het in bedwang houden van een aantal monstervolkeren. Zoals al is gezegd, houden in de Franse traditie de reuzen bij Babylon zich door toedoen van God slechts bezig met de arbeid en niet met de krijg. Van hen (of een ander volk van reuzen, de verwantschap is niet altijd duidelijk) heet het bovendien dat zij slechts met hulp van Pape Jan de woestijn kunnen verlaten, volgens een aantal varianten omdat God hun niet anders toestaat.² Ook de sagittariërs en de in hun buurt levende wildemannen komen nooit buiten de woestijn, omdat dit God mishaaft.³ God bewerkstelligt dat de jagers van Pape Jan deze monsters kunnen vangen, stelt een Italiaanse tekst.⁴ Wrede, met Gog en Magog vergelijkbare volkeren mogen volgens enkele teksten hun land slechts op bevel van de prietervorst verlaten omdat God het zo wil. Andere monsters zouden door God met de pest worden geslagen als zij zouden weigeren hun schatting af te dragen die Pape Jan nodig heeft om zijn christelijke onderdanen te beschermen.⁵ Voorbeelden als deze maken duidelijk dat ook de orde die in de verhouding tussen kernland en randgebieden bestaat, door God is gewild. Overigens gaat het er niet alleen om dat de monsters niet buiten de randgebieden komen. Anderen mogen de landen van de monsters ook niet binnengaan, Pape Jan zelf natuurlijk uitgezonderd. In het land van de hippopodes kan niemand binnenkomen, stelt de prietervorst in de Franse brief, 'behalve wij die de ingangen en de uitgangen bewaken'.⁶ Volgens een Hebreeuwse tekst bezoekt hij de hippopodes elk jaar per boot om een schatting in goud en zilver in ontvangst te nemen.⁷ Ook wat het land van de Amazonen betreft, staat de toegang althans voor mannen niet vrij. Hierop zien de Amazonen zelf toe, maar volgens enkele varianten worden zij daarbij door God geholpen.⁸

Dat Pape Jan de geografisch-culturele orde van zijn rijk volledig meester is, blijkt wel uit het gegeven dat hij in staat is elementen uit de randgebieden naar

hss., 'pais' sluit aan bij 'autres prohenssas' uit Occ. Cf. Zw, 347, en De, vi: de overtocht is mogelijk als Pape Jan het wenst en de helpende hand toesteekt.

¹ P-2 r. 211.1-2.

² Fr r. 162-163, naar hss. BAQHJM: 'il ne pouoient oissir hors du desert, s'il n'en issent par nos'; hss. LRKOND, P-2: 'il ne puent issir del desert ne de la terre u il demorent, car Deus ne lor soffre mie'.

³ Fr r. 145-146: 'n'issent oncques del desers, car il ne plect a Dieu'.

⁴ ItF hs. E f. 40r.

⁵ ItF hss OMNP f. 62v, 63r; cf. Hbr 1442, 125-127.

⁶ 'nulle gent ne poent entrer en la terre fors nous qui guardons les entrees et les yssues', Fr r. 116-117.

⁷ Hbr 1519, 49.

⁸ ItF hs. O f. 63r: de mannen mogen gedurende de zwangerschap van de Amazonen in het land blijven, maar gaan daarna weg 'e non ritornano se non quando è promeso da Dio'; ItF hss. OMNP f. 63r en Hbr 1442, 137: bewoners van het kernland die de Amazonen geweld zouden aandoen, zouden door Gods ingrijpen dood neervallen

het kernland over te brengen zonder dat de scheiding tussen de twee wordt aangetast. Sommige wilde dieren en menselijke monsters worden namelijk aan het hof van Pape Jan gehouden, meestal als bezienswaardigheid. Als de vogel Phoenix nog klein is, wordt hij gevangen genomen en vanwege zijn schoonheid aan het hof grootgebracht, melden sommige teksten uit de Franse traditie.¹ Volgens andere varianten gebeurt er iets dergelijks met de eenhoorns,² of worden aan het hof kraanvogels tentoongesteld nadat ze in ijzers zijn geslagen.³ De draken uit het noorden van het rijk worden getemd aan Pape Jan aangeboden. Ze zijn mak als schapen, speels, en kwispelen als honden (§ [E]7-7a).

Kunnen sommige wilde dieren blijkaar worden getemd, de menselijke monsters worden juist om hun wildheid tentoongesteld. Zo worden de sagittariërs met list door de mensen van Pape Jan gevangen genomen om aan zijn hof onder bewaking aan zijn landgenoten of aan buitenlandse gasten te worden vertoond. Men geniet van hun wonderlijke aanblik.⁴ Iets soortgelijks gebeurt met de reuzen die Pape Jan geketend in zijn kerkers opsluit. Mensen die nog nooit reuzen hebben gezien, komen de door hem gevangen gehouden exemplaren bekijken.⁵ Ook anderszins maakt de prietervorst gebruik van de reuzen die in zijn rijk leven: volgens enkele varianten laat hij vier van hen de toegang bewaken tot de stellage waarop de toverspiegel staat.⁶

De overgang van wilde dieren en monsters vanuit de randgebieden naar het kernland betekent in deze gevallen geen aantasting van de orde van het rijk. Soms worden de overgaande elementen van hun wildheid ontdaan en aangepast aan de beschaving van het kernland. In andere gevallen blijven zij behoren tot de sfeer van het onbeschaafde, maar wordt hun wildheid letterlijk aan banden gelegd of zelfs ten goede aangewend. Opnieuw valt op dat men in het kernland niet alleen de ethiek, maar ook de esthetica met Europa deelt: de bewoners van het kernland vergapen zich al evenzeer aan de monsters als de buitenlandse gasten van de prietervorst, die – zoals in het vorige hoofdstuk is gebleken – in de eerste plaats uit Europa afkomstig zijn.

Door sommige elementen uit de randgebieden naar zijn hof te halen maakt Pape Jan de buitenste sfeer van zijn rijk dienstbaar aan de binnenste. Dit is

¹ Fr hss. RKOND r. 168-168.1, Cam § 20: de Phoenix wordt in de woestijn gevangen. Cf. ItF hss. OMNP f. 64r-v en Hbr 1442, 129: de Phoenix is een vogelsoort die aan het hof wordt gehouden.

² ItF hs. E f. 40r.

³ Occ r. 160.5-6.

⁴ Fr r. 148-150: 'Et si les fesos prendre a noz genz par engin, si les fesos garder en nostre court pour l'esgart d'estranges gens'; P-2: 'les prennent aucuns de noz gens et les amainent a chevaux (les mainent en chaines; les amainent a chamaulx) a nostre court et les gens les viennent veoir par grant merveille' ('chaines': hs. X; 'chamaulx': hs. Y).

⁵ Fr r. 358-360: 'Et sachiez que nous en avons en nos chartres, mes il sont loié de chaines et les gens qui ne les cognoissent les venent voier comme bestes sauvages'. Cf. Ba II {+}, 544 en ItF hss. B f. 65r, D f. 105r, G f. 34r: de reuzen worden mede om hun schoonheid tentoongesteld. Het vangen en geboeid naar een kasteel of hof brengen van m.n. wildemannen is een bekend motief in de middeleeuwse literatuur, cf. Bernheimer, *Wild Men*, 16-17.

⁶ P-2 r. 412.3.

tekenend voor de wijze waarop de prietervorst in het algemeen een verhouding aanbrengt tussen de beide sferen van zijn rijk. Zijn regering lijkt erop gericht te zijn, de randgebieden en de bewoners daarvan op passende wijze te doen bijdragen aan de instandhouding van het rijk in zijn geheel en van het kernland in het bijzonder – zoals hij overigens ook een nuttig gebruik weet te maken van de natuur uit de randgebieden (bijvoorbeeld van de peper uit het peperbos, de edelstenen uit verscheidene rivieren, de Boom des Levens met het chrisma)

Tot de wilde dieren die door Pape Jan worden benut, behoort een ras van wilde honden. De jagers van de prietervorst vangen de honden als ze jong zijn en temmen ze. Wanneer ze tot goede jachthonden zijn gemaakt, worden ze aan Pape Jan aangeboden. Vaak neemt deze er duizend of meer mee als hij op jacht gaat (§ [D]a-b). Gaat men er van uit dat Pape Jan de honden in de buurt van zijn paleizen onderbrengt, dan is hier opnieuw sprake van een overgang van de rand naar de kern van het rijk die mogelijk is doordat de wildheid van het overgaande element in bedwang wordt gehouden. Ook is denkbaar dat de honden in de randgebieden blijven en dat de jachtpartijen daar plaatsvinden. In beide gevallen worden de honden dienstbaar gemaakt aan Pape Jan: hun wildheid richt zich niet meer tegen om het even wie, maar wordt door de prietervorst zo gestuurd dat hij er baat bij heeft. Juist van de eigenschap die in het kernland ontbreekt, de wildheid, weet Pape Jan een goed gebruik te maken.

De reuzemieren graven 's nachts naar goud dat ze overdag boven de grond brengen. De mensen die in hun streek wonen, verzamelen het goud 's nachts en laden het op olifanten, nijlpaarden, kamelen en andere grote dieren. Deze vervoeren het goud naar de schatkamers van Pape Jan (§ [D]e-k). Hier wordt gesproken over het benutten van verscheidene diersoorten tegelijk. Wat de lastdieren betreft, vindt er een overgang plaats van rand naar kern, maar het gaat hier om dieren die misschien van nature niet erg wild zijn, zoals de paarden,¹ en die bovendien zijn getemd. In het geval van de grote hanen die op een eiland worden geboren maar bij de stad Bibric worden ingezet om koren naar de molens te vervoeren (§ [E]26), lijken wel wilde dieren in het spel te zijn. Ongetwijfeld worden ze bij de overgang naar de kern van het rijk getemd om een nuttig gebruik mogelijk te maken. Olifanten worden ook in de Franse traditie als lastdier of rijdier benut. Op hun rug dragen ze houten bouwwerken, waarin zich mensen, dieren of goederen bevinden.² Volgens een Spaanse variant worden ook de dromedarissen en kamelen gevangen als ze jong zijn om ze te temmen en als trekdier, rijdier of anderszins in te zetten.³

Als dieren die door Pape Jan worden gebruikt, noemt de Latijnse brief nog adelaars die heilzame stenen naar het kernland overvliegen (§ 29), salamanders die

¹ Paarden. Lat § [D]c, 46, 65, [D]r

² Fr r 339-340. Pape Jan neemt olifanten mee bij zijn bezoek aan het graf van Daniel, Ba I {40}, ItF hss. G f 37r, OMNP f 62r en Hbr 1442, 123. de olifanten (of daarmee vergelijkbare 'idrisen') worden ook ingezet in de oorlog.

³ Sp, 151

stoffen weven waarvan kleren voor de prietervorst worden gemaakt (§ 42)¹ en vissen waarvan het bloed als verfstof dient (§ 54). Van het bedwingen of benutten van wildheid is in deze gevallen niet werkelijk sprake, netzomin als in het geval van de dieren die als voedsel dienen.² Bij de al eerder genoemde draken uit het noorden van het rijk ligt het anders. Deze worden door de drakenmeesters getemd. Elk jaar staat de bevolking van het drakenland honderd draken en evenzovele drakenmeesters als schatting af aan Pape Jan. Deze gebruikt hen als bodes: hij stuurt de drakenmeesters op hun vliegende draken de hele wereld rond, om van overal het nieuws te horen (§ [E]7-7a). Ook de griffioen en waarmee de prietervorst zich over de zandzee laat vliegen zijn hoogstwaarschijnlijk getemd, daar deze vogels gewoon zijn paarden, runderen of zelfs mensen te grijpen om aan hun jongen te voederen.³ Een enkele variant spreekt van vogels met messcherpe vleugels die Pape Jan ten tijde van oorlog inzet om zijn vijanden te verslinden. De vogels gehoorzamen hem zoals honden doen. Na afloop van de strijd brengt hij ze snel naar hun verblijfplaats terug om te voorkomen dat ze zich ook aan zijn eigen mensen vergrijpen.⁴ Ook in deze gevallen weet de prietervorst juist van de meest angstaanjagende eigenschappen van de wilde dieren een nuttig gebruik te maken. Iets vergelijkbaars gebeurt in een Ierse variant waar Pape Jan met behulp van reuzemieren en leeuwen zijn goudschatten bewaakt.⁵

De menselijke bewoners van de randgebieden worden door Pape Jan eveneens gebruikt. Dat bleek reeds hierboven, waar sprake was van de bewoners van het drakenland en van het gebied van de reuzemieren. Uit de Latijnse traditie kunnen bovendien de bebaarde vrouwen worden genoemd, die goede jageressen zijn en verscheidene dieren africhten voor de jacht (§ [D]d), al wordt niet met zoveel woorden gezegd dat zij de prietervorst ten dienste staan. Ten aanzien van de andere monsters die Pape Jan opsomt aan het begin van de beschrijving van zijn rijk gebeurt dat evenmin, hoewel hij even tevoren benadrukt dat hij door alle 72 provincies, ook de niet-christelijke, wordt gediend (§ 13-14). Een duidelijk voorbeeld van het dienstbaar maken van de volkeren uit de randgebieden geeft de passage over de mensen die drie tot vier maanden onder water kunnen leven. In rivieren zoeken zij naar edelstenen die zij voor een geringe prijs aan de prietervorst moeten aanbieden (§ 39-40).

¹ Fr r. 268-270: de kleren ook of in de eerste plaats voor de dames van het land bedoeld. Voor de salamanders in de brief van Pape Jan: Gerhardt, 'Daz werck'.

² Bijv. Lat § 31, Fr r. 344-346; cf. ItF hs. H f 36v: aan het hof van Pape Jan worden zelfs sagittariers gegeten, die normaliter als menselijke monsters moeten worden beschouwd.

³ P-2 r. 56-58.1, 211.1-2 (paarden, runderen); Ned f. A2r (mensen) Cf Schmidt, *De luchtvaart*, 96-97: in enkele middeleeuwse vertellingen vermomt de held, met zijn schip vastgelopen in een 'mare coagulatum', zich als prooi voor griffioen en Na te zijn gegrepen en aan wal te zijn gebracht, doodt de held de griffioen en gaat verder. Het gaat hier om noodgedwongen reizen waan de held zich tot slachtoffer maakt van de griffioen; Pape Jan reist vrijwillig per griffioen en heeft de volle macht over deze vogels.

⁴ ItF hs. G f. 32v-33r: 'e obedessono noy queli oselli como fano li chani'; de vogels worden 'ligon' genoemd, hun gebruikelijke naam in de Franse traditie is 'ylerion'.

⁵ Iers hs. E, 124.

Sommige varianten in de volkstaal stellen wel uitdrukkelijk dat de monstervolkeren Pape Jan ter beschikking staan. Soms wordt dat van alle monsters tegelijk gezegd 'geen van deze volkeren staat niet onder mijn bevel', stelt de priester-vorst bijvoorbeeld in de Anglonormandische varianten.¹ In andere gevallen gaat het om bepaalde volkeren in het bijzonder. Een Duitse variant meldt dat de reuzen uit het rijk door Pape Jan in de oorlog worden ingezet.

Ook zijn in het land / lieden, die giganten heten / (men noemt hen reuzen in de volkstaal) / de kleinste is veertig el lang, / zij zijn mijn strijdmakkers.²

In een andere Duitse variant wordt de dienende rol van enkele monstervolkeren kort aangestipt (*Mir dienen risen newn ellen lanch, Ein volkch mir auch dienen muz / igleichs hat nur ain fuez*).³ Deze tekst geeft bovendien de vertelling over de peperoogst in een sterk uitgebreide vorm weer. De peper wordt verzameld door mensen die slechts een el lang zijn en niet meer dan negen jaar oud worden, een omschrijving die aan de pygmeeën doet denken. Het gaat hier echter om de *tuschcaten*. Hun land, waar ook het peperbos ligt, wordt door water van het kernland gescheiden. Op zaterdagen is dit water rustig en kan het overgestoken worden. De *tuschcaten* varen dan naar de overkant en laden daar zakken met peper uit. Daarop keren zij onmiddellijk terug, zij mogen niet langer blijven dan strikt noodzakelijk is. De bewoners van het kernland komen de peper vervolgens ophalen. Bij elke zak hebben de *tuschcaten* een briefje achtergelaten waarop staat wat zij in ruil voor de peper willen hebben. De bewoners van het kernland leggen de zakken en vullen die daarna met ruilwaar. Bij de volgende gelegenheid nemen de *tuschcaten* de zakken weer mee. De handel moet zo plaatsvinden dat men elkaar niet ziet.⁴ Niet alleen blijkt hier de dienstbaarheid van het betreffende monstervolk aan Pape Jan, ook valt eens te meer de bijna pijnlijke nauwgezetheid op waarmee de kern van het rijk en de randgebieden van elkaar worden gescheiden.

In de Franse traditie worden ten aanzien van de dienstbaarheid van de monstervolkeren meer uitdrukkelijke mededelingen gedaan dan in de Latijnse. Pape Jan beklemtoont dat ook de heidense koningen uit het rijk, ofschoon niet 'van onze wet', toch worden meegevoerd in de strijd.⁵ Niet alle bewoners van de randgebieden dienen de priester-vorst echter met wapens. Hierboven was reeds gesproken over de reuzen bij Babylon en de hippopodes, die heel de wereld onveilig zouden kunnen maken maar Pape Jan slechts dienen met arbeid. De priester-vorst benadrukt dat de reuzen hem volledig ter beschikking staan.⁶ Zij

¹ 'N' ad un sul de cel gent / Ke ne seit a mun comandement', Anm r 641-642

² 'Ouch sint in dem lande / lute, die heizen gygande / (man heizet sie risen dutschen so) / der minneste ist vierzic elen ho, / die sint mun stritgeselle', Du 2 r 16-20

³ Du 4 r 217, 221-222

⁴ Du 4 r 272-332

⁵ Fr r 305-307

⁶ Reuzen bij Babylon. Fr r 352 'sont du tout a no commandement', al dan niet dezelfde

dragen bovendien schattingen aan hem af. Hij zou niet dulden dat anderen over de reuzen zouden beschikken, want zij zijn goede bondgenoten.¹ Ook de hippopodes staan volledig onder zijn bevel.² Volgens sommige varianten zijn zij zelfs goede christenen en bewerken zij de grond graag, wat de prietervorst rijke schattingen oplevert.³ Volgens diezelfde teksten zijn ook de pygmeeën goede christenen met een grote werklust.⁴ Kennelijk gaat het christelijke geloof samen met de bereidheid aan te pakken.

Ook van de cynocephali maakt de prietervorst gebruik. Zij zijn goede vissers. Pape Jan laat hen bespieden om zich hun vangst te kunnen toeëigenen.⁵ Een Hebreeuwse variant noemt een volk van zeer sterke mensen met het hoofd in de borst, hoge schouders en paardehoeven, die als voedsel slechts water tot zich nemen en kamelehuiden dragen als kledij. Pape Jan gebruikt hen als boodschappers voor zijn brieven. Zij leggen per dag grote afstanden af en zijn 'betrouwbaar, hoewel geen christenen'. Zij hebben bovendien verstand van edelstenen en maken zich verdienstelijk als schatgravers. Hierom laat de prietervorst hen in zijn land leven.⁶ Een merkwaardig gebruik van bewoners van de randgebieden komt men tegen in een Italiaanse variant, waarin gezegd wordt dat in het land woeste beesten leven die uitsluitend mensenvlees eten. Pape Jan laat wildemannen vangen om aan deze beesten te voeren.⁷ Wellicht wendt hij op die manier het gevaar af dat bewoners van het kernland worden opgegeten.

De manier waarop Pape Jan de Amazonen en de Brahmanen behandelt, springt wel bijzonder in het oog. De oorspronkelijke Latijnse brief meldt slechts kort dat de prietervorst ook over deze twee volkeren regeert (§ 55). In latere varianten wordt hier het een en ander aan toegevoegd. Wat de Amazonen betreft, legt Pape Jan uit dat zij onder leiding staan van een eigen koningin. Zij bewonen een groot land dat door een rivier wordt omringd. In deze rivier leven amfibische vissen die door de vrouwen als rijdier worden gebruikt. Hun mannen wonen aan de overkant. Zij zouden terstond ter dood worden gebracht als zij het eiland zouden betreden. De Amazonen trekken regelmatig voor de duur van enkele weken naar hun mannen om daarna weer naar het eiland terug te keren (een overschrijding van de grens tussen rand en kern van het rijk is hiermee niet noodzakelijk gemoeid als men aanneemt dat ook de mannen van de Amazonen in de randgebieden wonen⁸). Worden er uit de ontmoeting jongens geboren,

reuzen: hss. IAQHJM r. 163-164: 'sy sont a nos vouloyr toutes les foiz qu'il nous plaist'; hss. FLRKCOND: 'mais il sont a nostre commandement'.

¹ Fr r. 350-363, hs. F r. 160-164.5.

² Fr r. 114-115: 'si sont du tout a nostre commandement'.

³ P-2 r. 115-118; Cam § 20: 'libenter laborant terram suam'.

⁴ P-2 r. 134-134.1.

⁵ P-2 r. 280.2-10.

⁶ Hbr 1519, 67.

⁷ ItF hs. E f. 39v.

⁸ Cf. Fr hss. LRKCD r. 128-130: aan de overkant van de rivier rondom het land van de Amazonen wonen de pygmeeën. Dat betekent niet noodzakelijk dat de pygmeeën de mannen van de Amazonen zijn, wel dat het land van de laatsten tussen andere penfere landen ligt. Overgens

dan worden die tot hun zevende jaar op het eiland grootgebracht om daarna naar hun vader te worden gezonden. Meisjes blijven op het eiland. De Amazonen zijn zeer bedreven in de krijgskunst, vooral met pijl en boog en met steekwapens. Hun wapens zijn van zilver. Zij rijden op snelle paarden en zijn uitmuntende hardloopters. Pape Jan zet hen dan ook tegen zijn vijanden in:

Wanneer het aan onze hoogheid behaagt een leger uit hen samen te stellen, sturen wij een miljoen of meer van hen op onze vijanden af, als wij dat willen. Hun echtgenoten volgen hen dan, niet om te vechten maar om hen te bewonderen wanneer zij met de overwinning uit de strijd terugkeren.¹

Zoals in het vorige hoofdstuk reeds was opgemerkt, keren de Amazonen de gezagsverhouding tussen man en vrouw om die in het rijk van de prietervorst als normaal geldt. Zij beschikken over een grote mate van zelfstandigheid, vormen een geduchte strijdmacht en zijn hun mannen de baas. Op hun eiland lijken zij even machtig te zijn als Pape Jan in zijn gehele rijk. Evenals de prietervorst zijn zij zelfs in staat gebruik te maken van de wilde dieren en de mensen die leven in de gebieden waardoor hun land wordt omringd. Niettemin zijn de Amazonen aan Pape Jan onderworpen en doen zij dienst in zijn leger als hij dat wenst. Hiermee is Pape Jan de enige man uit zijn rijk die de Amazonen aan kan. Opvallend is dat hij de macht van het vrouwenvolk daarvoor niet hoeft te breken. De omgekeerde gezagsverhouding tussen man en vrouw en de slagkracht van de Amazonen worden niet door hem vernietigd, maar in stand gehouden en voor eigen doeleinden aangewend. Door de vrouwen op zijn vijanden los te laten, leidt hij hun strijdlust in goede banen. De jubelende mannen dragen ook aan zijn eigen krijgsroem bij, en zorgen bovendien als echtgenoten voor een gestage aanwas van nieuwe oorlogsheldinnen.

Opnieuw blijkt hier hoe Pape Jan juist de afwijkende eigenschappen die sommige van zijn onderdanen er op na houden, weet aan te wenden voor het welzijn van zijn gehele rijk. Het gevaar dat uitgaat van groepen die niet in de beschaving delen, wordt steeds weer in een positieve kracht omgezet. Ten aanzien van de Amazonen is dat des te opmerkelijker, daar in de middeleeuwse literatuur ontmoetingen tussen het vrouwenvolk en machtige mannen – met name waar het om Alexander de Grote gaat – voor de Amazonen niet erg gunstig plegen te verlopen. Doorgaans roept de levenswijze van de vrouwen weerstand op. Meestal worden zij onderworpen, soms worden zij zelfs vernietigend verslagen. Tot een vorm van samenwerking waarin de Amazonen in hun waarde worden gelaten en toch de macht van de man vergroten, komt het zelden of nooit.²

steken de Amazonen in Fr r. 119 niet over, maar mogen de mannen gedurende korte tijd in hun land komen.

¹ 'Quando altitudini nostrae placet ex his exercitum colligere, super inimicos nostros ducimus decies centena milia vel plures, si volumus. Marti vero earum secuntur eas, non ut pugnent sed ut adorent eas, cum redeunt de pugna cum victoria', Lat § [D]s.

² Voor de Amazonen in de middeleeuwse literatuur: Geritsen, 'De omgekeerde wereld'; in verband met Pape Jan: Bęczy en Heijkant, 'Il Prete Gianni'.

In een enkele variant van de brief wordt naar de Alexanderliteratuur verwezen: Pape Jan maakt melding van het verzet dat de Amazonen vroeger aan Alexander boden, hetgeen in kennelijke tegenstelling staat tot hun huidige onderworpenheid.¹ Hierdoor lijkt de priester vorst nog machtiger te zijn dan de grote Macedoniër. In deze variant wordt niet over de krijgsdienst van de vrouwen gesproken. In de Franse traditie is dat doorgaans evenmin het geval. De Amazonen worden als machtige, onafhankelijke krijgsvrouwen voorgesteld, maar onduidelijk blijft tegen wie zij strijd leveren.² Soms put Pape Jan ook geldelijk voordeel uit hun aanwezigheid.³ Een enkele variant vertelt dat de Amazonen regelmatig het kernland intrekken om mannen mee te roven naar hun gebied, teneinde zwanger van hen te geraken. De mannen verzetten zich uit naam van de kuisheid en doden vele vrouwen. Zij die niettemin worden ontvoerd, worden gedurende het jaar dat zij de vrouwen ter wille moeten zijn zeer voorkomend bejegend. De door hen verwekte zoontjes worden een jaar na hun geboorte naar het kernland gestuurd, met een kaartje om de nek waarop de naam van de vader staat.⁴ In deze variant is met de voortplanting van de Amazonen wel het overschrijden van de grens tussen kernland en randgebieden gemoeid. Geografische, culturele en geslachtelijke verschillen vallen samen: de centrale, mannelijke beschaving en de marginale, vrouwelijke onbeschaafdheid staan tegenover elkaar maar zijn voor hun voortbestaan toch op elkaar aangewezen.

De passages over de Brahmanen zijn eveneens veelzeggend waar het gaat om de houding van Pape Jan tegenover de bewoners van de randgebieden. Volgens de Latijnse brief zijn de Brahmanen eenvoudige mensen die een zuiver en onbekommerd leven leiden. Zij begeren niet meer dan wat noodzakelijk is. 'Zij zijn heiligen levend in het vlees', meent de priester vorst zelfs.⁵ De Brahmanen doen dan ook veel goeds:

Door hun heiligheid en rechtvaardigheid wordt bijna de hele christenheid overal ondersteund, zoals wij menen, en opdat zij niet door de duivel wordt overwonnen, wordt zij door hun gebeden verdedigd. Zij dienen onze majesteit slechts met hun gebeden en iets anders willen wij niet van hen hebben.⁶

¹ Du 2 r. 761-766: van de Amazonen – nu veilig 'in vnser hanndt' (r. 753) – heet het 'daz sy gegenn einem kunige rten, / vnd wolten mit im han gestriten, / der Alexander was genant, / den alle die welt vnd alle die landt / ze zinnis waren vndertan, / die ich auch in meinem gepot han'.

² Fr r. 119-128, met mededelingen over de omvang van het land, steden, kastelen, drie koninginnen en vele dames die landgoederen beheren. Krijgsdienst: ItF hss. OMNP f. 63r, Hbr 1442, 127

³ Ba III {D55.s}, Occ r (128.1): de Amazonen dragen zelf de kosten van hun krijgsdienst voor Pape Jan; cf. ItF hss. OMNP f. 63r en Hbr 1442, 127.

⁴ ItF hs. D f. 104v; cf. Add I {64}-{d}, Ba I {64}-{55.q}: de echtgenotes van de mannen uit het kernland leven, als de Amazonen, in een eigen land en komen op gezette tijden ten behoeve van de voortplanting over naar hun mannen, ook zij behouden alleen hun dochters.

⁵ 'Sancti sunt in carne viventes', Lat § [D]t

⁶ 'Quorum sanctitate et iusticia universa fere christianitas ubique sustentatur, ut credimus, et ne a dyabolo superetur, oracionibus eorum defenditur. Isti serviunt maiestati nostrae solummodo oracionibus suis nec nos aliud ab eis habere volumus', Lat § [D]u

Hier wordt opnieuw een verband gelegd tussen de orde in het rijk van Pape Jan en de wereldorde, althans het heil van de christenheid. De gebeden van de Brahmanen komen volgens de prietervorst alle christenen ten goede, waar zij zich ook bevinden, al is onzeker of de Brahmanen zelf christenen zijn.¹ Men mag aannemen dat vooral het kernland van Pape Jan en het christelijke Europa hier voordeel bij hebben.² Wederom wordt dit voordeel bewerkstelligd doordat Pape Jan de afwijkende levenswijze van zijn onderdanen niet bestrijdt, maar juist eerbiedigt. Ten opzichte van de Brahmanen neemt hij een zekere terughoudendheid in acht. Hun levenswijze komt hem heilig voor en hij onderkent het belang dat daarmee gemoeid is. De Brahmanen hoeven niet, als zovele volkeren uit de randgebieden, schattingen te betalen of dienst te doen in het leger. Hun gebeden zijn de prietervorst voldoende.

Ook in zijn houding tegenover de Brahmanen steekt Pape Jan gunstig af bij het beeld van Alexander de Grote in de middeleeuwse literatuur. De ontmoeting tussen Alexander en de Brahmanen leidde volgens een bepaalde literaire traditie tot een woordenstrijd, uitgevochten in een briefwisseling, waarin de levenswijze van de Brahmanen zo scherp mogelijk tegenover die van de Grieken werd afgezet. De eersten kwamen doorgaans als morele overwinnaar uit de bus: zij leefden althans in hun eigen opvatting eenvoudig en gelukkig, zoals de natuur het wilde, terwijl de Grieken onder een corrumperende beschaving gebukt gingen. De Brahmanen wekten niettemin slechts de hoon van Alexander op, die hen uiteindelijk met rust liet.³ Pape Jan daarentegen ziet het goede van de Brahmaanse levenswijze in. Hij legt niet de hoogmoed van Alexander aan de dag, maar betoont zich een wijs en rechtvaardig vorst door de Brahmanen in hun waarde te laten en hen op hun eigen wijze te doen bijdragen aan het welzijn van de christenen in zijn rijk en in de rest van de wereld. Juist in hun afwijkende hoedanigheid van 'nobele wilden' worden de Brahmanen door Pape Jan tot waardevolle onderdanen gemaakt.

Slechts in een enkele variant van de brief wordt naar de ontmoeting tussen Alexander en de Brahmanen verwezen⁴ en buiten de Latijnse traditie ontbreken de laatsten zelfs geheel.⁵ Enkele Latijnse varianten kennen nog een vertelling over een volk van manna-eters dat sterk aan de Brahmanen doet denken. Dit volk bestaat uit vredelievende mensen die in de ogen van de prietervorst bijna als hemelingen leven en dankzij een verjongingsbron vijfhonderd jaar oud worden. Zij voeden zich uitsluitend met het manna dat God tweemaal per jaar over hun land doet neerdalen. Zij hebben geen overheidsgezag boven zich, met

¹ Cf. Du 2 r. 773: de Brahmanen heidenen genoemd.

² Cf. Occ r. 271 41: 'pregon per nos e per totz Crestians'.

³ Cf. Bejczy, 'De "bon sauvage"'.

⁴ Du 2 r. 772-776; tegen de traditie in wordt gesteld dat Alexander de Brahmanen 'mut streite vberwant'.

⁵ Onafhankelijk van Lat wel in Anm r. 637-640, maar daar onderscheiden de Brahmanen zich niet in positieve zin van de overige monsters: 'plus ke autres sunt estrange gent (...) nepurquant - sachez en fin - / Ke trestuz sunt a mei enclin'.

uitzondering van de rentmeester van Pape Jan aan wie zij aanzienlijke schattingen moeten afdragen (§ [E]1-5)

Treffender nog dan waar het de Amazonen en de Brahmanen betreft, komt de houding van Pape Jan tegenover de randgebieden van zijn rijk tot uiting in de passages over Gog en Magog en over de tien joodse stammen Voor deze volkeren is de aandacht in de brief het grootst, terwijl bovendien wordt verwezen naar hun plaats in de middeleeuwse literatuur Dit rechtvaardigt een uitgebreide behandeling van de betreffende passages

Gog en Magog

Anders dan de meeste monsters kennen de volkeren Gog en Magog een bijbelse oorsprong In Gen 10 2 en 1 Kron 1 5 wordt Magog genoemd als een zoon van Jafeth Ezech 38 is een profetie tegen Gog, waarop in Ezech 39 1-8 wordt teruggegrepen tijdens de eindtijd zal Gog, koning van Magog, vanuit het noorden van de wereld optrekken tegen het volk Israel In Openb 20 7-9 wordt geprofeteerd dat de Satan, in de eindtijd uit zijn ketenen bevrijd, de volkeren Gog en Magog zal verleiden die in de vier hoeken van de aarde zijn Met hen zal de Satan de heiligen beoorlogen totdat een hemels vuur hen zal verdelgen

Vanaf de vroegchristelijke tijd zijn pogingen ondernomen om Gog en Magog te identificeren en te localiseren Bijna steeds wees men naar volkeren waarvan men in Europa aanvallen te duchten had en die als woeste, van buiten komende barbaren werden afgeschilderd ¹ Gog en Magog werden echter niet altijd aan bepaalde volkeren gelijkgesteld Hieronymus en Augustinus kozen voor een allegorische uitleg Zonder de vereenzelviging met de Skythen te willen verwerpen, stelde de eerste dat Gog en Magog voor alle vijanden van de waarheid stonden Augustinus was van mening dat beide benamingen op de duivel sloegen, wellicht ook op diens handlangers Deze allegorische duiding vond eveneens navolging in de middeleeuwen ²

Zowel in de letterlijke als in de allegorische duiding werden Gog en Magog als wilde, barbaarse en goddeloze krachten verstaan, die tegenover de gemeenschap van beschaafde christenen stonden Niet alleen staken zij in moreel opzicht zeer negatief bij de christenen af, ook werden zij ruimtelijk van de christelijke gemeenschap afgezonderd Volgens Ezech 38 15 zullen Gog en Magog uit het noorden komen, Openb 20 7 spreekt over de vier hoeken der aarde Hierdoor wordt de indruk gewekt dat de goddelozen zich ophouden aan de buitenste randen van het aardrijk, van waaruit zij de in het midden gelegen gemeenschap van de christenen bedreigen Openb 20 9 stelt het nog duidelijker 'En zij stegen op naar de hoogvlakte der aarde en zij omsingelden de legerplaats der heiligen en de geliefde stad' De *avitas* van de heiligen wordt omsingeld door Gog en Magog, die men als

¹ Anderson, *Alexander's Gate*, 8-14

² Hieronymus, *In Ezechielem* XI(38), 357 (Anderson, *Alexander's Gate*, 8 n 2, noemt de vereenzelviging met de Skythen diens eigenlijke mening), Augustinus, *De civitate Dei* (CCSL 47-48) XX 11, Emerson, *Antichrist*, Manselli, 'I popoli', 490-493

vertegenwoordigers van de *civitas* van de duivel mag zien. Augustinus beschouwde hun komst inderdaad als de laatste vervolging in de wereldgeschiedenis die de stad Gods van de stad van de Duivel te lijden had.¹ De tegenstelling tussen een binnenste sfeer van beschaving en een buitenste sfeer zonder beschaving, die in de brief van Pape Jan zo duidelijk voelbaar is, lijkt bepalend te zijn voor de wijze waarop het christendom hier zijn verhouding tot Gog en Magog vaststelt.

De ruimtelijke afzondering van Gog en Magog ten opzichte van de beschaafde wereld keert terug in de middeleeuwse verhalen over Alexander de Grote en het opsluiten van de 'onreine volkeren', waaraan de passage over Gog en Magog uit de brief van Pape Jan is ontleend. Volgens deze verhalen joeg Alexander gedurende zijn tochten door Azië een aantal zondige volkeren na, waaronder Gog en Magog. De volkeren trokken zich terug in de Kaukasus. Daarop bouwde Alexander in de enige bergpas die er was een poort om de volkeren van de rest van de wereld af te sluiten. Reden daarvoor was hun onreinheid. Zij aten namelijk honden, muizen, slangen, menselijke lijken en ongeborn embryo's. Voorkomen moest worden dat de beschaafde wereld (*terra sancta*) door hen bezoedeld raakte. Pas in de eindtijd zou de poort weer worden geopend.² De vrees voor besmetting door de onreine volkeren wordt steeds breed uitgemeten. Alexander, die er in slaagde hen tot aan de eindtijd vast te zetten aan de randen van het aardrijk, wordt dan ook geroemd als een groot vorst.³ In overeenstemming met deze verhalen worden Gog en Magog in de middeleeuwse geografie vaak als opgesloten volkeren voorgesteld. Meestal bevinden zij zich tussen de bergen, soms ook op een eigen eiland. Hun gebied ligt in het noorden of noordoosten van de wereld, doorgaans in Indië.⁴

De passage uit de Latijnse brief van Pape Jan met betrekking tot Gog en Magog luidt als volgt:

Wij hebben andere volkeren, die enkel vlees eten zowel van mensen als van redeloze wezens en van abortiva, en die nooit vrezen te sterven. En wanneer iemand van hen sterft, dan eten zijn verwanten en vreemden hem zeer gulzig op, zeggende: 'Het is zeer heilig mensenvlees te eten'. De namen van hen zijn de volgende: Gog en Magog, Amic, Agic, Arenar, Defar, Fontineperi, Conei, Samantae, Agrimandi,

¹ *De civitate Dei* XX.11: 'Haec enim erit nouissima persecutio, nouissimo imminente iudicio, quam sancta ecclesia toto terrarum orbe patietur, universa () civitas Christi ab universa diaboli civitate, quantacumque erit utraque super terram'; cf. Hieronymus, *In Ezechielem* XI(38), 358

² Als bron van deze verhalen zijn vooral Pseudo-Methodius en Pseudo-Callisthenes van belang. Cf. Pseudo-Methodius, *Revelationes*, 73 'Haec vero universa contemplatus Alexander ab eis immunditer et sceleriter fieri timens, ne quando eant exilientes in terra sancta et illa contaminent a pollutis suis iniquissimis affectationibus, depraecatus est Deum impensius'; cf. Anderson, *Alexander's Gate*, 46-48; Pseudo-Callisthenes, cit. *ibid.*, 35-36 (hs. C m 26), 38-41 (hs. BC m 29).

³ Cf. Aethicus Ister (7e eeuw), *Cosmographia* Alexander een 'egregius princeps' die 'non immemto magnus dici potest, qui tam utilia argumenta ad agrestium hominum vesaniam retinuendam adinvenit', cit. Anderson, *Alexander's Gate*, 52-53, Quilichinus van Spoleto, *Alexanderepos* (1288): 'Per magicas artes rex magnus clausit eosdem, / Ne mundi regna contaminata forent () Et quia rex timuit, ne gens ea crescat in orbe, / Huc magnus princeps illico traxit eos', cit. *ibid.*, 77.

⁴ *Ibid.*, 87-104.

Salterei, Armei, Anofragei, Annicefelei, Tasbei, Alanei. Deze namelijk en vele andere volkeren sloot Alexander de Grote, koning van de Macedoniërs, in zijn jonge jaren op tussen zeer hoge bergen in noordelijke streken. Hen sturen wij wanneer wij willen op onze vijanden af en nadat hun vanwege onze majesteit toestemming gegeven is hen te verslinden, blijft er terstond geen mens en geen dier over zonder dat dit terstond verslonden wordt. En zijn de vijanden verslonden, dan voeren wij hen weer naar hun eigen plaatsen terug. En daarom voeren wij hen terug, omdat, als zij zonder ons zouden terugkeren, zij alle mensen en alle dieren, die zij zouden vinden, met huid en haar zouden verslinden. Die zeer slechte volkeren nu zullen voor het einde der tijden in de tijd van de Antichrist uitbreken uit de vier delen der aarde en zullen alle legerplaatsen van de heiligen omringen en de grote stad Rome, die wij ons hebben voorgenomen aan onze zoon te geven die ons het eerst geboren zal worden, met heel Italië en heel Duitsland en beide delen van Gallië, met Engeland, Brittannië en Schotland; wij zullen hem Spanje geven en de hele aarde tot aan de gestremde zee. En verwonderlijk is dat niet, want hun getal is als het zand aan de zeekust, waaraan beslist geen volk, geen rijk zal kunnen weerstaan. Deze volkeren nu, zoals zekere profeet heeft geprofeteerd, zullen wegens hun gruwelijkheden niet geoordeeld worden, maar God zal over hen vuur uit de hemel zenden, en zozeer zal dat hen verslinden, dat zelfs geen as van hen zal overblijven.¹

De afwijkende eetgewoonten gelden ook hier als kenmerk van de onreine volkeren (die in veel varianten onder de namen Gog en Magog worden samen genomen). Dat het eten van mensenvlees door henzelf heilig wordt genoemd, is een teken van hun morele verdorvenheid.² In de Franse traditie houden zij het mensenvlees bovendien voor het lekkerste vlees dat bestaat en wordt benadrukt

¹ 'Habemus alias gentes, quae solummodo vescuntur carnibus tam hominum quam brutorum animalium et abortivorum, quae nunquam timent mori. Et cum ex his aliquis moritur, tam parentes eius quam extranei avidissime comedunt eum, dicentes: "Sacratissimum est humanam carnem manducare". Nomina quarum sunt haec: Gog et Magog, Arnic, Agic, Arenar, Defar, Fontineperi, Conci, Samantae, Agrimandi, Salterei, Armei, Anofragei, Annicefelei, Tasbei, Alanei. Istas nempe et alias multas generationes Alexander puer magnus, rex Macedonum, conclusit inter altissimos montes in partibus aquilonis. Quas cum volumus ducimus super inimicos nostros et data eis licentia a maiestate nostra, quod eos devorent, continuo nullus hominum, nullum animalium remanet, quin statim devoretur. Inimicis namque devoratis, reducimus eas ad propria loca. Et ideo reducimus, quia, si absque nobis reverterentur, omnes homines et universa animalia, quae invenirent, penitus devorarent. Ista quidem pessimae generationes ante consummationem saeculi tempore Antichristi egredientur a quatuor partibus terrae et circuibunt universa castra sanctorum et civitatem magnam Romam, quam proposuimus dare filio nostro, qui primo nascetur nobis, cum universa Italia et tota Germania et utraque Gallia, cum Anglia, Britannia et Scotia; dabimus ei Hispaniam et totam terram usque ad mare coagulatum. Nec mirum, quia numerus earum est sicut harena, quae est in litore maris, quibus certe nulla gens, nullum regnum resistere poterit. Hae vero generationes, sicut quidam propheta prophetavit, propter suas abhominaciones non erunt in iudicio, sed deus mittet super eas ignem de caelo, et ita consummabit eas, quod nec etiam cinis ex eis remanebit', Lat § 15-20; 'utraque Gallia' verwijst mogelijk naar Gallia Cisalpina en Gallia Transalpina. Anderson, *Alexander's Gate*, 48-49, meent vooral op grond van de opsomming van de ingesloten volkeren dat Pseudo-Methodius de bron van deze passage is.

² Cf. P-2 r. 85.1: Gog en Magog geloven dat hun zonden vergeven zullen worden als zij mensenvlees eten.

dat zij het rauw verslinden.¹ Een enkele variant stelt daarentegen dat de mensen die door Gog en Magog worden opgegeten, tevoren worden gekookt.² Men kan hier twijfelen of *le cru* dan wel *le cuit* het schokkendste bewijs van hun barbaarsheid is.

De aangehaalde passage bevat enkele verwijzingen naar Openb. 20:7-9. De beweging van de buitenste oorden van de wereld naar de in het midden gelegen verblijfplaats van de heiligen, die Gog en Magog in de eindtijd zullen ondernemen, komt duidelijk naar voren. Opvallend is dat bij de legerplaatsen van de heiligen niet Jeruzalem maar wel Rome wordt genoemd, het centrum van de Europese christenheid. Vervolgens wordt een aantal Europese landen opgesomd. Dit suggereert dat de door Gog en Magog belaagde heiligen zich tenminste voor een deel in Europa bevinden (of ook de christelijke onderdanen van Pape Jan in de eindtijd gevaar lopen, is onzeker). De dreiging die van de onreine volkeren uitgaat, geldt derhalve ook de Europese christenheid, wellicht met inbegrip van de lezer. Wederom wordt een verband gelegd tussen de orde in het rijk van Pape Jan en de wereldorde, waarbij het gevaar waaraan het rijk van de priester-vorst blootstaat rechtstreeks wordt betrokken op de wereld waarin de lezer zich bevindt.

Het bijzondere van de passage in de brief is de wijze waarop Pape Jan met dit gevaar omspringt. De opsluiting van de onreine volkeren wordt herhaaldelijk door hem opgeheven. Hiermee toont de priester-vorst zijn angstaanjagend grote macht. Waar Alexander zich alle moeite getroostte, de volkeren tot aan de eindtijd veilig af te zonderen, laat Pape Jan hen los wanneer hij maar wil. Hierdoor wordt de indruk gewekt dat zijn macht groter is dan die van Alexander en vergelijkbaar is met die van de Satan in de eindtijd. Nochtans is het optreden van de priester-vorst geen duivelswerk. Het is niet zo dat hij de verrichting tenietdoet die Alexander tot een groot en prijzenswaardig vorst maakte. De opsluiting van de volkeren wordt door hem juist keer op keer herhaald. Steeds opnieuw worden Gog en Magog na enige tijd teruggedwongen 'naar hun eigen plaatsen'. Dit gebeurt onder nauwlettend toezicht van de priester-vorst, daar de ergste gevaren zouden ontstaan 'als zij zonder ons zouden terugkeren'. Duidelijk is dat de gevangenschap van de volkeren tussen de bergen ook voor Pape Jan de gewenste stand van zaken is. Doordat hij de opsluiting van de volkeren steeds opnieuw volbrengt, kan men hem evenals Alexander als een groot vorst beschouwen.

Wanneer de onreine volkeren door Pape Jan voor korte tijd worden losgelaten, gebeurt dat niet om de heiligen te beoorlogen, zoals in de eindtijd het geval zal zijn. De priester-vorst geeft hun toestemming zijn vijanden te verslinden. Het verfoeilijke kwaad dat van de volkeren uitgaat, wordt op deze wijze ten goede aangewend. Dat betekent niet dat de kannibalistische gewoonten van deze volkeren worden gerechtvaardigd. Deze blijven, op zichzelf genomen, even

¹ Fr r. 82: 'vivent de char crue'; r. 85: 'la meilleur char qui soit'.

² ItL-2 § 15.

verdorven als gevaarlijk, vooral doordat zij zich tegen om het even wie kunnen keren. Als de volkeren er de mogelijkheid toe kregen, zouden zij immers net zo lief het hele rijk van Pape Jan te gronde richten. De prietervorst weet echter het kwaad in goede banen te leiden zodat het tot algemeen voordeel strekt. Opnieuw blijkt hoe hij de bewoners van de randgebieden van het rijk juist in hun afwijkende, gevaarlijke eigenschappen dienstbaar weet te maken.

De overige varianten stemmen in grote lijnen met de Latijnse brief overeen wat de passages over de onreine volkeren betreft, al zijn de verwijzingen naar de eindtijd meestal minder uitvoerig. Dat Gog en Magog uit de vier hoeken der aarde zullen komen om de heiligen te omsingelen, wordt meestal niet met zoveel woorden opgemerkt.¹ Wel wordt steeds gezegd dat zij zich over de aarde zullen verspreiden in de tijd van de Antichrist en door vuur zullen worden verteerd. Nadrukkelijker dan in de Latijnse brief wordt in de Franse traditie gesteld dat zij hun land pas in de eindtijd zullen verlaten.² Des te opmerkelijker is natuurlijk het gegeven dat Pape Jan hen desgewenst in de oorlog inzet. Soms krijgen Gog en Magog trekken van andere monsters toebedeeld.³ In de Franse traditie worden bovendien meer bijzonderheden gegeven over de manier waarop Pape Jan de onreine volkeren in bedwang houdt. In het noordelijke gebergte waar Alexander hen opsloot, heeft Pape Jan grote garnizoenen gelegerd in vele kastelen, onder bevel van een koning die op zijn hand is en die verblijf houdt in een sterke stad. De koning moet met zijn garnizoenen de volkeren binnen hun grenzen houden, waartoe soms geweld nodig is.⁴ Enkele varianten geven de eigenaardige voorstelling dat Alexander door Gog en Magog werd opgesloten in plaats van andersom, maar later wist te ontkomen. Toch laat Pape Jan ook hier Gog en Magog tegen zijn vijanden vechten om hen vervolgens in hun land te doen terugkeren.⁵

Zelfs het gevaar dat van zijn meest bloeddorstige onderdanen uitgaat, wordt derhalve niet alleen door Pape Jan bedwongen, maar bovendien omgezet in een kracht die ten goede komt aan de orde van het rijk, ja zelfs van de hele wereld. Door Gog en Magog op zijn vijanden los te laten en hen daarna weer op te sluiten, maakt de prietervorst op een huiveringwekkende maar bewonderenswaardige manier gebruik van het kwaad dat zich ophoudt in de randgebieden van zijn rijk.

¹ Wel in Cam § 19, Ba III {19}, Occ r. 102.1-4. Alleen in de laatste twee teksten is de verwijzing naar Rome en de rest van Europa gehandhaafd.

² Fr r. 100-110; r. 87-90: de bergen waar de volkeren zijn opgesloten, eveneens Gog en Magog genoemd.

³ ItF hs. B f. 64v: zij hebben maar één oog; ItF hs. G f. 33v-34r: hondekoppen; ItF hs. H f. 36r: voeten als de hippopodes; Sp, 151: soms maar één oog, soms een oog in het voorhoofd en drie of vier in het achterhoofd. Cf. Fr hss. ON r. 81-82. Gog en Magog stammen af van de Turken (waarmee de Turken monsterlijk worden gemaakt)

⁴ Fr r. 90-91. Cf. ItF hss. OMNP f. 62v, 66r en Hbr 1442, 125, 135: de stad is in handen van met Gog en Magog vergelijkbare woestelingen, door Pape Jan in bedwang te houden; cf. *infra* p. 131 n.3. Geweld: Ba III {+6}: 'ad ipsos retinendos et expugnandos', Occ r. 90: 'retenir e batalhar'; ItF hs. A, XCVI: de koning 'per noi combatte contra quella setta'; Hbr 1519, 45: Pape Jan raakt regelmatig slaags met Gog en Magog.

⁵ P-2 r. 87.2-89, 95-99.

De tien joodse stammen

De joden die woonachtig zijn in het rijk van Pape Jan, behoren tot de tien stammen die als 'verloren' golden. De Bijbel verhaalt hoe tien van de twaalf joodse stammen door de Syrische koning Salmaneser werden gedeporteerd naar verscheidene Medische steden aan de rivier de Gozan. De reden voor de deportatie was dat de stammen afgoden vereerden (2 Kon. 17:6-7). Het gaat hier niet om de Babylonische ballingschap, die de twee stammen van Judea betreft, maar om de tien stammen van Israël.

In de latere middeleeuwen werd over deze stammen verteld dat zij samen met Gog en Magog in de eindtijd de aarde zouden teisteren onder leiding van de Antichrist.¹ Voor het ontstaan van deze legende is de geschiedschrijver Petrus Comestor goeddeels verantwoordelijk. In zijn *Historia scholastica* (1169) verhaalde hij hoe Alexander de Grote de tien stammen in gevangenschap aantrof in het Kaspisch gebergte. De joden verzochten hem om vrijlating. Toen Alexander echter vernam dat zij wegens afgodenverering waren gestraft, besloot hij hen nog steviger in te sluiten. Hij bad God om hulp, waarop het gebergte zich sloot en de doorgang werd versperd.² De vertelling over de tien stammen raakte op deze manier verbonden met die over Gog en Magog. Niettegenstaande de pogingen de twee vertellingen te scheiden³ werd het samennemen van de tien stammen en Gog en Magog gemeengoed vanaf de twaalfde eeuw. Door sommige auteurs werden Gog en Magog aan de joodse stammen gelijkgesteld, anderen lieten de tien stammen naast de traditionele onreine volkeren voorkomen.

In de Latijnse brief van Pape Jan staan de tien stammen op zichzelf. Hun ruimtelijke afscheiding van het christelijke kernland is duidelijk aangegeven. In de buurt van een onbewoonbaar gebergte stroomt een rivier die edelstenen vervoert (§ 38-40). Achter de rivier (vergelijk de Gozan uit de Bijbel) ligt het land van de joden:

Aan de overzijde van de stenenrivier zijn de tien stammen van de joden, die, hoewel zij koningen over zichzelf aanstellen, toch onze onderdanen zijn en schatplichtig zijn aan onze verhevenheid.⁴

De onderworpenheid van de joden en hun plicht tot het afdragen van schattingen worden hier benadrukt, mogelijk tegen hun verlangen naar onafhankelijkheid in. In een Duitse variant heten de joden een *volckh mit maniger list* te zijn. Zij wonen aan de overzijde van een gebergte en moeten Pape Jan gehoorzamen,

¹ Anderson, *Alexander's Gate*, 58-83. De meeste gegevens in deze alinea zijn hieraan ontleend.

² *Historia scholastica* IV Regum 26, 1407; Esther 5:50, 1498.

³ Cf. Vincent van Beauvais, *Speculum historiale* XXIX.89.

⁴ 'Ultra fluvium vero lapidum sunt x tribus Iudaeorum, qui quamvis fingant sibi reges, servi tamen nostri sunt et tributarii excellentiae nostrae', Lat § 41. Cf. Wels VIII: de joden denken koningen te zijn (wellicht las de kopiïst: 'fingant se reges'); Du 1, 952 r. 14-17: het land van de joden geheel door de stenenrivier omringd, hun onderworpenheid blijkt uit de opmerking 'der en ist kein die mir nicht dine'.

omdat zij anders niet zullen genezen (waarvan is onduidelijk).¹ Volgens een andere Duitse variant werden de joden door Alexander opgesloten in een gebergte aan de overzijde van de stenenrivier. Zij zullen hun gevangenis nooit meer verlaten. Verwijzingen naar de eindtijd worden niet gemaakt.²

De Franse traditie geeft over de joodse stammen en hun plaats in het rijk veel meer bijzonderheden dan de Latijnse. De joden worden als zeer gevaarlijk voorgesteld. Hun land wordt zowel door bergen als door de stenenrivier en de zandzee van het kernland gescheiden.³ Aan de overzijde van de rivier en het gebergte staat een groot aantal sterke kastelen met duizenden ridders en boogschutters die er op toezien dat de joden niet uitbreken. Zouden zij hun land verlaten, dan zouden zij de hele wereld onder de voet lopen.⁴ Het aantal kastelen van de joden overtreft namelijk vele malen het aantal waarover Pape Jan beschikt. Hun koning voert het bevel over vele onderkoningen en duizenden edellieden. Volgens enkele varianten is hij als enige ter wereld even rijk als de priester vorst, of zelfs rijker dan de laatste.⁵ Zijn onderdanen zijn uiterst talrijk.⁶

Niettegenstaande het militaire overwicht van de joden staat hun koning aan de priester vorst jaarlijks honderd kamelen af, beladen met goud en andere kostbaarheden, opdat de wapenstilstand tussen de twee vorsten niet verbroken wordt. Met het goud bestrijdt de priester vorst de kosten van de grensbewaking. Aan de voet van het grensgebergte ligt een zeer sterke stad, waar een gedeelte van de garnizoenen gelegerd is. Eén van Pape Jans koningen resideert daar en neemt er de schatting van de joodse koning in ontvangst. Het gebergte draagt de namen van Gog en Magog, twee broers uit het volk Israël aan wie het gebergte eens toebehoorde, maar die door een voorvader van Pape Jan werden verslagen. Hiermee lijken de joodse stammen aan Gog en Magog te zijn gelijkgesteld, temeer daar de laatsten eveneens in een gebergte wonen dat 'Gog en Magog' heet en door de koning van een sterke stad worden bewaakt.⁷ Niettemin wordt

¹ Du 2 r. 437-444; hier slechts twee stammen; r. 539-541: 'manigs judisch reich' op aarde is aan Pape Jan onderworpen. Cf. Gomez de Santisteban, *Libro*, 144-146: slechts de twee joodse stammen van Judea aan Pape Jan onderhorig; in Sp blijven de joden niettemin onvermeld, wel worden enkele opmerkingen die in de Franse traditie op de joden slaan op Gog en Magog overgedragen.

² Du 2 r. 571-588; cf. Albrecht von Scharfenberg, *Titul* 6171-6173: het land van de joden door een gebergte besloten, maar Alexander niet genoemd.

³ Fr r. 214-215: 'oultre cele mer convient aler parmy ung flum qui ist de la montaigne qui est entre noz et les fuiz Israël'. De stenenrivier stroomt alle dagen behalve zaterdag; ItF hss. C f. 177r spreekt de voor de hand liggende gedachte uit dat de joden ook dan niet zullen oversteken, omdat de sabbath hun rustdag is.

⁴ Fr r. 219-226: 'avons .lxij. chasteaus des plus fors du monde (...) et en chascun chastel tenon nous en garnison .iiij. mille chivalers et .xxxm. serjanz a chevaus et a armes et cinq mille arbelestiers et .xm. archiers qui guardent les mons que n'y passent les gens des .vij. ligniez des fuiz Israël. Quar s'il en povoient eissir, il degasteroient tout le monde', cf. Albrecht von Scharfenberg, *Titul* 6172: 'snel und wild ir menig, und al die welte, / kristen unde heiden, wer ein niht gen in ze wider gelte'.

⁵ ItF hss. A, CIII; C f. 177v.

⁶ ItF hss. A, CI; G f. 35r, P-2 r. 87-87.1

⁷ Fr r. 87-90, 235-245; in hss. LRKCONM gaat het om dezelfde stad, Orunde genaamd. Cf.

in de Franse traditie beklemtuond dat men de joden en de onreine volkeren niet met elkaar moet verwarren: 'die [onreine] volkeren zijn geen zoons van Israël, maar zijn van Gog en van Magog', wordt uitdrukkelijk gesteld.¹ In sommige varianten lijken Gog en Magog echter wel degelijk met de joden samen te vallen.²

Pape Jan beperkt zich er niet toe, het gevaar dat van de joodse stammen uitgaat te bedwingen. Tussen het kernland en de joodse gebieden laat hij ook handelsverkeer plaatsvinden:

En onze kooplieden gaan veilig door het land en de hunne door het onze, maar wij willen niet dat iemand van hun land onze versterkingen binnenkomt.³

Om handel te drijven mogen de joden zelfs het kernland binnengaan. De overgang van de randgebieden naar de kern van het rijk is vanzelfsprekend met tal van voorzorgsmaatregelen omkleed. De joden moeten buiten de kastelen en de steden blijven en mogen bovendien volgens een aantal varianten alleen hun opwachting maken als hun daartoe vanuit het kernland een verzoek bereikt:

En zij komen tot aan onze stad en drijven handel buiten de stad, want wij willen niet noch moeten wij willen dat iemand in een kasteel binnenkomt of in een stad die wij hebben. Maar zij komen buiten de stad op verzoek van onze mensen.⁴

Volgens andere varianten mogen de joden alleen op zaterdag het kernland in, als de stenenrivier stil ligt, om *dehors en place* zaken te doen.⁵ Bovendien neemt de priester vorst alle in het kernland verblijvende joden gevangen als er oorlog met het joodse land zou uitbreken. Een gedeelte van hen zou worden gedood,

Albrecht von Scharfenberg, *Titule* 6172 'Gog und Magog sus hiezen zwo diet, also genennet / sint dise berg'.

¹ Fr r. 92-94. 'Et ces generations ne sont mie des filuz Israel, mes il sont de Goz et de Magoz'; Ba III {+6} legt uit: Gog en Magog 'non sunt ad presens de filius Israel nec etiam cum eis participant, verumtamen ex ipsis a principio ortum sumpserunt', cf {+18}.

² Occ r. 225: de joden 'fils d'Israel de Got e de Magot'. Kennelijke vereenzelviging van de joden en Gog en Magog ook in ItF hss. C f. 175v-176r, G f. 35r-36r (volgens welke variant de joden in de eindtijd gered zullen worden na aanvankelijk de Antichrist als hun messias te hebben gevolgd).

³ 'Et nostre marchant vont seurement par la terre et li leur par la nostre, mes nous ne voulons pas que nus de leur terre entre en nous forterechez', Fr r. 245-247. In de zin daarvoor (r. 243-245) wordt gesproken over het toezicht op de joden vanuit de stad bij het gebergte. Hierdoor kan de indruk ontstaan dat de handel niet met de joden, maar met de bewoners van de stad plaatsvindt. Soms lijkt deze laatste voorstelling inderdaad te worden gegeven ItF hss. C f. 177v, E f. 41r, G f. 35v, OMNP f. 65v-66r en Hbr 1442, 133-135. Dat de handel met de joden plaatsvindt wordt (wat Fr betreft) wel uitdrukkelijk in hss. LRMD en P-2 gezegd.

⁴ 'E les soens vienent jusqu'a nostre cité e vendent e achatent hors de la ville, car nos ne voloms ne ne devons voler que nus entre en chastel ne en cité que nos aioms. Mes il vienent bien al mandement des nostres hors de la cité', Fr r. 246-248 1, naar hs. K. Het verzoek (wat betreft Fr) alleen in hss. LRKMD.

⁵ P-2 r. (245)-248 1. De joden drijven handel in goud en zilver.

anderen zouden voor Pape Jan moeten gaan werken.¹ De laatsten worden gecasteerd, omdat de joden de meest wellustige mensen ter wereld zijn (en dus onbeschaafd zijn in vergelijking met de kuise bewoners van het kernland).²

Ook in de passages over de joodse onderdanen van Pape Jan wordt duidelijk dat het rijk aan grote gevaren blootstaat. De joden vertonen in de Latijnse traditie reeds de neiging tot ondermijnend gedrag. In de Franse traditie wordt benadrukt dat zij zeer machtig zijn en zelfs het rijk van Pape Jan en de rest van de wereld zouden kunnen veroveren als de priester vorst hen niet met veel machtsvertoon in bedwang zou houden. Opnieuw blijkt hoezeer de orde van het rijk van Pape Jan met die van de hele wereld samenhangt. De joden vormen een even grote bedreiging voor de orde als de verschrikkelijkste monsters, al worden de joodse stammen slechts in enkele varianten onomwonden gelijkgesteld aan de onreine volkeren.

Toch zijn de joden dienstbaar aan de priester vorst. Niet alleen dragen ook zij schattingen af, tevens zijn zij in de Franse traditie bruikbare onderdanen vanwege hun handelsgeest. Evenals in het middeleeuwse Europa wordt hun aanwezigheid bevorderlijk geacht voor het economisch verkeer. De hiermee samenhangende verplaatsingen in de geografisch-culturele ruimte staan onder toezicht van Pape Jan en zijn met de nodige voorzorgsmaatregelen omkleed. Zo behoudt de priester vorst zijn greep op de ruimte en weet hij met de bewegingen daarbinnen het welzijn van zijn rijk te vergroten.

Hoezeer de orde in het rijk van Pape Jan samenhangt met de beheersing van geografisch-culturele grenzen blijkt wel uit een bepaalde variant waarin de priester vorst op indringende wijze uiteenzet hoe het mis kan gaan. De overgrootvader van Pape Jan was volgens deze variant hoogmoedig geworden en waande zich zelfs heer van het Paradijs. De hemelse straf bleef niet uit: God liet toe dat de joden het kernland binnenvielen en daar dood en verderf zaaiden. De overgrootvader beseft dat zijn hoogmoed de oorzaak hiervan was en deed boete. Door een ingeving van de Heilige Geest begreep hij, hoe hij de joden moest verdrijven: met behulp van Gog en Magog, die anders toch maar hun tijd verdeden met het opeten van elkaar. Hij nam honderdduizend jongemannen uit deze volkeren in zijn leger op, maar onderscheidde hen duidelijk en nauwgezet van zijn eigen mensen.³ Zij werden in de voorste linies geplaatst, waar velen van hen de dood vonden. De reden daarvoor was dat zij vochten als wilden, terwijl de joden dezelfde beschaafde krijgsmethoden hanteerden als de mensen van de

¹ Het initiatief van de oorlog berust nochtans bij Pape Jan, cf Fr r 248. 'quant nus les volons guerroyer'; P-2 voegt toe: 'ou eulx a nous', bovendien in geval van oorlog alle joden gedood 'et pour ce n'ousent esmouvoir guerre', r. 248 3-249.1. Cf Hild § 43: 'Licet enim plures sint quam nos, tamen multum verentur nos iuxta illud quod scriptum est "Ent terror vester super vicinos vestros"' (naar Ps. 30(31):12, Luk 1 65)

² Fr r. 251-253. In P-2 geen castratie (alle joden worden gedood), wel wordt van de jodinnen gezegd dat zij de mooiste en de meest wulpse vrouwen ter wereld zijn.

³ Ba I {+21}: 'Hanc igitur gentem divisit in turmas ex nostris gentibus interpositis, ne confusione scandalum orietur. Et ut gentes nostre possent ab eis certa cognitone secerni, rubra cruce iussit in pectore omnes insigniri'

overgrootvader zelf¹ en bijgevolg sterker waren. Slechts door de inzet van een geweldige overmacht aan extra legers uit de volkeren Gog en Magog konden de joden worden teruggeslagen. De overgrootvader verbood zijn eigen mensen de joden tot in hun eigen land te achtervolgen, maar moedigde Gog en Magog hier juist toe aan, opdat zij en de joden over en weer zoveel mogelijk slachtoffers zouden maken. Nadien bleef de overgrootvader altijd vroom en rechtvaardig. Zijn zoon, de grootvader van Pape Jan, riep een concilie samen tijdens welk hij zich aan de kerkelijke macht onderwierp, de priesterlijke waardigheid aannam en de vier patriarchen aanstelde. Ook bouwde hij extra versterkingen aan de grenzen van het kernland.²

Uit deze episode blijkt eens te meer dat de orde in het rijk door God is gewild, evenals de tijdelijke instorting daarvan wanneer de goddelijke wet door de mens wordt geminacht. De opkomst van het kwaad in het kernland wordt bestraft met de ontbinding van de orde, dat wil zeggen: de doorbraak van de grens tussen de beschaving en haar tegendeel. De inkeer van het kernland wordt beloond met het de wederoprichting van die grens, althans met de ingeving hoe die kan worden bereikt. Door tijdens de noodtoestand op slimme wijze gebruik te maken van culturele verschillen is een begin van herstel mogelijk. Een tegenslag dreigt wanneer de tegenstander beschaafder blijkt dan de wilden die tegen hen worden ingezet, maar uiteindelijk wordt de zege behaald. De goede mensen worden binnen de grenzen van het kernland gehouden, de kwade mensen worden de grens overgezet en vernietigen elkaar in de randgebieden. Uiteindelijk onderwerpt het gezuiverde kernland zich geheel aan de goddelijke macht, waarmee het rijk de toestand bereikt die door Pape Jan aan Europa ten voorbeeld kan worden gesteld.

ORDE EN GESLACHTSVERSCHIL

De bovenstaande uiteenzettingen hebben duidelijk gemaakt dat in het rijk van Pape Jan op twee manieren een orde aanwezig is. In de eerste plaats bestaat er een orde in de op zichzelf beschouwde, culturele binnensfeer. Hier, in het kernland, vallen de wet en de christelijke moraal samen. Aan de naleving van de normen wordt strak de hand gehouden. Buiten deze sfeer bestaat slechts wanorde. In de tweede plaats is een orde aanwezig in de verhouding tussen de binnensfeer en de buitensfeer: de orde van het kernland en de wanorde daarbui-

¹ Ba I {+23}: 'Ad corpus namque tegendum arma non portant, pelibus ursinis aut leoninis vel alterius animalis tantum induti, pericula queque minime vitantes Bacculos grossos in manibus portant astiliaque cornu acutissima, quibus ferunt et iaculant Nonnulli vero ipsorum arcus portant (...) Israelites autem doctiores ad queque se plurimum extimant cultiorque vestitu ad suum ritum incedunt. Astucia maliciosores multis nacionibus extant et sicuti nos armus passim utuntur. Toraces de cono cocto ferme usque ad poplicies galeasque ad capud ex pelle serpentina, arcus et astilia (ut prefertur) habent in usum'.

² Ba I {+17}-{+27}

ten worden door Pape Jan samengenomen in een hogere orde, die van het door hem beschreven en beheerste rijk in zijn geheel

Voor de hogere orde in het rijk is het voortdurende scheiden en binden van de beschaving en haar tegendeel kenmerkend. Tussen het kernland en de randgebieden bestaat een spanning. Zouden de bewoners van de randgebieden hun gang kunnen gaan, dan zou niet alleen het kernland, maar zelfs de hele wereld onder de voet worden gelopen. Om de orde in het rijk te bewaren is het daarom nodig dat Pape Jan de ruimtelijke scheiding van zijn beschaafde en onbeschaafde onderdanen handhaaft. Met name de monstervolkeren moeten op afstand worden gehouden, waartoe van de kant van de priester vorst vaak machtsvertoon en dreiging met oorlog nodig is. Hij wordt in zijn taak geholpen door zijn unieke kennis van het rijk en door God. Pape Jan beheerst de ruimte en is dan ook de enige die zich vrijelijk door zijn rijk beweegt. Bewegingen van anderen worden juist zoveel mogelijk tegengegaan.

Even talrijk zijn echter de pogingen van Pape Jan, de randgebieden te betrekken in de zorg voor het welzijn van het kernland en van het rijk in zijn geheel. De priester vorst maakt van de wilde dieren en de menselijke monsters gebruik op een wijze die bij de betreffende wezens past. De afwijkende eigenschappen die hen een bedreiging voor de orde doen zijn, worden ter vervolmaking van de orde aangewend. Hiertoe zijn zelfs met gevaar beladen bewegingen binnen de ruimte mogelijk. Onder toezicht van Pape Jan kunnen menselijke en dierlijke bewoners van de woeste randgebieden naar het beschaafde kernland overgaan. De wildheid van deze wezens wordt dan ofwel tenietgedaan, ofwel bedwongen doordat de wezens worden vastgeketend of – in het geval van de joden, die een soortgelijke behandeling als de monsters krijgen – althans buiten de kasteel- en stadspoorten moeten blijven.

Zoals Pape Jan er als personage voor moet waken dat er geen oproer ontstaat, zo moet hij er als verteller op toezien dat zijn relaas niet uit de hand loopt tot een waar verhaal. De grensoverschrijdende bewegingen die hij toelaat, betekenen dan ook geen aanslag op de orde, maar houden deze des te nadrukkelijker in stand. Datzelfde geldt voor de eigen bewegingen van Pape Jan en zijn mannen. Juist het voortdurende verkeer tussen de beschaving en haar tegendeel maakt de orde in het rijk mogelijk. Zo bezit het schijnbaar statische rijk van de priester vorst zijns ondanks een zekere dynamiek – en zo is in de brief, waaruit het verhalende element zo nadrukkelijk is geweerd, toch een zekere handeling aanwezig, al zet deze de geografisch-culturele orde nergens op het spel.

Ook het vlottende tekstbeeld van de brief vertegenwoordigt een zekere dynamiek die de verhoudingen binnen het rijk niet werkelijk ondermijnt. De bijzonderheden die in latere varianten aan de oorspronkelijke tekst zijn toegevoegd, laten de tweedeling van de geografisch-culturele ruimte onaangetast. Steeds zijn deze bijzonderheden (als taal) Pape Jan in de mond gelegd en (als verschijnsel) ingebed in de orde van zijn rijk. De priester vorst heeft dus zelfs zijn macht behouden over de woekeringen met zijn woord die door Europese kopisten tot stand zijn gebracht. Hij is steeds het middelpunt gebleven van zijn wereld waarin de grens tussen de beschaving en haar tegendeel vastligt, maar alles

aan weerszijden van die grens tot in het oneindige kan worden uitgesponnen, zodat er voor vruchten van de verbeelding ruimte te over is.¹

Toch is de door Pape Jan verdedigde orde ondeugdelijk als zij vanuit een bepaalde invalshoek wordt waargenomen. Let men op de plaats van de vrouw, dan komt het rijk met zichzelf in de knoei. De onderschikking van de vrouw loopt immers dwars door de geografisch-culturele tweedeling van het rijk heen. Overal leven vrouwen die als minderwaardig ten opzichte van de man worden voorgesteld. Overal is derhalve sprake van een vrouwelijke marginaliteit, zowel in het kernland – dat daardoor zijn culturele eenheid en zuiverheid verliest – als in de randgebieden, waar de vrouwen een marge binnen de marge vormen. Weliswaar leven althans de gehuwde vrouwen in het kernland meestal in ruimtelijke afzondering van de mannen, maar dat betekent slechts dat de marginaliteit in het kernland bepaalde concentraties kent, niet dat daar geen marginaliteit bestaat. Gezien vanuit Pape Jan zou de beschaving van het kernland pas zuiver kunnen zijn als alle vrouwen in de randgebieden zouden zijn ondergebracht. De zeer weinige varianten waarin van het kernland inderdaad een mannengemeenschap is gemaakt die ten behoeve van de voortplanting contact onderhoudt met een marginaal Amazonenrijk, zijn in wezen de meest geslaagde teksten uit het geheel van de overlevering.² In de overige teksten bestaat, ironisch genoeg, alleen in het Amazonenrijk een zuivere beschavingstoestand, omdat binnen dit rijk maar één geslacht aanwezig is – namelijk dat geslacht waaraan de beschaving normaal gesproken wordt ontzegd. In alle overige delen van het rijk wordt de culturele eenheid steeds gebroken door het geslachtsverschil. Door haar gebondenheid aan de man is de beschaving in Pape Jansland overal in zichzelf verdeeld en bestaat er slechts een culturele eenheid in de sfeer waaruit de man geweken is.

MUNDUS ALTER ET IDEM

Blijft men, met Pape Jan, een gezichtspunt innemen dat de vrouw veronachtzaamt, dan wordt de aandacht vooral getrokken door de manier waarop de priester vorst een evenwicht tot stand brengt tussen de beschaving uit het kernland en haar tegendeel. Hij staat niet toe dat de orde van het kernland ten prooi valt aan de wanorde van de randgebieden, maar stelt evenmin pogingen in het werk de orde van het kernland over de randgebieden uit te breiden. Waar eendracht en naastenhefde in het kernland geboden zijn, kunnen de bewoners van de randgebieden elkaar ongehinderd bevechten, doden en zelfs opeten. Deze stand van zaken is hoogst merkwaardig. Men mag toch aannemen dat Pape Jan,

¹ Voor het 'open' karakter van het rijk en de beschrijving daarvan Gosman, 'Le royaume'; id., *Het rijk*, 19, 24–25; de 'openheid' van het rijk zoekt Gosman echter vooral in de toegankelijkheid voor vreemdelingen.

² Add I {64}–{d}, Ba I {64}–{55 q}, cf. ItF hs D f 104v.

rijk en machtig als hij is en verzekerd van goddelijke bijstand, in staat zou zijn de onderdanen uit de randgebieden iets van de beschaving van het kernland bij te brengen door hen onder dwang zekere normen te doen aanvaarden. Toch gebeurt dit niet: zendingsdrang is Pape Jan ten enen male vreemd. De in de randgebieden bestaande afwijkingen van de normen van het kernland worden door de priestervorst hoegenaamd niet bestreden. In enkele varianten wordt deze houding met zoveel woorden gerechtvaardigd:

Iemand zou kunnen zeggen, als wij met zovelen zijn, waarom kunnen wij dan niet al degenen vernietigen die niet in God geloven op de wijze van ons heilige geloof; weet dat God het niet toestaat dat wij aanstoot geven aan hen die ons geen aanstoot geven, maar als iemand zich zou verheffen om ons schade te doen of ons te bekeren, brengen wij terstond een zodanig leger op de been dat wij hem terstond zouden verdelen behalve als hij zich zou bekeren tot ons heilige geloof.¹

De terughoudendheid van Pape Jan wordt hier met een beroep op de goddelijke wet verklaard: zolang de heidenen zich rustig houden, staat God geen ingrijpen van de christenen toe. Inderdaad treedt Pape Jan in de brief pas tegen de bewoners van de randgebieden op als zij zich tegen de orde van het rijk verzetten, namelijk wanneer zij de hun toegewezen grenzen dreigen te overschrijden. Binnen hun eigen gebieden wordt hun slechtheid geduld. Hun kwade eigenschappen, en ook hun lelijkheid, vergroten zelfs het welzijn van het rijk, mits ze door de priestervorst op de juiste plaats en op de juiste wijze tot gelding worden gebracht. Het afwijkende gedrag en uiterlijk van met name de monsters dragen zo bij aan de ethische en esthetische volmaaktheid van het oosterse rijk. Het land van Pape Jan bestaat niet slechts bij gratie van de hoogstaande zedelijkheid uit het kernland, maar ook dankzij de kleuren en krachten die alleen in de randgebieden voorhanden zijn.

Zo is het mogelijk geworden, de brief van Pape Jan te lezen als een geschrift waarin de beschaving zich definieert ten opzichte van haar eigen tegendeel. Het door de priestervorst beschreven rijk laat zich begrijpen als een geografische en culturele ruimte die op grote afstand van de lezer ligt. Toch gaat deze wereld de lezer ten eerste aan. Zij doet zich niet aan hem voor als een verzameling rareiteiten die hem van de ene verbazing in de andere brengt, maar wordt hem voorgehouden als model. Bij elk door Pape Jan gesproken woord treedt tegelijkertijd een effect van vervreemding en een effect van herkenning op:² vervreemding, doordat hetgeen de lezer eigen is, in den vreemde wordt geplaatst; herkenning, doordat het vreemde op vertrouwde wijze wordt gewaardeerd. Hierdoor kan de lezer zich vereenzelvigen met de beschaving die Pape Jan de

¹ 'Poterebe alchuno dire se nuy siame tanti perchè non potiamo destrugere tutti quelli che non credeno in Dio cioè ala santa nostra fede, sapiate che Idio no lo promette che noi non offendiamo a quelli che non offendeno a noi, ma se alchuno se levarero per fare dano nè recresimento a noi, subito metiamo in punto tanto exercito che subito lo chonsumaremo salvo che si chonvertissero ala nostra santta fede', ItF hss OMNP f 70r-70v, cf Hbr 1442, 145

² Cf. Schmid, 'Priester Johannes'

zijne noemt Gaandeweg de brief wordt deze beschaving afgebakend ten opzichte van een onbeschaafdheid die de lezer op zichzelf genomen reeds als vreemd ervaart Tegelijkertijd wordt een *modus vivendi* tussen de twee tot stand gebracht. De beschaving wijst haar tegendeel een welomlijnde ruimte toe buiten haar eigen sfeer, om haar vanuit haar randpositie te doen bijdragen aan de vervolmaking van de wereld als geheel De lezer wordt er toe aangezet in deze beweging mee te gaan en al lezende een verhouding aan te brengen tussen de hem vertrouwde beschaving en haar tegendeel Toch is ook deze verhouding onderdeel van een wereld waar hij buiten staat Hierdoor krijgt de lezer oog voor de definitie van zijn eigen beschaving ten opzichte van haar tegendeel als ware hij een buitenstaander En door met hem mee te zien kan ook de twintigste-eeuwse lezer tot een begrip van deze beschaving komen

I.5 *Civitas permixta*

De verhouding tussen de beschaving en haar tegendeel die de brief van Pape Jan te zien geeft, is geen uitsluitende aangelegenheid van dit document. Voordat de brief geschreven werd, had zij zich reeds gevormd, en in de eeuwen waarin de brief belangstelling genoot, vond zij steun in vele andere geschriften. Ook waar Pape Jan de verhouding tussen de beschaving en haar tegendeel tot stand brengt, kan derhalve worden gesproken van de plaatsing van een vertrouwd gegeven in den vreemde.

Het is uiteraard onmogelijk in deze studie alle teksten te behandelen waarin de verhouding tussen de beschaving en haar tegendeel op vergelijkbare wijze als in de brief wordt aangebracht. Dat is ook niet werkelijk nodig. Het gaat er in deze studie vooral om, oog te krijgen voor de wijze waarop de beschaving zichzelf definieert, niet zozeer voor de mate van verbreiding die de betreffende definities hebben gekend. Wat in dit hoofdstuk te gebeuren staat, is het trekken van een parallel tussen de brief en een beperkte groep teksten waarin het probleem van de maatschappelijke en kosmische orde op verstandelijke wijze wordt benaderd. Deze teksten hebben hun plaats in een christelijke, intellectuele traditie die zijn aanvang neemt in Augustinus en tot in de late middeleeuwen zijn zeggingskracht behouden heeft. Het aantrekkelijke van deze teksten voor het hier gestelde doel is hun streven naar klaarheid. Wat Pape Jan in wollige beelden uitdrukt, wordt door Augustinus en zijn navolgers steeds zo scherp mogelijk beredeneerd.

Naast de zojuist bedoelde traditie hebben natuurlijk ook andere tradities bestaan, waarin de beschaving anderszins wordt gedefinieerd. Meer van deze tradities kunnen zelfs in één auteur verenigd zijn geweest. Het is dan ook niet de bedoeling van dit hoofdstuk een aantal 'representatieve' grondgedachten te onttrekken aan het tijdperk dat 'middeleeuwen' wordt genoemd. Het is de bedoeling een breder draagvlak te geven aan een beschavingsbegrip dat in dit tijdperk opgeld deed en waarop de brief van Pape Jan zicht heeft gegeven. Daartoe wordt een bepaalde traditie besproken, en dat noodzakelijkerwijs alleen op hoofdlijnen.

Als opmerking vooraf moet gelden dat de brief van Pape Jan en de hier te bespreken intellectuele traditie geacht worden ten opzichte van elkaar hun zelfstandigheid te bewaren. Op grond van bepaalde structurele overeenkomsten versterken de brief en de traditie hun betekenis over en weer. In zekere zin vormen ze elkaars context, maar alleen in het bestek van deze studie en alleen voor zover het gaat om de vraag naar de definitie van de beschaving in verhouding tot haar eigen tegendeel.

AUGUSTINUS EN DE TWEESTEDENLEER

Bij de bespreking van de plaats die Gog en Magog in het rijk van Pape Jan innemen, is reeds verwezen naar de tweestedenleer van Augustinus. De geografische en culturele tegenstellingen tussen het christendom en de apocalyptische volkeren bleken in termen van deze leer te kunnen worden verstaan. Ook in een meer algemene zin bestaan er duidelijke overeenkomsten tussen de tweestedenleer en de wijze waarop Pape Jan regeert over de beide sferen waaruit zijn rijk is samengesteld.

In *De civitate Dei* omschrijft Augustinus het onderscheid tussen de twee steden met zoveel woorden als een middel om de mensheid, ondanks de grote verscheidenheid die op alle denkbare gebieden tussen haar individuele leden bestaat, in slechts twee gemeenschappen of *civitates* te kunnen samennemen. Beide *civitates* worden lijnrecht tegenover elkaar geplaatst – men zou zelfs kunnen zeggen, van een plus en een min voorzien:

hoewel zo vele en zo grote volkeren op aarde leven, met verschillende zeden en gewoonten, onderscheiden naar de meest uiteenlopende talen, wapens en klederdrachten, bestaan er toch niet meer dan twee soorten van menselijke gemeenschap, die wij volgens de Schrift met recht twee *civitates* mogen noemen. De ene is van de mensen die naar het vlees, de andere van de mensen die naar de geest willen leven, ieder in zijn eigen soort van vrede.¹

De overeenkomst met het rijk van Pape Jan ligt voor de hand. Ook daar vallen de onderdanen, hoe uiteenlopend zij onderling ook zijn, in twee groepen uiteen: die van de beschaving en die van wat buiten de beschaving valt. Een moeilijkheid lijkt dat Augustinus aan elke *civitas* haar eigen soort van vrede toeschrijft, waardoor de indruk wordt gewekt dat hij twee alternatieve beschavingen voor ogen voert en geen beschaving tegenover een afwezigheid van beschaving plaatst. Toch doet hij dat laatste wel degelijk. De Stad Gods (*civitas Dei*) van hen die naar de geest leven, vormt de ware beschaving, waarvan de Stad van de Duivel ofwel de Aardse Stad (*civitas diaboli*, *civitas terrena*) van hen die naar het vlees leven, slechts de negatieve tegenhanger is. De Stad Gods is de gemeenschap van de heiligen waarmee Augustinus zich vereenzelvigt, de Stad van de Duivel is de gemeenschap van de verdoemden waarmee hij zo weinig mogelijk te maken wil hebben.

Niettemin kunnen de beide gemeenschappen niet los van elkaar bestaan zolang zij op deze wereld vertoeven. Weliswaar is het volgens Augustinus zo dat elk mens tot slechts één van beide gemeenschappen behoort, maar het is onmogelijk nu reeds uit te maken wie deel uitmaakt van de Stad Gods en wie niet.

¹ 'cum tot tantaeque gentes per terrarum orbem diuersis ritibus moribusque uiuentes multiplici linguarum armorum uestium sint uarietate distinctae, non tamen amplius quam duo quaedam genera humanae societatis existerunt, quas ciuitates duas secundum scripturas nostras mento appellare possumus. Vna quippe est hominum secundum carnem, altera secundum spiritum uiuere in sui cuiusque generis pace uolentium', *De civitate Dei* (CCSL 47-48) XIV.1.

Het is dan ook onjuist de Stad Gods gelijk te stellen aan de actuele christelijke kerk. Idealiter zouden de twee wel moeten samenvallen, maar onder de christenen kunnen huichelaars voorkomen, terwijl onder de heidenen mogelijke bekeerlingen te vinden zijn. Evenmin kan de Stad van de Duivel met de staatsgemeenschap worden vereenzelvigd, waartoe de leden van de Stad Gods immers ook behoren. Hier op aarde zijn de twee gemeenschappen verstrengeld in een gemengde stad, een *civitas permixta*. Pas aan het einde der tijden zal God over de mensen oordelen en de uiteindelijke scheiding van de *civitates* teweegbrengen.

Hieruit volgt geenszins dat er tot aan het Laatste Oordeel een volstrekte warboel op aarde zou bestaan. Augustinus stelt met nadruk dat God niets ongeordend laat: sommige dingen keurt Hij goed, andere keurt Hij af, maar alle dingen worden door Hem gerangschikt.¹ In al het bestaande acht Augustinus een orde aanwezig. Deze orde wordt door hem omschreven als een verdeling over de ruimte: 'de orde is de rangschikking van gelijke en ongelijke dingen die elk zijn plaats toedeelt'.² Waarschijnlijk gaat het hierbij vooral om een symbolische rangschikking, niet om het toedelen van een plaats in de geografische ruimte.³

Dezelfde ordening die God in het geheel der dingen doet bestaan, moet worden nagestreefd als het gaat om de verstandhouding die op aarde onder de mensen moet worden gevestigd. Deze verstandhouding is voor Augustinus van ondergeschikt belang. De ware vrede ligt voor hem in het hiernamaals. Vrede op aarde is eerder als een vertroosting te beschouwen dan als gelukzaligheid.⁴ Niettemin strekt de goddelijke voorzienigheid zich ook over de aardse regering uit.⁵ Het is de plicht van ieder mens naar vrede en eendracht te streven,⁶ zoals ook de Stad Gods omwille van de noodzakelijke vrede tot een vergelijk moet komen met de Stad van de Duivel (*inter civitatem utramque concordia*).⁷ De vrede wordt door Augustinus omschreven als de rust die uitgaat van de orde van alle dingen (*pax omnium rerum tranquillitas ordinis*), waarbij 'orde' moet worden verstaan als de zojuist omschreven ruimtelijke rangschikking.⁸

Het menselijk gemeenschapsleven waarin de orde en de vrede moeten worden verwerkelijkt, strekt zich volgens Augustinus over drie kringen uit: de familie, de

¹ Ibid. IX.22: 'quaedam probantur, quaedam reprobantur, cuncta ordinantur', cf. V.8.

² 'ordo est parum dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio', ibid. XII.2. God is niettemin ook 'ordinator temporum', ibid. X.15, XI.6. Cf. Rief, *Der Ordobegriff*; Manz, *Der Ordo-Gedanke*, 18-24; voor de implicaties op het gebied van de esthetica: Michel, "Formosa deformitas", 29-54.

³ Voor Augustinus heeft de 'ordo' namelijk ook betrekking op de verhouding tussen de drie goddelijke personen: Rief, *Der Ordobegriff*, 240 sq. De ordelijke verhouding tussen de Stad Gods en de Stad van de duivel kan evenmin als een rangschikking in de geografische ruimte worden begrepen: als de twee steden geografisch zouden zijn gescheiden, zou het begrip van de 'civitas permixta' worden ondergraven.

⁴ *De civitate Dei* XIX.27, cf. XVII.13.

⁵ Ibid. V.11.

⁶ Ibid. XII.28.

⁷ Ibid. XIX.17: 'Vtutur ergo etiam caelestis ciuitas in hac sua peregrinatione pace terrena'.

⁸ Ibid. XIX.13.

stad of de staat, en de mensheid.¹ Deze drie kringen zou men alle *civitates* mogen noemen: een *civitas* is voor Augustinus niets anders dan een aantal mensen dat door een band van saamhorigheid is bijeengebracht.² Het bestier van deze drie kringen vergelijkt Augustinus met het toezicht dat de enkeling over zichzelf uitoefent, waarbij de geest over het lichaam en met name over de driften regeert.³ Christelijk en antiek gedachtengoed raken hier vermengd. Paulus had over de kerkgemeenschap als lichaam van Christus gesproken (Rom. 12, 1 Cor. 12), maar meer nog lijken de opvattingen van Augustinus aan te sluiten bij de antieke voorstelling dat *anthropos*, *polis* en *kosmos* op overeenkomstige wijze geordend zijn en tegelijkertijd in elkaar opgaan, als Russische baboesjka's.

Uit het gegeven dat, ten eerste, het aardse bestaan op alle mogelijke niveaus uiteenvalt in telkens twee sferen van beschaving en de afwezigheid daarvan, en dat, ten tweede, in alles een orde bestaat die als een ruimtelijke rangschikking van tegengesteldheden moet worden opgevat, kan men afleiden dat in alle kringen waarin het menselijk leven zich afspeelt een orde aanwezig is die bestaat uit de juiste ruimtelijke rangschikking van de beschaving en haar tegendeel. Zo bezien komt Augustinus' opvatting van 'orde' wel heel dicht in de buurt van de orde die in het rijk van Pape Jan wordt verdedigd. Waar het echter bij Augustinus in de eerste plaats om een rangschikking in de symbolische ruimte gaat, krijgt de orde in het rijk van de priester vorst ook in de geografische ruimte haar beslag.

Volgens Augustinus is de orde geen vanzelfsprekend gegeven. Zij moet worden teweeggebracht door zaken die in cultureel opzicht tegengesteld zijn, ook in de (symbolische) ruimte tegenover elkaar te plaatsen. In elke kring waarin de orde moet worden gevestigd, is een leidend beginsel aanwezig dat voor deze plaatsing verantwoordelijk is en zodoende het bestier over de betreffende kring uitoefent. Augustinus onderscheidt zelf, zij het niet consequent, een statische *ordo universitatis* die de juiste onderlinge verhouding van verschillende elementen binnen een bepaalde kring betreft, en een dynamische *ordo rerum* die deze verhouding in de betreffende kring tot stand brengt. In de laatste betekenis is *ordo* bijna synoniem met *administratio*.⁴ Bij deze *administratio* moet de deugd van de rechtvaardigheid, die ieder het zijne toedeelt – en die dus ook aan verschillende elementen de hun toekomende plaats geeft – tot leidraad worden gekozen.⁵

Opmerkelijk is dat het leidende beginsel steeds boven de beide sferen is verheven die het op elkaar moet afstemmen, maar tegelijkertijd verbonden is met één van die beide sferen, en wel met de positief gewaardeerde. God ordent de goede

¹ Ibid. XIX.7.

² Ibid. XV.8.

³ Ibid. XIV.23, XIX.13. Over de *cupiditas* als ordeverstoring element Rief, *Der Ordobegriff*, 296.

⁴ *De ordine* (CCSL 29) I.1.1: 'ordo () quo coercetur hic mundus et regitur'; I.9.28: 'Ordo est (...) per quem aguntur omnia, quae deus constituit'; II.1.2: 'ordinem esse () per quem deus ageret omnia'; *De libero arbitrio* (CCSL 29) III 9.26: 'ordo atque administratio universitatis'. Cf. Rief, *Der Ordobegriff*, 127 sq., 140 sq.

⁵ *De civitate Dei* XIX 21: 'iustitia porro ea virtus est, quae sua cuique distribuit'. Cf. *De ordine* I.7.19; II.7.22: '[iustitia Dei] separat inter bonos et malos et sua cuique tribuit'.

en de kwade krachten in het heelal, en staat in dat opzicht boven de tegenstelling tussen goed en kwaad. Niettemin is duidelijk dat God rechtstreeks verbonden is met het goede, en dat het kwaad, zo het niet van buiten komt, zich toch van Hem verwijderd en zich tegen Hem verheft. Evenzo staat de vorst boven de beide sferen waaruit de gemeenschap bestaat, maar behoort hij in het juiste geval tevens tot de sfeer van de beschaving en ziet hij de onbeschaafde elementen tegenover zich geplaatst; evenzo staat de rede boven de mens, maar behoort zij ook tot diens beschaafde wezen en heeft zij vooral te kampen met de driften als onbeschaafde tegenstrevers. Dezelfde toestand bestaat in het rijk van Pape Jan, waar de priester-vorst boven de sferen van wildheid en beschaving staat, maar zich toch ook tot de beschaving rekent en met de wildheid tot een vergelijk moet komen.

De tegenstellingen tussen de elementen die ten opzichte van elkaar moeten worden gerangschikt, zijn voor Augustinus vooral ethisch en esthetisch van aard. Evenals in het rijk van Pape Jan moet het goede en het mooie worden gescheiden van het slechte en het lelijke. Deze scheiding mag nooit zo ver gaan dat er sprake is van uitroeiing van het negatieve. De twee gescheiden groepen van elementen moeten ook weer worden samengenomen. De verdoemden staan niet buiten de orde, zo meent Augustinus, al maakt de wet van de orde wel dat zij van de zaligen zijn gescheiden.¹ Het is, evenals in het rijk van Pape Jan, de grootste taak van het leidende beginsel – misschien mag men hier zelfs van een uitdaging spreken – de tegenstrevende elementen zo in de ruimte op te nemen, dat hun boos karakter en lelijk voorkomen het algemeen welzijn bevorderen. De goedheid en de schoonheid van het geheel der dingen ligt besloten in de rechtvaardige rangschikking van ethische en esthetische tegengesteldheden:

zoals dus door het tegenover elkaar plaatsen van contrasten de schoonheid van de redevoering wordt voortgebracht, zo is volgens een soort welsprekendheid met betrekking tot dingen in plaats van woorden ook de schoonheid van het wereldgebeuren samengesteld uit tegenover elkaar geplaatste contrasten.²

ook de kwade wil (...) ontsnapt niet aan de wetten van de rechtvaardige God die alles goed ordent; want, zoals een schilderstuk dat op de juiste plaats zwart is gekleurd, is, als men er oog voor heeft, het geheel der dingen schoon, ook al zijn er zondaars te vinden die op zichzelf beschouwd aanstoot geven in hun wanstaltigheid.³

In de juiste samenhang van goede en slechte schepselen bestaat geen wanklank voor de Heer, stelt Augustinus. Schepselen wekken eerst ergernis wanneer zij

¹ *De civitate Dei* XIX 13: 'miseri (.) praeter ordinem esse non possunt; non quidem coniuncti beatis, sed ab eis tamen ordinis lege seiuncti'.

² 'sicut ergo ista contraria contrariis opposita sermonis pulchritudinem reddunt: ita quadam non uerborum, sed rerum eloquentia contrariorum oppositione saeculi pulchritudo componitur', *ibid.* XI.18.

³ 'nec mala uoluntas (...) iusti Dei leges omnia bene ordinantis effugit; quoniam sicut pictura cum colore nigro loco suo posito, ita uniuersitas rerum, si quis possit intueri, etiam cum peccatoribus pulchra est, quamuis per se ipsos consideratos sua deformitas turpet', *ibid.* XI.23.

hun plaats binnen de orde verlaten, zoals een naakte mens aanstoot geeft op het marktplein maar niet in het badhuis.¹ Op de hun toekomende plaats leveren ook zaken die op zichzelf genomen slecht en lelijk zijn, een onmisbare bijdrage aan de goedheid en de schoonheid van de wereld. De orde ligt besloten in de juiste rangschikking van tegengesteldheden en zou bijgevolg zonder het kwaad en het lelijke niet eens kunnen bestaan.

Augustinus is zich bewust dat de mens, met zijn beperkte blik, dit niet altijd vermag in te zien. Het nut van de dingen waaraan men aanstoot neemt, blijft vaak verborgen. Dientengevolge kan het zelfs voorkomen dat men sommige dingen graag uit de wereld zou willen verwijderen. In dat geval handelt men echter op grond van begeerten en oppervlakkige indrukken, niet als redelijk wezen.² Verrast door een enkel voorval of verschijnsel verliest men het geheel van de orde uit het oog. Maakt men in een dergelijk geval de Schepper een verwijt, dan gedraagt men zich als iemand die slechts één steentje uit een mozaïek bekijkt en op grond van die waarneming meent dat het de kunstenaar ontbroken heeft aan gevoel voor maat en verhoudingen.³

In *De ordine* laat Augustinus zien hoe niet alleen binnen het geheel der dingen, maar ook binnen de enkeling en de menselijke gemeenschap juist die elementen de orde versterken, die deze door hun slechtheid en lelijkheid lijken te ondermijnen:

Heel het leven van de krankzinnigen namelijk, ook al is dat wat hen zelf aangaat volslagen stuurloos en volslagen ongeordend, wordt toch door de goddelijke voorzienigheid noodzakelijk in de orde der dingen gesloten (...) Wat is er afschuwelijker dan een beul? Wat is er woester en wreder dan een dergelijke ziel? Nochtans bezet hij een noodzakelijke plaats die door de wet is vastgesteld en wordt hij opgenomen in de orde van een goed bestuurd staat en is hij op zichzelf beschouwd wel kwaadaardig, maar uit het oogpunt van de openbare orde een gesel voor de kwaadaardigen. Kan men iets bedenken dat smeriger, iets dat waardelozer, verfoeilijker en schandelijker is dan hoeren en koppelaars en meer van dat soort tuig? Verwijder de hoeren uit de samenleving, en je verstoort alles door de begeerte; zet hen op de plaats van de huismoeders neer, en je onteert alles met smetten en schande. Op die manier verkeert dat soort mensen dat door hun gewoonten op de meest liederlijke wijze door het leven gaat, in de minst begerenswaardige toestand vanuit de wetten van de orde gezien. Is het niet zo dat je sommige ledematen van menselijke of dierlijke lichamen niet aan kunt zien als je ze afzonderlijk bekijkt? Toch heeft de orde van de natuur niet gewild dat ze ontbreken, omdat ze noodzakelijk zijn, maar ook niet toegestaan dat ze in het oog springen, omdat ze ontluisterend zijn. Doordat de lelijke zaken op

¹ Michel, "*Formosa deformitas*", 43; de voorbeelden uit *Soliloquium* (MPL 32) I.1.2 (samenzang) en *De natura boni* (MPL 42) 23 (naakte mens). Een muzikale metafoor ook in *De civitate Dei* II.21: de eendracht tussen de verschillende leden van de staatsgemeenschap is als het samengaan van vele stemmen in een koor.

² *De civitate Dei* XI.16, XI.22.

³ Cf. Michel, "*Formosa deformitas*"; het voorbeeld van de mozaïek uit *De ordine* I.1.2.

hun plaats blijven, laten ze de betere plaats aan betere zaken over (...) Zo, geloof ik, is het met alles gesteld, als men het maar onder ogen wil zien.¹

Wat op zichzelf genomen wanordelijk schijnt, is bij nadere beschouwing niet van de orde uitgesloten. Wie zijn ogen opent en zich midden in het geheel der dingen plaatst, zal de eenheid en de schoonheid van al het bestaande kunnen bevatten.² Op deze wijze verwerft men het inzicht dat datgene wat op zichzelf genomen slecht en lelijk is, in de door God gewilde orde der dingen toch onmisbaar is en daarin bijdraagt aan het goede en het mooie van het geheel, mits het met een mindere plaats in de orde genoegen neemt en de betere plaats aan het betere overlaat.

Een en ander wil niet zeggen dat eenvormigheid voor Augustinus geen ethisch en esthetisch ideaal zou zijn. Dit ideaal heeft echter betrekking op de toestand in het hiernamaals. Als de twee *civitates* worden gescheiden, zal in de gemeenschap van de heiligen geen enkele onregelmatigheid meer voorkomen. Alle ergernissen zullen worden weggenomen, zoals het evangelie stelt (Matt. 13:41). Gemeten naar hedendaagse maatstaven wordt de eenvormigheid die in het hemelrijk zal intreden, door Augustinus zelfs tot in het absurde doorgedreven. Niet alleen zal de mogelijkheid tot zondigen niet meer bestaan, ook zullen alle heiligen de gedaante van de volwassen Christus aannemen, al blijft het geslachtsverschil gehandhaafd. Het geheel van de menselijke lichamelijke substantie zal blijven bestaan, maar opnieuw worden verdeeld om afwijkingen tegen te gaan. Magere mensen worden dikker, dikke mensen slanken af; wie te klein was zal groeien, wie te lang was zal inkrimpen; monsters zullen als normale mensen het hemelrijk binnentreden, 'kortom er zal geen enkele misvorming bestaan, die een gebrek aan harmonie onder de ledematen veroorzaakt'.³ Ook zal ieder een gelijke huidskleur bezitten.⁴ Zolang het einde der tijden echter niet is aangebroken, komt aan het kwaad en de lelijkheid een ondergeschikte maar onvervreemdbare plaats toe in de orde van het zijnde.

Duidelijk is dat er grote overeenkomsten bestaan tussen de orde die samenhangt met de Augustijnse tweestedenleer en de orde die in het rijk van Pape Jan

¹ 'Namque omnis uita stultorum quamuis per eos ipsos minime constans minimeque ordinata sit, per diuinam tamen prouidentiam necessario rerum ordine includitur () Quid enim carnifice tetrius? quid illo animo truculentius atque diutius? At inter ipsas leges locum necessarium tenet et in bene moderatae ciuitatis ordinem inseritur estque suo animo nocens, ordine autem alieno poena nocentium. Quid sordidius, quid inanius, dedecoris et turpitudinis plenius meretricibus lenonibus ceterisque hoc genus pestibus dici potest? Aufer meretrices de rebus humanis, turbaueris omnia libidinibus; constitue matronarum loco, labe ac dedecore dehonestaueris, sic igitur hoc genus hominum per suos mores impurissimum uita, per ordinis leges condicione uilissimum. Nonne in corporibus animantium quaedam membra, si sola attendas, non possis attendere? Tamen ea naturae ordo nec, quia necessaria sunt, deesse [sic] uoluit nec, quia indecora, eminere permisit. Quae tamen deformia suos locos tenendo meliorem locum concessere melioribus. (...) Talia, credo, sunt omnia, sed oculos quaerunt', *De ordine* II 4.11-13.

² Ibid. I.2.3.

³ 'porro nulla est deformitas, quam facit incongruentia partium', *De ciuitate Dei* XXII.19.

⁴ Ibid. XXII.12-19, *Enchiridion* (CCSL 46) 87 De eenheid in huidskleur betekent volgens Otto von Freising, *Chronica* VIII.12, 408, dat negers als blanken zullen opstaan

wordt verdedigd. Zowel in de wereld die de kerkvader zich voorstelt als in de wereld die de priester vorst beschrijft, worden door alle menselijke verscheidenheid heen twee gemeenschappen onderscheiden die ruimtelijk tegenover elkaar worden geplaatst, maar ook worden samengenomen doordat de negatief gewaardeerde gemeenschap vanuit haar ondergeschikte positie mag en moet bijdragen aan het welzijn en de luister van de wereld als geheel. De beschaving scheidt zich af van haar tegendeel, maar gaat tegelijkertijd met haar op in een groter, ordelijk geheel dat schoon en goed is doordat van het kwade en het lelijke op rechtvaardige wijze gebruik wordt gemaakt.

Het is in dit verband van belang dat de eerste vermelding van 'Pape Jan' voorkomt in een werk waarin de tweestedenleer van Augustinus tot uitgangspunt is gekozen: de *Chronica sive historia de duabus civitatibus* van Otto von Freising, opgedragen aan Frederik Barbarossa. Wat de verhouding tussen de twee steden aangaat, en daarmee tussen de beschaving en haar tegendeel, sluiten Otto's gedachten goed aan bij die van Augustinus. Wel komt bij Otto een veel groter gewicht toe aan de staatsmeenschap dan bij de kerkvader. De geschiedenis daarvan wordt op zeker ogenblik zelfs gelijkgesteld aan die van de beide *civitates* te zamen. Vanaf de regering van keizer Theodosius de Grote waren nagenoeg alle keizers voortaan katholieken, reden waarom volgens Otto niet langer sprake kon zijn van twee gescheiden *civitates*, maar van één *civitas Christi* waarin goed en kwaad naast elkaar voorkwamen:

Nu de uitverkorenen en de verworpenen in één huis verenigd zijn, zou ik namelijk niet, zoals hierboven, van twee *civitates* willen spreken, maar liever van één, die echter gemengd is als koren met kaf.¹

Als een in zee geworpen visnet neemt de staatsgemeenschap zowel het goede als het kwade in zich op.² Het kwaad moet worden geduld, afgezien van openlijke vergrijpen die hier op aarde bestraft mogen worden (naar Dt. 29:28). Ook Otto is van mening dat God het kwaad slechts toelaat voor zover dat het welzijn van de wereld bevordert:

Men moet toch geloven dat de grondvester van de goedheid en de bron van de genade niet toestaat dat enig kwaad geschiedt buiten datgene wat, hoewel het op zichzelf genomen schadelijk is, ten goede komt aan het geheel der dingen.³

Legt Otto in de overige gedeelten van zijn werk wat minder de nadruk op dit gegeven dan Augustinus, eerder dan de woorden van de kerkvader kunnen de zijne als drager van een staatkundige boodschap worden opgevat. Blijft de vorst in *De civitate Dei* nagenoeg buitenspel, de *Chronica* was bedoeld om Frederik Barbarossa – aan wie de brief van Pape Jan in de Franse traditie meestal is gericht – lering

¹ 'Non enim, quamvis electi et reprobi in una sint domo, has civitates, ut supra, duas dixerim, sed proprie unam, sed permixtam tanquam grana cum paleis', *Chronica* V.prol., 228.

² Ibid. VII.prol., 309.

³ 'Nullum enim malum auctor bonitatis et fons pietatis fieri permittere credendus est, preter id, quod, quamvis in se ipse noceat, universitati prodest', ibid. VII.prol., 308.

te doen trekken uit de geschiedenis.¹ Als leider van de *civitas Christi* diende Frederik zijn regering in overeenstemming te brengen met de goddelijke wil zoals die zich in de loop van de geschiedenis openbaarde. In het door Otto geschapen kader zou de tweestedenleer kunnen worden begrepen als een aansporing aan de vorst, de sfeer van het onbeschaafde niet te veronachtzamen maar zo in de staatsorde te betrekken dat de hele gemeenschap er wel bij zou varen.

Uiteraard heeft de *Chronica* een veel minder grote invloed uitgeoefend dan *De civitate Dei*.² Ook is de door Otto genoemde 'Pape Jan' niet dezelfde figuur als de hoofdpersoon uit de brief, zoals in het eerste hoofdstuk is gebleken. Niettemin toont zijn werk dat de Augustijnse tweestedenleer een vruchtbare intellectuele voedingsbodem kon vormen in de tijd dat de brief van Pape Jan tot stand kwam. Misschien – maar dit zal vermoedelijk altijd een gissing blijven – heeft de kroniek de oorspronkelijke auteur van de brief op het denkbeeld gebracht de figuur van de priester vorst te verbinden met het thema van de *civitas permixta*, en zo een wereld te ontwerpen die eeuwen lang tot de verbeelding gesproken heeft.

THOMAS VAN AQUINO EN DE TOLERANTIELEER

De definitie van de beschaving ten opzichte van haar tegendeel die hier voorwerp van onderzoek is, laat zich wat de latere middeleeuwen betreft niet goed terugvinden aan de hand van de receptie van de Augustijnse tweestedenleer. Slechts weinige geleerden hebben, zoals Otto von Freising, het model van *De civitate Dei* ten grondslag gelegd aan werken waarin zij de orde van de wereld of van de menselijke samenleving beschreven.

Sommige moderne auteurs zijn evenwel van mening dat de tweezwaardenleer uit het staatkundige denken de middeleeuwse opvolger is van de Augustijnse tweestedenleer.³ Deze voorstelling van zaken moet van de hand worden gewezen, ook al wordt zij af en toe door het spraakgebruik van middeleeuwse auteurs in de hand gewerkt. De twee leerstukken spelen rondom wezenlijk verschillende vragen. De verhouding tussen de Stad Gods en de Stad van de Duivel kan begrepen worden als die tussen de beschaving en haar tegendeel. Elk mens behoort slechts één van beide gemeenschappen toe. Daarentegen betreft de verhouding tussen *regnum* en *sacerdotium* (ruwweg wereldlijke en geestelijke macht), waarop de tweezwaardenleer betrekking heeft, de vraag hoe de leiding van de christelijke staatsgemeenschap vorm dient te krijgen. Elke christen is zowel aan het *regnum* als aan het *sacerdotium* onderworpen.⁴ Het gaat hier dus niet om elkaar uitsluitende gemeenschappen.

¹ Ibid. Prol., 1.

² Guenée, *Histoire*, 264. Het werk vond vrijwel uitsluitend weerklink in Zuid-Duitsland en Oostenrijk.

³ Cf. Duchrow, *Christenheit*.

⁴ Cf. Markus, *Saeculum*, m n. 64-71, over de 'overlap' van de beide *civitates* binnen de aardse gemeenschap.

De opvatting van 'orde' die samenhangt met de tweestedenleer heeft in het denken van de latere middeleeuwen wel doorgewerkt. Voor veel scholastici en andere geleerden heeft de orde betrekking op de juiste ruimtelijke verhouding tussen de twee sferen waarin de wereld in cultureel opzicht uiteenvalt. Het tot stand brengen van de orde wordt in vele geschriften gezien als het scheiden van beide sferen om deze ten behoeve van de ethische en esthetische volkomenheid van het geheel weer samen te voegen. Zeker in het denken over de inrichting van de eigen samenleving is in de uitwerking van deze gedachte een hoge graad van verfijning bereikt. In het onderstaande wordt gepoogd dit toe te lichten, waarbij eerder op de overeenkomsten dan op de verschillen tussen de aangehaalde denkers wordt gelet. Thomas van Aquino heeft op de komende bladzijden de overhand: niet omdat alle middeleeuwse geleerden diens opvattingen zouden zijn toegedaan, maar omdat bij Thomas de meest uitgesproken voorbeelden te vinden zijn van het beschavingsbegrip waarnaar in dit hoofdstuk wordt gezocht.

De orde der dingen

Ook vele denkers uit de latere middeleeuwen namen aan dat God niets ongeordend liet (naar Rom. 13:1), hoe groot de verscheidenheid der dingen ook was.¹ Juist die verscheidenheid maakte de orde mogelijk en noodzakelijk. Waar orde is, is verschil, en waar verschil is, is orde, aldus Thomas van Aquino.² *Ordo* betreft de verhouding die tussen ongelijke elementen is of wordt aangebracht³ en lijkt in de geschriften van Thomas soms synoniem met *relatio*.⁴ De Augustijnse omschrijving van 'orde', waarin over de ruimtelijke rangschikking van gelijke en ongelijke dingen wordt gesproken, werd in de latere middeleeuwen vele malen aangehaald.⁵ Meer dan Augustinus benadrukken veel middeleeuwse denkers in navolging van Aristoteles dat de orde een doelorde is: de dingen zijn niet alleen onderling gerangschikt, maar ook alle te zamen op God gericht.⁶

Evenals de kerkvader stelde men zich het vlak waarin de ordelijke verhoudingen tussen de dingen bestonden als een ruimte voor, maar daarbij gaat het niet langer om een louter symbolische ruimte. De *locus* uit de Augustijnse omschrij-

¹ Cf. Thomas van Aquino, *Summa contra Gentiles* (ed. Leon.) III.81: 'Patet ergo quod divina providentia ordinem omnibus rebus imponit: ut sic verum sit quod dicit Apostolus, Rom. XIII: Quae autem sunt, a Deo ordinata sunt'; *Summa Theologiae* (ed. Leon.) I.49.3: 'universum, in quo quaelibet res suum locum ordinatissime tenet'.

² Hubener, 'Ordnung', 1270. Van dit artikel is in de komende paragrafen in ruime mate gebruik gemaakt, evenals van Wright, *The Order*.

³ Cf. Thomas van Aquino, *Summa contra Gentiles* III 129. 'Hoc autem naturalis ordo requirit, quod inferiora superioribus subdantur'; *Summa Theologiae* II.II.104 1; *Compendium Theologiae* (ed. Leon.) I.73: 'in contrarietate autem ordinem necesse est esse, nam semper alterum contrariorum perfectius est; oportet igitur rerum diversitatem cum quodam ordine a Deo esse institutam, ut scilicet quedam sint aliis potiora'.

⁴ Coffey, 'The Notion'; Wright, *The Order*.

⁵ Hubener, 'Ordnung', 1261 sq; hierbij nog Tholomeus van Lucca, *De regimine principum* IV.23(1098).

⁶ Cf. Hubener, 'Ordnung', 1261. Vermoedelijk gaat het slechts om een nuanceverschil ten aanzien van Augustinus' 'ordo'-begrip, cf. Rief, *Der Ordobegriff*, 182-184.

ving van 'orde' werd door een denker als Alexander van Hales nog als een begripsmatige ruimte opgevat, waarin men logische verhoudingen van neven- en onderschikking kon denken,¹ maar Thomas van Aquino heeft de *locus*, opmerkelijk genoeg, minstens eenmaal tot de geografische ruimte willen beperken.² Het lijkt geoorloofd aan te nemen – aan te halen passages zullen het bevestigen – dat veelal een ruimte wordt verondersteld die tegelijkertijd geografisch en cultureel van aard is. De orde uit het rijk van Pape Jan staat in dit opzicht derhalve dichter bij het middeleeuwse dan bij het Augustijnse orde-begrip.

Over de onderlinge gelijkvormigheid van de in elkaar opgaande ordeningen van *anthropos*, *polis* en *kosmos* hebben veel middeleeuwse auteurs zich met aanmerkelijk grotere stelligheid uitgelaten dan Augustinus. In zijn vorstenspiegel *De regno* besteedde Thomas er zelfs een heel hoofdstuk aan. De kunst van het regeren over de menselijke samenleving moest in zijn ogen worden afgeleid uit de natuur, die twee vormen van bestuur kent:

de universele namelijk, volgens welke alle dingen onder Gods regering worden samengenomen omdat Zijn Voorzienigheid het geheel der dingen bestuurt; de bijzondere regering, in de meest vergaande mate gelijkend op de goddelijke regering, wordt aangetroffen in de mens, die hierom een wereld in het klein (*minor mundus*) wordt genoemd, omdat in hem de vorm van de universele regering wordt teruggevonden.³

De vergelijking tussen de menselijke gemeenschap en de enkeling kende vanaf het midden van de twaalfde eeuw een grote opleving. Niet alleen werd over de gemeenschap van gelovigen gesproken als over een 'mystiek lichaam', ook andere menselijke verbanden werden als *corpus* opgevat, met name in de rechtsgeleerdheid.⁴ In het bijzonder valt te wijzen op de *Policraticus* (1159) van Johannes van Salisbury, waarin de beroemde uitspraak *respublica est corpus quoddam* ('de staat is een soort lichaam') werd gedaan en tot in bijzonderheden werd uitgewerkt. Johannes stelde zich de leden van de staatsgemeenschap voor als de ledematen van het menselijk lichaam, die alle met behoud van hun eigen taak op elkaar afgestemd moesten worden onder leiding van het hoofd, de vorst. Deze gedachte vindt men in politieke geschriften uit de latere middeleeuwen en de renaissance

¹ *Summa Theologica* 2, 109: 'locus hic accipitur communiter, secundum quod unum dicitur supra aliud, alterum vero infra secundum rationem spirituales'; de nevenschikking komt even later ter sprake.

² In I Sent. 20.1.3 ad 1. 'illa definitio augustini datur de ordine secundum locum, qui divinis personis non competit' (zie echter supra p 141 n.3). Hübener, 'Ordnung', 1261, houdt dit voor Thomas' eigenlijke mening en gelooft dat Augustinus' omschrijving slechts argumentatiemateriaal voor Thomas was. Toch vindt men ook in Thomas' denken het moment uit Augustinus' 'ordo'-begrip terug dat in dit hoofdstuk van belang is.

³ 'universale quidem, secundum quod omnia sub Dei regimine continentur quia sua providentia universa gubernat; particulare autem regimen, maxime quidem diuino regimini simile, inuenitur in homine, qui ob hoc minor mundus appellatur, quia in eo inuenitur forma universalis regiminis', *De regno* (ed. Leon.) II 1

⁴ Cf. Kantorowicz, *The King's Two Bodies*; Tierney, *Religion*. De invloed van het romeinsrechtelijke corporatie-begrip speelde hierbij een belangrijke rol.

tallose malen terug.¹ Ook op de vergelijking tussen het heelal en de enkeling als tussen makrokosmos en mikrokosmos (of *minor mundus*, zoals Thomas zegt) werd zeer vaak teruggerepen.² Wat betreft de menselijke gemeenschap, die tussen makrokosmos en mikrokosmos invalt, werd evenals bij Augustinus gedacht aan kringen die uiteenlopen van de familie tot de gehele mensheid. Meestal had het denken over het gemeenschapsleven betrekking op kringen die tussen deze twee uitersten in gelegen waren: koninkrijken, kleinere vorstendommen en steden.³

Van belang is dat niet slechts de ordeningen van de enkeling, de gemeenschap en de wereld op elkaar betrokken werden, maar dat ook de leidende beginselen binnen deze kringen op een lijn werden gesteld. In het zojuist genoemde *De regno* stelde Thomas dat de rede, de vorst en God een overeenkomstige bestuurlijke taak uitoefenden:

De koning moet onderkennen dat deze taak op zijn schouders rust opdat hij in zijn rijk is zoals de ziel in het lichaam en zoals God in de wereld.⁴

Dit laatste gold niet alleen voor koningen maar ook voor alle andere openbare gezagsdragers. Hun machtsuitoefening werd van het keizerlijke *imperium* afgeleid. In de eerste plaats gebeurde dat door toedoen van de rechtswetenschap, die niet slechts koningen, maar vooral vanaf de veertiende eeuw ook landsheerlijke vorsten als 'keizer in hun eigen gebied' beschouwde.⁵ Zelfs steden werden in de late middeleeuwen als keizerrijken in het klein gezien.⁶ In de tweede plaats werden de stad en de staat over een kam geschoren in het staatkundige denken dat op Aristoteles voortbouwde. Ijkpunt in diens *Politica* was immers de *polis*, tamelijk los omschreven als een gemeenschap die in zijn eigen behoeften kan voorzien.⁷ *Polis* werd in het Latijn met *civitas* vertaald, een begrip dat eveneens zowel op de stad als op de staat kon slaan, mede vanwege de ruime omschrijving

¹ Cf. Archambault, 'The Analogy'; Struve, 'Bedeutung'; Nederman, 'The Physiological Significance'. Ook in het stedelijke ritueel kreeg de gedachte zijn neerslag: James, 'Ritual'.

² Cf. Wildiers, *Kosmologie*.

³ Aristoteles had in de *Politica* een principieel onderscheid tussen de familie en de polis gemaakt: de polis voorzag in haar eigen behoeften, de familie niet. Toch werden de familie- en de staatsstructuur in het middeleeuwse denken vaak op elkaar betrokken: cf. Blythe, 'Family'; Thomas van Aquino, *De regno* I.1: de familie, de stad, het vorstendom en het koninkrijk op een lijn gesteld; Dante, *Monarchia* I.5: er moet één wereldheerser zijn, omdat ook de *familia*, de *vicus*, de *civitas* en het *regnum* één hoofd kennen.

⁴ 'Hoc igitur officium rex se suscepisse cognoscat ut sit in regno sicut in corpore anima et sicut Deus in mundo', *De regno* II.1.

⁵ Cf. Post, *Studies*, 453-482; Philips van Leiden: 'hodie scissum est imperium, ut quilibet imperit et imperator sit in partibus suis', cit. Leupen, *Philip of Leyden*, 163.

⁶ Het 'civitas sibi princeps est' van Bartolus van Sassoferrato (1313-1357) had vooral betrekking op Italiaanse steden die zich de facto van het keizerlijk gezag hadden losgemaakt: cf. Woolf, *Bartolus*, 156 sq.; Canning, 'The Corporation'. Voor de stad in het politieke denken: Reynolds, 'Medieval Urban History'.

⁷ *Politica* I.2; cf. Thomas van Aquino, *Summa Theologiae* I.II.90 3 ad 3; Aegidius Romanus, *De regimine principum*: de termen 'civitas' en 'regnum' door elkaar heen gebruikt; Marsilius van Padua, *Defensor Pacis* I.2.2: 'non differt regnum a civitate in polieie specie, sed magis secundum quantitatem'.

die Augustinus van dit begrip had gegeven.¹ Ten gevolge van dit al kon Brunetto Latini schrijven dat de slothoofdstukken van zijn *Trésor* (1266) weliswaar als een beschouwing over het bestuur van met name Franse en Italiaanse steden waren bedoeld, maar dat 'niettemin alle heren, welke heerschappij zij ook uitoefenen, er veel goede lessen aan zouden kunnen ontleenen'.²

De bestuurlijke taak van de rede, de vorst en God bestaat ook in de middeleeuwse opvatting uit het vestigen en handhaven van de orde in de werelden waarover zij regeren. Viel *ordo* reeds voor Augustinus soms samen met *administratio*, Thomas beweert met grote stelligheid 'regeren is niets anders dan het opleggen van orde aan de dingen'.³ Het tot stand brengen van de orde wordt in navolging van Augustinus als een zaak van rechtvaardigheid gezien. De grootste beproeving van het leidende beginsel is de rangschikking van de elementen die de hun toekomende plaats dreigen te verlaten en zo de orde weerstreven. Deze elementen gelden als kwaad, lelijk (evenals bij Augustinus gaan ethische en esthetische categorieën samen), redeloos en wanordelijk.⁴

Netzomin als voor Augustinus vormt het kwaad voor de middeleeuwse denkers een zelfstandige macht. Het kan slechts negatief worden gedefinieerd, als de afwezigheid van het goede. De erkenning van een zelfstandige kwade macht die niet in termen van het goede kan worden begrepen, zou leiden tot dualistische ketten zoals het manicheïsme, waartegen de scholastici zich even fel verzetten als de kerkvader. De wereld is voor hen een eenheid, bestaande uit het goede en uit de afwezigheid daarvan dat het kwaad wordt genoemd. Het kwaad is verbonden aan het menselijk handelen, daar het voortkomt uit het verkeerd gebruik van de vrije wil. Waar in de enkeling de zinnen de overhand nemen op de rede, staat niet alleen de persoonlijke, maar ook de gemeenschappelijke of zelfs de universele orde bloot aan gevaar. Zowel in de enkeling als in de gemeenschap en het heelal horen het lichamelijke en het zinnelijke ondergeschikt te zijn aan het verstandelijke beginsel waarvan de leiding van het geheel uitgaat.⁵

Slaagt het verstand er in de zinnelijke elementen op de hun toekomende, ondergeschikte plaats te houden, dan kan er in letterlijke zin iets moois ontstaan

¹ Cf. Tholomeus van Lucca, *De regimine principum* IV 23(1096) 'Haec autem definitio [van *avitas*, door Augustinus] a sententia Philosophi non discordat'. Voor de Augustijnse omschrijving cf. supra p. 142.

² 'nonporquant tot signour, quel signorie k'il aient, en poroient prendre mains bons ensegnements', *Li livres dou tresor* III 73 4, 392.

³ 'nihil autem aliud est gubernare aliqua quam eis ordinem imponere', *Summa contra Gentiles* III 64, cf. *Summa Theologiae* I 22 1 ad 2 'gubernatio' wil zeggen 'executio ordinis'.

⁴ *De divinis nominibus* IV 22(590) het 'malum' is 'sine pulchritudine, quia pulchrum convertitur cum bono', 'sine ratione' en 'inordinatum, quia etiam ordo ad rationem boni pertinet'.

⁵ *Ibid.* IV 15(487) '[passiones] contrariantur virtuti secundum quod inordinatae sunt. Omne autem inordinatum non est de ratione earum. Huiusmodi igitur passiones contra rationem pugnant', XI 3(922) 'per huiusmodi passiones, eorum pax interior perturbatur', *Summa contra Gentiles* III 81 'homo habet et intellectum et sensum et corporalem virtutem, haec in ipso ad invicem ordinantur, secundum divinae providentiae dispositionem, ad similitudinem ordinis qui in universo invenitur: nam virtus corporea subditur sensitivae et intellectivae virtuti, velut exequens earum imperium, ipsa sensitiva potentia intellectivae subditur, et eius imperio continetur'.

Vanuit hun onderschikking kunnen de lagere elementen de hogere dienen, terwijl ze door hun verbintenis met het hogere deel hebben aan de goedheid en de schoonheid van de orde als geheel.¹ Zo bezien is het kwaad onmisbaar. Inderdaad kunnen het goede en de afwezigheid daarvan het in deze wereld niet zonder elkaar stellen.² Weliswaar is het kwaad niet door God gewild, maar het moet wel worden toegelaten om op rechtvaardige wijze ten goede te worden aangewend.³ Slechts als het een verkeerde plaats dreigt in te nemen, moet het worden bestreden – niet door het te vernietigen, maar door het binnen de eigen grenzen terug te dringen. Veel denkers onderscheiden een natuurlijke orde, waarin het kwaad een *inordinatio* kan voortbrengen, en een *ordo iustitiae*, waarin het kwaad door goddelijk ingrijpen is verrekend.⁴

Paradoxaal genoeg staat voor de middeleeuwse denkers de beweging waarbij de dingen op hun plaats worden gezet ten dienste aan het doel van de ordelijke onbeweeglijkheid. De vrede 'bepaalt, begrenst en besluit', aldus Thomas; vrede en onbeweeglijkheid liggen in elkaars verlengde.⁵ In aansluiting bij Augustinus stelt Thomas dan ook dat de wereldvrede besloten ligt in de rust die uitgaat van de ordening van al het zijnde.⁶ Zo zijn ook de bewegingen van Pape Jan er op gericht, grensoverschrijdende bewegingen van zijn onderdanen tegen te gaan. Dynamiek dient het statische ideaal.

Het *bonum ordinis* of *bonum universi* wordt gevormd door het geordende samengaan van alle graden van goedheid en schoonheid die in de Schepping aanwezig zijn. In het geheel der dingen worden alle schepselen onmisbaar geacht, ook al zijn, op zichzelf genomen, sommige schepselen wel beter dan andere. De

¹ Thomas van Aquino, *Summa Theologiae* I.48.1 ad 5: 'malum neque ad perfectionem universi pertinet, neque sub ordine universi concluditur, nisi per accidens, idest ratione boni adiuncti'; cf. Hübener, 'Malum', 16.

² Hübener, 'Malum', 1; Thomas van Aquino, *De malo* (ed. Leon.) I.1, *De divinis nominibus* IV.13(461) sq.

³ Thomas van Aquino, *Summa Theologiae* I.19.9 ad 3: 'Deus igitur neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri: sed vult permittere mala fieri. Et hoc est bonum'; I.II.79.4 ad 1: 'omnia mala quae Deus facit [straffen] vel permittit fieri, ordinantur in aliquod bonum'; *Summa contra Gentiles* III.71.

⁴ 'Ordo iustitiae': Thomas van Aquino, *Summa Theologiae* I.49.2, I.II 87.3 ad 3, *Summa contra Gentiles* III.140; 'inordinatio': *Summa Theologiae* I.II.72.5, 74.4; onderscheid tussen de eeuwige *ratio ordinis* en de tijdelijke *executio ordinis* of *gubernatio*: ibid. I.22.1 ad 2. Cf. Bonaventura, In I Sent. d. 46 q. 5 ad 1: 'Duplex enim est ordo, scilicet naturae et iustitiae. Ordo naturae est institutus, ordo iustitiae est acquisitus'; cf. Hellmann, *Ordo*, 105 sq.; Hamesse, 'Le concept', 38–40. Albertus Magnus en Alexander van Hales onderscheiden een 'ordo particularis' die door het kwaad verstoord kan worden en een 'ordo universalis' die altijd intact blijft: Hübener, 'Ordnung', 1262–1264. Voor de 'ordo iustitiae' bij Augustinus: Rief, *Der Ordobegriff*, 176, 178.

⁵ *De divinis nominibus* XI.1(891): 'alioquin si rerum diffinitio et terminatio non esset firma, sed una res a termino suo egrediens, alterius fines invaderet, confunderetur ordo rerum et sic non esset tranquillitas ordinis. Dicit autem [Pseudo-Dionysius] quod [divina pax] omnia diffinit et terminat et firmat, sicut quibusdam vectibus conclusivis diversorum, utens similitudine sensibilibus rerum'; XI.3(918): 'Bellum autem in rebus esset nisi confusio tolleretur, quia una res non contineretur intra limites proprios, sed quodammodo invaderet alienos'; de Voorzienigheid stuurt de dingen zo, 'ut immobiliter in propria natura permaneant et sic ad se pacem habeant'.

⁶ Ibid. X.1(891): 'Unitas autem pacis in tranquillitate ordinis consistit'.

goedheid en de schoonheid van het heelal komen voort uit de juiste rangschikking van goede en kwade elementen. De afwezigheid van het kwaad zou het heelal minder volmaakt doen zijn.¹ Zolang het kwaad op zijn plaats blijft, stelt Thomas in navolging van Augustinus, zet het op uitnemende wijze luister bij aan het geheel der dingen.² De geordende veelvuldigheid binnen de Schepping weerspiegelt de volmaaktheid die enkelvoudig en ongedeeld in God aanwezig is.

Ofschoon dus de tweestedenleer niet tot leidraad is gekozen in het hier besproken denken over de orde der dingen uit de latere middeleeuwen, grijpt dit denken niettemin op Augustinus terug en is het inderdaad gericht op het aanbrengen van een juiste verhouding tussen twee in cultureel opzicht tegengestelde sferen. In de mens, de gemeenschap en het heelal worden goede en kwade elementen onderscheiden. Aan het leidende beginsel, zelf verbonden met het goede, valt de taak toe de weerspannige bewegingen van de kwade elementen ten goede te keren. Gebeurt dit op rechtvaardige wijze, dan wint de orde aan volkomenheid. Het juiste samengaan van goed en kwaad, mooi en lelijk heeft in ethisch en esthetisch opzicht de beste toestand tot gevolg die gedurende de aardse geschiedenis denkbaar is. Evenals voor Augustinus is ethische en esthetische eenvormigheid voor de scholastici een ideaal dat slechts betrekking heeft op het hiernamaals. In het hemelrijk zullen de zielen en de lichamen van de uitverkorenen tot volmaaktheid zijn gebracht. De mensen zullen naar de gestalte van Christus worden herschapen en geen lichamelijke gebreken meer kennen. De opstand van het vlees tegen de geest, de wortel van alle kwaad op aarde, zal niet langer tot de mogelijkheden behoren daar de hemelingen gevrijwaard zijn van de begeerte, bron van boze daden en gedachten. In volkomen onderworpenheid zullen de lichamen de geest volgen.³ Voor het kwaad en de lelijkheid is in de hemelse gemeenschap geen plaats meer. Zolang echter de jongste dag wordt verbeid, kunnen die twee in het geheel der dingen niet worden gemist.

De orde van de eigen samenleving

Het denken over de 'orde' in de latere middeleeuwen binnen de intellectuele traditie die teruggrijpt op Augustinus' denkbeelden, heeft vooral een hoge vlucht genomen waar het gaat om de vraag naar de inrichting van de eigen samenle-

¹ Hübener, 'Malum'; Thomas van Aquino, *Summa contra Gentiles* III.71: 'si malum a quibusdam partibus universi subtrahatur, multum deperiret perfectionis universi, cuius pulchritudo ex ordinata malorum et bonorum adunatione consurgit, dum mala ex bonis deficientibus proveniunt, et tamen ex eis quaedam bona consequuntur, ex providentia gubernantis'.

² *Summa Theologiae* I.19.9 arg. 2; I.48.1 arg. 5: 'universitatis admirabilis pulchritudo; in qua etiam illud quod malum dicitur, bene ordinatum, et loco suo positum, eminentius commendat bona', naar Augustinus, *Enchiridion* III.10-11. Cf. Hübener, 'Malum', 18.

³ Wicki, *Die Lehre*, 280 sq.; Weber, *Die Lehre*, 314 sq., 325 sq. Cf. Thomas van Aquino, In IV Sent. 44.1.3a: 'homo resurget absque omni defectu humanae naturae; quia sicut deus humanam naturam absque defectu instituit, ita sine defectu reparabit'; ibid. 3b: 'quod autem superest vel quod deficit in homine, resecabit vel supplebit divina potentia'; ibid. 3c: 'quamvis sit differentia sexuum, deest tamen confusio mutuae visionis: quia abest libido incitans ad turpes actus, ex quibus confusio causetur'.

ving. Deze vraag was voor de kerkvader bijzaak geweest. Zijn aandacht was steeds op het goddelijke bestier van de wereld gericht gebleven. Dit bestier strekte zich in zijn alomvattendheid ook over de aardse samenleving uit, maar daarom stond deze samenleving voor Augustinus nog niet in het middelpunt van de belangstelling. Voor middeleeuwse denkers lag dit dikwijls anders. Evenals Otto von Freising hielden zij zich in veel sterkere mate dan Augustinus bezig met de vraag naar de orde die *hic et nunc* aanwezig was dan wel verwezenlijkt moest worden. Dit werd mede in de hand gewerkt doordat de staat, als organisatievorm van de aardse samenleving, door veel middeleeuwse denkers in navolging van Aristoteles als een natuurlijk gegeven werd beschouwd, en niet als een straf voor de zondeval zoals Augustinus had gemeend (al ligt het standpunt van de laatste niet zo ver van Aristoteles af als op het eerste gezicht lijkt¹). Wel bleef men trouw aan de kerkvader wat betreft de gedachte dat de staatsorde onderdeel was van de orde van het heelal en hiervan tevens een afspiegeling vormde.

Binnen de aardse samenleving werd alle heil verwacht van het leiderschap, dat de orde moest zien te vestigen en te handhaven. Voorbijgaand aan alle overige al dan niet onderkende factoren die het staatkundige leven bepaalden, de Voorzienigheid uitgezonderd, richtte men zich tot de vorst als had deze inderdaad dezelfde macht in zijn rijk als God in het heelal. De gezindheid van de vorst was in de ogen van velen allesbepalend voor het welzijn van de onderdanen. Een slechte vorst betekende vrijwel automatisch tyrannie en verval, een goede vorst bracht de staatsgemeenschap alle geluk dat denkbaar was. Vandaar de bloei van het genre van de vorstenspiegels, waarin de regering die de vorst uitoefende over zichzelf en zijn hof (*regimen sui ipsius* en *regimen domus*) even belangrijk werd geacht als de eigenlijke regeringstaak (*regimen regni*). Kwade invloeden die het vorstelijke karakter konden bederven, moesten van het hof worden geweerd. Potsenmakers, huichelaars en ijdeltuitten mochten niet worden geduld, zomin als de vorst zich mocht overgeven aan drinkgelagen, schranspartijen en voze genoegens. Als de zinnen van de vorst de overhand namen op zijn verstand, moest het ergste worden gevreesd. Een goed staatsbestuur was alleen mogelijk als de vorst gematigd, wijs en in redelijkheid te werk kon gaan.²

De vorstelijke regering, gericht op het behoud van de staatsorde, diende zich te spiegelen aan de goddelijke regering die de orde van het heelal in stand hield. Evenals God moest de vorst zich bij het bewaren van de orde laten leiden door

¹ Cf. Post, *Studies*, 500 sq.; Rief, *Der Ordobegriff*, 354: 'Der Zusammenschluß der Menschen zur Gemeinschaft ist von der Natur, von der lex aeterna gefordert und hatte sich infolgedessen auch ohne Sünde vollzogen. Von der Sünde ist lediglich die Konkretisierung des Gemeinschaftslebens bestimmt'. Het staatsverband is dan ook een 'naturale vinculum', *De ordine* II.12.35.

² Cf. Thomas van Aquino, *Summa contra Gentiles* III.81: 'Sicut autem in operibus unius hominis ex hoc inordinatio provenit quod intellectus sensualem virtutem sequitur (...) ita et in regimine humano inordinatio provenit ex eo quod non propter intellectus praeminentiam aliquis praest, sed vel robore corporali dominum sibi usurpat, vel propter sensualem affectionem aliquis ad regendum praeficitur'; Dante, *Monarchia* I.11: 'iustitie maxime contrariatur cupiditas'; Johannes van Salisbury, *Policraticus*, blijkens zijn ondertitel (*de nugis cunialium*) in de eerste plaats bedoeld als aanval op de ijdelheden waardoor de vorst werd omringd.

de verdelende rechtvaardigheid die ieder het zijne doet toekomen en aan ieder zijn plaats geeft.¹ Ook in het geval van de staatsorde werd een juiste rangschikking van verschillende elementen binnen de ruimte nagestreefd. In zijn vorstenspiegel *De regno* vergeleek Thomas van Aquino bijvoorbeeld het vestigen van een koninkrijk met de schepping van de wereld. Tijdens de schepping werden alle dingen voortgebracht om ruimtelijk te worden verspreid naargelang de eigenheid van het schepsel en de gesteldheid van de plaats waar het schepsel terecht kwam. Evenzo moest de ruimte worden verdeeld als er steden of staten werden gesticht, waarna aan de maatschappelijke geledingen elk een verschillend stuk moest worden toegewezen.² Uit een later hoofdstuk uit *De regno*, door Tholomeus van Lucca aan het oorspronkelijke werk van Thomas toegevoegd, wordt duidelijk dat de ruimte waarin de staatsorde werd gedacht, zeker ook als een symbolische ruimte moet worden opgevat. Volgens Tholomeus was namelijk ook de hiërarchie van de maatschappelijke geledingen (en niet slechts hun plaats in de geografische ruimte) te begrijpen als een *ordo* in de Augustijnse zin van het woord.³

Voor de middeleeuwse denkers is er, zoals voor Augustinus en voor Pape Jan, in de geordende samenleving een tweedeling aanwezig. Enerzijds zijn er de 'beschaafde' elementen waarmee men zich vereenzelvigt, onderdanen die de christelijke wet en moraal in acht nemen. Zij vormen een staatsorde in engere zin die voor 'goed' en 'mooi' doorgaat. Als negatieve afspiegeling staan hier de elementen met wie men zich niet wenst te vereenzelvigen tegenover. Het gaat om niet-beschaafden, meer in het bijzonder om onderdanen die niet christelijk zijn of christelijk zijn zonder zich te houden aan de voorschriften van wet en moraal. Zij vormen een sfeer die als 'slecht' en 'lelijk' wordt ervaren en die geen ware orde kent, maar vaak louter wanorde is.

Ook de samenleving als geheel kent echter een orde. Deze bestaat uit de verhouding tussen de orde van de beschaving in engere zin en de wanorde die daar tegenover staat. De juiste verhouding en dus de best mogelijke orde bestaat dan, wanneer in de ruimte de beste plaatsen aan de beste leden van de gemeenschap toevallen, de slechtste aan de slechtste. Duidelijker dan bij Augustinus het geval was, maar geheel in overeenstemming met wat de brief van Pape Jan te zien geeft, wordt de ruimte in een binnensfeer en een buitensfeer verdeeld. De beschaving wordt in de binnensfeer geplaatst, terwijl haar tegendeel naar de buitensfeer wordt verwezen, aan de rand van de samenleving.

¹ Cf. Thomas van Aquino, *De divinis nominibus* I.1(22): 'In hoc enim ratio distributivae iustitiae constituit quod detur unicuique secundum suam conditionem. Et sicut per ordinem distributivae iustitiae constitutae a principe civitatis, salvatur totus ordo politicus, ita per hunc ordinem iustitiae salvatur a Deo totus ordo universi'.

² *De regno* II.2.

³ *De regimine principum* IV.23: 'per quam definitionem [van 'ordo', door Augustinus] habemus diversum gradum in politia, tam in executione officiorum, quam in subiectione, sive obedientia subditorum: unde tunc est perfecta socialis congregatio, quando quilibet in suo statu debitam habet dispositionem et operationem'.

Dat hier niet alleen in symbolische zin van 'de rand van de samenleving' sprake is, blijkt als men let op de plaats die werd toegedacht aan het maatschappelijk kwaad binnen de geografische ruimte. Aan de rand van de stad stelde men zich de ghetto's voor waar de joden zich ophielden en de rosse buurten waar de prostituées hun nering deden,¹ ook al leert een wandeling door middeleeuwse steden nu dat ghetto's en bordelen veelal centraal gelegen waren. Joden, prostituées en wat men verder aan kwade elementen in de samenleving zag, werden in de latere middeleeuwen niettemin in letterlijke zin als randgroepen beschouwd. De bedreiging van de maatschappelijke orde kwam volgens Aegidius Romanus dan ook vooral voort uit de stedelijke buitenwijken.² Tevens kreeg het kwaad in het maatschappelijk bestel een meer symbolische plaats toegedeeld, waarvan de grenzen niet mochten worden overschreden.³ Treffend zijn in dit verband de opmerkingen van Michel Foucault over de plaats van de krankzinnige op de drempel van de middeleeuwse samenleving. Volgens een half-werkelijke en half-denkbeeldige geografie werd de krankzinnige tegelijk binnen- en buitengesloten door hem vast te zetten aan de poorten van de stad.⁴

De door Foucault beschreven positie van de krankzinnige onderstreept een belangrijk gegeven waarop bij de behandeling van de brief van Pape Jan al is gewezen: marginalisering betekent geen uitsluiting van onbeschaafde elementen, maar is integendeel een middel tot het opnemen daarvan in de maatschappelijke orde. Deze orde bestaat immers uit de rechtvaardige verhouding tussen de beschaving en haar tegendeel. Als de onbeschaafde elementen op hun plaats blijven aan de rand van de beschaving, wordt niet alleen het gevaar weggenomen voor de orde van de beschaving in engere zin, maar kan het onbeschaafde zelfs met de beschaving in een hogere orde opgaan. Vele middeleeuwse auteurs moedigen de leiders van de staatsorde dan ook aan, het maatschappelijke kwaad niet uit te sluiten maar dienstbaar te maken aan de samenleving. In de belangrijkste middeleeuwse vorstenspiegel, die van Aegidius Romanus (ca. 1280), wordt bijvoorbeeld betoogd 'dat een samenleving niet de grootste eenheid en gelijkvormigheid moet bezitten'. Zoals in het heelal vele schepselen nodig zijn, in een lichaam verschillende ledematen, in een zangkoor verschillende stemmen, en in een schilderij een veelheid aan kleuren, zo moet volgens Aegidius in een

¹ Cf. Graus, 'Randgruppen', 419-420.

² *De regimine principum* III.2.19.

³ Cf. Thomas van Aquino, *De divinis nominibus* XI.1(891) 'necesse est ad tranquillitatem ordinis ut rerum distinctarum nulla exeat limitum suae naturae'; Hostiensis, *Summa aurea* V.10 f. 236v: nadat de voorwaarden zijn uiteengezet onder welke de joden getolereerd kunnen worden, heet het: 'Et certe iudeo non contento suis finibus non est privilegium servandum'.

⁴ Foucault, *Folie*, 14: '(...) tout au long d'une géographie mi-réelle, mi-imaginaire, la situation liminaire du fou à l'horizon du souci de l'homme médiéval – situation symbolique et réalisée à la fois par le privilège qui est donné au fou d'être enfermé aux portes de la ville: son exclusion doit l'enclorre; s'il ne peut et ne doit avoir d'autre prison que le seul lui-même, on le retient sur le lieu du passage. Il est mis à l'intérieur de l'extérieur, et inversement. Posture hautement symbolique, qui restera sans doute la sienne jusqu'à nos jours, si on veut bien admettre que ce que fut jadis forteresse visible de l'ordre est devenu maintenant château de notre conscience'.

samenleving een verscheidenheid aan maatschappelijke groeperingen bestaan ¹ Wat dit in concreto kan betekenen voor de plaats van het kwaad in de samenleving, wordt duidelijk uit de *Ratsgedichte* (ca 1400) van Johannes Rothe, priester en stadsnotaris te Eisenach. Rothe trekt in zijn werk een parallel tussen de stadsgemeenschap en het menselijk lichaam. Na te hebben gesproken over het hoofd, de *ratmeister*, wendt hij zich de overige ledematen en de daarmee verbonden stedelijke groeperingen toe. Als laatsten behandelt hij de *schelke*, hen die een eerloos bestaan leiden. Hoewel Rothe van mening is dat de stadsklerken (waartoe hij zelf behoorde) zonder *schalkheyd* moeten zijn en dat eerloze burgers uit de stadsraad moeten worden verwijderd,² wenst hij de *schelke* toch tot de stadsgemeenschap te rekenen. Daarbinnen bezetten zij een weinig begerenswaardige, maar onvervreembare plaats.

() ik vergelijk hen met de schaamdelen,

Die zich op de ongezonde plaatsen bevinden

Ik hoef ze niet alle in het bijzonder te noemen,

Eenieder kent ze toch wel,

Immers, iets kwaads lijkt op iets kwaads

Men kan ze nochtans niet verwijderen, Men moet ze nochtans niet verwijderen

Men moet het kwaad ook met zich

meedragen³

Men kan niet goed zonder dat alles,

Dus wil ik de goede ledematen beschermen,

Dus moet men de kwade ook met zich meedragen

Heeft het lichaam zijn ledematen

In zijn macht, in bedwang, dan blijft de vrede gewaarborgd

Worden je echter ledematen afgehakt,

Dan moet men grote gebreken onder ogen zien ⁴

Het maatschappelijke kwaad moet in de ogen van Rothe in de goed geordende samenleving worden opgenomen, zoals het binnen het lichaam eveneens zijn plaats heeft. Wordt het kwaad uitgestoten, zo maken zijn verzen op plastische wijze duidelijk, dan boeten het menselijke en het staatkundige lichaam aan volmaaktheid in.

¹ *De regimine principum* III 1 8 'quod non oportet ciuitatem maximam unitatem et conformitatem habere', cf. Aristoteles, *Politica* II 2

² *Ratsgedichte* r F 108, F 592 sq

³ '() ich glich sy den schemelichen geliden, / Dy da sint an den vnfrungen steden / Der darff ich nicht besundern nennen, / Eyn iglicher mag sy wol erkennen, / Wanne eyn bosin glichet sich eym bosin / Doch kan man sy nicht abe gelosin, / Man muß die bosin auch myte han', *ibid* r F 267-273. Rechts r B 168-171 'Doch so sal man sie nicht abelosen / Man kan der alles weningk enpern, / Also der guten glide wil ich gewern, / Also muß man die bosen auch mit han'

⁴ 'Hat der licham seyne glide / In moege, in macht, so blibet eyn fride / Werden dir aber glide abegehawen, / So muß man grossen gebrechen schawen', *ibid* r B 179-182

Tolerantia

Niet alleen in literair getinte vergelijkingen werd er op aangedrongen het kwaad zijn plaats te laten aan de rand van de samenleving. Ook en vooral heeft deze gedachte gestalte gekregen in het leerstuk van de *tolerantia*, zoals dat met name in het canonieke recht tot ontwikkeling gekomen is.¹

In de basisteksten van het canonieke recht, het *Decretum Gratiani* (1140) en de onder paus Gregorius IX samengestelde *Decretales* (1234), komen passages voor die spreken van het onder bepaalde omstandigheden toestaan van wat op zichzelf genomen ongeoorloofd is. In het *Decretum* is hieraan zelfs een hele *quaestio* gewijd. Naar aanleiding van een reeks uitspraken van met name Augustinus stelt Gratianus – wellicht in de wetenschap dat de slechte wil van de mensen nooit volkomen kan worden uitgebannen² – dat een kwaad maar liever moet worden geduld wanneer het niet kan worden tegengegaan zonder de rust in de kerkgemeenschap te verstoren.³ Ook in de *Decretales* komen passages voor van een dergelijke strekking.⁴ Beide wetsverzamelingen wijzen met name op de joodse geloofsgebruiken als zaken die terecht ongemoeid worden gelaten.⁵

Voor het grootste deel gaan het *Decretum* en de *Decretales* terug op eerdere, gezaghebbende uitspraken. Dat geldt ook voor de passages over het dulden van strafbare zaken. Voor de kerkvaders en vroegmiddeleeuwse geleerden lijkt tolerantie dan ook geen onbekend begrip te zijn geweest.⁶ Door commentatoren uit de latere middeleeuwen echter werd de *tolerantia* tot een volwaardig leerstuk uitgewerkt, een ontwikkeling die hand in hand ging met de canoniekrechtelijke uitbreiding van de rechtsmacht van de kerk over christenen en niet-christenen waar ook ter wereld. Het *Decretum* was namelijk slechts bedoeld als een verzameling rechtsregels die de kerk tegenover christenen kon laten gelden. Ten aanzien van niet-christenen was Gratianus nogal terughoudend geweest: onder verwijzing naar 1 Cor. 5:12-13 werd het oordeel over hen die buiten zijn aan God overgelaten.⁷ De canonisten na Gratianus lieten deze terughoudendheid geleidelijk aan varen. Uiteindelijk werd aangenomen dat de paus bevoegd was tegenover alle mensen ter wereld het natuurrecht te handhaven, waaraan immers per definitie iedereen gebonden was, ongeacht het geloof.⁸ Tegelijkertijd werd ook de

¹ Over *tolerantia* in de middeleeuwen. Condorelli, *I fondamenti*, Schreiner, 'Toleranz'; Bejczy, 'Tolerantia'. Op dit laatste artikel is hier in ruime mate teruggegrepen.

² C. 31 q. 1 c. 9 (Johannes Chrysostomus).

³ C. 23 q. 4 c. 17 d.p.: 'quando multitudo est in scelere, nec salua pace ecclesiae mala puniri possunt, tolleranda sunt potius, quam uiolata pace ecclesiae punienda', Gratianus spreekt hier over ketterij.

⁴ Cf. X 3.5.18: 'multa per patientiam tolerantur, quae, si deducta fuerint in iudicium, exigente iustitia non debeant tolerari' (Innocentius III).

⁵ D. 45 c. 3, X 5.6.3, 5.6.7 (het herbouwen van synagogen 'potest aequanimitate tolerari', Alexander III), 5.6.9.

⁶ Lecler, *Histoire* 1, 65-92; Schreiner, 'Toleranz', 450-455.

⁷ C. 23 q. 4 c. 16 d.p.

⁸ Voor een overzicht van deze ontwikkeling: Pakter, *De his qui fons sunt*; id., *Medieval Canon Law*, 47-83. Met name onder de pausen Innocentius III (1198-1216) en IV (1243-1254) kreeg deze opvatting gestalte.

tolerantie-leer op alle mensen en gezindten van toepassing verklaard. Zo stelde paus Innocentius IV – in één adem met zijn bevestiging van de universele pauselijke rechtsmacht inzake het natuurrecht – dat de paus soms naliet rechtvaardige straffen op te leggen aan datgene wat tegen het natuurrecht indruiste, niet alleen omdat hij niet altijd in de gelegenheid was op te treden, maar ook omdat het opleggen van straf in bepaalde gevallen onwenselijk leek.¹ Onder meer de rechtsgeleerden Hostiensis (ca. 1200-1270) en Johannes Andreae (ca. 1270-1348) sloten zich bij deze opvatting aan. Volgens hen kon het tolereren van ongelovigen zelfs een plicht zijn, vooropgesteld dat er geen al te grote dreiging van de laatste uitging.² Gelijktijdig dus aan de ontwikkeling waarbij het canonieke recht niet meer uitsluitend voor de eigen kring van beschaafde christenen gold, maar ook voor 'hen die buiten zijn', werd voor *tolerantia* ten opzichte van de laatste gepleit.

Deze *tolerantia* werd geacht meer te zijn dan het eenvoudigweg ongestraft laten van vergrijpen. Het begrip werd omschreven als het dulden van een kwaad met het doel een nog groter kwaad te vermijden.³ Met nadruk werd er op gewezen dat dit niet betekende dat datgene wat getolereerd werd, ook werd goedgekeurd.⁴ De *tolerantia* bood beslist geen verontschuldiging voor de zonde.⁵ Het ging bij de *tolerantia* steeds om een kwaad dat zijn kwade karakter op ondubbelzinnige wijze behield. De vraag was slechts of het opportuun was dit kwaad tegen te gaan. Als het een groter kwaad kon voorkomen, moest men het laten rusten.⁶

¹ In *Decretal.* X 3.34.8 ¶ 6. 'licet Papa aliquando omittat poenas iustas et debitas omnibus praedictis inferendas, vel quia facultatem non habet, vel propter pericula, vel scandala quae inde obveniunt, vel evenire timerentur, potestas tamen faciendi est apud eum'; cf. ¶ 4.

² Hostiensis, In *Decretal.* X 3.34.8 f. 128v: 'Concedimus tamen, quod infideles, qui dominium ecclesiae recognoscunt, sunt ab ecclesia tolerandi'; Johannes Andreae, In *Decretal.* X 3.34.8 f. 172v: 'debet enim eos [infideles], quantum potest, tolerare, dummodo non sit periculum christianis, nec ex inde graue scandalum generetur'.

³ Johannes Teutonicus (ca. 1216), *Glossa D. 3 c. 4 ad v. permittit*: 'illicitum permitti, ut magis illicitum vitetur (...) dicitur comparativa permissio. sed potius appellatur tolerantia, quam permissio'; Raymundus de Pennaforte, *Summa de iure canonico* (1222/1224) I.5.4, 8-9: 'Est enim permissio triplex: Prima, secundum quam permittitur quod nullo iure prohibetur (...). Secunda, quando contra constitutiones humanas aliquid indulgetur (...). Haec dicitur proprie vera et absoluta permissio, et excusat a peccato. Tertia permissio est cum minora mala permittuntur ut maiora vitentur. Haec dicitur permissio comparativa, et non excusat a peccato. Proprius tamen appellaretur tolerantia quam permissio'; cf. *Rhetorica Ecclesiastica* (ca. 1160-1180), 20: 'Tolerantia est de maiori duorum vel plurium malorum declinatio'; *Summa Coloniensis* (1169) 1, 26: 'tolerantia [est] de malis et mortalibus, cum minus toleratur ut maius tollatur'; Condorelli, *I fondamenti*, 23. Een nog verder verwijzende tolerantieleer bij Johannes Andreae, In *Tit. De Reg. iuris reg. Peccatum* 5.8 ¶ 4 f. 64r.

⁴ Johannes Teutonicus, *Glossa D. 3 c. 4 ad v. permittit*: 'secundum hanc permissionem [tolerantia] dicit canon quod ea, quae permittimus, non approbamus'; cf. C. 31 q. 1 c. 9: 'aliud est enim precipere, aliud permittere' (Johannes Chrysostomus).

⁵ Johannes Teutonicus, *Glossa D. 45 c. 3 ad v. licentiam*. tolereren van joodse godsdienstoefeningen houdt geen 'licentia peccandi' in, maar 'liberatio a pena'; in verband met hetzelfde probleem stelden Godfried van Trani († 1245), cit. Condorelli, *I fondamenti*, 134, en Hostiensis, *Summa aurea* V.11 ¶ 4 f. 236r: 'ecclesia non approbat, sed permittit'.

⁶ Cf. Augustinus, *De civitate Dei* 19: 'si propterea quisque obiurgandis et compiendis male agentibus parcat, quia opportunius tempus inquit uel eiusdem ipsis metuit, ne deterioris ex hoc

De twee groepen die bij deze tolerantie de meeste baat hebben gevonden, lijken de hierboven reeds genoemde joden en de prostituées te zijn geweest. De *tolerantia* is zelfs in de eerste plaats ontwikkeld aan de hand van de vraag, hoe met de joden om te gaan (hoezeer dezen in de praktijk ook vaak slachtoffer werden van vervolging en verdrijving).¹ Zo wees Johannes Andreae de joden aan als groep tegenover welke een bijzondere vorm van tolerantie op zijn plaats was: de kerk moest niet alleen joodse godsdienstoefeningen toestaan, maar bovendien christenen er van afhouden die te verhinderen. Het grotere kwaad dat zo vermeden werd, was de geloofsdwang. Bekeringen tot het christendom moesten immers uit vrije wil geschieden. Bovendien, redeneerden de canonisten, zouden joden eerder tot het christendom worden aangetrokken als men hen met zachtzinnigheid tegemoet zou treden.² De *tolerantia* van prostituées heeft een minder uitdrukkelijke neerslag in de canonistiek gekregen, maar is toch ook duidelijk aanwezig.³ In een verzameling tractaten getiteld *Contra iudeos fenerantes* (1441) van Alexander de Nevo werden de prostituées genoemd als de typische groep die naast de joden op tolerantie mocht rekenen. Het grotere kwaad dat met het dulden van prostituées werd vermeden, was volgens Alexander overspel (met eerbare vrouwen, wel te verstaan) 'en andere grotere misdrijven', waaronder men in de eerste plaats aanranding en sodomie moet begrijpen.⁴

Het canonicrechtelijke leerstuk van de tolerantie werd overgenomen in de scholastiek, waarbij de tolerantie niet meer alleen als een door de kerk aan te nemen houding gold, maar ook werd aangeprezen als een richtlijn voor het staatsbestuur. Vooral als de houding tegenover joden behandeld werd, grepen de scholastici op de canonisten terug. Zo bevat de *Summa Theologica* van Alexander van Hales een uitgebreide verdediging van de *tolerantia* ten opzichte van joden, waarbij verscheidene argumenten uit de canonistiek te berde worden gebracht.⁵ Ook bij Thomas van Aquino zijn voorbeelden te vinden, zoals in zijn brief aan de hertogin van Brabant. In dit geschrift gaf Thomas de vorstin op haar verzoek raad over de houding die zij tegenover haar joodse onderdanen had aan te nemen. Men moest de joden fatsoenlijk tegemoettreden, meende Thomas, want men is verplicht eerbaar te wandelen ook bij hen die buiten zijn (naar 1 Thess.

efficientur, uel ad bonam uitam et piam erudiendos impediunt alios infirmos et premant atque auertant a fide: non uidetur esse cupiditatis occasio, sed consilium caritatis'.

¹ Voor een overzicht van de houding van canonisten tegenover de joden: Pakter, *Medieval Canon Law* ('No canonist ever advocated exile of Jews internally or externally', 27)

² Johannes Andreae, *In Decretal.* X 5.6.7 f. 41v: 'permissio tollens impedimentum'; Hostiensis, *In Decretal.* X 5.6.7 f. 31v; id., *Summa aurea* V 11 f. 235v-236v. Cf. Schreiner, 'Toleranz', 462-465.

³ Voor een overzicht: Brundage, 'Prostitution'. Cf. Hostiensis, *In Decretal.* X 4.1.20 ¶ 7: 'licet hoc peccatum [prostitutie] prosequi debeamus tanquam mortale (...) tamen ecclesia pro magna parte sub dissimulatione transit, censuram restringens, ne forsan deterius inde contingat: quia qui nimis emungit, elicit sanguinem'; volgens Thomas van Chobham, *Summa confessorum* (ca. 1220), moest de prostitutie 'ad uitandam deteriorem libidinem' worden getolereerd, cit. Schreiner, 'Toleranz', 471-472.

⁴ *Contra iudeos fenerantes* f. A3v-4r.

⁵ *Summa Theologica* 3, 728-732.

4 12) ¹ Een nog sterker voorbeeld biedt de *Summa Theologiae*. Op de vraag of de riten van de ongelovigen getolereerd moeten worden, antwoordt Thomas het volgende

Als antwoord moet worden gesteld dat de menselijke regering van de goddelijke regering wordt afgeleid en daaraan een voorbeeld moet nemen. Nu is het zo dat God, ook al is Hij almachtig en goed tot in de hoogste graad, niettemin toestaat dat zich in het heelal sommige kwade zaken voordoen, die Hij had kunnen verbieden, opdat namelijk, als deze zaken onderdrukt zouden worden, geen grotere, goede zaken zouden wegvallen, danwel nog kwalijker zaken het gevolg zouden zijn. Evenzo tolereren dus ook in de menselijke regering zij die aan het hoofd staan terecht sommige kwade zaken, opdat sommige goede zaken niet worden tegengehouden, danwel voor sommige nog kwalijker zaken de weg niet wordt vrijgemaakt zoals Augustinus immers in het tweede boek van *De ordine* stelt 'Verwijder de hoeren uit de samenleving, en je verstoort alles door de begeerte'. Evenzo kunnen daarom de ongelovigen, hoewel zij zondigen in hun riten, worden getolereerd, ofwel wegens een of ander goed dat uit hen voortkomt, ofwel wegens een of ander kwaad dat wordt vermeden.²

Hierna geeft Thomas de gevolgen aan van zijn standpunt voor de houding tegenover joodse geloofsgebruiken en tegenover die van andere ongelovigen. Met hun riten leggen de joden ongewild getuigenis af van de christelijke geloofs-waarheid,³ wat een goed is dat niet mag worden tenietgedaan. Hun riten moeten daarom worden getolereerd. De riten van andere ongelovigen dragen daarentegen niets bij tot enig goed en moeten slechts worden getolereerd als daarmee een groter kwaad wordt vermeden, zoals het schandaal dat een verbod zou veroorzaken, of het gevaar dat mogelijke bekeerlingen door een weinig toegeeflijke houding van het christendom afgeschnkt zouden raken.

Thomas' woorden leggen de verbinding tussen de canoniekrechtelijke *tolerantia* en het Augustijnse *ordo*-begrip. De twee randgroepen die bij hem met name voor tolerantie in aanmerking komen, de joden en de prostituées, zijn precies de twee groepen die in de canonistiek het vaakst in verband met de *tolerantia* werden genoemd. Bij de behandeling van zijn vraag liet Thomas dan ook onder meer een uitspraak uit het *Decretum* als argument gelden.⁴ De *tolerantia* nu wordt door

¹ *Epistola ad ducessum Brabantiae* (ed. Leon), 375 r. 22 sq.

² 'Respondeo dicendum quod humanum regimen derivatur a divino regimine, et ipsum debet imitari. Deus autem, quamvis sit omnipotens et summe bonus, permittit tamen aliqua mala fieri in universo, quae prohibere posset, ne, eis sublati, maiora bona tollerentur, vel etiam peiora mala sequerentur. Sic ergo et in regimine humano illi qui praesunt recte aliqua mala tolerant, ne aliqua bona impediantur, vel etiam ne aliqua mala peiora incurrantur sicut Augustinus dicit in II de *Ordine*. *Aufer meretrices de rebus humanis, turbavens omnia libidibus*. Sic igitur quamvis infideles in suis ritibus peccent, tolerari possunt, vel propter aliquod bonum, quod ex eis provenit, vel propter aliquod malum quod vitatur', *Summa Theologiae* II II 10 11. Geciteerd wordt Augustinus, *De ordine* II 4 (cf. supra p. 144).

³ Ook deze stelregel gaat terug op Augustinus, cf. Blumenkranz, *Die Judenpredigt*, 175-181.

⁴ Namelyk D. 45 c. 3.

hem vereenzelvigd met de wijze waarop volgens Augustinus de leider van de menselijke samenleving de wanordelijke elementen die onder zijn gezag vallen, in de maatschappelijke orde moet betrekken. Hierbij moet volgens Thomas een voorbeeld worden genomen aan de manier waarop God bij het bestier van het heelal het kwaad ten goede weet aan te wenden, zoals ook voor Augustinus de orde van het heelal en die van de aardse samenleving met elkaar overeenstemden. Aan de denkbeelden van kerkvader wordt een staatkundige leer gekoppeld: bij het bewaren van de staatsorde moeten de leiders de goddelijke orde van het heelal voor ogen houden, ook wat betreft de plaats die binnen de gemeenschap toevalt aan het kwaad. Op deze wijze kan de aardse samenleving op de best mogelijke wijze worden ingericht.

In de politieke literatuur van de latere middeleeuwen werd eveneens op argumenten met betrekking tot de *tolerantia* teruggegrepen als het er om ging het kwaad een plaats in de samenleving toe te wijzen. Vooral van het opportuniteitsargument werd met regelmaat gebruik gemaakt, bijvoorbeeld door Tholomeus van Lucca. Deze stelde dat prostitutie het bestaan van sodomie voorkwam. Hij schreef aan Augustinus de vergelijking toe tussen de prostituée enerzijds, en het schuim van de zee of het riool in een paleis anderzijds. 'Verwijder het riool, en je zult het paleis vullen met stank'; 'verwijder de hoeren uit de wereld, en je zult haar vullen met sodomie', zo luidden zijns inziens de woorden van de kerkvader in *De ordine*.¹ Ofschoon verkeerd weergegeven, werden deze woorden een belangrijk argument om prostitutie toe te staan: niet alleen theoretici beriepen zich er op, maar ook stadsbestuurders die een rechtvaardiging zochten van het bestaan van bordelen in hun rechtsgebied.² Ook ten aanzien van joden deed de *tolerantia* opgeld in het politieke debat, zoals wordt aangetoond door vijftiende-eeuwse Italiaanse strijdschriften over de vraag of joodse geldhandelaars in de steden geduld moesten worden. Veel argumenten uit de canonistiek en de scholastiek worden in deze geschriften aangehaald en zoniet verdedigd, dan toch aan anderen toegeschreven.³ De overeenkomsten in de benadering van joden en prostituées in de latere middeleeuwen zijn overigens opvallend groot.⁴

Zijn joden en prostituées de voornaamste twee groepen aan wie de *tolerantia* ten goede kwam, ook tegenover bijvoorbeeld melaatsen, krankzinnigen, bedelaars, ja tegenover vooral stedelijke randgroepen in het algemeen lijkt de leer zich

¹ 'Tolle cloacam, et replebis foetore palatium'; 'Tolle meretrices de mundo, et replebis ipsum sodomia', *De regimine principum* IV.14 (1073).

² Bijvoorbeeld in Amsterdam 1413, Neurenberg 1496 (Schreiner, 'Toleranz', 472) en Lyon 1478 (Rossiaud, *Dame Venus*, 204 n. 17). Over prostitutie in de laatmiddeleeuwse stedelijke samenleving: Trexler, 'La prostitution'; Otis, *Prostitution*.

³ Cf. Alexander de Nevo, *Contra iudeos fenerantes*; Elie, 'Contribution'. De vraag of joden geldhandel mochten bedrijven, verschilt van de vraag of zij in de steden mochten verblijven en hun godsdienst mochten uitoefenen. Alexander de Nevo en Thomas van Aquino beantwoordden de eerste vraag ontkennend, de tweede bevestigend. Over de status van de joden in de latere middeleeuwen: Baron, *A Social and Religious History* m n. 9, Berg, 'Servitus'; Simonsohn, *The Apostolic See*.

⁴ Otis, *Prostitution*, 69-70; Hughes, 'Distinguishing Signs'.

althans in haar afleidingen te hebben uitgestrekt.¹ De *tolerantia* was dan ook ontworpen als een instrument om met het kwaad in de samenleving om te gaan ongeacht de vorm waarin het kwaad zich voordeed. Dat betekent natuurlijk niet dat het staatsgezag in de ogen van middeleeuwse geleerden alle vergrijpen ongestraft moest laten, maar wel dat tegenover het kleinere kwaad een zekere terughoudendheid op zijn plaats was. Thomas van Aquino stelde dat de menselijke regering enkel zwaardere misdrijven (*vitia graviora*) als moord en diefstal moest bestraffen en lichtere vergrijpen moest tolereren, zonder ze goed te keuren. Het kwaad in de menselijke samenleving kon immers nooit geheel worden uitgeschakeld.² Het toelaten van het kwaad kon zelfs bevorderlijk zijn voor een goed en wijs staatsbestuur. Zo kon het kwaad van de renteneming, die bij uitstek als bezigheid van de joden gold, de staatshuishouding ten goede komen.³

Ketters en homoseksuelen lijken de voornaamste twee groepen te zijn geweest die in de latere middeleeuwen niet op tolerantie mochten rekenen.⁴ Juist in de eeuwen waarin het leerstuk van de *tolerantia* werd uitgewerkt, werd de houding tegenover ketterij en homosexualiteit steeds onverzoenlijker.⁵ Thomas bijvoorbeeld maakte een principieel onderscheid tussen de houding die men tegenover ketters aan te nemen had, en de houding die tegenover niet-christenen passend was. De laatsten mochten niet gedwongen worden het geloof aan te nemen, al mocht men hen afhouden van beledigingen van het christendom. Ketters echter moest men zonodig lijfelijk dwingen tot rechtzinnigheid. Zij die in hun dwalingen volhardden, verdienden de doodstraf.⁶ Voor homoseksuelen gold volgens Thomas, die hierin Augustinus en de canonisten navolgde, dat zij de ergste

¹ Voor melaatsen: Brody, *The Disease*; Bérnac, *Histoire*, krankzinnigen: Foucault, *Folie*; Ménard, 'Les fous'; stedelijke randgroepen algemeen: Graus, 'Randgruppen'. Eerloze groepen als speellieden betaalden zelfs 'tolerantiegeld' om in de stad te mogen verblijven (Schreiner, 'Toleranz', 450, 472). Ten overvloede zij er op gewezen dat de tegenstelling tussen kern en rand van de samenleving niet gelijk is aan die tussen rijk en arm: randfiguren kunnen vermogend zijn (rijke joden, dure courtisanes) terwijl armoede niet tot vertrek uit de kern hoeft te leiden. Voor marginale armoede: Geremek, *Inutiles au monde*.

² *Summa Theologiae* I II.93.3 ad 3; I.11.96.2: 'leges imponantur hominibus secundum eorum conditionem (...) non enim idem est possibile ei qui non habet habitum virtutis, et virtuoso (...) multa sunt permittenda hominibus non perfectis virtute, quae non essent toleranda in hominibus virtuosus. (...) Et ideo lege humana non prohibentur omnia vitia, a quibus virtuosus abstinent, sed solum graviora, a quibus possibile est maiorem partem multitudinis abstinere; et praecipue quae sunt in nocuum aliorum, sine quorum prohibitione societas humana conservari non posset, sicut prohibentur lege humana homicidia et furta et huiusmodi'.

³ *Ibid.* I II.101.3 ad 2: 'sapientis legislatoris est minores transgressiones permittere, ut maiores caveantur'; II II.78.1 ad 3: 'leges humanae dimittunt aliqua peccata impunita propter conditiones hominum imperfectorum, in quibus multae utilitates impedirentur si omnia peccata districe prohiberentur poenis adhibitis. Et ideo usuras lex humana concessit, non quasi existimans eas esse secundum iustitiam, sed ne impedirentur utilitates multorum'.

⁴ Cf. Graus, 'Randgruppen', 399.

⁵ Homosexualiteit: Boswell, *Christianity*. Ketterij: de belangrijkste ontwikkelingen geschetst bij Lecler, *Histoire* 1, 93-124; voor een recent, handzaam literatuuroverzicht: Erbostorfer, *Ketzer*.

⁶ *Summa Theologiae* II.11.10.5; II.11.10.8.

zonde bedreven die denkbaar was¹ Vermoedelijk staat de uitsluiting van juist deze twee groepen in verband met de te grote schade die ketterij en homosexualiteit geacht werden aan de eigen, christelijke beschaving toe te brengen Ketterij betekende een aantasting van de eenheid van het christelijke geloof en zorgde daarmee voor een tweespalt binnen de eigen beschavingskring Tolerantie was mogelijk voor wat buiten deze kring gelegen was, maar de zuiverheid binnen deze kring mocht niet in gevaar komen Homosexualiteit vertroebelde in de ogen van middeleeuwse denkers het onderscheid tussen man en vrouw en betekende derhalve een ondermijning van het voornaamste verschil waaraan binnen de eigen beschavingskring nadrukkelijk werd vastgehouden – zelfs in het hemelrijk zou immers het geslachtsverschil gehandhaafd blijven Opmerkelijk is de parallel met het rijk van Pape Jan, waar de zuiverheid van het christendom onverkort wordt gehandhaafd, terwijl het onderscheid tussen man en vrouw (met de onderschikking van de laatste) dwars door de culturele en geografische tweedeling van het rijk heen loopt

Anders dan in veel moderne studies gebeurt,² moet de marginalisering van onbeschaafde elementen dan ook scherp worden onderscheiden van de uitsluiting, die volgens middeleeuwse denkers slechts gepast was in geval van ernstige misdrijven, ketterij en homosexualiteit Marginalisering, waarmee de meeste elementen te maken kregen die niet in de christelijke beschaving deelden, betekende geen uitsluiting maar was juist een middel om het onbeschaafde een plaats te geven binnen de orde waartoe het behoorde De volledige uitsluiting van het kwaad zou eerst in het hiernamaals plaatsvinden, ook waar het ging om maatschappelijke randgroepen Jodendom en hoererie, op aarde getolereerd, zouden in de hemelse gemeenschap niet meer voorkomen De joden zouden zich in de eindtijd tot het christendom bekeren, zoals Augustinus ook al had gesteld,³ terwijl de prostitutie samen met alle andere zonden zou worden uitgebannen de eindtijd zou de overwinning te zien geven op de Hoer van Babylon, die voor alle zonden staat

DE WERELD VAN DE MIDDELEEUEWSE BESCHAVING

De definitie van de beschaving ten opzichte van haar tegendeel die ten grondslag ligt aan de brief van Pape Jan is terug te vinden in een christelijke, intellectuele traditie die teruggaat op Augustinus en tot in de late middeleeuwen doorloopt Volgens deze traditie zijn de ruimten waarin de enkeling, de menselijke gemeenschap en het heelal worden gedacht, op elkaar betrokken De drie ruimten vloeien in elkaar over, maar zijn ook alle op overeenkomstige wijze opgebouwd

¹ Ibid II II 154 12, cf Augustinus, *De bono coniugali* (MPL 40) 8 sq, *Decretum* C 32 q 7 c 11

² Cf Graus, 'Randgruppen', 433 'ihr gemeinsames Kennzeichen [van de randgroepen] war nur, daß sie von der Gesellschaft nicht integriert wurden', Moore, *The Formation*, Benac, *Histoire* (de melaatsen als *société d'exclus*)

³ *De civitate Dei* XX 29

Binnen elke ruimte kan men een tweedeling maken tussen een sfeer van beschaving en een sfeer van wat buiten de beschaving valt. Het is de taak van het leidende beginsel binnen de ruimte, de verschillende elementen over de twee sferen te verdelen en deze vervolgens zo op elkaar te betrekken dat er een orde ontstaat die beter en mooier is dan die van de beschaafde elementen op zichzelf. Waar het de tweestedenleer uit *De civitate Dei* betreft, springen de overeenkomsten met de brief van Pape Jan reeds in het oog. De beide kampen waarin de mensheid wordt verdeeld, moeten samengaan in een ordelijke en vreedzame *civitas permixta* zolang de geschiedenis voortduurt. Pas in het hiernamaals zal de gemeenschap van de heiligen zijn bevrijd van duivelse invloeden. In de latere middeleeuwen krijgt deze gedachte vooral een bijzondere uitwerking waar het gaat om de inrichting van de eigen samenleving. Met name het leerstuk van de *tolerantia* geeft blijk van de moeite die men zich getroost, evenals Pape Jan het kwaad op zinvolle wijze een plaats te geven in de samenleving. Deze plaats bevindt zich aan de rand van de beschaving, maar het is vanuit deze positie dat het onbeschaafde, juist in datgene waarin het van de beschaving afwijkt, kan bijdragen aan het welzijn van de gehele gemeenschap.

Zoals al is opgemerkt, behouden de hier besproken traditie en de brief van Pape Jan over en weer hun zelfstandigheid. De brief is geen verkapte verbeelding van de traditie, noch is de traditie een uitleg bij de brief. De verschillen tussen de twee in stijl, vorm en intellectueel gehalte zouden zelfs nauwelijks groter kunnen zijn. Tegenover de traditie, waarin de orde van de samenleving en de wereld in doorwrochte bespiegelingen wordt vastgelegd, toont de brief op speelse wijze een welhaast buitensporige rijkdom aan tastbare beelden. Traditie en brief lijken zeer verschillende lezers te veronderstellen. Toch definiëren zij de beschaving op overeenkomstige wijze, en leiden zij hun lezers daardoor min of meer dezelfde wereld binnen. Aan de beschaving die uit de brief naar voren treedt, kan dus inderdaad een breder draagvlak worden gegeven. Het is echter niet op deze wijze dat het waarlijk middeleeuwse karakter van deze beschaving kan worden aangetoond. Niet vanwege de overeenkomst met andere teksten uit de middeleeuwen, maar op grond van de nog aan het licht te brengen tegenstelling tot de renaissance mag men het rijk van Pape Jan als wereld van de middeleeuwse beschaving zien.

Deel II

Utopia

II.1 *Utopia*: het boek en het eiland

Dat de *Utopia* van Thomas More een aflossing vormt van de brief van Pape Jan, kan in ieder geval worden bewaarheid vanuit het oogpunt van de tijdsvolgorde. Immers, tot 1516, het jaar waarin de *Utopia* werd uitgebracht, zijn niet alleen honderden handschriften van de brief vervaardigd, maar ook tientallen drukken verschenen. Met name Nederlandse drukkers hebben het geschrift van de priester vorst met klaarblijkelijk succes op de markt gebracht. Zo liet de in Keulen werkzame drukker Cornelis van Zierikzee in het laatste decennium van de vijftiende eeuw liefst vier maal een uitgave van de brief het licht zien, wat er op wijst dat het document toen nog volop in de belangstelling stond. Vanaf het tweede decennium van de zestiende eeuw daalde deze belangstelling echter scherp. Uitgaven en handschriften van na 1516 zijn er maar heel weinig.¹

Of er oorzakelijk verband bestaat tussen het plotselinge verdwijnen van de brief en de verschijning van de *Utopia* kan hier in het midden blijven. Opmerkelijk is wel dat de Nederlanden ook het toneel vormen waarop de drukgeschiedenis van de *Utopia* haar aanvang nam. More stuurde zijn manuscript in september 1516 naar zijn vriend Erasmus die zich te Antwerpen bevond. Onder diens leiding werden de voorbereidingen getroffen voor de eerste uitgave die in december te Leuven verscheen, in de drukkerij van Dirk Martens.² Een ander opmerkelijk gegeven hangt samen met het in omloop komen van een nieuw soort 'brieven van Pape Jan' in de jaren dertig van de zestiende eeuw, waarnaar in hoofdstuk I.1 al is verwezen. Het gaat hier om correspondentie van de Ethiopische koning, die in Europa 'Pape Jan' werd genoemd. Zijn brief aan de koning van Portugal, in 1532 uitgegeven door de Portugese humanist Damião a Góis, werd in het Engels vertaald door John More, de zoon van Thomas More.³

In deze studie gaat het er om te tonen dat de *Utopia* in inhoudelijk opzicht een aflossing vormt van de brief van Pape Jan. In de Inleiding is de veronderstel-

¹ Wagner, *Terra promissionis*, onderscheidt 200 Latijnse varianten in handschrift, waarvan slechts drie uit de 16e eeuw dateren. Van de 14 onderscheiden Latijnse drukken komen er 13 uit de periode 1480-1505/1518, de 14e uit 1565. Uit de Nederlanden zijn – afgezien van de drukken van Cornelis van Zienkzee – vijf Deventer drukken bekend: drie van Richard Paffraet (1490-1492, 1499, 1505), twee van Jacob van Breda (na 1497, 1504); en twee drukken uit Antwerpen: van Govaert Bac (1496-1499) en van Johannes Withagen (1565). Cf. Bibliografie

² Over de totstandkoming van het werk en de rol van Erasmus: Hexter, *More's Utopia*; id., *Utopia* (CW 4), xv sq.

³ Blackburn, 'The Legacy', drukt de Latijnse en de Engelse tekst in facsimile af. Khanna, *More's Utopia*, 100-103, bespreekt de mogelijkheid dat Thomas More de middeleeuwse brief van Pape Jan kende. More noemt 'preter Iohns land' in *A Dialogue of Comfort* (CW 12), 259/29, en 'pretour Iohans chytche' in *The Confutation of Tyndale's Answer* (CW 8), 132/11. Cf. de noot van J.M. Headly, *Responsio ad Lutherum* (CW 5), 929-931

ling uitgesproken dat het werk evenals de brief een poging laat zien de beschaving te definiëren in verhouding tot haar eigen tegendeel, door een denkbeeldig rijk voor ogen te voeren waarin de betreffende verhouding ten volle is uitgewerkt. Deze verhouding zou volkomen anders zijn dan die welke de brief van Pape Jan te zien geeft. In de *Utopia* zou het gaan om een renaissanceistisch alternatief voor de beschaving zoals die door de brief was gedefinieerd. Overigens zou de tekst vooral de ironie van het streven naar een dergelijk alternatief willen tonen. Het is de bedoeling van de komende hoofdstukken dit aannemelijk te maken.

UTOPIA, EN WAT DIES MEER ZIJ

Het werk dat bekend staat als de *Utopia* is meer dan een beschrijving van het eiland dat de naam Utopia draagt. Dat blijkt reeds uit de titel die aan het werk is meegegeven: *De optimo reipublicae statu deque noua insula Vtopia libellus uere aureus, nec minus salutaris quam festiuus* – ‘Over de beste toestand van de staat en over het nieuwe eiland Utopia, een waarlijk schitterend boekje, niet minder heilzaam dan vermakelijk’. Twee onderwerpen worden genoemd, de vraag naar de beste staatsvorm en de beschrijving van het eiland Utopia. Deze worden verbonden door het woord *deque*, hetgeen hun onderlinge zelfstandigheid benadrukt. Hadden de twee moeten samenvallen, dan was *sive* (‘of’) op zijn plaats geweest.¹

De *Utopia* bestaat bovendien uit twee boeken, waarvan alleen het tweede voor het grootste deel een beschrijving van het eiland Utopia behelst. Deze beschrijving vindt plaats in het kader van een door Thomas More weergegeven gesprek tussen hemzelf, zijn vriend Pieter Gillis en de Portugese zeeman Raphaël Hythlodæus die het eiland zou hebben bezocht. De drie mannen spraken niet uitsluitend over Utopia. In het eerste boek, en ook aan het slot van het tweede, vindt men overige gedeelten van hun gesprek terug. Voorafgaand aan boek I en na afloop van boek II zijn bovendien tal van documenten opgenomen die op beide boeken commentaar leveren. Het betreft twee brieven van More zelf,² zes brieven en drie of vier³ gedichten van hem welgezinde humanisten, een kaart van het eiland Utopia,⁴ het Utopische alfabet met een transcriptie in Latijnse

¹ Cf. Sylvester, “‘Si Hythlodæo credimus’”, 291-292.

² Hier en in het vervolg wordt met ‘Thomas More’ niet de historische figuur bedoeld, maar het personage dat in de *Utopia* met die naam wordt aangeduid, tenzij het tegendeel blijkt. Hetzelfde geldt voor de overige namen uit de *Utopia* die hier worden genoemd. Waar dus aan ‘More’ bepaalde bedoelingen worden toegeschreven, gaat het om datgene wat het personage uit de *Utopia* met zijn tekst lijkt te willen bereiken, niet om datgene wat de historische figuur in zijn hoofd had toen hij zijn tekst schreef – zoals in het eerste deel van deze studie aan ‘Pape Jan’ bepaalde bedoelingen zijn toegeschreven, niet aan de ware auteur van de brief.

³ Vier, als men het gedicht meerekent van Anemolius, een neef van Hythlodæus (20/1-9).

⁴ *Utopia* (CW 4), 16-17, geeft twee kaarten: die uit de druk van 1516 en die uit de drukken van 1518 en later.

letters, en een gedicht over Utopia, in de Utopische taal en in Utopisch schrift, met een transcriptie en een Latijnse vertaling. Deze documenten worden meestal aangeduid met de naam 'parerga'.

Omvat de *Utopia* dus meer dan de beschrijving van het eiland, aan die beschrijving komt wel het hoogste belang toe. In de parerga wordt het werk kortweg aangeduid met de naam van het eiland, Utopia.¹ More zelf spreekt van 'dit boekje over de Utopische staat'.² De kaart van Utopia, het Utopische alfabet en het gedicht in de Utopische taal wekken eveneens de indruk dat het in de eerste plaats om het eiland is te doen. Vrijwel alle toespelingen die in de parerga op het werk worden gemaakt, betreffen slechts de beschrijving van het eiland: men stelt het voor alsof More met de *Utopia* het pas ontdekte eiland onder de aandacht van de Europese lezers wilde brengen (bij wie dan ook geen enkele bekendheid met Utopia wordt verondersteld). In boek I geeft More bovendien aan dat het niet zijn bedoeling is, alles weer te geven wat Hythlodæus tijdens het driesprek over zijn reizen vertelde, maar slechts datgene wat betrekking heeft op de zeden en de gewoonten van de Utopiërs (54/5-8). Ook enkele vroege vertalingen van het werk maken duidelijk dat de aandacht vooral het eiland en zijn bewoners geldt. De eerste vertalingen in het Duits (1524) en Frans (1550) beperken zich tot boek II, waarin het eiland wordt beschreven.³

Dat het hierbij om de beschrijving van een denkbeeldige ruimte gaat die slechts schijnbaar als werkelijk bestaand wordt voorgesteld, is door hedendaagse onderzoekers nooit ernstig betwijfeld.⁴ In dit hoofdstuk lijkt het dan ook onnodig aan te tonen dat de *Utopia* geen serieuze poging behelst de kennis van het aardrijk te vergroten. Toch moet hier wel op de inkadering van het eiland Utopia in tijd en ruimte worden ingegaan. Met behulp van deze inkadering wordt namelijk niet slechts een quasi-authentiek voorkomen aan Utopia verleend. Ook wordt duidelijk gemaakt dat er tussen het eiland en Europa een bepaalde morele verhouding bestaat. De plaats van Utopia in de geografie en de geschiedenis onderstreept dat Europa aan het eiland een voorbeeld kan nemen.

OP ZOEK NAAR UTOPIA

Gaandeweg de *Utopia* wordt de lezer steeds dichterbij het hem onbekende eiland Utopia toegeleid. De beschrijving daarvan door de zeeman Raphaël Hythlodæus is ingebed in het gesprek met Thomas More en Pieter Gillis. Dit

¹ Door Erasmus, Budé, Desmarais, Geldenhouwer en Rhenanus; Gillis noemt het werk zelfs 'Utopia insula', 20/17.

² 'libellum hunc de Vtopiana republica', 38/3-4.

³ Gibson, *St. Thomas More* nrs. 19, 34.

⁴ Stobbs, *Utopia*, verraste de wereld in het Columbusjaar 1992 niettemin met een studie die wilde aantonen dat de *Utopia* een beschrijving inhoudt van het rijk van de Maya's in Yucatan, dat overigens pas in 1517 'officieel' werd ontdekt. Deze mening houdt geen stand bij een wetenschappelijke toetsing.

gesprek is op zijn beurt ingebed in de parerga. Van de parerga overgaand naar het gesprek en vandaar naar de beschrijving van het eiland, komt de lezer in toenemende mate Utopia naderbij. Sluier na sluier valt als het ware weg, totdat alleen de beschrijving van het eiland door Hythlodæus overblijft.¹ Dichter kan de lezer Utopia niet naderen, aangezien Hythlodæus de enige bewoner van de Oude Wereld is die het eiland heeft bezocht en daarover kan verhalen.

In de komende hoofdstukken zal blijken dat ook het relaas van Hythlodæus in hoge mate versluisierend is. Het eiland dat hij voor ogen voert, zal er anders blijken uit te zien dan hij zelf doet voorkomen. Sommige auteurs menen zelfs dat zijn woorden helemaal geen werkelijkheid in leven roepen.² Toch bezet Utopia althans op het eerste gezicht een plaats in de wereld van alledag. De *Utopia* geeft aanwijzingen met behulp waarvan men het eiland in de ruimte en de tijd lijkt te kunnen verankeren – aanwijzingen die echter opzettelijk wat vaag blijven en de lezer meer dan eens op een dwaalspoor brengen.

De ligging van Utopia

Op het denkbeeldige karakter van het eiland Utopia wordt reeds gewezen door de naam ervan. 'Utopia' betekent 'niet-plaats'. Ook de overige namen die in de beschrijving van het eiland voorkomen, houden veelal ontkenningen in van het werkelijke bestaan van de zaken en mensen die deze namen dragen. In vrijwel elke uitgave of vertaling van de *Utopia* wordt dit toegelicht.³ Niettemin wordt veelvuldig verwezen naar gangbare geografische voorstellingen met behulp waarvan men het eiland in de werkelijkheid kan plaatsen. Tegelijk worden pogingen gedaan de betrouwbaarheid van deze verwijzingen te ondergraven.

Guillaume Budé spreekt in de parerga over Utopia als over een werkelijk bestaand eiland. Het zou de enige plaats in de wereld zijn die rechtvaardigheid kent. Hij begint zijn uitweidingen evenwel met de opmerking dat hij het eiland ook 'Udepotia' heeft horen noemen (10/1 sq.). Het Griekse *oudépothi* betekent 'nergens'. Budé zet zijn eigen betoog derhalve onmiddellijk op losse schroeven. Even later gebeurt dat nogmaals. De ligging van het eiland levert een moeilijkheid op, erkent de Franse humanist, daar Hythlodæus volgens More geen nauwkeurige plaatsbepaling heeft gegeven. Budé heeft daarom zelf een onderzoek

¹ Cf. Kuon, *Utopischer Entwurf*, 77-78; Baker-Smith, 'The Location', 114.

² Mann, *Utopiques*, stelt dat Utopia slechts een tekstuele substantie is waaraan geen historische of geografische coördinaten kunnen worden toegekend. Hiervoor worden weinig argumenten aangedragen; Marin springt bovendien nogal zorgeloos om met de coördinaten die de tekst wel degelijk noemt (cf. *infra* p.178 n.5). In Wooden en Wall, 'Thomas More', wordt gesteld dat de *Utopia* een veelheid aan gezichtspunten ontwikkelt waarbinnen geen uitsluitende keuze wordt gemaakt, zodat een aanwijsbaar voorwerp van waarneming ontbreekt. Deze zienswijze is weinig overtuigend: in de parerga, het driegesprek en de beschrijving van Utopia worden wel verschillende gezichtspunten ontwikkeld, maar deze gaan eerder in elkaar op dan dat ze elkaar tegenspreken.

³ Twice voorbeelden: 'Amaurotum', de naam van de hoofdstad, betekent zoveel als 'schaduwstad'; 'Anydrus', de naam van de voornaamste rivier op het eiland, betekent 'zonder water'. Voor een commentaar op dergelijke benamingen: Mann, *Utopiques*, 115-131. De vraag naar de door More gekozen namen en die naar de bronnen van zijn voorstellingen worden hier niet stelselmatig onderzocht, daar voldoende ter zake dienende literatuur bestaat.

ingesteld en is tot het inzicht gekomen dat Utopia buiten de grenzen van de bekende wereld ligt, ongetwijfeld tot de Gelukzalige Eilanden behorend, wellicht in de buurt van de Elyzeese Velden gelegen (12/1-5) 'Buiten de grenzen van de bekende wereld' is een dubbelzinnige uitdrukking. Misschien bedoelt Budé slechts dat het eiland buiten de Oude Wereld ligt. Aan het slot van zijn tekst plaatst hij Utopia namelijk in de Nieuwe Wereld (14/18). Ook kan zijn bedoeld dat Utopia niet werkelijk bestaat. De Gelukzalige Eilanden bestaan voor Budé waarschijnlijk slechts denkbeeldig, de Elyzeese Velden kunnen al helemaal niet op de landkaart worden aangewezen.

Ook in de overige bijdragen uit de parerga wordt gedaan alsof Utopia werkelijk bestaat, waarbij de vraag naar de ligging van het eiland vaak met ironie wordt benaderd. Pieter Gillis roert de moeilijkheid aan dat de naam van het eiland niet bij kosmografen bekend is. Hythlodaeus zou ter verklaring hebben aangevoerd dat de naam die het eiland in de oudheid had, in de loop der eeuwen veranderd was, of dat het eiland eenvoudigweg niet aan de antieke geografen bekend was, zoals wel voor meer pas ontdekte gebieden gold (24/4-8). Overigens had Hythlodaeus de ligging van Utopia wel aangeduid, aldus Gillis, maar More noch hijzelf hadden hem kunnen verstaan doordat een aanwezige bediende juist een hoestaanval kreeg toen de Portugees de betreffende gegevens meedeelde. Gillis zegt echter niet te zullen rusten voor hij de geografische lengte en breedte van Utopia heeft achterhaald (24/21-32). More vertelt in de eerste van zijn twee bijdragen een afwijkend verhaal. Tijdens hun gesprek met Hythlodaeus zouden More noch Gillis op de gedachte zijn gekomen naar de ligging van het eiland te vragen, en Hythlodaeus zou er evenmin uit eigen beweging over begonnen zijn. More betreurt dat nu, vooral omdat hij een theoloog kent die graag bisschop van Utopia zou willen worden (40/33 sq).¹ In zijn tweede bijdrage doorbreekt More het authenticiserende spel en spreekt hij over Utopia als over een door hemzelf bedachte samenleving.² Ook uit de bijdrage van Jeroen Busleyden zou men kunnen opmaken dat het eiland een verdichtsel is. Voor hem is Utopia een zodanig ideale staat als nog nooit op aarde is gezien (32/29-34/2).

Toch worden wel enkele nauwkeuriger aanwijzingen over de ligging van Utopia gegeven. Het 'nieuwe eiland', zoals Utopia op de titelpagina en door Jean Desmarais in de parerga wordt genoemd, zou deel uitmaken van de Nieuwe Wereld. Naast Budé maken Cornelis de Schrijver en More zelf dit in de parerga met zoveel woorden duidelijk (30/11, 42/1). De hoofdtekst sluit op drie plaatsen hierbij aan. In het begin van boek I wordt duidelijk dat Utopia tot de bewoonbare streken aan gene zijde van de evenaar behoort, die Hythlodaeus tijdens zijn zwerftocht door de Nieuwe Wereld bezocht. In de betreffende passage wordt teruggegrepen op de leer van Macrobius betreffende de klimaatgordels, een leer die ook op de brief van Pape Jan van invloed is geweest. More legt uit dat de

¹ Voor het ironisch effect dat deze mededelingen sorteren. Nagel, 'Lies'.

² 'me in republica formanda quaedam non satis vtiliter excogitasse', 248/25.

aarde aan weerszijden van de evenaar, bijna tot aan de keerkringen, verdord is door de hitte van de zon. Men vindt daar slechts wilde dieren, slangen en mensen die even wild als beesten zijn. Verder naar het zuiden wordt het klimaat zachter, de grond minder schraal, en worden de dieren en mensen vriendelijker van aard. Uiteindelijk komt men in dichtbevolkte, goed ingerichte staten terecht (50/25-52/18).¹ Dat het eiland Utopia tot deze streken behoort, ligt besloten in de opmerking van Hythlodæus dat de Europeanen door de Utopiërs 'ultra-equinoctialen' worden genoemd, dus 'zij die aan gene zijde van de evenaar leven' (108/2). Bovendien duidt hij het eiland later aan als 'de nieuwe wereld, die door de evenaar nagenoeg even ver van onze wereld wordt verwijderd als de levenswijze en de zeden verschillen'.² Hier wordt duidelijk dat Europa en Utopia ten opzichte van de evenaar elkaars spiegelbeeld vormen en wellicht zelfs elkaars tegenvoeters zijn, zoals het 'India ulterior' van Pape Jan en Europa eveneens door een zo groot mogelijke afstand van elkaar waren gescheiden. Deze indruk wordt versterkt door het gegeven dat Hythlodæus zich op Utopia in de hoofdstad heeft opgehouden, die in ligging en uiterlijk sterk aan Londen doet denken, de woonplaats van Thomas More.³

Met de ruimtelijke tegenstellingen die tussen Europa en Utopia bestaan, gaan morele tegenstellingen samen, daar Utopia volgens Hythlodæus zowel in ruimtelijk als in moreel opzicht zo ver van Europa is verwijderd als maar mogelijk is. Toch is er tegelijk sprake van een morele overeenkomst tussen beide werelddelen. Immers, ten zuiden van de steenbokskeerkring, waar Utopia ligt, heersen dezelfde natuurlijke omstandigheden als ten noorden van de kreeftskkeerkring, waar Europa ligt. Het overeenkomstige, gematigde klimaat maakt eenzelfde vorm van beschaving mogelijk. Zo vertonen zelfs de schepen die men in de Utopische klimaatgordel tegenkomt meer gelijkenis met Europese schepen dan die uit de equatoriale gebieden (52/14-18). Desondanks steekt de beschaving van de Utopiërs volgens Hythlodæus ver boven die van de Europeanen uit. Aangezien dit niet aan natuurlijke omstandigheden kan liggen, moet in Utopia een beter gebruik zijn gemaakt van de menselijke wilsvrijheid. De schaarse en opzettelijk vaag gehouden geografische aanwijzingen betreffende de ligging van Utopia zijn derhalve voldoende om een morele verhouding in leven te roepen, waarin Europa aan Utopia een voorbeeld kan nemen.

Heden, verleden en toekomst van Utopia

Hythlodæus vertelt over het eiland vanuit zijn herinnering. Zijn verblijf op Utopia vond immers plaats voordat hij hier aan More en Gillis verslag van deed. Niettemin vertelt hij steeds in de tegenwoordige tijd over zaken zoals die 'nu' op

¹ Over het verband met Macrobius: Seeber, 'Hythloday'.

² 'in illo nouo orbe terrarum, quem circulus aequator uix tam longe ab hoc nostro orbe semouet: quam uita moresque dissident', 196/29-31.

³ In de marge op 118, waar de Utopische hoofdstad wordt beschreven, wordt met zoveel woorden op deze gelijkenis gewezen. Dat More in Londen woont, wordt al op de titelpagina opgemerkt.

het eiland bestaan Het tijdsverloop is zelfs vrijwel geheel uit zijn beschrijving van Utopia gebannen Hoewel hij zich vijf jaar onder de Utopiers ophield, vertelt hij niet wat hij van dag tot dag of van jaar tot jaar meemaakte Over zijn aankomst en ontvangst op het eiland verneemt men niets, noch over de moeite die hij zich aan het begin van zijn verblijf moet hebben getroost om zich aan zijn nieuwe toestand aan te passen Zo moet er enige tijd zijn verstreken voordat hij de Utopische taal beheerste Niettemin heeft hij zijn vijfjarig verblijf in zijn beschrijving van Utopia teruggebracht tot een enkele oogopslag waarin hij het eiland overziet ¹

De afwezigheid van een tijdsverloop in de beschrijving van het eiland hangt samen met de statische toestand waarin het eiland zelf verkeert In de vijf jaar dat Hythlodæus op Utopia verbleef, lijken zich daar nauwelijks ontwikkelingen te hebben voorgedaan De zeden en gewoonten van de Utopiers liggen vast Van gebeurtenissen die zich op vaste tijdstippen herhalen, wordt dan ook veel gesproken jaarlijks worden nieuwe bestuurders aangesteld (122 sq) en wordt de helft van de plattelandsbevolking afgewisseld (114/7-13), elke tien jaar veranderen de huizen van bewoners (120/12-13), enzovoort Van werkelijke gebeurtenissen daarentegen, die de toestand op het eiland veranderen, verneemt men nauwelijks Evenals de brief van Pape Jan kent de beschrijving van Utopia vooral een cyclisch, geen lineair tijdsverloop ²

Slechts in twee gevallen lijken zich gedurende het verblijf van Hythlodæus werkelijke veranderingen te hebben voorgedaan Beide keren worden die veranderingen door Hythlodæus zelf teweeggebracht Ten eerste voert hij de kennis van het Grieks en de klassieke Griekse literatuur op het eiland in, en geven hij en zijn makkers aanwijzingen die de Utopiers in staat stellen papier en een drukpers te vervaardigen (180/2-184/2) Ten tweede brengt Hythlodæus het christendom aan de Utopiers (216 sq) Met de verbreiding van de Griekse letteren en het christendom heeft Hythlodæus vermoedelijk reeds vroeg na zijn aankomst op Utopia een begin gemaakt In elk geval heeft hij drie jaar heeft zien verstrijken voordat de Utopiers het Grieks machtig waren (180/19) Ook de succesvolle prediking van het christendom veronderstelt enige tijdsduur Bovendien loopt de ontwikkeling die hiermee in gang is gezet door nadat de Portugees het eiland heeft verlaten Hythlodæus meldt dat toen hij van Utopia vertrok, de christelijke bewoners op het punt stonden een priester uit hun midden te kiezen (218/12-18) In de parerga wordt bovendien gezinspeeld op de toekomstige versterking van het christendom op Utopia onder Europese invloed More

¹ Cf Schulte Herbruggen, 'More's Utopia', 252-253 'Both times [bij de reis van More naar Antwerpen en die van Hythlodæus naar Utopia] the journey serves as a motivation for telling an otherwise plotless tale of description' Slechts heel af en toe wordt naar gebeurtenissen verwezen die zich tijdens het verblijf van Hythlodæus voordeden, zoals het bezoek van de Anemoliërs (152/26 sq), maar daarbij gaat het steeds om voorvallen die de ovensens onveranderlijke toestand illustreren

² Voor de afwezigheid van de historische tijd Johnson, *More's Utopia*, 10-11, 18, Berger, 'The Renaissance Imagination' Voor de rol van de cyclische tijd McCutcheon, 'Time'

spreekt over een theoloog die bisschop van Utopia wil worden (42/4-13) en Jean Desmarais stelt voor theologen naar het eiland te sturen die daar de verbreding van het geloof moeten bevorderen en in ruil de Utopische wetten en gewoonten naar Europa moeten overbrengen (26/28-28/3). Ook wat de kennis van de Griekse letteren betreft is op het eiland vooruitgang mogelijk onder buitenlandse invloed, met name vanuit Europa. Zulks ligt besloten in de opmerking van Hythlodæus dat de Utopiërs, die nu slechts beschikken over de boeken die hij aan hen afstond, openstaan voor iedere bezoeker zoals hijzelf met grote verstandelijke gaven of een bijzondere kennis van de wereld.¹ In het gedicht in de Utopische taal dat in de *parerga* is opgenomen, wordt dan ook lof toegeswaaid aan de Utopiërs vanwege hun bereidheid zonder morren over te nemen wat anderen aan beters te bieden hebben.² Toch is het onwaarschijnlijk dat de toekomst op Utopia heuse omwentelingen te zien zal geven, aangezien de grondslagen van de Utopische staat volgens Hythlodæus eeuwig zullen bestaan (244/5-7).

Worden heden en toekomst van Utopia door toedoen van Hythlodæus met de Europese geschiedenis verbonden, het verleden van het eiland is goeddeels onafhankelijk gebleven van de Oude Wereld. De kronieken van de Utopiërs omvatten een geschiedenis van 1760 jaar (120/21-23). Aan het begin daarvan vond de verovering van Utopia (dat toen nog Abraxa heette en met het vasteland was verbonden) door Utopus plaats. Utopus voerde de beschaving in die nog op het eiland bestaat en die ver boven de Europese beschaving uitsteekt. Toch vermoedt de Portugees dat de Utopiërs van de Grieken afstammen, omdat de namen van hun steden en bestuurders Griekse bestanddelen bevatten, terwijl hun taal verder op het Perzisch lijkt (180/22-25). Deze afstamming moet tot vóór de dagen van Utopus teruggaan. De enige keer namelijk dat de Utopiërs volgens hun kronieken met Europa in aanraking kwamen voordat Hythlodæus hen bezocht, was 1200 jaar eerder, toen een schip met Romeinen en Egyptenaren op hun eiland aanspoelde. Van deze vreemdelingen, die het eiland nooit meer verlieten, leerden de Utopiërs alle bruikbare kunsten en technieken die de Romeinse beschaving te bieden had – met de kennelijke uitzondering van de taal- en letterkunde en van het christelijke geloof, waarmee Hythlodæus hen eerst vertrouwd maakt. Eventuele reizen van de Utopiërs naar Europa zijn noch in de Utopische, noch in de Europese geschiedschrijving overgeleverd (106/30-108/12).

Ook de schaarse mededelingen over de Utopische geschiedenis roepen een morele verhouding tussen het eiland en Europa in leven. De beschaving van de Utopiërs en die van de Europeanen hebben dezelfde oorsprong. Wanneer de Utopiërs in de loop van de geschiedenis een hoger beschavingspeil hebben

¹ 'At nunc nihil habent amplius, quam a me commemoratum est (...) Quisquis eo spectandi gratia uenerit, quem insignis aliqua dos ingenij aut longa peregrinatione usum multarum cognitio terrarum commendet (quo nomine gratus fuit noster appulsus) pronis animis excipitur. Quippe libenter audiunt, quid ubique terrarum geratur', 182/34-184/7.

² 'non grauatum accipio meliora', 18/26; cf. Khanna, 'The Case'

bereikt dan de Europeanen, ligt dat niet aan een gunstiger uitgangspositie. Het betekent dat zij hun mogelijkheden tot ontplooiing beter hebben benut. De Europeanen kunnen in de toekomst een voorbeeld aan hen nemen, zoals ook de Utopiërs het goede uit Europa hebben overgenomen voor zover dat binnen hun bereik gekomen is.

In gesprek met Hythlodæus

Thomas More kan niet uit eigen ondervinding over Utopia verhalen. Hij kan slechts weergeven wat hij van Raphaël Hythlodæus over het eiland hoorde. Om de schijn te wekken dat Utopia werkelijk bestaat, is hij daarom gehouden niet alleen het eiland in de werkelijkheid te plaatsen, maar ook te doen of Hythlodæus echt bestaat en echt met hem gesproken heeft.

Over zijn gesprek met Hythlodæus vertelt More in de *Utopia* vanuit zijn herinnering. 'Onlangs', heet het in de eerste zin van boek I, vonden te Brugge onderhandelingen plaats tussen afgevaardigden van prins Karel van Castilië (de latere keizer Karel V) en koning Hendrik VIII van Engeland. More behoorde tot het Engelse gezantschap, dat werd aangevoerd door Cuthbert Tunstal. Nadat de afgevaardigden 'een paar keer' waren samengekomen, werden de onderhandelingen 'voor enkele dagen' opgeschort. More vertrok toen naar Antwerpen waar hij 'vaak' bezoek kreeg van een voorname inwoner van de stad, Pieter Gillis. Inmiddels was hij al 'ruim vier maanden' van huis. Toen hij 'op zekere dag' na de mis de Onze Lieve Vrouwekerk verliet, trof hij Gillis aan in het gezelschap van de hem onbekende Raphaël Hythlodæus (46-48). Gedrieën begaven zij zich naar het gastverblijf van More. In de tuin vond hun gesprek plaats. Wat voor het middagmaal werd verteld, is in boek I weergegeven. Boek II heeft betrekking op het in de namiddag gevoerde gesprek, waarin Hythlodæus een beschrijving van het eiland Utopia gaf. In de parerga stelt More dat hij sinds het gesprek bijna een jaar nodig heeft gehad om thuis, na zijn terugkeer uit de Nederlanden, de *Utopia* te voltooien (38/3-4). Waar zijn huis staat, was al gebleken op de titelpagina, waar More burger en schout van Londen wordt genoemd.¹

De genoemde plaatsen en tijdstippen zijn voldoende nauwkeurig om aan het driesprek een authentiek aanschein te verlenen, al past More er voor op dat zijn aanwijzingen niet al te tastbaar worden. De vermelding van het gezantschap, dat in 1515 werkelijk in de Nederlanden verbleef, en het met name noemen van een aantal bekende personen verhogen de betrouwbaarheid van zijn mededelingen nog. More zelf genoot bovendien op het ogenblik dat de *Utopia* uitkwam reeds de nodige faam, en wie hiervan onkundig is, wordt snel genoeg op de hoogte gebracht door de parerga waarin door vele bekende auteurs lof wordt toegezwaaid aan de Engelse geleerde. Het gesprek met Hythlodæus is des te waarschijnlijker doordat niet alleen More, maar ook Gillis daarbij aanwezig was.

¹ Herhaald in de titels boven de boeken I en II en in de afsluiting aan het slot van boek II. In werkelijkheid was More geen schout ('vicecomes', 'sheriff') maar onderschout ('subvicecomes', 'under-sheriff'); *Utopia* (CW 4), 295, geeft uitleg in een noot

Ook Gillis was in 1516 geen onbekende figuur.¹ Hythlodæus echter is een vreemde eend in de bijt. Hij is nieuw voor de lezer, en bij de ontmoeting te Antwerpen tevens voor More zelf. Even nieuw is wat de Portugees te vertellen heeft over het onbekende eiland Utopia.

Hythlodæus is de enige Europeaan die over Utopia kan vertellen, aangezien hij als enige op het eiland is geweest en daarna naar Europa is teruggekeerd. De Romeinen en Egyptenaren die 1200 jaar voor hem op Utopia waren gestrand, zijn immers nooit meer teruggekeerd (108/2 sq.). Hythlodæus bezocht Utopia overigens niet alleen. Hij begon zijn zwerftochten in de Nieuwe Wereld in het gezelschap van vijf anderen (50/15-16). In de loop van zijn relaas blijkt echter dat hij ten gevolge van twee sterfgevallen op zeker ogenblik nog maar met drie makkers op het eiland over was (218/10-11). Wanneer het vertrek van Utopia ter sprake komt, gebruikt hij zelfs de eerste persoon enkelvoud: hij vertelt hoe de toestand op het eiland was 'toen ik wegging'.² In de passage over zijn terugtocht naar Europa worden dan ook geen reisgenoten genoemd (50/16-19). Wat er met zijn drie makkers gebeurd is, meldt de *Utopia* niet. In elk geval zijn zij zo ver uit het zicht geraakt, dat Gillis de Portugees aan More kan voorstellen met de mededeling dat er geen sterveling in leven is die zoveel over onbekende landen en volkeren kan vertellen als hij (48/25-27).

Over de reis van Hythlodæus naar Utopia worden enkele mededelingen gedaan die het mogelijk maken zijn bewegingen in tijd en ruimte na te volgen. De Portugees zou lid zijn geweest van de bemanning van Amerigo Vespucci op de laatste drie van diens vier reizen, 'waarover men tegenwoordig overal leest'.³ Hij behoorde tot de vierentwintig man die Vespucci op zijn laatste reis achterliet in de Nieuwe Wereld. Het betreffende land en de naam van de koning ervan zijn More ontschoten.⁴ Een jaartal wordt evenmin genoemd. 'Langzaamaan' sloten Hythlodæus en zijn makkers vriendschap met de inboorlingen op de plaats waar zij waren achtergebleven. Daarop vingen zij hun omzwervingen aan. 'Na vele dagreizen' bereikten zij de streken waarin Utopia is gelegen (48-50). Op Utopia verbleven zij ruim vijf jaar (106/15, 116/28, cf. 22/6). Daarna kwam Hythlodæus 'door een wonderbaarlijke lotsbeschikking' terecht op Taprobane (Ceylon) en vandaar in Calicut. Hier werd hij opgepikt door een Portugese vloot en teruggebracht naar zijn vaderland (48-50, 106/15, 116/28).⁵ Hoe lang de terugreis duurde, wordt niet meegedeeld. Evenmin wordt gezegd hoeveel tijd er is verstreken tussen zijn terugkeer in Portugal en de dag dat hij More in Antwer-

¹ Pieter Gillis (1486-1533) was vanaf 1512 stadsklerk van Antwerpen, cf. Bietenholz en Deutscher, *Contemporaries* s.v.

² 'quum ego discederem', 218/17-18.

³ 'quae passim iam leguntur', 50/6.

⁴ Vespucci, *The Letters*, 55-56, noemt die ook niet; vermeld worden slechts de coördinaten van de plaats waar de mannen achterbleven: 18° ZB en 37° ten westen van Lissabon (vermoedelijk de Braziliaanse zuidkust).

⁵ Marin, *Utopiques*, 68-69, laat de terugreis over Calcutta plaatsvinden in plaats van Calicut; de informatie over de omzwervingen van Hythlodæus op het zuidelijk halfrond (52/2 sq.) wordt op de terugreis over het noordelijk halfrond betrokken

pen ontmoette. Wanneer precies Hythlodæus te gast was op Utopia, blijft op deze manier onduidelijk, al is het zeker dat zijn reis plaatsvond in het kader van de ontdekkingsreizen naar Amenka waarover men in het jaar dat de *Utopia* verscheen al meer dan twee decennia hoorde. Een *terminus post quem* wordt geleverd door het reisverslag van Vespucci. Diens laatste reis vond plaats in de jaren 1503 en 1504.¹

Waarom en onder welke omstandigheden de Portugees in Antwerpen is terechtgekomen, waar hij aan Gillis en More zijn verhaal doet, verneemt de lezer niet. Ook weet niemand waar hij sindsdien gebleven is. Budé gelooft dat hij weer naar Utopia is gegaan, maar ooit nog in Europa zal terugkeren (12/24-28; de betreffende passage is in het Grieks gesteld en Utopia wordt opnieuw 'Udepotia' genoemd, 'Nergensland'). Gillis spreekt in de parerga de hoop uit dat Hythlodæus nog in leven is, aangezien hij bij de Portugees navraag wil doen over de precieze ligging van Utopia. Sommigen hebben echter het bericht van zijn dood verspreid, terwijl hij volgens anderen naar Portugal en vandaar weer naar Utopia is vertrokken (22/29-24/3). Ook More zegt in de parerga te hopen dat Gillis in staat zal zijn Hythlodæus te bereiken. Hij verzoekt zijn vriend na te gaan of bij de weergave van de woorden van de Portugees iets aan zijn aandacht is ontsnapt. More geeft daarbij aan dat hij op zijn geheugen vertrouwt, maar twijfel koestert over één bijzonderheid: de lengte van de brug over de rivier bij de Utopische hoofdstad. In de herinnering van More zei Hythlodæus dat de brug vijfhonderd passen lang was, maar More's bediende John Clement houdt het op driehonderd (40/14-23). Gillis zou wellicht mondeling of schriftelijk navraag kunnen doen. In dat geval moet hij de Portugees ook vragen, waar Utopia eigenlijk ligt, want dat waren zij tijdens het gesprek vergeten aan de orde te stellen (40/30-42/2). Van deze woorden gaat een sterk ironisch effect uit: de bezorgdheid over de juiste lengte van de brug geeft de indruk dat de beschrijving van Utopia door Hythlodæus uiterst nauwkeurig was en door More tot in alle bijzonderheden is weergegeven, hetgeen zijn onwetendheid betreffende de ligging van het eiland des te potsierlijker maakt. Overigens zou More graag willen dat de Portugees de *Utopia* doornam om zich te zien of het werk de volledige waarheid bevat. Daar Gillis in zijn schrijven hoog opgeeft van het scherpe geheugen van More en zegt niets toe te kunnen voegen aan diens woorden,² mag worden aangenomen dat het werk inderdaad voldoet aan de eisen die More er zelf aan stelt: niets te bevatten dat onwaar is, niets over te slaan dat waar is (42/16-17). Elders in de parerga doet More een oproep aan degenen die twijfelen aan het waarheidsgehalte van de *Utopia*, zich rechtstreeks tot Hythlodæus te wenden. Afgelopen maart, stelt More in zijn niet gedateerde

¹ Vespucci, *The Letters*, 52-56: vertrek op 10 mei 1503 uit Lissabon, terugkomst aldaar op 18 juni 1504. Overige data worden niet genoemd.

² Wel zijn de marginalia van zijn hand en heeft hij het gedicht in de Utopische taal, na afloop van het gesprek door Hythlodæus aan hem ter hand gesteld, aan de parerga toegevoegd (22/8-10, 17-18). Overigens zou Hythlodæus volgens More ook aan anderen over Utopia hebben verteld (250/26-29).

bericht, zou hij nog gezond en wel in Portugal zijn gezien More kan intussen alleen voor zijn eigen betrouwbaarheid instaan, niet voor die van zijn zegsman (250/29-252/5)

Met dergelijke ironische mededelingen wordt de de suggestie van het ware bestaan van Hythlodæus – en daarmee van het alleen door hem bezochte eiland – natuurlijk op losse schroeven gezet Hier komt bij dat de Portugees volgens Gillis geen gewone zeekapitein is Hij heeft veel weg van Odysseus, maar meer nog van Plato (48/30-31) Plato is de schrijver die Hythlodæus het meeste liefheeft, vooral waar het diens staatkundige opvattingen betreft Misschien moet men Hythlodæus zien als degene die de door Plato beschreven ideale staat heeft bezocht In de parerga wordt het eiland Utopia dan ook meermalen met de staat van de Griekse wijsgeer in verband gebracht Soms wordt gesteld dat More Plato heeft overtroffen omdat de staat van de laatste slechts in woorden bestaat, Utopia ook in werkelijkheid ¹ Bovendien levert de naam van de Portugees enkele ter zake dienende aanwijzingen op 'Hythlodæus' bevat het Griekse woord *húthlos*, 'onzin' Niet alleen betekent dit dat de Portugees onzin verbreidt, ook levert dit een verband op met de Platoonse staatsleer In de *Politeia* wordt namelijk het betoog van Socrates over de rechtvaardigheid op zeker ogenblik als *húthlos* afgedaan, zoals Dominic Baker-Smith in dit verband heeft aangevoerd Het lijkt er op of de Portugees in het rijk van de Platoonse ideeën heeft verkeerd, te meer daar zijn voornaam 'Raphael' luidt, naar de engel die als hemelse boodschapper bekend is ²

Hier komt bij dat Hythlodæus als verteller in More lijkt op te gaan, ook al heeft More de beschrijving van Utopia uit zijn mond opgetekend en laat hij de Portugees in de directe rede aan het woord Nergens verschaft More zich buiten zijn zegsman om toegang tot Utopia Hij houdt zich aan zijn rol van personagegebonden verteller anders dan Pape Jan draagt hij geen kennis van andermans onuitgesproken gedachten of gebieden die hij nooit heeft bezocht Uit de parerga wordt evenwel duidelijk dat More en Hythlodæus als vertellers niet zo scherp te onderscheiden zijn More zelf stelt in zijn eerste brief aan Pieter Gillis dat hij slechts weergeeft wat Hythlodæus vertelde, in diens onopgepoetste Latijn Hoe meer mijn stijl de verwaarloosde taal van Hythlodæus nadert, aldus More, hoe dichter zij bij de waarheid staat (38/7 sq) De *Utopia* is echter in een zeer doorwrocht Latijn gesteld ³ Niet alleen staat de *Utopia* dus bezijden de waarheid,

¹ Anemolius, 20, minder nadrukkelijk Gillis, 20/18 sq, Rhenanus, 252/17 In de hoofdtekst spreekt Hythlodæus over '[ea] quae fingit Plato in sua Republica aut ea quae faciunt Vtopienses in sua', 100/9-10 (cursivering toegevoegd) Over het verband tussen de *Utopia* en de met name op Plato geïnspireerde staatsleer bestaat een omvangrijke literatuur cf Skinner, 'Sir Thomas More's *Utopia*', Logan, *The Meaning*, Baker-Smith, *More's Utopia*, Starnes, *The New Republic* Deze literatuur blijft grotendeels buiten beschouwing, daar de *Utopia* hier niet als een staatkundige verhandeling wordt gelezen, maar als metatekst van de renaissance

² Baker-Smith, *More's Utopia*, 89

³ Cf Monsuez, 'Le latin', 49 More 'etale avec complaisance toutes sortes de coquetteries Mots, sens, constructions, arrangements de la phrase, tout vise a produire un effet et à étonner le lecteur', McCutcheon, *My Dear Peter*, 31

ook is het werk kennelijk de eigen schepping van More. Op dat laatste wordt de lezer opnieuw opmerkzaam gemaakt waar More al te bescheiden stelt dat hij in zijn werk niet meer doet dan de woorden van Hythlodæus 'eenvoudig en goedgelovig' over te brengen (250/19-20). Beatus Rhenanus kan zich in de parerga dan ook vrolijk maken om een gezelschap van theologen volgens wie aan More omwille van de *Utopia* niet meer eer toekomt dan aan een betrouwbare notulist (252/20 sq.). Jean Desmarais en Guillaume Budé stellen More verantwoordelijk voor de beschrijving van Utopia, en laten Hythlodæus slechts de eer van de ontdekking van het eiland. Desmarais zegt:

Utopia heeft veel te danken aan Hythlodæus, door wiens toedoen het, onwaardig onbekend te blijven, bekend werd, maar meer nog aan de zeer geleerde More, door wiens penseel het zo vaardig voor ons geschilderd is.¹

Budé zet zijn opvatting als volgt uiteen:

Wij zijn de kennis van het eiland aan Thomas More verschuldigd, die het toonbeeld van het gelukzalig bestaan (...) in onze tijd onder de aandacht heeft gebracht, ontdekt als het was door Hythlodæus, zoals More stelt, want aan hem schrijft hij alles toe. Hoewel men Hythlodæus kan beschouwen als degene die de Utopische samenleving heeft ontworpen, hun gebruiken en instellingen in leven heeft geroepen, dat wil zeggen: voor ons de voorstelling van het gelukzalige leven aan hen ontleend en hier ingevoerd heeft, toch heeft More voorzeker het eiland en zijn heilige instellingen met zijn stijl en welbespraaktheid versierd en de samenleving van de Hagnopoliten [de Utopiërs] naar behoren opgepoetst en er alles aan toegevoegd dat zijn verheven werk pracht, bekoring en gezag verleent, al heeft hij wat de samenstelling van het werk aangaat slechts de rol van metselaar naar zichzelf toegerekend.²

Elders in de parerga verschuift de rol van Hythlodæus nog verder naar de achtergrond. Busleyden noemt hem in het geheel niet en betuigt slechts More zijn dank voor de beschrijving van het eiland. Tot driemaal toe noemt hij Utopia in zijn aan More gerichte schrijven *tua respublica*, 'uw staat' (34/6-7, 14-15, 23-24). Eenmaal erkent More zelf dat het eiland zijn eigen ontwerp is (248/25). Gillis schrijft dat Hythlodæus tijdens het gesprek als een scherp waarnemer en een meeslepend verteller overkwam. Leest Gillis niettemin de *Utopia* over, dan lijkt hij wel meer te zien dan toen hij naar Hythlodæus luisterde (20/20-23).

¹ 'Multum debet Vtopia Hythlodeo per quem innotuit indigna quae nesciretur. plus eruditissimo Moro, cuius penicillo nobis tam scite depicta est', 28/3-5.

² 'Eius igitur insulae cognitionem THOMAE MORO debemus, qui beatæ uitæ exemplar (...) ætate nostra promulgauit, ab Hythlodæo, ut ipse tradit, inuentum, cui omnia fert accepta. qui ut Vtopianis ciuitatem architectatus sit, ritusque illis & instituta condidit, id est beatæ uitæ argumentum nobis inde mutuatus sit, & important, MORVS certe insulam & sancta instituta stilo orationeque illustrauit, ac ciuitatem ipsam Hagnopolitanorum ad normam regulamque expoliuit, omniaque ea addidit, unde operi magnifico decor uenustasque accedit, & autoritas. etiamsi in ea opera nauanda sibi tantum partes structuris uendicauit', 12/11-21.

Het komt hem voor dat hij zelf op Utopia leeft (22/3-4), ja 'ik geloof waarachtig dat Raphaël zelf minder op het eiland heeft gezien gedurende alle vijf jaren dat hij daar verbleef, dan men in de beschrijving van More kan zien'.¹ Niet alleen de beschrijving, maar zelfs de waarneming van Utopia komt hier voor rekening van More. Hythlodæus lijkt niet meer te zijn dan een verlengstuk van de Engelsman.

Hythlodæus en zijn omzwervingen zijn derhalve in rookwolken gehuld. De aanwijzingen die zowel het eiland Utopia als de omzwervingen van degene die dit eiland beschrijft in de ervaringswereld van de Europese lezer moeten verankeren, geven aan het vertelde niet meer dan een schijn van authenticiteit. Hoewel deze aanwijzingen op het eerste gezicht een betrouwbare indruk maken, blijken ze bij nadere beschouwing veelal wazig, en worden ze op ironische wijze ondergraven voor zover ze wel een tastbare werkelijkheid in leven lijken te roepen. Netzomin als de brief van Pape Jan is het de *Utopia* om het vergroten van de kennis van het aardrijk te doen. Beide geschriften maken dat overigens op een zeer verschillende wijze duidelijk. De *Utopia* ironiseert haar eigen mededelingen, waar de brief van Pape Jan beweringen doet die een groteske overdrijving inhouden van de bestaande kennis van het aardrijk.

Toch lijkt het er op dat het eiland Utopia Europa iets te zeggen heeft. Beide werelden worden niet slechts in ruimtelijk opzicht tegenover elkaar geplaatst, maar ook uit het oogpunt van de moraal. De beschaving van Utopia is vergelijkbaar met die van Europa. Zij wordt door Hythlodæus als 'anders', maar vooral als 'beter' voorgesteld dan die uit de Oude Wereld. Utopia verbeeldt een ideaal.

UTOPIA ALS IDEEAAL

De vraag in welke mate Utopia een verbeelding is van idealen die in werkelijkheid door Thomas More werden beleden, heeft onder hedendaagse onderzoekers het nodige stof doen opwaaien. In de zeer overvloedige literatuur kan men grofweg twee beschouwingswijzen onderscheiden. Sommigen menen dat het eiland inderdaad een toestand belichaamt die voor More als aanbevelenswaardig gold. Deze toestand zou tegenover de Europese werkelijkheid moeten worden geplaatst. De gebreken daarvan zouden in het eerste boek van de *Utopia* beschreven staan. In het tweede boek zou More de Utopische oplossing van alle moeilijkheden hebben beschreven – een oplossing die niet, althans niet zonder veel moeite, in Europa zou zijn te verwezenlijken, maar daarom niet minder als ideaal was aan te zien.²

¹ 'Et hercule crediderim Raphaelem ipsum minus in ea insula uidisse per omne quinquennium quod illic egit, quam in MORI descriptione uidere liceat', 22/4-7.

² Deze opvatting vooral in de oudere literatuur: zo belichaamde Utopia voor Kautsky, *Thomas More*, een communistisch ideaal, voor Chambers, *Thomas More*, zou het nagenoeg ideale maarheidense Utopia een aansporing aan het christelijke Europa inhouden om het eiland te overtreffen; voor Hexter, *Utopia* (CW 4), lvi-cv, was het eiland een verbeelding van idealen van het

Voor anderen is deze zienswijze te weinig verfijnd. Gewezen wordt op de omstandigheid dat niet More, maar diens zegsman Raphaël Hythlodæus in de *Utopia* het hoogste woord heeft. Voor More hoeft de toestand in Europa niet noodzakelijk zo slecht te zijn als Hythlodæus het doet voorkomen, noch hoeft Utopia in die mate ideaal te zijn als de Portugees het voorstelt. Het zou er More vooral om zijn gegaan een zo groot mogelijk contrast aan te brengen tussen de weinig rooskleurige werkelijkheid en de beste oplossing die – vanuit een bepaald standpunt bezien – denkbaar is. De lezer zou zelf, met dit contrast in gedachten, naar een betere wereld moeten streven, zonder de Utopische toestand als pasklare oplossing te omhelzen.¹ Veel onderzoekers wijzen er dan ook op dat het eiland zeker niet in alle opzichten zonder meer als aanbevelenswaardig kan gelden.² Soms stelt men zich het leven daar zelfs als een nachtmerrie voor; in andere gevallen getroost men zich moeite Utopia vooral niet al te zwart af te schilderen, in de kennelijke vrees dat het blazen van More anders besmet zou kunnen raken.

In deze studie wordt aangesloten bij de tweede beschouwingswijze. Eerder dan als de gewenste oplossing voor alle denkbare moeilijkheden zal het eiland Utopia worden gezien als een opzettelijk ten top gedreven verbeelding van bepaalde idealen, die tegenover een opzettelijk overtrokken voorstelling van Europese misstanden is geplaatst. Meer in het bijzonder zal worden gepoogd aannemelijk te maken – en dit is in de literatuur over de *Utopia* niet eerder gebeurd – dat het eiland een verbeelding van *renaissancistische* idealen belichaamt, bedoeld als alternatief voor het *middeleeuwse* Europa. De *Utopia* speelt in op de renaissancistische afzetbeweging tegen de middeleeuwen. In de persoon van Hythlodæus wordt deze beweging tot in het uiterste doorgedreven en uiteindelijk tegen zichzelf gekeerd. De *Utopia* wordt daarmee tot stellingname in de beschavingsstrijd die de renaissance met de middeleeuwen aanbindt. Het werk voert deze strijd tot een hoogtepunt, maar toont er gelijktijdig de ironie van aan.

De beschaving van de Utopia

'Beschaving', 'geleerdheid' en 'geletterdheid' zijn in de *Utopia* overheersende onderwerpen. Niet alleen laat het eiland Utopia een bepaalde beschaving zien, ook wordt het werk zelf als pronkstuk van de beschaving voorgesteld. Dit gebeurt met name in de parerga, waar Thomas More door zijn geleerde vrienden

christelijk humanisme. Dat Utopia een ideaal verbeeldt wordt heden ten dage m.n. verdedigd door Skinner, 'Sir Thomas More's *Utopia*'. Voor een beredeneerd literatuuroverzicht: Skinner, 'More's *Utopia*'; id., *The Foundations* 1, 257; Jones, 'Recent Studies', 447-451; Gentz, 'Recent Studies', 122-126; Fox, *Utopia*, 18-23.

¹ Deze zienswijze domineert in de moderne literatuur: Fox, *Utopia*, 22, constateert terecht 'a fairly widespread consensus that the work has none of the definitiveness of meaning that earlier interpreters proposed'. Enkele recente studies over de ambiguïteit van de *Utopia*: McCutcheon, *My Dear Peter*; Kuon, *Utopischer Entwurf*; Grace, 'Utopia'; Fox, *Utopia*. Cf. de in de vorige noot genoemde literatuuroverzichten. Het standpunt van waaruit het eiland Utopia de beste oplossing biedt voor de problemen van Europa, is vooral dat van de rede, cf. *infra* p 281

² Scherpe observaties m.n. bij Avineri, 'War and Slavery' (over knijgsbedrijf en slavernij); Weiner, 'Raphael's Eutopia' (over knijgsbedrijf en geestesleven); Berger, 'Utopian Folly' (over strafrecht).

uitvoerig om zijn geschrift wordt geprezen. De manier waarop dat gebeurt, wekt de indruk dat More zich met de *Utopia* tot spreekbuis heeft gemaakt van een even uitgelezen als verheven gezelschap, dat van de dragers van de noordelijke renaissance.

Reeds op de titelpagina wordt More een 'zeer verheven en welbespraakte heer' genoemd, de *Utopia* zelf heet 'waarlijk schitterend' te zijn. Het werk opent vervolgens met een brief van Desiderius Erasmus aan de Bazelse drukker Johannes Froben. Deze brief begint als volgt:

Ofschoon tot dusver alles wat mijn waarde More voortbracht mij steeds buitengewoon is bevallen, heb ik toch enigermate getwijfeld aan mijn eigen indrukken wegens de zeer hechte vriendschap die tussen ons bestaat. Nu ik echter zie dat de geleerden zich eensluidend achter mijn mening scharen en zelfs met nog meer achting dan ik naar 's mans goddelijke aanleg opzien – niet omdat zij meer van hem houden, maar omdat zij beter kijken – nu val ik mijn oordeel eerst werkelijk bij, en zal ik voortaan niet aarzelen openlijk te verkondigen wat ik denk.¹

Uit deze woorden spreekt een grote waardering voor More. Door te wijzen op zijn hechte genegenheid maakt Erasmus duidelijk dat hij de Engelsman als mens een zeer grote achting toedraagt. Ook als auteur gooit More van oudsher hoge ogen bij de Rotterdammer. Vanwege hun persoonlijke banden twijfelde Erasmus evenwel aan de zuiverheid van zijn oordeel over diens schrijverschap. Nu diens verdiensten als auteur door andere geleerden nog hoger worden aangeslagen dan door Erasmus zelf, zijn aan de twijfels van de laatste een einde gekomen. Dat More goddelijke gaven bezit, staat nu zonder meer vast.

Het 'nu' uit de woorden van Erasmus heeft betrekking op het ogenblik van verschijnen van de *Utopia*. De waardering van andere geleerden voor het schrijverschap van More verwijst naar de lof die in de overige parerga aan de Engelse geleerde wordt toegezwaaid. De brief van Erasmus levert in feite een commentaar op deze geschriften, die op hun beurt een commentaar op de boeken I en II inhouden. De brief dateert dan ook van augustus 1517, toen al twee drukken van de *Utopia* waren verschenen. Met zijn schrijven maakt Erasmus duidelijk dat de prijzende woorden voor More uit de overige parerga door objectieve overwegingen zijn ingegeven. De betreffende auteurs zijn immers geen betere vrienden van More dan hijzelf en hun vermogen tot oordelen is beter ontwikkeld.

Dat More omwille van de *Utopia* door 'de' geleerden eensgezind en op objectieve gronden als een goddelijk auteur wordt geprezen, houdt vanzelfsprekend een uitnodiging aan de lezer in, kennis te nemen van het werk. Daarnaast vormen de woorden van Erasmus een waarschuwing. Aan lezers die de *Utopia*

¹ 'Cum antehac omnia Mori mei mihi supra modum semper placuerint, tamen ipse meo iudicio nonnihil diffidebam, ob arctissimam inter nos amicitiam. Caeterum ubi uideo doctos uno ore omnes meo subscribere suffragio, ac uehementius etiam diuinum hominis ingenium suspicere, non quod plus ament, sed quod plus cernant, serio plaudo meae sententiae, nec uerebor posthac quod sentio palam eloqui', 2/3-9.

niet als een uitmuntend werk beschouwen, wordt bij voorbaat te verstaan gegeven dat er iets schort aan hun oordeel. 'De' geleerden dragen het werk en zijn auteur op handen. Wie dat niet doet, mag zichzelf derhalve niet voor geleerd houden. De *Utopia* en haar auteur worden door Erasmus als het ware tot het middelpunt van de geleerde beschaving uitgeroepen. Erasmus zelf en een aantal anderen behoren tot deze beschaving, aangezien zij voor de *Utopia* de vereiste waardering opbrengen. Ook de lezer mag tot de beschavingskring rondom de *Utopia* toetreden, mits wordt voldaan aan de voorwaarde die Erasmus stelt: het vereren van de goddelijke aanleg van Thomas More zoals die zich in het werk openbaart. Wie zich al lezende bij het oordeel van Erasmus en de andere geleerden aansluit, is voor de proef geslaagd.

More zelf lijkt hier niet anders over te denken. In zijn eerste brief aan Pieter Gillis die in de parerga is opgenomen, maakt hij zich bij voorbaat kwaad op weinig deskundige lezers die zijn werk mogelijk in handen zullen krijgen. Naar hen laat hij de volgende tirade uitgaan:

Eerlijk gezegd, ik ben er zelf nog niet helemaal zeker van of ik het werk eigenlijk wel moet uitgeven. Zo wisselend is de smaak van de stervelingen, zo kleinzielig de natuur van sommigen, zo ondankbaar hun karakter, zo ongerijmd hun oordeel, dat het diegenen, die zich vrolijk en onbekommerd laten gaan, stukken beter lijkt te vergaan dan degenen die zich afmatten om iets in het licht te brengen dat anderen, neerbuigend of ondankbaar als zij zijn, tot voordeel en genoeg kan strekken. De meeste mensen zijn onbekend met de letteren, velen verachten ze. De barbaar wijst alles wat niet volstrekt barbaars is, als onverteerbaar van de hand; de half ontwikkelde doen alles af als alledaags, wat niet wemelt van verouderde uitdrukkingen. Aan sommigen bevalt enkel het oude, aan de meesten slechts hun eigen werk. De een is zo stug, dat hij geen grapje kan waarderen, de ander zo saai, dat geestigheden niet aan hem zijn besteed. Zo bot zijn sommigen, dat zij evenzeer terugdeinzen voor fijnzinnigheid als iemand die door een dolle hond is gebeten voor water. Zo wispelturig zijn anderen, dat zij zittend het ene waarderen, staand het andere. Dat hangt maar rond in de kroeg, en oordeelt onder het pimpelen over wat de schrijvers waard zijn, en verwerpt met het grootste gezag, zodra het hun maar beleeft, iedere auteur, hem als het ware aan de haren trekkend in zijn geschriften, en dat blijft zelf onkwetsbaar en, zoals men zegt, buiten schot. Zo kaal en alom gladgeschoren zijn deze mannetjes, dat zij geen haartje hebben waaraan zij beetgepakt kunnen worden. Verder zijn sommigen zo ondankbaar, dat zij wel van het aangeboden boek genieten, maar de schrijver hun genegenheid onthouden. Zij lijken wel op onbeschofte gasten die, wanneer zij rijkelijk zijn onthaald op een overvloedig maal, voldaan naar huis terugkeren zonder degene te bedanken door wie zij uitgenodigd waren. Ga er maar aan staan, voor mensen met een zo verwende smaak, een zo wisselende voorkeur, en een zo grote erkentelijkheid en welwillendheid op eigen kosten een banket aan te richten.¹

¹ 'Quamquam ut uere dicam, nec ipse mecum satis adhuc constitui, an sim omnino aediturus. Etenim tam uaria sunt palata mortalium, tam morosa quorundam ingenia, tam ingrati animi, tam absurda iudicia, ut cum hijs haud paulo felicius agi uideatur, qui iucundi atque hilares genio indulgent suo, quam qui semet macerant curis, ut aedant aliquid quod alijs, aut fastidientibus, aut

De lezer die de *Utopia* na deze woorden niet terzijde legt, is gewaarschuwd. Hij zal het werk en zijn auteur uitbundige lof moeten toezwaaien, wil hij niet voor wispelturig, kleinzielig, ondankbaar, zonderling, half of helemaal niet ontwikkeld, stug, saai, bot en lomp worden gehouden. Alleen door de *Utopia* tot zich te nemen langs de lijnen die door More zijn uitgezet, kan hij zich een beschaafde status verwerven.¹ More heeft de geletterde beschaving in pacht – sterker nog, hij lijkt wel met die beschaving samen te vallen. Elders in zijn brief schrijft More dat hij nauwelijks de tijd heeft kunnen vinden om de *Utopia* te voltooien. Bijna de hele dag besteed ik aan openbare taken en aan het praten met bedienden, vrouw en kinderen, aldus More; 'voor mijzelf, dat wil zeggen: voor de letteren (*mihi, hoc est literis*) laat ik niets over'.² Duidelijker had More zich niet kunnen uitdrukken: zijn persoon wordt volledig in termen van de geletterde beschaving verstaan.

Dat men voor de *Utopia* de nodige waardering moet opbrengen om zich voor beschaafd te mogen houden, maakt More opnieuw duidelijk in zijn tweede brief aan Gillis, geschreven na de verschijning van het werk en het loskomen van de eerste reacties daarop. More haalt een niet met name genoemde lezer aan die het gewaagd heeft zich kritisch over de *Utopia* uit te laten.³ Deze lezer wordt eerst om zijn geleerdheid geprezen, maar dit gebeurt slechts om hem vervolgens des te steviger de oren te wassen vanwege zijn onbekwame oordeel. Zo zegt More naar aanleiding van de twijfel van zijn lezer of het eiland Utopia nu werkelijkheid of fictie is, dat het uiteraard om werkelijkheid gaat. Had More het gewone volk met fictie om de tuin willen leiden, dan had hij voor geleerden wel de nodige sleutels in zijn tekst verborgen om hier op te wijzen, zoals ironische benamingen voor wat er op het eiland te zien is. Toch heeft hij slechts de werkelijke, betekenisloze benamingen gegeven. Hier somt hij er een aantal van op, waarbij het echter juist om ironische benamingen gaat (250/9-18). Was zijn lezer geleerd geweest, dan had hij deze benamingen moeten herkennen als

ingratis, uel utilitati possit esse, uel uoluptati. Plurimi literas nesciunt: multi contemnunt. Barbarus ut durum reijcit, quicquid non est plane barbarum, Sciohi asperrantur ut triviale, quicquid obsoletis uerbis non scatet quibusdam solum placent uetera, plensque tantum sua. Hic tam tetricus est, ut non admittat iocos, hic tam insulsus, ut non ferat sales tam simi quidam sunt, ut nasum omnem uelut aquam ab rabido morsus cane, reformident adeo mobiles alij sunt, ut aliud sedentes probent, aliud stantes. Hi sedent in tabernis, & inter pocula de scriptorum iudicant ingenijs, magnaue cum autoritate condemnant utcunque lubitum est, suis quunque scriptis, ueluti capillicio uellicantes, ipsi interm tuti, & quod dici solet, ἔξω βέλους quippe tam leues & abrasī undique, ut ne pilum quidem habeant boni uiri, quo possint apprehendi. Sunt praeterea quidam tam ingrati, ut quum impense delectentur opere: nihilo tamen magis ament autorem. non absimiles inhumanus hospitibus, qui quum opiparo conuiuio prolixē sint excepti, saturi demum discedunt domum, nullis habitis gratijs ei, a quo sunt inuitati. I nunc & hominibus tam delectati palati: tam uarij gustus: animi praeterea tam memoris & grati, tuis impensis epulum instrue', 42/24-44/21

¹ Cf. McCutcheon, *My Dear Peter*, 16: 'The letter courteously invites its readers (other than the boors and fools it excludes) to become More's friends, in the full humanistic sense, by reading *Utopia* and by playing Utopia'

² 'relinquo mihi, hoc est literis, nihil', 38/27

³ Hij zei namelijk: 'Si res ut vera prodita est, video ibi quaedam subabsurda. Sin ficta tum in nonnullis exactum illud Mori iudicium requiro', 248/5-6.

aanwijzingen voor het denkbeeldige karakter van het eiland Utopia, zo wordt uit deze passage duidelijk. Nu echter blijkt zijn onverstand. Door de *Utopia* niet op waarde te schatten, is hij als het ware gezakt voor zijn toelatingsexamen tot de beschaving.

Wanneer men de parerga doormeemt, blijken reeds heel wat vermaarde lieden wel tot de beschavingskring rondom de *Utopia* te zijn toegetreden. Johannes Froben, aan wie de brief van Erasmus gericht is, behoort tot de uitverkorenen. Erasmus zelf wijst hem aan als lid van het gezelschap. Volgens de Rotterdammer staat de pers van Froben borg voor geleerdheid, reden waarom hij de uitgave van de *Utopia* (het gaat hier om de derde druk, verschenen in maart 1518) aan de Bazelse drukker toevertrouwt. More en Froben bevestigen zo elkaars geleerde roeping (2/19-21). Aan het slot van de brief stelt Erasmus bovendien dat de zoon van Froben, petekind van de Rotterdammer en ook Erasmus genaamd, 'geboren is in de letteren, en door uw zorg in de beste letteren moet worden onderwezen'.¹ Evenals More heeft Froben zich zowel door persoonlijke betrekkingen als op grond van zijn geleerdheid aan Erasmus verplicht. Door de *Utopia* ter perse te leggen wordt Froben zelfs rechtstreeks deelachtig aan de beschaving rondom het werk en zijn auteur.

De overige auteurs uit de parerga maken door hun lofzangen op More en zijn werk duidelijk dat zij zich als voorbeeldige lezers van de *Utopia* eveneens een plaats tussen de beschaafde geleerden hebben verworven. Het gaat hier om Guillaume Budé, Pieter Gillis, Jean Desmarais, Gerard Geldenhouwer, Cornelis de Schrijver, Jeroen Busleyden en Beatus Rhenanus.² Uit hun geschriften blijkt bovendien dat zij zowel onderling als met More en Erasmus vriendschappelijke betrekkingen onderhouden. Zo is de brief van Gillis gericht aan Busleyden, die van Desmarais aan Gillis, die van Busleyden aan More, terwijl de beide brieven van More weer voor Gillis zijn bestemd, die door More ook in boek I wordt geprezen. Budé schrijft bevriend te zijn met Erasmus en wordt op zijn beurt geroemd door Desmarais en Rhenanus. Ook enkele geleerden die niet zelf aan het woord komen, worden in de beschavingskring rondom de *Utopia* opgenomen doordat brieven uit de parerga aan hen zijn gericht of doordat lovend over hen wordt gesproken. De brief van Budé is geschreven aan Thomas Lupset, die met More in contact staat en Budé de *Utopia* heeft toegezonden. Om deze reden, en omdat hij als 'geleerdste onder de jongelingen' wordt aangesproken, mag ook Lupset zich tot de beschaafden rekenen. Rhenanus richt zich in zijn brief tot Willibald Pirckheimer in de verwachting dat ook deze de *Utopia* op waarde zal weten te schatten. Pirckheimer staat hiermee reeds met één been in

¹ 'inter literas natum, fac optimis literis instituendum cures', 2/23-24. Johannes Erasmus Froben (1515-1549) werd meestal Erasmus genoemd, cf. Bietenholz en Deutscher, *Contemporaries* s.v. Froben, Erasmus.

² Anemolius wordt hier overgeslagen. In de eerste plaats wordt hij als zoon van Hythlodæus' zuster opgevoerd en deelt hij dus in de duistere status van zijn oom. In de tweede plaats wijkt zijn bijdrage af: hij spreekt niet zelf, maar staat het woord af aan het eiland Utopia. De andere auteurs doen verslag van hun eigen ervaringen als lezer.

de kring van ware geleerden. More zelf prijst in een brief aan Gillis zijn bediende John Clement aan als een veelbelovende jonge letterkundige, en roemt in boek I de geleerdheid van Cuthbert Tunstal en George van Themsecke. Aan bevriende geleerden worden verder nog Thomas Linacre en Jehan Ruelle genoemd door Budé, en Jean le Sauvage door Desmarais.

Hoezeer binnen dit netwerk van geleerden persoonlijke vriendschap en collegiale waardering samengaan, blijkt uit de volgende woorden van Budé:

In More, die op zichzelf genomen een man van gewicht is en steunt op groot gezag, heb ik het volle vertrouwen door de getuigenis van Pieter Gillis van Antwerpen, een man die ik nooit persoonlijk heb ontmoet (ik zie nu even af van de aanbeveling die van zijn geleerdheid en karakter uitgaat) maar ik bemin hem uit dien hoofde dat hij de gezworen vriend is van Erasmus, de zeer verheven man met onschatbare verdiensten in de heilige, de wereldlijke en elke andere soort van letteren, met wie ik al lang geleden een band van vriendschap ben aangegaan bezegeld door brieven over en weer. Vaarwel, mijn allerbeste Lupset, en breng zodra de gelegenheid zich voordoet, persoonlijk of door middel van een brief, mijn groeten over aan Linacre, het boegbeeld van alwat Brits is zover het de goede letteren betreft, en inmiddels naar ik hoop evenveel de onze als de uwe. Hij immers is een van de weinigen, wiens achting ik zo mogelijk heel graag zou verwerven (...) Graag wil ik dat u ook More eens en andermaal uit mijn naam groet, ofwel schriftelijk, zoals ik al zei, ofwel mondeling. Hem heb ik al lang geleden in gedachten en in gesprekken opgenomen in het gewijde album van Minerva, en vanwege het eiland Utopia in de Nieuwe Wereld bemin en vereer ik hem in de hoogste mate.¹

Rondom de *Utopia* heeft zich derhalve een uitgelezen gezelschap verzameld van geleerden die elkaar voortdurend de hand reiken en gezamenlijk voor de geletterde beschaving staan – of liever: voor de beschaving *tout court*, want ‘geleerdheid’, ‘geletterdheid’ en ‘beschaving’ lijken voor hen inwisselbare zaken. More en Erasmus zijn in deze beschaving de toonaangevende figuren, More voorop, omdat de toetreding tot de beschaving afhankelijk is de waardering die men voor zijn *Utopia* weet op te brengen.²

¹ ‘MORO autem homini per se graui, & autoritate magna subnixo, fidem plane ut habeam, efficit Petri Aegidij Hantuerpiensis testimonium, quem uirum nunquam coram a me cognitum (mutto nunc doctrinae morumque commendationem) eo nomine amo quod ERASMI clarissimu uiri ac de literis sacris, profanis, omneque genus mentissimi, amicus est iuratisissimus, quicum etiam ipso iamdiu societatem amicorum contraxi literis ultro citroque obsignatis. Vale Lupsete mi dilectissime, & LINACRVM Britannici nominis columen (quod quidem ad literas bonas attinet) non magis iam uestrum (ut spero) quam nostrum uerbis meis saluta, uel coram uel epistola internuncia, idque primo quoque tempore. is enim unus est paucorum, quibus me perlubens approbarim si possim (...) Velim etiam ut MORO salutem unam & alteram mandato meo uel mittas ut dixi, uel dicas. quem uirum in Mineruae sacratius album iamdiu opinione mea, sermoneque meo relatum, de Vtopia noui orbis insula summe & amo, & ueneror’, 12/29-14/19.

² Cf. McCutcheon, *My Dear Peter*, 16 ‘the parerga with which More and his colleagues, in some sense conspirators and very much an in-group, surrounded his “libellus”, or little book’.

De noordelijke renaissance

De beschaving die zich rondom de *Utopia* heeft gevormd, is die van de noordelijke renaissance. 'Noordelijk', omdat de geleerden die er deel van uitmaken allen uit Frankrijk, Duitsland, Engeland en de Nederlanden afkomstig zijn. De Italiaanse renaissance komt er niet aan te pas. Voor Thomas More zelf is Italië dan ook altijd op afstand blijven staan, zoals Erasmus in zijn brief aan Froben opmerkt:

Wat toch zou deze bewonderenswaardige, gelukkige natuur niet hebben bereikt, als zijn geest in Italië was gevormd? (...) Hij heeft zijn Brittannië nooit verlaten, afgezien van de beide keren dat hij in naam van zijn vorst deelnam aan een gezantschap in Vlaanderen.¹

Ook Jean Desmarais stelt de geleerden uit zuid en noord tegenover elkaar en geeft More een plaats onder de laatsten. In zijn brief aan Pieter Gillis merkt hij op dat in het verleden vooral Griekenland en Italië voortreffelijke geleerden voortbrachten. Tegenwoordig blinken ook Nooroeuropese geleerden uit, onder wie More als de grootste moet worden beschouwd (26/10-15).

Dat de beschaving rondom de *Utopia* die van de renaissance is, zou menigeen wellicht geneigd zijn voetstoots aan te nemen. More, Erasmus en alle andere geleerden die in de parerga worden genoemd, staan immers als renaissancistische geleerden te boek. Hier is vooral van belang dat de beschaving rondom de *Utopia* zich in het werk zelf als 'renaissancistisch' voordoet in de betekenis die in deze studie wordt aangehouden: als een beschaving die zich opwerpt als alternatief voor de middeleeuwen, door terug te grijpen op antieke beschavingsvormen die gedurende de middeleeuwen in verval zouden zijn geraakt. De beschaving rondom de *Utopia* wordt tegenover een beschaving gesteld die weliswaar niet met zoveel woorden aan een *medium aevum* of een *media aetas* wordt gekoppeld, maar wel wordt geacht na de oudheid te zijn ingetreden en het heden nog grotendeels in haar worggreep te houden.

Kenmerkend voor deze 'middeleeuwse' beschaving is dat zij ruimte laat aan haar eigen tegendeel. Aan het kwaad wordt een plaats in de wereld gegund. Dit heeft tot gevolg gehad dat de wereld overspoeld is geraakt door het verderf. Aan deze toestand wil de beschaving van de renaissance zich onttrekken. Zij doet dat door onder verwijzing naar voorschriften uit de heidense en christelijke oudheid een andere houding tegenover het onbeschaafde te bepleiten: het kwaad moet niet langer worden geduld, maar volledig worden uitgesloten. De beschaving gaat als het ware een dubbele afzetbeweging aan: tegen het onbeschaafde, door een nieuwe (maar op de oudheid geïnspireerde) verhouding daartoe vast te stellen, en tegen de middeleeuwse beschaving, doordat de nieuwe verhouding tot het onbeschaafde wordt voorgesteld als een verbetering die de oude verhouding zo snel mogelijk moet doen vergeten.

¹ 'Quid tandem non praestitisset admirabilis ista naturae felicitas, si hoc ingenium instituisset Italia? (...) Britanniam suam nunquam egressus est, nisi semel atque iterum, principis sui nomine legatione fungens apud Flandros', 2/9-14.

Het meest uitgesproken voorbeeld van deze dubbele afzetbeweging wordt belichaamd door Raphaël Hythlodæus, zoals in de komende hoofdstukken zal blijken. Toch vindt men er ook in de parerga het een en ander van terug. Sommige geleerden die zich rondom de *Utopia* hebben geschaard, verzetten zich tegen de 'middeleeuwse' beschaving en bejubelen het eiland Utopia als de plaats waar een renaissancistisch alternatief gestalte heeft gekregen. Kenmerkend voor de 'middeleeuwse' beschaving is de verhouding tot haar tegendeel die in het eerste deel van deze studie is besproken en ten gronslag ligt aan het rijk van Pape Jan. Het eiland Utopia toont een wereld waarin geheel andere verhoudingen gelden. Niet de marginalisering, maar de volstrekte uitsluiting van het onbeschaaft is daar het streven geweest.

Utopia: het renaissancistisch alternatief

Van de auteurs uit de parerga is Guillaume Budé degene die zich het felst verzet tegen een beschaving die 'middeleeuws' kan worden genoemd. De Franse humanist schrijft dat hem de ogen werden geopend voor de hebzucht als drijfveer van het menselijk bestaan toen hij over Utopia las (4/25 sq.). De heerschappij van de hebzucht is volgens hem des te sterker onder volkeren bij wie het civiel en pauselijk recht de overhand hebben in de rechtspraak (6/7-9).¹ Bij deze volkeren wordt de verdorven wet voortdurend door boosaardige woordkunstenaars verdraaid. De meeste mensen hebben daar niet eens erg in. Blind en onwetend als zij zijn, menen zij dat de wet en de rechtvaardigheid dezelfde zaken zijn. De wet hoort echter eenvoudig te zijn, zoals het Evangelie voorschrijft, en waarachtig. Sinds lange tijd evenwel (*hodie ac iamdiu*, 6/24) verschillen de kerkelijke en de burgerlijke rechtsregels al evenzeer van elkaar als de volgelingen van Christus afwijken van Zijn voorschriften. Houdt men zich aan de omschrijving van rechtvaardigheid die in de oudheid werd gegeven: dat wat ieder zijn recht toedeelt, dan blijkt de rechtvaardigheid schromelijk te worden verwaarloosd (6/9-8/4).

Budé richt zijn pijlen hier op een beschavingstoestand waarin Europa al sinds geruime tijd verkeert. Ergens in het verleden nam deze zijn aanvang om tot in het heden voort te duren. Wanneer het verderf precies intrad, blijft onzeker. Wel is duidelijk dat dit na de oudheid is gebeurd. Met de moraal die wordt ontleend aan Christus en aan antieke auteurs (*priscis auctoribus*, 6/29) is de toestand namelijk in strijd. In de eerste eeuwen van de jaartelling lijkt men nog te hebben geweten wat rechtvaardigheid was. Daarna is het misgegaan doordat verdorven wetten van kracht werden. Deze wetten vallen onder het canonieke en het civiele recht, de twee pijlers van de middeleeuwse rechtsgeleerdheid. Het lijkt dus inderdaad de middeleeuwse beschaving te zijn waartegen Budé zich verheft. Dat deze beschaving intussen wel degelijk de omschrijving van rechtvaardigheid aanhield die

¹ Mogelijk is deze uitspraak in de eerste plaats tegen de Zuideuropese landen gericht, waar met name het civiel (Romeins) recht een veel langere traditie van toepassing kende dan benoorden de Alpen het geval was en waar ook het centrum van het pauselijk (canoniek) recht te situeren is.

volgens Budé slechts in de oudheid van kracht was, is eerder in deze studie gebleken.¹

In zijn strijd tegen de toestand waarin de wereld zich bevindt, hoopt Budé niet alleen te staan. Door 'het onwetende volk en de mensen die zich aan de humaniora hebben gewijd'² kunnen de wetten, die slechts de hebzucht beschermen, als bedrog worden ontmaskerd. De schaarse werkelijk beschaafden, de humanisten, worden hier met zoveel woorden genoemd. Met de domme massa vormen zij een verbond dat zich tegen de status quo moet keren. Deze status quo wordt vertegenwoordigd door machthebbers en rijkaards die van geen enkel nut zijn (8/8-9) en in de macht delende geleerden, vaak grote geesten die echter in de ban zijn van de hebzucht of de verdorven wet (10/16-17, 25-26). De humanisten en het volk, beiden van macht verstoken, hebben onder hun bewind te lijden, zodat Budé beide groepen wil bundelen in zijn verzet.

Onder hernieuwde verwijzingen naar de voorschriften van Christus doet Budé een oproep, de beschavingstoestand van zijn dagen te lijf te gaan. Christus zou het voorbeeld hebben gegeven door onder Zijn volgelingen het bezit gemeenschappelijk te maken en zodoende 'al die vitterige boekwerken van dat tamelijk recente civiele en pauselijke recht af te schaffen, naar het mij toeschijnt'.³ Wederom wordt hier het oorspronkelijke christendom tegenover de beschaving van later datum gesteld, en wordt op het tenietdoen van de latere – middeleeuwse – beschaving aangedrongen. Vervolgens brengt Budé het eiland Utopia in verband met zijn strijd tegen de Europese status quo. Utopia is in zijn ogen de rechtvaardige tegenhanger van het afgetakelde Europa. Het eiland heeft namelijk zowel in de particuliere sfeer als in het openbare leven zuivere, christelijke zeden aangenomen 'en deze tot op de dag van vandaag ongeschonden gehandhaafd'.⁴ Het heeft dus niet het tijdperk van verval gekend dat Europa zozeer heeft geteisterd. De Utopiërs slaagden er in, vele eeuwen lang (*tot saeculis*, 10/21) de hebzucht en de begeerte van hun eiland vandaan te houden en de rechtvaardigheid en het fatsoen te bewaren. Zou de Utopische wet in Europa gelden, dan zou de onzalige beschaving van de Oude Wereld als sneeuw voor de zon verdwijnen:

U zou onmiddellijk zien hoe de hoogmoed, de begeerte, de waanzinnige onenigheid, en bijna alle andere wondende pijlen van de Stygische tegenstander neervallen en wegwijnen, en hoe die geweldige hopen wetsverzamelingen, die zoveel voortreffelijke en krachtige geesten tot de dood toe in hun greep houden, als hol en leeg aan de boekenwormen worden overgelaten of als inpakpapier in de winkels worden benut.⁵

¹ Cf. de opmerkingen uit hoofdstuk I.5 over 'ordo' en 'iustitia distributiva'.

² 'uulgus ignarum, hominesque literis humanioribus dediti', 8/11-12

³ 'omne iuris istius civilis pontificique adeo recentioris argumentosa uolumina, inter suos quidem abrogasse mihi uidetur', 8/28-30.

⁴ 'intemeratamque ad hunc usque diem seruasse', 10/3-4

⁵ 'protinus superbiam, cupiditatem, contentionem uaesanam, atque alia pene omnia uulnifica Stygy aduersary tela concidere languereque uideres, iurisque illam uoluminum uim immensam, tot

Als God de Europeanen even genadig was geweest als de Utopiërs, zou de hebzucht verdwijnen en het gouden tijdperk terugkeren.¹ Alle ellende lijkt voor de Franse humanist door de middeleeuwen over Europa te zijn gebracht, en een terugkeer naar de ware beschaving van de klassieke en christelijke oudheid is dan ook wat hij bepleit. Utopia lijkt in zijn ogen vooral zo benijdenswaardig omdat het eiland geen middeleeuwen heeft gekend, maar door zijn geschiedenis heen trouw is gebleven aan de leer van Christus. De Utopiërs moeten volgens Budé wel Gods uitverkorenen zijn. In hun gelukzalige onschuld leiden zij een bijna hemels bestaan. Hun eiland is 'een toonbeeld van het gelukzalig bestaan en een richtsnoer voor het leven'.² De beschrijving ervan door More zal blijvend worden gezien 'als een broedplaats van gepaste en nuttige regelingen, waarvan ieder de gangbare zeden in zijn eigen gemeenschap moet invoeren en aanpassen'.³

Pieter Gillis wijst in de parerga niet uitdrukkelijk op het boze middeleeuwse verleden. De middeleeuwen zijn bij hem afwezig – maar opvallend afwezig. Dit blijkt vooral wanneer hij de verklaring weergeeft die Raphaël Hythlodæus zou hebben gegeven voor het ontbreken van de naam 'Utopia' in de kosmografie: ofwel was de naam die in de oudheid aan het eiland was gegeven, in later tijden veranderd, ofwel was het eiland niet aan de ouden bekend, zoals wel voor meer pas ontdekte gebieden gold (24/4-8).⁴ Hier doet Gillis impliciet nogal wat uitspraken over de middeleeuwse beschaving. Er van uit gaand dat de onbekendheid van Utopia bij de ouden met zich mee zou brengen dat het eiland in de kosmografie van zijn dagen ontbreekt, suggereert hij dat in de middeleeuwen niets van belang werd toegevoegd aan de kosmografische kennis die door de ouden was verzameld. Er van uit gaand dat Utopia in de kosmografie zou kunnen ontbreken doordat de naam van het eiland in de loop der tijden zou zijn veranderd, suggereert hij dat in de middeleeuwen werd geknoeid met de namen die in de antieke kosmografie op juiste wijze waren vastgesteld. Beide suggesties te zamen geven de indruk dat de middeleeuwen volgens Gillis niets aan de klassieke beschaving hebben bijgedragen maar deze slechts hebben verbasterd. De klassieke erfenis is in de middeleeuwen slecht beheerd, in elk geval wat de kosmografie aangaat. Pas in de dagen van de humanisten wordt deze erfenis in haar oorspronkelijke vorm hersteld en wordt de overgeleverde kennis zelfs uitgebreid. De middeleeuwse beschaving bestaat voor Gillis dus wel, maar slechts als een storende invloed die door de renaissance moet worden teruggedrongen.

Elders in de parerga worden het heden en de oudheid soms eveneens met elkaar vergeleken, waarbij over de tijd daar tussenin het stilzwijgen wordt

eximia solidaque ingenia ad libitum usque detinentia, ut cassa & uacantia teredinibus permitti, aut inuolucris officinarum dicari', 10/13-18.

¹ 'aureum saeculum Saturniumque rediret', 10/26-27.

² 'beatae uitae exemplar, ac uiuendi praescriptum', 12/12-13.

³ 'uelut elegantium, utiliumque institutorum seminarium, unde translatitios mores in suam quisque ciuitatem importent & accommodent', 14/20-22.

⁴ Anemolius dicht echter: 'Utopia prisca dicta', 20/4; de naam zou de ouden dus bekend zijn geweest.

bewaard. Jean Desmarais noemt enkele Noordepesee geleerden, onder wie More de voornaamste is, die de vergelijking kunnen doorstaan met de ouden die uit het zuiden afkomstig waren. Middeleeuwse geleerden ontbreken in zijn opsomming, op één uitzondering na: de Deen Saxo Grammaticus. De afwezigheid van alle andere middeleeuwse geleerden is hierdoor des te opmerkelijker (26/4-17). Ondanks hun gebrek aan geleerdheid krijgen de middeleeuwen van Desmarais niet de schuld van de ellende waarin Europa verkeert. Wel moeten de Europeanen in zijn ogen het regeringsstelsel, de zeden en de instellingen van de Utopiërs overnemen, zoals de Utopiërs het christendom van de Oude Wereld hebben aanvaard. Utopia wordt door hem dan ook bezongen als 'de som der deugden'.¹ De *Utopia* zal des te meer profijt bieden als men het werk in een zorgvuldige afweging betreft (28/8-9).

Jeroen Busleyden laakt de pronkzucht, de naijver en het onrecht waartoe mensen zich soms verlagen en die in de ergste gevallen leiden tot het verval en zelfs het verdwijnen uit het geheugen van hele staatsgemeenschappen. Sparta, Athene en Rome worden als voorbeelden van vergane staten genoemd. Als deze antieke samenlevingen de wetten en de zeden van de Utopiërs hadden gekend, dan zouden ze nog altijd welvarend en gelukkig zijn en over de wereld heersen. Zou Busleyden met de middeleeuwse samenlevingen niet tevreden zijn? In ieder geval kunnen de staten van zijn dagen zich aan het lot van de vergetelheid ontrukken als 'ze zich nauwkeurig volgens het unieke Utopische staatsmodel inrichten en daarvan zagezegd geen haarbreed afwijken'.² Oudheid, heden en toekomst zijn in de tekst van Busleyden aanwezig, de middeleeuwen lijken er niet toe te doen. Het buiten de Europese geschiedenis vallende Utopia wordt zonder voorbehoud geprezen als de ideale staat en het hoogste toonbeeld van de deugd, dat door iedereen moet worden nagevolgd.³ Het eiland is, als een volmaakte eenheidsstaat, van alle kwaad gevrijwaard.⁴

More zelf lijkt zich in de parerga van schimpscheuten op de middeleeuwen te onthouden. Naast de keren dat de barbaren worden genoemd die de *Utopia* niet waarderen, haalt hij soms uit naar andere vormen van onbeschaafdheid: naar mensen die evenveel tijd besteden aan eten en drinken als aan slapen (40/6-7), priesters die slechts vluchtig het brevier lezen wanneer zij daar al aan toekomen (248/12-13) en ijdele nieuwsgierigheid naar onbekende streken (42/6-7). Aan een middeleeuws te noemen beschavingstoestand worden deze mensen en zaken niet met zoveel woorden gekoppeld. Ook is More terughoudender dan de

¹ 'summam totius honesti', 28/24.

² 'modo ad unam Vtopiensium reipublicae normam sese adamussim componentes, ab ea ne transuersum quidem, ut aiunt, unguem recedant', 36/17-19.

³ 'recte & bene constituta (ab omnibus expetenda) Vtopiensium Republica', 32/12-13; 'eam morum formulam, absolutissimumque simulacrum', 32/30.

⁴ 'omnis res, quaeuis actio seu publica, seu priuata, non ad multorum cupiditatem, non ad paucorum libidinem spectet, sed ad unam iustitiam, aequabilitatem, communionem sustinendam (quantulacunque sit) tota referatur. Quo illa integre relata, omnis materies, fax & fomes, ambitus, luxus, mudentiae, iniuriae facessat necesse est', 34/29-34. Cf. Anemolius: Utopia 'Eutopia' genoemd (20/9), 'goede plaats'.

andere auteurs uit de parerga wat zijn lof op Utopia betreft. Sprekend over de al eerder genoemde criticus hekelt hij diens scherpzinnigheid, die aan het licht heeft gebracht

dat ik bij het ontwerpen van een staat sommige dingen niet genoegzaam heb doordacht. Alsof elders in de wereld nooit iets ongerijmd zou zijn, alsof er ooit enige wijsgeer is geweest die de staat, de vorstelijke regering of zelfs maar het particuliere huishouden zo wist in te richten dat er niets te verbeteren overbleef.¹

More erkent met deze woorden de feilen van de Utopische samenleving, al zegt hij niet om welke feilen het gaat. Een blauwdruk voor de Europese samenleving biedt het eiland voor hem in elk geval niet.

Het lijkt niettemin duidelijk dat voor verscheidene auteurs uit de parerga het eiland Utopia een ideaal verbeeldt, meer in het bijzonder een renaissancistisch ideaal, vrij van de middeleeuwse kwalen waaraan Europa te lijden heeft. Onduidelijk is in welke mate dit ideaal op afstand moet blijven staan. Tegenover Busleyden, die pleit voor een onvoorwaardelijke aanpassing van Europa aan Utopia, staat een auteur als Budé, die spreekt over het overnemen van Utopische beschavingsvormen naargelang de heersende omstandigheden het toelaten. Het eiland lijkt echter hoe dan ook als voorbeeld voor Europa te gelden.

UTOPIA, EEN HUMANISTISCH IDEEAAL?

Er lijkt alle aanleiding te bestaan, de beschrijving van het eiland Utopia te lezen als een 'verkapte verbeelding' van humanistische idealen. De wijze waarop het eiland in de ruimte en de tijd is verankerd, maakt duidelijk dat Utopia aan Europa ten voorbeeld kan worden gesteld. De parerga geven aan dat het eiland als een renaissancistisch alternatief voor het middeleeuwse Europa kan worden opgevat. Met de juiste interpretatieve sleutel in handen, zo zou men kunnen denken, moet het mogelijk zijn de beschrijving van het eiland te herleiden tot een aantal aanbevelingen, bedoeld om Europa uit het middeleeuwse slop te trekken.

Toch ligt de zaak niet zo eenvoudig. Niet alleen kent de beschrijving van Utopia de nodige dubbele bodems, ook valt rekening te houden met de eventuele ironie van de auteurs uit de parerga. De ironie is immers nadrukkelijk in de *Utopia* aanwezig. Bij wijze van spel wordt gedaan *alsof* het eiland Utopia werkelijk bestaat. Waar het eiland wordt aangeprezen als voorbeeld voor Europa, zou het eveneens om spel kunnen gaan: men doet *alsof* Utopia een renaissancistisch ideaal vertegenwoordigt. Er is zeker reden de beschrijving van het eiland als een

¹ 'me in republica formanda quaedam non satis vtiliter excogitasse quasi alibi nihil vsquam gentium sit absurdi, aut quisquam vnquam philosophorum omnium, rempublicam principem aut domum denique priuatam sic ordinauerit vt nihil insituent quod praestet immutari', 248/25-250/1.

humanistisch vertoog op te vatten, maar ook is er reden op zijn hoede te zijn voor de dubbelzinnigheid waarvan een dergelijk vertoog kan zijn doortrokken. Ongetwijfeld toont de *Utopia* de bronnen van het goede en de wortels van het kwaad, zoals in de parerga meermalen wordt gesteld,¹ maar misschien zijn de twee minder goed te scheiden dan op het eerste gezicht lijkt. Wellicht houdt het boek de lezer eerder een spiegel voor² dan hem de richting te wijzen naar het geluk. Hoe werkelijk en hoe onwerkelijk is het Utopische ideaal? Welke lessen zijn uit de zo weinig leerstellige *Utopia* te leren?³ In welke mate is het werk 'vermakelijk' en 'heilzaam', zoals in de titel ervan al wordt gesteld en in de parerga verscheidene malen wordt herhaald?⁴ Een zorgvuldige lezing van de hoofdttekst kan op dergelijke vragen een antwoord geven.

¹ Gillis 22/10-12, Geldenhouwer 30/7, De Schryver 30/13-14, More 38/20-40/7.

² Cf. Desmarais: 'quicquid ad rempublicam bene instituendam pertinet, in hac uelut in speculo liceat cernere', 26/27-28.

³ Cf. Rhenanus: 'Et docet [*Utopia*] minus forsan philosophice, quam illi [Plato, Justinianus], sed magis Christiane', 252/19-20.

⁴ In de titel wordt de *Utopia* 'salutans' en 'festiuus' genoemd Cf. Budé: 'iocundissimae simul & usui futurae lectionis', 4/5; Desmarais: 'non mediocri delectamento futurum omnibus, maiori fructus', 28/8; hij heeft het werk gelezen 'nec satis scio maiore ne cum voluptate an admiratione', 26/4. De *Utopia* 'utilis' en 'dulcis' (met een knipoog naar Horatius): 42/31, 54/16-17; Geldenhouwer draagt deze kwaliteiten van het boek op het eiland over 'Dulcia lector amas? sunt hic dulcissima quaeque. / Utile si quaeris, nil legis utilius. / Siue utrunque uoles, utroque hac insula abundat', 30/3-5.

II.2 *De toestand in de Oude Wereld*

De toestand waarin Europa verkeert, wordt niet alleen in de parerga besproken. Ook in het gesprek tussen Thomas More, Pieter Gillis en Raphael Hythlodæus krijgt deze toestand ruime aandacht. Voordat namelijk de laatste aan de beschrijving van het eiland Utopia toekomt, richten de drie mannen de blik op de Oude Wereld, waarbij de Portugees overigens niet verzuimt reeds zo nu en dan zijn ervaringen als reiziger te berde te brengen.

Gedurende het gesprek wordt duidelijk dat geen van de drie mannen bijzonder ingenomen is met de omstandigheden waarin Europa verkeert. Hythlodæus belijdt, sterker dan enige auteur uit de parerga, een hartgrondige afkeer van de verfoeilijke beschaving die Europa in haar greep zou hebben. More en Gillis – wier standpunten nauwelijks te onderscheiden zijn, de rol van de laatste is bescheiden en slinkt nog naarmate het gesprek vordert – erkennen dat er het een en ander is aan te merken op de status quo van het oude continent, maar laten zich veel minder ver gaan dan Hythlodæus in hun ergernis. Bovendien zien zij geen werkelijk alternatief voor de bestaande toestand. Men kan deze mondjesmaat pogen te verbeteren, maar een samenleving zonder tekortkomingen houden zij voor onbestaanbaar. Dit is wat Hythlodæus bestrijdt. Zijn relaas over het eiland Utopia moet aantonen dat een volkomen rechtvaardige samenleving mogelijk is.

In de discussie die de drie mannen over Europa voeren – en die *grosso modo* heel boek I beslaat – tekenen zich zowel tussen de drie gespreksdeelnemers bepaalde verhoudingen af als tussen de beschavingen die onderwerp zijn van hun gesprek. In de eerste plaats komt Hythlodæus tegenover More en Gillis te staan. Weliswaar neemt vooral More met instemming kennis van de woorden van de Portugees, maar nergens schaaft hij zich volledig achter diens zienswijze. Het aanhoudende verschil van inzicht tussen de twee mondt zelfs uit in het innemen van tegengestelde posities. In de tweede plaats komt Utopia tegenover Europa te staan, en wel zo, dat het eiland kan gelden als een renaissancistische spiegel voor het oude continent.

Beide verhoudingen ontwikkelen zich niet los van elkaar. Het verschil tussen More en Hythlodæus is vooral gelegen in de omstandigheid dat de laatste onvoorwaardelijk vasthoudt aan de renaissancistische idealen die beide mannen overigens gemeen lijken te hebben. More wenst echter op pragmatische wijze het oog op de Europese werkelijkheid gericht te houden en raadt Hythlodæus met klem aan hetzelfde te doen. De Portugees wordt hierdoor in het defensief gedrongen. Wanneer de standpunten van beide mannen zo ver van elkaar verwijderd zijn geraakt dat een dialoog niet meer mogelijk is, staat Hythlodæus slechts de monoloog ter beschikking als laatste middel om zijn gelijk te halen.

Aan het eind van boek I wordt deze monoloog aangekondigd: het betreft de beschrijving van Utopia, die More moet overtuigen van het bestaan van een zuivere, renaissancistische beschaving.¹ Zo komen tegenover het kommervolle Europa en het pragmatisme van More uiteindelijk het idealisme van Hythlodæus en de glanzende beschaving van Utopia te staan.

AANLOOP NAAR DE BESCHRIJVING VAN UTOPIA

Toedracht en opzet van het gesprek

In de *Utopia* ontluiken de vriendschappelijke gevoelens van More jegens Hythlodæus slechts geleidelijk aan, zonder dat ooit de gemeenzaamheid wordt bereikt zoals die tussen More en Gillis bestaat. Als More bij het verlaten van de Onze Lieve Vrouwekerk voor de eerste maal Hythlodæus opmerkt, in het gezelschap van Gillis, wordt de Portugees aangeduid als een vreemdeling (*hospes*) waarop een beschrijving van zijn uiterlijk volgt. Hij is van gevorderde leeftijd, gebruind, heeft een lange baard, en zijn mantel is achteloos om zijn schouders geslagen. More vermoedt dat hij een scheepskapitein is. De afstand tussen beide mannen blijft vervolgens in letterlijke zin bewaard. Als Gillis More ziet staan, maakt hij zich los van Hythlodæus, komt naar zijn Engelse vriend toe en neemt deze terzijde. Hij wijst op de Portugees en vraagt: 'ziet u die man daar?' (48/22). Duidelijk is dat Hythlodæus buiten de kring staat waarin de beide vrienden zich bevinden. Gillis vertelt daarop dat hij juist van zins was, de Portugees mee te nemen naar het gastverblijf van More. De laatste antwoordt tamelijk terughoudend dat Hythlodæus welkom was geweest 'om uwentwil' (48/24-25). Hierop spant Gillis zich in, de Portugees om zichzelf wil aan te prijzen. Niemand anders dan hij zou zo veel kunnen vertellen over nieuwe werelden, een onderwerp waarover More graag zou horen. Hythlodæus zou bovendien geen gewone kapitein zijn, maar een wijsgeer. More bedankt Gillis voor de moeite een gesprek te regelen dat hem zou boeien. Dan pas wendt hij zich tot Hythlodæus, die al die tijd in afzondering heeft gestaan. De begroeting verloopt nogal vormelijk.² More toont zich bereid de nieuweling te aanhoren en neemt hem en Gillis mee naar zijn gastverblijf. De drie nemen plaats in de tuin, de geijkte omgeving voor een vriendschappelijke gedachtenwisseling onder humanisten.

Tijdens hun gesprek blijkt de Portugees inderdaad de belangstelling van More te wekken. Zijn omzwervingen door de Nieuwe Wereld, die More aan het

¹ Surtz, *Utopia* (CW 4), cxxxix, stelt dat eerder van een 'one-sided dialogue' sprake is; zijn argumenten – 'the answers to supposed objections, the antagonism of the invisible rich, the imperatives and exclamations, the consciousness of an audience, even though ill-defined' – zijn weinig sterk, daar voor een monoloog dezelfde zaken kunnen gelden. Cf. Berger, 'The Renaissance Imagination', 27: het idealisme van Hythlodæus is 'purely monologic, not open to time, correction, compromise, or the interplay of perspective made possible by dialogue and conversation'.

² 'nos mutuo salutassemus, atque illa communia dixissemus, quae dici in primo hospitum congressu solent', 50/23-24.

begin van zijn weergave van het gesprek in grote lijnen samenvat, spreken de laatste bijzonder aan, zoals Gillis reeds veronderstelde. Toch treedt onmiddellijk een verschil in temperament aan het licht tussen More en Gillis enerzijds, Hythlodæus anderzijds. De laatste was door Gillis aan More voorgesteld als een overmoedig avonturier die huis en haard achter zich had gelaten om als ontdekkingsreiziger het ene waagstuk na het andere te ondernemen.¹ More vertelt nu dat Hythlodæus zijn roekeloosheid zelfs op de bewoners van de Nieuwe Wereld overbracht. De Portugees voer namelijk mee op schepen van de volkeren met wie hij kennis maakte na door Vespucci te zijn achtergelaten. Deze volkeren waren aanvankelijk behoedzame zeelui, die slechts in de zomer scheep gingen. Nadat Hythlodæus hen echter vertrouwd had gemaakt met het kompas, vreesden zij zelfs geen winterstormen meer, 'meer zorgeloos dan veilig, zodat het gevaar bestond dat de zaak waarvan zij dachten dat die hun van groot nut zou zijn, door onvoorzichtigheid de oorzaak van grote ongelukken werd'.²

Wat het relaas van Hythlodæus voor More niettemin aantrekkelijk maakt, is dat de Portugees in dezelfde zaken belang stelt als Gillis en hij. Geen van de drie mannen is erg benieuwd naar de rariteiten die verre landen te bieden hebben. More geeft aan dat hij zowel aan het gesprek zelf als aan zijn weergave daarvan in de *Utopia* enkele belangrijke beperkingen heeft opgelegd:

Wat hij vertelde op elke plaats te hebben gezien, zou een te lang verhaal zijn om hier uiteen te zetten, en het is ook niet de opzet van dit werk. Misschien zal het op een andere plaats door ons worden verteld, vooral wat betreft datgene wat genoeg nut heeft om niet onbekend te blijven, in de eerste plaats dat wat hij aan juiste en verstandige instellingen had aangetroffen bij volkeren die op beschaafde wijze samenleven. Over deze zaken namelijk vuurden wij gretig onze vragen op hem af en vertelde hij met het grootste genoegen, terwijl wij het nalieten naar monsters te informeren, die niets nieuws te bieden hebben. Want Scylla's en roofzuchtige Celenen en mensen verslindende Lestrigonen en dergelijke verschrikkelijke gedochten vindt men te over waar men maar kijkt, maar gezond en wijs opgevoede burgers komt men bijna nergens tegen.

Zoals hij overigens bij die nieuwe volkeren veel verkeerde maatregelen had opgemerkt, zo vertelde hij niet weinig waaraan een geschikt voorbeeld kan worden genomen bij de verbetering van de fouten betreffende onze steden, naties, volkeren en koninkrijken. Over deze zaken moet ik, zoals ik gezegd heb, elders uitweiden. Nu is het mijn bedoeling slechts datgene weer te geven wat hij vertelde over de zeden

¹ Volgens Gillis drong Hythlodæus, die 'relictio fratibus patrimonio' was aangemonsterd (50/3), 'peregrinationis magis quam sepulchri curioso' bij Vespucci aan op achterlating in de Nieuwe Wereld, uitgaande van twee deviezen 'Caelo tegitur qui non habet urnam', en 'Vndique ad superos tantundem esse uiae', 50/10-12 'Quae mens eius', waarschuwt Gillis, 'nisi deus ei propitius adfuerit, nimis fuerat illi constatura', 50/13-14. Het was dan ook 'praeter spem' dat Hythlodæus nog ooit terugkeerde (50/18).

² 'securi magis, quam tuti, ut periculum sit, ne quae res magno eis bono futura putabatur, eadem per imprudentiam magnorum causa malorum fiat', 52/22-24, cf. Johnson, *More's Utopia*, 53.

en gewoonten van de Utopiërs, voorafgegaan door het gesprek waarin hij er als bij toeval toe kwam die staat te noemen.¹

Op aandrang van More en Gillis werd de vraag naar de juiste inrichting van de menselijke samenleving tot inzet van het relaas van de Portugees gemaakt. In verband hiermee maakt More onderscheid tussen juist die twee groepen mensen, die te zamen het rijk van Pape Jan bevolken: een klein aantal voorbeeldige, beschaafde lieden, en een grote verscheidenheid aan wilde, afschrikwekkende gedrochten. More geeft te kennen dat tijdens het gesprek de aandacht uitsluitend naar de eerste groep mensen uitging. Als deelnemer aan het gesprek wenste hij niet naar de andere groep te vragen, en als auteur van de *Utopia* wil hij er ook niet over schrijven. De monsters, door Pape Jan zo nadrukkelijk in zijn brief en in zijn rijk opgenomen, worden door More zonder omwegen uit zijn tekst gestoten. Opmerkelijk is dat over hen niets nieuws te vertellen zou zijn. Dit maakt twee dingen duidelijk. In de eerste plaats wordt een langere traditie van verhalen over monsters verondersteld. Het is onwaarschijnlijk dat het gaat om een renaissanceistische traditie of om voorstellingen betreffende de Nieuwe Wereld. De renaissance en de ontdekkingsreizen naar de Nieuwe Wereld zijn immers recente ontwikkelingen. Waarschijnlijk betreft het een middeleeuwse traditie die betrekking heeft op vreemde landen uit de Oude Wereld. Van deze traditie wordt afstand genomen: de belangstelling voor monsters geldt als een blijk van smakeloosheid.² Wie dus graag teksten als de brief van Pape Jan leest, wordt hier als smakeloos veroordeeld, en mag zich niet tot de beschaving rondom de *Utopia* rekenen. In de tweede plaats wordt duidelijk dat de gedrochten uit de Oude en de Nieuwe Wereld een pot nat zijn. Beide werelden kennen een vergelijkbare beschaving, zoals reeds duidelijk was geworden, maar ook wat het tegendeel van deze beschaving betreft komen zij overeen.

¹ 'Quid quoque in loco se uidisse narravit, & longum fuerit explicare, neque huius est operis institutum, & alio fortasse loco dicetur a nobis, praesertim quicquid ex usu fuerit non ignorari, qualia sunt in primis ea, quae apud populos usquam ciuiler conuiuentes animaduertit, recte prouidenterque prouisa. His enim de rebus & nos audissime rogabamus, & ille libentissime disserebat, omissa interim inquisitione monstrorum, quibus nihil est minus nouum. Nam Scyllas & Celenos rapaces, & Lestrigonas populiuioros, atque eiuscemodi immania portenta, nusquam fere non inuenias, at sane ac sapienter institutos ciues haud repenas ubilibet Caeterum ut multa apud nouos illos populos adnotauit perperam consulta, sic haud pauca recensuit, unde possint exempla sumi congendis harum urbium, nationum, gentium, ac regnorum erroribus idonea, alio, ut dixi, loco a me commemoranda Nunc ea tantum referre animus est, quae de moribus atque institutis narrabat Vtopiensium, praemisso tamen eo sermone, quo uelut tractu quodam ad eius mentionem reipublicae deuentum est', 52/24-54/8 Deze passage staat bekend als de 'curious paragraph' sinds zij als zodanig is aangemerkt door Hexter, *More's Utopia*, 18 sq. In wat volgt, wordt namelijk juist wel uitgeweid over verkeerdheden en aanbevelenswaardige toestanden bij andere volkeren Hexter meent dat op deze passage oorspronkelijk de beschrijving van Utopia volgde uit boek II. De tekst tussen deze passage en de beschrijving van Utopia zou een latere toevoeging zijn. Cf. id., *Utopia* (CW 4), xv-xxiii.

² Cf. More: 'inani & curiosa libidine collustrandi noua', 42/6-7, en de ongetwijfeld ironische vraag van Cornelis de Schrijver aan de lezer 'Vis noua monstra?', 30/11.

Door de monsterlijke onbeschaafdheid te weren uit de *Utopia* waarin wel over het eiland Utopia zal worden verteld, wordt reeds aangegeven dat het eiland niet, als het rijk van Pape Jan, een samengaan van de beschaving en haar tegendeel te zien zal geven. Op Utopia, zo wordt hier gesuggereerd, heeft de beschaving het rijk alleen. De ligging van het eiland ten aanzien van de klimaatgordels van Macrobius versterkt deze suggestie. Utopia strekt zich niet tot in de onherbergzame streken bij de poolcirkel of de evenaar uit, zoals wel gold voor het rijk van de priester vorst. Het eiland is in zijn geheel binnen de gematigde klimaatgordel van het zuidelijk halfrond gelegen. Hier zijn de natuurlijke omstandigheden bijzonder aangenaam, als in het kernland van Pape Jan. In de uitleg van More heet het:

Onder de evenaar namelijk en aan weerszijden daarvan, zowel naar deze als naar de andere kant, in een ruimte nagenoeg zo groot als door de kringloop van de zon wordt bestreken, liggen uitgestrekte woestijnen, verschroeid door onophoudelijke hitte. Deze streken bieden een onzalige en mismoedige aanblik, ruig en woest als ze zijn, geheel bewoond door wilde dieren, slangen, en ook door mensen die niet minder ruw zijn dan beesten noch minder schadelijk. Zodra men echter verder doorreist, wordt alles langzaamaan milder, het klimaat wordt minder hardvochtig, de grond is vriendelijk groen van kleur, de levende wezens zijn zachtaardiger. Uiteindelijk bereikt men volkeren, steden en vestingen, tussen wie een voortdurend handelsverkeer bestaat, niet alleen onderling en met buurstaten, maar ook met ver weg levende volkeren, over land en over zee.¹

Utopia, dat in deze laatste streken is gelegen, wordt met deze woorden afgeschermd van de gebieden bij de evenaar die worden bewoond door slangen, wilde dieren en woestelingen. Over dergelijke gebieden strekte de heerschappij van Pape Jan zich wel uit. Door Utopia binnen de grenzen te houden van de gematigde klimaatgordel die beschaving mogelijk maakt, wekt More de indruk dat het eiland geen woeste randgebieden kent waar onbeschaafde elementen vrij spel hebben. Het eiland bestaat slechts uit beschaafde ruimte. In geografisch en in cultureel opzicht wordt Utopia zodanig ingeperkt dat al het onbeschaafde uit het zicht verdwijnt. Hoe weinig het onbeschaafde er toe lijkt te doen, blijkt met name uit de woorden 'uiteindelijk bereikt men volkeren' (*tandem aperiri populos*, 52/10): de wilde lieden van wie tevoren sprake is, tellen klaarblijkelijk niet mee als 'volk', wellicht omdat zij in hun gebrek aan beschaving eerder bij de dieren staan dan bij de mensen in wie More bereid is zich te herkennen.

¹ 'Nempe sub aequatoris linea tum hinc atque inde ab utroque latere quantum fere spatij solis orbita complectitur, uastas obiacere solitudines perpetuo feruore torridas. Squalor undique & tristes rerum facies horrida atque inculta omnia fens habitata, serpentibusque, aut denique hominibus, neque minus effensis quam sint beluae, neque minus noxijs. Caeterum ubi longius euectus sis, paulatim omnia mansuescere caelum minus asperum, solum uirore blandum, mitiora animantium ingenia, tandem apertum populos, urbes, oppida, in his assidua non inter se modo, ac finitimos, sed procul etiam dissitas gentes, terra manque commercia', 52/2-12.

Het twistgesprek

In hun gezamenlijke belangstelling voor beschaafde volkeren overzee koesteren More en Hythlodæus klaarblykelijk dezelfde opvattingen over wat beschaafd is en wat niet. In de loop van het gesprek komen zij dan ook allengs dichterbij elkaar. Nadat Hythlodæus een tijd lang 'op hoogst verstandige wijze' heeft uitgeweid over de verkeerdheden en de wijze maatregelen in de Oude en de Nieuwe Wereld (54/7-12), is de toenadering zelfs zo ver voortgeschreden dat Gillis en vervolgens ook More de Portugees aanraden dienst te nemen als raadsman van een vorst. Dit levert een langdurige twist op over het nut van de bemoeienis met de staatkundige praktijk. Deze twist, door More in zijn geheel en in de directe rede weergegeven, mondt uit in de aankondiging van de beschrijving van Utopia aan het slot van boek I.

Een en ander vangt aan met de vraag van Gillis, ingegeven door bewondering voor zijn Portugese kennis, waarom de laatste zich niet bij enige koning in dienst begeeft. Zijn ervaringen als reiziger leveren niet alleen veel stof tot onderhoudende verhalen, ook zou hij er vele nuttige raadgevingen en voorbeelden uit kunnen putten. Zo zou hij voor zichzelf en de zijnen grote voordelen in de wacht kunnen slepen (54/13-19). Op deze woorden reageert Hythlodæus – voor het eerst in de *Utopia* zelf aan het woord – met een scherpe afwijzing. Zijn bezittingen heeft hij vroeger reeds onder de zijnen verdeeld, hetgeen voor hen voldoende moet zijn. Zij moeten niet ook nog eens verlangen dat hij zich tot slaaf maakt van een koning (54/19-27). Enigermate ontstemd over een dergelijke reactie¹ voert Gillis aan dat Hythlodæus alleen als raadsheer de mogelijkheid zou bezitten, anderen en zichzelf gelukkiger te maken (54/29-32). Hier wil de Portugees niet van horen. Het hof vervult hem met afkeer, gelukkiger zal hij daar niet worden. Nu leeft hij zoals hij wil. Onder de vele hovelingen die om de machthebbers heen zwermen, zal hij heus niet worden gemist (54/32-56/4).

Hierop neemt More het woord, wellicht om een dreigende ruzie tussen zijn twee gasten te voorkomen. Hij spreekt eerst zijn waardering uit voor de houding van Hythlodæus, die klaarblykelijk niet begerig is naar geld of macht. Vervolgens schaart hij zich achter het door Gillis geopperde denkbeeld, maar om andere redenen dan door de laatste waren genoemd. Zelfs als het hem persoonlijk nadelig zou opleveren, zou de Portugees zich volgens More aan de openbare zaak moeten wijden. Aldus past het zijn edele en wijsgerige geest. De geschiktste positie is inderdaad die van raadsman van een vorst, daar de vorst alle goed en kwaad over het volk doet uitstromen. Hythlodæus zou een uitstekende raadsman zijn en de vorst zeker tot juiste en eerbare besluiten bewegen. Zijn grote geleerdheid en kennis van zaken staan daarvoor elk op zichzelf reeds in (56/4-18).

Hoewel More hier uit wellevendheid misschien zijn waardering voor Hythlodæus overdrijft, is toch duidelijk dat hij een hoge dunk heeft van zijn gespreks-

¹ 'Bona uerba inquit Petrus, mihi uisum est non ut seruias regibus, sed ut inseruias. Hoc est inquit ille, una syllaba plusquam seruias. At ego sic censeo inquit Petrus, quoquo tu nomine rem appelles, ()', 54/27-29

genoot, daar hij de laatste anders geen verantwoordelijke positie zou toevertrouwen. Niettemin blijft Hythlodæus bij zijn weigering. Even wellevend als More wimpelt hij de hem toegezwaaide lof af: hij bezit niet de verdiensten die More hem toedicht, en zelfs als dat wel het geval was, zou hij de openbare zaak niet vooruit kunnen helpen¹ – woorden waarin reeds een aanwijzing ligt besloten, dat zijn uitspraken geen al te grote waarde hebben uit het oogpunt van praktisch nut en dus niet zonder voorbehoud als aanbevelingen voor het staatsbestuur mogen worden opgevat. Vorsten, zo licht Hythlodæus toe, zijn eerder uit op oorlog dan op vrede, en vergroten hun rijk liever dan dit goed te besturen. Aan hun hoven gaat goede raad steevast ten onder in afgunst en vleierij, zoals Hythlodæus in Engeland zegt te hebben ondervonden (56/21–58/14). Dit laatste wekt natuurlijk de nieuwsgierigheid van de Engelsman More, die om uitleg vraagt. Hierop geeft Hythlodæus zijn ervaringen weer van een avond als gast aan tafel bij kardinaal Morton, aartsbisschop van Canterbury en kanselier van Engeland.² Zijn uitweiding neemt bijna de helft van boek I in beslag.

Morton zelf wordt door Hythlodæus beschreven als een innemend en uiterst beschaafd heerschap, in staatszaken terecht het volste vertrouwen van de koning genietend. Voor sommigen van zijn hovelingen heeft de Portugees echter minder waardering. Zijn weergave van het gesprek dat aan tafel werd gevoerd, maakt dit duidelijk.

Onder de disgenoten bevindt zich een rechtsgeleerde, die zich op zeker ogenblik afvraagt hoe het mogelijk is dat het land nog door dieven wordt geplaagd terwijl zovelen van hen met de galg worden bestraft. Hythlodæus geeft hierop ten antwoord dat voor velen niets anders dan diefstal openstaat om in het levensonderhoud te voorzien. De jurist werpt tegen dat landbouw en handwerk voorhanden zijn. Volgens Hythlodæus komt diefstal echter vooral voor onder ontslagen dienstpersoneel, verwekt door het wufte leven aan het hof waar het is opgegroeid en daardoor niet bereid aan te pakken. De rechtsgeleerde merkt dan op:

Dit soort mensen moet juist in de eerste plaats worden gekoesterd. Zij namelijk, die van een meer verheven en edele geest zijn dan de ambachtslui of de boeren, vormen de kracht en de kern van het leger, als eens in een oorlog strijd moet worden geleverd.³

Aan degenen die door Hythlodæus als een maatschappelijk kwaad worden beschouwd, geeft de rechtsgeleerde hier een plaats waar zij zich nuttig kunnen

¹ 'neque mihi ea est facultas, quam mihi tribuis, & si maxime esset, (...) publicam rem nihil promoueam', 56/20–21.

² John Morton (ca. 1420–1500) werd aartsbisschop van Canterbury in 1486, Lord Chancellor in 1487 en kardinaal in 1493. Hij was de invloedrijkste raadgever van koning Hendrik VII. De jonge Thomas More bracht omstreeks 1490 enkele jaren door aan zijn hof. Cf. Bietenholz en Deutscher, *Contemporaries* s.v.

³ 'hoc hominum genus in primis fouendum est. In his enim, utpote hominibus animi magis excelsi ac generosioris, quam sunt opifices aut agricolae, consistent uires ac robur exercitus, si quando sit confligendum bello', 62/20–23

maken voor de samenleving. De ontslagen dienaars, wier ledigheid wellicht een kwaad vormt – onzeker is of de rechtsgeleerde het inderdaad zo ziet – en die ingeval van diefstal zeker schadelijk zijn, maken zich binnen het leger verdienste-lijk. De redenering van de rechtsgeleerde herinnert aan Pape Jan, die sommige van zijn wilde volkeren tegen zijn vijanden liet vechten.

Hythlodæus heeft voor de denkbeelden van de jurist geen goed woord over. Men kan evengoed zeggen dat we dieven moeten kweken voor als er oorlog komt, schampert hij. Bovendien werken legers van dienstpersoneel de oorlog alleen maar in de hand en kan zelfs de eigen staat door hen te gronde worden gericht. Op het betoog van Hythlodæus wil de jurist een antwoord geven, maar dat wordt hem door Morton onmogelijk gemaakt:

Terwijl ik deze dingen zei, had die jurist zich intussen op een weerwoord voorbereid, en zich voorgenomen die plechtige wijze van redeneren te volgen van deelnemers aan een disputatie, die het gezegde liever herhalen dan beantwoorden, zozeer hechten zij waarde aan het geheugen.

‘U hebt naar behoren gesproken’, zei hij, ‘hoewel u kennelijk een vreemdeling bent, die eerder in staat is geweest ietwat over deze zaken te horen dan er terdege kennis van te nemen, iets wat ik in enkele woorden inzichtelijk zal maken. Eerst zal ik namelijk in de juiste volgorde weergeven wat u gezegd hebt, daarna zal ik aantonen in welke gevallen de onbekendheid met onze aangelegenheden u op het verkeerde been heeft gezet, tenslotte zal ik al uw argumenten ontkrachten en afwijzen. Te beginnen dus met het eerste dat ik heb beloofd, u lijkt mij op vier onderdelen...’

‘Zwijg’, zei de kardinaal, ‘want als je zo begint, zal je antwoord heus niet met weinig woorden zijn te volbrengen.’

Bij een volgende gelegenheid (waarover niets meer wordt vernomen) moet de jurist zijn redenering maar ontvouwen. Daarop geeft Morton het woord terug aan Hythlodæus, die uiteenzet hoe dieven volgens hem wel moeten worden aangepakt.

Dat de jurist het woord ontnomen wordt, kan bezwaarlijk op zijn breedsprikigheid worden geschoven, zoals Morton en ook een marginale aantekening² willen doen geloven. Hij heeft nog maar nauwelijks iets gezegd als hem het zwijgen wordt opgelegd, terwijl Hythlodæus tevoren langdurig gesproken heeft en aan een uitvoerig betoog begint zodra hij het woord heeft teruggekregen. Zoals Hythlodæus aangeeft, is het eerder de wijze waarop de jurist redeneert die

¹ ‘Iam me haec loquente iuris ille consultus interim se ad dicendum composuerat, ac statuerat secum modo illo solenni disputantium uti, qui diligentius repetunt quam respondent, adeo bonam partem laudis ponunt in memoria. Belle, inquit, dixisti profecto, quum sis uidelicet hospes, qui magis audire his de rebus aliquid potuens, quam exacte quicquam cognoscere, id quod ego paucis efficiam perspicuum. Nam primum ordine recensebo quae tu dixisti. deinde ostendam quibus in rebus imposuit tibi nostrarum rerum ignoratio, postremo rationes tuas omnes diluam atque dissoluam. Igitur ut a primo quod sum pollicitus exordiar, quatuor mihi usus es: Tace inquit Cardinalis: nam haud responsurus paucis uidens qui sic incipias’, 70/12-20.

² ‘Expressit morem ei Cardinali familiarem interpellandi si quis loquacius ageret’, 70.

weerstand wekt. Deze redeneerwijze is die welke in de middeleeuwse universiteit werd aangeleerd, zoals voor de goede verstaander duidelijk moet zijn. Het is de middeleeuwse rechtsgeleerdheid, reeds in de parerga verantwoordelijk gesteld voor de onzalige toestand waarin Europa verkeert, die in deze passage monddood wordt gemaakt – en wel juist op het ogenblik dat deze zich opmaakt, onbeschaafde elementen een plaats te geven in het maatschappelijk bestel. Opmerkelijk is dat niet de heetgebakerde Hythlodæus de jurist tot zwijgen brengt, al gebeurt dit wel met zijn instemming, maar de veel gematigder Morton. Na de beperkingen die More aan de woorden van de Portugees oplegde, is dit de tweede maal dat door andermans ingrijpen wordt voorkomen dat in het relaas van Hythlodæus een middeleeuwse beschavingstoestand gestalte krijgt.

In het vervolg van het tafelgesprek maakt Hythlodæus duidelijk waaruit het verderf bestaat dat tot zijn ergernis vrij spel heeft in de samenleving. Behalve op werkloze dienaars, die als soldaten 'wilde beesten' zijn (64/9), richt hij zijn pijlen ook op grootgrondbezitters. Hythlodæus beschouwt hen als lui, nutteloos en schadelijk, ja als een pest voor het land. In hun schraapzucht zetten zij bouwland om in weiden voor de lucratieve schapenhouderij, zodat akkers veranderen in een wildernis¹ – een uitspraak die aantoonde dat woeste gebieden ook voor Hythlodæus de plaats vormen waar het maatschappelijk kwaad zich ophoudt. De grondbezitters verdrijven de pachters, die dieven, landlopers of bedelaars worden. Bovendien veroorzaakt de schapenhouderij voedselschaarste en prijsstijgingen, ten gevolge waarvan weer dienstpersoneel ontslagen moet worden, bestaand uit lieden die eens uitgelezen mannen zijn geweest maar nu zo verwijfd zijn dat zelfs ambachtslui en onbehouwen boeren niet bang voor hen zijn (64/17-25). Evenals voor Guillaume Budé in de parerga staan voor Hythlodæus niet slechts de werkelijk beschaafden machteloos tegenover de verdorven heersende klasse die ook begaafde lieden te gronde richt, maar tevens de onbeschaafde maatschappelijke onderlagen (cf. 102/9-10, 104/27-28).

De Portugees heeft niet alleen aanmerkingen op de sociaal-economische verhoudingen. Ook de levensstijl die de onbeschaafden er op na houden is voor hem uit den boze:

Bij die ellendige armoede en dat gebrek komt dan ook nog eens een onbeschaamde genotzucht. Want zowel bij het dienstpersoneel van de edelen als bij de ambachtslui, zelfs bijna bij de boeren, kortom in alle rangen en standen, is er veel overdreven vertoon in kledij en al te grote weelde in levensstijl. Neem nu de schranstenten, onbetrouwbare kroegen, bordelen, en wijn- en bierhuizen die even erg zijn als bordelen, bovendien zovele laag bij de grondse spelen met dobbelstenen, kaarten, speelborden, ballen, kegels en schijven – is het niet zo dat door dit alles degenen die

¹ 'quicquid usquam est culti, uertunt in solitudinem', 66/10-11. Hythlodæus spreekt hier over de 'enclosure'-beweging, waarbij vormen van gemeenschappelijk grondbezit werden vervangen door een stelsel van strikt particuliere eigendom en exploitatie; *Utopia* (CW 4), 325, geeft uitleg in een noot.

ervan in de ban zijn, nadat hun alras het geld uit de zak is geklopt, regelrecht ergens op rooftocht worden uitgestuurd?¹

In de ogen van Hythlodæus moet met dergelijke vormen van onbeschaafdheid korte metten worden gemaakt. 'Weg met deze verderfelijke plagen' is zijn devies.² Hij stelt voor een halt toe te roepen aan het opkopen van land. De landbouw en de wolnijverheid moeten worden hersteld zodat minder mensen hun dagen in ledigheid doorbrengen en voor de nietsnutten – zowel de dieven als de dienaars die zeker dieven zullen worden – een vak voorhanden is. Zolang het kwaad van de ledigheid niet genezen wordt, komt het ophangen van dieven neer op het bestraffen van datgene wat men zelf in leven heeft geroepen (68/31-70/12).

Van opname van onbeschaafde elementen in het maatschappelijk bestel wil Hythlodæus derhalve niet weten. Met tolerantie van diefstal hebben zijn woorden niets te maken: 'dat zij getolereerd moet worden meent ook u toch niet', zegt Morton hem terecht.³ Hythlodæus pleit integendeel voor het uitroeien van het kwaad dat zijns inziens tot diefstal aanleiding geeft. Zover dieven toch nog voorkomen, zo legt hij uit aan de kardinaal, moeten zij wel degelijk worden bestraft, zij het niet met de dood. God verbood immers te doden, en de menselijke wet moet zich naar de goddelijke wet richten. Worden uitzonderingen toegestaan, dan eindigt het ermee dat de mensen naar eigen goeddunken afspreken wanneer zij zich wel en niet aan de goddelijke voorschriften zullen houden (72/7-13) – ongetwijfeld een verwijzing naar de actuele beschavingstoestand waarin de goddelijke wet wordt aangepast aan de behoeften van de dag (cf. 100/23-28). Een betere straf is dwangarbeid, 'die zoals wij weten vroeger gedurende zo lange tijd de Romeinen aanstond, de grootste deskundigen wat het staatsbestuur betreft'.⁴ Zoals het een humanist betaamt, wijst Hythlodæus het goddelijke gebod en de klassieke overlevering als bronnen van de ware beschaving aan en plaatst hij deze tegenover de actuele beschavingstoestand waarin hij zich niet langer herkent.

Hythlodæus grijpt bovendien voor het eerst op zijn ervaringen als wereldreiziger terug. Niet alleen uit het verleden (de bijbelse geschiedenis en de klassieke oudheid) maar ook uit ver weg gelegen gebieden haalt hij beschavingsvormen naar voren om aan het Europa van zijn dagen ten voorbeeld te stellen. Bij de Polyleriten, een volk dat schatplichtig is aan de Perzen en overigens in afzonde-

¹ 'Quid quod ad miseram hanc egestatem, atque inopiam adiungitur, importuna luxuries. Nam & ministris nobilium, & opificibus, & ipsis propemodum rusticis, & omnibus denique ordinibus, multum est insolentis apparatus in uestibus, nimius in uictu luxus. Iam ganea, lustra, lupanar, & aliud lupanar tabernae, uinariae, ceruisariae, postremo tot improbi ludi, alea, charta, fritillus, pila, sphaera, discus, an non haec celeriter exhausta pecunia, recta suos mystas mittunt aliquo latrocinatum?', 68/24-31.

² 'Has perniciosas pestes ejcite', 68/31-32.

³ 'Nam tolerandum ne tu quidem sentis', 72/1-2.

⁴ 'quam scimus olim tam diu placuisse Romanis administrandae reipublicae peritissimis', 74/14-15.

ring leeft, wordt ingeval van diefstal de buit teruggegeven aan degene die bestolen was. De dief wordt dwangarbeid opgelegd, terwijl zijn vrouw en kinderen ongemoeid blijven (kennelijk komt diefstal alleen voor onder huisvaders). Zware misdadigers kunnen worden geboeid of opgesloten, anderen worden ingezet bij openbare werken. Zij moeten onophoudelijk arbeiden en krijgen slaag als zij luiheid vertonen. De staat en liefdadige particulieren zorgen voor voedsel. De dwangarbeiders worden 's nachts in slaapzalen opgesloten nadat hun namen zijn afgeroepen. Zij dragen kleren van een enkele kleur, hun haar is even boven de oren afgeknipt en van één oor is een stuk afgesneden. Van vrienden mogen zij eten, drinken en kleren van de voorgeschreven kleur aannemen. Soms worden zij als dagloners uitbesteed aan particulieren, die lijntrekkers met de zweep mogen bestraffen. Zo wordt de ledigheid uitgebannen, terwijl de dwangarbeid een batig saldo oplevert voor de staat (74/17-76/29).

Dit door Hythlodæus aanbevolen stelsel van bestraffing, dat de doodstraf zou moeten vervangen, wordt opmerkelijk genoeg met behulp van de doodstraf gehandhaafd.¹ Als halsmisdadig beschouwt men het geven van geld aan een dwangarbeider (gever en nemer worden gedood), en, voor wat de dwangarbeiders aangaat, het afleggen van het onderscheidingsteken van hun district, het verlaten van hun district, het spreken met een slaaf uit een ander district, de vlucht, het beramen van een vlucht of het kennis dragen van een beraamde vlucht, waartegenover beloningen staan voor het aanbrengen ervan (76/29-78/8). Het stelsel dat de overtredingen bestrijdt die in Europa met de dood worden bestraft, roept derhalve een nieuw kwaad in leven, namelijk de overtredingen tegen dat stelsel zelf, die wel degelijk als halsmisdadig gelden. In wezen lost Hythlodæus dus niets op met zijn voorstel, maar verlegt hij alleen de moeilijkheden. 'Hoe humaan en voordelig dit stelsel is, valt gemakkelijk in te zien', meent hij nochtans. 'De openbare vertoorndheid pakt zo uit, dat zij de ondeugden te gronde richt en de mensen in leven laat, en hen zo behandelt dat zij noodzakelijk goed zijn'.² Hier wordt duidelijk welke verhouding tussen de beschaving en haar tegendeel de Portugees wenselijk acht. Het onbeschaafde moet geen plaats tegenover de beschaving krijgen, maar tot aanpassing aan de beschaving worden gedwongen. De Polyleriten ontslaan jaarlijks dan ook heel wat dwangarbeiders uit hun gevangenschap op grond van goed gedrag (78/31-32) – de beschaving heeft in deze gevallen over haar tegendeel gezegevierd. Ook Engeland zou een dergelijk stelsel moeten invoeren, aldus Hythlodæus. Het is immers verre te verkiezen boven het stelsel dat zijn rechtsgeleerde tegenstander voorstaat (78/32-80/3).

De zwakte waarvan Hythlodæus hier blijk geeft, is zijn onvermogen in te zien dat ook een beschaving die zich ogenschijnlijk over haar tegendeel heeft uitgebreid een onbeschaafde tegenhanger kent. Pogingen van een beschaving, het

¹ Cf. Weiner, 'Raphael's Eutopia', 13.

² 'quantum habeat humanitatis & commodi, facile patet. quando sic irascitur, ut uitia perimat seruatis hominibus, atque ita tractatis, ut bonos esse necesse sit', 78/9-12

onbeschaafde aan zich te onderwerpen, moeten noodzakelijk vruchteloos blijven. Als de sfeer van de beschaving groter wordt, groeit immers de sfeer van haar tegendeel gelijktijdig mee.¹ De onbeschaafdheid waarmee de Polyleriten zouden hebben afgerekend, is dan ook voelbaar aanwezig, hoewel de Portugees, die zijn aandacht zo graag tot de zuivere beschaving wil bepalen, daar zelf geen erg in lijkt te hebben.

Op de voorstellen van Hythlodaeus reageert de rechtsgeleerde met een zure afwijzing, waarin de overige gasten hem steunen (80/3-7). Dan echter zegt Morton dat men in Engeland een proef zou kunnen nemen met het stelsel van de Polyleriten door dieven die toch reeds ter dood zijn veroordeeld daaraan te onderwerpen. Het kerkelijke asylrecht zou dan moeten worden ingeperkt. Bij bevredigende gevolgen zou het stelsel in zijn algemeenheid kunnen worden ingevoerd. Behalve dieven zouden ook landlopers kunnen worden aangepakt (80/7-17). Morton krijgt bijval van allen die kort tevoren het plan van Hythlodaeus hadden afgekeurd. Voor de laatste is dit een teken van de verdorvenheid van de hovelingen. Men let slechts op de persoon die spreekt, niet op wat er wordt gezegd (80/18-20). Men zou ook kunnen veronderstellen dat gelet wordt op hoe de dingen worden gezegd. Wellicht vallen de woorden van de Portugees slecht omdat hij al te zeer op de onmiddellijke en volledige invoering van zijn voorstellen aandringt, terwijl de kardinaal wordt gesteund omdat hij stap voor stap te werk wil gaan. Ook bewijst Hythlodaeus met zijn verhaal niet dat hij aan het hof geen gehoor zou vinden, zoals hij voortdurend beweert. Zijn voorstellen vinden wel degelijk gehoor, niet bij alle hovelingen, maar wel bij de kardinaal zelf (die op zijn beurt de invloedrijkste raadgever van de koning is).² In diens optreden is wellicht een graadmeter te zien van de humanistische houding tegenover de aanpak van onbeschaafde elementen, die de Portugees voorstaat: die aanpak lijkt zo gek nog niet, maar als men er toe over zou gaan, is behoedzaamheid vereist. Opvallend is overigens dat Morton voorstelt het kerkelijk asylrecht in te dammen. Niet alleen wil hij een proef nemen met de bestrijding van het maatschappelijk kwaad, ook wil hij de plaatsen uit de weg ruimen waar dit kwaad zijn toevlucht zoekt. De culturele en de ruimtelijke ordening liggen ook voor hem in elkaars verlengde.

Het tafelgesprek is hiermee nog niet afgelopen. Eén van de gasten merkt op dat Hythlodaeus voor de dieven, Morton voor de landlopers heeft gezorgd, en dat nu nog maatregelen moeten worden getroffen voor degenen die niet in hun onderhoud kunnen voorzien door ziekte of ouderdom (80/28-33). Hierop wordt het woord genomen door een nar, volgens Hythlodaeus een leeglopende hoveling bij uitstek, die niettemin af en toe iets zinnigs opmerkt, zoals in dit geval. Inderdaad moet tegen de bedelende armen worden opgetreden, meent de

¹ Lotman e.a., 'The Semiotic Study', 59

² Cf. Weiner, 'Raphael's Eutopia', 14: 'what Raphael seems to fear most is not that he would be ignored but that he might not receive universal approval or see all his schemes immediately put into effect'; Sylvester, "'Si Hythlodaeo credimus'", 298.

nar: 'ik zou wel wensen dat dit ellendige soort mensen uit mijn gezichtsveld verwijderd werd'.¹ De bedelaars, stelt hij voor, moeten in Benedictijner abdijen worden ondergebracht om lekebroeder of non te worden (82/2-12). De kardinaal hecht voor de grap zijn goedkeuring aan dit plan, de overigen doen dit in ernst. Een godgeleerde broeder veroorlooft zich de kwinkslag dat dan ook voor de broeders voorzieningen moeten worden getroffen (82/13-17). Maar dat is al gebeurd, antwoordt de nar, de kardinaal heeft het immers over de landlopers gehad, en de broeders zijn de grootste landlopers die er bestaan (82/17-20). Omdat Morton deze woorden niet afwijst, stemmen allen ermee in. De broeder begint te schelden, waarmee duidelijk wordt dat hij beschaving mist. Niet alleen maant de kardinaal hem tweemaal vergeefs om kalmte, ook maakt de broeder een opmerkelijke fout in zijn Latijn die zowel op zijn gebrekkige geleerdheid wijst als op het misdadige karakter van zijn geloofsijver (de hieraan ten grondslag liggende woordspeling is niet weer te geven in het Nederlands).² Omdat de broeder niet te stuiten is, brengt Morton het gesprek op een ander onderwerp en geeft even later zijn gasten verlof te vertrekken (82/20-84/20).

De uitweiding over het wedervaren van Hythlodæus in Engeland neemt hiermee een eind. De Portugees hoopt te hebben aangetoond dat hij niet thuishoort aan verdorven vorstenhoven waar zijn voorstellen geen waardering zouden vinden (84/20-30), maar intussen heeft hij natuurlijk veel meer gedaan. Hij heeft de onbeschaafdheid aan de kaak gesteld waardoor de samenleving wordt geplaagd. Europa is ver afgedreven van wat door Christus en de ouden was voorgeschreven. Het verderf, belichaamd door dieven, landlopers, bedelaars, wellicht zelfs bedelmonniken en verder allen met een onwelvoeglijke levensstijl, heeft zich in de samenleving en aan het hof een vaste plaats verworven. Voortgebracht door verkeerde sociaal-economische en juridische verhoudingen, wordt het door diezelfde verhoudingen in stand gehouden. Actuele voorbeelden van ware beschaving zijn slechts buiten Europa te vinden, zoals bij de Polyleriten. Hythlodæus heeft voorgesteld in Europa de onbeschaafdheid niet langer te dulden maar tot beschaving te dwingen en daarmee het middeleeuwse verval terug te draaien. Zolang dat niet is gebeurd, is het leven voor hem ondraaglijk, zowel aan het hof als in de Europese samenleving in het algemeen. Zijn keuze voor het zeemansleven, na afstand te hebben gedaan van zijn bezittingen, hangt hier ongetwijfeld mee samen.

More is zich gedurende het verhaal van Hythlodæus over de avond bij kardinaal Morton des te meer aan de Portugees verplicht gaan voelen. Hij vertelt zijn gast dat hij zich door diens verstandige en geestige relaas voelt alsof hij in zijn jeugd was teruggeplaatst, aangezien hij aan het hof van Morton is opgegroeid. Door de waardering van Hythlodæus voor de ook door More zeer

¹ 'Etenim hoc genus hominum misere cupio aliquo e conspectu amoliri meo', 82/1-2.

² De broeder spreekt van 'hoc zelus'; juist zou zijn 'hic zelus'. Een marginale aantekening geeft als commentaar: 'Apparet fratrem ob impentiam, zelus abusum neutro genere, sicut hoc scelus', 84.

geprezen kardinaal heeft de Portugees zich bij More nog geliefder gemaakt dan hij al was.¹ Toch blijft het verschil van mening tussen beide mannen in stand. Hythlodæus zou volgens More de openbare zaak moeten dienen. Dit is de plicht van elke rechtschapen man, en zeker van een wijsgeer (84/30-86/15).

Vele wijsgeren hebben zich reeds in boekvorm van deze plicht gekweten, antwoordt Hythlodæus, maar geholpen heeft dit niet. Vervolgens geeft hij nieuwe voorbeelden van de verdorvenheid van hovelingen, nu op grond van denkbeeldige ervaringen die hem als raadsheer van de Franse koning ten deel zouden vallen. Hij hekelt met name de drang naar gebiedsuitbreiding die de Europese staatkunde kenmerkt. Een klein rijk waar rust en orde heersen, is voor hem te verkiezen boven een groot rijk dat nooit met zichzelf in overeenstemming is. Als prijzenswaardig voorbeeld noemt hij de Achoriërs die bij Utopia leven. Bepaalde gebieden die zij in een oorlog veroverden, stonden zij naderhand weer af, omdat hun rijk anders onbeheersbaar werd en ten prooi zou vallen aan plunderingen, opstanden, bloedvergieten, diefstal en anarchie (88/24-90/14). De Achoriërs trekken, met andere woorden, geografisch-culturele grenzen die de gebieden uitsluiten waaruit het verderf voortkomt. Dit herinnert aan de asperking van het eiland Utopia tot binnen de klimaatgordel waarin beschaving mogelijk is.

Hythlodæus toont voorts zijn minachting voor de oneerlijke voorstellen van hovelingen om de staatskas te spekken, het recht te verdraaien en het volk onder de duim te houden. Met dergelijke praktijken wordt het volk tot de bedelstaf gebracht, terwijl juist bedelaars onrust zaaien in de samenleving. De koning zou liever moeten zorgen dat zijn onderdanen welvarend zijn, 'want het is beneden de koninklijke waardigheid de regering over bedelaars uit te oefenen'.² Het betoog loopt opnieuw uit in een pleidooi voor de uitbanning van het maatschappelijk kwaad. De koning moet 'de misdaad beteugelen en haar liever door de juiste opvoeding van zijn onderdanen voorkomen dan dat hij laat groeien wat hij naderhand moet bestraffen'.³ Het kwaad moet niet worden getolereerd, maar bij de wortel worden aangepakt. Hierop beveelt Hythlodæus de maatregel aan die de Macarenziërs hebben ingesteld, een volk dat in de buurt van Utopia leeft. Hun koning mag niet meer dan duizend pond goud in zijn schatkist hebben. Hierdoor worden de hebzucht bij de vorst en het geldgebrek onder het volk bestreden. Toch meent de Portugees dat hij voor dovemansoren zou spreken als hij aan een Europees hof op het invoeren van een dergelijke maatregel zou aandringen (96/12-29).

Dit laatste wil More graag toegeven, zoals hij even tevoren ook al toegaf dat de pacifistische boodschap van Hythlodæus niet op veel steun zou kunnen rekenen (90/21-22). Dit heeft de laatste echter mede aan zichzelf te wijten. De onbuigzaamheid waarmee hij vasthoudt aan tegendraadse meningen levert niets op:

¹ 'chanor, cum esses alioqui charissimus', 86/5-6.

² 'Neque enim regiae dignitatis est, impium in mendicos exercere', 94/27.

³ 'refrenet maleficia, & recta institutione suorum praeueniat potius, quam sinat increscere, quae deinde puniat', 96/6-8.

'Wat zou een zo ongebruikelijk betoog ook van nut kunnen zijn, hoe zou dit ook gehoor kunnen vinden bij lieden die een volstrekt andere mening zijn toegedaan? In een ontspannen gesprek onder vrienden is deze academische filosofie (*philosophia scholastica*) niet onaangenaam. In vorstelijke raadscolleges daarentegen, waar gewichtige zaken op gewichtige wijze worden behandeld, is voor dergelijke dingen geen plaats'. 'Dat is juist wat ik zei', sprak hij, 'dat er bij vorsten geen plaats is voor filosofie'. 'Inderdaad', zei ik, 'niet voor die academische filosofie die meent dat om het even wat om het even waar te pas komt, maar er bestaat een meer op het openbare leven toegesneden filosofie (*philosophia ciuiliior*) die zich haar plaats op het toneel bewust is en zich daaraan weet aan te passen, en die in het stuk dat wordt opgevoerd haar rol aangenaam en welgevallig speelt. Deze filosofie moet u gebruiken'.¹

More lijkt hier de houding te verdedigen, vanaf de late veertiende eeuw onder Italiaanse humanisten opgekomen, die *civic humanism* wordt genoemd: een goed leven leidt degene die niet zelfzuchtig in zijn wijsheid terzijde blijft staan, maar zijn kennis en inzicht ten algemenen nutte aanwendt in het openbare leven.² Opvallend is dat de tegengestelde zienswijze van Hythlodaeus, die toch de idealen van de renaissance is toegedaan, *scholastica* wordt genoemd, een benaming die doorgaans op de door humanisten verfoeide wijsbegeerte van de middeleeuwen wordt toegepast.

Zoals men een komedie niet met tragische taferelen moet bederven, vervolgt More zijn betoog, zo moet men aan het hof niet met boudheden en nieuwlichterij voor de dag komen. Met bedachtzaam overleg bereikt men meer. Zelfs indien de raad van Hythlodaeus beter zou zijn dan die van andere hovelingen, is die raad nog misplaatst. Zowel aan het hof als in de samenleving moet men het kwaad met wijs beleid tegemoettreden:

Zoals het met de staat is gesteld, zo ook met de beraadslagingen van vorsten. Als verkeerde meningen niet met wortel en tak kunnen worden uitgerocid, en men niet in staat is de door gewenning ingesleten fouten naar zijn overtuiging te genezen, is dat nog geen reden de samenleving te verlaten (...) Wat men niet ten goede kan keren, moet men tenminste proberen minder slecht te maken in de mate dat dit

¹ 'Quid enim prodesse possit, aut quomodo in illorum pectus influere sermo tam insolens, quorum praeoccupauit animos, atque insedit penitus diuersa persuasio? Apud amiculos in familiari colloquio non insuauius est haec philosophia scholastica. Caeterum in consilij principum, ubi res magnae magna autoritate aguntur, non est his rebus locus. Hoc est, inquit ille, quod dicebam non esse apud principes locum philosophiae. Imo inquam est uerum, non huic scholasticae, quae quiduis putet ubiuis conuenire, sed est alia philosophia ciuiliior, quae suam nouit scenam, eique sese accommodans, in ea fabula quae in manibus est, suas partes concinne & cum decoro tutatur. Hac utendum est tibi', 98/3-14.

² Cf. Baron, *The Cnisi*, 7: 'From the end of the Trecento onward, the ever-recurring leitmotifs in the humanistic philosophy of life were the superiority of the *vita activa* over the "selfish" withdrawal into scholarship and contemplation; the praise of the family as the foundation of a sound society; and the argument that the perfect life is not that of the "sage", but that of the citizen who, in addition to his studies, consummates his *humanitas* by shouldering man's social duties, and by serving his fellow-citizens in public office' De levenshouding van Hythlodaeus is hiervan het tegendeel. hij wenst geen enkele actieve rol te spelen in het openbare leven en heeft bovendien zijn familiebanden doorsneden.

mogelijk is. Want dat alle zaken goed zijn, kan niet bestaan zonder dat alle mensen goed zijn, een toestand die voorlopig heus niet zal intreden.¹

More neemt hier met beslistheid afstand van Hythlodæus, al stelt hij zich niet op het standpunt van diens tegenstanders, zoals de rechtsgeleerde bij kardinaal Morton. More zegt immers niet dat het kwaad aan het hof of in de samenleving voor lief moet worden genomen en daar ten goede moet worden aangewend. Het kwaad moet niet blijven voortbestaan, maar minder kwaad worden gemaakt als het niet onmiddellijk goed te maken valt. Over de noodzaak de onbeschaafdheid te onderwerpen en tot beschaving te dwingen, lijken More en Hythlodæus het in beginsel eens te zijn. More lijkt vooral voor een grotere behoedzaamheid te kiezen waar het de verwezenlijking van een en ander in de praktijk betreft: men moet het verderf uitbannen in de mate dat dit mogelijk is en intussen zien te leven met het naast elkaar bestaan van goed en kwaad. Zijn houding herinnert aan die van Morton, die de voorstellen van Hythlodæus stap voor stap wilde invoeren. Hythlodæus en More ontlopen elkaar niet zo veel wat de wenselijk geachte verhouding tussen de beschaving en haar tegendeel betreft, maar verschillen van inzicht over de wijze waarop en de mate waarin die verhouding in Europa naderbij kan worden gebracht.

Hythlodæus wijst de *philosophia ciuiliior* van de hand. Hij gebruikt daarbij het volgende argument:

Als ik de waarheid wil spreken, moet ik de dingen wel zeggen zoals ze zijn. Of het aan de wijsgeer is om onwaarheden te spreken weet ik niet, maar mijn zaak is het zeker niet.²

Hythlodæus verdraagt niets wat tegen de beschaving indruist – niet aan het hof, niet in de samenleving, en niet in zijn eigen woorden. Als hij daarmee anderen tegen de haren in strijkt, is dat jammer voor die anderen. Moet men uit voorkomendheid datgene wat strijdt met heersende opvattingen maar liever niet aanroeren, dan kan men even goed de christelijke leer terzijde schuiven. Deze wijkt namelijk nog verder af van wat de werkelijkheid te zien geeft dan de voorstellen van de Portugees. Hij wenst niet te zijn als de predikers die de leer van Christus aanpassen aan de gangbare zeden zodat de mensen met een gerust hart kunnen zondigen (100/17-28). Liever dan mee te gaan in andermans dwaasheden, waartoe men aan het hof wel verplicht is als men niet geheel uit de toon wil vallen, moet men inderdaad in zijn wijsheid terzijde blijven staan. Evenals Plato wenst Hythlodæus zich slechts met de onversneden waarheid in te

¹ 'Sic est in Republica sic in consultationibus principum Si radicatus euelli non possint opiniones prauae, nec receptus usu uitijis mederi queas, ex animi tui sententia, non ideo tamen deserenda Republica est (. . .) quod in bonum nequis uertere, efficias saltem, ut sit quam minime malum. Nam ut omnia bene sint, fieri non potest, nisi omnes boni sint, quod ad aliquot abhinc annos adhuc non expecto', 98/24-100/3.

² 'Nam si uera loqui uolo, talia loquar necesse est. Caeterum falsa loqui, sitne philosophi nescio, certe non est meum', 100/5-7

laten.¹ Wederom stelt de Portugees hier de actuele beschavingstoestand waarin Europa verkeert tegenover de voorschriften van Christus en de ouden. Opmerkelijk is dat hij, nu de onthechting van het openbare leven moet worden verdedigd, op het Griekse idealisme teruggrijpt in plaats van op de Romeinse staatkunde.

Een rechtvaardige samenleving, verzucht Hythlodæus dan, is nu eenmaal onmogelijk zolang de particuliere eigendom niet is afgeschaft, en in samenhang daarmee ook het geldverkeer. Plato, die in zijn staatsleer op deze zaken aandringt, en het eiland Utopia, waar de particuliere eigendom afwezig is, laten zien dat de armoede alleen kan worden verholpen door een stelsel dat aan ieder een even groot aandeel in alle goederen toewijst. Halve maatregelen, zoals het inperken van de particuliere eigendom, helpen niet. Er is geen hoop dat het zieke lichaam van de samenleving zal genezen van de kwaal van de armoede als de particuliere eigendom niet volledig verdwijnt (100/9-12, 102/20 sq.).

Hoogstwaarschijnlijk beseft Hythlodæus tevoren dat deze woorden verbazing en ongeloof teweeg zullen brengen.² Het lijkt zijn bedoeling aan het gesprek, waarin de wederzijdse standpunten enkele malen zijn herhaald, een wending te geven die het hem zal veroorloven lange tijd achtereen het woord te voeren om op grootscheepse wijze zijn gelijk te bevestigen. Nadat More inderdaad heeft gezegd niet in te zien hoe een samenleving kan bestaan waar de eigendom gemeenschappelijk is, speelt Hythlodæus zijn troef uit: More zou een andere mening zijn toegedaan als hij met de Portugees op Utopia was geweest. Nergens anders dan daar bestaat een goed ingerichte samenleving (106/3-18). Gillis zegt vervolgens niet te kunnen geloven dat in de Nieuwe Wereld een beter ingerichte samenleving bestaat dan in Europa. Daar de overzeese volkeren vermoedelijk evenveel vernuft bezitten als de Europeanen maar de samenlevingen van de laatsten ouder zijn, had het betere eerder in de Oude Wereld gevonden moeten worden (106/18-24). Hythlodæus verklaart dat de Utopische beschaving ouder is dan de Europese, en dat de Utopiërs inderdaad niet slimmer zijn dan de Europeanen maar dankzij hun grotere toelg, ijver en bereidheid tot aanpassing een bloeiender samenleving hebben voortgebracht dan de bewoners van de Oude Wereld (106/24-108/19). Hierop verzoekt More zijn gast een beschrijving van Utopia te geven. Hythlodæus is daartoe graag bereid, maar waarschuwt dat hij veel tijd nodig zal hebben. More stelt dan voor eerst naar binnen te gaan voor het middagmaal, hetgeen gebeurt. Na de maaltijd zetten de drie mannen zich opnieuw in de tuin neer waar de Portugees aan zijn relaas begint, dat in boek II wordt weergegeven.

Tijdens het gesprek heeft Hythlodæus ongetwijfeld geaasd op een gelegenheid Utopia ter sprake te brengen. Hij lijkt van het eiland bezeten te zijn. Voordat hij

¹ 'pulcherrima similitudine declarat Plato, cur merito sapientes abstineant a capessenda Republica (...) quando alienae stultitiae non possunt mederi, si ipsi saltem sint in tuto', 102/13-20, cf. 104/4-6.

² Hij leidt zijn woorden dan ook in als volgt: 'Quamquam profecto mi More (ut ea uere dicam, quae meus animus fert) mihi uidetur (.)', 102/20-21

aan enkele langere uitweidingen over Utopia toekomt, heeft hij het eiland al meermalen genoemd. Sprekend over de Achoriërs deelt hij mee dat dezen ten zuid-zuidoosten van de Utopiërs leven (88/25-26), en van de Macarenziërs heet het dat zij niet heel ver van Utopia wonen (96/12-13). Voor More en Gillis is Utopia nog niet bekend wanneer Hythlodæus deze mededelingen doet, zodat het noemen van het eiland eerder verwarrend dan verhelderend moet hebben gewerkt. Wanneer even later de staat van Plato en die van de Utopiërs worden genoemd als voorbeelden van gemeenschappen die verkieslijk zijn boven Europa (100/9-10), is nog altijd onduidelijk wie de Utopiërs zijn. Pas waar dezen voor de vierde maal ter sprake komen, doet Hythlodæus uitvoeriger mededelingen (102/27-104/4) zodat voor More en Gillis de zaken eindelijk wat meer klaarheid krijgen.

Wellicht is het mede ten gevolge van de eerder door Hythlodæus gestichte verwarring dat More zijn gast om een heldere en volledige beschrijving van het eiland vraagt. Zijn verzoek luidt: 'beschrijf ons het eiland, en wees niet te beknopt, maar geef in de juiste volgorde uitleg over de landerijen, rivieren, steden, mensen, zeden, instellingen, wetten, kortom alles, waarvan u denkt dat wij het willen vernemen. En reken maar dat wij alles willen vernemen wat ons onbekend is'.¹ Hythlodæus gaat met alle genoegen op deze uitnodiging in en zegt de gegevens voor het oprapen te hebben (108/23-24). Nergens stelt hij dat hij zijn ervaringen slechts gedeeltelijk kan of wil weergeven, noch geeft hij aan dat er onderwerpen zijn die hij niet, of niet in hun geheel, behandelt. Zijn beschrijving lijkt volledig te zijn, en More heeft op zijn beurt het relaas van Hythlodæus zo volledig mogelijk weergegeven, zoals in het vorige hoofdstuk is benadrukt. Anders dan in de brief van Pape Jan is in de *Utopia* geen mogelijkheid voorzien voor de uitbreiding of inkrimping van de voor ogen gevoerde wereld en de beschrijving daarvan. Het relaas van Hythlodæus is een afgerond geheel. Deze indruk wordt nog versterkt doordat hij gedurende zijn betoog op last van More niet mag worden onderbroken (108/27).

UTOPIA ALS ARGUMENT

De beschrijving van het eiland Utopia vormt voor Hythlodæus een argument in zijn meningsverschil met More en Gillis. Zijn twee toehoorders willen niet geloven dat een wezenlijk andere en betere samenleving kan bestaan dan die welke Europa te zien geeft. De beschrijving van Utopia moet hen overtuigen van hun ongelijk. Op het eiland is alles beter, sterker nog: alleen daar zijn alle dingen goed te noemen. Zo bezien vloeit boek II van de *Utopia*, waarin de beschrijving van het

¹ 'describē nobis insulam. nec uelis esse brevis, sed explices ordine, agros, fluuios, urbes, homines, mores, instituta, leges, ac denique omnia, quae nos putes uelle cognoscere. putabis autem uelle quicquid adhuc nescimus', 108/20-23. Ook het tafelgesprek bij kardinaal Morton werd door Hythlodæus volledig weergegeven in de veronderstelling dat More dit wenste (84/22-23).

eiland is vervat, logisch voort uit boek I. De dialoog die de Portugees met More en Gillis aangaat, vormt het voorspel tot de monoloog over Utopia. Met betrekking tot deze monoloog worden drie dingen duidelijk gemaakt: ten eerste, voor welke misstanden Hythlodæus op Utopia een uitweg zoekt, ten tweede, aan welk soort oplossingen hij denkt, ten derde, waaraan deze oplossingen mank gaan.

Wat Hythlodæus niet kan verdragen, is het gegeven dat de onbeschaafdheid in Europa vaste grond onder de voeten heeft, zowel aan het hof als in de gehele samenleving. Veel machthebbers gunnen een plaats aan het maatschappelijk kwaad dat door hun eigen schuld is ontstaan. Daarmee is Europa ver afgedwaald van de voorschriften die kunnen worden ontleend aan de Bijbel en de antieke auteurs, de bronnen van de ware beschaving. De middeleeuwse geleerdheid, in het bijzonder de rechtsgeleerdheid, is voor deze toestand minstens ten dele verantwoordelijk.

De oplossing die Hythlodæus voorstaat, is de volledige uitbanning van al het onbeschaafde. Hij richt zijn pijlen met name op de ledigheid, zowel in sociaal-economische zin (armoede, bedelarij, diefstal) als in strikt culturele zin (lichtzinnig vermaak). De beschaving moet haar tegendeel onderwerpen en aan zichzelf gelijk maken om alleen zichzelf in zuivere vorm over te houden. Dit komt neer op een strijd op twee fronten: ten eerste tegen de onbeschaafdheid, ten tweede tegen het (middeleeuwse) stelsel dat een plaats gunt aan de onbeschaafdheid die door dit stelsel zelf wordt voortgebracht.

Deze oplossing gaat mank aan het gegeven dat ook een beschaving die haar tegendeel opgeheven denkt te hebben, haar eigen vorm van onbeschaafdheid voortbrengt, zolang men zich althans een voorstelling van de beschaving wil kunnen maken. Een beschaving zonder onbeschaafde tegenhanger is een logische onmogelijkheid. Met name in het verhaal dat Hythlodæus over de Polylernten vertelde, was dit te zien. Tegenover de beschaving die haar tegendeel aan zich onderworpen leek te hebben, bleek wel degelijk een onbeschaafde sfeer te staan, ofschoon dit niet tot de Portugees leek door te dringen.

Niet alleen binnen de samenleving kan Hythlodæus geen onbeschaafdheid verdragen, ook binnen zijn eigen vertoog duldt hij niets dat onwaarachtig is. Daarom acht hij zich, in wezen terecht, ongeschikt voor een positie als raadsheer bij een vorst. Hij wenst slechts de zuivere waarheid te spreken, ook al zou een grotere omzichtigheid vermoedelijk eerder leiden tot de gedeeltelijke aanvaarding van de maatregelen waarmee hij het kwaad uit de samenleving wenst te bannen. Door zijn onbuigzaamheid plaatst hij zich buiten de Europese samenleving – waarmee hij dan ook zijn banden heeft doorsneden – maar naar zijn eigen mening niet buiten de werkelijkheid. Op het eiland Utopia gaan de dingen immers zoals hij het wil.

De beschrijving van Utopia zou derhalve het verhaal van de zuivere beschaving moeten zijn. Dat Utopia de enige goed ingerichte samenleving ter wereld is, moet voor Hythlodæus betekenen dat de onbeschaafdheid er volledig is uitgebannen. Het eiland zou geen onbeschaafde randgebieden mogen kennen, noch een middeleeuwse beschaving die een plaats gunt aan haar tegendeel. Uit het gegeven dat de Portugees, die zich al sprekend slechts met de zuivere

waarheid wenst in te laten, graag bereid is het eiland te beschrijven, valt bovendien af te leiden dat hij over Utopia een volmaakt waarachtig verhaal zal vertellen. Zijn relaas zou de zuivere waarheid moeten bevatten over een wereld die slechts de zuivere waarheid kent. In de volgende hoofdstukken zal worden nagegaan of dit zo is en in welke mate Hythlodæus zich wellicht verkeken heeft.

UTOPIA ALS SPIEGEL VAN DE RENAISSANCE

More en Hythlodæus zijn het in wezen met elkaar eens dat de *philosophia scholastica* die door de laatste wordt beleden, niet op haar plaats is in de Europese staatkundige praktijk. Bijgevolg kan vanuit beider gezichtspunt de beschaving van het eiland Utopia, die beantwoordt aan de eisen die door de *philosophia scholastica* worden gesteld,¹ niet zonder meer worden aangemerkt als ontwerp voor de Europese samenleving. Anders dan eerdere wijsgeren doet Hythlodæus dan ook naar eigen zeggen geen staatkundige aanbevelingen in boekvorm (86/13-15), zodat zijn beschrijving van Utopia niet als vorstenspiegel mag worden gelezen.² Toch wenst hij de Utopische instellingen aan elke samenleving toe (244/3) en heeft hij het eiland slechts verlaten om die instellingen in de Oude Wereld bekend te kunnen maken (106/15-16). Voordat de Europeanen echter iets van de Utopiërs willen leren, zal volgens hem een lange tijd verstrijken (108/13-19). Dat de Europeanen in beginsel aan de Utopiërs een voorbeeld kunnen nemen, wordt met deze woorden wel verondersteld.

Gedurende zijn relaas over Utopia prijst de Portugees de instellingen van het eiland voortdurend aan en zet hij ze tegen de Europese zeden en gewoonten af. Slechts eenmaal neemt hij afstand van de Utopiërs, waar het namelijk hun epicureïsche levensleer betreft (178/9-15). Dit belet hem niet aan het slot van zijn relaas de gevolgtrekking te maken dat Utopia niet slechts de beste, maar zelfs de enige waarachtige staat ter wereld is, aangezien alleen daar het belang van de gemeenschap wordt gediend en niet dat van enkele lieden in het bijzonder (236/31-238/2). In de overige staten is geen zweem van recht en billijkheid te vinden. Het monster van de hoogmoed heeft gemaakt dat niet de hele wereld reeds lang geleden de Utopische staatsinrichting heeft omarmd (242/23 sq.).

Reeds gaandeweg zijn relaas vindt Hythlodæus bijval. Niet omdat zijn betoog door instemmende geluiden van More of Gillis wordt onderbroken, maar omdat de marginalia die aan de tekst zijn toegevoegd, goedkeuring hechten aan zijn zienswijze.³ Herhaaldelijk worden de Utopische levensvormen geprezen en

¹ Cf. het gedicht in de Utopische taal uit de parerga: Utopia is een 'ciuitas philosophica', 18/25.

² Fuchs, *The Education*, stelt de *Utopia* op een lijn met vorstenspiegels. Dat de *Utopia* wel vaak dezelfde onderwerpen aansnijdt als vorstenspiegels doen, staat natuurlijk buiten kijf; cf. hoofdstuk II.5.

³ De marginalia zijn het werk van Gillis, zo verklaart deze in de parerga (22/21); in de druk van 1517 wordt gemeld dat ze van Erasmus afkomstig zijn (2).

tegenover de misstanden geplaatst die in Europa zouden bestaan. 'Gebeurde vandaag de dag maar hetzelfde in onze raadscolleges', heet het als wordt aangegeven hoe in de Utopische senaat overhaaste besluitvorming wordt voorkomen; 'o heilige staat, waard om door christenen nagevolgd te worden', als de uitbanning van lichtzinnig vermaak ter sprake komt; 'hoeveel wijzer zijn de Utopiërs dan de christelijke massa', als de Utopische afkeer van de verering van rijken wordt genoemd.¹

De zienswijze van Hythlodæus wordt evenwel niet volledig door More gedeeld. Als de Portugees zijn betoog heeft afgesloten, komen in More allerlei bedenkingen op:

mij vielen vele zaken te binnen die in de zeden en wetten van dat volk volkomen verkeerd geregeld leken, niet alleen wat betreft het krijgsbedrijf, de eredienst, de godsverering alsook hun andere instellingen, maar vooral dit ene, dat meer dan iets anders aan hun hele staatsvorm ten grondslag ligt, namelijk hun gemeenschappelijke levenswijze, zonder enig geldverkeer, welke ene zaak alle adeldom, pracht, schittering en grootsheid geheel omverwerpt, die toch volgens de gangbare mening de ware sier en bekoring van de staat uitmaken.²

More neemt hier afstand van zijn gast, maar maakt opzettelijk gebruik van een zwak en zelfs potsierlijk argument waardoor zijn ware mening in het midden blijft. Omdat Hythlodæus moe is van zijn verhaal, wil More bovendien geen twistgesprek met hem beginnen, maar spreekt hij de hoop uit ooit nog eens dieper op het vertelde in te kunnen gaan. Zijn slotwoorden luiden:

Zo het mij intussen onmogelijk is met alles in te stemmen wat door hem is gezegd, al is hij overigens ontegenzeggelijk buitengewoon ontwikkeld en tegelijkertijd zeer bedreven in menselijke aangelegenheden, dan geef ik toch grif toe dat er heel wat zaken in de staat van de Utopiërs voorkomen, die ik eerder in onze samenlevingen durf te wensen dan te verwachten.³

Wat More werkelijk van de Utopische samenleving denkt, wordt ook hier niet duidelijk. Het lijkt er op dat Europa zich in zijn ogen aan Utopia moet spiegelen. Welke Utopische instellingen in welke mate navolging verdienen, blijft

¹ 'Vtunam idem hodie fiat in nostris consilijs', 124; 'O sanctam rempublicam, & uel Christianis imitandam', 146; 'Quantum plus sapiunt Vtopiani, quam Christianorum vulgus', 156.

² 'haud pauca mihi succurrebant, quae in eius populi moribus, legibusque perquam absurde uidebantur instituta, non solum de belli gerendi ratione, & rebus diuinis, ac religione, alijsque insuper eorum institutis, sed in eo quoque ipso maxime, quod maximum totius institutionis fundamentum est uita scilicet, uictuque communis, sine ullo pecuniae commercio, qua una re funditus eueritur omnis nobilitas, magnificentia, splendor, maiestas, uera ut publica est opinio decora atque ornamenta Reipublicae', 244/13-21.

³ 'Interea quemadmodum haud possum omnibus assentiri quae dicta sunt, alioqui ab homine citra controuersiam eruditissimo simul & rerum humanarum pentissimo, ita facile confiteor permulta esse in Vtopiensium republica, quae in nostris ciuitatibus optatim uerius, quam speratim', 244/30-246/2.

echter in het ongewisse. Het heeft er veel van weg dat More het goede uit Utopia graag wil terugkoppelen naar Europa. Hij acht het oude continent in beginsel vatbaar voor veranderingen ten goede, terwijl Hythlodæus de hoop op verbetering grotendeels heeft opgegeven. Vormt Utopia voor de laatste het eindpunt van zijn gedachten, voor More gaat het veeleer om een vertrekpunt. Op het Utopische ideaal valt het een en ander af te dingen, zoals al uit de *parerga* was gebleken, maar met het oog op waardevolle bestanddelen van de *philosophia scholastica* zou een *philosophia civilior* ontwikkeld kunnen worden. Zo wordt de *Utopia* ook door een aantal moderne auteurs gelezen. De beschrijving van Utopia zou voor More aanleiding zijn tot een overdenking waarvan de uitkomst nog niet vaststaat.¹

In deze studie wordt een ander accent gelegd. Eerder dan als een aansporing tot verbetering van de beschavingstoestand waarin Europa verkeert, zal de beschrijving van Utopia worden gelezen als een ironisering van de wijze waarop de renaissance een dergelijke verbetering tot stand wil brengen. Van belang is dat More, die in de *Utopia* de noordelijke renaissance vertegenwoordigt, zich tamelijk goed in de denkbeelden van Hythlodæus kan vinden. Na zijn aanvankelijke terughoudendheid komt hij zijn gast zeer nabij, zonder dat beider opvattingen helemaal samenvallen. Het verschil betreft niet zozeer de inhoud van hun overtuigingen als wel de mate waarin zij zich aan deze overtuigingen gebonden achten. More is gematigd en pragmatisch, Hythlodæus radicaal en idealistisch. Wellicht gaat het vooral om een verschil in temperament en karakter, maar de gevolgen zijn er niet minder groot om. Doordat de heetgebakerde Portugees in geen enkel opzicht bereid is in te schikken, is hij als het ware humanistischer dan de humanisten zelf. Hij wenst vast te houden aan onversneden renaissancistische idealen en kan zich slechts met de strengste doorvoering daarvan tevreden stellen. Zijn onbuigzaamheid dwingt hem er toe zich los te maken van de Europese werkelijkheid – waaraan More door zovele plichten gebonden is² – om op Utopia zijn idealen tot gelding te brengen. Alleen daar kan de beschaving een waarachtige renaissancistische gedaante aannemen, zonder dat naar een vergelijk met haar tegendeel of met de middeleeuwse beschavingstoestand hoeft te worden gezocht.

Zodoende is het eiland Utopia wellicht eerder een renaissancistische spiegel voor de dragers van de renaissance zelf dan voor het middeleeuwse Europa. Aan de humanisten wordt getoond wat de door hen voorgestane beschaving zou inhouden als men zou pogen deze op de meest stelselmatige wijze te verwezenlijken. Hythlodæus, alter ego van de humanisten, deelt de beschavingssnormen van de renaissance maar drijft ze door tot in het uiterste. More neemt wijselijk afstand van het uiteindelijke resultaat, maar dat neemt niet weg dat in de beschrijving van Utopia zijn eigen beschavingsideaal op het spel staat.

¹ Cf. supra p. 183.

² More heet het in de *parerga* zo druk te hebben met zijn openbare taken dat hij nauwelijks tijd voor geleerdheid over heeft: cf. Erasmus, 2/15-17; Gillis, 22/14; Desmarais, 26/17; More, 38/22-40/9.

Tekenend voor de positie van Hythlodæus als drager van een geradicaliseerd humanisme is het gegeven dat hij door More noch door Gillis als een uitnemend latinist wordt beschouwd (38/11-12, 48/32-33). Hiermee lijkt de Portugees een belangrijke humanistische bekwaamheid te missen, ware het niet dat zijn bescheiden verdiensten als latinist een gevolg zijn van zijn verregaande voorkeur voor het Grieks, dat hij uitstekend beheerst:

op die taal namelijk had hij zich meer toegelegd dan op die van de Romeinen, aangezien hij zich helemaal aan de wijsbegeerte had gewijd en ondervonden had dat op dat gebied niets in het Latijn voorhanden was van enige betekenis, behalve enkele werken van Seneca en Cicero.¹

Hythlodæus deelt de humanistische belangstelling voor de klassieke overlevering, maar slaat de beide klassieke talen niet even hoog aan. Zijn positieve keuze voor het Grieks gaat gepaard met een negatieve keuze tegen het Latijn, voortkomend uit zijn minachting van de in het Latijn gestelde wijsbegeerte. Voor de voorname twee wijsgeren uit de Latijnse oudheid wordt een uitzondering gemaakt, de overigen – hoogstwaarschijnlijk moet men in de eerste plaats aan de scholastici denken² – moeten het ontgelden. Zijn afkeer van de scholastiek heeft hij met de humanisten gemeen, maar hij gaat zo ver dat hij zelfs voor de taal waarin de scholastiek is gesteld, een zekere onverschilligheid aan de dag legt, hoewel deze taal oorspronkelijk die van de Romeinen was. Waar de humanisten het Latijn in zijn klassieke zuiverheid pogen te herstellen, wendt Hythlodæus zich van deze taal af, om zich te wijden aan het Grieks dat nooit tot taal van de middeleeuwen is geworden. De lezer wordt hier reeds gewaarschuwd dat Hythlodæus bij de verwerkelijking van zijn renaissanceistische idealen het kind met het badwater pleegt weg te gooien. Juist dankzij zijn neiging tot overdrijven is hij echter in staat de renaissance een spiegel voor te houden.

¹ 'cuius ideo studiosior quam Romanae fuit, quoniam totum se addixerat philosophiae: qua in re nihil quod alicuius momenti sit, praeter Senecae quaedam, ac Ciceronis extare latine cognovit', 48/33-50/3.

² Latere uitspraken bevestigen dit, cf. *infra* p.267-268. Misschien ook voelt Hythlodæus zich in zijn afkeer van het openbare leven meer tot de bespiegelende wijsbegeerte van de Grieken aangetrokken dan tot de pragmatisch ingestelde Romeinse denkers (cf. Berger, 'The Renaissance Imagination', 28); toch is met name Cicero wijsgeer en staatsman.

II.3 De marges van Utopia

Het standpunt van waaruit Raphaël Hythlodæus het eiland Utopia waarneemt en beschrijft, doet denken aan dat van Pape Jan. De Portugees doet zich voor als alwetend en alomtegenwoordig. Hij overziet het eiland als in vogelvlucht. Hij kent de vorm, de afmetingen en de natuurlijke gesteldheid van Utopia, heeft weet van alle steden die het eiland rijk is, en is op de hoogte van alle wetten en gewoonten die waar dan ook in acht worden genomen.

Toch is Hythlodæus gedurende zijn verblijf niet van zijn plaats geweest. Vijf jaar achtereen (*annos quinque perpetuos*, 116/28) hield hij zich op in de hoofdstad van Utopia, Amaurotum. Zijn beschrijving kan dus maar voor een klein gedeelte op eigen waarneming berusten. Veel van wat hij vertelt moet hij van zegslieden ter plaatse hebben vernomen. Daarnaast vormen de Utopische geschiedwerken vermoedelijk een belangrijke kennisbron. Aan het slot van boek I laat de Portugees zich tegenover Thomas More en Pieter Gillis niet alleen gelden als iemand die op Utopia zijn ogen de kost heeft gegeven, maar ook als een kenner van de Utopische geschiedschrijving. Hij meent dat zijn deskundigheid ten aanzien van het eiland hierdoor des te groter is, al durft hij niet zo onvoorwaardelijk op de Utopische kronieken te vertrouwen als op zijn eigen waarneming.¹ Zijn relaas over Utopia is dus niet slechts het verslag van een reisavontuur, maar ook van een leesavontuur.²

Dit relaas vormt een onafbroken monoloog, in zijn geheel en in de directe rede weergegeven. More noch Gillis oefenen enige invloed uit op de woordenstroom van de Portugees: alles wat deze vertelt, komt voor zijn rekening en is afhankelijk van zijn standpunt. Ook de Utopiërs zelf komen slechts gefilterd door zijn zienswijze aan bod. Hythlodæus doet geen moeite hun standpunten te onderscheiden van die van hemzelf. Bijna nergens laat hij hen rechtstreeks aan het woord.³ Steeds spreekt hij in hun naam, als ware hij één van hen.⁴ Soms begint hij een uitspraak vanuit zijn eigen standpunt en eindigt hij deze vanuit het

¹ Tegen More: 'Verum si in Vtopia fuisses mecum, moresque eorum atque instituta uidisses praesens, ut ego feci, qui plus annis quinque ibi uixi (...) tum plane faterere, populum recte institutum nusquam alibi te uidisse quam illic', 106/13-18; tegen Gillis: 'pronunciare posses rectius, si historias illius orbis perlegisses' - 'quibus si fides haberi debet', voegt hij daar onmiddellijk aan toe (106/25-26).

² Van 'hyperrealiteit' lijkt niettemin geen sprake te zijn (cf. supra p. 78): de Utopische kronieken kunnen onmogelijk gelykludend zijn aan Hythlodæus' relaas; bovendien mag worden aangenomen dat de kronieken zelf op de waarneming van de werkelijkheid berusten.

³ Een uitzondering is bijvoorbeeld de weergave van de opmerkingen van enkele Utopiërs die waren toegestroomd om het Anemolische gezantschap te zien (154/28-31)

⁴ Cf. Kinney, *Rhetoric and Poetic*, 29; Blaim, 'More's Utopia'.

standpunt van de Utopiërs, waarbij de overgang vloeibaar is.¹ Ook vertelt hij af en toe hoe hij met aanvankelijke verwondering hun gebruiken gadesloeg, om zich vervolgens des te overtuigder achter hen op te stellen.² Slechts in een enkel geval neemt hij afstand van de beschaving van zijn gastland.³ Zijn vereenzelving met de Utopiërs is zo sterk dat More na afloop van het relaas geen bedenkingen over de Utopische gewoonten naar voren wil brengen, bang zijn vermoeide gast voor het hoofd te stoten. Klaarblijkelijk zou Hythlodæus kritiek op de Utopiërs opvatten als kritiek op hemzelf.

Tekenend zijn in dit verband de passages waarin wordt verteld hoe de Utopiërs zich afzetten tegen ondeugden die elders ter wereld in zwang zijn. Het is niet altijd duidelijk hoe zij van deze ondeugden op de hoogte zijn geraakt. In sommige gevallen kunnen zij die bij hun buurvolkereen hebben waargenomen, maar veelal lijkt het om Europese misstanden te gaan. Zo laten de Utopiërs zich laatlunkend uit over het streven naar adeldom 'die tegenwoordig niet meer dan rijkdom is'⁴ – een kennelijke zinspeling op de Europese actualiteit. Evenzo minachten zij dobbelaars 'wier gekkigheid zij alleen van horen zeggen, niet uit ervaring kennen'⁵ en zien zij neer op 'het gros der mensheid' dat valse geneugten najaagt (170/28-31). Vermoedelijk heeft Hythlodæus in gevallen als deze de Utopiërs persoonlijk op de hoogte gebracht van de Europese onbeschaafdheid om in zijn gastland een klankbord te vinden van zijn eigen kritiek. De door hem beschreven werkelijkheid lijkt derhalve mede door hemzelf in scène te zijn gezet.

Waar in het onderstaande over de Utopische werkelijkheid wordt gesproken, betreft het dan ook steeds de wereld die door het relaas van Hythlodæus in leven wordt geroepen. Op zichzelf genomen ziet Utopia er misschien heel anders uit dan de Portugees het voorstelt. De lezer bezit echter geen mogelijkheid zich buiten diens woorden om een voorstelling van het eiland te maken. Wel kan worden nagegaan of de woorden van de Portugees inderdaad de wereld in leven roepen die hij aan zijn toehoorders wenst voor te schotelen. Dat laatste zal niet altijd het geval blijken te zijn. Door zijn woorden heen schemert juist die werkelijkheid waaraan hij al sprekend meent te kunnen ontsnappen.

DE EENVORMIGHEID VAN UTOPIA

Hythlodæus begint zijn beschrijving van Utopia met ruimtelijke aanwijzingen. Het gaat daarbij niet om de ligging van het eiland ten opzichte van de Oude

¹ Cf. 140/5-10: 'Haec hospita ita sunt instructa, atque omnibus rebus quae ad salutem conferant referta (...) ut (...) nemo tamen fere in tota urbe sit, qui aduersa ualeitudine laborans, non ibi decumbere quam domi suae praeferat'.

² Duidelijke voorbeelden: 150/4-14, 186/34-188/1, 188/5.

³ Het betreft de epicureische levensleer: 144/20-23, 160/20-23, 178/12-14; cf. *infra* p. 269.

⁴ 'longa series diues (neque enim nunc aliud est nobilitas)', 168/8-9.

⁵ 'quorum insaniam auditu, non usu cognouere', 170/6-7.

Wereld, waarover tevoren reeds was gesproken, maar om de omtrekken en de inrichting van het eiland zelf. De ruimtelijke ordening die al doende wordt aangebracht, is bepalend voor het culturele aanzien van Utopia.

De beschaving van Utopia en de ruimtelijke gestalte van het eiland zijn zelfs in één en dezelfde beweging tot stand gebracht. Toen aan het begin van de Utopische geschiedenis, 1760 jaar tevoren, Utopus het land veroverde dat toen nog Abraxa heette, was dit met het vasteland verbonden. Utopus liet de landengte tussen Abraxa en het vasteland doorgraven over een afstand van vijftien mijl, en noemde het daardoor ontstane eiland Utopia. De vorm en de afmetingen ervan worden genoemd: het eiland is tweehonderd mijl op zijn breedst en heeft de vorm van een wassende maan. Over land gemeten is de afstand tussen de beide uiteinden vijfhonderd mijl, over zee elf mijl. De brede baai in het geografische centrum, die toegang geeft tot de havens van Utopia, is bezaaid met verraderlijke klippen. Aan de afgegrensde positie van het eiland dragen de natuurlijke omstandigheden derhalve bij.¹

Tegelijk met de Utopische ruimte werd de Utopische beschaving in leven geroepen. Utopus voerde de ruwe en woeste bevolking die hij aantrof op tot een peil van beschaving dat hoger ligt dan dat van alle andere stervelingen (112/4-5). Deze beschaving bestond nog steeds toen Hythlodæus op het eiland aankwam. Het land en de beschaving van de Utopiërs zijn dus beide het werk van Utopus. Door diens ingrijpen sloeg de met elders in verbinding staande wildheid om in een van elders afgesloten beschaving. Utopia werd losgemaakt uit zijn geografische en culturele marges zodat de nieuwe beschaving een onaantastbaar karakter kreeg. Aan het slot van zijn relaas geeft Hythlodæus aan dat Utopia niet slechts zijn stichting, maar zelfs zijn eeuwige voortbestaan te danken heeft aan het feit dat alles wat tegen de beschaving indruist is buitengesloten:

[De Utopiërs] hebben de grondslagen van hun staatsgemeenschap niet alleen op de meest gelukkige wijze gelegd, maar ook gezorgd dat deze eeuwig zullen voortbestaan, zover het menselijk vermoeden dit vermag te voorzien. Doordat zij in hun samenleving met de overige ondeugden de wortels van de eierzucht en de onenigheid hebben uitgebannen, bestaat niet het geringste gevaar dat binnenlandse verdeeldheid de kop op zal steken, welke ene zaak de vast verankerde welvaart van vele steden te gronde heeft gericht. Zolang de binnenlandse eendracht bewaard blijft en de instellingen in gezonde toestand verkeren, kan de vijandschap van alle naburige vorsten (die dit vroeger reeds meermalen hebben gewaagd maar steeds zijn teruggeslagen) dit rijk niet doen wankelen of in beroering brengen.²

¹ Ook de Polyenten en de Achoners, door Hythlodæus ten voorbeeld gesteld in boek I, kenmerken zich door een zelf opgezocht isolement (74/24-76/1, 90/7-12)

² 'Reipublicae fundamenta iecerunt non modo felicissime, uerumetiam quantum humana praesagii conjectura contigit, aeternum duratura. Extirpatis enim domi cum caeteris uitijis ambitionis, & factionum radicibus, nihil impendet periculi, ne domestico dissidio laboretur, quae res una multarum urbium egregie munitas opes pessumdedit. At salua domi concordia, & salubribus institutis, non omnium finitimorum inuidia principum (quae saepius id iam olim semper reuerberata tentauit) concitere illud imperium, aut commouere queat', 244/5-13.

Utopia is een gezegende ruimte¹ zonder marges – als het kernland van Pape Jan, losgemaakt uit de randgebieden van het rijk. Hythlodæus meent dan ook met zijn schildering van Utopia te kunnen weerleggen dat zijn verlangens naar een zuivere beschaving onwerkelijk zijn. Anders dan de Europese beschaving is die van Utopia immers geen vergelijk met haar tegendeel aangegaan maar heeft zij zich volledig afgesneden van al het onbeschaafde. De Utopische beschaving is zichzelf genoeg.

Zo lijkt het althans. In werkelijkheid is de Utopische beschaving zichzelf allerm minst genoeg. Ten opzichte van de onbeschaafde buitenwereld is Utopia niet zo afgesloten als op het eerste gezicht het geval lijkt. Alleen ten overstaan van de onbeschaafdheid buiten de grenzen van het eiland kan namelijk de beschaving binnen de grenzen als beschaafd worden begrepen. Ook op het eiland zelf loopt de uitsluiting van het onbeschaafde spaak. De als eenvormig voorgestelde ruimte waarbinnen zich de Utopische beschaving ontplooit, bevat talloze kieren, scheuren en gaten waardoor het onbeschaafde naar binnen sijpelt.² Het Utopische rijk kan wel degelijk aan het wankelen worden gebracht: niet door 'de vijandschap van alle naburige vorsten' waarover Hythlodæus spreekt, maar door een kritische lezing van diens relaas, dat niet zo'n gaaf geheel vormt als hij denkt.

In de komende twee hoofdstukken wordt een kritische lezing ondernomen. Daarbij kan slechts in beperkte mate worden aangesloten bij de bevindingen van eerdere onderzoekers. Sommigen hebben er wel op gewezen dat het relaas van Hythlodæus op onderdelen gebreken vertoont, doordat hij tegenstrijdige mededelingen doet of geen oog heeft voor toestanden op het eiland die niet stroken met zijn idealen.³ Nieuw is echter de gedachte dat het hele relaas over Utopia tegen zichzelf te keren valt doordat ook de beschaving die haar tegendeel meent te hebben opgeheven – zoals volgens Hythlodæus voor de beschaving van Utopia geldt – slechts in verhouding tot haar tegendeel voorstelbaar is.

DE MARGES RONDOM UTOPIA

Het door Utopus teweeggebrachte isolement van Utopia dat door natuurlijke omstandigheden nog wordt versterkt, maakt dat er maar zelden buitenlandse bezoekers of handelaars op het eiland zijn (140/15-16, 184/7-12), ondanks de graagte waarmee de Utopiërs buitenlanders zouden ontvangen die veel nieuws te vertellen hebben (194/3-7). Toch onderhouden de bewoners van het eiland van

¹ Er vinden veelvuldig wonderen plaats, die in tijden van nood door de overheid worden afgesmeekt (224/15-19).

² Zo vormt ook het eiland zelf geen volmaakt gesloten cirkel, maar een knng waarin de zee toegang heeft; cf. Fox, *Utopia*, 46. De zee dringt bij vloed zelfs dertig mijl landinwaarts, het water van de rivier de Anydrus brak makend; slechts bij eb is de rivier 'purus & incorruptus' (118/8-14).

³ Cf. Avineri, 'War and Slavery'; Johnson, *More's Utopia*; Weiner, 'Raphael's Eutopia'; Berger, 'The Renaissance Imagination'; id., 'Utopian Folly'. Sommigen wijzen op zijn 'dwaasheid', cf. infra p. 281.

hun kant volop betrekkingen met de hen omringende volkeren. Deze betrekkingen worden gevoed door het gevoel van superioriteit dat de Utopiërs ten aanzien van hun eigen beschaving koesteren. In feite is het dit gevoel dat de buitenlandse betrekkingen noodzakelijk maakt: alleen in verhouding tot het onbeschaafde buitenland kan immers de superioriteit van de binnenlandse beschaving worden ervaren.¹

Dit laatste blijkt bijvoorbeeld uit het gebed waarmee de Utopiërs in hun tempels de eredienst besluiten. God wordt niet slechts voor Zijn goede gaven gedankt, maar ook voor het feit dat de Utopiërs in de gelukkigste staat op aarde leven en, hopelijk, een volkomen waarachtige godsdienst bezitten. Mocht er voor de staat of de godsdienst een nog betere vorm denkbaar zijn, dan smeken zij dat dit hun wordt geopenbaard. Zijn beide de best mogelijke, dan bidden zij dat God standvastigheid mag geven,

en de overige stervelingen naar diezelfde levenswijze en datzelfde godsbegrip mag opvoeren, tenzij Hij in Zijn ondoorgrondelijke wil behagen mocht scheppen in die menigvuldigheid van godsdiensten.²

Alle volkeren ter wereld zouden moeten overgaan tot de door God gewilde, Utopische beschaving. Weliswaar wordt op het gebied van de godsdienst een zekere terughoudendheid in acht genomen, maar in wezen maakt deze terughoudendheid deel uit van de Utopische beschaving, zoals hieronder zal blijken.

Hythlodaeus kan zich met de zendingsdrang van de Utopiërs wel verenigen. De beschaving van het eiland zou hij graag 'aan iedereen' toewensen (244/3), en 'de hele wereld', Europa voorop, zou volgens hem reeds lang geleden de Utopische wetten hebben aangenomen als de hoogmoed dit niet had verhinderd (242/19-26). De Utopiërs zelf hebben vooral aandacht voor volkeren in hun eigen werelddeel. Soms gaan zij er daadwerkelijk toe over hun beschaving aan deze volkeren op te leggen. Een voorbeeld hiervan levert de koloniale praktijk. Als op Utopia een bevolkingsoverschot ontstaat, worden in het buitenland koloniën gesticht waar de Utopische wet van kracht wordt verklaard. Als de oorspronkelijke bewoners met de kolonisten willen samenleven, moeten zij zich schikken naar de levenswijze van de laatsten. Weigeren zij, dan worden zij verdreven, en verzetten zij zich, dan verklaren de Utopiërs hun de oorlog (136/4-17). Anders dus dan de beschaving uit het kernland van Pape Jan heeft die van Utopia de neiging zich over haar grenzen uit te breiden, onderwijl niet bereid tot enige inschikkelijkheid. Zelfs buitenlanders dienen zich volledig aan de

¹ Cf. Avineri, 'War and Slavery', 288: 'Utopia never can be universal, as evil has to reside somewhere outside the blessed realm (...) Utopia can preserve in her purity and perfection, because all the dregs have been taken out of her realm and stored somewhere else'. Inderdaad kan de Utopische beschaving niet zonder haar tegendeel bestaan; dit geldt echter ook voor de toestand op het eiland zelf

² '& ceteros mortales omnes ad eadem instituta vivendi, in eandem de deo opinionem perducatur, nisi inscrutabilem eius voluntatem etiam sit, quod in hac religionum varietate delectetur', 236/21-24; cf. 178/11-12.

Utopiërs aan te passen zodra dezen voet zetten op hun grondgebied. De Utopische beschaving wenst haar tegendeel uit te roeien, waar ook ter wereld, en zo haar zuiverheid te bewaren.

Toch komt aan de Utopische koloniën een geringere status toe dan aan het moederland. Als namelijk op Utopia een bevolkingstekort ontstaat, verhuizen de kolonisten naar het eiland terug. 'Zij laten liever een kolonie te gronde gaan dan dat zij de steden op het eiland laten verzwakken', legt Hythlodæus uit.¹ Ondanks de gelijkheid in beschaving nemen de Utopische koloniën derhalve niet alleen in geografisch opzicht een marginale positie in ten aanzien van het eiland, maar zelfs in culturele zin. Binnen de wereld van de Utopische beschaving is de vurig gewenste eenheid en zuiverheid derhalve onvolkomen. Het kolonialisme zorgt voor een tweedeling tussen zuivere en minder zuivere sferen. De Utopische beschaving roept zelf de randgebieden in leven waarvan zij zo nadrukkelijk afgezonderd wil zijn.

Hetzelfde verschijnsel doet zich voor in het verkeer tussen Utopia en zijn buurlanden. Deze heten vrij en onafhankelijk te zijn, omdat vele ervan ooit door de Utopiërs van de tyrannie zijn bevrijd (196/1-2). Wat onder 'tyrannie' moet worden verstaan, blijft onduidelijk. Zeker is dat het gaat om regeringsvormen die afwijken van die van de Utopiërs. Na hun 'bevrijding' zijn de landen namelijk vertrouwd gemaakt met het staatsbestuur van de laatsten. Ze worden geregeerd door Utopische overheidspersonen, aangesteld door de bewoners, bij wie zij een groot aanzien genieten. Deze landen worden 'bondgenoten' genoemd; andere landen waaraan de Utopiërs 'weldaden hebben bewezen' heten 'vrienden' (196/13). Aan deze staten komt een nog geringere status toe dan aan de koloniën, maar toch zijn ze door de Utopiërs zelf in hun invloedssfeer getrokken. Utopia voert zijn beschaving uit naar omringende gebieden zonder aan deze gebieden een gelijkwaardige rang toe te kennen. Al doende stapelt de Utopische beschaving als het ware haar eigen onzuivere afgeleiden op elkaar en verdeelt zij zichzelf.

Kolonialisme en vriendendiensten maken dikwijls oorlogen nodig, ofschoon de Utopiërs afkerig heten te zijn van het krijgsbedrijf (198/30-200/2). Zij houden de beslissing om voor anderen oorlog te voeren aan zichzelf, niet alleen wanneer zij 'uit medelijden' andere volkeren van de tyrannie willen bevrijden, maar ook wanneer hun 'vrienden' worden aangevallen of te lijden hebben onder grof onrecht. Bijstand wordt slechts verleend als hierom wordt gevraagd voordat de oorlog is verklaard. Ten behoeve van zichzelf gaan de Utopiërs tot de oorlog over uit zelfverdediging, of wanneer een vreemde mogendheid weigert onderdanen uit te leveren die letsel hebben toegebracht aan Utopische burgers (200/5-17). De oorlog wordt in het buitenland uitgevochten: sinds de verovering door Utopus heeft het eiland geen invasies meer gekend. Dit houdt het krijgsbedrijf weg van Utopia, maar maakt tevens dat de eilanders met regelmaat de onbeschaaftde buitenwereld betreden. Wel vechten zij zo mogelijk met huurlingen.

¹ 'Perire enim colonias potius patiuntur, quam ullam ex insularis urbibus imminui', 136/21-22.

Vrienden en bondgenoten worden dikwijls voor de krijgsdienst opgetrommeld (208/13-15). Ook het handelsverkeer, dat vrij gering is omdat Utopia vrijwel geheel in zijn eigen behoeften kan voorzien, laat men bij voorkeur in het buitenland plaatsvinden (184/7-12).

Haar afzondering ten spijt is de Utopische beschaving derhalve in een voortdurend verkeer met het buitenland gewikkeld. Zij bezit een invloedssfeer waarin men van binnen naar buiten drie kringen kan onderscheiden: die van de koloniën, waarin de Utopische wet onverkort van kracht is; die van de bondgenoten, waar althans het staatsbestuur in handen van de Utopiërs is; en die van de vrienden, wier buitenlands beleid en landsverdediging afhankelijk zijn van wat de Utopiërs wenselijk achten. Ook is er nog sprake van door oorlog overwonnen staten die schatplichtig zijn en Utopische rentmeesters op hun grondgebied moeten dulden (214/17-216/1). Al deze gebieden nemen in geografisch en in cultureel opzicht een marginale plaats in ten opzichte van het eiland. Utopia onderhoudt derhalve levendige betrekkingen met de onbeschaafde randgebieden waardoor het wordt omgeven. Het eiland komt hierin overeen met het kernland van Pape Jan. Een verschil is dat het onbeschaafde nergens wordt geduld, maar steeds met uitroeiing wordt bedreigd. Aan sommige randgebieden is zelfs de Utopische beschaving opgelegd. Ten gevolge hiervan is deze beschaving in zichzelf verdeeld geraakt. Hadden de Utopiërs, evenals Pape Jan, de onbeschaafdheid in de randgebieden met rust gelaten en de beschaving binnen de grenzen van hun kernland gehouden, dan had de scheiding tussen de twee bewaard kunnen blijven. Door de zendingsdrang van de Utopische beschaving zijn de verhoudingen echter vertroebeld.

Deze zendingsdrang gaat zelfs uit naar volkeren buiten de Utopische invloedssfeer wier zelfbeschikkingsrecht wordt geëerbiedigd. Waar mogelijk wordt de onbeschaafdheid van deze volkeren bestreden. Een voorbeeld hiervan is de ontvangst van een aantal gezanten uit de staat Anemolië. Tijdens het verblijf van Hythlodæus deden zij hun intrede in de hoofdstad van Utopia. De toegestroomde Utopiërs hielden de rijk uitgedoste Anemoliërs voor slaven en potsenmakers, daar uiterlijke sier op Utopia alleen onder kinderen voorkomt of dient om slaven en misdadigers te brandmerken. Van verontschuldigungen voor dit pijnlijke voorval is geen sprake. Ook waren tevoren kennelijk geen pogingen ondernomen de Anemoliërs een afgang te besparen, hoewel bij de aankomst van het gezantschap aan de Utopische kust reeds duidelijk moest zijn geweest dat hun 'hoogmoedige' kledij aanleiding zou geven tot misverstanden. Uiteindelijk zagen de Anemoliërs zich genoodzaakt toe te geven aan de Utopische levenswijze en van kleren te wisselen (152/26-156/9). De onbeschaafde buitenlanders hebben hun lesje geleerd, zo wordt hier duidelijk gemaakt. Toch had de zegevierende Utopische beschaving een ontmoeting met de Anemoliërs nodig om haar eigen superioriteit te benadrukken.

Schokkender nog is wat wordt verteld over de Zapoleten, die vijfhonderd mijl ten oosten van Utopia leven. Zij worden beschreven op een manier die sterk aan middeleeuwse voorstellingen van monstervolkeren doet denken. De Zapoleten zijn

afschrikwekkend, woest en wild, en leven in de ruige wouden en bergen waarin zij zijn opgegroeid. Het is een hard volk, hitte, kou en zware arbeid verdragend, verstoken van alle verfijning, zich evenmin toeleggend op de landbouw, zorgeloos wat hun behuizing en hun kleding betreft, zij doen slechts aan veeteelt. Voor het grootste deel leven zij van jacht en roof. Alleen voor de oorlogvoering geboren, waartoe zij ijverig een aanleiding zoeken die zij begeng omhelzen als zij die hebben gevonden waarna zij er in groten getale op uit trekken, stellen zij zich voor weinig geld beschikbaar aan een ieder die soldaten zoekt.¹

De krijgslust is wel het voornaamste kenmerk van de Zapoleten. Juist daarin wijken zij het meest van de Utopiërs af. Dezen pogen namelijk het voeren van oorlog zoveel mogelijk te vermijden. Het liefst overwinnen zij door list, omkoping, het zaaien van tweedracht in de vijandelijke staat en het opzetten van derden tegen de vijand (202/28 sq.). Moet er toch slag worden geleverd, dan vechten zij zo mogelijk met huurlingen, waartoe zij in de eerste plaats een beroep doen op de Zapoleten. Dezen strijden tot de dood voor degene die de hoogste soldij biedt, en kiezen de andere partij zodra deze maar een beetje extra in het vooruitzicht stelt. Hun verdiensten jagen zij er overigens onmiddellijk doorheen. De Utopiërs loven stevast de hoogste beloning uit en kunnen dus altijd op hen rekenen (206/28-208/5).

De monsterlijke Zapoleten hebben derhalve een duidelijke taak. Zij bezitten de vechtlust waarvoor de Utopiërs terugschrikken en kunnen daarom in de krijg worden ingezet. Wat Gog en Magog voor Pape Jan waren, lijken de Zapoleten voor de Utopiërs te zijn. De volgende passage laat echter zien dat de houding van de laatsten sterk verschilt van die van de priestervorst:

Zoals de Utopiërs goede mensen zoeken die zij gebruiken, zo werven zij ook deze allerslechtste mensen aan die zij misbruiken. Wanneer de nood het vereist, stellen zij hen, aangelokt door ruime beloften, aan de grootste gevaren bloot. Daarvandaan keert een groot deel van hen meestal niet terug om het beloofde op te eisen, maar aan de overlevenden betalen zij te goeder trouw wat zij hebben beloofd, opdat dezen in de toekomst nog eens tot dergelijke onverschrokken daden kunnen worden aanzet. Het kan hun helemaal niet schelen hoevelen van hen verloren gaan, daar zij veronderstellen dat de mensheid hun de grootste mogelijke dank verschuldigd is als zij de aarde zouden kunnen reinigen van heel die vuilstroom van dat walgelijke en goddeloze volk.²

¹ '[Hic populus] horridus, agrestis, ferox, sylvas montesque asperos, quibus sunt innutriti, praeferunt Dura gens, aestus, frigoris, & laboris patiens, deliciarum experts omnium, neque agneculturae studens, & cum aedificiorum tum uestitus indiligens, pecorum duntaxat curam habent. Magna ex parte uenatu & raptu uiuunt Ad solum bellum nati, cuius gerendi facultatem studiose quaerunt, repertam cupide amplectuntur, & magno numero egressi, cuius requirenti milites uili semet offerunt', 206/11-18.

² 'Vtopienses siquidem ut bonos quaerunt quibus utantur ita hos quoque homines pessimos quibus abutantur quos quum usus postulat, magnis impulsos pollicitationibus, maximis obijciunt peniculis, unde plerunque magna pars nunquam ad exigenda promissa reuertitur, superstitiibus, quae sunt polliciti bona fide, persoluunt, quo ad similes ausus incendantur Neque enim pensi quicquam

Het gaat er de Utopiërs niet om het kwaad te dulden en in zijn kwaadheid te benutten. Het kwaad wordt wel benut, maar in de hoop dat het zichzelf vernietigt, hoe slecht de Utopiërs het in de oorlog ook zonder Zapoleten zouden kunnen stellen. Op letterlijke wijze wordt het kwaad tegen zichzelf gekeerd, met de uitschakeling ervan tot gevolg:

Zelden breekt er een oorlog uit, waarin niet een groot aantal van hen in beide legers meeecht. En zo gebeurt het dagelijks dat bloedverwanten die zeer gemeenzaam met elkaar omgingen toen zij aan dezelfde kant stonden, elkaar als vijanden bestrijden als zij even later in tegengestelde kampen zijn opgenomen. Vergeten zijn hun familiebanden, vervlogen de vriendschap, met een vijandige instelling maken zij elkaar af.¹

Pape Jan was niet uit op de vernietiging van zijn monstervolkeren. Wat Gog en Magog betreft, zou eerst bij het Laatste Oordeel een hemels vuur deze volkeren verdelen. Tot aan het einde der tijden moest ook het kwaad dat van hen uitging worden geduld en ten goede worden aangewend. De Utopiërs daarentegen wensen reeds hier en nu de mensheid van het kwaad te verlossen. Zij rekenen niet de aanwending, maar de uitroeijing van het onbeschaafde tot hun taak. Toch hebben zij intussen het onbeschaafde nodig om zelf beschaafd te kunnen zijn. Om in de oorlog hun handen schoon en hun beschaving zuiver te houden, zijn zij verplicht banden aan te knopen met een slag lieden dat bij uitstek uit de Utopische wereld geweerd zou moeten worden (had Thomas More immers niet gezegd, niets over monsters te willen horen?). Overigens gaat het er evenmin erg zachtzinnig aan toe als de Utopiërs zelf slag leveren. Bloedverwanten worden naast elkaar opgesteld om de bereidheid tot het uiterste door te vechten te verhogen. De tussenkomst van priesters op het wapenveld is vereist om het aflachten van overwonnenen te voorkomen (210/6-8, 230/4-23).

Anders dan Hythlodæus het doet voorkomen is Utopia derhalve geen beschaving die zich uit een onbeschaafde omgeving heeft losgemaakt. Evenals in het rijk van Pape Jan is er sprake van een beschaafde kern waaromheen een ring van meer of minder onbeschaafde randgebieden is gelegen, randgebieden die door de kern zelf worden opgezocht of zelfs worden voortgebracht. De Utopische beschaving is geenszins onverdeeld en zuiver. De vele marges waarmee zij zich omringt, bevatten onzuivere afspiegelingen van zichzelf, variërend van nagenoeg volmaakte dubbelgangers in de nabije koloniën tot monsterlijke tegenhangers in de verte.

habent, quam multos ex eis perdant rati de genere humano maximam merituos gratiam se, si tota illa colluie populi tam tetri, ac nephary orbem terrarum purgare possent', 208/5-13.

¹ 'Rarum oritur bellum, in quo non bona pars illorum in utroque sint exercitu. itaque accidit quotidie, ut sanguinis necessitudine coniuncti, qui & iisdem in partibus conducti familiarissime semet inuicem utebantur, paulo post in contrarias distracti copias, hostiliter concurrant & infestus animus, obliiti generis, immemores amicitiae, mutuo sese confodiant', 206/23-28.

DE MARGES OP UTOPIA

Ook op Utopia zelf is het onbeschaafde volop aanwezig, hoezeer Hythlodaeus ook zijn best doet dit te verdoezelen. Op het eerste gezicht lijkt er geen vuiltje aan de lucht. Uit de beschrijving van de ruimtelijke indeling van het eiland blijkt dat met een strakke regelgeving, die hoogstwaarschijnlijk op Utopus teruggaat, gepoogd is een zo groot mogelijke eenvormigheid tot stand te brengen. Over de steden die het eiland rijk is, wordt het volgende opgemerkt:

Het eiland heeft vierenvijftig steden, alle ruim en aanzienlijk, met precies dezelfde taal, zeden, instellingen en wetten, alle op dezelfde wijze aangelegd en overal gelijk in uiterlijk, voor zover de plaatselijke omstandigheden dat mogelijk maken. Tussen de steden die het meest in elkaars nabijheid liggen, bestaat een afstand van vierentwintig mijl. Geen enkele is zo afgelegen dat men vandaar te voet reizend niet binnen een dag in een andere stad kan aankomen.¹

De eenvormigheid van de ruimte gaat samen met die van de beschaving, zoals ook in een marginale aantekening wordt gesteld: *similitudo concordiam facit*, 'gelijkenis schept eendracht'. Opmerkelijk genoeg is de ruimte geordend volgens een patroon van vierkanten. Kennelijk moet men zich Utopia voorstellen als een soort schaakbord. De verklaring ligt voor de hand. Als een cirkel als ordenend beginsel was gehanteerd, was de ruimte in binnen- en buitensferen uiteengevallen, in centra en marges. Marges mogen echter op Utopia niet bestaan, om geen ruimte te laten aan het onbeschaafde. De ruimte is daarom verdeeld in vierkanten die hermetisch op elkaar aansluiten en geen tussen- of randgebieden overlaten.

Als Hythlodaeus zich voorneemt een Utopische stad te beschrijven, wordt de vergaande eenvormigheid van de steden ten opzichte van elkaar opnieuw benadrukt:

Wie één van de steden kent, kent ze allemaal, zozeker zijn ze volkomen gelijk aan elkaar (voor zover de natuurlijke omstandigheden daaraan niet in de weg staan). Ik zal daarom van willekeurigheid één stad een schets geven (het maakt immers niet zoveel uit, van welke).²

Hythlodaeus kiest dan voor Amaurotum, waarvoor hij twee redenen aanvoert. Ten eerste is het de *prima* en *princeps* onder de steden omdat de eilandraad er vergadert (112/27). Ten tweede heeft hij er vijf jaar achtereen gewoond. Deze mededelingen wekken bevreemding. De Portugees kondigt aan een willekeurige

¹ 'Insula ciuitates habet quatuor & quinquaginta spatiosas omnes ac magnificas lingua, moribus, institutis, legibus, prorsus iisdem, idem situs omnium, eadem ubique quatenus per locum licet, rerum facies. Harum quae proximae inter se sunt millia quatuor ac uiginti separant. Nulla rursus est tam deserta, e qua non ad aliam urbem pedibus queat unius itinere diei perueniri', 112/15-22.

² 'Vrbium qui unam norit, omnes nouerit, ita sunt inter se (quatenus loci natura non obstat) omnino similes. Depingam igitur unam quampiam (neque enim admodum refert quam)', 116/22-24.

stad te beschrijven omdat ze alle gelijk zijn, en kiest er vervolgens één uit die zich van alle overige onderscheidt, zodat blijkt dat de steden allerm minst gelijk zijn.¹ Amaurotum ligt bovendien midden op het eiland (*in umbilico terrae*, 112/25-26). Niettegenstaande het patroon van vierkanten volgens welk de steden over het eiland zijn verspreid, is op Utopia kennelijk sprake van een cirkelmatige ordening van de ruimte, met de voornaamste stad in de kern en minder voornaam steden in de randgebieden. De randgebieden worden bovendien beschreven vanuit het standpunt van de kern. Daar immers houdt Hythlodæus zich op, en van daaruit verricht hij zijn waarnemingen.

Wat de ruimtelijke ordening van de steden zelf betreft, zijn de mededelingen van Hythlodæus al even tegenstrijdig. Het patroon van vierkanten, dat marges onmogelijk moet maken, is ook hier aanwezig. De steden zijn vierkant van vorm (116/29) en tellen vier kwartieren (136/26). Vermoedelijk zijn deze kwartieren weer in kleinere vierkanten verdeeld, aangezien sprake is van huizenblokken met een gemeenschappelijke tuin in het midden. Alle huizen zijn aan elkaar gelijk en wisselen om de tien jaar door het lot van bewoners (112/12-13, 31). Een dergelijke ruimtelijke ordening voorkomt dat er een tegenstelling tussen centrum en buitenwijken ontstaat. De doorstroming van de bewoners maakt het bovendien onmogelijk dat zich buurten met een eigen karakter ontwikkelen, laat staan dat zich achterbuurten of ghetto's vormen.

Toch zijn ook binnen de steden vormen van ruimtelijke ordening te vinden die een voorname kern en een minder voorname rand veronderstellen. In het midden van elk stadskwartier bevinden zich een markt en pakhuizen waar de (mannelijke) gezinshoofden de benodigde goederen vandaan halen (136/26 sq.). De belangrijkste gezinsleden hebben toegang tot het centrum, vrouwen en kinderen blijven achter in de marge. Verder is bij de openbare middag- en avondmaaltijden de rangschikking van verscheidene groepen eters opvallend. Weer domineert het vierkant de ruimtelijke orde: men zit telkens met vieren aan een tafel. Toch worden binnen- en buitensferen onderscheiden. Het voorzitterschap van de maaltijden berust bij een syphogrant (een overheidspersoon) en zijn vrouw, die plaatsnemen in het midden van de eerste tafel vanwaar men het hele gezelschap kan overzien. Naast hen nemen twee van de oudsten uit het gezelschap plaats. Neemt een priester deel aan de maaltijd, dan zitten hij en zijn vrouw voor, geflankeerd door de syphogrant en zijn vrouw (142/19-26). De middelste (en in dit geval ook de hoogste) plaatsen zijn dus voorbehouden aan de voornaamste leden van het gezelschap. Bovendien meldt Hythlodæus dat de mannen aan de muurzijde zitten, de vrouwen *exterius*, 'aan de buitenkant' (140/32). Het gebruik van dit woord is verbazend. De vrouwen bevinden zich dicht bij het midden van de zaal dan de bij de muur gezeten mannen, zodat *interius* eerder op zijn plaats zou zijn. Het woordgebruik van de Portugees verradt dat hij het gezichtspunt van de mannen deelt. Voor hen bevinden de vrouwen zich in een buitensfeer, ongeacht hun objectieve positie. Als reden voor de 'marginale' plaats van de

¹ Cf. McClung, 'Projectar Utopia', 94-95.

vrouwen wordt aangevoerd dat zij zich des te gemakkelijker naar een zijvertrek kunnen begeven als zij onwel worden, wat bij zwangere vrouwen nogal eens voorkomt. In dit zijvertrek houden zich alle vrouwen op met kinderen jonger dan vijf jaar (140/32-142/14) – opnieuw een marginalisatie van de vrouw, of liever: van wat geen man is, jonge kinderen inbegrepen. Jongelui tussen de vijf jaar en de huwbare leeftijd bedienen aan de tafels of staan zwijsend terzijde, het voedsel tot zich nemend dat hun vanaf de tafels wordt aangereikt (142/14-19). Ook dit kan men een vorm van marginalisatie noemen.

Behalve steden kent Utopia een platteland. Ook dit is eenvormig ingericht. Ten opzichte van de steden echter neemt het een randpositie in. De landerijen zijn 'op doelmatige wijze aan de steden toebedeeld'.¹ Elke stad 'heeft' land in een omtrek van twaalf mijl of meer. De steden verlangen niet naar de uitbreiding van hun grenzen, 'aangezien zij zichzelf eerder als bewerkers dan als heren beschouwen van datgene wat zij hebben'.² De stad is de eigenlijke beschavingskring van waaruit de Utopische werkelijkheid begrepen en beschreven wordt, het land is weinig meer dan een toevoegsel.

Over het land verspreid staan op passende afstanden (weer wordt een patroon van vierkanten verondersteld) hoeven voorzien van landbouwwerktuigen. Deze worden bewoond door burgers voor de duur van twee jaar. Jaarlijks keert de helft van hen terug naar de stad om door nieuwelingen te worden vervangen (114/1-13). Dat de stad boven het land wordt gesteld, blijkt hier opnieuw: de Utopiër is een stedeling die bij wijze van uitzondering op het land verblijft, voor een vastgestelde, niet te lange termijn, 'opdat niemand tegen zijn wil wordt gedwongen het hardvochtige bestaan al te lang te laten voortduren'.³ Het ruige boerenleven is zoniet onbeschaafd, dan toch heel wat minder beschaafd dan het leven in de stad, en vormt voor de Utopiërs een tijdelijke, oneigenlijke wijze van bestaan. Velen echter die van nature worden aangetrokken door de bezigheden op het land, proberen enkele jaren verlenging te krijgen (114/15-16). Kennelijk bestaan er Utopiërs die het land boven de stad verkiezen en die dus minder beschaafd zijn dan de overige eilanders. Hun wordt niet toegestaan boer te worden, maar slechts bij wijze van uitzondering wat langer geen stadsmens te zijn.

Over de maaltijden op het platteland wordt niet meer opgemerkt dan dat ieder thuis eet, omdat men te ver van elkaar woont om samen te komen (144/23-24). Dit lijkt te duiden op de afwezigheid van een sociale organisatie van de maaltijden zoals die in de steden bestaat. Nochtans telt een huishouden op het platteland veertig mannen en vrouwen, uit wie een *pater* en een *mater familias* worden gekozen, en zijn er bovendien twee slaven. Men zou verwachten dat tussen hen een zekere rangschikking bij de maaltijden bestaat, zodat bijvoorbeeld wordt voorkomen dat de *pater familias* minder goed te eten krijgt dan een slaaf. Van Hythlodæus verneemt men echter niets van dien aard. Vermoedelijk doen

¹ '[Agn] commode ciuitatibus assignati', 112/28.

² 'Quippe quos [fines] habent agricolas magis eorum se, quam dominos putant', 112/33.

³ 'ne quisquam inuitus asperniorem uitam cogatur continuare diutius', 114/14-15.

de verhoudingen op het platteland voor hem niet ter zake, omdat de eigenlijke beschaving in de steden is te vinden.

Het gegeven dat elke hoeve twee slaven telt die aan de grond verbonden zijn (114/5) vormt een aanwijzing te meer voor de mindere status van het land ten opzichte van de stad. De laagsten uit de maatschappelijke hiërarchie houden zich op in de minst beschaafde ruimte. De slaven hebben dan ook geen deel aan de stedelijke ambachten, maar zijn belast met de inspannende of vuilmakende arbeid bij het bereiden van de gemeenschappelijke maaltijden (140/26-27). Ook laat men aan hen, buiten de stad, het slachten van het vee en het schoonmaken van het vlees over. Dergelijke arbeid zou de zachtaardigheid van de burgers kunnen aantasten, en bovendien zou de lucht van het rottende vleesafval epidemieën kunnen veroorzaken (138/12-20). Om het besmettingsgevaar waaraan de landbevolking bloot staat, maakt niemand zich kennelijk zorgen, noch om de mogelijkheid dat de aanblik van de slacht hun zachtaardigheid onder druk zou kunnen zetten. Als ruwe, gewelddadige bezigheid is ook de jacht aan de slaven overgelaten (170/18-28). Ongetwijfeld vindt de jacht buiten de stad plaats, vermoedelijk in de wouden (178/27). Buiten de stadsmuren vindt men bij elke stad vier ziekenhuizen. Deze zijn ruim van opzet, zodat de zieken niet in te nauwe ruimten binnen de stad verpleegd hoeven te worden en het besmettingsgevaar wordt tegengegaan (138/28-140/5). Ook de moerassen waarin men de lijken van zelfmoordenaars werpt (187/21-22) zal men op het land moeten zoeken. Ruwheid, geweld, vuil, ziekte en dood horen bij het land, de fijnere beschaving bij de stad.¹

Ondanks zijn minder beschaafde connotaties is het Utopische platteland evenzeer een voortbrengsel van de Utopische beschaving als de steden.² Het land is planmatig verdeeld en ingericht, en in het boerenbedrijf wordt volop van kunstmiddelen gebruik gemaakt. Wat bijvoorbeeld het fokken van kippen betreft, worden de eieren kunstmatig uitgebroed. De pasgeboren kuikens lopen de fokkers achterna alsof dat hun moeders zijn (114/19-24). Veelzeggend is de volgende passage:

Hoewel de aarde niet overal even vruchtbaar is en het klimaat niet even gezond, beschermen zij zich, door in matigheid te leven, op zo'n manier tegen de weersgesteldheid, en verbeteren zij de grond zozeer door hun inspanning, dat nergens ter wereld een rijkere opbrengst aan gewassen en vee bestaat, de mensen krachtiger lichamen hebben of aan minder ziekten ten prooi vallen. En zo ziet u dat daar niet alleen nauwgezet wordt uitgevoerd wat de boeren overal gewoon zijn te doen, zodat de van nature nogal schrale grond met kunstmiddelen en inspanning wordt verrijkt, maar u kunt ook waarnemen hoe door mensenhanden een heel bos met wortel en tak wordt weggehaald en elders wordt neergezet.³

¹ Cf. Mann, *Utopiques*, 176; Gury, 'The Abolition', Reblhorn, 'Thomas More's Enclosed Garden', 146-147; McClung, 'Projectar Utopia', 93-94

² Cf. Morgan, 'Philosophic Reality'.

³ 'quum neque solo sint usquequaque fertili: nec admodum salubri caelo: aduersus aerem ita sese temperantia uictus muniunt: terrae sic medentur industria: ut nusquam gentium sit frugis,

Een natuurlijke wildheid bestaat niet op Utopia. Het land is, evenals de stad, een menselijk maaksel. De ruimte waar de onbeschaafdheid zich ophoudt, is door de Utopiërs zelf geschapen. Ook op het eiland zelf geeft de Utopische beschaving derhalve de ruimte aan haar eigen tegendeel.

De grens tussen stad en land wordt gevormd door de stadsmuur. In het geval van Amaurotum wordt deze als volgt beschreven:

Een hoge en brede muur omgeeft de stad, met torens en bolwerken op regelmatige afstand; een droge, maar diepe en brede gracht, ontoegankelijk door een haag van doornstruiken, omringt van drie zijden de versterkingen; aan de vierde zijde dient de rivier zelf als gracht.¹

Vreemd genoeg wordt de stad door zware versterkingen omgeven, terwijl het eiland als geheel reeds onneembaar is voor vijandelijke legers. De voornaamste functie van de muur lijkt het benadrukken van de scheiding tussen stad en land te zijn. Dat Hythlodæus zich de stad, haar vierkante vorm ten spijt, misschien toch als een cirkelvormige beschavingskring voorstelt, wordt gesuggereerd door zijn wederom onverhoedse woordkeus: de gracht 'omringt' de stad, *circumdat*.²

Dat juist op districtsniveau de tegenstelling tussen kern en rand van de Utopische ruimte zo sterk naar voren treedt, hangt samen met de staatsregeling van het eiland. Eerder dan een eenheidsstaat is Utopia een verbond van vieren-
vijftig districten, bestaande uit een stad en het daar omheen gelegen land, als een Griekse polis.³ Per dertig huishoudens wordt jaarlijks een 'phylarch' of 'syphogrant' gekozen. Per stad zijn er van hen tweehonderd, aangezien elke stad zesduizend huishoudens telt. Telkens tien syphogranten kiezen een 'protophy-larch' of 'traniboor'.⁴ Bovendien kiezen zij een *princeps magistratus* uit vier kandidaten: elk stadskwartier draagt één kandidaat voor. De senaat, die verantwoordelijk is voor het dagelijks bestuur en de rechtspraak, bestaat uit de *princeps*, de traniboren en twee syphogranten die elkaar bij elke zitting afwisselen. Bij zaken van groter gewicht wordt de voltallige vergadering van syphogranten gehoord. Dezen houden dan ruggespraak met de huishoudens die zij vertegenwoordigen. Tenslotte is er een eilandraad (124/7-8), bestaande uit drie oude mannen per stad die jaarlijks te Amaurotum samenkomen (112/22-25). Deze

pecorisque prouentus uberior: aut hominum uiuaciora corpora: paucioribusque morbis obnoxia. Itaque non eo modo quae uulgo faciunt agricolae: diligenter ibi administrata conspicias: ut terram natura maligniorem, arte atque opera iuuent: sed populi manibus alibi radicatus euulsam syluam, alibi consistam uideas', 178/20-27.

¹ 'Murus altus, ac latus oppidum cingit, turribus, ac propugnaculis frequens, arida fossa, sed alta, lataque ac uepnium sepibus impedita tnbus ab lateribus circumdat moenia, quarto flumen ipsum pro fossa est', 118/28-120/2.

² Het werkwoord 'circumdare' kan ook in een meer algemene zin 'omgeven' betekenen, zonder dat een cirkelvorm wordt verondersteld. Toch blijft de keuze voor juist dit woord erg ongelukkig.

³ Logan, *The Meaning*, 132.

⁴ Voor een uitleg van deze termen: *Utopia* (CW 4), 398.

raad komt verder nauwelijks ter sprake.¹ Steeds als men van overheidspersonen verneemt, gaat het om stedelijke ambtenaren. Dezen regeren als vanzelfsprekend ook over het land dat bij de steden behoort, zonder dat de bewoners aldaar enige stem lijken te hebben in het staatsbestuur – al staat ook op het land boven elke dertig huishoudens een phylarch (114/6-7). Misschien moeten de plattelandshuishoudens worden meegerekend bij de zesduizend waaruit elke stad bestaat. In dat geval hebben de landarbeiders wel degelijk een stem, maar tellen zij in die zin niet mee dat Hythlodæus hen vergeet te vermelden bij zijn beschrijving van het staatsbestuur.²

De grenzen tussen stad en land en ook die tussen de verschillende districten worden nauwgezet bewaakt. De overgang van de ene sfeer naar de andere is aan strenge beperkingen onderworpen. Wie een andere stad wil bezoeken, moet toestemming vragen aan de syphogrant en de traniboor onder wiens gezag hij staat. Een door de *princeps* ondertekend paspoort wordt afgegeven voor een aantal Utopiërs tegelijk, met de vastgestelde datum van terugkomst. Een ossekar wordt hun ter beschikking gesteld. Wie zonder pas zijn district verlaat, kan rekenen op een forse lijfstraf, en bij recidive op slavernij. Ten behoeve van een reis over het land dat bij de stad behoort, volstaat de toestemming van vader en echtgenoot (144/28-146/11). Zou de Utopische ruimte werkelijk eenvormig zijn, dan zouden de bewegingen daarbinnen geen toezicht behoeven. Doordat de grenzen tussen stad en land en tussen de districten niet alleen geografische maar ook culturele grenzen zijn, moeten grensoverschrijdende bewegingen in bedwang worden gehouden. Deze bewegingen worden vanuit het standpunt van de stadsbewoner gadeslagen: over reizen van het land naar de stad verneemt men hier niets.³

Een bijzonder geval van beweging binnen de Utopische ruimte is de verbanning van een door Hythlodæus bekeerde eilandbewoner (218/29). Naar welk 'buitengebied' wordt de banneling verwezen? De tekst bewaart hierover het stilzwijgen. Gaat het om het platteland rondom Amaurotum, de stad waar het misdrijf en de veroordeling plaatsvinden? Om de provinciale districten? Of wordt hij van het eiland afgestuurd? Moet hij dan naar de koloniën, of naar een naburige staat? Hoe het ook zij, de Utopische beschaving kan het niet zonder de onbeschaafde marges stellen die zij volgens Hythlodæus heeft afgeschaft.

Zo blijken overal op het eiland marges aanwezig te zijn waar de onbeschaafdheid zich ophoopt, of althans de Utopische beschaving in onzuivere vorm

¹ Hythlodæus spreekt op zeker ogenblik over de senaat van Amaurotum 'quem uti dixi terni quotannis omni ex urbe frequentant', 146/25-26. Verwart hij hier de stedelijke senaat en de eilandraad? Dat de twee met moeite zijn te onderscheiden, is tekenend voor zijn hoofdstedelijke gezichtspunt.

² Opmerkelijk is overigens dat er tussen de huishoudens en de overheid in geen organisaties als gilden, broederschappen, verenigingen etc. bestaan: het openbare leven wordt geheel door de staatsinstellingen in beslag genomen. Cf. Hexter, *Utopia* (CW 4), xlv-xlv.

³ Wel was eerder opgemerkt dat landarbeiders op vrije dagen naar de stad trekken (116/13-14). Als men niet op het land hoeft te zijn om te werken, verblijft men er kennelijk niet graag.

bestaat. Ook binnen de grenzen van het eiland is de Utopische beschaving in zichzelf verdeeld. De tegenstellingen tussen stad en land springen wel het meest in het oog. Ze kunnen in het volgende schema worden samengenomen:

stad	land
burgers	landarbeiders, vrijwilligers, slaven
resident	migrant
rein	onrein
gezondheid, leven	ziekte, dood
verfijning	ruwheid
volwaardig gemeenschapsleven	teruggetrokkenheid
eigenlijk bestaan	oneigenlijk bestaan
machtig	machteloos

Het heeft er alle schijn van dat Utopia niet de eenvormige staat is die Hythlodaeus voor ogen heeft, maar een samenstel van vierenvijftig staatjes die evenals het rijk van Pape Jan uit een beschaafde kern en een onbeschaafde rand bestaan – ware het niet dat ook in de stedelijke kernen marges voorkomen, en dat de drieënvijftig provinciesteden een randgebied vormen ten opzichte van Amaurotum. Utopia is als het ware één grote marginaliteit, zonder duidelijke kern van beschaving.¹ In plaats van uitgebannen is de onbeschaafdheid alomtegenwoordig, juist ten gevolge van de weigering haar een eigen plaats te gunnen. Doordat zij geen ontsnapingsmogelijkheid naar buiten heeft, is zij tot een onderliggende kracht gemaakt die op elke willekeurige plaats naar boven kan komen.

Utopia is dan ook niet beter af dan Europa. Zowel de samenleving in haar geheel als het staatsbestuur hebben te lijden onder dezelfde vormen van onbeschaafdheid die het leven in Europa voor Hythlodaeus ondraaglijk maken. In de samenleving is sprake van ledigheid in sociaal-economische en in culturele zin, terwijl in staatszaken het spreken van de zuivere waarheid niet voorkomt.

UTOPISCHE ONBESCHAAFDHEID

Sociaal-economische en culturele ledigheid

Het economische en het culturele leven zijn voor Hythlodaeus niet te scheiden. De twee grondslagen van de Europese economie, de particuliere eigendom en het geldverkeer, houdt hij voor euvelen die het verderf in de Oude Wereld in stand houden. Doordat de Utopiërs tot de afschaffing van het geld en de particuliere eigendom zijn overgegaan, is het verderf op hun eiland verdwenen:

¹ Cf. Fox, *Utopia*, 47: het geografische centrum, de baai, wordt aangeduid met 'ingens inane' (110/14), wat ook vertaald kan worden met 'reusachtige leegte'.

Wat een berg aan lasten is uit de weg geruimd, wat een menigte misdaden is met wortel en tak uitgerooid, doordat met het gebruik van het geld ook alle verlangen daarnaar is uitgebannen! Wie weet immers niet dat bedrog, diefstal, roof, onenigheid, oproer, twisten, opstand, moord, verraad en vergiftigingen, die door de dagelijkse terechtstellingen eerder worden gewroken dan teruggedrongen, met de afschaffing van het geld mede verdwijnen, dat bovendien angst, ongerustheid, zorgen, inspanningen en slapeloze nachten op hetzelfde moment als het geld in rook zullen opgaan? Ja de armoede zelf, die als enige verlegen scheen om geld, zou waarachtig onmiddellijk verdwijnen als het geld overal geheel en al zou worden afgeschaft.¹

Desondanks zijn op Utopia bijzondere regelingen nodig om de hebzucht en het verlangen naar weelde tegen te gaan. Met het oog hierop worden namelijk goud en zilver aangewend om po's, boeien voor slaven en merktekenen voor misdadigers te maken, en zijn edelstenen en parels als kindersieraden in gebruik (150/16-152/26). Dit betekent dat de instelling van een communistische economie niet gezorgd heeft voor het verdwijnen van de ondeugd. Eerder is het de onderdrukking van de ondeugd die een communistische economie mogelijk maakt. Dit blijkt ook als wordt gesproken over de voedselpakhuizen waaruit elke huisvader voor zichzelf en zijn familie mag meenemen wat hem goeddunkt. Er wordt van uit gegaan dat elke huisvader slechts het strikt benodigde zal meenemen, want

ofwel de vrees voor gebrek maakt, wat elk soort levende wezens aangaat, inhalig en roofzuchtig, ofwel, wat de mens betreft, de hoogmoed alleen, die meent dat het haar tot roem strekt anderen te overtreffen door een overbodig vertoon van bezit, welke soort ondeugd temidden van de Utopische instellingen hoegenaamd geen enkele plaats heeft.²

Zou de hebzucht op Utopia de kop opsteken – of de hoogmoed, die de hebzucht in de hand werkt – dan zou de economie instorten. Economie en beschaving zijn anders verbonden dan Hythlodæus het voorstelt: niet de economie bepaalt de beschaving, maar andersom. Zou de onbeschaafdheid op Utopia opduiken, dan betekent dat ook een aanslag op de staatshuishouding.

Voor onbeschaafd gedrag hebben de Utopiërs volgens Hythlodæus echter in letterlijke zin geen tijd. De werktijd noch de vrije uren laten hun enige gelegenheid tot welke vorm van lediggang dan ook. Wat het werk aangaat, wordt

¹ 'cum ipso usu sublata penitus omni auditate pecuniae, quanta moles molestiarum recisa, quanta scelerum seges radicitus euulsa est? Quis enim nescit fraudes, furta, rapinas, rixas, tumultus, iurgia, seditiones, caedes, proditones, ueneficia, cotidianis uindicata potius quam refrenata supplicijs, interempta pecunia commori, ad haec metum sollicitudinem, curas, labores, uigilias, eodem momento quo pecunia perituras. quin paupertas ipsa, quae sola pecunijs uisa est indigere, pecunia prorsus undique sublata, protinus etiam ipsa decresceret', 240/31-242/8.

² 'audum ac rapacem, aut timor carenti facit, in omni animantium genere, aut in homine sola reddit superbia, quae gloriae sibi ducit, superflua rerum ostentatione caeteros antecellere, quod utij genus in Vtopiensium institutis nullum omnino locum habet', 138/4-9.

gesteld dat alle Utopiers zich bekwamen in de landbouw en dat ieder daarnaast nog een ambacht uitoefent in de stad. Elke mannelijke Utopier leert het ambacht van zijn vader. Kiest hij voor een ander ambacht, dan wordt hij ten behoeve van zijn scholing ondergebracht in een ander huishouden. Zijn vader en de overheid zien er op toe dat de nieuwe huisvader een ernstig en eerbaar man is – waarmee de indruk wordt gewekt dat op Utopia ook losbollen van huisvaders leven. Utopische jongeren kunnen ook twee ambachten leren en het vak uitoefenen dat zij verkiezen, zolang de staat niet te kennen geeft meer behoefte te hebben aan één van de twee (126/11-19). Hythlodæus wil slechts de voornaamste vijf ambachten vermelden: het bewerken van wol, linnen, hout en ijzer en de bouwnijverheid. Geen enkel ander ambacht houdt volgens hem een aantal mensen bezig dat noemenswaard is (124/30-126/2). Deze woorden wekken de indruk dat een klein aantal Utopiers er een afwijkende broodwinning op na houdt. Zouden zij beroepen uitoefenen die de Portugees nutteloos acht?

De vijf ambachten houdt Hythlodæus voor die welke tegemoetkomen aan de weinige eisen die de natuur stelt. Hij zet ze af tegen de ijdele bezigheden van werklui elders ter wereld, die slechts de weelde en de genotzucht dienen (130/10-25, 134/10-11). De ambachten worden bovendien uiterst doelmatig aangewend in de Utopische samenleving: 'waar alle dingen in harmonie zijn en de openbare zaak steeds in het oog wordt gehouden'.¹ De huizen worden goed onderhouden, zodat geen nieuwbouw nodig is (132/14-19). Werk- en uitgaanskleren zijn voor ieder gelijk, worden niet geverfd en behouden hun natuurlijke grofheid, zodat het confectiebedrijf weinige handen vergt. Elders ter wereld, voegt Hythlodæus toe, is men niet tevreden met vier of vijf wollen overkleden in verschillende kleuren en evenzovele zijden bloezen, de meest verwaten personen zelfs niet met tien (132/29-134/10). Uit deze laatste opmerking blijkt dat de doelmatige organisatie van de economie hand in hand gaat met de uitsluiting van de wulpse levensstijl waaraan de Portugees zich ergert. Zowel de economische als de culturele ledigheid zijn volgens hem op Utopia afwezig.

Dit laatste wordt mede veroorzaakt doordat iedereen op Utopia werk heeft. Het eiland kent geen 'werklozen' als bedelmonniken, renteniers, bedelaars, landheren en hun dienstpersoneel,² groepen die tijdens het gesprek bij kardinaal Morton waren aangewezen als plagen waarvan Europa zou moeten worden bevrijd. Ook vrouwen moeten werken in plaats van thuis de dag te verslapen zoals in Europa (128/35-130/10). Nauwelijks vijfhonderd mensen per stad zijn vrijgesteld van arbeid om zich te wijden aan de wetenschap. Uit hen worden de priesters en de openbare gezagsdragers gekozen (130/25-132/8). 'Bijna alle overigen' verrichten nuttige arbeid (132/9-10) – zijn er dus toch enkelen die werkloos zijn of nutteloze arbeid verrichten?

¹ 'compositis rebus omnibus & constituta republica', 132/22

² 'inops esse nemo aut mendicus possit', 146/24, 'neque inops, neque mendicus ibi quisquam', 238/9-10, 'Sic excludi potest ociosa turba ministrorum', 136 (marge)

Door de doelmatige organisatie van de arbeid hoeft elke Utopiër slechts zes uur per dag te werken, drie uur in de ochtend en drie uur in de middag. De syphogranten zien er op toe dat deze uren goed worden besteed. Het is hun belangrijkste en bijna enige taak ervoor te waken dat ieder de handen uit de mouwen steekt, zonder zich al te zeer af te beulen (126/19-21). Zij geven zelf het goede voorbeeld door mee aan te pakken. 'Luiards moeten uit de samenleving worden verdreven', luidt een aantekening in de marge.¹ Op reis gaan betekent geen ontslag van de arbeidsplicht. Wie zich langer dan een dag in een andere stad bevindt, moet daar zijn ambacht uitoefenen, en wie naar het land trekt moet meewerken in het boerenbedrijf, anders ontvangt hij geen eten (146/11-13). Dit betekent dat de aanzet tot ledigheid allerminst afwezig is. Een kaste van overheidsdienaren en een stelsel van sancties zijn benodigd om de luiheid op Utopia het hoofd te bieden.²

In de vrije tijd is er voor de ledigheid evenmin enige plaats ingeruimd:

Alle tijd die tussen de uren van werk, slaap en maaltijden ligt, staat ieder zoals het hem aanstaat ter beschikking, zij het niet om die in weelde of luiheid te misbruiken, maar om de vrije tijd naar eigen inzicht goed te benutten voor een andere bezigheid.³

De vrije tijd is derhalve niet werkelijk vrij. Men dient om te zien naar een beschavende besteding ervan. De vroege ochtend brengen de Utopiërs vooral door met de letteren. De geleerdenstand heeft de plicht openbare lezingen bij te wonen, andere Utopiërs doen dat als het hun aanstaat, al weerhoudt niemand hen ervan zich ook in de vrije tijd aan hun ambacht te wijden. Na de avondmaaltijd wordt een uur met spelen doorgebracht, maar niet alle spelen zijn toegestaan. Muziek en conversatie staan in hoog aanzien, maar 'het dobbelspel en dergelijke dwaze en verderfelijke spelen kennen zij niet'.⁴ Bovendien geven zij zich over aan twee spelen die op schaken lijken. Van het spel waarin de deugden tegen de ondeugden strijden wordt een uitleg gegeven:

In dit spel wordt op een heel slimme manier de onderlinge verdeeldheid van de ondeugden en hun eendracht tegenover de deugden getoond, en voorts welke ondeugden welke deugden belagen, met welke krachten ze openlijk slag leveren, met welke slinksheden ze heimelijk aanvallen beramen, door welke bescherming de deugden de krachten van de ondeugden breken, door welke kunstgrepen ze de slinksheden van de ondeugd ontwijken, en op welke wijze tenslotte één van beide partijen de volledige overwinning behaalt.⁵

¹ 'Ociosi pellendi e Republica', 126.

² Cf. Berger, 'Utopian Folly'.

³ 'Quicquid inter operis horas ac somni cibique medium esset, id suo cuiusque arbitrio permittitur, non quo per luxum, aut segnitiam abutatur, sed quod ab opificio suo liberum, ex animi sententia in aliud quippiam studij bene collocet', 126/32-128/3.

⁴ 'Aleam atque id genus ineptos ac perniciosos ludos ne cognoscunt quidem', 128/16-17.

⁵ 'Quo in ludo perquam scite ostenditur & uitiorum inter se dissidium, & aduersus uirtutes concordia. item quae uitia, quibus se uirtutibus opponant, quibus uiribus aperte oppugnent, quibus

Hier wordt in het klein het spel getoond dat in het groot in de *Utopia* wordt gespeeld. De vele vormen van onbeschaafdheid worden in hun geheel tegenover de beschaving gesteld. In de strijd tussen de twee wordt de beschaving, zo lijkt het, naar de overwinning toegevoerd, al wordt niet gezegd dat zij het is die uiteindelijk zegeviert. Zolang het spel voortduurt, is de aanwezigheid van de onbeschaafdheid vereist. Zonder haar kan er niet worden gespeeld, zoals zonder onbeschaafdheid ook *Utopia* niet zou kunnen bestaan.

De wijze waarop de vrije tijd wordt besteed, hangt samen met de Utopische levensleer volgens welke het hoogste geluk in het nastreven van genot is gelegen. Daarbij moet het gaan om een 'natuurlijk' genot. 'Tegennatuurlijke' genietingen worden met beslistheid verworpen, omdat deze het geluk alleen maar in de weg staan, wat 'anderen' daar ook van zeggen. Met de Utopiërs zet Hythlodæus zich af tegen 'de verdorven verlokking van onfatsoenlijke geneugten',¹ waaraan 'anderen' hechten als ging het om het hoogste genot of het doel van het leven. Waar deze 'anderen' vandaan komen, wordt niet duidelijk. Er kunnen Europeanen in het spel zijn, maar ook dissidente Utopiërs.

Van de 'tegennatuurlijke' genietingen wordt een opsomming gegeven: de Utopiërs rekenen daartoe het zich laten voorstaan op kostbare kleding, het hechten aan adeldom of loze eerbewijzen, de belustheid op geld, goud en edelstenen, het dobbelspel (dat zij alleen 'van horen zeggen' kennen) en de jacht (die vanwege haar gewelddadig karakter, evenals de slacht, aan slaven wordt overgelaten en dus een bestaan heeft in de marge van de Utopische samenleving). Uitvoerig wordt betoogd dat deze zaken niet aangenaam zijn, maar onredelijk en onnatuurlijk. Dat 'de meeste mensen' er toch van houden, ligt aan hun verkeerde gewoonten (166/23-172/7). Houden zich ook binnen de grenzen van het eiland dergelijke mensen op? Men zou denken van wel. Niet alleen beschikken de Utopiërs over een uitgebreide kennis van verdorven vermaken, ook getroosten zij zich wel erg veel moeite deze aan de kaak te stellen. Waar wordt gezegd dat volgens 'bijna' alle Utopiërs het lichamelijk evenwicht gevaar loopt door overdadig te eten en te drinken (172/29-30), stelt men zich licht een enkele Utopiër voor die geen moeite heeft met drankfestijnen en schranspartijen.

Opvallend is dat de Utopiërs genietingen als eten, drinken en zich krabben laag aanslaan, omdat deze onlosmakelijk met honger, dorst en jeuk verbonden zijn:

Deze genietingen zijn beslist de laagste van alle, zoals ze het minst zuiver zijn, omdat ze zich namelijk nooit voordoen tenzij gepaard gaand met tegengestelde ongemakken.²

machinamentis ab obliquo adonantur, quo praesidio, uirtutes uitiorum uires infringant, quibus artibus eorum conatus eludant, quibus denique modis alterutra pars uictoriae compos fiat', 128/21-27.

¹ 'peruersa tum improbarum cupiditatum illecebra', 166/21.

² 'Infimae profecto omnium hae uoluptates sunt, ut minime syncerae, neque enim unquam subeunt, nisi contrarijs coniunctae doloribus', 176/12-14. Cf. 176/32-35; 144/21-23; Jones, 'The *Philebus*'.

Zoals de Utopische beschaving moet worden losgemaakt van het onbeschaafde, zo moet het Utopische genot worden losgemaakt van het ongemak. Het samen- gaan van plezier en gebrek is minderwaardig, zoals alle beschaving minderwaardig is die tot een vergelijk komt met haar tegendeel. Toch definiëren de Utopiërs de gezondheid, die geldt als het hoogste lichamelijke genot, als de afwezigheid van gebreken (174/9-11, 17-24), waaruit blijkt dat het ondergaan van plezier noodzakelijk verbonden is met althans de voorstelling van ongemak.

Niettemin meent Hythlodæus te kunnen vaststellen dat met de afschaffing van onbeschaafde marges ook de onbeschaafdheid zelf op Utopia is uitgeschakeld:

U ziet nu wel dat er nooit enige gelegenheid tot luieren is, geen enkele aanleiding tot lediggang, geen wijnhuizen, geen bierhuizen, nergens een bordeel, geen gelegenheid tot verderf, geen toevluchtsoorden, geen geheime vergaderplaatsen, maar iedereen moet, onder het toeziend oog van de gemeenschap, zijn gebruikelijke taak volbrengen of een niet oneervol tijdverdrijf zoeken.¹

'O heilige staat, waard door de christenen nagebootst te worden', zegt een aantekening in de marge bij bovenstaande woorden.² Toch is de onbeschaafdheid op Utopia niet uitgebannen. De aanwezigheid ervan wordt gesuggereerd in de vorm van afwijkende beroepen, onverantwoordelijk huisvaderschap, minderwaardige of valse genietingen en lediggang in het algemeen. Zowel de werktijd als de vrije uren zijn hieraan blootgesteld. Dit is opnieuw een gevolg van de weigering een plaats te gunnen aan het onbeschaafde. Een werktijd zonder ledigheid was voorstelbaar geweest als er een vrije tijd met ledigheid tegenover geplaatst had kunnen worden. Nu zij nergens mag bestaan, is de ledigheid een onbeheersbare kracht geworden die ook de werktijd aantast.

Staatsbestuur, rechtspraak, spraak

Ook in het staatsbestuur wordt gepoogd het onbeschaafde buiten te sluiten. Verscheidene regelingen moeten voorkomen dat het politieke bedrijf ten prooi valt aan wildheid. Zo wordt het beraadslagen over staatkundige aangelegenheden buiten de senaat en de overige staatsinstellingen om als een halsmisdadig beschouwd. In de senaat wordt een bepaalde zaak pas besproken nadat deze in een vorige zitting is aangedragen, en worden ten vroegste drie dagen na de besprekingen besluiten genomen. Onbezonnen beslissingen worden zo vermeden en in de samenleving worden niet lukraak veranderingen teweeggebracht (122/27-124/4). In de kiem lijkt een bepaalde dристheid in de Utopische politiek wel aanwezig te zijn, anders waren deze regelingen overbodig geweest. Een bevestiging van deze indruk geeft Hythlodæus met zijn opmerking dat de *princeps magistratus* als enige overheidspersoon voor het leven wordt aangesteld, tenzij hij

¹ 'Iam uidetis quam nulla sit usquam ociandi licentia, nullus inertiae praetextus, nulla tabernacula unaria, nulla ceruisiaria, nusquam lupanar, nulla corruptelae occasio, nullae latebrae, conciliabulum nullum, sed omnium praesentes oculi necessitatem aut consueti labors, aut ocij non inhonesti faciunt', 146/15-21 De Utopiërs drinken overigens wel wijn, maar brouwen geen bier (116/1-2).

² 'O sanctam rempublicam, & uel Christianis imitandam', 146.

de verdenking op zich laadt de tyrannie te willen invoeren (122/19-20). Zelfs de hoogste Utopische gezagsdragers vervallen blijkbaar wel eens tot het kwaad.

De senaat heeft niet alleen tot taak de staat te besturen, maar beslecht ook de schaarse geschillen die onder de burgers voorkomen, en wel zonder oponthoud (122/26-27). In de rechtsgang wordt evenals in de politiek gepoogd wilde toestanden te vermijden. Het bijzondere is dat het in de rechtsgang om een interpretatieve wildheid gaat. Hythlodæus vertelt dat de Utopiërs weinig wetten hebben, omdat niemand er veel kan kennen en een menigte aan wettelijke regelingen slechts duisternis omtrent het recht in de hand werkt. Op rechtsbijstand rust een verbod: 'advocaten, die op geslepen wijze zaken behandelen en listig redeneren over de wetten, sluiten zij geheel uit'.¹ Ieder moet zijn eigen zaak bepleiten 'zodat er minder omhaal van woorden zal zijn en de waarheid makkelijker te voorschijn zal treden'.² Elk vertelt de rechter hetzelfde verhaal dat anders zijn raadsman te horen zou krijgen, zonder de verdraaiingen die de laatste zijn cliënten bijbrengt. De rechter is dan beter in staat eenvoudige geesten te beschermen tegen de laster van doortrapte lieden (die er kennelijk wel zijn). 'Bovendien geloven zij dat de meest voor de hand liggende wetsuitleg de billijkste is',³ zodat elke burger deskundig is in het recht. Van een ingewikkelde wetsuitleg willen de Utopiërs niets weten. Het volk heeft geen baat bij een duiding 'die men slechts met groot vernuft en na lang redeneren kan opsporen':⁴

Aangezien immers alle wetten, zoals zij zeggen, slechts hierom worden uitgevaardigd dat ieder op zijn plicht wordt gewezen, spoort de verfijndere uitleg zeer weinigen aan (er zijn immers maar weinigen die haar kunnen volgen), terwijl de eenvoudiger en zich eerder aandienende betekenis voor allen duidelijk is.⁵

De Utopiërs willen klaarblijkelijk voorkomen dat de waarheid bedolven raakt onder een woordenbrij van wetsteksten en juridische redevoeringen. Het gaat hier om twee soorten van waarheid: ten eerste betreffende de feiten (de toedracht van datgene waarover voor de rechtbank wordt gestreden), ten tweede betreffende de tekst (de betekenis van de wet). Het is de bedoeling van de Utopiërs alle ambiguïteit uit te bannen. Ambiguïteit wordt volgens hen in de hand gewerkt door een veelheid aan teksten en door een hoge graad van verfijning van teksten. Het aantal wetsteksten is daarom beperkt, en de interpretatie ervan is aan banden gelegd. Idealiter zijn de voor de rechtbank uitgesproken redevoeringen transparant: de waarheid moet door de tekst heen zichtbaar zijn. Het middel waarmee

¹ 'causidicos: qui causas tractent callide: ac leges uafre disputent: prorsus omnes excludunt', 194/12-14.

² 'Sic & minus ambagum fore & facilius elici uentatem', 194/16-17.

³ '& interpretationem praeterea ut quaeque est maxime crassa: ita maxime aequam sensent', 194/22-23.

⁴ 'quam nisi magno ingenio & longa disputatione nemo possit eruere', 194/30-31.

⁵ 'Nempe quum omnes leges (inquiunt) ea tantum causa promulgentur: ut ab hijs quisque sui commune fiat officij: subtilior interpretatio paucissimos admonet (pauci enim sunt qui assequantur) quum interim simplicior ac magis obuius legum sensus: omnibus in aperto sit', 194/23-27.

de Utopiërs deze transparantie willen bereiken, is het gebruik van eenvoudige, onopgepoetste taal.

Ook de interpretatieve wildheid heeft op Utopia echter een voet aan de grond. Kennelijk kunnen de Utopiërs zich zonder veel moeite een voorstelling maken van de interpretatiewijzen die zij pogen uit te sluiten, zodat deze wel degelijk voorhanden zijn. Bovendien gaat de naar transparantie strevende interpretatieleer mank aan de ongerijmdheid dat de rechtsfeiten en de wetsteksten worden opgevat als zaken die om een nadere duiding vragen, terwijl de voor de rechtbank uitgesproken teksten die deze duiding bevatten, zelf in het juiste geval geen nadere duiding behoeven. Als de betekenis van de wet als problematisch wordt ervaren, waarom dan niet de betekenis van teksten die de betekenis van de wet weerspiegelen? Zodra men de interpretatie van teksten als probleem onderkent, is de oneindige betekenisgeving (waarin uitleg op uitleg wordt gestapeld) onafwendbaar. De begrenzing die de Utopiërs aan de interpretatie opleggen riekt naar willekeur, maar is vooral ook onwerkelijk.

Het vermogen tot eenduidigheid te komen lijkt te worden bevorderd door de Utopische taal, die verwant is aan het Perzisch en misschien ook aan het Grieks (180/21-25). Niet alleen kent deze taal een ruime woordenschat en ligt zij aangenaam in het gehoor, 'ook is er geen enkele betrouwbaarder vertolker van de geest'.¹ Kennelijk verschaffen de woorden zo volledig mogelijk dekking aan de dingen. De strakke, geometrische letters van het Utopische alfabet (18-19) lijken het verlangen naar eenduidigheid te onderstrepen. Gesteld wordt dat de taal op het hele eiland eender is (112/17-18); volgens een latere opmerking echter is zij 'in vrijwel dezelfde vorm' in het werelddeel van de Utopiërs verbreid, 'zij het dat zij overal, op elke plaats op een andere wijze, nogal wat verbasteringen kent'.² Dit maakt duidelijk dat de Utopische taal in haar zuivere vorm nergens gesproken wordt, maar een ideaal blijft. Zelfs op Utopia bestaan alleen bijzondere taalvormen die als afwijking en zelfs als bederf (*corruptior*) van de norm gelden. De onbereikbaarheid van het eenduidige taalgebruik blijkt hiermee opnieuw.

Het ideaal van de transparantie wordt door Hythlodæus ook verbonden met de Utopische muziek. Met name de muziek die in de tempels weerklinkt, heeft op die in Europa voor dat zij

zo de natuurlijke aandoeningen nabootst en uitdrukt, en zo de klank aanpast aan de zaak, of het nu gaat om een smeekbede, of om vreugde, verzoening, onrust, treurnis of woede, en zo het gevoel van de zaak weergeeft in een melodische vorm, dat zij op wonderlijke wijze de geest van de toehoorder beroert, binnendringt en opwekt.³

¹ 'nec ulla fidelior animi interpret est', 158/13-14.

² 'eadem fere (nisi quod ubique corruptior, alibi aliter) magnam eius orbis plagam peruagatur', 158/14-15.

³ 'ita naturales affectus imitatur & exprimit, ita sonus accomodatur ad rem, seu deprecantis oratio sit, seu laeta, placabilis, turbida, lugubris, irata, ita rei sensum quandam melodiae forma repraesentat, ut animos auditorum mirum in modum afficiat, penetret, incendat', 236/5-9.

Het lijkt er op dat de muziek het ideaal van de transparantie dichter benadert dan de taal. Toch neigen de mededelingen van Hythlodæus naar het ongerijmde. Slaagt de muziek er werkelijk in zich geheel aan te passen aan datgene wat zij vertolkt, dan maakt zij zichzelf onhoorbaar. Het is in dat geval het vertolkte gevoel, niet de muzikale vertolking die de toehoorder vervult. Is het toch de vertolking die tot de toehoorder spreekt, dan moet het zo zijn dat deze iets aan het vertolkte gevoel toevoegt – en dus niet daarmee samenvalt.

Dat in de Utopische rechtspraktijk wel degelijk met een meerduidige taal wordt gewerkt, blijkt waar de juridische verhoudingen met het buitenland worden besproken. Verdragen sluiten de Utopiërs liever niet af, aldus Hythlodæus. Hoe meer verdragen er zijn en hoe plechtiger ze worden afgesloten, hoe eerder ze worden geschonden, nadat door raadgevers van naburige vorsten

met gemak een bedrieglijke formulering gevonden is in de tekst, die zij trouwens met sluwe ijver zo opstellen dat zij nooit door zulke strakke boeien worden gebonden dat zij nergens kunnen ontsnappen en gelijkelyk het verdrag en hun belofte kunnen ontduiken.¹

Niettemin gaan de Utopiërs wel degelijk verplichtingen met hun burens aan: er is sprake van handelsovereenkomsten (148/17-20) en wapenstilstanden (214/7-8). Bovendien deinzen zij er niet voor terug in geval van oorlog andere staten tegen hun vijanden op te zetten nadat zij daartoe een of andere verouderde rechtsgrond hebben opgedoken.² Vrij van interpretatieve kunstgrepen zijn de Utopiërs dus niet te noemen.

Eenmaal wordt in gunstige zin gesproken over een geheimzinnige, slechts met moeite te duiden taal die op Utopia gangbaar is. De gewaden van de Utopische priesters zijn samengesteld uit vogelveren, in het weefsel waarvan

bepaalde raadselachtige mysteriën, zeggen zij, verborgen liggen, door welker betekenis, bekend doordat zij met zorg door priesters wordt overgeleverd, zij herinnerd worden aan de goddelijke weldaden jegens hen, de eerbied die zij van hun kant aan God verschuldigd zijn, en ook hun onderlinge verplichtingen.³

Waarlijk betekenisvolle taal behoudt ook op Utopia een sluier. Zelf lijkt Hythlodæus niet tot de betekenis van de mysterieën te zijn doorgedrongen, misschien omdat zijn geest nog prozaïscher dan die van de Utopiërs is.

¹ 'inuenta facile in uerbis calumnia, quae sic interim de industria dictant callide: ut nunquam tam firmis adstringi uinculis queant: quin elabantur aliqua, foedusque & fidem panter eludant', 198/1-4.

² 'eruto uetusto quopiam titulo, quales nunquam regibus desunt', 204/30.

³ 'arcana quaedam dicunt continen mysteria, quorum interpretatione cognita (quae per sacrificos diligenter traditur) diuinorum in se beneficiorum, suaeque uicissim pietatis in deum, ac mutui quoque inter se officij admoneantur', 234/22-26. Ook aan de stilte bij de aanvang van de eredienst kent Hythlodæus een mysterieuze geladenheid toe: 'tam alto ab omni parte silentio, ut ipsa rei facies, terrorem quemdam uelut praesentis cuiuspiam numinis incutiat', 234/28-29.

De Utopische beschaving noch de Utopische taal zijn derhalve gevrijwaard van het onbeschaafde. Zonder dat hij het zelf inzielt roept Hythlodæus met zijn relaas steeds die krachten op, waarvan hij zich al sprekend meent te kunnen ontdoen. De Utopische onbeschaafdheid is springlevend, en zij wordt gedragen door zeer velen. Zoals het eiland een samenstel van marges lijkt te zijn, zo lijkt de bevolking uit een verzameling randgroepen te bestaan.

UTOPISCHE RANDGROEPEN

De door Utopus ingestelde beschaving wordt de Utopiërs van jongsaf bijgebracht, niet alleen in het dagelijks leven maar ook in het onderwijs, dat alle kinderen in de eigen taal ontvangen. Zo groeien de Utopiërs op tot weldenkende burgers.¹ Het onderwijs is dan ook zowel op de morele als op de intellectuele vorming gericht:

De kinderen en jongeren worden door hen [de priesters] onderwezen, en de aandacht voor de letteren heeft bij hen geen voornamere plaats dan die voor de zeden en de deugd. Want zij getroosten zich veel moeite, de nog plooibare en volgzame geesten van de jongeren vanaf het begin juiste opvattingen in te gieten, nuttig voor het handhaven van de staat. Als deze opvattingen zich bij de jongeren hebben vastgezet, blijven ze hun in heel hun volwassen leven bij en helpen ze de staat in stand te houden, die slechts wordt ondermijnd door ondeugden die voortkomen uit verdorven opvattingen.²

De Utopische beschaving is geen vanzelfsprekend gegeven. De Utopiër wordt niet als *homo utopicus* geboren, maar moet zich de beschaving eigen maken in een zorgvuldig bewaakt proces. Door scholing moet worden voorkomen dat de menselijke wilsvrijheid verkeerd wordt gebruikt. De 'plooibare en volgzame' geest van de jongeren wordt echter lang niet altijd in de gewenste vorm gekneed. De weldenkende burgers lijken zelfs een minderheid te vormen als men de samenstelling van de Utopische bevolking in ogenschouw neemt.

Slaven en misdadigers

De slavernij³ is een instituut waarin veel van de Utopische onbeschaafdheid wordt opgevangen. Hythlodæus onderscheidt vier groepen slaven: door de

¹ 'Has atque huiusmodi opiniones partim ex educatione conceperunt in ea educti Republica cuius instituta longissime ab his stultitiae generibus absunt, partim ex doctrina & literis', 158/2-5.

² 'Pueritia iuuentusque ab illis eruditur, nec prior literarum cura, quam morum ac uirtutis habetur, namque summam adhibent industriam, ut bonas protenus opiniones, & conseruandae ipsorum reipublicae utiles, teneris adhuc, & sequacibus puerorum animis instillent, quae ubi pueros penitus insederint, uiros per totam uitam comitantur, magnamque ad tuendum publicae rei statum (qui non nisi uitij dilabitur, quae ex peruersis nascentur opinionibus) afferunt utilitatem', 228/8-15; cf. 210/18-19.

³ Surtz, *The Praise*, 269, meent dat men met 'slavery in the strict sense of the word' te maken heeft; McCutcheon, 'Puns', 93, wil echter van dwangarbeid spreken. Hier wordt aangesloten bij de meerderheid van hedendaagse auteurs die de term 'slavernij' gebruikt.

Utopiërs gemaakte krijgsgevangenen, Utopische misdadigers, buitenlanders die in hun eigen land ter dood zijn veroordeeld maar door de Utopiërs zijn losgekocht, en buitenlandse vrijwilligers. De grootste groep is de derde. Ter dood veroordeelden van elders worden voor weinig geld gekocht en vaak zelfs gratis aan de Utopiërs afgestaan. Dit betekent dat Utopia niet alleen zelf onbeschaafde lieden voortbrengt, maar zich bovendien open stelt voor randfiguren uit andere staten.

De vier groepen gelden niet als gelijkwaardig. De vrijwilligers krijgen de beste behandeling, bijna die van gewone burgers, al moeten zij meer arbeid verrichten. De losgekochte buitenlanders moeten voortdurend werken en zijn tevens geboeid. Het slechtst zijn de tot slavernij veroordeelde Utopiërs af, omdat dezen, 'door een zo verheven onderricht bij uitstek tot de deugd opgevoed, zich toch niet van de misdaad hebben kunnen weerhouden'.¹ Het opvoedkundig stelsel van de Utopiërs is derhalve allerminst een waarborg voor de afwezigheid van verderf.

Slavernij is de straf voor de ernstigste misdrijven (190/20-21). In het algemeen bestaan er geen vaste straffen voor wetsovertredingen, maar toch worden enkele gevallen genoemd waarin de boosdoener slavernij te wachten staat: het voor de tweede maal verlaten van een district zonder toestemming (146/9); echtbreuk, waarbij echter begenadiging mogelijk is (190/7-15); en oproerige prediking, in welk geval ook verbanning kan volgen (220/6-7). Buitenlanders die Utopiërs hebben mishandeld of gedood, worden na hun uitlevering tot de slavernij of ter dood veroordeeld (202/8-12).

Niet alleen hebben slaven krachtens de wet een lagere rang dan de burgers, ook wat hun bezigheden en hun verblijfplaats betreft nemen zij een marginale positie in. Aan hen zijn taken toevertrouwd als het slachten van het vee en het schoonmaken van het vlees (138/13-14, cf. 170/20-21), het zware of vuile werk bij de bereiding van de maaltijden (140/26-27), het drijven van de ossewagens die beschikbaar worden gesteld aan Utopiërs die op reis gaan (146/1) en niet nader aangeduide bezigheden op het land (114/5). Deze taken spelen zich bijna alle buiten de stadspoorten af. De slaven dragen bovendien boeien en merktekenen van goud (152/8-9, 156/5-6) zodat zij zichtbaar onderscheiden zijn van de gewone burgers.

Aangezien de slaven zich aan de rand van de samenleving nuttig maken – de Utopiërs beschouwen de slavernij inderdaad als voordeliger voor de staat dan de doodstraf (190/23-25), die niettemin wel degelijk voorkomt – zou men kunnen denken dat zij dezelfde positie innemen als de monstervolkeren in het rijk van Pape Jan. Toch zijn er belangrijke verschillen. Wild gedrag van de slaven is niet toegestaan. Als zij 'in opstand komen en stampij maken, dan worden zij doodgeslagen als ontembare beesten die zich door kerker noch keten laten intomen'.²

¹ 'tam praeclara educatione ad uirtutem egregie instructi: continen tamen ab scelere non potuerunt', 184/23-25.

² 'rebellent atque recalcitrent, tum demum uelut indomitae beluae. quos coercere carcer & catena non potest, trucidantur', 190/25-27.

Zij echter die 'door aanhoudende kwellingen tam zijn geworden'¹ en spijt hebben gekregen van hun misdrijf, kunnen door tussenkomst van de *princeps* of het volk een mildere behandeling opgelegd krijgen en zelfs in vrijheid worden gesteld (190/27-192/2). De slavernij is derhalve niet slechts een instituut waarin de onbeschaafdheid wordt opgevangen om ten behoeve van de beschaving te worden aangewend. De meest grove vormen van onbeschaafdheid worden uit de weg geruimd, en overigens dient de slavernij mede als beschavingsinstrument: bestraffing en disciplineren zetten de boosdoener er toe aan het verderf de rug toe te keren en de normen van de beschaving te aanvaarden. Bovendien vormen de slaven een afschrikwekkend voorbeeld voor de overige Utopiërs (190/24-25), zodat de slavernij ook bijdraagt aan de disciplineren van de burgerbevolking. Eerder dan het bieden van een uitweg aan het kwaad is het opheffen ervan de bedoeling van de slavernij. Toch lukt dit niet, omdat het verderf steeds opnieuw de kop op steekt. In wezen vormt de slavernij een permanente tegenhanger van de Utopische beschaving op eigen bodem.

Misdrijven en hun bestraffing komen ook elders ter sprake. Het zedelijk leven van de Utopiërs is onderworpen aan het toezicht van de priesters. Wie van het rechte pad afdwaalt, kan door hen wegens onfatsoen worden berispt, wat als een grote schande geldt. Wie het al te bont maakt, kan zelfs van de eredienst worden uitgesloten. Dit heeft nog ernstiger gevolgen: tenzij de schuldigen hun berouw betonen aan de priesters, worden zij opgepakt en door de senaat wegens goddeloosheid bestraft (228/6-8). Het uitdelen van straffen is namelijk aan de wereldlijke gezagsdragers voorbehouden. Evenals in het kernland van Pape Jan lijken geloof, moraal en recht samen te vallen (cf. 160/26 sq.).

Een lijfstraf wordt opgelegd als men zich voor de eerste maal zonder reispas buiten zijn district begeeft (146/6-9). Harde straffen worden uitgedeeld aan de man en de vrouw die voor het huwelijk seksuele omgang hebben gehad, evenals aan het ouderpaar van de woning waar dit misdrijf plaatsvond (186/22-23). Echtbreuk wordt bij recidive met de dood bestraft. Overigens is echtscheiding wel mogelijk: man en vrouw kunnen met wederzijds goedvinden een ander huwelijk aangaan. Van echtbrekers en onhandelbare lieden mag men ook scheiden, waarna de schuldige partij de rest van zijn leven in schande moet doorbrengen en niet mag hertrouwen. In alle gevallen gaat aan de echtscheiding een onderzoek van de senatoren en hun vrouwen vooraf (188/22-190/15). Lichtere vergrijpen bestraft men in de familiekring: de man tuchtigt zijn vrouw en de ouders hun kinderen (190/18-19), wat betekent dat mannen bij een licht vergrijp vrijuit gaan. Opruien tot misdaad wordt evenzeer bestraft als het misdrijf zelf, de poging evenzeer als de daad, omdat het mislukken van de daad niet ten goede moet worden gehouden aan degene die wil slagen (192/2-6). Hieruit blijkt dat het niet zozeer de verstoring van de openbare orde is die op Utopia wordt bestraft, als wel het tekortschieten in het toezicht dat de beschaafde burger over zichzelf uitoefent. De vrees voor schaamte lijkt de belangrijkste factor die

¹ 'longis domiti malis', 190/28.

de burger in het gareel houdt. De sociale controle is dan ook erg groot: zelfs de zielen van de doden worden geacht op de Utopiërs toe te zien (224/10-13).¹

Hoewel meermalen over de doodstraf wordt gesproken, verneemt men niets over de tenuitvoerlegging daarvan. Men zou zich kunnen afvragen waar en hoe deze plaatsvindt. Midden in de stad, om een voorbeeld te stellen? Of, evenals de slacht, op het land en met behulp van slaven om de fijngevoeligheid van de stedelingen niet te kwetsen? In elk geval is het voltrekken van de doodstraf, als een zichtbare uiting van geweld, een onbeschaafde vertoning die door de Utopiërs zelf wordt voortgebracht en waarvoor op hun eiland een plaats moet worden ingeruimd.

Zieken en 'euthanasie'

Het lijkt er op dat ook de zieken, die onmiddellijk na de slaven worden genoemd, geen volwaardige Utopische burgers zijn. Niet alleen leggen de Utopiërs zich toe op het kweken van gezonde en sterke lichamen en heten zij het gezondste volk ter wereld te zijn (178/23-24, 182/9-10), ook waren 'ziekte' en 'onbeschaafdheid' in boek I reeds meermalen door Hythlodæus met elkaar in verband gebracht. Het onbeschaafde is voor hem een 'kwaal' of een 'pest' die 'genezen' of uit de maatschappij 'verdreven' moet worden.² De Utopische beschaving wordt dan ook met gezondheid en zuiverheid geconnoteerd, terwijl datgene wat hiertegenover wordt geplaatst, als ziek en onrein wordt voorgesteld.³

Ook ziekte in een niet-overdrachtelijke zin is op Utopia een onaanvaardbare toestand. Zieken worden ofwel genezen, ofwel uit de weg geruimd. Op het eiland krijgen patiënten namelijk, buiten de stad, alle zorg die voor hun genezing is vereist. Het beste voedsel staat hun ter beschikking en de medische wetenschap, die een groot aanzien geniet, is hoog ontwikkeld (140/7-12, 182/9-12). Als de ziekte echter ongeneeslijk is en met pijn gepaard gaat, krijgt de patiënt van priesters en ambtenaren de raad voor de dood te kiezen (184/30 sq.).

In verband met het laatste wordt door moderne auteurs wel gesproken van de mogelijkheid van 'euthanasie' op Utopia.⁴ Men bedenke evenwel dat de Utopische 'euthanasie' van een geheel andere aard is dan de vormen van levensbeëindiging bij ondraaglijk lijden die heden ten dage ter discussie staan en soms zelfs toepassing vinden. In deze laatste gevallen staat steeds voorop dat de dood zijn grond vindt in de vrije wilsbeschikking van de patiënt. Op Utopia daarentegen nemen overheidspersonen het initiatief en praten op de patiënt in. Hierbij staat niet het medelijden met de zieke voorop, maar het gegeven dat deze in de eerste

¹ Greenblatt, *Renaissance Self-Fashioning*, 47-51.

² 'Has perniciosas pestes [improbi ludi etc.] ejcite', 60/31-32; 'Certe nisi his malis [inopia] medemini, frustra iactetis exercitum in uindicanda furta iustitiam', 70/6-7; 'quemadmodum aegra assiduis solent fomentis fulcrum corpora deploratae uoletudinis, ita haec quoque mala leniri queant, ac mitigari. ut sanentur uero atque in bonum redeant habitum ()', 104/29-32

³ Cf. Rebhorn, 'Thomas More's Enclosed Garden', 143-148.

⁴ Cf. 187, 'running title': 'Euthanasia and Suicide'

plaats de gemeenschap, in de tweede plaats zichzelf tot last is. Omdat een terugkeer tot de gezonde beschaving onmogelijk is, moet de patiënt worden opgeruimd, juist als al het andere wat buiten de beschaving valt:

de priesters en de ambtenaren sporen de betreffende persoon aan te besluiten, die pest en dat verderf niet langer te voeden, aangezien hij niet meer kan voldoen aan de plichten die het leven stelt, anderen en zichzelf tot hinder is en in feite al voorbij het punt van zijn dood is, en zonder aarzeling voor de dood te kiezen daar het leven hem een marteling is, opdat hij met goede hoop ofwel zichzelf onttrekt aan dat bittere leven dat een gevangenis of een kwelling voor hem is, ofwel vrijwillig toestaat dat hij door toedoen van anderen uit de weg wordt geruimd.¹

Het komt er voor de Utopiërs op aan, de patiënt van zijn nuttelosheid te overtuigen (*persuaserint*, 186/16; *persuasos*, 186/19). Als de laatste toegeeft, wordt hij geacht niet slechts verstandig te handelen, maar ook op vrome en heilige wijze, daar de priesters Gods wil vertolken (186/13-16). Maakt hij daarentegen uit eigen beweging een eind aan zijn leven, dan is verachting zijn deel. Zijn lijk wordt smadelijk in het veen geworpen (186/19-22; klaarblijkelijk komen deze ongeoorloofde vormen van levensbeëindiging wel eens voor). Het recht van initiatief berust derhalve bij de overheid, die de dood nog net niet oplegt. De instemming van de patiënt blijft namelijk vereist en wie weigert, blijft verzorging ontvangen (186/17-19), maar men moet dan wel tegen een reusachtige morele druk bestand zijn. Het liefst zien de Utopiërs ongeneeslijk zieken verdwijnen, evenals alle anderen die verloren zijn voor hun beschaving. De ongeneeslijke ziekte is een 'pest' die evenals de 'pest' van de onbeschaafdheid moet worden uitgebannen. Men kan zich afvragen of ook de hoge ouderdom, die volgens de Utopiërs ziekten met zich meebrengt en zelf een ziekte is (188/32), een reden voor levensbeëindiging oplevert.

Niet-intellectuelen

De intellectuelen vormen op Utopia een bevoorrechte klasse. Ten opzichte van hen verkeren de niet-intellectuelen in een marginale positie. Hythlodæus meldt dat in elk district vijfhonderd lieden worden vrijgesteld van arbeid om zich geheel aan de bezigheden van de geest te wijden. Uit hun midden worden alle wereldlijke en geestelijke gezagsdragers gekozen: syphogranten, gezanten, priesters, traniboren en de *princeps magistratus*. Degenen die geen ambt bekleden, oefenen zich in geleerdheid. Men wordt tot de groep toegelaten indien men een buitengewone begaafdheid vertoont. Wie niet aan de verwachtingen voldoet, wordt onder de ambachtslieden 'teruggezet', terwijl het ook voorkomt dat ambachtslieden door ijverige studie 'opklimmen' tot de geleerdenstand.² Deze

¹ 'sacerdotes ac magistratus hortantur hominem, quandoquidem omnibus uitae munijis impar alijs molestus ac sibi grauis morti iam suae superuiuat, ne secum statuât pestem diutius ac luem alere, neue quum tormentum ei uita sit mori dubitet, quin bona spe fretus acerba illa uita uelut carcere atque aculeo uel ipse semet eximat: uel ab alijs eripi se sua uoluntate patiatur', 186/6-13.

² 'ad opifices retruditur', 132/1-2; 'in literatorum classem prouehatur', 132/4-5.

stand vormt een ware meritocratie: de groep is samengesteld op grond van intellectuele verdiensten, heeft bij uitsluiting toegang tot openbare ambten en is als geheel verheven boven de van macht verstoken niet-intellectuele massa.

Heel de Utopische staatsinrichting is op de geleerdenstand toegesneden. Deelhebben aan de geleerde beschaving en daarmee aan het geluk is het doel dat elke Utopiër geacht wordt na te streven:

Hun staatsregeling houdt voor alles dit ene doel voor ogen: dat zover het wordt toegelaten door wat de openbare zaak vereist, voor alle burgers zoveel mogelijk tijd aan de vrije ontplooiing van de geest wordt besteed in plaats van aan de lichamelijke arbeid. Hierin namelijk geloven zij dat het levensgeluk ligt.¹

De Utopiërs namens wie Hythlodæus hier spreekt, behoren hoogstwaarschijnlijk tot de geleerden. In elk geval worden de reeds genoemde Utopiërs die het liefst op het land werken, over het hoofd gezien. Dat gebeurt opnieuw als in een algemene karakterschets van 'de' Utopiërs wordt opgemerkt dat zij lichamelijke arbeid, indien vereist, rustig verdragen, 'al verlangen zij in andere gevallen geenszins daarnaar; in geestelijke inspanningen zijn zij onvermoeibaar'.² Mag de stedelijke intelligentsia een kleine minderheid vormen, zij bepaalt wel het gezichtspunt dat Hythlodæus bij de beschrijving van de Utopische beschaving inneemt. Vermoedelijk gebeurt dit ook waar wordt opgemerkt dat de Utopiërs zowel geestelijke als lichamelijke genietingen als waarachtig erkennen, maar de eerste het hoogst aanslaan, in het bijzonder het betrachten van de deugd en het bewustzijn van een goed leven (174/29 sq.).

De vrije uren overdag zijn in de eerste plaats voor geleerde bezigheden bestemd. Er worden openbare voordrachten gehouden waarbij de intellectuelen verplicht aanwezig zijn, de overige Utopiërs als zij dat willen;

als echter iemand deze tijd liever aan zijn ambacht wil besteden, hetgeen gebruikelijk is bij velen wier geestelijke vermogens niet tot het niveau van enige wetenschappelijke beschouwing reiken, wordt hem niets in de weg gelegd, ja wordt hij zelfs geprezen als nuttig voor de staat.³

Zij die niet bij machte zijn geleerde uiteenzettingen te volgen, hebben bijgevolg de keus ofwel zich dagelijks vele uren te vervelen, ofwel hun vrije tijd in te leveren en de hele dag door te werken, evenals de Utopische slaven. Het is heel wel mogelijk dat een meerderheid van de Utopiërs zich voor deze keus ziet geplaatst. Geen intellectueel zijn is op Utopia een hard gelag.

¹ 'eius reipublicae institutio hunc unum scopum in primis respicit: ut quoad per publicas necessitates licet: quam plurimum temporis ab servitio corporis ad animi libertatem cultumque ciuibus uniuersis asseratur. In eo enim sitam uitae felicitatem putant', 134/17-20.

² 'Caeterum alias haudquaquam sane appetens: animi studijs infatigata', 180/1-2.

³ 'Hoc ipsum tempus tamen, si quis arti suae malit insumere quod multis usu uenit (quorum animus in nullius contemplatione disciplinae consurgit) haud prohibetur, quin laudatur quoque, ut utilis reipublicae', 128/8-12.

Tot de vereenzelviging van het gezichtspunt van Hythlodæus met dat van de Utopische geleerden draagt ongetwijfeld bij dat de Portugees niet alleen in de hoofdstad woont en dus weinig in aanraking komt met het landleven, maar ook intellectuele bezigheden ontplooit, met name het geven van Griekse lessen aan leerlingen die grotendeels afkomstig zijn uit de geleerdenstand (180/14-19) en het prediken van het christendom. Waarschijnlijk voorziet hij hiermee in zijn levensonderhoud, zodat zijn maatschappelijke positie nagenoeg gelijk is aan die van een Utopische intellectueel.¹ Van tewerkstelling op het land of het uitoefenen van een ambacht is in zijn geval geen sprake. Hythlodæus is een intellectueel onder intellectuelen die de normen uit zijn eigen kring voor 'de' Utopische beschaving laat doorgaan, ofschoon de meeste Utopiërs van deze beschaving zijn uitgesloten.

Jongeren en vrouwen

Utopia is een patriarchale gemeenschap. De huishoudens, waarvan aantal en omvang door de wet zijn bepaald, bestaan uit een ouderpaar en nakomelingen in mannelijke lijn. De vrouwen gaan na het huwelijk over naar het huishouden van de man. De oudste man heeft de leiding. Vrouwen zijn onderworpen aan hun mannen, kinderen aan hun ouders, jongeren aan ouderen (134/25 sq.). Vrouwen en jongeren zijn daardoor gemarginaliseerde groepen. Dit komt onder meer tot uiting in de reeds besproken bestraffing van lichte vergrijpen in de familiekring, die zich niet over mannen uitstrekt. Het ritueel dat aan de kerkdienst voorafgaat, levert een vergelijkbaar beeld op. Vrouwen werpen zich aan de voeten van hun mannen, kinderen aan die van hun ouders, teneinde hun zonden op te biechten en om vergeving te vragen, waarmee alle huiselijke onenigheid wordt opgelost (232/21-27). De man en de ouders worden bij voorbaat in het gelijk gesteld, de vrouw en de jongeren worden vernederd. De man kan wederom ongestraft zijn gang gaan. Opgemerkt zij dat onenigheid en zelfs haat (232/27-31) onder de Utopiërs kennelijk geen zeldzaamheid zijn.

Op jongeren wordt bovendien in openbare ruimten een scherp toezicht uitgeoefend. In de eethallen zitten jongeren en ouderen om en om aan tafel,

opdat de ernst en de eerbiedwaardigheid van de ouderen een beletsel vormt voor de jongeren zich op ongepaste wijze te buiten te gaan in taal of gedrag, daar niets aan tafel gedaan of gezegd kan worden dat ontsnapt aan de aandacht van de alom aanwezige ouderen.²

Jongeren zijn kennelijk vatbaar voor onbeschaafdheid. De tafelschikking moet er voor zorgen dat de beschaving de boventoon voert: de jongeren worden verspreid en kunnen dus niet als randgroep optreden. De ouderen geven bovendien

¹ Cf. 184/3-6: 'Quisquis eo spectandi gratia uenert, quem insignis aliqua dos ingenij aut longa peregrinatione usum: multarum cognitio terrarum commendet (quo nomine gratus fuit noster appulsus) pronis animis excipitur'.

² 'ut senum grauitas ac reuerentia (quum nihil ita in mensa fieri, dicere potest, ut eos ab omni parte uicinos effugiat) iuniores ab improba uerborum, gestuumque licentia cohibeat', 142/29-33.

wijze beschouwingen ten beste naar aanleiding van de voorlezing waarmee elke maaltijd begint en proberen de jongeren in hun betoog te betrekken (144/6-14). Ook in de tempels, waar mannen en vrouwen worden gescheiden, nemen jong en oud naast elkaar plaats om ongepast gedrag te voorkomen. Bovendien zitten de jongeren voor hun ouders, zodat de laatsten hen in de gaten kunnen houden (232/31-234/7).

De marginalisering van de vrouw was reeds ter sprake gekomen voor zover het om de maaltijden ging. Zij grijpt echter veel verder om zich heen en is in de *Utopia* een even vast als verhuld gegeven, juist als in de brief van Pape Jan.

In de parerga worden vrouwen slechts genoemd als echtgenotes of familieleden van de mannelijke humanisten om wie de wereld eigenlijk draait.¹ Erasmus laat Froben de groeten doen aan diens vrouw (2/22), More brengt via Gillis de groeten over aan diens vrouw en dochter (44/26, 252/6). Anemolius wordt voorgesteld als een neef van Hythlodæus 'van zusterskant' (*ex sorore*, 20/2). More benadrukt bovendien zelf een huisvader te zijn. Het kletsen met zijn vrouw beschouwt hij als een huiselijke plicht die hem van de geleerde arbeid afleidt. Vrouw, kinderen en personeel te zamen ziet hij als ondergeschikten die op hun plaats moeten worden gehouden (38/28-40/3). Geen van de genoemde vrouwen wordt van een naam voorzien.

Nog schaarser zijn de vermeldingen van vrouwen in boek I. In het gesprek tussen de drie mannen komen zij slechts eenmaal ter sprake, waar Hythlodæus namelijk opmerkt dat de Polyleriten vrouw en kinderen van tot dwangarbeid veroordeelde dieven ongemoeid laten (76/6). Deze opmerking is kenmerkend voor de Portugees. Ook wanneer hij over het maatschappelijk kwaad spreekt, heeft hij louter mannen op het oog. Eén van de verwijten die hij deze mannen maakt, is zelfs dat zij op vrouwen lijken. De lichamen van de dienaars van edellieden 'raken verslapt door welhaast vrouwelijke bezigheden', 'vervrouwelijken' zelfs.² Men moet hen flink laten aanpakken zodat zij weer kerels worden. Alleen de nar aan tafel bij kardinaal Morton (waar vrouwen eveneens afwezig lijken) maakt melding van werkelijke vrouwen aan de rand van de samenleving. Vrouwelijke bedelaars zouden naar zijn mening non moeten worden (82/9-12).

In boek II komen vrouwen wat vaker voor. Herhaaldelijk wordt aangegeven in hoeverre Utopische regelingen zich ook over vrouwen uitstrekken. Aan hen lijkt een minder ondergeschikte plaats toe te komen dan in Europa,³ maar niettemin is de marginalisering van de vrouw onmiskenbaar op Utopia aanwezig.

Wat het arbeidzame leven betreft, lijkt sprake te zijn van gelijkheid tussen de geslachten. Van 'werkloze' vrouwen in Europa heeft Hythlodæus een afkeer. Zij zijn nutteloos voor de samenleving 'en waar de vrouwen wel werkzaam zijn,

¹ Soms worden vrouwen opgevoerd in een beeldspraak of zinnebeeldige voorstelling; zo wordt volgens Budé de rechtvaardigheid in Europa behandeld als een slonzige dienstmaagd (8/2) en zoekt Desmarais bezieling bij de Muzen (28/10).

² 'negocijs prope muliebribus emolluntur', 64/23-24; 'effoementur', 64/25

³ Cf. Khanna, 'No Less Real', 38-39.

daar zijn het meestal de mannen die in haar plaats liggen te snurken'.¹ Op Utopia is het anders. Beide geslachten dienen in het leger (200/2-4), beoefenen de landbouw (114/3-5, 124/20-21) en leren een ambacht. Toch worden de lichtere ambachten aan de vrouwen overgelaten en nemen mannen de zwaardere voor hun rekening (126/7-11), zoals ook in de oorlog vrouwen slechts bij uitzondering hun mannen volgen in de strijd (208/31-210/1). Normaliter, vertelt Hythlodæus, neemt ieder het ambacht van zijn vader over. Als iemand echter liever een ander ambacht leert, wordt hij onder toezicht van de vader en de overheid bij een andere huisvader ondergebracht (126/12-18). Hier wordt over vrouwen opeens niet meer gesproken. Nemen zij het ambacht van haar moeder over? Laat men ook hun de keus een ander ambacht te kiezen? Worden zij bij andere huisvaders of -moeders ondergebracht? Gebeurt dit onder toezicht van de vader of van de moeder? Het betoog van de Portugees maakt vreemde wendingen: eerst wordt gezegd dat in de arbeid gelijkheid tussen de geslachten bestaat, vervolgens blijken aan de vrouw slechts bepaalde taken toe te komen, tenslotte verdwijnt de vrouw geheel uit het zicht. Later verneemt men dat vrouwen bij toerbeurt de gemeenschappelijke maaltijden voorbereiden (140/28-30). De kookkunst wordt echter niet tot de vijf eigenlijke ambachten gerekend. Dat betekent dat de vrouwen mogelijk een dubbele arbeidstaak hebben.²

Wat de geleerdenstand aangaat, begint Hythlodæus eveneens met de suggestie dat er gelijkheid tussen de geslachten bestaat. Zoals mannen en vrouwen gezamenlijk naar de lezingen komen luisteren die in de vrije uren worden gehouden (128/6-7), zo bestaan de vijfhonderd lieden die per district in de geleerdenstand worden opgenomen, uit mannen en vrouwen tegelijk (130/26-29). Toch blijkt dat de gezagsdragers die uit de geleerdenstand worden gekozen steeds mannen zijn. Als een vrouw door dood of ziekte haar kind niet kan zogen, zoeken de echtgenotes van de syphogranten een vervangende min (142/7-8). De syphogranten zelf zijn blijkbaar van mannelijke kunne. Dit wordt bevestigd door de opmerking dat het voorzitterschap bij de gemeenschappelijke maaltijden berust bij de syphogrant 'en zijn vrouw' (142/21-22). Ook de senatoren zijn mannelijk, getuige de mededeling dat aan echtscheiding een onderzoek van de senatoren 'en hun vrouwen' voorafgaat (190/3-5). Alle overheidspersonen worden dan ook als 'vader' aangesproken (194/2). Wat het priesterschap betreft, wordt gesteld dat vrouwen er niet van zijn uitgesloten maar dat zij slechts zelden worden gekozen. Het gaat dan steeds om weduwen op leeftijd (228/15-18). Dat de priesters in de regel mannen zijn, blijkt uit de opmerking dat ingeval er een priester in de syphograntie woont, deze 'met zijn vrouw' het voorzitterschap bij de maaltijden waarneemt (142/24-26).³

¹ 'aut sicubi mulieres negociosae sunt, ibi ut plurimum, earum uice, uiri stertunt', 128/36-130/1.

² Cf. Jones en Sellers Seibel, 'Thomas More's Feminism', 72.

³ Cf. *ibid.*, 71.

Voor zwangere vrouwen lijken Hythlodæus en de mannelijke Utopiërs een bijzondere huiver te koesteren. Niet alleen wordt de plaats van vrouwen aan de 'buitenzijde' van de tafels gerechtvaardigd met het argument dat zwangere vrouwen soms onwel worden en dan snel 'zonder de orde te verstoren' de zaal moeten verlaten (140/31-142/2), ook worden mensen die valse geneugten voor waar houden vergeleken met vrouwen wier smaak door zwangerschap bedorven is zodat zij pek en kaarsvet lekkerder vinden dan honing (172/2-5).

Vrouwen mogen op Utopia trouwen op achttienjarige leeftijd, mannen als zij tweeëntwintig zijn (186/22-24). Vermoedelijk wordt dit verschil ingegeven door de overweging dat de man als leider van het huisgezin wat langer moet rijpen. Voordat het huwelijk plaatsvindt, worden de twee geliefden naakt aan elkaar voorgesteld. Dit lijkt een regeling op gelijkwaardige grondslag: de vrouw onderwerpt haar man evenzeer aan een keuring als de man zijn vrouw. Toch blijkt uit de redenen die de Utopiërs voor deze regeling geven, dat in de eerste plaats moet worden voorkomen dat mannen zich met een lelijke vrouw verbinden:

bij het kiezen van een echtgenote, iets dat aan het hele verdere leven ofwel plezier ofwel walging meegeeft, gaan [de mannen elders] zo achteloos te werk, dat terwijl het overige lichaam door kleren aan het oog is onttrokken, zij de hele vrouw op waarde schatten op grond van nauwelijks een handbreedte (behalve het gelaat is immers niets zichtbaar) en zich met haar verbinden met het grote gevaar dat het samenleven slecht gaat als naderhand iets mishaaft. Niet allen immers zijn zo wijs dat zij alleen het karakter in aanmerking nemen, en ook in de huwelijken van de wijzen vormen de gaven van het lichaam geen geringe toevoeging aan de deugden van de geest. Zulk een afschuwelijke misvorming kan onder die kleren verborgen zijn, dat de man volkomen vervreemd kan raken van zijn vrouw, terwijl een lichamelijke scheiding dan niet meer is toegestaan.¹

Nadat het huwelijk is gesloten, leveren lichamelijke tekortkomingen van de vrouw geen grond voor echtscheiding meer op: 'een vrouw die zich nergens aan schuldig heeft gemaakt tegen haar wil te verstoten, omdat haar een lichamenlijk onheil heeft getroffen, dat dulden zij onder geen beding'.² De gedachte dat een vrouw haar man zou willen verlaten als de laatste verminkt raakt, komt niet in het hoofd van Hythlodæus of de Utopiërs op. Het onderhouden van de lichamenlijke schoonheid is dan ook in de eerste plaats een plicht die vrouwen aan haar man verschuldigd zijn. Zich opdirken is verboden, omdat 'geen enkele

¹ '[ne] in deligenda coniuge, qua ex re aut uoluptas, aut nausea sit totam per uitam comitatura, tam negligenter agant, ut reliquo corpore uestibus obuoluto, totam mulierem uix ab unius palamae spatio (nihil enim praeter uultum uisitur) aestiment adiungantque sibi non absque magno (si quid offendat postea) male cohaerendi periculo. Nam neque omnes tam sapientes sunt ut solos mores respiciant, & in ipsorum quoque sapientum coniugijs, ad animi uirtutes nonnihil additamenti corporis etiam dotes adiiciunt, certe tam foeda deformitas, latere sub illis potest inuolucris ut alienare prorsus animum ab uxore queat, quum corpore iam seiungi non liceat', 188/10-20; cf Berger, 'Utopian Folly', 242-243

² 'inuitam coniugem, cuius nulla sit noxa repudiare, quod corporis obtigent calamitas, id uero nullo pacto ferunt', 188/29-30.

uiterlijke schoonheid de echtgenotes evenveel aan hun mannen bindt als reinheid van zeden en gehoorzaamheid'.¹ Over mannen die overdreven zorg aan hun uiterlijk besteden, wordt niet gesproken. Bovendien kunnen Hythlodaeus en de Utopiërs geen andere reden bedenken voor het gebruik van cosmetica door vrouwen dan de wens hun man te behagen. Een behagen in zichzelf houden de Utopische vrouwen er kennelijk niet op na.

Aan het slot van zijn relaas voert Hythlodaeus aan dat er geen groter geluk kan zijn dan op Utopia te leven, onder meer omdat men daar niet door zijn vrouw aan het hoofd wordt gezeurd over huishoudgeld en men zich geen zorgen hoeft te maken over de welvaart van een zoon of de bruidsschat voor een dochter: men is verzekerd van rijkdom voor zichzelf, zijn vrouw en zijn kinderen (238/12-17). Het Utopische geluk wordt hier vanuit een volledig patriarchaal gezichtspunt omschreven, zoals tevoren het eiland vanuit een dergelijk gezichtspunt beschreven was. Het geluk dat op Utopia aan vrouwen en jongeren ten deel valt, lijkt inderdaad lang niet zo groot te zijn. Zowel in de familiekring als op het eiland in zijn geheel, dat 'als een grote familie is' (148/2-3), vormen zij marginale groepen.

Verskillende geloofsgroepen en godsdienstige tolerantie

Op één gebied wordt de eenvormigheid van de Utopische beschaving bewust doorbroken. De godsdienstige verscheidenheid wordt op Utopia normaal gevonden. Het wordt zelfs voor mogelijk gehouden dat deze verscheidenheid positieve kanten heeft. Het christendom vindt er na zijn introductie door Hythlodaeus dan ook vrij gemakkelijk een plaats naast andere godsdienstvormen.

Overall op het eiland, aldus Hythlodaeus, en zelfs in elke stad bestaan er verschillende vormen van godsverering. Sommigen aanbidden een planeet, anderen een menselijk wezen dat een buitengewoon verdienstelijk leven heeft geleid. De meesten echter, en hen beschouwt hij als de verstandigsten, geloven slechts in een ongrijpbaar opperwezen. Allen zijn van mening dat er een enkel opperwezen is, Mythras genoemd, wiens voorzienigheid de door hem voortgebrachte schepping beheerst. Dit opperwezen wordt echter steeds op verschillende wijzen opgevat (216/7-22). Er is derhalve eerder sprake van verscheidenheid binnen hetzelfde geloof dan van elkaar uitsluitende geloofsstelsels. De opvattingen van de minderheden zijn overigens bezig te verdwijnen. De 'baaierd van bijgeloof', zoals Hythlodaeus het weinig vleidend uitdrukt, wordt geleidelijk aan verlaten. Tot zijn tevredenheid verenigen de Utopiërs zich 'in die ene godsdienst die boven de andere lijkt uit te blinken in redelijkheid'.²

De partijdigheid van Hythlodaeus is ongetwijfeld ingegeven door de verwantschap die de godsdienstige opvatting van de meerderheid vertoont met het

¹ 'non ullum formae decus uxores aequae ac morum probitas & reuerentia commendat maritis', 192/20-21.

² 'paulatim omnes ab ea superstitionum uarietate desciscunt, atque in unam illam coalescunt religionem, quae reliquas ratione uidetur antecellere', 216/25-27

christendom (218/3-4). Van een dergelijke partijdigheid hield Utopus, door wie de geloofsvrijheid is ingesteld, zich verre. Utopus zag in dat zijn verovering mogelijk was geweest doordat Abraxa door voortdurende godsdiensttwisten was verzwakt. Voor de toekomst moest hij een dergelijke verzwakking zien te vermijden. Daarom kondigde hij af dat ieder het geloof van zijn keuze mocht volgen en anderen mocht pogen te bekeren door in rust redelijke argumenten naar voren te brengen. Scheldpartijen en geweld zouden met slavernij worden bestraft. Niet alleen omwille van de staatsveiligheid besloot Utopus tot deze regeling, maar ook omwille van de godsdienst zelf. Hij sloot namelijk niet uit dat 'God de mensen op verschillende wijze bezielde uit verlangen naar een afwisselende en menigvuldige verering'.¹ Mocht slechts een enkele geloofsvorm waarachtig zijn, dan hoopte hij dat deze in de toekomst, als de godsdiensten in kalm overleg tegen elkaar werden afgewogen, uit zichzelf zou zegevieren. Onzinnig was het om met geweld opvattingen aan anderen op te dringen. De beste godsdienst zou het in een gewapende strijd zelfs kunnen afleggen tegen de onverzettelijkheid van enkele heethoofden (218/30-220/20).

Van de uitsluiting van godsdienstig fanatisme geeft Hythlodæus een voorbeeld. Tegen zijn raad in hield een door hem bekeerde Utopiër een preek, 'meer met geestdrift dan met verstand', waarin hij de niet-christelijke geloofsvormen als goddeloos veroordeelde en de volgelingen daarvan schreeuwend uitmaakte voor godslasteraars en heiligschenners. De bekeerling wordt aangehouden en berecht, niet vanwege minachting van de godsdienst maar voor het aanzetten tot oproer. Hij wordt verbannen omdat niemand op Utopia schade mag lijden vanwege zijn godsdienst (218/22-30) – uitgezonderd de bekeerling zelf dan toch, wiens uitzinnigheid niet wordt geduld. Zijn gebrek aan toezicht over zichzelf maakt hem tot een onbeschaafd element dat verwijderd moet worden.

De door Utopus ingestelde regeling betreffende het samengaan van verschillende geloofsopvattingen wordt door moderne commentatoren steevast als een vorm van tolerantie beschouwd.² Als men 'tolerantie' opvat als betrekking hebbend op de verhouding van de beschaving tot wat buiten de beschaving ligt, gebeurt dit ten onrechte. De Utopische godsdienstvormen maken alle deel uit van de beschaving. Hun samengaan betekent dat er verscheidenheid binnen de beschaving bestaat, niet dat de beschaving vormen van onbeschaafdheid duldt. Dit laatste zou het geval zijn wanneer men degenen ongemoeid zou laten die niet in het ene opperwezen zouden geloven en bijvoorbeeld atheïst of polytheïst zouden zijn. Er is op Utopia geen sprake van 'eerbaar wandelen bij hen die buiten zijn', zoals Thomas van Aquino de juiste houding tegenover de joden had omschreven, maar van voorkomendheid jegens hen die binnen zijn – ook in letterlijke zin, in de tempels:

¹ 'uauum ac multiplicem expetens cultum deus, aliud inspiret alij', 220/11-12.

² Cf. 221, 'running title': 'Utopus and Religious Toleration'; Surtz, *The Praise*, 40 sq.

Aangezien [de godsdienst] niet bij allen dezelfde is, maar toch alle vormen ervan, hoewel afwisselend en menigvuldig, in de verering van de goddelijke natuur uitlopen als verschillende wegen naar een enkel doel, daarom ziet noch hoort men in de tempels iets dat niet bij al die vormen gemeenschappelijk lijkt te passen.¹

In de *Utopia* wordt dan ook niet van *tolerantia* gesproken. Godsdienstige *tolerantia* kan slechts bestaan in de verhouding van de ene geloofsgemeenschap tot de andere, of van rechtzinnigen tot ketters. Op *Utopia* bestaat één geloofsgemeenschap, die meer vormen van rechtzinnigheid kent. Om alle Utopiërs binnen deze geloofsgemeenschap te kunnen houden, is de openbare eredienst zo ingericht dat deze nergens wrijving oplevert met bijzondere opvattingen. Er zijn geen godenbeelden, zodat men zich het opperwezen kan voorstellen zoals men wil, en er zijn geen gebeden waaraan iemand aanstoet zou kunnen nemen. Voor bijzondere vormen van godsverering is in de tempels geen plaats. Ten behoeve daarvan staat het particulieren vrij hun huis in te richten (232/8-16). De godsdienstige eenheid wordt op een bijna krampachtige wijze bewaard: eerder dan uiting te geven aan zijn diepste overtuigingen lijkt de Utopische tempelganger bezig andere gelovigen te ontzien.

Niettemin bestaat op *Utopia* een bepaalde vorm van tolerantie in godsdienstige aangelegenheden. Utopus had namelijk grenzen gesteld aan de geloofsvrijheid. De onsterfelijkheid van de ziel en de voorzienigheid mochten niet worden geloofchend. Wie meent dat de ziel vergankelijk is, wordt door de Utopiërs niet tot de burgers, ja niet eens tot het mensdom gerekend. Een dergelijk persoon geldt als eerloos en is uitgesloten van alle openbare ambten (die overigens toch al aan de geleerden zijn voorbehouden). Tegenover het gewone volk mag hij zijn gedachten niet openbaren, wel in een besloten gezelschap van geleerden en priesters, omdat een dergelijk gesprek hem naar verwachting van zijn dwaasheid zal verlossen. Echter,

zij leggen hem geen enkele straf op, omdat zij de overtuiging zijn toegedaan dat niemand in de hand heeft te geloven wat hij belijft, maar tevens uiten zij geen enkel dreigement om hem zijn gedachten te doen verheimelijken, en staan zij geen huichelarij en leugens toe die zij hartgrondig verafschuwen als opstap naar bedrog.²

Naast hen zijn er nog velen die niet slechts de menselijke ziel, maar ook de ziel van de dieren voor onsterfelijk houden. Men laat hen ongemoeid omdat zij niet alle verstand ontberen en geen slechte mensen zijn, al wordt hun opvatting als een zonde beschouwd (222/14-18).

¹ 'quae [religio] quoniam non est ibi apud omnes eadem, & uniuersae tamen eius formae quanquam uariae ac multiplices, in diuinae naturae cultum uelut in unum finem diuersa uia commigrant. ideo nihil in templis uisitur, auditurue, quod non quadrare ad cunctas in commune uideatur', 232/4-8.

² 'nullo afficiunt supplicio, quod persuasum habeant, nulli hoc in manu esse, ut quicquid libet, sentiat: sed nec minis adiungunt ullis, animum ut dissimulet suum, nec fucos admittunt, & mendacia, quae uelut proxima fraudi, murum quam habent inuisa', 222/6-10.

Ironisch genoeg meent men wel dat met de houding tegenover deze twee ketterse groepen de godsdienstige tolerantie op Utopia ophoudt.¹ Het tegendeel is het geval: de tolerantie neemt hier eerst een aanvang. Men beschouwt de ketterij als een kwaad, maar dat is juist een voorwaarde voor een tolerante houding. Tolerantie veronderstelt een kwaad dat ongemoeid wordt gelaten. Daarvan is hier sprake. Hoe ver ook de veroordeling van met name de eerste groep gaat, tot een bestraffing komt het niet. De beide ketterijen zijn de enige vormen van onbeschaafdheid die op Utopia niet met uitroeiing worden bedreigd. Tegenover kettters is de Utopische beschaving tolerant, al kan men zich afvragen of niet juist de kettters het grootste gevaar lopen door de priesters van de eredienst te worden uitgesloten en door de senaat wegens goddeloosheid te worden bestraft (228/3-8).²

Dat de onbeschaafdheid om zich heen grijpt onder kerkelijke gezagsdragers, tracht men te voorkomen door met de grootste zorgvuldigheid slechts dertien priesters per stad te kiezen, allen uiterst vrome lieden die het hoogste gezag genieten. Zij leiden de eredienst, houden toezicht op de zeden en zijn belast met het onderwijs. De veel te talrijke, zondige geestelijkheid van Europa steekt ongunstig bij hen af.³ Toch zijn zelfs de Utopische priesters niet altijd bestand tegen het kwaad. Opgemerkt wordt dat zij soms tot zonden vervallen, aangezien de menselijke natuur nu eenmaal veranderlijk is. Na een misdrijf worden zij niet bestraft (228/20-29). Opnieuw wordt hier een sfeer in leven geroepen waar vooral mannen vrijuit gaan na een vergrijp. Zo gering is het aantal geestelijken op Utopia overigens niet, als men ook de beide omvangrijke groepen *religiosi* meetelt die ter verzekering van hun zieleheil – niet uit naastenliefde – alle ondankbare arbeid op zich nemen.⁴

Lelijkaards

Ook in esthetisch opzicht poogt Hythlodæus Utopia voor te stellen als een eenvormige beschaving. Netzomin als het kwaad mag de lelijkheid op het eiland bestaan. Het mag slechts de zuivere schoonheid te zien geven, zonder aanhechting van het wanstaltige. Zoals men zich echter zonder het kwaad geen voorstelling kan maken van het goede, zo is zonder lelijkheid het schone niet denkbaar. De lelijkheid is op Utopia dan ook niet werkelijk uitgebannen, maar leidt met de overige vormen van onbeschaafdheid een ondergronds bestaan.

¹ Surtz, *The Praise*, 44 sq.

² Ook tegenover narren betoont de Utopische beschaving zich tolerant, cf. infra p. 282

³ Eerder al noemde Hythlodæus de Europese geestelijkheid een 'ociosa turba', 130/2-3. In marginale aantekeningen bij de passages over de Utopische priesters heet het: 'at apud nos quanta turba est', 228; 'O sacerdotes nostris longe sanctorum', 230.

⁴ Het gaat om de 'buthrescae' die 'haud sane pauci' zijn (224/20-226/19). Cf. Marc'hadour, 'Utopia and Martyrdom': de buthrescae kennen in wezen geen *cantas* en de Utopiers zouden om die reden het christendom als schokkend kunnen ervaren. Overigens gaan de buthrescae in tegen de Utopische ethiek, daar zij genot afwijzen, maar hun levenswijze wordt geëerbiedigd omdat zij door godsdienstige overwegingen wordt ingegeven (226/14-17) – de godsdienstvrijheid leidt dus ook tot ethische pluïformiteit.

Het vermoeden lijkt gewettigd dat de eenvormige ruimtelijke ordening van Utopia, waarin het vierkant domineert, ook in esthetisch opzicht welbehagen schept, en dat de marges waar het onbeschaafde zich ophoudt, als lelijk worden ervaren. De mannelijke stedelingen, die het gezichtspunt van Hythlodæus bepalen, vermijden in elk geval het oogcontact met de marges. Zo zien zij niets van de vuilmakende arbeid van de slaven. Dezen worden bij het bereiden van de maaltijden slechts door vrouwen gadeslagen, bij het slachten van het vee slechts door de bewoners van het platteland.

Als mooi geldt voor Hythlodæus en de Utopiers datgene wat sober en natuurlijk is. Opsmuk en pronkzucht zijn onbeschaafd en ontoelaatbaar. De Portugees zet zich met de Utopiers af tegen pompeuze kledij en het zich tooien met sieraden en edelstenen. Het meest sprekende voorbeeld is de hoon die de rijk uitgedoste Anemoliërs ten deel valt als zij hun intrede doen in Amaurotum. Dit voorbeeld maakt tevens duidelijk dat de lelijkheid zo nu en dan onder ogen van de Utopiers moet komen opdat zij het schone als schoon kunnen ervaren.

Esthetische uitersten worden op Utopia vermeden. Anders dan het rijk van Pape Jan kent het eiland geen paleizen met een duizelingwekkende overdaad aan kostbare en schitterende materialen, noch afschrikwekkende gedrochten. Van de huizen in Amaurotum wordt niet meer gezegd dan dat zij geenszins lelijk zijn (120/4) terwijl de tempels worden aangeduid als bijzonder mooi en kunstig bewerkt (230/29-30). Aan het uiterlijk van andere bouwwerken wordt nauwelijks aandacht besteed. Meer dan in hun schoonheid stelt Hythlodæus belang in hun functionaliteit. Zo deelt hij mee dat de brug bij Amaurotum niet uit houten palen maar uit steen is opgetrokken (118/14-18), dat de daken van de huizen worden bepleisterd met onbrandbaar materiaal, bestand tegen alle weersomstandigheden, en dat in de vensters soms dun linnen wordt gezet dat meer licht en minder wind doorlaat dan glas (120/33-122/7). Ook bewondert hij het stelsel van kanalen dat als waterleiding dient (118/22-28). De eethallen zijn 'ruim' (138/20-21), evenals de tempels (230/31) en de ziekenhuizen, waarvan de inrichting en de uitrusting de genezing bevorderen (140/1-7). Als bijzonder mooi ervaart hij de tuinen die in het midden van elk huizenblok gelegen zijn. Toch gaat het niet om siertuinen: men kweekt er wijndruiven, vruchten, kruiden en bloemen. Ook de tuinen zijn vooral functioneel, en met hun verzorging ervan oogsten de Utopiers bij de Portugees eerder bewondering om hun nijverheid dan om hun kunstenaarschap (120/13-23).

Esthetische eenvormigheid wordt vooral nagestreefd wat de verschijning van de individuele Utopiers betreft. In tegenstelling tot 'elders ter wereld' waar men zich vele kleren in verschillende kleuren wenst, bestaat overal op Utopia maar één soort werkkleding, uit leer of huiden vervaardigd, en één soort overkleed, van linnen of wol. Op de fijnheid van het weefsel slaat men geen acht: er wordt slechts zorg besteed aan de witheid van het linnen en de reinheid van de wol, die niet wordt geleverd maar haar natuurlijke kleur behoudt. Een overkleed gaat twee jaar mee, een werkkleed zeven jaar, en meer dan één van beide heeft de Utopier niet nodig. Zou hij er meer krijgen, dan zou hij niet beter beschermd zijn tegen de kou en er evenmin verzorgder uitzien. De kleren zijn niet onaan-

trekkelijk voor het oog, laten lichaamsbeweging toe en weren zowel kou als hitte (126/5-6, 132/29-134/11) De functionaliteit staat ook hier voorop Toch wordt in de kleding onderscheid gemaakt tussen verschillende groepen Utopiers Hoewel het model overal hetzelfde is en voor altijd is vastgelegd (de mode lijkt op het eiland even afwezig als de geschiedenis), bestaat er verschil in kleding tussen mannen en vrouwen en tussen gehuwden en ongehuwden (126/2-5) Deze geringe verschillen hebben grote gevolgen, zoals hieronder zal blijken Een bijzondere vorm van klederdracht vormen de wonderlijke gewaden van de priesters, niet heel kostbaar maar kunstig samengesteld uit vogelveren (234/16-26).

Schoonheid, kracht en beweeglijkheid van het lichaam gelden bij de Utopiers als gaven van de natuur die om verzorging vragen (176/24-26) De verwaarlozing van de lichaamsschoonheid geldt als teken van zwakte en vadsigheid Het gebruik van cosmetica wordt echter als eerloos beschouwd De reden is dat een man niet aan een vrouw wordt gebonden door uiterlijke schoonheid, ook al worden sommige mannen aanvankelijk slechts daardoor aangetrokken (192/16-21) Deze uitspraak lijkt er op te wijzen dat gepoederde vrouwen wel degelijk bij Utopische mannen in de smaak vallen en soms zelfs verblindend mooi worden gevonden. Opzichtige schoonheid heeft ook op Utopia aantrekkingskracht

De zorg voor de natuurlijke schoonheid vindt zijn tegenhanger in de huiver voor lichamelijke afwijkingen Deze komt vooral tot uiting in de gewoonte van geliefden zich voor het huwelijk naakt aan elkaar te vertonen Hierboven was reeds de passage aangehaald waarin wordt aangegeven hoezeer het huwelijk gevaar loopt als men een vrouw met verborgen gebreken trouwt De wederzijdse inspectie is de laatste gelegenheid om aan dat gevaar te ontsnappen Is het huwelijk eenmaal gesloten, dan moeten lichamelijke afwijkingen worden verdragen, 'maar door middel van de wet moet er voor worden gewaakt dat althans tevoren niemand in een hinderlaag loopt'¹ De Utopische wet houdt het huwelijk ook in esthetisch opzicht zuiver, of liever probeert de man te beschermen tegen lelijke vrouwen Deze bescherming gaat niet zo ver dat men zijn vrouw mag verstoten als haar plotseling gebreken overkomen, omdat het wreedheid is haar te verlaten wanneer zij de grootste behoefte heeft aan troost (188/29-33) Uit deze woorden blijkt wel met hoeveel schaamte de lelijkheid op Utopia beladen is Het geldt dan ook als schandelijk, mismaakten uit te lachen (192/14-16)

Lichamelijke afwijkingen komen dus op Utopia voor en worden als uiterst pijnlijk ervaren Nu is het optreden van lichamelijke afwijkingen een natuurlijk gegeven, dat niets zegt over de ongerijmdheid van de Utopische esthetica Het ongerijmde schuilt echter in het volgende Men mag gevoeglijk aannemen dat lelijke Utopiers ongehuwd blijven Slagen zij er al in, verkering te krijgen, dan vallen zij wel door de mand bij de verplichte inspectie door de beoogde levensgezel Deze heeft immers ingeprent gekregen dat hij zijn jawoord maar liever

¹ 'ante uero ne quis capiatur insidijs, legibus cauere debet', 188/21-22

moet inslikken als hij lichamelijke gebreken bij zijn geliefde waarneemt, en zal dus tijdens de inspectie, het laatste ogenblik waarop een huwelijk nog kan worden afgeblazen, zijn ogen zeker de kost geven. Gevolg van het ongehuwd blijven is dat men zijn afwijkende kleding moet blijven dragen. Lelijke Utopiërs springen daardoor in het oog. Zij trekken reeds van verre de aandacht door hun kleding, terwijl zij door het verbod op het gebruik van cosmetica hun lelijkheid niet kunnen verhullen. Ten gevolge van de esthetica die Utopia moet vrijwaren van lelijkheid, wordt de lelijkheid dus extra duidelijk zichtbaar gemaakt wanneer zij zich voordoet. Naast de opzichtige schoonheid heeft ook de opzichtige lelijkheid haar plaats op het eiland. Overal kan men afschrikwekkende mismaaktten tegenkomen. Men mag hen niet uitlachen, maar juist de Utopische schoonheidsregels veroorzaken dat zij zo opvallen. Alleen voor wie blind is, bezit Utopia de eenvormigheid die Hythlodæus aan het eiland toedicht. Wie zijn ogen open, ziet hoe de beschaving voortdurend omslaat in haar tegendeel.

DE MARGINALITEIT VAN DE 'UTOPIA'

Het verhaal van de zuivere beschaving, dat de beschrijving van Utopia zou moeten zijn, is jammerlijk mislukt. Uit de woorden van Hythlodæus blijkt allerminst dat het eiland een zuivere beschaving kent. Het eiland heeft zich niet van zijn marges ontdaan, maar roept deze voortdurend zelf in leven. De onbeschaaftheid heeft zich overal aan de beschaving vastgehecht, juist ten gevolge van de weigering een eigen sfeer voor haar af te bakenen. Het negatieve wordt overal ontkend, maar daarmee wordt het bestaan ervan tenminste gesuggereerd.¹

Hiermee houdt verband dat de Portugees namens 'de' Utopiërs zegt te spreken, hoewel hij in feite de meningen weergeeft van een zeer beperkte groep eilanders: de mannelijke intellectuelen uit de hoofdstad Amaurotum. Vanuit hun gezichtspunt beziet hij de beschaving van het eiland om in wezen slechts afwijkingen waar te nemen, terwijl ook de intellectuelen zelf wel eens over de schreef gaan. Nergens op Utopia is een plaats te vinden waar de beschaving het rijk alleen heeft. Elke op en om het eiland getrokken grens is poreus, zelfs waar het de privésfeer betreft. De Utopische woonhuizen hebben namelijk niet slechts een voor- en een achterdeur, maar ook zijdeuren die toegang geven tot belendende panden (120/10-12). Deze toestand maakt dat de mannelijke intellectuelen uit Amaurotum zelfs in hun eigen huis niet veilig zijn voor het onbeschaafde. Niet alleen moeten zij daar de tekortkomingen van vrouw en kinderen verdragen, ook is het mogelijk dat onbeschaafde of mismaakte burens hun hoofd door de zijdeuren naar binnen steken. Had de Utopische beschaving voor zichzelf een kernland afgebakend, als in het rijk van Pape Jan, dan had zij tenminste in eigen kring minder te verduren gehad.

¹ Dit geschiedt tot in de stijl van de *Utopia* toe, met name door het veelvuldige gebruik van de litotes: cf. McCutcheon, 'Denying the Contrary'.

Niettemin had Hythlodæus tijdens zijn gesprek met More en Gillis gedurende een bepaald ogenblik op verpletterende wijze zijn gelijk kunnen halen – en wel op het middaguur. Op dat uur namelijk verliezen de dingen hun schaduw en treden ze in hun enkelvoudigheid naar voren. De wereld wordt dan voor even aanschouwelijk zoals de Portugees haar op *Utopia* poogt voor te stellen: als een zuivere positiviteit, losgemaakt van haar normaliter onafscheidelijke, negatieve verdubbeling.¹ Voor het vrij noordelijk gelegen Antwerpen, waar het gesprek plaats vindt, is dat alleen in de zomer het geval, maar men mag aannemen dat het in de *Utopia* inderdaad zomer is. De drie mannen spreken in de tuin met elkaar, iets waar het in de Lage Landen alleen in de zomer warm genoeg voor is. Bovendien zegt More dat het gelaat van Hythlodæus door de zon is verbrand (48/19).

Het is dan ook tegen het middaguur dat in de *Utopia* de loop van de gebeurtenissen wordt onderbroken. De drie mannen staken op voorstel van More hun gesprek en gaan naar binnen voor het middagmaal. Na de maaltijd keren zij terug in de tuin om de draad van hun gesprek weer op te nemen. Over de maaltijd zelf en het bijbehorende gesprek verneemt de lezer niets, terwijl hij voor het overige het samenzijn van de drie mannen van ogenblik tot ogenblik kan volgen. More schermt met zijn ingreep in het verhaal zowel zijn gezelschap als de lezer af van de waarheid van het middaguur. Zijn gezelschap, dat hij zijn gastverblijf binnenleidt, krijgt van deze waarheid niets te zien, en de lezer krijgt er niets van te horen. Onderwijl leidt More het tafelgesprek op ongevaarlijke onderwerpen. De beheersing van de ruimte waarin het spreken plaats vindt, is voor More van groot belang (zoals voor Pape Jan hetzelfde gold). Door als personage verschuivingen in de ruimte teweeg te brengen, kan More als auteur een gat in het verhaal doen ontstaan – een gat waarin hij het dreigende gelijk van Hythlodæus laat verdwijnen.

Met dit gat krijgt de *Utopia* zijn grootste dubbelzinnigheid. Het spreken van de drie mannen wordt onderbroken door een moment van niet-spreken. Dit moment neemt een centrale plaats in. Het treedt immers midden in het verhaal op, zowel in tijd (rondom het middaguur) als in ruimte (aan het slot van boek I). Het spreken gebeurt, bijgevolg, in de marges. Zelfs in zijn tekstualiteit bestaat de *Utopia* louter uit marginalia.

¹ Cf. Ankersmit, 'Historism and Postmodernism', 230 sq. Dat *Utopia* een beschaduwde werkelijkheid is, wordt reeds gesuggereerd door de vorm van het eiland – een wassende maan is grotendeels door schaduw overdekt – en door de naam van de hoofdstad, Amaurotum ('schaduwstad'); cf. Fox, *Utopia*, 46. Bovendien zijn de tempels 'subobscura' daar de priesters menen 'immodicam lucem cogitationes dispergere, partiore ac uelut dubia colligi animos, & intendi religionem', 232/1-4.

II.4 *Utopia en de middeleeuwen*

Niet alleen in ruimtelijk opzicht heeft Raphaël Hythlodæus de Utopische beschaving willen afzonderen van haar tegendeel. Hij heeft Utopia ook een geïsoleerd bestaan willen geven in de tijd. Niet alleen uit de geografische ruimte, maar ook uit de geschiedenis kan immers het bederf van de beschaving voortkomen. Zo heeft in Europa gedurende de middeleeuwen de onbeschaafdheid een plaats naast de beschaving gekregen. Dit is wat de Portugees in de Oude Wereld zo tegenstaat. Hij wenst de beschaving schoon te wassen van haar middeleeuwse verval. Op Utopia, dat zijn culturele idealen belichaamt, mogen daarom geen middeleeuwen bestaan. Liefst moet de geschiedenis er in haar geheel afwezig zijn. Geschiedenis betekent immers verandering, en gegeven de volmaaktheid van de Utopische beschaving is elke wezenlijke verandering ongewenst.

Evenals het rijk van Pape Jan lijkt Utopia dan ook vooral een cyclisch maar nauwelijks een lineair tijdsverloop te kennen. Zo ligt de dagindeling van de Utopiërs vast (126, 140), zijn alle eerste en laatste dagen van de maand en van het jaar feestdagen, en wordt de lengte van de maand en van het jaar bepaald door de omloop van de maan, respectievelijk de zon (230/23-26). Een sterk voorbeeld van de afwezigheid van lineaire ontwikkelingen biedt de koloniale praktijk. Deze levert geen gestage groei op van het Utopische rijk, zoals men wellicht zou verwachten: het koloniale grondgebied wordt afwisselend uitgebreid en ingekrompen, naargelang de bevolkingsdruk het vereist.

Toch is het Utopische bestaan niet zo geschiedloos als men op het eerste gezicht zou menen. Niet alleen kent het eiland een onbeschaafd verleden dat, ondanks de pogingen het te verdringen, in het geheugen van de bewoners voortleeft, ook is op Utopia sprake van een beschavingsgeschiedenis die de overname van culturele verworvenheden uit de kern door de achtergebleven randgebieden inhoudt.

Ook waar de middeleeuwen in het geding zijn, liggen de zaken anders dan het lijkt. De Utopische en de Europese geschiedenis worden door Hythlodæus met elkaar in verband gebracht, waarbij hij het nadrukkelijk zo voorstelt alsof de Utopische geschiedenis aan de middeleeuwen voorbij is gegaan. Zijn poging de middeleeuwen uit het zicht te doen verdwijnen, werken evenwel een gevoel van aanwezigheid ervan juist in de hand.

DE UTOPISCHE GESCHIEDENIS

De schepping van het eiland Utopia door Utopus, 1760 jaar tevoren,¹ bracht niet slechts in ruimtelijk opzicht een afzondering van de Utopische werkelijkheid teweeg. Het tenietdoen van de verbinding met de buitenwereld betekende tevens dat de band met de wereldgeschiedenis werd doorgesneden.² Dit gebeurde op een even plotselinge als ingrijpende wijze. De verovering van Abraxa vond 'onmiddellijk bij de eerste landing' plaats, en het doorgraven van de verbinding tussen Abraxa en het vasteland werd 'met een ongelofelijke snelheid voltooid'.³ De bewoners van het veroverde land, tevoren een 'ruwe en woeste bende'⁴ die voortdurend in godsdienstoorlogen was verwickeld (218/30-220/2), kregen de hoogste beschaving opgelegd die op aarde bestaat en begonnen de geschiedenis onder een andere naam opnieuw. Zij gingen kronieken bijhouden, beginnend met het jaar 1. Zo braken zij gelijktijdig met de onbeschaafde buitenwereld en hun onbeschaafde verleden. De naamsverandering van hun land symboliseert op bijzondere wijze de afscheiding van de beschaving in de tijd: Abraxa, als Grieks getal gelezen (in het Grieks worden letters ook als cijfers gebruikt) betekent 365, het aantal dagen in het jaar.⁵

Onzeker is of Utopus na de vestiging van zijn macht ook een nieuwe taal aan zijn onderdanen oplegde. Hythlodæus spreekt tweemaal van benamingen van Utopische bestuurders die teruggaan op een 'oude taal' (*prisca lingua*) en een 'nieuwere taal' (*lingua recentior*) (122/10, 132/8). Zou Utopus verantwoordelijk zijn geweest voor de invoering van de *lingua recentior* op het eiland, dan zou hij het onbeschaafde verleden van de Utopiërs ook in letterlijke zin monddood hebben gemaakt. Overigens vermoedt Hythlodæus op grond van de Griekse sporen in onder meer deze benamingen dat de Utopiërs van de Grieken afstammen (180/22-25). Deze afstamming moet tot vóór de dagen van Utopus teruggaan, aangezien na diens optreden geen verkeer tussen Utopia en de Grieken heeft plaatsgevonden.

In haar geografische en historische isolement heeft de Utopische beschaving sedert haar invoering geen werkelijke veranderingen ondergaan. De Utopische geschiedenis kent geen ontwikkelingen, maar slechts een beginpunt: de verovering van het land door Utopus en de vorming van het land en zijn bewoners naar diens inzichten. Utopus is de enige Utopiër die werkelijk geschiedenis heeft

¹ Wanneer de periode van 1760 jaar eindigt, is niet duidelijk. Het kan gaan om het jaar waarin Hythlodæus zijn verhaal doet aan More en Gillis, maar ook om het jaar waarin hij de jaarboeken van de Utopiërs onder ogen kreeg. Surtz en Hexter tellen in *Utopia* (CW 4), 395, terug vanaf 1516 (het jaar waarin de *Utopia* verscheen), wat zeker onjuist is. Aangezien More in de parerga aan Gillis vertelt, bijna een jaar nodig te hebben gehad voor het schrijven van de *Utopia*, moet worden aangenomen dat Hythlodæus niet later dan in 1515 zijn verhaal deed.

² Cf. Johnson, *More's Utopia*, 74.

³ 'primo protinus impulsu uictoria potitus', 112/5-6; 'incredibili celentate res perfecta', 112/13.

⁴ 'rudem atque agrestem turbam', 112/4.

⁵ Cf. *Utopia* (CW 4), 386 n., Johnson, *More's Utopia*, 74-75; Marin, *Utopiques*, 143-145.

geschreven.¹ Bij zijn bezoek aan het eiland treft Hythlodaeus de beschaving dan ook aan zoals zij door de veroveraar was ingesteld. De door Utopus getroffen 'zeer oude regelingen' (*antiquissima instituta*, 212/29-30) zijn alle onverkort van kracht. Tussen de beweegredenen die hem tot zijn regelingen brachten en die van de Utopiërs om zich aan die regelingen te houden, wordt bovendien geen onderscheid gemaakt, wat ook niet zo verwonderlijk is als men bedenkt dat de Utopiërs zelf in wezen het werk van Utopus zijn.

Ook in de toekomst zal de Utopische beschaving volgens Hythlodaeus geen grootscheepse veranderingen ondergaan, aangezien de grondslagen van de Utopische staat eeuwig zullen bestaan (244/5-7). Utopus lijkt de beschaving voor eens en altijd te hebben vastgelegd, ook al besluiten de Utopiërs hun godsdienstoefeningen met een bede om wijsheid indien hun staat of godsdienst te verbeteren zouden zijn (236/14-22). Nergens blijkt echter dat God hun de wijsheid heeft gegeven, de door Utopus ingestelde beschaving geheel of ten dele terzijde te schuiven. Wel heeft de veroveraar enige ruimte gelaten voor een verdere vervolmaking van de beschaving. Zo wordt opgemerkt dat hij het grondplan voor de hoofdstad Amaurotum ontwierp, maar aan het nageslacht de nadere vormgeving van het stadsgezicht overliet (120/13-16). Ook ten aanzien van de godsdienst stelde hij kaders vast die aan zijn onderdanen en hun nazaten enige bewegingsvrijheid lieten, maar die niet mochten worden overschreden. Wellicht is Utopus op zijn eiland, waar het hele leven aan een strakke orde onderworpen is (132/22), in alles zo te werk gegaan.

Op Utopia lijkt de geschiedenis derhalve afwezig te zijn. Het gegeven dat de Utopiërs hun kronieken altijd nauwgezet hebben bijgehouden (120/26-28) is hiermee slechts schijnbaar in strijd. De eerste taak van de Utopische geschiedschrijving lijkt paradoxaal genoeg het uitbannen van de geschiedenis te zijn. Het verleden dat voorafging aan het optreden van Utopus wordt immers uit de kronieken geweerd en zo tot prehistorie gemaakt. Op Utopia staat de geschiedschrijving niet zozeer in dienst van de herinnering als wel van de vergetelheid.

Toch is de onbeschaafdheid uit vroeger tijden niet werkelijk uit het geheugen van de Utopiërs gewist. De toestand van vóór het begin van de jaartelling leeft immers in hun historische bewustzijn en is daarmee een volwaardig onderdeel van hun geschiedenis. Waarschijnlijk staat het onbeschaafde verleden van Utopia zelfs in de kronieken beschreven – anders valt niet goed te verklaren dat Hythlodaeus er kennis van draagt – en vormt het dus geen werkelijke prehistorie. Zonder de wetenschap dat er ooit een onbeschaafd verleden was, is de stichting van de beschaving door Utopus dan ook iets onbevattelijks. Het onbeschaafde verleden is niet vergeten en mag niet vergeten raken, want alleen ten overstaan

¹ Cf. Elade, *Le mythe*, 228: 'Les mythes primitifs mentionnent très souvent la naissance, l'activité et la disparition d'un dieu ou d'un héros dont les gestes ("civilisateurs") sont dorénavant répétés à l'infini' Utopus is inderdaad de held die de aldoor herhaalde, archetypische toestand heeft ingesteld. Niet voor niets is hij de enige Utopier die van een eigenaam wordt voorzien (cf. Greenblatt, *Renaissance Self-Fashioning*, 44): hij heeft zijn naam aan al zijn landgenoten gegeven en hun identiteit voorgoed vastgelegd.

daarvan kunnen de Utopiërs hun heden als beschaafd ervaren. Het nemen van afstand tot dit verleden maakt het niet onzichtbaar, maar juist betekenisvol. Zoals de beschaving alleen in verhouding tot haar tegendeel is te begrijpen en niet op zichzelf kan staan, zo is de beschavingsgeschiedenis alleen denkbaar als een samengaan van een beschaafde en een onbeschaafde geschiedenis, niet als een geschiedenis van de beschaving alleen.

Hier komt bij dat de Utopische beschaving niet in een enkele beweging aan het hele eiland is opgelegd, zoals Hythlodæus wil doen geloven. Immers, de hoofdstad Amaurotum werd door Utopus ontworpen aan het begin van zijn regering (120/23-24). Als alle Utopische steden een overeenkomstig uiterlijk hebben, zoals Hythlodæus stelt – wie één stad heeft gezien, kent ze allemaal, beweert hij (116/22) – moet men aannemen dat de overige steden gebouwd zijn naar het voorbeeld van Amaurotum. Dat betekent dat de Utopische beschaving zich geleidelijk aan vanuit de kern heeft verbreid naar de randgebieden, waar mogelijk de steden die gebouwd waren vóór de verovering door Utopus enige tijd zijn blijven staan. Een aanwijzing dat dergelijke steden hebben bestaan, wordt gevormd door de opmerking van Hythlodæus dat de Utopiërs volgens hun kronieken eerder steden kenden dan dat Europa door mensen werd bevolkt (106/25-27). Het lijkt er op dat de kronieken hier opnieuw verwijzen naar het 'prehistorische' verleden van de Utopiërs.¹

De geleidelijke verbreiding van de beschaving vanuit de hoofdstad naar de provincie, die na het optreden van Utopus plaatsvond, herhaalt zich op het eiland door toedoen van Hythlodæus zelf. Door hem worden het christendom en de Griekse letterkunde bekend gemaakt, en wel in zijn verblijfplaats Amaurotum. Van daaruit moeten deze zich over het eiland verspreiden, met name via de drukpers die door de Portugees eveneens in Amaurotum wordt ingevoerd. Op Utopia schrijdt de beschaving dus langzamer voort in de provincie dan in de hoofdstad. Er is sprake van een inhaalbeweging, en dus van een beschavingsgeschiedenis, waarbij de provincie de culturele verworvenheden uit de hoofdstad overneemt. De Utopische provinciale districten nemen niet slechts synchroon gezien een marginale positie in, maar ook diachroon gezien, vanuit cultuurhistorisch oogpunt.

UTOPIA EN DE EUROPESE GESCHIEDENIS

Tweemaal in hun geschiedenis zijn de Utopiërs in aanraking gekomen met de Europese beschaving.² De eerste maal was '1200 jaar geleden', toen een schip met Egyptenaren en Romeinen strandde op de Utopische kust, waarna de

¹ Hythlodæus is zich immers bewust van het bestaan van Plato. Plato was in 1515 meer dan 1760 jaar dood en leefde dus vóór Utopus. Gaat de stedelijke geschiedenis op Utopia nog verder terug, dan moet zij ruim vóór Utopus een aanvang hebben genomen.

² In de komende paragraaf is in ruime mate teruggerepen op Bęczy, 'L'Utopie'.

opvarenden zich voorgoed op het eiland vestigden. De tweede maal vond plaats toen Hythlodæus en zijn metgezellen op Utopia aankwamen en vervolgens vijf jaar op het eiland te gast waren.

In beide gevallen namen de leergierige Utopiërs het nodige over van de beschaving die door hun gasten werd gedragen. Met betrekking tot de aankomst van de Egyptenaren en Romeinen wordt het volgende opgemerkt:

Ziedaar wat een nuttig gebruik zij in hun ijver van deze enkele gelegenheid maakten. In het Romeinse Rijk was er geen enkele kunst waaraan men enig nut zou kunnen ontleen, die zij niet ofwel van hun aangespoelde gasten leerden, ofwel op het spoor kwamen nadat zij de beginselen van het onderzoek hadden begrepen, zozeer kwam het hun ten goede dat enkele lieden eenmaal van hier naar daarginds waren overgegaan.¹

De Utopiërs maakten zich alle technieken en praktijken eigen die de antieke beschaving te bieden had, zover deze althans van nut waren. Zo ondergingen zij de invloed van de oudheid. Opmerkelijk genoeg bleven de taal, de literatuur en de christelijke godsdienst onbekend aan de Utopiërs. Het is immers Hythlodæus die hen hiermee vertrouwd maakt. Wellicht was het schip uit het Romeinse Rijk vertrokken even voordat keizer Constantijn de Grote in het jaar 313 het christendom tot officiële godsdienst verhief,² en waren de opvarenden heidenen. Ook dan blijft het echter vreemd dat er geen sprake is van beïnvloeding van de Utopiërs op het zuiver geestelijke vlak.

Niettemin geeft Hythlodæus aan dat de Utopische geleerdheid ook buiten een dergelijke beïnvloeding om nagenoeg op hetzelfde plan staat als de klassieke oudheid, vooral op het gebied van het quadrivium. Tegelijkertijd maakt hij duidelijk dat de Utopiërs op verre afstand zijn gebleven van de latere, middeleeuwse wetenschap, in het bijzonder van de triviale geleerdheid:

Van al die wijsgeren wier namen beroemd zijn in de ons bekende wereld had voor onze komst zelfs de vermaardheid van een enkeling hen niet bereikt, al hebben hun ouden in de musica, de dialectica, de reken- en de meetkunde ongeveer dezelfde ontdekkingen gedaan als de ouden bij ons. Zoals zij evenwel de ouden in bijna alle zaken evenaren, zo zijn zij bij lange na niet opgewassen tegen de vindingen van de dialectici van jonger datum. Zij hebben immers geen enkele regel ontdekt met betrekking tot de restricties, amplificaties en supposities zoals die op de meest scherpzinnige wijze zijn uitgedacht in de *Parva logicalia* die hier overal door kinderen worden geleerd. Verder staat het zo ver van hen af de 'tweede intenties' te onderzoeken

¹ 'Hanc unam occasionem, uide quam commodam illis sua fecit industria. Nihil artis erat intra Romanum imperium, unde possit aliquis esse usus, quod non illi aut ab expositis hospitibus didicerint, aut acceptis quaerendi seminibus adinuenerint. tanto bono fuit illis aliquos hinc semel illuc esse delatos', 108/6-10.

² Dit zou immers aardig kloppen met het feit dat Hythlodæus (uiterlijk) in 1515 zijn verhaal doet: '1200 jaar geleden' zou dan (uiterlijk) het jaar 315 opleveren. Het is goed denkbaar dat een schip, in het begin van 313 uit Europa vertrokken, na de nodige omzwervingen in 315 op de Utopische kust strandt.

ken, dat niemand van hen de zogenaamde 'mens in het algemeen' heeft kunnen zien, hoewel deze toch, zoals u weet, kolossaal is uitgevallen en groter is dan willekeurige welke reus, en bovendien door ons met de vinger is aangewezen.¹

Tot tevredenheid van Hythlodæus beantwoordt de Utopische geleerdheid aan de normen die aan de antieke beschaving kunnen worden ontleend, terwijl zij in alle betekenissen van het woord ver is gebleven van de beschavingstoestand die in Europa op de oudheid is gevolgd ('van jonger datum') en die tot in het heden voortduurt ('die hier overal door scholieren worden geleerd'). Hoofdmoot van deze beschavingstoestand is de taallogica van de scholastici: verwezen wordt naar de *Parva logicalia* van Petrus Hispanus (1205-1277)² en de wijsgerige leer aangaande de *universalia*. De minachting van Hythlodæus voor deze geleerdheid blijkt uit het gegeven dat hij zich niet gehouden acht, haar op ernstige wijze te bestrijden. Haar in een satirische passage belachelijk maken is voldoende.³ Eerder was zijn minachting voor de middeleeuwse wetenschap al gebleken tijdens zijn weergave van het tafelgesprek bij kardinaal Morton, waar de jurist wilde beginnen aan een betoog dat volgens universitaire spelregels was opgebouwd. Ook bij die gelegenheid werd de middeleeuwse geleerdheid niet ernstig genomen. De jurist kwam niet eens aan het uitspreken van zijn betoog toe, zij het door toedoen van de kardinaal.

Duidelijk is dat Utopia voor Hythlodæus niet slechts een ideaal vertegenwoordigt om wat het is, maar ook om wat het niet is. Het eiland kent niet slechts de ware beschaving, voortgekomen uit de Europese oudheid of daar tenminste sterk op gelijkend, maar is ook gevrijwaard gebleven van de Europese middeleeuwen. Met name de door Hythlodæus verafschuwde universitaire geleerdheid is op Utopia afwezig. De Utopische beschaving hoeft daarom niet, zoals de Europese, met veel moeite aan de verderfelijke invloed van de middel-

¹ 'Ex omnibus his philosophis, quorum nomina sunt in hoc noto nobis orbe celebria, ante nostrum aduentum ne fama quidem cuiusquam eo pervenerat, & tamen in musica, dialecticaque, ac numerandi & metiendi scientia, eadem fere quae nostri illi ueteres inuenere. Caeterum ut antiquos omnibus prope rebus exaequant, ita nuperorum inuentis dialecticorum longe sunt impares. Nam ne ullam quidem regulam inueniunt earum, quas de restrictionibus, amplificationibus, ac suppositionibus acutissime excogitatis in parvis logicalibus passim hic ediscunt puen Porro secundas intutiones tam longe abest ut inuestigare suffecerint, ut nec hominem ipsum in communi quem uocant, quamquam (ut scitis) plane colosseum & quouis gigante maiorem, tum a nobis praeterea digito demonstratum, nemo tamen eorum uidere potuent', 158/15-29

² Als *Parva logicalia* staan in eerste instantie de tractaten betreffende de 'logica moderna' uit de *Summulae logicae* bekend. De *suppositionibus*, De *relativis*, De *ampliationibus*, De *appellationibus*, De *restrictionibus* en De *distributionibus*. Soms rekent men er ook andere tractaten toe. Cf Braakhuis, 'School Philosophy', 1-2

³ Dat de aangehaalde passage satirisch is, wordt bevestigd door de marginale aantekening 'apparet hoc loco subesse nasum' Wooden, 'Anti-Scholastic Satire', 34-37, meent dat de passage niet satirisch is, maar dat Hythlodæus vergeefse pogingen in het werk stelt de Utopiers met de scholastiek vertrouwd te maken. Deze mening is evident onjuist. Weliswaar vertegenwoordigt Hythlodæus de 'philosophia scholastica', maar deze heeft weinig met de scholastiek van doen. Cf 180/17. De Utopische geleerden, die onbekend zijn met de scholastiek, worden 'scholastici' genoemd.

eeuwen te worden ontworsteld. Zij sluit rechtstreeks aan bij de oudheid, zonder middeleeuwen te hebben gekend waarin het bergafwaarts met haar zou zijn gegaan.

Verderop in zijn relaas wijst Hythlodæus nog enkele malen op parallellen tussen de de antieke en de Utopische beschaving. Over de natuurverschijnselen en hun oorzaken houden de Utopiërs ten dele dezelfde uiteenzettingen als de wijsgeren uit de oudheid, ten dele verschillen zij met de ouden en met elkaar van inzicht zoals de ouden het evenmin altijd onderling eens waren (160/10-13).¹ Van de sympathieën en de antipathieën tussen de planeten en bedrieglijke toekomstvoorspellingen hebben de Utopiërs zelfs nog nooit gedroomd (158/29-160/6), een opmerking waarin een beschimping van de middeleeuwse astrologie besloten kan liggen.² Voorts buigt men zich op Utopia over dezelfde zedelijke vraagstukken als de Europeanen. De geldende ethiek lijkt sterk op het epicurisme en wordt door de Utopiërs afgezet tegen een leer die als het stoïcisme herkenbaar is (160/15-166/6). Hythlodæus lijkt zelf meer voor de laatste leer te voelen en neemt hier vrij nadrukkelijk afstand van zijn gastland (cf. 144/20-23, 178/12-14). De enige keer dat de Portugees het niet met de Utopiërs eens is, gaat het derhalve om een keuze uit tradities die door de oudheid zijn geheiligd. In hun meningsverschil blijven Hythlodæus en de Utopiërs binnen het kader dat door de antieke beschaving is gesteld. De zorgvuldige afweging van stoïsche en epicureïsche gezichtspunten die Hythlodæus – in navolging van *De voluptate* of *De vero bono* van Lorenzo Valla (1407-1457) – de revue laat passeren, staat dan ook in een scherpe tegenstelling tot de gemakzuchtige beschimping die de middeleeuwse geleerdheid ten deel valt. Als uit verschillende antieke tradities moet worden gekozen, is een bezonken oordeel klaarblijkelijk vereist, terwijl men de middeleeuwen zonder meer terzijde mag schuiven.

De tweede maal dat de Utopische beschaving Europese invloeden onderging, vond plaats tijdens het verblijf van Hythlodæus zelf. De Portugees droeg het nodige aan de Utopische beschaving bij. Wanneer hij hierover komt te spreken, vertelt hij in de eerste plaats hoe hij de Utopiërs vertrouwd maakte met de antieke taal- en letterkunde, waarvan zij na hun ontmoeting met de Romeinen en Egyptenaren onkundig waren gebleven. Hythlodæus gaat echter hoogst selectief te werk:

Toen zij van ons over de Griekse letteren en de geleerdheid hadden vernomen (want in het Latijn leek er niets te zijn, afgezien van de geschiedschrijvers en dichters, dat

¹ Cf. het gedicht in de Utopische taal, waarin het eiland Utopia zegt: 'Vna ego terrarum omnium absque philosophia / Civitatem philosophicam expressi mortalibus', 18/24-25. Deze regels suggereren dat Utopia, zonder rechtstreekse invloed uit Europa, een hoogstaand wijsgerig niveau heeft bereikt

² Cf. de marginale aantekening 'at hij regnant, inter Christianos hodie'; 'Auguria, cacterasque superstitionis uanae diuinationes, quarum apud alias gentes magna est observatio, negligunt prorsus, atque irident', 224/13-15. Toch merkt Hythlodæus op dat de godsdienstige minderheden op Utopia in toevallige gebeurtenissen vaak hemelse voortekenen zien die de juistheid van hun geloofsopvatting bevestigen (216/27-32). Vrij van bijgeloof is het eiland dus niet.

zij van ganser harte zouden goedkeuren) was het wonderlijk te zien met hoeveel aandrang zij verzochten door onze uitleg ervan op de hoogte te mogen worden gebracht.¹

Hier wordt op een bijna onthutsende wijze duidelijk hoe de Portugees zijn eigen voorkeur voor de Griekse oudheid aan de Utopiërs opdringt. In het begin van de *Utopia* was al gebleken dat hij zich vanwege zijn wijsgerige belangstelling meer in het Grieks dan in het Latijn had verdiept, omdat de in het Latijn gestelde filosofie waardeloos zou zijn, met uitzondering van enkele werken van Cicero en Seneca. Wat Hythlodæus waardeloos acht is natuurlijk vooral de middeleeuwse wijsbegeerte. Nu gaat hij zo ver de Utopiërs zelfs de kennis van de Latijnse taal te onthouden, zodat niet alleen de middeleeuwse literatuur, maar ook de voortbrengselen van de Latijnse oudheid ontoegankelijk voor hen blijven. Hij leert de Utopiërs slechts Grieks, de taal die de oudheid en de renaissance toebehoort maar in tegenstelling tot het Latijn geen taal van de Europese middeleeuwen is. Zouden de Utopiërs inderdaad niets voor de middeleeuwse literatuur hebben gevoeld, zoals Hythlodæus veronderstelt? Waarom dan het Latijn niet verbreid zodat zij wel de Latijnse klassieken hadden kunnen lezen? Zou Hythlodæus misschien bang zijn geweest dat de leergierige Utopiërs toch in het spoor van de middeleeuwse beschaving zouden terechtkomen?

Liever laat Hythlodæus de Utopiërs doof blijven voor de antieke Latijnse wijsgeren, geschiedschrijvers en dichters die wel de moeite waard zijn dan de mogelijkheid te scheppen dat de middeleeuwse beschaving achteraf op Utopia haar intrede doet. Zijn afkeer van de middeleeuwse beschaving en zijn zorg dat Utopia van die beschaving gevrijwaard blijft, winnen het van zijn liefde voor de Latijnse oudheid. Met het onderwijs in het Grieks, dat de Utopiërs verbazend snel onder de knie hebben, is Hythlodæus in staat een verbinding te leggen tussen hemzelf, de Utopiërs en de oudheid, en de middeleeuwen buiten te sluiten. Deze beweging wordt bezegeld als hij de Griekse boeken die hij op reis had meegenomen, aan de Utopiërs ter beschikking stelt. Op de meest letterlijke wijze delen hij en de Utopiërs dan in exclusieve antieke tradities.

De boeken waar het hier om gaat, vormen een waarachtig humanistisch studieprogram.² De hoofdmoot wordt gevormd door wijsgerige en letterkundige werken uit de Griekse oudheid. De Utopiërs ontvangen de meeste werken van Plato en sommige werken van Aristoteles. Het werk van Theophrastus over de planten kon slechts in gehavende vorm worden aangeboden, daar het door een aan boord geklommen aap gedeeltelijk was verscheurd (180/28-32).³ Deze

¹ 'Qui quum a nobis accepissent de literis & disciplina Graecorum (Nam in latinis praeter historias ac poetas nihil erat quod uidebantur magnopere probatum) mirum quanto studio contenderunt, ut eas liceret ipsis, nostra interpretatione perdiscere', 180/2-6.

² Cf. het commentaar in *Utopia* (CW 4), 467 sq. Vooral de overeenkomst met de Griekse auteurs die Erasmus in *De ratione studii* aanbeveelt is groot.

³ Waarom nu juist Theophrastus (ca. 370-288/285 v.C.) dit lot trof, is onduidelijk. Hij valt in elk geval buiten het stramen van wijsgeren, taal- en letterkundigen wier werken Hythlodæus bij

opmerking is tekenend voor de bezorgdheid van Hythlodæus ten aanzien van de zuiverheid van zijn teksten, een bezorgdheid die hij uiteraard met de humanisten deelt. Even eerder merkt hij op dat de Utopiërs na drie jaar studie het werk van de 'goede auteurs' vlot konden lezen, tenzij het boek bedorven plaatsen bevatte (180/20). Het bederven van klassieke teksten is het werk van apen, zo lijkt Hythlodæus te suggereren als men deze beide opmerkingen samenneemt.

In het vervolg van zijn opsomming van aan de Utopiërs ter hand gestelde auteurs vertelt hij dat hij van de grammatici alleen Lascaris († 1501) en niet Theodorus (van Gaza, † 1475) had meegenomen. Dit zijn de enige twee moderne namen die worden genoemd. In beide gevallen gaat het om geleerden die de goedkeuring van de humanisten konden wegdragen. Verder worden de Utopiërs bekend gemaakt met de woordenboeken van Hesychius (vijfde-zesde eeuw) en Dioscorides (eerste eeuw), en met het werk van Plutarchus, Lucianus, Aristophanes en Sophocles. Het werk van de laatste is gedrukt 'in de minuskel van Aldus' (182/4). Deze woorden suggereren dat men te maken heeft met een humanistische bewerking van de tekst die dankzij de zorgen van de Venetiaanse drukker Aldus Manutius (ca. 1452-1515), één van de bekendste uitgevers van humanistische geschriften,¹ zuiver is tot op de letter. Ook wat de overleverings-geschiedenis van de klassieke letterkunde aangaat, lijken de middeleeuwen op Utopia te worden overgeslagen: waar mogelijk ontvangen de Utopiërs de Griekse klassieken in een door de humanisten gezuiverde staat.² Tot slot staat Hythlodæus de werken van de geschiedschrijvers Thucydides, Herodotus en Herodianus aan de Utopiërs af. Eén van zijn makkers, Tricius Apinatus, schenkt hun nog enkele geneeskundige verhandelingen van Hippocrates en Galenus. Hythlodæus zelf heeft kennelijk vooral belangstelling voor de letteren in striktere zin: taal- en letterkunde, geschiedenis en wijsbegeerte.

De Utopische wereld der letteren wordt door toedoen van Hythlodæus ook nog met het papier en de drukpers verrijkt. Het gaat hier eigenlijk om middeleeuwse vindingen, maar de Utopiërs krijgen ze in een humanistische variant voorgeschoteld: 'toen wij hun de door Aldus gedrukte letters in papieren boeken toonden en spraken over het materiaal waarvan het papier wordt gemaakt en de mogelijkheid letters te drukken',³ togen de Utopiërs aan het werk en slaagden zij er in, na enkele mislukte pogingen, papieren boeken te vervaardigen. De werken die zij van Hythlodæus hadden gekregen, konden zij daardoor in duizenden exemplaren vermenigvuldigen (182/21-184/3). De Portugees schept

zich heeft: Theophrastus staat niet bekend als een groot denker, maar als een empiricus en classificator.

¹ Cf. Bietenholz en Deutscher, *Contemporaries* s.v. Manuzio, Aldo.

² Cf. Berger, 'The Renaissance Imagination', 31-32: 'time has no function and history no meaning (...) The Utopians are handed the classical inheritance in the Aldine edition, untrammelled by the existential context of past-and-present, loss-and-recovery, which has made that inheritance so precious'.

³ 'quum ostenderemus eis libris chartaceis impressas ab Aldo literas, & de chartae faciendae materia, ac literas imprimendi facultate loqueremur', 182/25-28.

derhalve de materiele voorwaarden om de Griekse klassieken, zoveel mogelijk in hun humanistische zuiverheid aan de Utopiers aangeboden, ook in hun humanistische zuiverheid te bewaren en te verspreiden. Voor het toekomstig bederf van de klassieken, door toedoen van apen of onzorgvuldige afschrijvers (als men al een onderscheid tussen die twee moet maken), bestaat op Utopia geen gevaar. De van Aldus Manutius overgenomen boekproductie, met de humanistische minuskel als toonbeeld van zuiverheid, staat er voor in dat de teksten in hun beste lezing door de eeuwen heen stand zullen houden. Werd in de Utopische interpretatieleer naar een strikte afbakening van de betekenis gestreefd, hier geldt de strikte afbakening van de te betekenen tekst als het hoogste goed.

De passages waarin Hythlodæus de Utopische geschiedenis aan die van Europa koppelt, worden gedragen door de volgende reeks tegenstellingen (niet alle hier weergegeven termen worden in zijn relaas uitdrukkelijk genoemd)

middeleeuwen	oudheid en renaissance
Latijn	Grieks
universitaire taallogica	antieke letteren en wijsbegeerte
trivium	quadrivium
handschriften, gotische cursief	drukpers, humanistische minuskel
bedorven tekst	zuivere tekst
aap	mens
beweging, verval	stabiliteit, eeuwigheid

De linker kolom kenmerkt wat voor Hythlodæus de middeleeuwse beschaving is, waarmee het Europa van zijn dagen te kampen heeft. De rechterkolom duidt de ware beschaving aan. In haar zuivere vorm – dat wil zeggen zonder middeleeuwse invloeden – bestaat deze beschaving alleen op Utopia. Daar immers is men voor de middeleeuwen zowel doof (doordat niemand Latijn verstaat) als blind (doordat het Latijnse alfabet en het gotische schrift onleesbaar blijven). In feite is de Utopische beschaving boven de geschiedenis verheven.

Dit beeld is echter nog onvolledig. Niet alleen wat de wereldse beschaving aangaat brengt Hythlodæus de Utopiers nader tot zijn humanistische ideaal, ook wat het geloofsleven betreft duwt hij hen in een uit humanistisch oogpunt wenselijke richting. Hij doet dat door in te spelen op een ontwikkeling die reeds gaande is. De afwijkende godsdienstvormen die op het ogenblik van zijn aankomst op Utopia bestonden, waren bezig op te gaan in de 'redelijke' geloofsopvatting van de meerderheid. Nadat hij deze opvatting heeft beschreven, vertelt hij het volgende:

Maar nadat zij van ons de naam, de leer, de levenswijze en de wonderen van Christus hadden vernomen, en de niet minder bewonderenswaardige standvastigheid van zovele martelaren, wier vrijwillig vergoten bloed zo talrijke volkeren van heinde en verre tot hun geloofsgemeenschap overhaalde, zoudt u niet geloven met hoeveel genegenheid ook zij daartoe zijn toegetreden, ofwel doordat God dit op een geheimzinnige wijze ingaf, ofwel omdat zij heel dicht in de buurt leek te komen van die

ketterij die bij hen het krachtigst is, al geloof ik dat ook dit van geen geringe invloed is geweest, dat zij hadden gehoord dat de gemeenschappelijke levenswijze van Zijn volgelingen Christus welgevallig was, en dat deze bij de meest waarachtige gemeenschappen van christenen nog altijd in gebruik is. Wat ook het zwaarste woog, zeker is dat niet weinigen naar onze godsdienst zijn overgegaan, en door het heilige water zijn gereinigd.¹

De Utopische beschaving zoals Hythlodaeus die aantrof, kwam reeds dicht in de buurt van het christendom, niet alleen wat betreft de godsdienstige opvattingen van de meerderheid, maar ook vanwege de gemeenschappelijke eigendom op het eiland, de grondslag van het sociaal-economisch leven. Aan het slot van zijn relaas zal Hythlodaeus dan ook beweren dat de Europeanen op gezag van Christus reeds lang geleden de Utopische beschaving hadden moeten overnemen (242/20-26). In de bovenstaande passage is het klaarblijkelijk het vroege christendom waarmee Hythlodaeus de Utopische opvattingen vergelijkt en waarmee hij de eilandbewoners vertrouwd maakt. Hij spreekt over Christus zelf, over de tijd van de martelaren en over de levenswijze van de eerste christenen. Wat die levenswijze betreft, trekt hij de lijn door naar het Europese heden. In enkele kringen – te denken valt aan bepaalde kloosters of orden – is die tot op de dag van vandaag bewaard gebleven. Hier is zowaar sprake van een middeleeuwse traditie die bij Hythlodaeus waardering vindt en waarvan hij de Utopiërs op de hoogte brengt. Het gaat echter om een onderstroom in de Europese geschiedenis. Tegenover de weinige ‘meest waarachtige gemeenschappen’ moet men er vele plaatsen die vervallen zijn. Eerder in de *Utopia* had Hythlodaeus zich dan ook weinig vleidend uitgelaten over de Europese clerus van zijn dagen.²

Moderne commentatoren hebben zich wel beziggehouden met de vraag in welke mate de Utopiërs met de godsdienst die Hythlodaeus aantrof, aan christelijke idealen beantwoordden.³ Men kan zich dezelfde vraag stellen met betrekking tot de Utopiërs na hun kerstening door Hythlodaeus. In de eerste plaats valt op dat zij geen leerstellig onderricht betreffende het christendom ontvangen. De Portugees schenkt hun kennelijk zelfs geen enkel christelijk geschrift, niet eens

¹ ‘At posteaquam acceperunt a nobis CHRISTI nomen, doctrinam, mores, miracula, nec minus mirandam tot martyrum constantiam, quorum sponte fusus sanguis, tam numerosas gentes in suam sectam longe lateque traduxit, non credas quam pronis in eam affectibus etiam ipsi concesserint, siue hoc secretius inspirante deo, siue quod eadem ei usa est haeresi proxima, quae est apud ipsos potissima, quanquam hoc quoque fuisse non paulum momenti crediderim, quod CHRISTO communem suorum uictum audierant placuisse, & apud germanissimos Christianorum conuentus adhuc in usu esse. Certe quoquo id momento accidit, haud pauci nostram in religionem coierunt Lymphaque sacra sunt abluti’, 216/32-218/10

² Cf. de opmerkingen over bedelmonniken (82), predikers die de christelijke leer aanpassen aan de behoefte van de dag (100/23-27) en ‘abbates aliquot sancti uiri’ (66/3-4) die zich gedragen als ordinaire grootgrondbezitters.

³ Volgens Chambers, *Thomas More*, 125-144, waren de Utopiërs het christendom zo dicht genaderd als zonder Openbaring mogelijk was. Hexter, *More's Utopia*, 50 sq., meent zelfs dat de lezer zich moet afvragen of de Utopiërs geen betere christenen zijn dan de Europeanen. Cf. id., *Utopia* (CW 4), lxxv-lxxvii; Surtz, *The Praise*, 21 sq., 308 sq.

het Evangelie, wat hoogst merkwaardig is. Zou hij geen Evangelie bij zich hebben gehad, hij die toch een vurig christen is en wel jarenlang een volledige Griekse bibliotheek met zich meezeult? Zou hij alleen een Latijnse Bijbel hebben bezeten, ondanks zijn verregaande voorkeur voor het Grieks? Of zou hij hebben gevreesd dat met de verbreiding van de Bijbel en andere christelijke geschriften zich een exegese en een godgeleerdheid zouden ontwikkelen, vergelijkbaar met die aan de middeleeuwse universiteiten, die de Utopiërs van de bronnen van het geloof zouden doen afdwalen? Zouden de Utopiërs bij het duiden van de Bijbel dan soms minder strikt te werk gaan dan bij het duiden van hun wetten? Hoe dan ook staat de wijze waarop het christendom aan de Utopiërs wordt gepredikt, bij voorbaat in de weg aan een ontwikkeling van de vroegchristelijke levensleer naar een geloofsleer zoals Europa die kent. De waardering van Hythlodaeus voor de Utopische godsdienst, waarin het geloof op zo weinig mogelijk onderdelen is vastgelegd (cf. 226/15-17), toont zijn afkeer van de redetwisten die in de ogen van de humanisten zo kenmerkend waren voor middeleeuwse godgeleerden. Hij betuigt dan ook zijn instemming met de verbanning van een Utopische christen – tegenhanger van de razende monnik aan tafel bij kardinaal Morton – die zijn heidense landgenoten vervloekt.

De Utopiërs zijn er mogelijk zelfs toe over gegaan hun eigen priesters te kiezen en te wijden, zonder tussenkomst van een bisschop:

Aangezien nu onder ons viere (want met niet meer dan zovelen waren wij overgebleven, twee man namelijk waren door het lot weggerukt) niemand priester was, hetgeen ik betreur, zijn zij ingewijd in de overige sacramenten maar missen zij nog die welke bij ons slechts door priesters worden toegediend, maar zij begrijpen wat die zijn en zij verlangen niets heviger. Zij voeren zelfs ernstig overleg over de vraag of iemand die uit hun midden is gekozen, zonder dat er een christelijke bisschop is gezonden, de priesterlijke waardigheid kan aanvaarden. Inderdaad leken zij iemand te zullen kiezen, maar toen ik wegging, hadden zij dat nog niet gedaan.¹

Het is waarschijnlijk maar beter ook dat Hythlodaeus de keuze van een priester niet meer kon meemaken, anders had hij moeten vertellen hoe er door zijn toedoen een christelijke kerk in de Nieuwe Wereld was gesticht die zich bij voorbaat had onttrokken aan het pauselijk gezag. Kennelijk heeft hij de Utopiërs wel voorgehouden dat zij zich eigenlijk onder Rome zouden moeten scharen, maar weerhoudt hij hen niet als zij liever een eigen kerk beginnen. Duidelijk is dat hij meer waarde hecht aan de oorspronkelijke christelijke levensleer dan aan de eenheid van de Kerk, gedragen en getekend door de geschiedenis. In de Utopische kerk worden de beginselen van het oorspronkelijke christendom

¹ 'Verum quoniam in nobis quatuor (totidem enim duntaxat supereramus, nam duo fati concesserant) nemo id quod doleo, sacerdos erat Caetens initiati, ea tamen adhuc sacramenta desyderant, quae apud nos non nisi sacerdotes conferunt, intelligunt tamen, optantque ita ut nihil uehementius. quin hoc quoque sedulo iam inter se disputant an sine Christiani pontificis missu quisquam e suo numero delectus sacerdotij consequatur characterem. & electuri, sane uidebantur. uerum quum ego discederem, nondum elegerant', 218/10-18.

bewaard en kan men bij ontstentenis van een band met Rome voorbijgaan aan het Europese christendom zoals zich dat gedurende de middeleeuwen heeft ontwikkeld. Ook wat de kerkgeschiedenis aangaat, blijven de middeleeuwen op deze manier aan Utopia bespaard. Gevrijwaard van een rechtstreekse beïnvloeding door vertegenwoordigers van de middeleeuwse kerk en verstoken van christelijke geschriften, kunnen de Utopiërs ook in de toekomst onmogelijk iets voortbrengen dat op de middeleeuwse geloofsleer lijkt. In wezen vormt het Utopische christendom de eerste protestantse kerk in de wereldgeschiedenis.

Hedendaagse commentatoren maken deze laatste gevolgtrekking niet altijd graag. Vermoedelijk wordt een zekere schroom in de hand gewerkt door de overweging dat Thomas More gestorven is als katholiek martelaar en heilig is verklaard, terwijl men zich niet los kan maken van de gedachte dat Utopia diens idealen belichaamt. In de lezing die hier wordt aangehouden, is er niets aan de hand. Hythlodæus drijft de renaissancistische idealen door tot in het uiterste, ook wat de kerkgeschiedenis aangaat: in plaats van een hervorming van het christendom zoals zich dat door de eeuwen heen ontwikkeld had (en die More als goed katholiek kon voorstaan), brengt hij een radicale breuk met de historisch gegroeide toestand teweeg en sticht hij een protestantse kerk *avant la lettre*. Veelzeggend is in dit verband dat More in 1523, toen de reformatie zich in werkelijkheid begon door te zetten, zich afvroeg of Luther de van de paus losstaande kerk van Christus die hij voor ogen had, wellicht op Utopia had waargenomen.¹

Overigens moet worden gewezen op de betrekkelijkheid van de veranderingen die door Hythlodæus op Utopia worden teweeggebracht. Naar het oordeel van de Portugees leren de Utopiërs het Grieks met gemak omdat de taal niet volslagen nieuw voor hen is en zij vermoedelijk zelfs van de Grieken afstammen (180/21-25), terwijl het christendom mogelijk des te gewilliger wordt aanvaard omdat het goed aansluit bij de voornaamste Utopische geloofs- en levensleer. De invoering van de Griekse taal- en letterkunde en het christelijk geloof betekent derhalve geen werkelijke ommekeer in het Utopische bestaan. Eerder gaat het om het voortbouwen op datgene wat reeds aanwezig was² – of, wat het Grieks betreft, misschien zelfs om een terugkeer naar de oorsprong. De Utopische bereidheid zonder morren over te nemen wat anderen aan beters te bieden hebben (cf. 18/26) geldt vooral de mogelijkheid de door Utopus gevestigde beschaving te vervolmaken. Ware omwentelingen zijn wel degelijk uit den boze.

¹ *Responsio ad Lutherum* (CW 5) I.10, 118/9-13: 'Alioqui si perstet in eo Lutherus: ut ecclesiam papae discernat ab ecclesia Christi (...) proferat illam ecclesiam Christi'; in de marge wordt opgemerkt: 'Eam fortasse uidit in Vtopia'. De marginalia zijn ten dele door de uitgever Richard Pynson vervaardigd, maar More eiste er zelf de uiteindelijke verantwoordelijkheid voor op: cf. de noot van J.M. Headley, *ibid.*, 834.

² Cf. Marin, *Utopiques*, 234-236

DE UTOPISCHE MIDDELEEUEWEN

Hythlodæus trof op Utopia een beschaving aan die wel met de Europese oudheid, maar niet met de Europese middeleeuwen in aanraking was geweest. Zelfs buiten Europese invloeden om had deze beschaving zich overeenkomstig de antieke geleerdheid en de vroegchristelijke levensleer ontwikkeld, zonder een verval te hebben gekend zoals Europa gedurende de middeleeuwen onderging. De Utopische beschaving neigde bij wijze van spreken reeds van nature naar de oudheid en het oorspronkelijke christendom, al was zij verstoken van wat in wereldlijk en in geestelijk opzicht de hoogste vormen van beschaving waren: de Griekse letteren en het christelijke geloof. Het was aan Hythlodæus om deze hoogste vormen van beschaving aan de Utopiërs te brengen, zodat hij hun beschaving kon vervolmaken en het heil van de Utopiërs in alle opzichten verzekerd zou zijn. Na zijn vertrek kan het Utopische geschiedenisboek dan ook voorgoed worden dichtgeslagen. De Utopiërs kunnen tot in lengte van dagen voortleven in hun tot voltooiing gebrachte beschaving, al lijkt er nog enige ruimte voor een verdere verbreiding van de Griekse literatuur en het christendom te zijn.

De vervolmaking van de Utopische geschiedenis bood Hythlodæus tevens de mogelijkheid, zijn eigen renaissancistische ideaal te verwezenlijken. Hij liet de Utopiërs kennis maken met de Griekse klassieken (in hun humanistische bewerking) en de oorspronkelijke, christelijke levensleer (zoals hij die opvatte), intussen er voor wakend dat de middeleeuwse beschaving buiten bereik bleef. Uit voorzorg moest zelfs de Latijnse oudheid worden opgeofferd. Uiteindelijk verenigt de Utopische beschaving die momenten uit de Europese geschiedenis in zich, die Hythlodæus prijzenswaardig acht (met name de Griekse oudheid en het vroege christendom), en sluit zij die momenten uit die hij verfoeit (met name de middeleeuwen). De vervolmaking van de Utopische geschiedenis betekent daarmee tevens de voltooiing van de renaissancistische strijd tegen de middeleeuwse beschaving. De overbrugging van het tijdperk dat de humanisten van de klassieke en de christelijke oudheid scheidt en dat het verderf over Europa heeft gebracht, is op Utopia werkelijkheid geworden. Op het eiland is het verleden stilgevallen en geeft men zich over aan de klassieke erfenis en de oorspronkelijke levensleer van de christenen in hun gezuiverde, humanistische vorm. Utopia is het zinnebeeld van de renaissance, zoals reeds in de eerste regels van de beschrijving van het eiland op verdeckte wijze wordt meegedeeld. Utopia heeft namelijk de vorm van een wassende maan. In het Latijn van de *Utopia* staat er: *lunae speciem renascentis* (110/12).¹

Voor zover Utopia na de verovering door Utopus een geschiedenis kende, diende deze vooral om de Utopische beschaving op renaissancistische wijze te

¹ Margolin, 'Sur l'insularité', 310, noemt de Utopische 'luna renascens' terecht 'un microcosme linguistico-culturel de la Renaissance'. Misschien vormt ook de kopregel 'UTOPIAE INSVLAE FIGVRA' boven de kaart van Utopia uit de uitgave van 1516 een aansporing het eiland als een figuur in redekunstige zin op te vatten; cf. Schoeck, 'The Ironie', 125-126.

voltooien. De beide momenten dat de beschaving onder Europese invloed naar haar vervolmaking wordt toegevoerd, vallen uit renaissancistisch oogpunt dan ook uiterst gelukkig. Vlak voor de middeleeuwen, toen de oogst van de antieke beschaving zo groot mogelijk was, kwamen de Egyptenaren en Romeinen op Utopia aan (wellicht ziet Hythlodæus het jaar 313, waarin het christendom tot officiële godsdienst werd, als het beginpunt van de middeleeuwen – een opvatting die in de vroege zestiende eeuw reeds opgeld deed en in 1688 door toedoen van Christoph Keller (Cellarius) tot norm werd verheven¹). Vlak na de middeleeuwen kwam Hythlodæus zelf, om de verworvenheden van het humanisme aan de man te brengen. Aan de middeleeuwen zelf lijkt Utopia ongestoord voorbij te kunnen gaan.

Is het dan zo dat waar Hythlodæus er niet in is geslaagd de Utopische ruimte op de gewenste wijze in te perken, het hem tenminste is gelukt de Utopische geschiedenis te beheersen en de middeleeuwen daaruit weg te laten? Heeft hij met zijn reis door de ruimte inderdaad de tijd omzeild? Men is geneigd te denken van wel. Hythlodæus lijkt het toelaten van middeleeuwse invloeden op de Utopische beschaving immers zelf in de hand te hebben. Toch kan men betwijfelen of de middeleeuwen op Utopia werkelijk afwezig zijn. Er is reden te vermoeden dat de Portugees een vertekend beeld geeft van de Utopische geschiedenis. Dit wordt duidelijk als men zich de vraag stelt naar het beeld dat de Utopiërs van de Europese geschiedenis bezitten.

Na het vertrek van Hythlodæus weten de Utopiërs dat Europa de oudheid heeft gekend, die de Griekse letteren en vele nuttige technieken en praktijken voortbracht en die bovendien geboorte gaf aan de christelijke levensleer. Zij weten niet dat Europa de middeleeuwen heeft gekend – dit immers houdt Hythlodæus angstvallig voor hen verborgen. Wat het Europese heden aangaat, zijn zij slechts bekend met Hythlodæus en zijn makkers, lieden die de Griekse letteren en het vroege christendom tot richtsnoer van hun beschaving hebben gekozen. De Utopiërs weten niet beter, of de Europese beschaving bestaat louter uit humanistische bespiegelingen op wat de oudheid heeft voortgebracht. Europa heeft in hun ogen geen middeleeuws verleden en in wezen zelfs geen geschiedenis gehad. Zij denken van de Europese geschiedenis dus hetzelfde als de door Hythlodæus ingelichte Europeanen van de Utopische geschiedenis denken.

Wat de Utopiërs van de Europese geschiedenis denken, is evenwel volkomen onjuist. Europa heeft wel degelijk een middeleeuws verleden gekend en bezit dus een volwaardige geschiedenis. Het is slechts ten gevolge van de manipulaties van Hythlodæus dat dit voor de Utopiërs anders lijkt. Als echter de door Hythlodæus ingelichte Utopiërs een onjuist beeld van de Europese geschiedenis bezitten, is het beeld dat de door Hythlodæus ingelichte Europeanen van de Utopische

¹ Cellarius plaatste tussen 'historia antiqua' en 'historia nova' een 'historia medii aevi', en wel 'a tempore Constantini Magni ad Constantinopolim a Turcis captam', zoals in de titel van zijn *Historia* over de middeleeuwen staat aangegeven. Reeds Erasmus was vermoedelijk de mening toegedaan dat tijdens de regering van Constantijn het verval van de christelijke beschaving intrad: cf. *Ratio verae theologiae* (LB V), 88A-B; Augustijn, *Erasmus*, 76.

geschiedenis bezitten, wellicht even onjuist. Mogelijk heeft Hythlodæus ook dit beeld gemanipuleerd door de middeleeuwen er uit weg te laten.

Hythlodæus heeft de Utopiers genoeg aanleiding gegeven aan de betrouwbaarheid van zijn beeld van de Europese geschiedenis te twijfelen. Kritische Utopiers zouden zich kunnen afvragen hoe het mogelijk is dat in Europa, waar men slechts uit de bronnen van ware beschaving zou putten, de onbeschaafdheid kent die Hythlodæus bij herhaling, ook in gesprekken met Utopiers, tegenover de Utopische beschaving plaatst. Het is niet ondenkbaar dat deze Utopiers tot de voorstelling komen dat Europa, na de oudheid waarin de beschaving gestalte kreeg, een tijdperk van verval heeft meegemaakt waarvan het nog niet geheel en al is hersteld. Het stilzwijgen dat Hythlodæus bewaart over de periode die tussen de oudheid en het heden in ligt, zou hun verdenkingen kunnen aanwakkeren.

Evenzo kan de lezer van de *Utopia* twijfelen aan het door Hythlodæus gegeven beeld van de Utopische geschiedenis. Over die geschiedenis wordt immers zo goed als niets verteld, afgezien van de tijd waarin de beschaving werd ingevoerd. Men kan zich afvragen hoe het mogelijk is dat op Utopia zoveel onbeschaafdheid is te zien, terwijl men er slechts de beschaving kent die door Utopus is gevestigd en onder Europese invloed is vervolmaakt. Men zou kunnen veronderstellen dat ook Utopia middeleeuwen heeft gekend, een tijdperk van verval dat het nog niet te boven is gekomen. Mogelijk heeft de beschaving in dit tijdperk de ruimte gelaten aan haar tegendeel, zoals ook in Europa gedurende de middeleeuwen het geval zou zijn geweest, en is zij van haar Griekse wortels afgedwaald. Het is niet ondenkbaar dat de mannelijke intellectuelen uit Amaurotum met wie Hythlodæus zich vereenzelvigd, zich even eenzaam tegenover de Utopische middeleeuwen voelen staan als het uitgelezen gezelschap van humanisten tegenover het middeleeuwse Europa. Misschien verlangen zij zelfs niet minder vurig naar een wereld zonder middeleeuwen dan Hythlodæus. Ironisch genoeg zouden zij, afgaand op wat zij van de Portugees te horen krijgen, Europa voor een dergelijke wereld kunnen houden, omdat het geen middeleeuws verleden zou hebben gekend. Andermaal zou Hythlodæus zijn doel zijn voorbijgeschoten. In plaats van zijn lezers een wereld voor te schotelen waarna de gehate middeleeuwen afwezig zijn, zou hij Utopia tot het evenbeeld van het Europa van zijn dagen hebben gemaakt. Dit evenbeeld zou hij aan de Europeanen hebben voorgehouden, terwijl het door hem ontvluchte Europa door de Utopiers als ideaal zou zijn omarmd. Met dat al zou zijn Utopische avontuur tot een dubbele aanbeveling van het middeleeuwse Europa hebben geleid.

DE ZOTHEID VAN HYTHLODÆUS

De beschaving reinigen van de smetten die de middeleeuwen op haar hebben geworpen, is een onbegonnen zaak, zelfs op Utopia. Hythlodæus komt met zijn beschrijving van het eiland te langen leste niet verder dan het kopiëren van de Europese status quo. Utopia lijdt aan alle euvelen die het leven in Europa ondraaglijk voor hem maken, zonder dat hij dit zelf inziet. Overal waar hij

Utopia van vervuilende invloeden wil vrijwaren, roept hij deze invloeden zelf op, of hij het eiland nu in de ruimte of in de tijd er van poogt af te schermen

Of ook de Utopiers blaam treft voor het falen van het verhaal dat over hun beschaving wordt gedaan, is onzeker. Doordat Hythlodæus nauwelijks onderscheid maakt tussen zijn eigen standpunten en die van de Utopiers, is onduidelijk of de laatsten hun beschaving zo wensen te zien als Hythlodæus haar poogt voor te stellen. De Utopische beschaving die door de woorden van de Portugees heen schemert, vertoont ogenschijnlijk weinig gebreken. Het is slechts de beschrijving van deze beschaving als een renaissancistisch alternatief voor de toestand waarin Europa verkeert, die voortdurend spaak loopt.

De grootste misrekening van Hythlodæus betreft zijn vermogen tot beheersing van zijn eigen vertoog. Hij overschrijdt voortdurend de door hemzelf en door anderen gestelde kaders, met alle gevolgen van dien. Een belangrijke verzwakking van zijn positie vormt zijn voornemen, een volledige beschrijving van Utopia te geven. Dit voornemen moet hij zich wel stellen, omdat zijn wens een beschaving te beschrijven die is losgemaakt van haar tegendeel, verbiedt dat deze beschaving buiten zijn woorden een speelruimte bezit waar zij zich met haar tegendeel zou kunnen verzoenen. De beschaving moet binnen de grenzen van zijn vertoog worden gedwongen om haar geen bewegingsvrijheid over te laten. Al doende berooft Hythlodæus zich van zijn eigen bewegingsvrijheid als verteller. Daarin schuilt een groot verschil met Pape Jan. De bewegingsvrijheid van de priester vorst was maximaal, juist vanwege diens erkenning dat hij met zijn brief niet meer dan een klein gedeelte van zijn rijk kon laten zien. Zowel zijn brief als zijn rijk konden daardoor tot in het oneindige worden uitgebreid, zonder dat één van beide op losse schroeven kwam te staan. Alles wat door de woorden van Pape Jan werd opgeroepen, was bij voorbaat van een plaats in de brief en in het rijk voorzien. Zo is het niet met het relaas van Hythlodæus gesteld. Zijn verhaal over de beschaving roept voortdurend de onbeschaafdheid op, zonder dat hij daarvoor enige plaats vrijmaakt in zijn tekst. Hierdoor stort zijn verhaal bij een kritische lezing ineen. Zijn eigen relaas is het beste bewijs voor zijn bewering dat het niet mogelijk is met de woorden ook de dingen te veranderen (166/14-15). Van Utopia, kopie van Europa, kan hij al sprekend geen renaissancistische tegenhanger van de Oude Wereld maken. Zo weinig als het hem is vergund de zuivere waarheid te spreken, zo onbereikbaar blijft voor hem de volmaakte leugen.

Wat Hythlodæus met zijn relaas aantoonst, is het ironische en zelfs paradoxale karakter van een al te ver doorgedreven renaissancistische beschavingsstrijd. De beschaving willen reinigen van haar middeleeuwse vervormingen betekent in het uiterste geval een ontkenning van de geschiedenis. Hythlodæus is bereid het uiterste geval te aanvaarden en inderdaad tot een ontkenning van de geschiedenis over te gaan, maar al doende bereikt hij het tegendeel van wat hij beoogt. Op Utopia, waar de renaissance zich volledig lijkt te hebben doorgezet, zijn de middeleeuwen alomtegenwoordig. Zomin als de beschaving buiten haar tegendeel kan, zomin kan de renaissance het zonder middeleeuwen stellen. Juist als kloof tussen de tijdperken waar het de humanisten om is te doen, zijn de middeleeuwen een onontkoombare grootheid in de beschavingsgeschiedenis.

Zowel van de renaissance als van de oudheid kan men zich immers alleen ten overstaan van de middeleeuwen een voorstelling maken (want ook de oudheid vormt een renaissancistisch alternatief voor de middeleeuwen, maar dan in tijd vóór de middeleeuwen gedacht in plaats van erna).

Een zuivere beschaving, losgemaakt uit tijd en ruimte, is hier op aarde niet mogelijk. Men kan ten enen male het hier en nu niet ontvluchten en toch in het *saeculum* blijven staan, zelfs niet in gedachten. Een zuivere beschaving kan alleen bestaan als zij boven tijd en ruimte is verheven – in de hemel, bijvoorbeeld. Men vergelijk de volgende woorden van Guillaume Budé uit de parerga:

[Utopia] is verdeeld in vele steden, die niettemin tot eenheid en overeenstemming zijn gebracht in een enkele gemeenschap, Hagnopolis genaamd, die haar zeden en bezittingen genoeg is, zalig in haar onschuld, een welhaast hemels leven leidend, beneden de hemelsfeer maar boven de mengelmoes van de ons bekende wereld, die temidden van zovele inspanningen van stervelingen, even pijnlijk en hevig als ijdel en vergeefs, woest en onstuimig in de afgrond wordt gesleurd.¹

De zuiverheid van de Utopische beschaving brengt Budé op de gedachte, voor Utopia een bovenaardse plaats aan te wijzen, in weerwil van de bedoelingen van Hythlodaeus die met de beschrijving van het eiland juist wilde aantonen dat een zuivere beschaving op aarde mogelijk is. Toch weerhoudt Budé zich er van, Utopia in de hemel op te nemen, ook al spreekt hij van 'Hagnopolis', een naam die 'heilige stad' betekent en kan worden opgevat als een verwijzing naar het hemelse Jeruzalem. Ligt Utopia nu in het ondermaanse of niet? Misschien net op de rand: het eiland heeft niet voor niets de vorm van een wassende maan. Zou Utopia echter op aarde zijn gelegen, zo suggereren de woorden van Budé, dan zou het eveneens in de afgrond verdwijnen. Dit lijkt inderdaad het geval – Utopia is althans geen minder kommervolle mengelmoes gebleken dan de Oude Wereld – en de inspanningen van Hythlodaeus kunnen met recht als pijnlijk, hevig, ijdel en vergeefs worden aangemerkt.

Met zijn kruistocht tegen het *saeculum* heeft Hythlodaeus enkel zichzelf buiten de geschiedenis geplaatst. Tekenend hiervoor is zijn verwachting dat het nageslacht hem zal vergeten (108/12-13). Hier op aarde is het verzet tegen de geschiedenis zinloos, zoals in de *Utopia* door Thomas More zelf wordt onderkend. Volgens zijn *philosophia civilior* moet het kwaad binnen de grenzen van het mogelijke minder kwaad worden gemaakt waar het niet ten goede kan worden omgebogen, 'want dat alle zaken goed zijn, kan niet bestaan zonder dat alle mensen goed zijn, een toestand die voorlopig heus niet zal intreden'.² In de

¹ 'multas quidem ipsam in urbes distractam, sed unam in ciuitatem coeuntes aut conspirantes, nomine Hagnopolin, suis unique ritibus bonisque acquiescentem, innocentia beatam, caelestem quodam modo uitam agentem, ut infra caelum, sic supra mundi huius cogniti colluionem Quae in tot mortalium studiis ut acribus & incitatis, sic inanibus & irritis turbide & aestuose in praecipitum rapitur', 12/5-11

² 'Nam ut omnia bene sint, fieri non potest, nisi omnes boni sint, quod ad aliquot abhinc annos adhuc non expecto', 100/2-3.

geschiedenis gaan goed en kwaad samen. *Civitas Dei* en *civitas diaboli* kunnen pas aan het einde der tijden van elkaar worden losgemaakt, niet reeds hier en nu waar men in de *civitas permixta* zijn weg zal moeten vinden.¹

Wat intussen met de *philosophia scholastica* aan te vangen zoals die door Hythlodæus ten toon wordt gespreid? Misschien kunnen zijn woorden maar het beste als het betoog van een dwaas worden opgevat. Er is vaak op gewezen dat de *Utopia* kan worden gezien als tegenhanger van de *Lof der Zothed* van Erasmus (1511). Men veronderstelt wel dat More heeft willen ingaan op de aan Erasmus gerichte uitnodiging, na de *Lof der Zothed* met een *Lof der Wijsheid* voor de dag te komen.² De wereld die Hythlodæus voor ogen voert, maakt inderdaad op het eerste gezicht de indruk van een volstrekt redelijk ontwerp waarin geen zothed voorkomt. Sommige moderne auteurs wijzen op het angstaanjagende en onmenselijke karakter van een dergelijke voorstelling.³ De onbuigzame rede van Hythlodæus ervaren zij als hoogst *onredelijk*: toegeven aan de zothed zou het leven op Utopia volgens hen aangenamer maken.⁴ Misschien echter mag men Hythlodæus vooral als *redeloos* beschouwen: Utopia is al lang en breed in de ban van de zothed, zonder dat de Portugees daar erg in heeft. Wellicht is niet alleen bij Erasmus, maar ook in de *Utopia* de Zothed aan het woord.⁵ Hythlodæus zou in zijn geboeidheid door de Utopische *luna renascens* wel eens maanziek kunnen zijn.

De *Utopia* bevat in elk geval de nodige knipogen naar de zothed. De nar aan het hof van kardinaal Morton – eigenlijk een klaploper die voor nar speelt, maar die zich dermate aanstelt dat hij een werkelijke nar geworden is – staat in de ogen van Hythlodæus weliswaar buiten de beschaving, maar doet niettemin van tijd tot tijd verstandige uitspraken (juist als de Zothed bij Erasmus). Als voorbeeld van zo'n verstandige uitspraak wordt het door hem geopperde plan genoemd, alle bedelaars in kloosters onder te brengen. Voor de grap keurt

¹ Cf. Ratière, 'More's *Utopia*', 166-168: 'To realize a community of the godly on earth, More will answer to reformist ecclesiology, would be like realizing a Platonic idea: the church community is not *Hagnopolis* but will include both the wheat and the tares (...) Utopia is finally a statement on the impossibility of circumventing Leviathan'; Schulte Herbrüggen, 'More's *Utopia*', 98: de *Utopia* laat zien 'that this our earthly world is no *civitas aurea* and never will be, but rather a *civitas permixta* in which any feeble resemblance to a golden age can be materialized only through hard work and by 'crossing against the wind''. Cf. Logan, 'The Argument'; Baker-Smith, *More's Utopia*, 216-226; Wegemer, 'The City of God'.

² De uitnodiging was afkomstig van de Leuvense theoloog Maarten van Dorp. Cf. Surtz, *The Praise*; Weiner, 'Raphael's Eutopia'; Prévost, *L'Utopie*, 66-67.

³ Cf. Johnson, *More's Utopia*, 82: 'utopianism leads logically to the dehumanization of man and the creation of a totalitarian, collective machine'; Weiner, 'Raphael's Eutopia', 13; Baker-Smith, *More's Utopia*, 223: 'a Utopian could move in total contentment from the cradle to the grave, leading a life in conformity with the highest demands of reason, without so much as one positive act of will'.

⁴ Berger, 'Utopian Folly', 248: 'Utopia is a community in search of, badly in need of, Folly'.

⁵ Dat Hythlodæus de positie inneemt van de dwaas wordt m.n. verdedigd in New, 'Thomas More'; id., *Fiction and Purpose*, 12-82. Opmerkelijk is dat in de *Monae Encomium* (ASD IV.3), 78/114-115, de Zothed is geboren op de Gelukzalige Eilanden, waarvan Utopia volgens Budé deel uitmaakt

kardinaal Morton dit plan goed, met een glimlach op het gezicht (80/23-82/13) Hieruit zou men kunnen afleiden dat de dwaas praat als Hythlodæus, en dat de wijze hierop het beste glimlachend kan ingaan. Dat de Portugees intussen blind is voor zijn eigen dwaasheid, maakt hij zelf met zoveel woorden duidelijk.

Hoewel mijn betoog voor hen [de hovelingen] wellicht onwelkom en onaangenaam zou zijn, zo zie ik toch niet waarom het zo onbeschaamd zou overkomen dat er sprake lijkt van dwaasheid.¹

In zijn beschrijving van Utopia komt bovendien de rol van de nar ter sprake. Op het eiland mag men narren niet beledigen, maar zich wel met hen vermaken, omdat een nar nu eenmaal tot niets anders dan het bieden van vermaak in staat is (192/7-14). Deze woorden zijn hoogst opmerkelijk. De nar is het enige buiten de beschaving vallende element dat op Utopia niet slechts wordt geduld, maar bovendien in zijn onbeschaafde eigenschappen wordt benut. De bijzondere plaats die de nar op Utopia inneemt, kan er mee te maken hebben dat de positie van de verteller in het geding is. Wellicht is Hythlodæus zelf een nar met wie men zich slechts vermaken kan. Op zijn kompas kan men per slot van rekening niet varen.² Of zou het zo zijn dat hij, evenals de nar van kardinaal Morton, ook wel eens verstandige dingen zegt?

Het laatste lijkt inderdaad het geval te zijn. Als More immers aan het slot van de *Utopia* Hythlodæus bij de arm neemt om hem mee te nemen naar het avondmaal – een gebaar dat kan worden uitgelegd als een poging de Portugees uit zijn staat van verdwaasdheid naar het werkelijke leven terug te voeren³ – geeft hij aan dat hij vele Utopische instellingen prijzenswaardig acht, maar het niet in alles met zijn gast eens kan zijn. Op enkele Utopische instellingen oefent hij vervolgens een uitdrukkelijke kritiek uit, die hij echter zelf ontkracht door onzinnige argumenten naar voren te brengen. De eigen positie van More blijft zo ongewis. Het is aan de lezer, in het relaas van Hythlodæus een verhouding aan te brengen tussen ernst en scherts. Hierom vooral is de *Utopia* in haar titel met recht 'niet minder heilzaam dan vermakelijk' genoemd.

¹ 'Quamquam ille meus sermo ut fuit fortasse ingratus illis, atque molestus ita non uideo cur uideri debeat usque ad ineptias insolens', 100/7-9.

² Ook niet in letterlijke zin: de bewoners van de Nieuwe Wereld die van de Portugees het kompas leerden gebruiken, staan bloot aan grote gevaren, cf. supra p. 199.

³ Sylvester, "'Si Hythlodæo credimus'", 300.

II.5 De Stad Gods op aarde

De beschavingstoestand waartegen Raphaël Hythlodæus zich afzet, is die waarin eenzelfde verhouding tussen de beschaving en haar tegendeel bestaat als besloten ligt in de brief van Pape Jan en in de intellectuele traditie die besproken is in hoofdstuk I.5. Doordat deze beschavingstoestand in de *Utopia* als middeleeuws wordt gezien en uit naam van de renaissance wordt bestreden, is de uitspraak geoorloofd dat de brief en de genoemde traditie een verbeelding van de middeleeuwse beschaving te zien geven – en ook, dat het alternatief van de *Utopia* een verbeelding van de renaissancistische beschaving inhoudt.

Het werk van Thomas More is echter meer dan een eenvoudige verbeelding. De *Utopia* is een *metatekst* van de renaissance. Het gaat niet zozeer om het uittekenen van een renaissancistisch alternatief voor de middeleeuwse beschaving, als wel om de ironisering van een poging op radicale wijze een dergelijk alternatief vast te stellen. De humanistische onvrede met de middeleeuwse beschaving wordt in de persoon van Hythlodæus ten top gedreven. De renaissancistische wensdroom, een zuivere beschaving te scheppen door al het onbeschaafde te verdrijven uit de ruimte die er door de middeleeuwen aan was gegund, wordt tegen zichzelf gekeerd. Zo toont de *Utopia* de uiteindelijke dwaasheid van het streven, hier op aarde de beschaving te zuiveren van haar tegendeel en zo de middeleeuwen ongedaan te maken. Hierin ligt de grootste wijsheid van het werk besloten. De *Utopia* lijkt gedragen te zijn door het besef van de onmogelijkheid, hier op aarde de Stad Gods in zuivere gedaante voor de *civitas permixta* in de plaats te stellen.

Hebben de noordelijke humanisten reden gehad zich aan Hythlodæus te spiegelen en in hem een karikatuur van zichzelf te zien? Daar lijkt het wel op. Doorgaans zijn de humanisten minder heetgebakerd te werk gegaan dan hun Portugese tegenhanger, maar hun idealen stemmen soms – op zichzelf beschouwd – vrij goed met die van de laatste overeen. Om dit aan te tonen wordt het werk van enkele humanisten in dit hoofdstuk aan een nadere beschouwing onderworpen. Gezocht wordt naar momenten waarin, al dan niet uitdrukkelijk bij wijze van alternatief voor de middeleeuwse beschavingstoestand, de ontkoppeling van de beschaving en haar tegendeel wordt bepleit, met name wat de inrichting van de eigen samenleving aangaat. Drie humanisten wier werkterrein benoorden de Alpen lag, passeren de revue: Cusanus, die vóór Thomas More leefde; Erasmus, tijdgenoot van More; en Vives, wiens werk grotendeels na het verschijnen van de *Utopia* tot stand kwam. Deze auteurs spraken vooral over de beschaving in de Oude Wereld. Ook de Nieuwe Wereld werd echter met het renaissancistische beschavingsideaal verbonden. In Mexico werd zelfs gepoogd de *Utopia* in praktijk te brengen. Aan dat laatste wordt hieronder eveneens een paragraaf gewijd.

Ten overvloede zij opgemerkt dat het er in dit hoofdstuk niet om gaat, een 'representatief' beeld te geven van de noordelijke renaissance of zelfs maar van de te bespreken auteurs. Hun werk doet hier slechts ter zake voor zover dit aansluit bij het beschavingsideaal dat in de *Utopia* op het spel staat. Het is niet gezegd dat de humanisten dit ideaal altijd en overal hebben beleden, zoals Hythlodæus dat wel deed. Er is dan ook niet steeds gepoogd na te gaan in hoeverre de humanisten, evenals Hythlodæus, hun eigen beweringen ondergraven. In de meeste gevallen vormen hun denkbeelden over een zuivere, renaissancistische beschaving een ideaal dat op de achtergrond speelt, geen dwangvoorstelling waardoor men zich op sleeptouw laat nemen. Zoals More zelf zich inhoudelijk wel met zijn zegsman kon verenigen, maar niet diens temperament deelde, zo is dat ook voor de overige humanisten het geval geweest.

CUSANUS

Nicolaus Cusanus (Nikolaas van Kues, 1401-1464) heet zowel de laatste grote denker van de middeleeuwen als de eerste noordelijke humanist te zijn. Uiteraard is het hier niet de bedoeling een oordeel uit te spreken over de vraag, in welk kamp Cusanus zijn eigenlijke plaats heeft. De vraag is of in zijn werk momenten zijn aan te treffen waarin een renaissancistisch beschavingsideaal wordt beleden. Deze vraag moet bevestigend worden beantwoord, al heeft Cusanus ook in die momenten niet onmiskenbaar de rug willen toekeren aan de middeleeuwen. De middeleeuwse beschaving wordt nergens met zoveel woorden afgewezen en middeleeuwse autoriteiten worden volop aangehaald. Toch betekent de verhouding die Cusanus in verscheidene geschriften tussen de beschaving en haar tegendeel aanbrengt, een duidelijke en zelfs radicale breuk ten opzichte van de verhouding die kenmerkend is voor de middeleeuwse beschaving.

In *De concordantia catholica* (1433) bespreekt Cusanus het welzijn van de christelijke staatsgemeenschap. In het derde boek, waar het vooral gaat over het Duitse Rijk, wordt een uitweiding gegeven over de rechten en plichten van de christelijke vorst. In aansluiting bij de augustijns-middeleeuwse traditie wijst Cusanus op de analogie van de vorstelijke regering, het goddelijke bestier van het heelal en de regering van het hoofd over het lichaam.¹ Het welzijn van de gemeenschap stelt hij afhankelijk van het optreden van de vorst.²

Wat dit laatste betreft, meent Cusanus reden tot klagen te hebben. De vorsten verwaarlozen hun taak en er is nauwelijks toezicht op het openbare leven. Ten gevolge hiervan zijn wetsovertredingen aan de orde van de dag, raakt het gezag ondermijnd en verwatert de zedelijkheid. 'Wie zou alles kunnen opnoemen wat

¹ Goddelijk bestier: *De concordantia* III.prooem.(289), 325; het hoofd: III.25(469), 421; III.41(588), 470 sq. Archambault, 'The Analogy', toont aan dat de lichaamsmetafoor in de renaissance algemeen in zwang bleef.

² *De concordantia* III.prooem.(282), 321: 'unum oportet principantem esse, ad quem ultimo secure recurratur'.

in onze dagen aan oneerlijks opduikt en op zeer oneerlijke wijze verdedigd wordt?', vraagt Cusanus zich af. 'En dat gebeurt allemaal doordat de burgerlijke en kerkelijke wetten hun kracht hebben verloren en er geen wachters, uitvoerders en herders zijn'.¹ Cusanus beschouwt deze toestand als een ziekte van zeer ernstige aard:

een dodelijke ziekte is het Duitse Rijk binnengedrongen, die ongetwijfeld de dood tot gevolg zal hebben als zij niet onmiddellijk met een heilzaam tegengif wordt bestreden.²

Evenals Hythlodæus ziet Cusanus het gebrek aan beschaving als een verderfelijke kwaal waarvan de zieke gemeenschap moet worden genezen. Het is de taak van de vorst, het kwaad te verwijderen uit het openbare leven met behulp van *poenae medicinales*.³ Vooral 'de vermindering van de godsvrucht en de verwildering van de zeden' moeten worden tegengegaan.⁴ De keizer moet het tot zijn belangrijkste taken rekenen

vooral echtbreuk, diefstal, vadermoord, meeneed, roof en dergelijke grote zonden te beteugelen en uit het vaderland te verjagen, zoals de H. Cyprianus zegt en in 23 q. 5 *Rex debet* en soortgelijke rechtsregels wordt gesteld, en daarenboven de misleidingen uit te roeien die voorkomen ten gevolge van overeenkomsten en verdorven woekerpraktijken, het dobbelspel, kartelvorming en dergelijke, te zorgen dat de goddelijke feestdagen worden gevierd, de buitensporigheden tegen te gaan die gewoonlijk in de uitgaven voor huwelijken of ceremonies voor de doden of dure kleren en dergelijke worden gemaakt, kortom alles in te richten overeenkomstig het algemeen belang.⁵

Deze lijst met aansporingen is hoogst opmerkelijk. In feite valt zij in twee delen uiteen. De 'grote zonden' waarmee Cusanus zijn opsomming begint, zijn die welke ook de middeleeuwse traditie niet in de christelijke samenleving wilde toelaten. Ze kunnen worden geschaard onder wat Thomas van Aquino de *vitia*

¹ 'Quis posset cuncta enarrare, quae nostro tempore inique introducta sunt et iniquissime defenduntur? Et haec omnia ideo, quia leges et canones perdiderunt vigorem et custodes et executores et pastores nulli sunt', *ibid* III 31(506), 437.

² 'mortalis morbus imperium Germanicum invasit, cui, nisi subito salutan antidoto subveniatur, mors indubie sequetur', *ibid*. III 33(507), 438

³ *Ibid*. III 8(361), 366. 'Et utinam ad hoc hodie principes etiam operam darent, ut publica et mala vitia tollerentur', 'poenae medicinales' III prooem.(287), 323-324

⁴ 'diminutionem divini cultus et morum deformitatem', *ibid* III 40(564), 459.

⁵ 'maxime adulteria, furta, parricida, perjurya, rapinas et consimilia peccata magna cohibere et de patria expellere ut dicit sanctus Cyprianus, et habetur 23 q. 5 *Rex debet* cum similibus, insuper deceptiones, quae per contractus ac pravitates fiunt usuras, per ludos taxillorum, per monopolia et huiusmodi, eradicare ac festa divina coli facere, tollere exorbitantias, quae aut in expensis nuptiarum ac mortuorum ac pretiosarum vestium et similibus fieri solent, et breviter, cuncta ad bonum publicum redigere', *ibid* III 40(566), 460 Cusanus citeert Pseudo-Cyprianus, *De XII abusibus*, 51-52, en de canonieke rechtsregel C 23 q. 5 c. 40 waarna de uitspraak van Pseudo-Cyprianus is opgenomen

graviora noemde, 'die schadelijk zijn voor anderen en zonder het verbod waarvan de menselijke samenleving niet kan worden gehandhaafd'.¹ Cusanus kan zijn wens, deze zonden uit te bannen, dan ook ondersteunen met een beroep op traditionele autoriteiten zoals (Pseudo-) Cyprianus en het canonieke recht waarin deze autoriteiten weerklinken. Aan de van oudsher verboden zonden voegt Cusanus echter op eigen gezag een groot aantal kwalen toe die zijns inziens eveneens uit het Duitse Rijk moeten worden geweerd. Het gaat voor het merendeel om zonden die ook in de middeleeuwse traditie aanstootgevend werden geacht, maar waarvoor men een algemeen verbod niet op zijn plaats achtte. Lichtzinnig vermaak en wuft vertoon dienden volgens middeleeuwse auteurs weliswaar afwezig te zijn aan het vorstelijke hof, maar het verwijderen van deze zaken uit de samenleving als geheel, zoals Cusanus wil, is in de vroege vijftiende eeuw iets ongehoords. Men vergelijk de vorstenspiegel die de Napolitaan Diomedes Carafa in 1476 voor hertogin Eleanora van Ferrara schreef. Carafa lijkt zich welhaast voor zijn nieuwlichterij te verontschuldigen als hij zijn vorstin de raad geeft, het dobbelspel uit de samenleving te verwijderen:

Ook het dobbelspel, en eenieder die zich aan die schanddaad vergrijpt, moet verboden worden, *en u moet niet denken dat dit vreemd is aan de taak van de bestuurder*: uit dat spel namelijk, waar niets goeds uit voortkomt, ontstaan vijandschappen, vechtpartijen en doodslag, en meestal het verlies van alle goederen, waarop niet enkel lediggang volgt, maar ook diefstal, roofmoord, prostitutie en vele van dergelijke schanddaaden.²

Evenals voor Carafa is voor Cusanus het kwaad in de samenleving geen noodzakelijk gegeven meer, laat staan een factor die bij een wijs beleid van de christelijke overheid ten goede kan worden aangewend. Het kwaad, in welke vorm het ook voorkomt, maakt het lichaam van de staat ziek. Het is in zulke gevallen aan de vorst om een genezing teweeg te brengen door het kwaad te verdrijven. Cusanus geeft een plastische illustratie van dergelijke opvattingen aan de hand van de humoraalpathologie:

Want als [de keizer] ziet dat één van de vier complexiën de juiste mengverhouding te boven gaat dan wel te kort schiet en dat daardoor het ongelukkige lichaam – ofwel vanwege een overvloed aan schraapzuchtige melancholie, die verschillende plagen in het lichaam heeft gezaaid: woeker, bedrog, misleiding, diefstal, roof en al die kunsten met behulp waarvan zonder arbeid met een zekere bedrieglijke doortraptheid grote rijkdommen worden vergaard, wat niet kan gebeuren zonder schade voor de staat; ofwel door cholerische oorlogen, afscheidingen en verdeeldheden; of door sanguinische dikdoenerij, wellustigheden, drinkgelagen en dergelijke; of door flegmatische lusteloosheid in alle deugdelijke krachten die dienen voor het onderhoud en de

¹ *Summa Theologiae* I.11.96.2.

² 'Ludus quoque talanis, et quicumque in se turpitudinem continet, prohibendus est, *neque hoc a regentis officio alienum esse iudices*: ex eo namque ludo, cum nihil boni proveniat, odia, vulnera, caedes onuntur, et plerumque bonorum omnium amissiones, quas non inopia solum, sed furta, latrocinia, corporis prostitutiones, et multa huiusemodi [sic] flagitia consequuntur', *De regentis et boni principis officiis*, 653 (cursivering toegevoegd).

bescherming van het vaderland – verlamt, koortsig wordt, opzwelt of uitgeteerd raakt, dan moet hij een geneesmiddel zoeken en luisteren naar boeken en raadgevingen van zeer bedreven heelmeesters van de staat.¹

Alle maatschappelijk kwaad wordt hier op een lijn gesteld. Een uitbundig feest is voor Cusanus even verfoeilijk als roof, oplichting en oorlog. Evenals Hythlodaeus meent hij dat de christelijke beschaving van zijn dagen aan verval onderhevig is, en evenals Hythlodaeus zou hij graag zien dat alles wat dat verval veroorzaakt, uit de samenleving wordt weggenomen, zonodig met behulp van drastische maatregelen:

En [de keizer] moet nooit overgaan tot het amputeren van een lichaamsdeel, tenzij met een droef gevoel van medelijden, en alleen dan wanneer geen enkel ander middel baat en gevaar voor besmetting bestaat.²

Waar Johannes Rothe in zijn raadsspiegel het maatschappelijk kwaad gelijk stelde aan de schaamdelen om te betogen dat het lichaam van de staat er bezwaarlijk buiten kon, opent Cusanus de mogelijkheid tot amputatie. Het kwaad is bij hem geen onmisbaar lichaamsdeel meer, maar eerder een weg te snijden gezwel of rotte plek. De beschaving dient zich naar zijn inzicht los te maken van haar tegendeel door dit ofwel tot beschaving te dwingen, ofwel te vernietigen. Duldten van het kwaad is in geen geval geoorloofd.

Op het eerste gezicht lijkt er misschien een tegenstelling te bestaan tussen deze opvattingen en datgene waaraan Cusanus vooral zijn faam te danken heeft: zijn idee van de *concordantia* van de verschillende geledingen in kerk en samenleving, en, op een meer abstract vlak, zijn poging het vele binnen het ene te denken. De *concordantia catholica* behoort zelfs tot de voornaamste werken waarin Cusanus aan dit denken vorm heeft gegeven. Inderdaad bevat het werk vele uitspraken die de menigvuldigheid binnen het lichaam van de christenheid voorstellen als noodzakelijk en goed:

[de kerk] wordt gevormd door de *concordantia* van alle met rede begaafde schepselen, één ten opzichte van Hem en onderling bestaand uit velen naargelang verschillende rangen.

¹ 'Nam dum vident aliquem ex quattuor complexionibus excedere a temperamento vel deficere et propterea corpus disgrasatum, vel propter abundantem avartiosam melancholiam, quae pestes in corpus seminavit varias, usuram, fraudes, deceptiones, furta, rapinas et omnes eas artes, quibus absque labore cum quadam calliditate deceptoria divitiae magnae acquiruntur, quod absque laesione rei publicae fieri nequit, vel si ex colericis guerris, discissionibus et divisionibus aut sanguineis pompositatibus, luxuriis, comessationibus et similibus, aut phlegmaticis acediositatibus in cunctis virtuosus et lucrandi victus causa et ob patriae tutelam laboribus corpus torpescere, febrescere, tumescere vel exinaniri, quaerat medelam et audiat libros et consilia pertissimorum quondam rei publicae medicorum', *De concordantia* III 41(593), 472.

² 'Et numquam ad abscisionem membri, nisi cum dolore compassionis, accedat, et tunc, quando alia nulla prosunt et periculum infectionis existit', *ibid* III 41(594), 473.

De paus vormt met de patriarchen en met alle christenen een enkel lichaam, waarin verschillende ledematen voorkomen (...) op grond van de verscheidenheid van de ledematen kan een rangorde worden vastgesteld die gericht is op de eenheid van de *concordantia* (...) Het is dus noodzakelijk dat die eendracht bestaat in het ene en het vele, in één hoofd en vele ledematen.¹

Deze en soortgelijke uitspraken verdragen zich evenwel uitstekend met Cusanus' streven, de beschaving los te koppelen van haar tegendeel. Dit wordt duidelijk als men de blik wendt tot *De pace fidei*, twintig jaar na *De concordantia catholica* geschreven, in 1453, na de Turkse verovering van Constantinopel.

De pace fidei is het verslag van een visioen. Dit visioen opent met een in de hemel gevoerd overleg naar aanleiding van het geweld dat op aarde met godsdiensttwisten gepaard gaat, waarbij in de eerste plaats aan de strijd van christenen tegen Turken in en om Constantinopel moet worden gedacht. De aartsengel (een naam wordt niet gegeven) richt zich tot de Heer met het verzoek, aan de gewelddadigheden een eind te maken door de stervelingen Zijn gezicht te tonen. De Heer werpt tegen dat Hij reeds de profeten en het Woord naar de aarde gezonden heeft, zonder dat dit heeft gebaat: klaarblijkelijk laat de menselijke wil zich niet tot het goede bewegen. Na tussenkomst van het Vleesgeworden Woord valt evenwel het besluit een vergadering van wijze vertegenwoordigers van alle zeventien aardse volkeren te houden, in het aangezicht van het Woord, teneinde de verschillen in geloofsopvatting te overbruggen.

Een volstreekte eenvormigheid binnen het geloof wordt daarbij niet nagestreefd. De aartsengel erkent dat verscheidenheid onontkoombaar is binnen een grote menigte, in het bijzonder binnen de aardse samenleving.² De wijze echter waarop de verscheidenheid op aarde wordt ervaren als het om geloofsgebruiken gaat, leidt tot haat en bloedvergieten. Door gewenning beschouwen de mensen hun geloofsgebruiken als natuurlijke gegevens. Waar deze met elkaar in botsing komen, meent men elkaar te mogen veroordelen. Het komt er nu op aan, de verscheidenheid van de geloofsgebruiken te verzoenen met de eenheid van het geloof. De mensen moeten erkennen dat er slechts één godsdienst bestaat in een verscheidenheid van riten.³ Onder erkenning van de eenheid van het geloof en de godsverering – maar dan ook alleen in dat geval – kan de verscheidenheid in

¹ '[ecclesia] per concordantiam creaturarum omnium rationabilium ad eum unum et inter se plurium constituitur secundum varias graduationes', *ibid.* I.1(8), 33; 'papam cum patriarchis et omnibus Christianis unum tale corpus constituere, ubi sunt diversa membra (...) ex membrorum diversitate hierarchia comprehendere potest in ordine ad unitatem concordantie (...) Necesse est ergo concordiam illam esse in uno et pluribus, in uno capite et pluribus membris', I.4(20), 43-44. Ter bekrachtiging voert Cusanus in dit verband uitspraken van Paulus aan over de verscheidenheid binnen het lichaam van de kerk (naar paus Leo IX, *Epistola ad Michaellem*, 767): 'Et sicut in uno corpore multa membra sunt, omnia tamen non habent eundem actum, ita multi unum corpus sumus in Christo singulariter alter alterius membra (...) Si totum corpus oculus, ubi auditus et alii sensus?', I.4(19), 43; cf. Rom 12:4-5, 1 Cor 12:17.

² *De pace* I.4, 5: 'magna multitudo non potest esse sine multa diversitate'.

³ *Ibid.* I.6, 7: 'religio una in rituum varietate'.

riten zelfs een vermeerdering van de vroomheid betekenen.¹ Ook het Woord dringt aan op de eenmaking van het geloof: 'laat alle verscheidenheid van godsdiensten tot één rechtzinnig geloof worden herleid', spreekt hij tot de Heer.² Als de Heer tot de vergadering van de zeventien wijzen besluit, doet Hij dat dan ook met de bedoeling

dat alle verscheidenheid van godsdiensten door de algemene overeenstemming van alle mensen op eendrachtige wijze naar een enkel geloof wordt teruggebracht dat bovendien onaantastbaar is.³

In de vergadering die hierop plaatsvindt, valt het Woord keer op keer terug op het argument dat de veelheid de eenheid veronderstelt, eerst en vooral natuurlijk wat het geloof betreft. Als de idee van de geloofseenheid in abstracto door de wijzen is omarmd, wordt op de aanvaarding van een beperkt aantal rooms-katholieke geloofsbeginnels aangedrongen. Het Woord en Petrus verdedigen deze beginselen tegen de bezwaren die door de niet-katholieken naar voren worden gebracht. Aan de laatsten wordt op bedaarde wijze uitgelegd waarom zij dwalen, net zolang totdat zij dit zelf inzien.⁴ Wel mag de verscheidenheid in riten blijven bestaan. Enerzijds erkent ook Petrus dat een veelheid van geloofsgebruiken de vroomheid kan vergroten, anderzijds beschouwt hij deze veelheid als een gevolg van menselijke zwakheid.⁵ Uiteindelijk vinden de zeventien wijzen elkaar in de overtuiging dat het geloof een eenheid vormt, en dat er slechts verschil in riten bestaat. Daarop beveelt de Koning der koningen dat de wijzen naar de aarde terugkeren en de volkeren samenbrengen in de eenheid van de ware godsverering, opdat zij vervolgens

met de volmacht van allen in Jeruzalem samenkomen als in het middelpunt van de wereldgemeenschap, en uit naam van allen het ene geloof aanvaarden en op grond daarvan een altijd durende vrede sluiten, opdat in vrede de Schepper van alle dingen, die gezegend zij in eeuwigheid, geprezen wordt. Amen.⁶

Hiermee sluit het visioen, en ook *De pace fidei* af.

¹ Ibid.: 'Quod si forte haec differentia rituum tolli non potent aut non expedit, ut diversitas sit devotionis audactio, quando quaelibet regio suis ceremoniis quasi tibi regi gratioribus vigilantiorum operum impendit saltem ut sicut tu unus es, una sit religio et unus laetae cultus'.

² 'perducetur omnis religionum diversitas in unam fidem orthodoxam', ibid. III.8, 10.

³ 'omnem religionum diversitatem communi omnium hominum consensu in unicam concorditer reducti amplius inviolabilem', ibid. III.9, 10.

⁴ Cf. Weiler, 'Nicolaas van Kues', 141-142; Dupré, 'Menschsein', meent daarentegen dat van een werkelijke dialoog sprake is.

⁵ *De pace* XIX 67, 62 'Augebitur etiam fortassis devotio ex quadam diversitate quando quaelibet natio conabitur ritum suum studio et diligentia splendidiorem efficere'; XIX 67, 61: 'Oportet infirmitati hominum plerumque condescendere, nisi vergat contra aeternam salutem'.

⁶ 'cum plena omnium potestate in Iherusalem quasi ad centrum commune confluent et omnium nominibus unam fidem acceptent et super ipsa perpetuam pacem firment, ut in pace creator omnium laudetur in saecula benedictus AMEN', ibid. XIX.68, 63.

In de moderne literatuur wordt men niet moe, Cusanus te bejubelen vanwege de 'tolerantie' die hij in *De pace fidei* zou hebben gepredikt.¹ Toch heeft de vorm van godsdienstvrijheid die in dit geschrift wordt voorgesteld, even weinig met de *tolerantia* in middeleeuwse zin uitstaande als de regeling aangaande de godsdienst die op Utopia door Utopus werd ingevoerd.² De in het canonieke recht ontwikkelde termen *tolerantia* en *tolerare* worden door de canonist Cusanus dan ook niet gebruikt, één uitzondering daargelaten.³ De godsdienstvrijheid uit *De pace fidei* houdt niet in dat bepaalde vormen van kwaad ongemoeid worden gelaten, zoals het geval zou zijn geweest als het christendom ruimte zou hebben gegend aan niet-christelijke godsdienstvormen. Er wordt integendeel een beweging voorgesteld waarbij de niet-christelijke godsdienstvormen op aanwijzing van de hemel het christendom worden binnengeleid. De christelijke beschaving geeft geen ruimte aan haar tegendeel, maar neemt haar tegendeel in zich op. Nieuw is dat het christendom, om zich over de niet-christenen te kunnen uitbreiden, een zekere mate van verscheidenheid in eigen kring moet toestaan. Nieuw is echter ook dat het christendom vervolgens afrekent met alles wat buiten zijn grenzen valt. Nadat het de andere godsdiensten in zich verenigd heeft, moet de *pax christiana* zich vanuit het middelpunt van het aardrijk uitbreiden over het gehele mensdom. De verscheidenheid die wordt ingevoerd in de sfeer van het eigene gaat hand in hand met de opheffing van al het andere. Voor *tolerantia* ten aanzien van bijvoorbeeld het jodendom, zoals door canonisten en scholastici werd bepleit, is hier geen ruimte meer. Waar in de middeleeuwse traditie met behulp van de *tolerantia* een manier werd uitgedacht om met wezenlijke verschillen te kunnen leven, verzint Cusanus een methode om deze verschillen te kunnen overbruggen, in de veronderstelling dat men op aarde nu eenmaal niet met wezenlijke verschillen leven kan. De *tolerantia* is een rem op de haat die uit het bestaan van wezenlijke verschillen voortkomt; de *concordantia* van Cusanus is een middel dat de haat bij de wortel wegneemt door wezenlijke verschillen te doen verdwijnen.

Met dat al lijkt *De pace fidei* veel op een poging de Stad Gods op aarde neer te zetten.⁴ Jeruzalem als verzamelplaats van de zeventien volksvertegenwoordigers roept natuurlijk het hemelse Jeruzalem in herinnering, vooral omdat de nieuwe christelijke wereldorde die daar wordt gevestigd in de hemel is ontwor-

¹ Cf. Decker, 'Die Toleranzidee'; Haubst (ed.), *Der Friede*, m.n. Stallmach, 'Einheit', en Meinhardt, 'Konjekturale Erkenntnis'; De Michelis Pintacuda, 'Pour une histoire'; Santinello, 'Nicolò Cusano'; Schreiner, 'Toleranz', 459-461.

² Voor een vergelijking: De Gandillac, 'Das Ziel'.

³ 'Sufficiat igitur pacem in fide et lege dilectionis firmari, ritum hinc inde tolerando', *De pace* XVI.60, 56. Het gebruik van de term wijst er op dat de verscheidenheid van riten (door Paulus immers met de menselijke zwakheid in verband gebracht) als een noodzakelijk kwaad wordt gevoeld. Het substantivum *tolerantia* vindt men in geen van Cusanus' werken terug. Schreiner, 'Toleranz', 459-461; wel is een geval bekend waarin Cusanus, overeenkomstig de middeleeuwse traditie, van het *tolerare* van joden spreekt: *ibid.*, 464.

⁴ Cf. De Gandillac, 'Das Ziel', 204: de vanuit Jeruzalem te vestigen gemeenschap lijkt 'dem unerreichbaren Ziel der wahren civitas Dei schon im Diesseits [zu] nähern'.

pen Toch vindt de vestiging van deze orde nog binnen de geschiedenis plaats De uitbreiding ervan over het aardrijk veronderstelt categorieën van ruimte en tijd die in het hiernamaals opgeheven zullen zijn

Hoe de christelijke wereldorde er uit zal zien nadat de vier hoeken van het aardrijk zijn bereikt, laat *De pace fidei* niet zien Het blijft daardoor ongewis of het de Stad Gods inderdaad gelukken zal, de stad van de duivel van de aardbodem te verdringen Wel kan worden gesteld dat het opheffen van deze laatste stad in *De pace fidei* althans het ideaal lijkt Evenals in de *Utopia* poogt de beschaving zich vanuit het centrum over de onbeschaafde marges uit te breiden in plaats van met die marges tot een vergelijk te komen

Zodoende blijkt de wens, de christelijke beschaving tegen de middeleeuwse traditie in los te koppelen van haar tegendeel, in de hier besproken geschriften van Cusanus nadrukkelijk aanwezig te zijn Zijn poging het vele binnen het ene te denken staat daaraan niet in de weg, daar dit denken betrokken is op de sfeer van de christelijke beschaving in engere zin, niet op de verhouding van een christelijke en een niet-christelijke sfeer die ten opzichte van elkaar hun eigenheid bewaren De eenheid komt bij Cusanus tot stand door in de eigen beschavingskring een niet-wezenlijke verscheidenheid toe te laten, en alles op te heffen wat buiten die kring valt doordat het wezenlijk anders is – terwijl de *tolerantia* aan dat wezenlijk andere de ruimte liet In afwijking van de middeleeuwse traditie ziet Cusanus datgene wat tegengesteld is aan de christelijke beschaving graag hier en nu verdwijnen, niet slechts uit het Duitse Rijk (*De concordantia catholica*) maar zelfs uit de gehele wereld (*De pace fidei*) In Raphael Hythlodæus heeft Cusanus een postume medestander gevonden

ERASMUS

Het ligt voor de hand de *Utopia* ook in verband te brengen met Desiderius Erasmus (1469–1536) Niet alleen gold Erasmus in zijn eigen tijd en immer nadien als de grootste Noordepse humanist, ook onderhield hij hartelijke banden met Thomas More en was hij nauw betrokken bij de totstandkoming en de uitgave van de *Utopia* Op grond van zijn bijdrage aan de parerga is hij met More de meest toonaangevende figuur gebleken in de beschavingskring die zich rondom de *Utopia* aftekent Het werk werd zelfs meer dan eens aan Erasmus toegeschreven, zoals deze zelf in zijn brieven opmerkt ¹

In 1516, het jaar waarin de *Utopia* verscheen, liet Erasmus de *Institutio principis christiani* het licht zien De *Institutio* is opgedragen aan Karel, heer der Nederlanden, de latere keizer Karel V Het werk wordt wel als de belangrijkste vorstenspiegel uit de Noordepse renaissance beschouwd ² Duidelijker dan in de hierboven besproken werken van Cusanus wordt in de *Institutio* afstand genomen

¹ Ep 543 r 7–9 (*Opus epistolarum* II, 494), 967 r 155–157 (III, 592)

² Skinner, *The Foundations*, 214

van de middeleeuwse beschaving. Tweemaal merkt Erasmus op dat de vorst zich wel met de wijsbegeerte moet inlaten, maar vooral niet met die van de scholastiek.¹ Ook de middeleeuwse letterkunde en godgeleerdheid moeten het ontgeldden: de vorst moet zich afzijdig houden van de ridderepiek en van de exegese waarbij vier betekenislagen worden onderscheiden.² De geschriften die aan de opgroeiende vorst worden aanbevolen, betreffen uitsluitend Bijbelboeken en werken uit of over de Romeinse en de Griekse oudheid.³ Op dergelijke geschriften beroept Erasmus zich ook zelf het vaakst. Daarnaast noemt hij af en toe vroegchristelijke en humanistische werken, waaronder niet weinig van hem zelf. Naar middeleeuwse auteurs wordt bijna nooit verwezen.⁴

Niettemin wordt ook in de *Institutio* de plaats van de vorst in de samenleving vergeleken met die van God in het heelal en van het hoofd (soms ook het hart of het oog) in het lichaam, juist zoals in de middeleeuwen gebruikelijk was.⁵ Bijzonder sterk is de overtuiging van Erasmus dat het welzijn van de samenleving staat of valt met de juiste vorstelijke regering. Aan een goede vorst heeft het vaderland alles te danken; is de vorst slecht, dan sleurt hij iedereen mee in het verderf.⁶ Met name op het zedelijk peil van zijn onderdanen heeft de vorst een vergaande invloed. Van een goede vorst gaat een zegenrijke, beschavende werking uit. Een slechte vorst daarentegen betekent het verval van de beschaving:

Van geen enkele plaag grijpt de besmetting sneller om zich heen of verbreidt die zich ruimer dan van een slechte vorst. Daarentegen is er geen andere, kortere en meer doelmatige weg, de zeden van het volk te verbeteren, dan het onberispelijke leven van de vorst.⁷

De vorst is voor Erasmus als een vader, wat niet slechts inhoudt dat hij gezag over zijn onderdanen uitoefent, maar ook dat hij tegenover hen een verantwoor-

¹ *Institutio* (ASD IV.1), 133/21-134/24: 'philosophiam, inquam, non istam, quae de principiis de prima materia de motu aut infinito disputat, sed quae (. . .) recte gubernandi rationem commonstrat'; 145/265-267: 'Porro philosophus is est, non qui dialecticam aut physicam calleat, sed qui (...) vera bona et perspicit et sequitur'.

² *Ibid.*, 179/427-180/433.

³ *Ibid.*, 180/431 sq.

⁴ Wel spreekt Erasmus in de *Institutio* bewondering uit voor hervormers als Benedictus, Bernardus van Clairvaux en Franciscus van Assisi, vooral vanwege hun levenswijze. Bernardus waardeert hij zelfs als auteur. Voor de houding van Erasmus tegenover middeleeuwse auteurs en wijsgeren: Dolfen, *Die Stellung*, 51-64; Massaut, 'Erasmus'; O'Rourke Boyle, 'Fools and Schools'; Schmidt, 'Erasmus'.

⁵ God: *Institutio*, 150/441-152/495; lichaamsmetaforen: 164/892-165/918; beide: 'Quod Deus in Vniverso, quod sol in mundo, quod oculus in corpore, hoc oportet esse principem in republica', 171/133-134.

⁶ *Ibid.*, 138/47: 'Omnia debet patria bono principi'; 149/420-421: 'Vt nihil est in rebus humanis sapiente bonoque monarcha magis salutare, ita e diuerso stulto maloque nihil potest existere pestilentius'.

⁷ 'Nullius pestilentiae neque citius corripit neque latius serpit contagium, quam mali principis. Contra non alia breuior aut efficacior ad corrigendos populi mores via, quam principis incorrupta vita', *ibid.*, 149/422-424; cf. 150/438-440.

delijkheid als opvoeder heeft.¹ Het is zijn taak de eendracht onder de burgers te bewaren en allen te zamen tot een zo hoog mogelijk peil van beschaving te verheffen. Met een stelsel van straffen en beloningen moeten de burgers reeds van jongs af tot de deugd en dienstbaarheid aan het gemeenschappelijk welzijn worden aanzet.² Hierbij staat Erasmus het volgende voor ogen:

De waakzaamheid van de vorst moet kortom op alle manieren hierop toezien, dat hij niet slechts straft wat begaan is, maar hij moet veeleer hierop zich richten en zich toeleggen, dit moet hij vooral doen, dat hij oppast dat niets wordt begaan dat bestraffing waard is. Zoals immers een arts die de ziekte uitbant en afweert, beter is dan een arts die een opgelopen ziekte met geneesmiddelen verdrijft, zo is het in niet geringe mate prijzenswaardiger te bewerkstelligen dat er geen misdaden tot stand worden gebracht, dan de tot stand gekomen misdaden te bestraffen. Dit nu gebeurt, als hij de oorzaken waaruit bij uitstek schanddaden worden geboren, ofwel wegsnijdt als hij dat kan, ofwel met vaste hand onderdrukt en verzwakt.³

Evenals Hythlodæus wenst Erasmus dat het maatschappelijk kwaad bij de wortel wordt aangepakt, en niet blijft voortwoekeren totdat het moet worden bestraft. Door vroegtijdig verkeerdheden bij de burgers weg te nemen, moet het verderf reeds in de kiem worden gesmoord.

Erasmus erkent dat het opvoeden van de onderdanen niet altijd even gemakkelijk is, daar sommigen eerder bereid zijn zich in te zetten voor de gemeenschap dan anderen. Voor de besten volstaat de eer als beloning, anderen zijn slechts te prikkelen door geldelijk gewin. De slechtsten laten zich enkel temmen met boeien en zweepslagen.⁴ Er zijn zelfs lieden die onverbeterlijk slecht zijn. Wat met hen aan te vangen? Erasmus stelt het volgende voor:

Plato wijst er terecht op dat geen middel onbeproefd moet worden gelaten en dat zagezegd elke steen moet worden bewogen voordat tot de uiterste straf wordt overgegaan. Om te voorkomen dat iemand wil zondigen, moeten argumenten worden aangevoerd, daarna de afschrikwekkende vrees voor de goddelijke wraak op boosdoeners, bovendien dreiging met straf. Als niets hun baat, moet tot straffen worden overgegaan, zij het tot de lichtere, die het kwaad genezen, niet tot die welke de mens uit de weg ruimen. Als niets daarvan gevolg heeft, dan tenslotte moet de

¹ Vader: *ibid.*, 160/738-746; opvoeder: 186/639-640, 188/699-714.

² *Ibid.*, 196/902 sq.

³ 'In summa huc modis omnibus spectat principis vigilantia, non ut tantum puniantur admissa, sed illo multo magis respiciat et incumbat, hoc in primis agat, ut caueat, ne quid admittatur supplicio dignum. Ut enim melior medicus, qui morbum excludit et arcet, quam qui pharmacis expellat acceptum, ita non paulo praestabilis est efficere, ne facinora parentur, quam si perpetrata puniantur. Id autem fiet, si causas ex quibus animadvertent potissimum nasci flagicia, vel recidat si queat, vel certe premit et attenuet', *ibid.*, 196/916-922.

⁴ *Ibid.*, 196/907-913. Cf. *Enchiridion militis christiani* (LB V), 13D-E: het menselijk driftleven wordt vergeleken met de heffe des volks die in het tuchthuis getemd moet worden.

mens krachtens de wet als een verloren en ongeneeslijk lichaamsdeel worden afgesneden, opdat geen gezond lichaamsdeel tot de zonde wordt gebracht.¹

In de hierop volgende alinea's wordt de vergelijking tussen de arts en de vorst door Erasmus voortgezet. Zoals een arts niet tot snijden of uitbranden overgaat als hij een kwaal met een pleister of een drank kan verhelpen, zo moet de vorst alle geneesmiddelen hebben aangewend voordat hij de doodstraf toepast. Niemand amputeert immers een lichaamsdeel dat nog genezen kan worden, ook niet in het lichaam van de staat. Een goede arts brengt met een zo gering mogelijk gevaar voor de zieke een genezing teweeg. Evenzo moet de vorst met zo weinig ongemak als het gaat een eind maken aan het kwaad onder het volk.²

Erasmus dringt dus op een zekere terughoudendheid aan, maar dat is niet wat deze passages zo opmerkelijk maakt. Veel opvallender is dat Erasmus in bewoordingen die vrijwel gelijkluidend zijn aan die van Cusanus, afstand neemt van de middeleeuwse traditie waarin het maatschappelijk kwaad als een te dulden en zo mogelijk ten goede aan te wenden verschijnsel werd opgevat. Het kwaad betekent hoe dan ook een aantasting van het maatschappelijk lichaam en moet door de vorst worden genezen of weggesneden. Het bestaansrecht van het kwaad wordt ontkend. De christelijke samenleving moet het niet in zich opnemen, maar zich er van ontdoen, opdat alleen het goede overblijft. De beschaving moet in een zuivere toestand worden gebracht, los van haar tegendeel.

Dat ook Erasmus hierbij niet slechts de misdrijven op het oog heeft die volgens de middeleeuwse opvatting reeds onderdrukt moesten worden, maar tevens alle andere vormen van maatschappelijk kwaad, wordt duidelijk als hij het uit de samenleving te stoten verderf nader aanduidt:

het meeste uitvaagsel van alle staatsgemeenschappen wordt geboren uit de lediggang, waarmee om verschillende redenen allen in aanraking komen (...) De waakzaamheid van de vorst moet derhalve hierop gericht zijn, dat hij temidden van zijn onderdanen een zo klein mogelijke bende van klaplopers heeft en hen ofwel aan het werk zet ofwel uit de gemeenschap verdrijft.³

Hierop volgt een opsomming van klaplopers, die een duidelijke verwantschap vertoont met de opsomming die in de *Utopia* wordt gegeven. Met een beroep op Plato stelt Erasmus dat bedelaars uit de staat verjaagd moeten worden. Zieken en bejaarden die niet in hun levensonderhoud kunnen voorzien, moeten evenwel

¹ 'At recte monet Plato nihil non tentandum et omnem, quod aium, mouendum esse lapidem, priusquam ad ultimum veniatur supplicium. Agendum argumentis, ne quis peccare velit, deinde deterrendi metu numinis malefactorum vindicis, praeterea munis supplicii. Quibus si nihil proficitur, ad supplicia veniendum, sed leuiora, quae medeantur malo, non quae tollent hominem. Quod si nihil horum procedit, tum denique ceu membrum deploratum et immedicabile ab inuito legibus rescandum, ne pars syncera trahitur in vitium', *Instituto*, 196/927-197/933

² *Ibid.*, 197/937-942.

³ 'pleraque rerumpublicarum omnium sentina ex ocio nascitur, quod diuersis rationibus affectant omnes (...) Hoc igitur aget principis vigilantia, vt quantum potest minimam habet inter suos turbam ociosorum et aut ad opus adigat aut expellat e ciuitate', *ibid.*, 197/950-198/954.

van overheidswege een bescheiden ondersteuning krijgen. Het aantal kloosters en (universitaire) colleges, verzamelplaatsen van lediggangers, moet worden beperkt. Als nietsnutten beschouwt Erasmus verder opkopers, marskramers, geldschieters, pooiers, koppelaars, bewakers van buitenplaatsen en dierentuinen, en de schare dienaars en hovelingen die slechts uit pronkzucht worden onderhouden en tot kwaad vervallen als zij iets te kort komen aan weelde, de metgezel van de lediggang. Daarbij komen krijgslieden en de meeste edelen die zich aan wufte genoegens overgeven in plaats van zich te wijden aan het staatsbestuur. 'Indien de vorst derhalve deze broedplaatsen van schanddadens uit zijn rijk weert', besluit Erasmus, 'zal er veel minder zijn dat hij met wetten moet bestraffen'.¹ De burgers moeten allen een beroep leren. Bovendien wijst Erasmus op de censoren uit de oudheid, die buitensporige uitgaven voor feestmalen, kleding en gebouwen tegenhielden, daar de ouden wel wisten dat veel kwaad ontstaat uit weelde en verkwisting. Hierop laat hij een aansporing volgen die duidelijk lijkt te maken dat hij bij zijn lezers een zekere weerstand verwacht tegen de voorstelling dat de vorst als een zedenmeester op zijn onderdanen moet toezien:

Als dit iemand hardvochtig toeschijnt, dat het niet aan ieder vrijstaat zijn goederen naar believen te gebruiken en te misbruiken, dan bedenke hij dat het veel hardvochtiger is de zeden van de burgers te laten afglijden tot de toestand waarin de doodstraf nodig is, en dat het veel humaner is tot soberheid te worden gedwongen dan door ondeugden in de afgrond te worden geleid.²

Met deze woorden lijkt Erasmus het argument te willen ontkrachten van degenen die, als Thomas van Aquino, slechts de *vitia graviora* in de christelijke samenleving willen verbieden en voor het overige de burgers vrij willen laten.

Met zijn wens de onbeschaafdheid uit de christelijke samenleving te verjagen, staat Erasmus een ideaal voor ogen dat zich niet slechts in ethisch maar ook in esthetisch opzicht van middeleeuwse opvattingen onderscheidt. De zojuist genoemde soberheid is ook een esthetische categorie. Op Utopia is deze categorie van groot belang, zoals in vorige hoofdstukken is gebleken. Dat de orde in de christelijke samenleving door Erasmus als schoon wordt ervaren, blijkt onder meer uit de volgende beeldspraak:

Zoals een koor een verheven zaak is, zolang het in orde en harmonie verkeert, daarentegen een belachelijke vertoning is, als de gebaren samen met de stemmen in verwarring raken, zo is de gemeenschap of het rijk een fraaie zaak, als aan ieder zijn plaats gegeven wordt, als ieder zich kwijt van zijn taak, dat wil zeggen, als de vorst

¹ 'Haec igitur flagitiorum seminaria si princeps arcebit e suo regno, multo minus erit, quod legibus punit', *ibid.*, 198/971-972.

² 'Id si cui durum videtur, non licere cuique suis rebus pro sua vti et abuti libidine, cogitet multo durus esse civium mores per luxum eo delabi, ut capitis supplicio sit opus et humanius esse cogi ad frugalitatem, quam vitius ferri in perniciem', *ibid.*, 198/990-993.

doet wat hem waardig is, als de ambtenaren hun taak vervullen, als het volk evenzo gehoorzaamt aan goede wetten en onbepselijke ambtenaren.¹

De harmonie in de samenleving is voor Erasmus verbonden met een zekere verscheidenheid: de vorst, de ambtenaren en het volk vormen verschillende rangen met verschillende taken. Toch heeft bovenstaande passage een andere esthetische geladenheid dan die waarin Aegidius Romanus de samenleving met een koor vergeleek. Aegidius beklemtoonde dat binnen een koor een verscheidenheid aan stemmen was vereist, zoals ook de samenleving niet in de hoogste mate eenvormig mocht zijn.² Erasmus legt de nadruk op de eenheid binnen het koor, en voert een te grote verscheidenheid aan stemmen en gebaren als een schrikbeeld voor ogen. Aan eenvormigheid lijkt Erasmus ook in esthetisch opzicht een groter genoegen te ontleen dan aan het samengaan van tegengesteldheden.

Voor de christelijke samenleving die de onbeschaafdheid moet uitsluiten, acht Erasmus een zekere vorm van isolement op haar plaats:

Tussen sommige volkeren bestaat een zo grote ongelijkheid in alle zaken, dat het veel raadzamer is liever af te zien van de omgang met hen, dan aan hen gebonden te worden door zelfs de meest gedetailleerde verdragen (...) sommige zijn zo eigenzinnig, geneigd verdragen te schenden en onbeschaamd, dat zelfs als zij buien zijn, zij toch ongeschikt zijn voor elke vorm van vriendschap.³

Kennis van zeden en gewoonten van alle volkeren is aan te bevelen voor de vorst, opdat hij weet van wie hij zich verre moet houden.⁴ De etnografie, die het bewustzijn van andere volkeren en beschavingen versterkt, dient hier ironisch genoeg het streven zo weinig mogelijk met deze volkeren en beschavingen te maken te hebben. De christelijke beschaving moet in de ogen van Erasmus zowel haar eigen tegendeel als andere beschavingen van zich afschudden, juist zoals volgens Hythlodæus op Utopia is gebeurd.

Het ideaal van een beschaving die van haar tegendeel is gezuiverd, laat zich ook uit andere geschriften van Erasmus afleiden, waarbij vaak dezelfde beelden terugkeren. In de *Panegyricus* (1501), geschreven voor de Bourgondische hertog Filips de Schone, de vader van Karel V, komt het maatschappelijk kwaad ter

¹ 'Quemadmodum chorus res est elegans, si quidem ordine constet et harmonia, contra ridiculum spectaculum, si gesticulationes una cum vocibus confundantur, ita praeclara quaedam res est ciuitas aut regnum, si suus quisque datur locus, si suo quisque fungitur officio, hoc est, si princeps quod se dignum est agit, si magistratus suas obeunt partes, si plebes item bonis legibus et integris magistratibus obtemperat', *ibid.*, 204/178-183.

² *De regimine principum* III 1 8

³ 'Est tanta inter quasdam nationes rerum omnium dissimilitudo, vt prorsus ab illorum abstinuisse commercio longe consultius sit, quam arctissimis etiam adstringi foederibus (...) sunt quaedam adeo morosae ac foedifrae et insolentes, vt etiam si finitimae sint, tamen inutiles sint ad omnem amicitiam', *Institutio*, 207/264-269.

⁴ *Ibid.*, 207/273-280.

sprake als het over de verschrikkingen van de oorlog gaat. Zelfs de kwalen die de gemeenschap teisteren wanneer er vrede heerst, zijn volgens Erasmus door de oorlog nagelaten, als een besmettelijke, stinkende plaag. Tot de 'verachtelijke vuilstroom van schandelijke lieden' die te vuur en te zwaard bestreden moeten worden, rekent hij 'rovers, verkrachters, pooiers, plundersaars, piraten, bandieten, sluipmoordenaars, gifmengers, boeven, verduisteraars, veedieven, opruiers, verraders, kerkrovers, meinedigen, heiligschenners en bovendien misdadige lichtekooien, snollen en koppelaarsters'.¹ Alle kwaad wordt over een kam geschoren: de *vitia graviora* worden in een adem genoemd met de prostitutie, die in de middeleeuwse traditie op tolerantie mocht rekenen. Gelukkig kan Filips volgens Erasmus worden beschouwd als de ideale vorst in levenden lijve, 'zozeer als het ware een aura van smetteloosheid uitstralend dat hij allen die met hem leven in dezelfde toestand brengt'.² Of deze woorden volkomen oprecht zijn of niet, wel wordt opnieuw verondersteld dat de vorst zijn onderdanen tot zijn zedelijk evenbeeld moet maken.

In de *Parabola* (1514) betoogt Erasmus andermaal dat de vorst niet onmiddellijk naar de zwaarste middelen moet grijpen bij de verbetering van het zedelijk peil van zijn onderdanen:

De musicus rukt dissonante snaren niet onmiddellijk af en vernielt ze, maar door ze beetje bij beetje te spannen en te laten vieren voert hij ze naar de juiste toon. Zo moet de vorst voorzichtig de zondaars verbeteren en hen niet meteen uit de weg ruimen.³

Weliswaar moet de vorst terughoudend zijn met het gebruik van geweld, maar het doel van zijn regering blijft toch het uitbannen van alle maatschappelijke wanklank. Niet het incorporeren maar het uitstoten van het kwaad staat voorop.

Het streven, de christelijke beschaving zowel van haar tegendeel als van haar middeleeuwse verleden los te maken, treedt in de beroemde brief van Erasmus aan Paul Volz (1518) tenminste zo indringend naar voren als in de *Institutio*. Deze brief werd geschreven als voorbericht bij een nieuwe uitgave van het *Enchiridion militis christiani*. De scholastiek moet het meermalen ontgelden. Het *Enchiridion* is geen geleerd werk in die zin dat het de vragen behandelt waarmee de scotisten zich bezig houden, stelt Erasmus. Het boek wil liever vroom zijn dan scherpzinnig, en de lezer eerder tot de vrede van Christus voeren dan tot de worstelschool van de Sorbonne. Met het gemier van de theologen en de eindelo-

¹ 'detestanda illa colluuiis facinorosorum hominum raptorum stupratorum lenonum praedonum pyratarum latronum sicanorum veneficorum furum peculatorum abigeorum seditiosorum proditorum sacrilegorum penurorum blasphemorum, tum scortorum luparum lenarum maleficarum', *Panegyricus* (ASD IV 1), 73/531-74/535

² 'sic vix quamdam innocentiae quasi spirans, vt qui secum viuunt eos omnis in eundem habitum rapiat', *ibid.*, 68/342-344

³ 'Musicus chordas dissonantes non statim abiicit atque incidit sed sensim intendens atque remittens, ad concentum adducit: ita princeps leuiter debet emendare peccantes, non protinus tollere', *Parabola* (ASD I 5), 100/62-64; cf. 102/87-92.

ze reeks commentaren op de *Sententiae* van Petrus Lombardus schiet niemand iets op. De vroomheid raakt zelfs uit het zicht. In dikke boeken wordt de geloofsleer tot in de puntjes vastgelegd, maar wie kan al deze boeken lezen of de *Secunda secundae* van Thomas van Aquino met zich mee dragen? Hoe wil men met de onontwarbare spitsvondigheden van scholastici die elkaar voortdurend vliegen afvangen, de Turken bekeren? Wat nodig is, is een bondige en inzichtelijke handleiding voor het goede, christelijke leven, steunend op de Evangelieën en de apostolische Brieven en de beste commentaren daarop (lees: van kerkvaders of humanisten). Een dergelijke handleiding wil het *Enchiridion* zijn, opdat de scholastieke scherpslijperijen als nevelen verdwijnen en de Turken zich des te eerder bekeren, mits de *philosophia Christi* uit het werk in de praktijk wordt nagevolgd.¹

Hiermee is afgedaan met de middeleeuwen. De actualiteit komt vervolgens aan de orde, wanneer Erasmus laat zien hoe de christelijke wereld als een samenstel van kringen moet worden opgevat. Christus is het centrum waaromheen de wereld geordend is. De eerste kring bestaat uit priesters, bisschoppen, kardinalen en pausen. Dezen houden zich op de meest volkomen wijze aan de christelijke leer. De tweede kring is die van de wereldlijke vorsten, die Christus dienen met wetten en zonodig met oorlogen. Doordat zij in voortdurende aanraking zijn met de wereld, bestaat het gevaar dat zij van Christus afdwalen. Het is de taak van de priesters hen weer naderbij te brengen. Toch kan het nodig zijn dat de vorst omwille van de openbare orde handelt op een wijze die niet geheel in overeenstemming is te brengen met de christelijke leer. De afschaduwing van de goddelijke rechtvaardigheid is in hen daarom minder sterk dan in de priesters. De derde kring bestaat uit het gewone volk. Met vaderlijk geduld moet de vorst over het volk waken opdat het geleidelijk aan groeit in godsvrucht – opnieuw benadrukt Erasmus de rol van de vorst als zedenmeester voor zijn onderdanen. Wat buiten de derde kring ligt, hoort niet in de christenheid thuis:

Alwat zich echter buiten de derde kring bevindt, moet altijd in allen worden verafschuwed. Hiertoe behoren eerezucht, jagen op geld, wellust, haat, wraakzucht, afgunst, nijd en de overige plagen, die dan ongeneeslijk worden, wanneer ze binnendringen in de hogere kringen, aanbevolen onder het mom van vroomheid en plichtsbefef.²

De christelijke beschaving die zich in deze woorden aftekent, is niet te verstaan als een wereld waarin een beschaafd centrum en een onbeschaafde rand samengaan. Weliswaar wordt het gehalte van de beschaving langzaamaan geringer als

¹ Ep. 858 r. 28-231 (III, 362-368). Voor de omgang met de Turken als dreiging aan de rand van de christelijke wereld: *Consultatio de bello Turcis inferendo* (ASD V.3).

² 'Quicquid autem extra tertium circulum erit, id semper est in omnibus detestandum. Quod genus sunt ambitio, studium pecuniae, libido, ira, vindicta, invidia, obrectatio, relinquaeeque pestes: sed quae tum demum fiunt immedicabiles, cum pietatis et officii persona commendatae in superiores circulos irrepunt', Ep. 858 r. 315-319 (III, 370).

men van het middelpunt naar de kringen daaromheen toe gaat, maar zodra men bij de onbeschaafdheid uitkomt, dient men halt te houden. Het verderf uit de marges wordt niet in de wereld opgenomen, maar afgestoten, opdat alleen een beschaafd centrum overblijft. Binnen dit centrum is een zekere verscheidenheid geoorloofd, maar juist als in *De pace fidei* van Cusanus gaat het om een verscheidenheid die niet wezenlijk is. Bovendien is zelfs deze verscheidenheid volgens Erasmus een overkomelijk verschijnsel. Alle leden van de christenheid moeten Christus namelijk zo dicht mogelijk willen naderen. Niemand is zozeer gevorderd dat hij niet moet pogen nog verder te komen.¹ Als alle christenen aan deze woorden gevolg zouden geven – wat toch het ideaal van Erasmus lijkt – zouden de buitenste kringen van de samenleving in de binnenste opgaan, zodat de verscheidenheid, die reeds gering was, plaats zou maken voor eenvormigheid.

De wijze waarop Erasmus het beeld van het maatschappelijk lichaam gebruikt, sluit hier bij aan. Hij erkent dat er sprake is van verschillende, ongelijkwaardige ledematen en verzuimt zelfs niet de schaamdelen te vermelden. Hij ziet het evenwel als taak van de vorst, onder de ledematen gedaanteverwisselingen tot stand te brengen:

De lichaamsdelen bestaan immers niet alleen uit ogen, maar ook uit kuit, voeten en schaamdelen. Hieraan moet op zodanige wijze worden toegegeven dat ze steeds, naarmate dit mogelijk is, in een toestand worden gebracht die Christus liever is. Want wat in dit lichaam eens een voet was, kan een oog worden.²

Erasmus berooft hier de beeldspraak van het maatschappelijk lichaam van haar zin. Indien de minder voorname ledematen voorname moeten worden, kan er geen sprake meer zijn van een lichaam als geheel van ongelijke delen – tenzij men aanneemt dat de minder voorname ledematen steeds aangroeien door aanwas van nieuwe mensen of het verval van hen die de hoogste posities bekleden. Erasmus' woorden zijn vooral zinvol voor de enkeling die een handreiking behoeft voor het leiden van een goed christelijk leven. Als men ze op de gehele samenleving betreft, loopt zijn betoog spaak: een lichaam dat ten gevolge van een streng doorgevoerde volksofvoeding louter ogen zou kennen, is een monster.³

De denkbeelden van Erasmus zoals ze hierboven zijn weergegeven, leveren een breuk op met de middeleeuwse *tolerantia*, al wordt deze breuk door de

¹ Ibid. r. 304 (369): 'Omnibus tamen pro sua cuique portione ad Christum est emendum'; r. 342-343 (370): 'Neque enim quisquam vsque adeo processit vt non habeat quo proficiat'.

² 'Neque enim oculi tantum corporis membra sunt, verum etiam surae, pedes ac pudenda. His sic est indulgendum vt semper, quoad fieri poterit, vocentur ad ea quae Christo sint potiora. Nam in hoc corpore qui modo pes erat, oculus fieri potest', ibid. r. 294-297 (369).

³ Cf. *Adagia* (ASD II.1) I.11.2: de veelogige tyran (de ogen staan voor diens verklidders) is een monster; *Institutio*, 154/573-574. Erasmus' vergelijking van het beschavende optreden van de vorst met de wisselwerking tussen de vier elementen neigt eveneens naar het ongerijmde: 'Elementorum suus cuique locus est. Sed ignis, qui summum tenet sedem, omnia paulatim ad se rapit et, quoad licet, in suam transformat naturam', Ep. 858 r. 305-307 (III, 369) – bijgevolg is de beschaving zonder bijmenging van haar tegendeel als een wereld waarin slechts vuur bestaat!

Rotterdammer zelf nergens uitdrukkelijk verwoord. Dat is anders in de vorstenspiegel van de Straatsburger humanist Jakob Wimpfeling, *Agatharchia* (1495), waarin de uitbanning van het maatschappelijk kwaad wordt aanbevolen in bewoordingen die geen twijfel laten dat het met de *tolerantia* is gedaan. In het hoofdstuk *De malis consuetudinibus non tolerandis* ('Over slechte gewoonten die niet getolereerd moeten worden') heet het:

De vorst moet geenszins de ontaarde en misdadige gewoonten tegen de goddelijke wet, de goede zeden en de staat tolereren. Hij moet onfatsoenlijke genietingen van de burgers en het volk en al te weelderige banketten en almaar voortdurende feestmalen en spelen onderdrukken. Hij moet schandelijke en schunnige kledij, al te kostbaar in verhouding tot de waardigheid van de stand, verbieden. Hij moet vooral hiervoor oppassen dat goedkope hoeren door pompeuze kleding en een uitgekiende opschik geen aanleiding geven aan getrouwde vrouwen en jongedames zich door welke kunst ook maar gelijksoortige versierselen te verschaffen.¹

Dat de vorst evenmin joodse geldschieters in zijn land mag toelaten, wordt in een afzonderlijk hoofdstuk uiteengezet. In hun gulzigheid en goklust verpanden de lagere klassen hun huisraad, kleding en zelfs gestolen goed aan deze bloedzuigers, om maar snel aan te verbrassen geld te kunnen komen. Zonder geldschieters zal er minder diefstal zijn, want de gelegenheid maakt de dief.² Joden en prostituées, de twee groepen waarover de middeleeuwse *tolerantia* zich in de eerste plaats uitstreckte, zijn bij Wimpfeling de voornaamste vertegenwoordigers van het uit de samenleving te verdrijven kwaad.

Erasmus heeft zich zeker tegenover joden niet in deze zin uitgelaten,³ maar het ideaal van de eenvormige beschaving speelt in zijn werken wel een belangrijke rol. Toch geldt Erasmus onder moderne auteurs als 'tolerant', vooral waar het geloofszaken betreft. Nu zijn er in zijn werk zeker momenten te vinden waarin hij tegenover het kwaad in de samenleving een verdraagzamer houding lijkt aan te nemen dan in de hierboven aangehaalde passages.⁴ Wat het geloof aangaat, stelt Erasmus in zijn beroemde parafrase op de parabel van het koren en het onkruid uit Matt. 13:24-30 zelfs dat het onkruid (slechte christenen en ketters)

¹ 'Princeps perversas et sceleratas consuetudines divinae legi, bonis moribus et reipublicae adversas nequaquam toleret. Indiscretas civium et populi voluptates cenasque nimis sumptuosas et assiduas convivaciones ludosque reprimat. Habitum et vestitum turpem et obscenum nimisque contra status dignitatem pretiosum interdicat. Praesertim id caveat ne vilissima scorta vestimentorum pompa et exquisito apparatu maritatis et virginibus incentiva praeabant quacumque arte para sibi ornamenta comparandi', *Agatharchia* 29, 246-247.

² Ibid. 25, 244-245 ('De usurariis etiam Iudeis feneratoribus non admittendis')

³ Over Erasmus en de joden: Markish, *Erasmus*

⁴ Zo wijst hij in de *Institutio* tweemaal op de mogelijkheid dat de vorst een kwaad in de samenleving duldt: 173/213-216; 187/675-678. Hij lijkt zich bewust dat de mensen nooit helemaal goed zullen worden (ibid., 140/16) en stelt in de brief aan Volz dat de vorst zijn onderdanen eerder minder slecht dan goed moet proberen te maken: 'Nec enim horum ministerio fit ut boni simus, sed ut minus mali: utque qui mali sunt, minus noceant reipublicae', Ep. 858 r. 281-283 (III, 369). Cf. *Julius exclusus* r. 949-950 (*Opuscula*, 114): 'Atqui peccata nonnumquam ferenda sunt, si plus malorum est a medela' (de uitspraak is Petrus in de mond gelegd).

pas op de jongste dag van het koren mag worden gescheiden en tevoren moet worden geduld om erger te voorkomen. Tweemaal gebruikt hij het verbum *tolerare*, in volmaakt middeleeuwse zin, en toegepast op een gebied waar de middeleeuwse *tolerantia* doorgaans te wijken had.¹

Niettemin is de lof die men aan Erasmus vanwege diens vermeende tolerantie in geloofszaken toezwaait, niet altijd op haar plaats. Mario Turchetti heeft betoogd dat Erasmus vooral 'tolerant' was in die zin, dat hij niet als wezenlijk ervaren afwijkingen van de christelijke rechtzinnigheid toeliet, in de hoop dat degene die dwaalde uiteindelijk in de schoot van de moederkerk zou terugkeren. Hij was geenszins 'tolerant' in die zin, dat hij het bestaansrecht erkende van andere christelijke kerken dan die van Rome. Dit druiste immers regelrecht in tegen de zo vurig door hem verlangde eenheid en *concordia* van de christenheid. Erasmus zocht naar wegen om op basis van een niet al te leerstellig geloof de eenheid in de kerk te bewaren, niet naar de rechtvaardiging van een scheuring. Van 'tolerantie' sprak Erasmus in dit verband dan ook niet.²

Erasmus stond derhalve omwille van de eendracht onder de christenen een zekere verscheidenheid toe in de kring van het eigene, terwijl *tolerantia* betrekking heeft op de verhouding van het eigene tot het andere. Tegenover het andere toont Erasmus zich meestal weinig toegeeflijk, uitlatingen als die over het onkruid en het koren niet te na gesproken. Opvattingen die tegen het ruimhartig opgevatte geloof ingaan, moeten volgens hem wel degelijk worden bestreden – zonodig met de doodstraf, al is deze niet altijd op haar plaats. Ketterij moet men evenals het overig maatschappelijk kwaad eerst pogen te verhelpen. Pas als dat niet het gewenste gevolg heeft, mag men tot de doodstraf overgaan. Niet alleen Luther zelf moet men liever genezen dan uit de weg ruimen, maar ook andere ketters.³ Ongeneeslijk zieke leden van de samenleving moeten echter tijdig worden weggesneden om besmetting te voorkomen, ook als de ziekte met ketterij te maken heeft:

De vader onderzoekt de levenswandel van zijn zoon om daarvoor zorg te dragen; de arts onderzoekt de gezondheid van zijn vriend om die te genezen; zo onderzoekt degene die het huis van God liefheeft, goddeloze dwalingen, om deze te genezen als

¹ *Paraphrasis in Matt.* (LB VII), 80E-F: 'Servi qui volunt ante tempus colligere zizania, sunt ii, qui Pseudoapostolos et Haeresiarchas gladius ac mortibus existimant e medio tollendos, cum paterfamilias nolit eos exstingui, sed tolerari, si forte resipiscant, & e zizaniis vertantur in triticum (...) Tempus messis est consummatio saeculi (...) Interim igitur mali bonis admixti ferendi sunt, quando minore pernicie tolerantur, quam tollerentur'. Cf. *Supputatio errorum Beddae* (LB IX), 580C sq.; *Adversus monachos quosdam hispanos* (LB IX), 1054B sq.; Augustijn, *Erasmus*, 150-152. Cf. Ep. 1202 r. 10 sq. (IV, 486)

² Turchetti, 'Une question' Hier ook verdere literatuur over Erasmus en de tolerantie, waaraan zijn toe te voegen Lecler, *Histoire* 1, 133-149; Augustijn, *Erasmus*, 150-152; Bejczy, 'Tolerantia'.

³ Luther: 'sin errat, velim sanari, non perdi', Ep. 1033 r. 66 (IV, 101); 'Qualis qualis erat Lutherus, certe humanius sanare quam extinguere', 1167 r. 306-307 (IV, 407); 1352 (V, 257-261). Anderen: 'Quamquam & Christianos Principes oportet esse cunctabundos ad occidendum, si queant alia via sanari qui peccarunt', *Supputatio*, 580F

hij dat kan, en als hij dat niet kan, nadat alles is geprobeerd, moet hij het ongeneeslijke lichaamsdeel wegsnijden, opdat het kwaad zich niet verder verbreidt.¹

Het gaat er opnieuw niet om het kwaad te dulden, maar ofwel ten goede te keren ofwel te verwijderen. Indien ketterij gepaard gaat met oproer, kan de vorst zelfs zonder aarzeling tot de doodstraf overgaan, zo geeft Erasmus vele malen te kennen.² Indien echter een groot deel van de gemeenschap door ketterij is aangetast, is terughoudendheid vereist. Men moet de zaak dan liever laten rusten. Ingrijpen zou te pijnlijk worden; wee de arts die meer mensen doodt dan geneest! Het opduiken van ketterse groeperingen is nog altijd een geringer kwaad dan een burgeroorlog.³ Deze redenering roept de middeleeuwse *tolerantia* in herinnering, volgens welke een kleiner kwaad geduld moest worden als hiermee een groter kwaad kon worden tegengehouden.⁴ Toch gaat het hier om iets anders. Het dulden van de ketterij is voor Erasmus een aangelegenheid van voorbijgaande aard. Na verloop van tijd dient de overheid 'het monster van de ketterij' wel degelijk uit de samenleving te verdrijven.⁵

Het uiteindelijke ideaal van Erasmus blijft in de hier aangehaalde passages een samenleving waaruit alle verderf is weggenomen, al hield hij zeker niet in alle gevallen onverkort aan dit ideaal vast. Ongetwijfeld was hij, als het er op aan kwam, zo'n scherpshijper niet. Maar in zijn wens, de beschaving los te maken van haar tegendeel, zijn de kiemen van het utopische project wel aanwezig. Dat Erasmus om de *Utopia* heeft moeten lachen,⁶ kwam wellicht mede doordat hij in Hythlodæus zijn eigen karikatuur herkende.

VIVES

Juan Luis Vives (1492-1540) werd geboren in Valencia uit joodse ouders die tot het christendom waren overgegaan. In 1509 verliet hij Spanje voorgoed. Hij studeerde in Parijs en verbleef enkele jaren in Leuven en Engeland. Het grootste deel van zijn leven woonde hij in Brugge. Zijn verblijfplaatsen en contacten maken dat hij gewoonlijk tot het noordelijk humanisme wordt gerekend. Met

¹ 'Inquiri pater in vitam filii, ut curam agat: inquiri medicus in valetudinem amici, ut sanet: sic inquiri is qui diligit Dei domum in impios errores, ut medeatur si possit, si non possit, omnibus tentatis, resacet insanabile membrum, ne malus latius serpat', *Adversus monachos*, 1054B; cf. 1056B, 1059E.

² Ep. 1526 r. 155-159 (V, 605); 1690 r. 104-105 (VI, 311); *Supputatio*, 581B; *Adversus monachos*, 1056B. Een concreet voorbeeld: *Epistola ad Fratres Inferioris Germaniae* (ASD IX.1), 378.

³ Ep. 1924 r. 32-35 (VII, 283); 2366 r. 53-55 (IX, 15).

⁴ Lecler, *Histoire* 1, 138, meent inderdaad dat Erasmus hier de tolerantie zoals Thomas van Aquino die in de *Summa Theologiae* II.II.10.11 voor joden formuleerde, op ketters overdraagt.

⁵ 'Imperator (...) paulatim haeresium monstra rescabat', Ep. 2366 r. 51-53 (IX, 15). Cf. *Epistola ad Fratres*, 378/116-117: een te Bazel verbrande ketter 'portentum' genoemd.

⁶ Ep. 537 r. 17 (II, 483), cf. 832 r. 37-40 (III, 303).

name de vriendschap van Erasmus en More werd door Vives opgezocht,¹ en voor hun werken koesterde hij bewondering. Hij rekende hen tot de zeven belangrijkste auteurs met wie opgroeiende vorsten vertrouwd moesten worden gemaakt: Erasmus in de eerste plaats vanwege diens *Institutio*, More vanwege diens *Utopia*.² Een en ander rechtvaardigt het, ook in de werken van Vives op zoek te gaan naar het beschavingsideaal dat uit de *Utopia* spreekt, al kwamen zijn werken voor het grootste deel na de verschijning van de *Utopia* tot stand.

De opvoedkundige belangstelling van Vives was tenminste even groot als die van Erasmus. In zijn ogen was de hoogste taak van de wijsbegeerte het opvoeden van vorsten en andere heersers, die op hun beurt als opvoeders over het volk waren aangesteld. De vorst, wiens taak ook door Vives met die van God in het heelal en de geest in het lichaam werd vergeleken,³ moest het kwaad in de samenleving zien te voorkomen door de zeden van de onderdanen te verbeteren.⁴ Zijn eerste taak was het vormen van de geest en de zorg dat niet de slechten werden bestraft, maar de mensen niet slecht wilden zijn.⁵

Een algemeen staatkundig werk als een vorstenspiegel heeft Vives niet geschreven. Wel heeft hij zich gebogen over de vraag hoe de christelijke overheid diende om te springen met het kwaad in de samenleving. In dit verband is vooral *De subventione pauperum* ('Over de armenzorg') van belang, verschenen in 1526 en opgedragen aan de magistraat van Brugge.⁶ In zijn aanleg is dit werk niet meer dan een aansporing de bedelarij in Vives' woonplaats te bekampen. Toch gaat de strekking ervan veel verder, vooral wat betreft de vraag naar de plaats die in de christelijke samenleving toekomt aan het onbeschaafde.

Onder 'armen' wil Vives in zijn werk niet slechts degenen verstaan die ternauwernood in hun levensonderhoud kunnen voorzien. In wezen lijdt elke mens sedert de zondeval gebrek, meent hij. Alle mensen zijn op elkaar aangewezen en moeten elkaar bijstaan. Helaas houden eigenliefde, trots en hebzucht de meesten van een zuiver, eenvoudig, christelijk leven af. Oorzaak daarvan: 'dit alles is ons overgeleverd door eeuwen van de grootste barbarij en stompzinnigheid'.⁷ Ook door Vives worden de middeleeuwen verantwoordelijk gesteld voor het verval van de christelijke beschaving.

Het zijn echter vooral de armen in economische zin, in het bijzonder de bedelaars, op wie de aandacht van Vives zich richt. Hun aanwezigheid in de stad

¹ Fantazzi, 'Vives'.

² *De ratione studii puerilis* (Opera 1), 269. Cf. Guy, 'Vivès', 267-268, ook voor andere verwijzingen van Vives naar de *Utopia*.

³ *De pace inter Caesarem et Franciscum* (Opera 5), 175.

⁴ Cf. Noreña, *Juan Luis Vives*, 193-194, 212-222.

⁵ *De disciplinis* VII.1 (Opera 6), 227: 'non ut puniant malos, sed ne qui velint esse mali'.

⁶ Voor *De subventione* i h a.: Stuppench, 'Das Problem'; Kohut, 'Humanismus'. Voor een bespreking van de openbare armenzorg in de Nederlanden tussen 1525 en 1531 en de mogelijke invloed daarop van Vives: Bonenfant, 'Les origines'.

⁷ 'haec omnia barbarissimis et stolidissimis seculis invecta', *De subventione* I.7 (Opera 4), 440. In II 6, 478-479, stelt Vives dat de teloorgang van de christelijke naastenliefde in de eerste eeuwen een aanvang nam: Hieronymus zou er zich reeds over hebben beklagd.

ervaart hij als een zware last. Als men de zonden en de misdrijven beziet die zij elke dag begaan, aldus Vives, is het verwonderlijk dat er nog mensen zijn die hen willen helpen. Op de meest ongepaste plaatsen en tijden verdringen de bedelaars zich voor een aalmoes, zelfs tijdens de mis, onderwijl stank en ziekten verspreidend en de aandacht vestigend op hun wonden en verminkingen. Velen brengen zichzelf en hun kinderen zelfs opzettelijk letsel toe om nog deerniswekkender te lijken, of wenden met datzelfde doel een ziekte voor. Zij willen niet eens van hun kwalen worden genezen omdat deze hun geld opleveren. Sommigen baden dan ook heimelijk in weelde, anderen verkwisten hun verdiensten tijdens maaltijden die kostelijker zijn dan die van welgestelde burgers.¹

Het lijkt niet zozeer de armoede zelf te zijn die Vives zorgen baart. Ten dele ontkent hij de ernst van de armoede zelfs. Hij neemt aanstoot aan het feit dat de bedelaars hun inkomen zonder eerlijke arbeid verwerven,² en verbindt de bedelarij met onsmakelijkheid en zedelijk verval. Bedelaars immers

zoeken met grotere ijver de geneugten op en geven zich daar in vollere mate aan over dan de rijken; de gewenning aan dat leven maakt hen onbeschaafd, schaamteloos, roofzuchtig, onmenselijk, en wat de meisjes aangaat, onbeschaamd en wellustig.³

Bovendien zijn bedelaars gewelddadig en godslasterlijk. Zij tieren niet slechts tegen elkaar maar ook tegen degene die hun een te kleine aalmoes toewerpt. Trotser nog dan de rijken zijn, vrezen zij wet noch gezag. Hun armoede, zo menen zij, rechtvaardigt elk gedrag. Heimelijke moordpartijen komen voor, en 'als er eens een oproer onder de burgers voorkomt, brengt niemand grotere schade toe, ofwel door uitlokking en ophitsing, ofwel door eigenhandig optreden'.⁴ Er zijn wel uitzonderingen, geeft Vives toe, maar dit is toch wat men gewoonlijk ziet.

De bedelaar, *incivilis* en *inhumanus*, is voor Vives in alle opzichten het tegendeel van de beschaafde burger. Aan hun economische en culturele ledigheid moet een eind worden gemaakt – zoals Hythlodæus dat ook wilde. De arme moet worden geholpen op een wijze die ook zijn zeden verbetert.⁵ Van tolerantie kan geen sprake zijn: 'wat is er onverdraaglijker (*intolerabilius*) dan een trotse arme?', vraagt Vives retorisch.⁶ Het is aan de Brugse magistraat 'te voorkomen dat een zo grote schandvlek, een zo afzichtelijk gezwel op verderfelijke wijze vastkleeft aan de ingewanden van de gemeenschap'.⁷

¹ Ibid. I 5, 432 sq.

² Ibid. I.5, 436: 'citra industriam et laborem'.

³ 'voluptates diligentius rimantur, et se in eis altius immergunt, quam divites; quae vitae consuetudo inciviles eos reddit, impudentes, rapaces, inhumanos; puellas vero impudicas, libidinosas', ibid. I.5, 436.

⁴ 'si quando civilis discordia incidit, nulli maiores edunt clades, sive prodendo, et instigando, sive ipsi manu propria', ibid.

⁵ Ibid. I.8, 443: 'si mature subveniremus pauperibus (...) mutarent mores'.

⁶ 'quid intolerabilius superbo paupere?', ibid. I.6, 437.

⁷ 'ne sinant tantam labem et foedissimam vomicam perniciosissime haerere in visceribus suae civitatis', ibid. I.5, 437.

Vives besteedt een heel hoofdstuk aan het overtuigen van de Brugse magistraat dat het bestrijden van de armoede tot de overheidstaken behoort. Hij wijst er op dat de magistraat het hele lichaam van de stad bezielt en dat zijn zorg zich daarom over de hele stad uitstrekt, ook over de bedelaars. Evenzo geneest de arts niet slechts het hart, maar ook de armen en benen.¹ Opgemerkt zij dat het beeld van het maatschappelijk lichaam hier ten onrechte wordt gebruikt. Vives beschouwt de bedelaars immers niet als de armen en benen van het lichaam, maar als een te verhelpen ziekte. In letterlijke zin maken zij volgens hem de samenleving ziek met hun besmettelijke kwalen, maar ook en vooral vormen zij een ziekte in figuurlijke zin. Hij somt het verderf dat zij zaaien nog eens op:

sommigen worden gedwongen rooftochten te ondernemen in de stad en op de uitvalswegen; anderen begaan heimelijk diefstal; de vrouwen die er de leeftijd voor hebben, leggen haar schaamte af en kunnen haar kuisheid niet bewaren maar bieden deze overal veil voor een onbeduidend bedrag en kunnen niet van deze allerlaagste gewoonte worden teruggeroepen; als oude vrouwtjes nemen zij onmiddellijk de koppelarij onder handen, en de toverij die aan de koppelarij verbonden is. De kleine kinderen van de behoeftigen groeien op voor galg en rad; de ouders en hun kinderen, voor de kerkgebouwen neergelegen of rondzwervend terwijl zij hun hand ophouden, zijn afwezig bij de mis, horen de preek niet aan, en wie weet volgens welke wetten en regels zij leven en wat zij menen over het geloof en de zeden.²

De Brugse magistraat dient dit kwaad niet te laten opgroeien, maar tijdig uit te bannen. Kennelijk is een dergelijke opvatting van de overheidstaak in 1526 nog niet vanzelfsprekend:

[De magistraten] leggen een weinig juiste opvatting van de regering over het volk aan de dag, alsof zij alleen aangesteld meenden te zijn om geschillen over geld of misdaden te berechten, terwijl het integendeel gepaster zou zijn als zij zich zouden afvragen, op welke wijze zij van de burgers goede mensen kunnen maken, dan hoe zij slechte mensen moeten bestraffen of beteugelen; want hoeveel minder straffen zouden er nodig zijn, als het kwaad tevoren op de juiste wijze genezen werd!³

Meent de Brugse magistraat klaarblijkelijk pas op te hoeven treden wanneer zich *vitia graviora* voordoen, voor Vives is de overheid, evenals voor Erasmus, een

¹ Ibid. II.1, 465.

² 'alii coguntur latrocinia et in civitate et in itineribus exercere; alii clam furantur; feminae, quae sunt aetate bona, pudore abiecto, pudicitiam retinere non queunt, venalem ubique habent minimo, nec a pessima consuetudine possunt extrahi; vetulae continuo lenocinium arripiunt, et lenocinio coniunctum veneficium; egenorum parvi liberi pravissime instituti; ipsi cum filiis abiecti ante sacras aedes, aut circumvagantes petendo, nec Sacris intersunt, nec concionem audiunt, nec scitur qua lege, quo ritu vivant, quid de fide et moribus sentiant', ibid. II.1, 467.

³ '[magistrati] haud recte de gubernatione populi statuantes, ut qui solum existimant praefectos litibus pecuniae, aut criminibus censendis, quum contra magis conveniat eos in hoc incumbere, quo pacto cives bonos reddant, quam quemadmodum vel puniant malos, vel coerceant; quanto enim minus esset opus poenis, si recte esset prius illud curatum', ibid.; cf. II.10, 492: 'in magistratibus neglegentiam boni publici'.

zedemeester die moet voorkomen dat het kwaad enige voet aan de grond krijgt in de samenleving.

Vives laat het niet bij deze algemene oproep, maar legt een uitgewerkt plan voor. De overheid dient een bestand aan te leggen van alle bedelaars in de stad. Ieder moet zijn naam en de oorzaak van zijn behoefte opgeven, en bij kennissen moet navraag worden gedaan naar de eerbaarheid van de betreffende persoon. De opsporingsambtenaren moeten bevoegd zijn dwang toe te passen als dat voor het vergaren van hun inlichtingen nodig is. Alle bedelaars moeten vervolgens aan het werk worden gezet, ook blinden, grijsaards en zieken. Niemand is volgens Vives zo gebrekkig dat hij zich op geen enkele wijze nuttig kan maken. De overheid moet bemiddelen bij de werkverschaffing en zonodig zelf bezigheden in het leven roepen. Krankzinnigen moeten een behandeling krijgen die het gezonde verstand doet terugkeren. Anders dan de Utopiërs gunt Vives dus zelfs de zot geen plaats in de samenleving. Lachen om een gek beschouwt hij dan ook als onmenselijk, terwijl de Utopiërs zich dit wel veroorloven.¹

Op de levenswandel van de armen moet intussen streng worden toegezien. Wie een ziekte voorwendt, moet worden bestraft. Ook voor het overige moet de overheid er voor waken dat de armen niet van het rechte pad afdwalen:

Zij die op afschuwelijke manieren en in schande hun middelen verspillen, bijvoorbeeld aan spelen, hoeren, weelde, vraatzucht, ja zelfs dobbelen, moeten wel gevoed worden, want niemand moet door honger worden gedood, maar overigens moeten aan hen lastiger werkzaamheden en schraler voedsel worden toebedeeld, opdat zij anderen tot voorbeeld zijn en zij zelf berouw hebben van hun voorafgaande leven, opdat zij niet makkelijk terugvallen in dezelfde zonden, in toom gehouden door zowel de karigheid van het voedsel als de zwaarte van de arbeid, terwijl zij niet gedood moeten worden door de honger, maar wel afgemat.²

Naar het voorbeeld van de Romeinen – Erasmus verwees er al naar in de *Institutio* – moeten bovendien jaarlijks twee censoren worden aangesteld, die

het leven en de zeden van de armen moeten onderzoeken, van kinderen, jongeren en ouderen; wat de kinderen betreft, wat zij doen, waarin zij vorderingen maken, van wat voor zeden zij zijn, van welke aanleg, wat van hen te verwachten valt, en als sommigen zondigen, wie de schuld draagt; alles moet verbeterd worden. Wat jongeren en ouderen betreft, of zij volgens de over hen gestelde wetten leven; met de grootste nauwgezetheid moeten zij oude vrouwtjes onderzoeken, de voornaamste beoefenaars van koppelaarij en toverij; in welke mate allen zuinig en sober hun leven

¹ Ibid. II.2-3, 469 sq.

² 'Qui foedis modis et per turpitudinem facultates prodegere, ut lusu, scortis, luxu, gula, alendi quidem, nam nemo est fame occidendus, ceterum illis molestiores imperentur operae, et victus tenuior, ut aliis sint exemplo, et ipsos prius vitae poeniteat, ne facile in eadem vitia relabantur, cohibiti etiam inopia victus et laborum duncia, non occidendi fame, macerandi tamen', ibid. II.3, 472.

doorbrengen; wie zich aan het dobbelspel overgeeft of regelmatig wijn- of bierhuizen bezoekt, moet worden berispt; als een waarschuwing ook bij herhaling niet helpt, moeten zij worden bestraft.¹

Zelfs waar de bekostiging van zijn plan aan de orde is, ziet Vives nog een mogelijkheid een slag toe te brengen aan het zedelijk verval. Mocht men niet voldoende hebben aan de inkomsten van de armen en de armenhuizen, nalatenschappen en inzamelingen, dan moet de stad bezuinigen op uitgaven voor feestmalen, gastgeschenken, het onthaal van gezanten, gratificaties en de jaarlijkse spelen en optochten, die volgens Vives alle de wellust, de hoogmoed en de eierzucht dienen.²

Men zou de voorstellen van Vives kunnen zien als een bijzondere invulling van het stelsel van straffen en beloningen, door Erasmus in algemene termen aangeduid, met behulp waarvan de overheid de zeden van de onderdanen moet verbeteren. *De subventione pauperum* laat zien wat de humanistische ontkoppeling van de beschaving en haar tegendeel in concreto kan betekenen. Met behulp van een uitgebreid stelsel van overheidsmaatregelen wordt een gehele maatschappelijke onderklasse tot beschaving gedwongen. Het kwaad waarvan de samenleving moet worden gevrijwaard, wordt op een inmiddels vertrouwde wijze beschreven: braspertijen voeren de boventoon, de prostitutie en het dobbelspel ontbreken evenmin. Het gaat om het soort van onbeschaafdheid dat op Utopia afwezig zou zijn. De toverij, waaraan vooral oude vrouwtjes zich schuldig zouden maken, is aan de opsomming toegevoegd.³

Aan het slot van zijn verhandeling verdedigt Vives zijn voorstellen tegen mogelijke tegenstanders, die menen dat aan de armen wel degelijk een plaats in de samenleving toekomt. Vives zegt de armen niet te willen verjagen maar slechts uit hun ongeluk te willen halen. God geve dat de stad van hen bevrijd wordt, verzucht hij niettemin.⁴ Het aanpakken van de armen komt hem aanmerkelijk minder hardvochtig voor dan het dulden van de toestand waarin zij zich bevinden:

Wie handelt er nu eigenlijk op onmenselijker wijze: zij die willen dat de armen in hun viezigheid, hun smeerboel, hun zonden, hun misdaden, hun onbeschaamdheid, hun schaamteloosheid, hun onwetendheid, hun gekte, hun rampspoed en hun ellende

¹ 'in vitam et mores pauperum inquirant, puerum, juvenum, senum; pueri quid agant, quid proficiant, quibus sint moribus, qua indole, qua spe, et si qui peccent, quorum culpa; omnia corrigantur. Juvenes, et senes, an iuxta leges de se latas vivant, in vetulas accuratissime inquirant, primarias artifices lenocinii et veneficii, quam omnes parce et sobrie vitam degant, castigentur, qui ludos aleatorios, qui vinarias aut cervicianas tabernas frequentant, si non prosit una atque altera oburgatio, animadvertatur in eos', *ibid* II 5, 477

² *Ibid.* II 6, 482.

³ Vanaf de late 15e eeuw werd toverij in Brugge vervolgd. De meeste slachtoffers waren inderdaad oudere vrouwen. Cf. Vanyacker, *Heksen in Brugge*

⁴ *De subventione* II 8, 487: '[utinam] perficeret [lex Christi] ne ulli essent inter nos pauperes'; 'Vellem in totum efficere possemus ne ulli essent in hac civitate pauperes'.

wegrotten; of zij die de weg aangeven waarlangs men hen, aan die toestand onttrokken, naar een beschaafder, zuiverder en wijzer leven kan voeren, waarbij men zovele mensen wint die anders nutteloos en verloren zouden zijn?¹

De verwerkelijking van zijn voorstellen zou volgens Vives een triomf voor de beschaving inhouden, in ethisch en in esthetisch opzicht. De slechtheid en de onmenselijkheid van vele onderdanen en de verwaarlozing van de overheidstaak zouden niet langer openlijk worden tentoongesteld; de misdaad en de prostitutie zouden worden teruggedrongen; armen en rijken zouden elkaar liefhebben in plaats van te wantrouwen; men zou in de kerk en in de stad kunnen verwijlen 'zonder bij elke stap die afzichtelijkheid van wonden en ziekten te moeten aanschouwen waarvan de natuur en vooral ook de menselijke, barmhartige ziel zich afkeert';² men zou niet langer worden lastiggevallen om een aalmoes; en tenslotte,

zeer groot is het voordeel voor de stad: zovele burgers zullen bescheidener zijn gemaakt, beschaafder, geschikter voor het vaderland en daarvoor een grotere genegeheid koesterend, aangezien zij daarin en daaruit worden onderhouden, en zij zullen zich niet toeleggen op revolutie of oproer, zovele vrouwen zullen zijn weerhouden van de schaamteloosheid, zovele meisjes van het gevaar, zovele oude vrouwen van de toverij. Aan jongens en meisjes zullen de letteren, de godsdienst, de soberheid en de vaardigheden voor het leven worden geleerd, met behulp waarvan het leven op deugdelijke, eerlijke en fatsoenlijke wijze wordt doorgebracht. Allen tenslotte zullen bij hun verstand en tot bezinning komen en het fatsoen aannemen; welopgevoed, beschaafd en op een menselijke wijze zullen zij onder de mensen verkeren, zij zullen hun handen zuiver houden van schanddaden, zij zullen God indachtig zijn in het ware en goede geloof, zij zullen mensen zijn, zij zullen zijn wat men christenen noemt: want wat anders is dit, vraag ik, wanneer men vele duizenden mensen aan zichzelf teruggeeft en voor Christus wint?³

De christelijke beschaving zal zich hebben uitgebreid over wat nu nog haar tegendeel is: over mensen die niet echt menselijk, christenen die niet echt

¹ 'jam vero utri faciunt inhumanus, qui pauperes in illis suis sordibus, squalore, vitiis, flagitiis, impudentia, impudicitia, ignorantia, dementia, calamitate, miseria volunt putrescere? an qui viam excogitant, qua eos, illinc ereptos, ad civiliorum, et puriorum, et sapientiorum vitam traducant cum tanto lucro tot hominum inutilium et perditorum?', *ibid.*

² 'Non passim ingesta oculis ulcerum et morborum illa foeditate, quam natura exhorret, animus etiam, maxime, humanus et misericors', *ibid.* II.10, 493.

³ 'maximum civitatis lucrum: Tot civibus factis modestioribus, civilioribus, commodioribus patriae, quique eam habebunt cariorum, in qua, vel ex qua, sustentatur, nec rebus novis, aut seditionibus, studebunt, tot mulieribus ab impudicitia revocatis, tot puellis a periculo, tot vetulis a maleficio. Pueri et puellae litteras, religionem, frugalitatem, et vitae artes docebuntur, quibus probe, ac honeste, ac pie vita traducitur. Omnes denique recipient mentem, sensum, pietatem; versabuntur inter homines educate, civiliter, humano more, puras continebunt manus a flagitiis, recordabuntur Dei vere ac bona fide, erunt homines, erunt, quod nominantur, christiani: quaeso, quid aliud est multa hominum millia reddidisse sibus ipsis, et acquisivisse Christo?', *ibid.* II.10, 493.

christelijk zijn. Of de onbeschaafdheid in haar geheel zal zijn verdwenen is niet helemaal zeker, daar de verwijzing naar de stedelijke uitgaven duidelijk maakt dat ook anderen dan de armen verantwoordelijk zijn voor het verderf. Toch is duidelijk dat Vives evenals Hythlodaeus de beschaving wil genezen van de kwaal die door de onbeschaafdheid wordt gevormd, voor zover genezing tot de mogelijkheden behoort.¹ Meer nog dan Cusanus en Erasmus heeft Vives de verwerkelijking van zijn idealen voor ogen. Hier en nu moet de beschaving worden losgemaakt van haar tegendeel, om goed te kunnen zijn zonder bijmenging van het kwaad, en mooi zonder bijmenging van het lelijke. Vermoedelijk zouden zijn voorstellen over de aanpak van de armoede nergens zo goed zijn gevallen als op het eiland Utopia.

QUIROGA

Juist in de tijd dat voor de middeleeuwse beschaving een renaissancistisch alternatief ontworpen werd, vond de ontdekking van de Nieuwe Wereld plaats. In de *Utopia* zijn daar de sporen van terug te vinden. Raphaël Hythlodaeus nam immers deel aan de ontdekkingsreizen van Amerigo Vespucci, en het eiland Utopia, waar zijn renaissancistische idealen verwezenlijkt zouden zijn, is in de Nieuwe Wereld gelegen.

Pogingen in de Nieuwe Wereld een renaissancistische beschaving te vestigen, zijn er ook in werkelijkheid geweest. Een zeer onthutsende poging is die van de Spanjaard Vasco de Quiroga (1477/8-1565), vanaf 1530 lid van de koloniale regering van Mexico en in 1538 gewijd als eerste bisschop van Michoacán. Quiroga stichtte in de jaren dertig van de zestiende eeuw twee nederzettingen voor de Mexicaanse indianen, waaraan hij de beschaving van het eiland Utopia trachtte op te leggen.² Dit deed hij met de uitdrukkelijke bedoeling de indianen van hun barbarij te bevrijden en beschaafde wezens van hen te maken.

In een brief aan de Raad van de Indiën, gedateerd op 14 augustus 1531, zet Quiroga zijn denkbeelden dienaangaande voor het eerst uiteen. Hij wijst op de noodzaak de indianen samen te brengen in dorpen waar toezicht over hen kan worden uitgeoefend. Verspreid door het land levend, zonder orde en harmonie, vinden de indianen ongestoord gelegenheid te doen wat hun belijft, zoals het vereren van afgoden en het zich overgeven aan drankmisbruik. Indiaanse weeskinderen die na een opvoeding in christelijke kloosters terugkeren naar deze warboel van verderf, als een hond naar zijn overgeefsels (2 Pt. 2:22), vervallen tot de zonden van hun vaders. Daarom moeten indiaanse gemeenschappen worden gevestigd op de Mexicaanse braaklanden. De vrucht van de beschavende arbeid

¹ 'itaque agimus nos, sicut ars medica, quae non adimit morbos hominum generi, sed quoad ejus fieri potest, sanat', *ibid.* II 8, 487.

² Voor Quiroga en zijn 'hospitales': Zavala, *La Utopia*, Warren, *Vasco de Quiroga*; Herrejón Perredo, 'Dos obras'.

van de Spaanse clerus kan daar worden verzameld, en tegelijk kunnen de braaklanden worden ontgonnen (de geografische en de culturele orde grijpen wederom in elkaar: zowel de indiaan als de grond waarop hij leeft moeten in cultuur worden gebracht).¹

De *Utopia*, waarvan Quiroga een Spaanse vertaling maakte,² komt in deze brief nog niet ter sprake. In de eveneens voor de Raad van de Indiën bestemde *Información en derecho* (1535) is dat wel het geval. Hierin benadrukt Quiroga nogmaals dat een beschaafd staatsverband node door de indianen wordt gemist. De Mexicaanse inboorlingen worden bij herhaling aangeduid als redeloze wezens, wilden, beesten en onwetende barbaren die verdrukt worden door inheemse tyrannen; hun samenleving is 'zo barbaars dat bij hen nooit sprake is geweest van enige wet, ordening, of goede gewoonte, noch van wetenschappen waaruit die kunnen worden gekend of afgeleid, maar alles is in onwetendheid en beestachtigheid en zedenbederf verzonken'.³ Hun ziel is als een *tabula rasa* of als weke was, waar men de beschaving als het ware heeft in te drukken.⁴

De indianen worden echter tevens beschreven als nobele wilden die in het gouden tijdperk leven, terwijl de Europeanen tot het ijzeren tijdperk zijn verval-
len.⁵ Quiroga ontkent dat de indianen te barbaars zijn om beschaafde samenlevingsvormen en het geloof aan te nemen.⁶ Omdat de Europeanen echter in het ijzeren tijdperk leven, kunnen hun wetten niet zonder meer naar de Nieuwe Wereld worden overgebracht. Op die manier zou de Oude Wereld ook zijn zonden aan de indianen overdoen. Thomas More had echter in de *Utopia* een staatsverband beschreven dat volkomen op de noden van de indianen was toegesneden. Onder verwijzing naar een verloren gegaan geschrift van zijn hand geeft Quiroga aan dat hij alle indianen uit de Nieuwe Wereld had willen onderbrengen

¹ *Carta*, 422-423: 'así su manera de vivir es un caos é confusion, que no ay quien entienda sus cosas ni maneras, ni pueden ser puestos en órden ni policía de buenos cristianos, ni estovarles borracheras é idolatrías ni otros malos ritos y costumbres que tienen, sino se toviese manera de los reducir en órden y arte de pueblos muy concertados y hordenados; porque como viven tan derramados sin órden ni concierto de pueblos, sino cada uno donde tiene su pobre pogujalero de maiz, alrededor de sus casillas, por los campos, donde, sin ser vistos ni sentidos, pueden idolatrar y se emborrachar y hacer lo que quisieren, como se á visto é vee cada dia por esperencia; é si los mochachos que se an criado é crían en los monasterios se obiesen de volver á esto vomito, confusion é peligro que dexaron é á la mala é peligrosa conversion de sus padres debdos é naturales, como sea cosa natural toda cosa volverse de fácil á su naturaleza, muy ligeramente se pervertiran volviéndose á su natural'. Cf. *ibid.*, 429; Warren, *Vasco de Quiroga*, 28-29.

² Zavala, 'Vasco de Quiroga' De vertaling is verloren gegaan.

³ 'tan bárbara, que nunca tovieron ni tienen ley, ni ordenanza, ni costumbre buena alguna, ni sciencias donde lo puedan saber ni deprender, sino que todo está puesto en ignorancia y bestialidad y corrupción de costumbres', *Información*, 146

⁴ *Ibid.*, 248 sq.

⁵ *Ibid.*, 147 sq., 262 sq. Het dooreenlopen van het beeld van de woeste barbaar en dat van de nobele wilde in de Europese voorstelling van de indiaan is in de 16e eeuw gebruikelijk. Cf. Pagden, *The Fall*; Todorov, *La conquête*; Lemaire, *De indiaan*; Mason, *Deconstructing America*; Bejczy, 'Het dispuut'.

⁶ *Información*, 282.

in een staat die gemodelleerd was op het eiland Utopia.¹ Niet alleen konden de indianen zo tot beschaving worden gebracht, ook kon de Europese beschaving, in het bijzonder de Kerk, een broodnodige verjonging ondergaan, opdat in de Nieuwe Wereld een *muy grande y muy reformada iglesia* zou ontstaan.²

De beschaving van de indiaan op Utopische grondslag betekent derhalve tevens een hervorming van de Europese, christelijke beschaving, die in de loop van de geschiedenis tot verval zou zijn geraakt. Hiermee krijgen de denkbeelden van Quiroga een waarlijk renaissancistisch karakter. Ook wordt zijn gelijkenis met Hythlodæus des te groter, te meer daar ook Quiroga blind lijkt te zijn geweest voor de feiten van de Utopische beschaving. Weliswaar erkent hij dat niet alle dingen goed kunnen zijn zonder dat alle mensen goed zijn en dat deze toestand niet aanstonds te verwezenlijken is, zoals More in de *Utopia* had opgemerkt, maar hij voert aan dat in zijn Utopische staat het kwaad althans de kop kan worden ingedrukt zodra het zich voordoet, en niet blijft voortwoekeren om uiteindelijk de overhand te nemen zoals in de Oude Wereld steeds gebeurt.³ Het kwaad kan dus niet voorgoed worden uitgebannen, maar van het dulden ervan kan geen sprake zijn. Zodra het opduikt, moet het bij de wortel worden aangepakt en worden genezen, om de 'tegenstellingen en contrasten' weg te nemen die men in andere samenlevingen laat voortbestaan.⁴ Eenvormigheid blijft de gewenste toestand, ook al moet deze steeds opnieuw worden teweeggebracht.

In de *Reglas y ordenanzas* waarin Quiroga de inrichting van zijn twee nederzettingen beschrijft (Santa Fe de Mexico en Santa Fe de Michoacán of de la Laguna, gesticht in 1532 respectievelijk 1533-1534), zijn dan ook vrij wat Utopische wetten en regelingen overgenomen, zij het soms in afgezwakte vorm en steeds met christelijke beginselen vermengd.⁵ Duidelijk blijkt het streven, de inheemse onbeschaafdheid van de indianen teniet te doen en hun de ware beschaving bij te brengen. Werk en onderwijs – niet alleen in de landbouw en de ambachten, maar ook in de christelijke leer en de *buenas costumbres* – moeten waarborgen dat er altijd orde heerst. De vroegere vadsigheid moet plaatsmaken voor *buena policía y prudencia*.⁶ Ook in esthetisch opzicht is eenvormigheid vereist. Kleding met kleurige afbeeldingen of andere bewerkingen is uit den boze. Tot de indianen sprekend stelt Quiroga:

¹ Ibid., 272-273, 289-290. Cf. Warren, *Vasco de Quiroga*, 33-35.

² *Información.*, 254; cf. 269-270, waar sprake is van 'nuestro envejecido mundo', 'estos tiempos jam senescentis ecclesiae' en de noodzaak van 'reformación' binnen de Kerk.

³ Ibid., 278 sq., 287 sq.

⁴ Ibid., 279: 'quedan cortadas las raíces de toda discordia y desasosiego y de toda lujuria e cobdicia y ociosidad y pérdida de tiempo mal gastado, y se introduce la paz y justicia'; 280: 'se da en ella [república] remedio para los males y pestilencias que comúnmente suelen destruir las otras'; 287: 'sin que pueda rescibir los reveses y contrastes que otras repúblicas han rescibido y resciben, y estar y vivir los buenos en toda quietud y sosiego sin recelo de los malos, y los malos castigados y enmendados sin pérdida ni costa de tantas vidas como en otras repúblicas se hace'.

⁵ Cf. Warren, *Vasco de Quiroga*, 35-42. De nu bekende redactie van de *Reglas* dateert van 1554 of later, maar gaat terug op een eerdere versie.

⁶ *Reglas*, 13.

in kleding schikken jullie allen je zoveel je kunt naar een enkele mode, en naar kleren die in alles op elkaar gelijken, omdat er meer gelijkvormigheid onder jullie ontstaat dan afgunst onder ijdele en weinig verstandige mensen pleegt teweeg te brengen, en onenigheid, en tweedracht, en zo een eind moge komen aan de afgunst en de hoogmoed, rijker en beter gekleed dan anderen en hen overtreffend door het leven te willen gaan.¹

Niemand mag iets veranderen aan het uiterlijk dat hij van God gekregen heeft. In het bijzonder 'bekliederen jullie je gezichten, handen en armen niet op enige wijze zoals jullie gewoon waren te doen'.² Verstokte boosdoeners zullen uit de betreffende nederzetting worden gestoten,³ zodat de door Quiroga gevestigde beschaving zuiver blijft.

Wie de hierboven besproken denkbepelden van Cusanus, Erasmus en Vives verneemt, zou nog kunnen menen dat men te maken heeft met kamergeleerden die een papieren vuist maken tegen het verderf waardoor zij zich omringd achten. In het geval van Quiroga is dat niet meer mogelijk. Quiroga grijpt het renaissancistische beschavingsideaal aan om over te gaan tot de daadwerkelijke vernietiging van wat hij voor de onbeschaafdheid van de Mexicaanse indianen houdt – en dit klaarblijkelijk met de beste bedoelingen, om de indianen een volwaardige menselijke status te geven. Spaanse kolonisten die er op uit waren, in Mexico hun fortuin te maken, hadden er alle belang bij de indianen niet als volwaardige mensen maar als slaven te behandelen, en om die reden heeft Quiroga zijn leven lang hun tegenwerking ondervonden. Quiroga wenste de indianen te verlossen uit hun benarde positie tussen tyrannieke stamhoofden en koloniale uitbuiters in,⁴ en heeft daar veel voor over gehad. In de moderne literatuur wordt hij daarom als een idealist geprezen. De overweging dat zijn idealisme de vernietiging van de indiaanse beschaving met zich meebracht, treft men maar zelden aan.

Pogingen de middeleeuwse verhouding tussen de beschaving en haar tegen-deel naar de Nieuwe Wereld te over te brengen en zo een plaats te laten aan indiaanse beschavingsvormen, zijn er wel geweest, al zijn ze niet zo heel talrijk. Het bekende 'dispuut van Valladolid' uit 1550 laat er een goed voorbeeld van zien. Tijdens dit dispuut streden Juan Ginés de Sepúlveda en Bartolomé de Las Casas over de vraag of de Spanjaarden met geweld de indianen mochten onder-

¹ 'os conformeis todos en el vestir de una manera lo más que podiais, y de vestidos conformes los unos a los otros en todo, porque se causa de más conformidad entre vosotros, y así cese la envidia, y soberbia de querer andar vestidos, y aventajados los unos más, y mejor que los otros, de que suele hacer envidia entre los hombres vanos, y poco prudentes, y disensión, y discordia', *ibid.*, 27.

² 'ni os ensucies los rostros, manos, ni brazos en manera alguna como lo solíades hacer', *ibid.*, 34.

³ *Ibid.*, 36: 'Que el que fuere dañoso, y escandaloso, y de mal ejemplo sea echado del Hospital'.

⁴ Cf. het eerste hoofdstuk van de *Información*, 117-124.

werpen opdat dezen de christelijke beschaving zouden aannemen.¹ Sepúlveda beantwoordde de vraag bevestigend. De indianen moesten worden gezien als de grootste barbaren die de mensheid kende. Hun gruwelijke zonden, vooral de afgodenverering en het offeren of opeten van onschuldige mensen, maakten duidelijk dat men met beestachtige lieden van doen had. Net als wilde dieren moesten zij door verstandiger mensen worden geregeerd. Deze regering mocht zonodig met geweld worden opgelegd. Geweld was bovendien gerechtvaardigd als straf voor hun zonden. Ook mochten de belemmeringen die de indianen voor hun bekering opwierpen, met geweld worden weggenomen.

Ook Las Casas koesterde een diepe afschuw voor het indiaanse kannibalisme en meende dat men de indianen in beginsel inderdaad de oorlog mocht verklaren om aan deze misdaad een einde te maken. Een oorlog was echter niet opportuun. Het kwaad dat door de oorlog zou worden aangericht, zou groter zijn dan het kwaad dat ermee bestreden werd. Hele volksstammen zouden worden uitgeroeid, en bij de overlevenden zou de haat tegen de Spanjaarden zo groot zijn dat zij zouden weigeren het geloof van hen aan te nemen. Het kleinere kwaad, het doden van enkele onschuldigen door de indianen, moest daarom voor lief worden genomen. Ter ondersteuning van deze redenering bracht Las Casas het volgende naar voren:

Dit argument wordt bekrachtigd door de regels die de doctores in de rechten geven met betrekking tot de permissie, die ook dan verplicht is als kwaden en zelfs ernstige zonden worden toegestaan om ergere kwaden in de staat te vermijden of om het goede waardoor het welzijn van de staat wordt versterkt, niet te belemmeren. Dit blijkt duidelijk in het geval van het toelaten van prostituties in de steden en van joodse riten. Hierom moet de vorst of bestuurder van elke staat in voorkomende gevallen met recht een kwaad tolereren waarvan men hoopt dat het enig voordeel voor de staat zal opleveren, of dat het een dreigend kwaad zal afwenden. Als hij zou nalaten dat te doen, zou hij beslist een doodzonde begaan.²

Men kan betwijfelen of Las Casas met deze woorden veel indruk heeft gemaakt. De joden waren al in 1492 uit Spanje verdreven, en in het begin van de zestiende eeuw werd overal in West-Europa een begin gemaakt met het sluiten van de

¹ In de woorden van Sepúlveda: 'utrum barbari, quos Indos vocamus Christianorum Hispanorum imperio iure subiciantur, ut barbaris moribus, et cultu idolorum ac impiis ritibus sublatis ad accipiendam Christianam religionem animi praeparentur', *Apología* f. A3r-v. Cf. Bejczy, 'Het dispuut'.

² 'Confirmatur haec ratio per regulas quas de permissione tradunt doctores iuristae. Quequidem tunc debita quoque: cum permittuntur mala et peccata etiam graua: vt grauiora in republica excusentur: vel ne bona quibus reipublicae status firmior officitur. impediuntur. Hoc patet permissione meretricum in ciuitatibus: et in ritibus iudeorum Unde princeps vel gubernator cuiuslibet reipublicae in casu posito de iure tolerare debet malum: ex quo utilitas reipublicae nascitura speratur. vel malum venturum impeditur. quod si non faceret: certe peccaret mortaliter', *Apología* c. 28[bis] f. 130v Als autoriteiten haalde Las Casas de canonisten Gratianus en Johannes Andreae aan, en de neoscholasticus Francisco de Vitoria, die in zijn *Relectio de Indis* (1538) III.1.7, 124, had geconcludeerd dat men de indianen vanwege het doden van onschuldigen een oorlog mocht aandoen 'dummodo non sequantur maiora mala inde, quia tunc cessandum esset; nam non expedit, quamvis liceret et posset fieri'.

van overheidswege beheerde bordelen. Wel toont zijn beroep op de *tolerantia* aan, welke verstrekkende gevolgen aan de keuze voor het middeleeuwse of het renaissanceïstische beschavingsideaal verbonden waren. Meegaan in de redenering van Sepúlveda – zoals Quiroga deed, die zich achteraf op eigen gelegenheid in het dispuut mengde¹ – betekende, in de omstandigheden zoals die halverwege de zestiende eeuw waren, een stem uitbrengen voor volkerenmoord.

DE WERELD VAN HET SCHONE

Niet iedere denker van omstreeks 1500 heeft de beschaving willen loskoppelen van haar tegendeel,² en de middeleeuwse *tolerantia* telde in de zestiende eeuw nog aanhangers.³ De humanisten wier werk in dit hoofdstuk is besproken, hebben ook niet in alle gevallen vastgehouden aan de denkbeelden die hier zijn behandeld. Wel is duidelijk geworden dat in het werk van sommigen van hen idealen doorklinken die in Raphaël Hythlodæus hun meest geestdriftige aanhanger hebben gekregen. Uit onvrede met de middeleeuwse verhouding tussen de beschaving en haar tegendeel is door de humanisten naar zuiverder alternatieven gezocht. Bijwijlen spreekt uit hun werk de wens, de beschaving te reinigen van het onbeschaafde en van de middeleeuwse ontwikkelingen die haar met het onbeschaafde hadden verbonden.

De vraag naar de verklaringsgrond van de humanistische onvrede met de middeleeuwse beschaving laat zich moeilijk beantwoorden. De sensitiviteit van de humanisten ten aanzien van het onbeschaafde lijkt veel hoger te zijn geweest dan onder middeleeuwse auteurs gebruikelijk was. Een stap in het civilisatieproces?⁴ Dat lijkt weinig aannemelijk. De sociale afhankelijkheidsbanden die volgen

¹ Bataillon, 'Vasco de Quiroga', drukt een brief van Quiroga uit 1553 af, waarin deze zich beklagt niet naar zijn mening te zijn gevraagd die hij niettemin in *De debellandis Indis* kenbaar maakte. Dit geschrift is wellicht gelijk aan het onvolledige tractaat, behandeld in Biermann, 'Don Vasco' (contra: Zavala, 'En torno del tratado'), als Quiroga's *De debellandis Indis* uitgegeven door Acuña.

² Opvallend zijn in dit verband sommige uitspraken van Luther. Deze lijkt in *Von weltlicher Uberkeytt* (1523) dichter bij middeleeuwse denkers dan bij de humanisten te staan waar hij verklaart dat de staat slechts tot uiterlijke gehoorzaamheid kan dwingen en niet tot de verbetering van de zeden. Niet-christenen en slechte christenen moeten door de wet, als wilde dieren, in toom worden gehouden, van een volledige verdelging van het kwaad kan echter geen sprake zijn, daar 'es allzeyt besser ist, eyn buben leben lassen denn eyn frumen man todten, nach dem die welt doch buben hatt und haben muß, der frumen aber wenig hatt', Werke 11, 261-262, cf. 351. Hier staat tegenover dat Luther in latere werken de overheid een steeds grotere bevoegdheid toekende op te treden tegen alles wat zich tegen de ware godsdienst verzette, cf. Lecler, *Histoire* 1, 161-176. Zijn intolerantie jegens de joden bezorgt hedendaagse lezers koude rillingen: cf. *Von den Juden und ihren Lugen* (Werke 53), m.n. 541-542.

³ In de tweede helft van de 16e eeuw werd de leer door katholieke en protestantse denkers aangegegrepen om het dulden van ketterij te rechtvaardigen: Lecler, *Histoire* 1, 287 sq., 2, 197 sq.

⁴ Cf. Elias, *Über den Prozess* 1, 89 sq., waar bij de humanisten een sterk toegenomen gevoeligheid voor uitingen van het dñfleven wordt geconstateerd, eerst in hen zou zich de wens

Norbert Elias het toezicht op het driftleven noodzakelijk maken, zullen in het Parijs van Thomas van Aquino niet minder ver ontwikkeld zijn geweest dan in het Brugge van Vives. Het renaissancistische beschavingsideaal gold bovendien niet algemeen in de zestiende eeuw, terwijl ook middeleeuwse auteurs het verlangen naar een zuivere beschaving kenden, zij het meestal met betrekking tot het hiernamaals.

Dat de renaissance naar nieuwe vormen heeft gezocht om de onlustgevoelens te hanteren die voortvloeien uit het bestaan van datgene wat tegen de beschaving indruist, is mogelijk vooral een gevolg geweest van een niet tot iets anders te herleiden verandering van smaak. Men vergelijk de volgende passage uit de vorstenspiegel van Francesco Petrarca (1373), geschreven voor Francesco di Carrara, heer van Padua. Petrarca pleit hierin voor een verbod, varkens op straat te laten rondscharrelen, en motiveert dit als volgt:

Misschien zou iemand zeggen dat deze dingen onbeduidend zijn. Ik breng daar tegen in dat ze onbeduidend noch over het hoofd te zien zijn. De edele en oude stad moet in haar verhevenheid worden hersteld, niet slechts in grote dingen, maar ook in kleine dingen, niet alleen wat het diepste wezen van de staat aangaat, maar ook wat betreft de uiterlijke sier, opdat ook de ogen hun aandeel in het gemeenschappelijk geluk ontvangen, en de burgers zich beroemen en vreugde koesteren vanwege het veranderde aanschijn van de stad, en de pelgrims voelen dat zij geen gehucht, maar een stad zijn binnengetroten. Dit, meen ik, is een plicht aan het vaderland, dit is u waardig en bij uitstek uw taak.¹

Alle bestanddelen van het renaissancistische beschavingsideaal zijn bij de vader van het humanisme² reeds aanwezig, inclusief de vrees dat zijn nieuwerwetse denkbeelden op onbegrip of hoon zullen stuiten. De afkeer van het onbeschaafde en de afkeer van de eeuwen die het onbeschaafde over de beschaving hebben gebracht, gaan hand in hand. Het onbeschaafde moet om haar aanstootgevende natuur verdreven worden, opdat de beschaving wordt hersteld in de zuiverheid die zij in de oudheid reeds zou hebben bezeten. Het lijkt vooral een esthetische gevoeligheid te zijn die Petrarca zijn denkbeelden ingeeft. *Utilitas cum decore*, zo luidt in deze vorstenspiegel dan ook zijn staatkundige devies.³ De historicus is wel de laatste die zijn pleidooi, varkens van de straat te weren, een onbeduiden-

openbaren, deze uitingen 'achter de coulissen' te laten verdwijnen. Deze constatering vormt op zichzelf – los van de sociogenetische processen waarmee Elias haar in verband brengt – een bevestiging van wat in dit hoofdstuk naar voren is gekomen.

¹ 'Fruola ista fortasse dicit aliquis; ego nec fruola nec spemenda contendo. Restituenda maiestas sua est urbi nobili et antique, non in magnis tantummodo, sed in parvis, nec in his solum que ad intimum rei publice statum, sed que ad exteriorem quoque pertinent ornatum, ut oculi etiam partem suam de communi felicitate percipiant, et ciues mutata ciuitatis facie glorientur et gaudeant, nec se uillam sed urbem ingressos sentiant peregrini. Hoc patrie debitum, hoc te dignum maximeque tuum censeo', *Epistola*, 20

² Als zodanig werd Petrarca door Erasmus min of meer erkend in de *Ciceronianus* (ASD I.2), 660-661.

³ *Epistola*, 20

de zaak moet achten: het verschil tussen middeleeuwen en renaissance wordt er voelbaar door.

Het middeleeuwse en het renaissancistische beschavingsideaal lijken vooral verschillende manieren om niet alleen de staat, maar ook de mens en de wereld als kunstwerk te zien. De ruimte waarin de individualiteit, de collectiviteit en de universaliteit wordt gedacht, krijgt in het ene geval zijn kunstzinnige geladenheid doordat een evenwicht tussen centrum en marge wordt aangebracht, in het andere geval doordat de wezenskenmerken van het centrum tot in de marge worden uitgebreid. Misschien kan men dit op geen enkele wijze zo sterk ervaren als door het betreden van de kunstzinnige ruimten die door middeleeuwen en renaissance nagelaten zijn. De renaissancistische kathedraal duldt geen tegenspraak, maar die uit de gotiek is in discussie met zichzelf. In het laatste geval doen er zelfs monsters mee. Aan de buitenkant, maar toch. Zij hebben daar hun eigen taak, als waterspuwers.

Nabeschouwing

Zoals in de Inleiding was aangekondigd, is het tijdsverloop in deze studie zo goed als afwezig gebleven. Het is bijna steeds om verhoudingen te doen geweest die in een ruimtelijk vlak kunnen worden gedacht. Van een ontwikkelingsgang waarin de middeleeuwse beschaving door die van de renaissance werd afgelost, is nergens sprake geweest. De beschavingen van middeleeuwen en renaissance, hoezeer ook tijdgebonden verschijnselen, zijn gekoppeld aan ruimtelijke voorstellingen waarin het tijdsverloop ontbreekt. Er is niet gezocht naar de dynamiek van historische processen, maar naar de structuur van utopische werelden die een verbeelding van de beschaving te zien geven. De vraag naar de definitie van de beschaving in verhouding tot haar tegendeel stond hierbij centraal. Twee geheel verschillende definities zijn inzichtelijk geworden. Het is mogelijk gebleken deze definities als 'middeleeuws' en 'renaissancistisch' te onderscheiden. Het doel van deze studie – tot een begrip te komen van de beschavingen van middeleeuwen en renaissance aan de hand van hun verbeelding in een tweetal teksten – is daarmee bereikt.

Zowel de verhouding tussen de beschaving en haar tegendeel als die tussen middeleeuwen en renaissance bleken onderhevig te zijn aan een zekere dynamiek. Aan beide verhoudingen lag een beweging ten grondslag, een voortdurend zich onderscheiden van het positief gewaardeerde (het beschaafde, de renaissance) ten opzichte van het negatief gewaardeerde (het onbeschaafde, de middeleeuwen). Nergens is het positieve in staat gebleken het negatieve van zich af te schudden: de beschaving kon niet zonder haar tegendeel bestaan, de renaissance niet zonder middeleeuwen.

De cultuursemiotiek met behulp waarvan de analyse van deze dynamiek is uitgevoerd, bevatte zowel een 'reconstructief' als een 'deconstructief' moment. Het 'reconstructieve' moment hing samen met de mogelijkheid, de verhouding tussen de beschaving en haar tegendeel in het oog te vatten waar deze als de grens tussen twee werelden werd voorgesteld. Het 'deconstructieve' moment deed zich gelden in gevallen waarin de beschaving haar tegendeel uit het gezichtsveld poogde te verdringen. Duidelijk is dat in het eerste deel van deze studie het 'reconstructieve' moment de overhand heeft gehad, in het tweede deel het 'deconstructieve' moment. Enigszins gechargeerd zou men kunnen stellen dat het bij de analyse van Pape Jansland om het scheppen van orde in een schijnbare chaos is gegaan, bij de analyse van Utopia om het ontwaren van chaos in een schijnbare orde.

Op twintigste-eeuwse lezers zal de schijnbare chaos van Pape Jansland vermoedelijk een sympathieker indruk maken dan de schijnbare orde van Utopia. Dat er in het rijk van de priester vorst ruimte wordt gelaten aan datgene wat

tegen de beschaving indruist, sluit op het eerste gezicht aardig aan bij hedendaagse idealen van wereldwijde vrede en broederschap. De volledige onderwerping van de tijd en de ruimte binnen welke de beschaving zich ontplooit aan de eisen van een vermeende redelijkheid, zoals op Utopia lijkt te zijn nagestreefd, maakt in lezers van vandaag eerder de angst voor totalitarisme en verdrukking los. Toch moet men niet uit het oog verliezen dat de grens tussen de beschaving en haar tegendeel in Pape Jansland niet minder scherp wordt getrokken dan op Utopia. Het grote onderscheid tussen de twee werelden betreft de verschillende omgang met datgene wat buiten deze grens valt. Pape Jan laat het onbeschaafde voor wat het is, zonder ook maar een ogenblik te twijfelen aan de minderwaardigheid ervan. De verhoudingen in zijn rijk steunen niet op het begrip en de eerbied die verschillende beschavingen voor elkaar weten op te brengen, maar op de terughoudendheid die de overheersende beschaving aan zichzelf verplicht meent te zijn. Met cultuurrelativisme heeft de houding van de priestervorst niets te maken.

Toch – of misschien beter: daarom juist – valt er voor twintigste-eeuwers wel iets van Pape Jan te leren. De priestervorst toont hoe men waarlijk tolerant kan zijn: niet door de betekenis van culturele verschillen af te zwakken, maar door deze verschillen te aanvaarden en er zo goed mogelijk mee om te springen. Tegenwoordig wordt wel gemeend dat men, om tolerant te zijn, terughoudendheid moet betrachten in de morele veroordeling van datgene wat men niet als eigen aan zichzelf beschouwt. 'Tolerantie' is daarmee bijna een ander woord geworden voor 'onverschilligheid'. Symptomatisch is in dit opzicht de lof die hedendaagse commentatoren aan humanisten toezwaaien voor hun 'tolerantie' in gevallen waarin dezen in feite een vorm van onverschilligheid bepleiten, bijvoorbeeld tegenover bepaalde godsdienstvormen die in de middeleeuwen als ketters golden. Met 'tolerantie' heeft dit laatste echter niets van doen, zoals de humanisten zelf heel goed wisten. Tolerantie betekent niet dat men niet veroordeelt, maar dat men aan datgene wat men veroordeelt een plaats in deze wereld gunt. Tolerantie is geen gebod van liefde, maar een rem op de haat die uit de morele verwerping voortkomt. De middeleeuwse leer van de *tolerantia* geeft dit heel duidelijk aan, en de regering van Pape Jan is de mooiste illustratie bij deze leer die schrijver dezes zou kunnen bedenken.

Nog in een ander opzicht is de regering van Pape Jan voor twintigste-eeuwers van belang. Pape Jan laat zien onder welke voorwaarden een beschaving levensvatbaar is: door zich voortdurend rekenschap te geven van haar tegendeel en dit onophoudelijk uit haar midden te verwijderen. Een beschaving die geen grenzen stelt aan haar tegendeel, houdt op te bestaan. De bespreking van de *Utopia* heeft hiervan een illustratie opgeleverd: de voorstelling als zou op Utopia een renaissance-achtige beschaving bestaan die zich niet hoeft te verdedigen tegen onbeschaafde elementen en tegen middeleeuws verval, houdt geen stand. De beschaving kan alleen in verhouding tot haar tegendeel bestaan; waar geen onbeschaafdheid wordt onderkend, kan ook geen sprake van beschaving zijn. Zonder monsterlijke tegenhanger kan geen beschaving het stellen. Welke machten men voor monsterlijk wil laten doorgaan, moet men waarschijnlijk steeds opnieuw

overwegen Wordt echter het bestaan van monsters ontkend, dan is de beschaving ten dode opgeschreven

Hoe de beschaving met haar monsters omspringt, is een tweede Uitroeien is geen vereiste, zoals Pape Jan laat zien men kan marginaliseren zonder uit te sluiten Maar wil een beschaving voortbestaan, dan dienen culturele verschillen te worden onderkend en niet te worden uitgevlakt Of dit laatste voortkomt uit een gevoel van onkwetsbaarheid, zoals op Utopia, dan wel uit onverschilligheid, zoals in onze wereld het geval lijkt, is om het even

De reconstructie en de deconstructie van historische beschavingen kunnen bij het huidige zoeken naar culturele grenzen en de omgang daarmee behulpzaam zijn Deze studie heeft het, naar de schrijver hoopt, bewezen Natuurlijk betekent dit niet dat deze studie vooral een handreiking aan het heden heeft willen zijn De teksten die hier zijn behandeld, hebben in de eerste plaats zicht gegeven op voorbije eeuwen en op verre werelden Op ruimten die aangenamer zijn naarmate men er vrijelijker in kan dwalen

De mooiste ogenblikken in deze studie zijn waarschijnlijk dan ook die geweest waarin de besproken teksten werden teruggeworpen op zichzelf en voor even iets van een oneindige, betekenende ruimte leek te ontstaan Misschien is het wel deze ruimte, die eerst met recht utopisch heten mag

Bijlage

De brief van Pape Jan in het Nederlands

Omstreeks 1506 werd een Nederlandse variant van de brief van Pape Jan gedrukt te Antwerpen door Jan van Doesborch. De tekst gaat onmiskenbaar terug op de Franse versie P-2: het zou om de vertaling van een Franse druk kunnen gaan, maar ook de verwantschap met de tekst uit het door Gosman onderscheiden hs. X is groot. Een Engelse vertaling van de Nederlandse tekst werd door Doesborch zelf uitgegeven. Op zijn beurt werd de Engelse tekst in het Iers vertaald, in handschrift (zie Bibliografie).

De druk van Doesborch werd gezet in een gotische letter. De beginletter is een gehistorieerde initiaal. De druk telt tien bladen (A6B4). De tekst is verlucht met twaalf prenten in houtsneden (sommige met sierstrip), waarvan er vier ook op het titelblad staan afgedrukt. Het enige bekende exemplaar bevindt zich in de British Library te Londen (sign. C.32.h.6.). In 1873 werd in Amsterdam een facsimile-editie uitgegeven door A. Kroon, in 30 exemplaren.¹

Hieronder volgt een uitgave van de tekst. Het gaat niet om een kritische editie; een uitgave met uitvoerig commentaar wordt voorbereid door W.P. Gerritsen. Gekozen is voor een weergave in aangepaste opmaak van de tekst zoals de druk die aanbiedt, met dien verstande dat de afkortingen zijn opgelost (soms lijken de abbreviaturen te ontbreken) en ondersteboven gezette letters correct zijn afgedrukt. De paragraaftekens zijn overgenomen, de vaak nauwelijks zichtbare scheidingstrepen niet. Van samengestelde punttekens zijn enkele punten gemaakt. Bijzondere problemen leverden de woordscheidingen op. Aansluiten bij de druk was soms moeilijk, doordat daarin de afstand tussen de woorden varieert, afbrekingsstrepen niet consequent zijn toegepast, niet tussen punten en komma's wordt onderscheiden en niet elke zin met een hoofdletter begint. Gekozen is voor oplossingen die het lezend oog lijkt te ervaren. Andere oplossingen zouden in veel gevallen zeker ook mogelijk zijn geweest.

¶ VAN DIE WONDERLICHEDEN ENDE COSTELICHEDEN VAN PAPE IANS LANDENDES (A1V)

NV wil ic Pape Ian. bider graciën gods Aldermachtichste coninck bouen allen
coninghen der werelt gheuen saluyt den keyser van Romen ende den Coninck
van Vrancricke ons gheminde vanden Wy laten v weten van onsen staet ende

¹ Nijhoff en Kronenberg, *Nederlandsche bibliographie* no. 1311, 1675; Franssen, *Tussen tekst en publiek*, 53, 57.

van den regemente van onsen lande Te weten die maniere van onsen volcke ende beesten Ende omdat ghi segghet dat wij aen god niet en ghelouen noch aenbeden gelijs dat ghi doet in uwen landen ¶ So laten wij v weten dat wy ghelouen in den vader in den soen ende in den heyligen gheest welc ij personen ende een onuersceyden ende gehwarich god is ¶ Ende wij certificeren ende doen v weten by onsen besegelden brieuen die manniere van onsen volke ende van onsen landen ¶ Ende gelieft v yet van ons dat wij v connen ghedoen ontbiedet ons ende wij sellent doen van goeder hertten Ende gelyefet v te comene in ons lant wij sellen v heer maken naer ons ende gheuen v groot goet lant ende heerlicheden om die duecht die wij van v hebben hooren segghen Wij doen v weten dat wij hebben dye costelijcste Crone vander werelt (A2r) Te weten van goude siluer ende costelyke steenen Ende wij hebben onder ons macht xlij machtyger Coningen ende alle goede kerstenen Ende wij onderhouden met onsen almoesenen alle arme lyeden die in onsen landen sijn het si van binnen of van buten ende al ter eeren ende ter liefden ons liefs heren ihesu Cristy

¶ Item this te wetene dat ons lant is in viere gedeelt Want die landen van Indien sijnder twee Ende int grooste indien is sint Thomaes lichaem Ende dese indye is deelachtich van orienten want si leghent bi een toren geheeten Babel Ende dander deel is orientseptentrioen daer groot ouervloet van wijne broot ende alderhande lijftochte ghenoch is

¶ Alsoe in onsen landen sijn Grijffonen Ende draghen wel eenen man in haer neest vor haer longhen

¶ In onsen landen sijn Oliphanten dromedaryse wilde ossen met vij horenen Beren ende leewen van vierderhande manieren Te wetene root grawe swart ende wit Ende veel Ezels met een cleen horenkyn in dat voerhooft (A2v)

¶ In onsen lande sijn voghelen die haer heerlicheyt hebben ouer alle voghelen van der werelt hebbende een coluer of varwe ghelijc den viere Ende haer vloghelen snyden ghelijck een zeysen oft een messe ¶ Ende dese voghelen heeten Yleryon ende in alle der werelt en ysser niet meer dan twee Ende dye en mooghen niet langher leuen dan tsestich laer ende dan leggghen sy eyeren ende bruydense oft sitten op hem veertich daghen ende nachten ende comen daer longhen wt ¶ Ende dan ghaen vader ende moeder tot dye zee ende daer verdrincken sy hem beyde Ende alle dye andre vooghelen dye hem int ghemoet comen dye doen hem geselschap tot dye zee Ende als si verdrongen zun so vliegen al die ander vogelen tot dat neest dair die ij long innen sijn ende daer brengen si hem eten ende drinken ende si bewaren dye so lange ende voeden die iongen tot dat sy groot genoch sijn hem seluen te generen ende connen vliegen

¶ Noch zijnder ander geheeten Tijgrys ende sijn so sterc dat si wel een pert ende eenen man al gewapent in haer neest dragen

IN onsen landen staet een groot desert ende boschagie daer mans ende vrouwen inne wonen dye welcke voer maer een oghe en hebben ende achter drye oft viere (A3r)

¶ Item noch is in onsen landen een ander maniere van volcke die niet en eeten dan rau vlees het si van mannen van vrouwen oft van beesten ende sy onsen hem der doot nyet ende als yemant van hem lieden sterft hetsy vader ofte moeder die eeten si al raw ende segghen dattet goet ende natuerlijck is menschen vlees row te eeten. want si dat doen in vergiffenys van haren sonden. Ende si sijn vermalendijt van god. ende heeten Gog. ende Magog Ende deser is meer dan eenigherhande andere volck ende sullen alle die werelt doer breyden als Antkerst comen sal ¶ Ende dat was dat volck van den welcken Alexander die groote coninck besloten was in Macidonien. ende si setten hem gheuanghen maer hi ontquamt ¶ Ende van desen volcke en sal gheen oordeel. van god geschieden als die propheet seyt ¶ Nescio quis etcetera

Maer donder ende blyxem sal van den hemel comen ende verbarnense ende vernielense ¶ Ende van desen volcke leyden wij wel ter orloghen ende wij gheuen hem orlof alle onse vyanden te verscueren ende te verslinden Ende dan doen wijse weder keeren in haer lant want bleuen si lange bi ons si souden ons alle eeten ende verslinden. (A3v)

ENde noch is daer een ander maniere van volcke dye hebben ronde voeten gelijck perden ende achter aen haer hielen hebben si vier scarpe clauwen waer mede si so strangelijke vechten dat daer gheen relyc dinc tegen staen en mach Noch harnas noch yser noch stael en doerslaent ende warcken seer ghaerne en gheuen ons alle iær groten tribuyt

¶ Noch ysser een landeken aen een deel van der desertten xlij. dachuaerden lanck ende ys gheheeten femenye dye groote. Ende in dat lant sijn drye Coninghinnen. sonder alleene dander vrouwen dye haer leen houden van desen coninghinnen voer ghenoeft ¶ Ende wanneer dat dese coninghinnen verseyt te stride trecken sullen dan so leyde een yegelijck van hem dryen hondert dusent ghewapender vrouwen sonder alle dander vrouwen dye wagen perden ende Olyphanten mettter vitalien leiden oft regieren. ¶ Ende sijn in den strijt soe stout al oft mans waren. Ende in dit lant en moeghen sijn gheen mans dan neghen daghen int iær ende niet langher. ¶ Ende dan moghen si met den vrouwen conuerseren ende vrinscap hanteren Want bleuen si daer langher si soudense dooden Ende dyt landeken ist besloten met eenen water gheheten Cyphom vloyende wt dat artsche paradijs Ende daer en mach nyemant ouer passeren dan met grooten barcken oft scepen. (A4r)

OOck ysser een landeken ende een ryuiere gheheeten Piconie dat is x. dachuerden lanck ende vij. breet ende die lieden van desen lande verseyt sijn cleyn gelijc kinder van vij. iaren Ende hebben groote paerden als hamelen ende sijn goede kerstenen ende werken seer garne. Ende niemant en orloghet op hem lieden dan dye vogelen dye welcke alle iær comen als si haer vruchten in doen Ende dan ghaet hem die coninc wapenen ende vechten tegen die vogelen ende dan blijfter aen beyden syden veel doot Ende dan vertrecken die voghelen van daer (A4v)

IN onsen landen sijn oeck dye sagittarij. die welken vanden nauel opwert sijn mannen ende vanden nauel nedere werd sijnt paerden ende dragen boghen ende gheschut ende schieten starker dan eenighe ander maniere van volcke.

¶ Ende in onsen lande syn oock dye eenhornen ende syn drierley swert wit ende grau Ende dese eenhoren doot dicwils den leewe Maer die lewe doot hem met subtilheyt Want als die eenhoren hem tot rusten aen eenen boom ghestelt heeft dan lopt die lewe om den bom ende dan wil die eenhoern den lewe doerstoten ende lopt in den bom metten hooren dat hy niet wtghecngighen en can ende soe werdt die eenhoren vanden lewe verbeeten

¶ In een ander deel van eender deserten wonen heden die xl cubitus plaghen hooch te zijn maer si en syn nv maer xx cubitus hoghe ende si en moghen niet wt dat desert byder ghehenkenisse gods Want quamen si daer wt sy souden wel vechten teghen alle die werelt (A5r)

¶ In onsen landen is een voghel geheeten phenix ende is die schoonste van al der werelt ende is maer een onder alle den loop der natueren ende hi leeft hondert Iaer ende dan vlieget hi so hoge int wederschijn der sonnen datet vier in syn vloogelen compt ende dan daelt hi neder in syn neest ende daer wert hy verbrant ende vander assen compt een worm ende binnen hondert dagen dair na ist weder een vogel soe schoon alst oyt was ¶ In onsen lande is ouervloedycheyt van wijn broot ende vlees ende van al dat den lijue nootdrustich is ¶ Aen een sijde van onsen lande mach gheen beeste in comen die van natueren fenijnich is Tusschen onsen lande ende den sarazijnen loopt een ryuier geheeten Idonis vloyende wt den aertschen paradijse ende is vol costeliker steynten ¶ Ende alsoe in onsen landen vloyen veel clene ryuieren die wt desen riure comen ende syn oock vol costeliker gesteenten te weten ysmaradus iaspis saphirus scobassus diamant topasus carbonkel rubijn ende noch meer ander

¶ Also in onsen landen wasset een cruyt geheten Permennabel ende is so crachtich wiet bi hem draget mach den duuel besweeren ende doen hem segghen dat den mensche belieft Ende daer om en daerf die duuel in onsen lande niet comen (A5v)

¶ In onsen lande wast peper dat niet ghesayt en was ende wast tusschen boomen ende serpentes Ende alst rijp is ontbieden wij ons lieden ende dan doen daer tvier in steken ende dan soe vergaderen sijt tot hoopen ende draghent thuys waert ende wassent in twe of iij wateren ende droghent dan so werdet swert ende goet ¶ Item ontrent deser passagien staet een fonteyn So wye vanden water drie werf drinct die verionghet ende al hadde hy een siecte xxx Iaren gedraghen so quaden gheen hy en gheneest daer af ¶ Ende als men daer of gedroncken heeft dunct hem ghenut te hebben die beste spise ende dranck van alder werelt Ende dese fonteyne is vol der gracies des heylighen gheest Ende so wie dat daer inne badet al waer hi oudt durent iaren hi verwandelt in dat ouderdom van xxxij Iaren

¶ Ende wetet dat wi waren geheilicht in onser moeder lichaem wi zijn out v Cetlxij iaer wi hebben ons vi werf gebayt inder fonteynen ¶ In onzen landen is een seer stuer zee dair nyemant ouer mach noch met scepen noch met ander instrumenten Ende dan doen wij ons daer ouer dragen met onzen griffoenen

¶ Item ter siden van deser zee vloit een waterken daer in zijn veel costelicke gesteenten ende cruyden dienende tot alderhande medecynen (A6r)

¶ Also ghy sult weten dat tusschen ons ende den Ioden vloeyt een groot ryuier vol costelycker ghesteynten ende si vloeyt so starckelic dat daer niemant en mach ouer passeren wtghenomen des saterdaghes dan sceydt si haer ende nemt al met haer datse vindt Ende dit lantschap moeten wij seer wel bewaren Ende wij hebben op dese frontieren xlij die starcste castelen die in dye werelt sijn wel bewaert met volcke Te weten x M ridders te paerde vi M voetboghcn xv M hantboech scutters xM knechten te paerde dye al dese casteelen ende verseyt passagyen bewaren Om dat dye groote coninck van Israhel niet en soude mogen passeren met sijnen volc byden Ioden Der welcken twemael meer is dan kerstenen oft sarazynen want si besitten twededeel vander werelt ¶ Ende die groote coninck van Israhel heeft onder hem drie hondert coninghen iij duizent Princen Hertoghen ende Grauen dye welcke alle Ioden sijn ende hem onderdanich sijn ¶ Ende mochten die Ioden passeren ouer dit water ende passagye alle sarazynen kerstenen soudcn alle verslaghen worden

¶ Ghy sult weten dat wij alle saterdaghen laten passeren vij hondert ofte dusent Ioden om te comenscapen maer wij en laetense binnen onsen castelen oft starcheyt niet comen Maer sy doen alle hair copenscap buten der mueren ende si betalen met grooten platen van (A6v) siluer oft van goude want sy anders gheen ghelt en hebben Ende als si ghecomenscap hebben keeren si weder tot haren landen Ende dese castelen verseyt staen by den anderen op een boghe schuet weghe na

¶ Ghy sult weten dat op een myl na deser verseyt castelen staet een stadt die schoonste ende stercke van alle der werelt die welcke stat een van onsen coninghen verwaert ande hy ontfanct den tribuyt vanden grooten coninc van Israhel Want hi ons alle iaer moet gheuen twe hondert perden gheladen met gout met syluer ende met costelyken ghesteynten wt ghenomen de costen die men doet in deser stadt ende in die verseyt castelen Ende wanneer wij orloghen teghen hem lieden dan slaen wijse al doot die in onzen landen sijn ende hier om en dorrense niet orlogcn tegen ons ¶ Ende die Iodinnen sijn die schoonste ende heetste vrouwen vander werelt Ende by deser laester ryuieren is een zee daer nyemant doer en mach passeren dan als die wint so starckelijken van onder wayet dan sceedet si haer ende dan machmen daer duer passeren met grooter haeste ende daer nemen si mede alderhande costelycke ghesteynten maer si en moghen daer geen af vercoopen wij en hebbense yerst gesien ende dan nemen wij daer af dat ons aen staet

¶ In een deel van onsen landen dair staet een berch daer niemant wonen en mach om der hetten wylle ende daer wonen wormen die zonder vier niet leuen (B1r) en connen ende bi dezen geberchte houden wij xl dusent lieden die dair vier maken ende als dye wormen dat vier geuoelen so lopensi wter aerden ende lopen int vier ende daer spinnen si gelijc die wormen dye de side spinnen ende vanden gespin maken wij tabbarts af die wi aen doen op grote hoochtijden ende alse vul sijn ende wijse schoon maken willen dan wropen wijse int vier so worden si schoon ende suuer ¶ Ghi sult weten dat sint Thomaes meer miraculen

doet dan enich sant int ewich leuen want hi comt alle iaer eens lichamelic prediken in zijn kerc ende in een palleys daer ghi noch af hooren sulet Ghy sult weten dat in een deel van onsen landen volck is van vremden fantsoene Te wetetene dat dat lichaem is gelick eenen man thoefte gelijck een hont ende men verstaet haer tael wel ende tsijn goede vischers want si ghaen wel eenen ghehelen dach inder zee sonder wt comen ende vanghen sulckee vischen als sy hebben willen dan comen sy al gheladen wt ende dragense in haer huysen die vnder dye aerde staen ende dan bespijen wyse ende nemen al den visch die wi begeren Ende dit volck doet grote schade onder onse wilde beesten ende vechten dycwyls teghen onse archiers (B1v)

¶ In onsen lande is een manyere van vogelen ende legghen in den gront vander zee xx eyeren ende daer woorden longen af ende dan vlieghen si wech ende wij vanghen wel dair af want si goet sijn om te eeten als sij ionc zijn ¶ Ende waert by also dat die natuer van eenen man oft van eenre vrouwen gefaelgeert ware ende ate van desen voghelen si soude so sterck weder comen als te voren was

¶ In onsen landen is dye boom daer dat heylich Olys af comet ende hi is droghe Ende een groot serpent verwaert hem alle dat iaer doer nacht ende dach Sonder alleen op sinte Ians dach ende nacht dan slaepet dat Serpent Ende dan ghaen wij aen den boom ende nemen dit Crysma dwelc des iaers maer drye pont en is Ende druyptet druppel na druppel ende dan keeren wij om al heymelijke van sorghen dat ons dat Serpent gewaer soude worden Ende deesen boom staet op een dachuaert na by den aertschen paradijse ¶ Ende als dan dat serpent ontwaket dan ist seer ghestoort ende roept seer lude Ende dit serpent heeft neghen hoefden ende twe vloghelen ende is twewerf also groot als een (B2r) pert ende het volghet ons maer als wij ouer zee sijn so keerdet weder om ende dan dragen wij Crysma den patriarch van sint Thomas ende die gebenedijdet ende dair met doet men ons allen kersten ¶ Ende douerschot senden wij den patriarch van Iherusalem ende dye sendet voort den paus van Romen Die welcke lenghet met Olye van olyuen ende ghebenedijdet ende dan sendet hi al kersten rijc doer

¶ Item ghi sult weten als wij ten stryde trecken dan doen wij voer ons draghen met xiiij Coninghen xiiij cofferen met goude ende syluere toe ghemaect met costelijcken ghesteenten Ende die ander Coninghen comen achter ons met groote banieren van syden ende sindalen seer rickelic verciert

¶ Item ghi sult weten dat voir ons gaen xl duzent clerken ende also veel ridders ende twe hondert duzent voetghangers sonder dye waghen lyeden die de waghen vueren met vitalien ende sonder die olyphanten dye de wapenen draghen ¶ Item ghi sult weten als wi te stryde trecken dan beuelen wi ons lant den patriarch van sinte Thomas Als wi simpelc rijden so doen wy voir ons draghen een houten Cruys ter ghedenckenisse ons liefs heren Ihesu Christy ¶ In die incoemste van elcker stadt staen drye houten crucen om datse tcruys ons heren ihesu xpisti altoos in eeren hebben souden (B2v)

¶ Noch als wi simpelick rijden dan doen wij voer ons draghen een gouden becken vol aerden ter ghedenckenis dat wij van aerden comen sijn ende erde weder werden sullen ¶ Ende wi doen dragen een ander becken vol gouts ten teken dat wi die edelste ende machtichste coninc van alder werelt sijn

Niemant en darf die sonde van ouerspel doen in onsen lande want hi soude ter ghebrant worden want god dat huwelijc daerom ghemaect heeft ¶ In onsen lande en daerf ooc niemant lieghen want hi soude terstont doot sijn ende verloren

¶ Item ghi sult weten dat wy alle iaer eens dat lylichaem des heyligen propheet Daniel gaen besoecken in een desert ende wy leyen met ons x duysent clercken ende so veel ridders ende ij hondert castelen op olyphanten om ons te verwaren vanden draken mit xv hoefden die in dat desert sijn Ende daer in de beste dayen die winter ende somer rijp hangen aen die bomen Ende dat desert is groot hondert ende xxx dachuarden Ende die twe patryarcken sijn voer ons ter tafelen want si die macht hebben vanden paus van romen Ende wij hebben twewerf alsoe veel abten als daer daghen int iaer comen ende xv meer ende een ijegelijk van hem comt eens des iaers oy sinte Chomaes outaer misse singhen Ende wij singhen in die groote fest dagen vanden iare ende daer om sijn wij gheheeten Pape Iohan want wij sijn priesters na wtwijs der sacraficien des outaers ende coninck na wtwijs der iusticien ende rechtuardycheyt (B3r)

ENde was gheheylicht eer ick gheboren was want god sant eenen engel tot mynen vader die hem seyde maect een Palleys ende het sal sijn vander gracen gods Ende een camer des paradys voer v toecomende kint Want hy sal sijn dye grooste coninck der werelt Ende hi sal een langhen tijt leuen Ende so wye int palleys is die en sal hongher ofte dorst hebben noch en sal niet moghen steruen (B3v) Ende als mijn vader ontwaecte was hi seer blijde ende begonste het palleys te maken gelijk ghi hier na hooren sult

¶ Alder yerst dye portalen sijn van crystalle ende het decsel bouen is al van costelicken gesteente ende van binnen gestoffeert met sterren gelyc eenen hemel Ende het pauysel is al van cristalle Ende in dit voerghenoemde palleys en soudij dore oft venster vinden ende bynnen het palleys sijn xxiiij pyleren van fijnen goude ende costelycken ghesteente van alderhande manieren ende dair houden wij onsen lichaem in dye hoochgetijden van den iare Ende synt Thomaes prect den volcke int myddel van den palleyse ¶ Ende bynnen onsen palleyse sijn schone fonten ende met allen goeden wijn So wie daer af drinct en begert gheen eertsch dinck noch men weet niet van waen dat hi comet of waer dat hy vaert

¶ Noch is daer een ander wonder in ons palleys Te wetene dat daer gheen spyse ghereet en wordt noch gheen instrumenten mede te bereydene dan alleen een scotelle eenen rooster ende een telyour die hangen aen eenen piller Ende als wij gheseten sijn ter tafelen ende wij spijsse begheren so is daer spijsse bereyt byden heylighen gheest ¶ Ende wet dat alle die clercken vander werelt niet en soude connen ghescrijuen die oueruloedicheyt van alderhande (B4r) goeden die in onsen landen sijn Ende wet dat wij v niet ouer en scruien het en is waer ghelick god Ende wij en souden om gheenderhande saken lieghen Want god ende sint Thomaes soude ons verderuen ende wij souden alle onse eere ende digniteyt verliesen ¶ Ende begheerdi eenich dinc dat ons mogelyck is om doen ontbiedet

ons Want wij sullent doen met goeder hertten. ¶ Ende wij bidden dat ghy ons antwoerde schrijft met den brengher deser letteren ¶ Ende wij bidden den coninc van vrancrijke dat hi ons grote alle die kerstenen coninghen die ouer die zee zijn geelgen ¶ Ende dat ghy ons wilt senden eenighen goet Ridder van de generacie der fransoysen. Biddende god dat hi v die gracie verleene des heyligen gheestes. Amen Ghegeuen in ons heylich pallays int laer onser gheboorten v. hondert ende seuene

¶ Gheprint Thantwerpen. Aen dijseren wage by my Ian. van Doesborch.

DE BRIEF VAN PAPE JAN HANDSCHRIFTEN EN DRUKKEN TOT 1600

Latijn

De standaarduitgave van de Latijnse brief (aangehaald: Lat) is F. Zarncke, 'Der Priester Johannes, erste Abhandlung', *Abhandlungen der königlich sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, philologisch-historische Classe* 7 (1879), 872-934. De uitgave berust op 74 hss., door Zarncke in zes groepen verdeeld: de niet geïnterpoleerde 'oertekst' (15 hss.) en de cumulatieve interpolaties A (4 hss.), B (26 hss.), C (17 hss.), D (6 hss.) en E (6 hss.). Zarncke noemde bovendien 17 niet geraadpleegde hss. De interpolaties A en B zouden uit de 12e eeuw stammen, C uit het begin van de 13e, D en E uit het midden van die eeuw. Van elke interpolatie bestaan echter hss. van veel later datum. In de uitgave zijn de 'oertekst' en de vijf interpolaties onderscheiden

Twee afzonderlijke Latijnse versies werden uitgegeven in F. Zarncke, 'Über eine neue bisher nicht bekannt gewesene lateinische Redaktion des Briefes des Priesters Johannes', *Berichte über die Abhandlungen der königlich sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, philologisch-historische Classe* 29 (1877), 111-156. Op 111-133 wordt de zg. Hildesheimer tekst weergegeven (aangehaald: Hild). De uitgave berust op een 14e-eeuws hs.; later ontdekte Zarncke nog 3 latere hss., beschreven in Zarncke, 'Der Priester Johannes' (1879), 890-891. Op 134-156 staat de zg. Cambridge tekst (hs. 14e eeuw, tekst 13e eeuw, aangehaald. Cam). Beide teksten horen tot de Franse traditie (P-1).

B. Wagner, *Terra promissionis. Studien zu Überlieferung und Rezeption der "Epistola presbiteri Johannis" im Mittelalter* (diss. Würzburg 1993), biedt ten opzichte van Zarncke talloze onmisbare aanvullingen en correcties. Zij is 197 hss. op het spoor gekomen (waarvan 11 vernietigd of vermist) die een Latijnse tekst bevatten; 3 hss. bevatten twee verschillende teksten, wat het totale aantal varianten uit hss. op 200 brengt. Alle hss. worden beschreven en gedateerd. Op de chronologische opeenvolging van de door Zarncke onderscheiden interpolaties heeft Wagner overtuigende kritiek. zij meent dat de 'oertekst' en B op een onbekend origineel teruggaan, dat C nog uit de 12e eeuw stamt, en dat A en D 14e-eeuwse bewerkingen zijn van respectievelijk B en E. Bovendien schenkt Wagner aandacht aan varianten die buiten het stamien van Zarnckes uitgave vallen: 'Kurzfassungen', 'Additionen' en 'Bearbeitungen', waarvan in de meeste gevallen voorlopige werkuitgaven zijn opgenomen (aangehaald: Kf u, Kf.a, Add I, Add II, Ba I, Ba II, Ba III). Kf.u (3 hss. 12e eeuw) gaat onafhankelijk van de 'oertekst' en interpolatie B terug op het onbekende origineel; Kf.a (2 hss. 15e eeuw), Add I (2 hss. 14e en 15e eeuw, tekst wellicht 13e eeuw) en Add II (5 hss. 15e eeuw) op interpolatie B; Ba I en Ba II (beide 1 hs. 15e eeuw) op een Franse (P-1) of Italiaanse (ItF) tekst; Ba III (2 hss. 15e eeuw) op interpolatie E en een Franse tekst (P-1). Ook geeft Wagner een nieuwe uitgave van Hild (gebaseerd op 11 hss. 14e en 15e eeuw). Van de 189 bewaard gebleven teksten horen er 16 (mede) in de Franse traditie thuis: Cam, Hild en Ba I-III. Ook heeft Wagner de Latijnse drukken stelselmatig onderzocht. Zij onderscheidt en dateert er 14

(waarvan zij in totaal 150 exemplaren heeft gevonden). Uit de periode 1483-1505/1518 stammen er 13, de 14e dateert van 1565. De tekst stemt in alle gevallen overeen met interpolatie C.

Frans, Anglonormandisch, Occitaans

M. Gosman, *La lettre du Prêtre Jean. Edition des versions en ancien français et en ancien occitan* (Groningen 1982), geeft een synoptische uitgave van 27 hss. (correcties bij Wagner, *Terra promissionis*, 149-151). Er zijn twee Anglonormandische teksten in versvorm (aangehaald: Anm, naar hs. Y, soms naar hs. D), beide uit de 13e eeuw maar wellicht teruggaand op een origineel van de late 12e eeuw. Anm is gebaseerd op de Latijnse interpolatie B. De Franse prozaversies (aangehaald: Fr) bestaan uit een groep van 19 hss. (P-1, ontstaan voor 1242) en een groep van 4 hss. (P-2, ontstaan voor 1312-1314). Ze zijn afgeleid van de Latijnse interpolaties B en C maar bezitten daarnaast eigen kenmerken. Opgemerkt moet worden dat de Latijnse variant Cam, die in de Franse traditie thuishoort (P-1), rechtstreeks van de Latijnse brief is afgeleid; toch is geen van de hss. P-1 uit Cam vertaald. In het Occitaans bestaan een volledige tekst (hs. 15e eeuw, aangehaald: Occ) en een fragment (hs. 14e eeuw, Occ II). Occ II behoort tot de Franse traditie (P-1), Occ is een vertaling van de Latijnse Ba III die beide tradities in zich verenigt.

Ook is een aantal Franstalige drukken overgeleverd, door Gosman niet bestudeerd en door Wagner (*Terra promissionis*, 150 n. 15) niet geheel juist opgesomd. De volgende zijn mij bekend (verwezen wordt naar C.F. Buhler, 'A Prêtre Jean from Poitiers', *Papers of the Bibliographical Society of America* 46 (1952), 151-154; *Bibliothèque Nationale, Catalogue des incunables* 2 (Parijs 1985); R. Proctor, *An Index to the Early Printed Books in the British Museum. From the Invention of Printing to the Year 1500* (Londen 1898-1906)):

- Lyon, Guillaume le Roy en Barthelemy Buyer, [1480?]. Proctor 8505.
- Lyon, Guillaume le Roy, [niet voor 1487]. Buhler (e), BNCI J-261.
- Parijs, Jean du Pré, [niet na 1488]. Buhler (f), BNCI J-262.
- Lyon, Jean de la Fontaine, [ca. 1488-1490]. Buhler (g), BNCI J-263.
- Lyon, Jean du Pré?, [ca. 1488-1492?]. Buhler (c), BNCI J-264.
- Poitiers, Jean Bouyer en Pierre Bellesculée, [ca. 1491?]. Buhler, 151-153 = Buhler (b), BNCI J-265.
- Parijs, Jean Trepperel, [?] Buhler (a).
- Parijs, Jean Trepperel, [ca. 1492] BNCI J-266.
- Parijs, Le Petit Laurens, [1491-1500]. Buhler (h).
- Parijs, Pierre le Rouge, [ca. 1490-1500]. Buhler (d).
- Rouaan, R. Auzoult voor R. Rogerie, [1505-1506]. Buhler (i).
- Parijs, Antoine Caillaut, [ca. 1483-1505]. Ed.facs. V. Slessarev, *Prester John. The Letter and the Legend* (Minneapolis 1959).

De drukken, alle door mij geraadpleegd, gaan zonder uitzondering terug op P-2; de meeste verwantschap bestaat met de tekst uit hs. X. Onzekerheid bestaat slechts over BNCI J-266, waarvan enkel het titelblad is bewaard. Cf. M. Pellechet en M.-L. Polain, *Catalogue général des incunables des bibliothèques publiques de France*, 26 dln. (Parijs 1897) nr. 9542-9547; J.-P. Séguin, 'L'information à la fin du XVe siècle en France. Pièces d'actualité imprimées sous le règne de Charles VIII (3)', *Arts et traditions populaires* 5 (1957), 46-74, m.n. 72-73.

Italiaans

Twee hss. met een van de Latijnse brief afgeleide tekst (aangehaald: ItL) zijn uitgegeven in M.L. Bendinelli, 'Volgarizzamenti italiani della lettera del Prete Gianni', G. Angeli e.a., *Testi e interpretazioni: studi del seminario di filologia romanza dell'Università di Firenze* (Milaan-Napels 1978), 37-64. Het eerste hs., uit de 15e eeuw (ItL-1, gebaseerd op interpolatie B), is integraal uitgegeven; van het tweede, uit de 14e eeuw (ItL-2, gebaseerd op interpolatie D), zijn alleen de passages uitgegeven die in ItL-1 ontbreken.

Een op de Franse brief (P-1) gebaseerde tekst uit de 14e eeuw (ItF hs. A) is opgenomen in G. Villani, *Cronica* 8, ed. I. Moutier (Florence 1823), XCI-CXIII. Van P-1 afgeleide varianten zijn er echter veel meer. Bendinelli noemt er vijf; P.E. Salentijn, *La lettera del Prete Gianni: quattordici testi italiani* (doctoraalscriptie Groningen 1984) geeft een transcriptie van 14 varianten: ItL-1, ItL-2 en 12 varianten van ItF. Het gaat om de volgende hss.:

- Vaticaanstad, Biblioteca Apostolica Vaticana, Paletta 353 (ItL-1)
- Florence, Biblioteca Nazionale Centrale, Magl. XXXV, 169 (ItL-2)
- Florence, Biblioteca Riccardiana, 1475 (ItF hs. A)
- Wenen, Österreichische Nationalbibliothek, ms 3320 (ItF hs. B)
- Venetië, Biblioteca Marciana, Ms. It. XI, 6 (7222) (ItF hs. C)
- Florence, Biblioteca Nazionale Centrale, II II 39 (ItF hs. D)
- Florence, Biblioteca Marucelliana, C CLV (ItF hs. E)
- Florence, Biblioteca Nazionale Centrale, II IV 53 (ItF hs. F)
- Venetië, Biblioteca Marciana, Ms. It. IX, 142 (6280) (ItF hs. G)
- Florence, Biblioteca Nazionale Centrale, ms Landau-Finaly 13 (ItF hs. H)
- Florence, Biblioteca Medicea Laurenziana, ms. Med. Pal 115 (ItF hs. M)
- Florence, Biblioteca Medicea Laurenziana, ms. Laur. Ashburn. App. 1887 (ItF hs. N)
- Rome, Accademia Nazionale dei Lincei, ms Rossi 163 (ItF hs. O)
- Fermo, Biblioteca Comunale, ms. 4 C A 1.31 (ItF hs. P).

Hss. ACG dateren uit de 14e eeuw, hss. BDEFHMNOP uit de 15e eeuw. Veel hss. hebben eigen kenmerken, vooral de onderling bijna identieke hss. MNOP (door Salentijn getranscribeerd naar hs. O). Vooral hs. G is behalve door de Franse brief ook door de Latijnse beïnvloed. Cf. Wagner, *Terra promissionis*, 151-153; L. Bartolucci, 'Attraverso i volgarizzamenti italiani della *Lettere del Prete Gianni*: I) Annotazioni sui manoscritti della Biblioteca Marciana (mss It. IX 142 e It XI 6)', *Quaderni di Lingue e Letterature* 18 (1993), 137-150.

Een ander hs. uit de 15e eeuw, ook op P-1 gebaseerd (ItF hs. V), werd besproken door L. Bartolucci, 'La "Lettera di Prete Gianni" nei volgarizzamenti italiani. una nuova testimonianza (ms. 398 della Biblioteca Comunale di Verona)', *Quaderni di Lingue e Letterature* 13 (1988), 17-21. Enkele passages werden hiern uitgegeven. Deze wijzen op een duidelijke verwantschap met hs. G. In persoonlijke correspondentie werd mij door Mw Bartolucci nog gewezen op het hs. Florence, Biblioteca Nazionale Centrale, ms Panciat. 201. Gosman, *La lettre*, 536 n. 10, en Wagner, *Terra promissionis*, 152 n. 23, noemen bovendien de hss. Florence, Biblioteca Nazionale Centrale, II I 102 en II IV 128; Rome, Accademia Nazionale dei Lincei, ms Rossi 169; Venetië, Biblioteca Marciana, Ms It. VI, 186 (6144) Volgens onderzoek van Salentijn bevatten deze hss. evenwel geen variant van de brief (persoonlijke mededeling Mw Salentijn). Wagner noemt bovendien de volgende hss. uit Vaticaanstad, Biblioteca Apostolica Vaticana: Ottoboniano 2202, Barberiniano 2614, 5130, 5215 en 5326; Chigi 2858.

Naast de hss. ken ik twee drukken: Venetië, nel Beretìn Convento della Ca Grande, 1478; Brescia, Damiano en Iacobo Philippo, 1537. Venetië 1478 is een vertaling van de Latijnse interpolatie D, Brescia 1537 behoort tot de Franse traditie (P-1).

Spaans, Catalaans, Portugees

Mw Wagner noemde mij in persoonlijke correspondentie het hs. Vaticaanstad, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ottoboniano 2189, dat een Spaanse variant zou bevatten. F.M. Rogers, *The Travels of the Infante Dom Pedro of Portugal* (Cambridge Ma. 1961), 229, verwijst naar een Catalaans hs.; op 358-359 n. 13 heet het: 'The MS containing the Prester John letter is item 189 in Georges Heilbrun, *Catalogue no. 15*. It is now owned by Dr. Curt F. Buhler, Keeper of Printed Books of the Pierpont Morgan Library, who kindly lent it to me for study. The letter is incomplete, terminating abruptly in the description of annual visits to the tomb of St. Daniel'. Het hs. is gedateerd op 27 februari 1461.

Een Spaanse variant, gebaseerd op de Franse brief (P-1), is opgenomen in Gomez de Santisteban, *Libro del Infante Dom Pedro*, Sevilla, Jacobo Cromberger, 1515. Een Engelse vertaling (aangehaald: Sp) geeft Rogers, *The Travels*, 150-153. Het *Libro* kende veel succes: Rogers noemt 59 Spaanse en 52 Portugeese uitgaven tussen 1515 en 1902. De vroegste te achterhalen Portugeese uitgave dateert uit 1602 (António Álvares sr., Lissabon), cf. F.M. Rogers, *List of Editions of the Libro del Infante Don Pedro de Portugal, with a Reproduction of the 1602 Portuguese Edition* (Lissabon 1959)

Duits

In Zarncke, 'Der Priester Johannes' (1879), 947-1028, zijn vijf Duitse varianten uitgegeven, alle in versvorm (aangehaald. Du 1, 2, 4, 5; Du 3 = *Titurel*). Wagner, *Terra promissionis*, bevat een uitvoerig filologisch onderzoek naar deze varianten met de nodige aanvullingen op Zarncke en geeft bovendien een uitgave van een Zarncke onbekende prozabewerking (Du P). Alle Duitse varianten horen tot de Latijnse traditie maar hebben eigen toevoegingen. Du 1 (ca. 1200) berust op de 'oertekst', Du 2 (13e eeuw) op de 'oertekst' of interpolatie B. Du 3 is onderdeel van de *Jungere Titurel* van Albrecht von Scharfenberg (late 13e eeuw) en is als enige in meer hss. overgeleverd (namelijk 11). De tekst gaat terug op interpolatie B, maar in sommige hss. is invloed van C en E spoorbaar. Du 4 (14e eeuw) berust op interpolatie B, Du 5 (14e eeuw) op interpolatie E, Du P (14e eeuw) op interpolatie C.

Engels, Schots

Een Engelse tekst in Schots dialect (hs. 15e eeuw, aangehaald Eng-1) werd uitgegeven in F. Zarncke, 'Nachtrag uber zwei neue lateinische Redactionen des Presbyterbriefes', *Benchte uber die Abhandlungen der koniglich sachsichen Gesellschaft der Wissenschaften, philologisch-historische Classe* 30 (1878), 41-46. Deze tekst is een vertaling van de Latijnse variant Hild. Een Engelse druk (Eng-2) verscheen ca. 1510 in Antwerpen, bij Jan van Doesborch. Een diplomatische editie is opgenomen in E. Arber, *The First Three Books on America. [? 1511-1555 AD]* (Westminster 1885), xxxii-xxxvi. Het gaat om een vertaling van de Nederlandse druk van ca. 1506.

Iers

Twee Ierse varianten zijn uitgegeven in D. Greene, 'The Irish Versions of the Letter of Prester John', *Celtica* 2 (1952), 117-145. De eerste (hs. E, 15e eeuw) is een bewerking

van de Latijnse 'oertekst', de tweede (hs S, 16e eeuw) is een vertaling van de Engelse druk van Jan van Doesborch Hs E breekt halverwege af en bevat bovendien een lacune door het ontbreken van een blad, dat echter is teruggevonden en uitgegeven in G MacNiocail, 'Fragment d'une version irlandaise de la lettre du Prêtre Jean', *Etudes Celtiques* 8 (1958-1959), 417-419

Wels

Twee vrijwel gelijkkluidende Welse varianten, gebaseerd op de Latijnse interpolatie A of B, werden uitgegeven in J Morris Jones en J Rhys, *The Elucidarium and Other Tracts in Welsh from Llyvyr Agkyr Llandewvrevi, A D 1346 (Jesus College Ms 119)*, *Anecdota Oxoniensia* () *Medieval and Modern Series* 6 (Oxford 1894), 164-171, 238-242 (Latijnse paralleltekst), 289-291 (noten) (= hs O), R Williams en G H Jones, *Selections from the Hengwrt Mss preserved in the Peniarth Library* 2 (Londen 1892), 327-335, 665-669 (Engelse vertaling), 755-756 (noten) (= hs H) Hs O dateert uit de 14e eeuw, hs H uit de 15e eeuw L Toorians maakte mij in persoonlijke correspondentie attent op het bestaan van een derde Welse variant Aberystwyth, National Library of Wales, Ms 5267B (15e eeuw)

Zweeds

Een Zweedse variant is uitgegeven in G E Klemming, *Prosa-dikter från Sveriges medeltid* (Stockholm 1887-1889), 343-350, 361-362 (noten) De tekst is overgeleverd in twee hss De uitgave berust op het oudste daarvan, uit het midden van de 15e eeuw Over het tweede hs worden geen bijzonderheden meegedeeld De tekst gaat terug op de Latijnse interpolatie B

Slavisch

M N Speranskii, 'Skazanie ob Indeiskom tsarstve', *Akademia Nauk SSSR Izvestia po russkomu iazku i slovesnosti* 3 (1930), 369-464, wijst 46 hss aan van de 15e tot de vroege 19e eeuw met een Slavische tekst Een eerste Slavische redactie, gebaseerd op de Latijnse interpolatie B, moet in de 13e eeuw zijn ontstaan Twee varianten zijn daarvan over, in het Russisch (hs 17e eeuw) en in het Servisch (hs 15e eeuw) Beide varianten zijn door Speranskii uitgegeven (aangehaald Rus-1, Srv) Alle overige hss horen tot een tweede Slavische redactie, die aan de eerste verwant is De oudste twee varianten zijn uitgegeven de ene (Rus-2, hs 15e eeuw, tekst 13e eeuw) onder de titel 'Skazanie ob Indeiskom tsarstve', *Pamyatniki Literaturny Drevnej Rusi* (Moskou 1981), 466-473, met een vertaling in modern Russisch, de andere (hs 15e e) door V M Istrin, 'Skazanie ob Indeiskom tsarstve', *Drevnosti, Trudy Slavanskoj Kommissii MAO I* (Moskou 1893), 71-73

Hebreeuws

In E Ullendorff en C F Beckingham, *The Hebrew Letters of Prester John* (Oxford 1982), zijn twee Hebreeuwse hss uitgegeven, uit 1271 en uit 1442, en een druk uit Constantinopel, Astruc van Toulon, 1519 (geciteerd Hbr met jaartal) De teksten zijn door de editores van een Engelse vertaling voorzien De varianten staan in de Franse traditie (1271, 1442 P-1, 1519 sterke invloed P-2) Ullendorff en Beckingham vermoeden dat er sprake is van invloed van Italiaanse varianten Dit vermoeden kan in elk geval worden bewaarheid voor Hbr 1442, een variant die duidelijk verwant is aan ItF hss MNOP

Nederlands

Een Nederlandse druk verscheen ca. 1506 in Antwerpen, bij Jan van Doesborch. Deze gaat terug op een Franse tekst uit groep P-2. In 1873 verscheen te Amsterdam een facsimile-editie door A. Kroon. Een uitgave is in deze studie opgenomen.

Deens

Een Deense druk verscheen in 1510 te Kopenhagen, bij Gotfred af Ghemen. De tekst volgt de Zweedse variant. In 1910 verscheen te Kopenhagen een facsimile-editie. Een gemoderniseerde transcriptie is opgenomen in K.L. Rahbek, *Dansk og Norsk nationalvaerk* (...) 1 (Kopenhagen 1828), 342-348. Een uitgave (aangehaald. De) werd verzorgd door P.K. Thorsen, *Presbyter Johannes, paa dansk kaldet Jon Praest* (...) (Kopenhagen 1898).

OVERIGE BRONNEN

Afkortingen:

EETS ES	Early English Text Society, Extra Series
EETS OS	Early English Text Society, Original Series
HS	Hakluyt Society
MGH SS	Monumenta Germaniae Historica, Scriptores
MPL	J.P. Migne, Patrologia Latina
RS	Rolls Series

Acta Thomae, ed. R.A. Lipsius en M. Bonnet, *Acta Apostolorum Apocrypha* II.2 (Leipzig 1903), 99-291; tr. M.R. James, *The Apocryphal New Testament* (Oxford 1924), 364-438.

Aegidius Romanus Colonna, *De regimine principum libri III* (Rome 1607, herdruk Aalen 1967).

d'Ailly, Pierre, *Ymago Mundi de Pierre d'Ailly, cardinal de Cambrai et chancelier de l'université de Paris (1350-1420)*, ed.tr. E. Buron, 3 dln (Parijs 1930).

Albericus van Troisfontaines, *Chronicon*, ed. P. Scheffer-Boichorst, MGH SS 23 (Hannover 1874), 631-950.

Albertus Magnus, *Animalium libri XXVI*, ed. A. Borgnet, *Alberti Magni Opera Omnia* 11-12 (Parijs 1891).

Albrecht von Scharfenberg, *Albrechts Jungerer Titulr III.2*, ed. K. Nyholm, *Deutsche Texte des Mittelalters* 77 (Berlijn 1992).

Albuquerque, Alfonso, *The Commentaries of the Great Alfonso Dalboquerque, Second Viceroy of India*, tr. W. de Gray Birch, HS I.53, 55, 62, 69 (Londen 1875-1884).

Alexander III, [bnrf], ed. Zarncke, 'Der Priester Johannes' (1879), 935-944.

Alexander van Hales, *Summa Theologica*, ed. PP. Collegii S Bonaventurae, 4 dln. (Quaracchi 1924-1948).

Alexander de Nevo, *Contra iudeos fenerantes*, ed. una cum *Summa Pisanella* (Venetië 1482).

Alvares, Francisco, *Verdadeira informação das terras do Preste João das Indias* (Lissabon 1943); tr. C.F. Beckingham en G.W.B. Huntingford, *The Prester John of the Indies: A True Relation of the Lands of Prester John*, HS II.114-115 (Londen 1961)

Andrea da Barberino, *Guerino el Meschino* (Padua 1473).

—, *Storia di Ugone d'Alvernia, volgarizzata nel sec. XIV da Andrea da Barberino*, ed. F. Zambrini en A. Bacchi della Lega, *Scelta di curiosità letterarie inedite o rare dal secolo XIII al XVII*, Appendice alle Collezione di opere inedite o rare 88-90[89] (Bologna 1882).

Annales Admuntenses, ed. W. Wattenbach, MGH SS 9 (Hannover 1851), 569-593.

Annales prioratus de Dunstaplia, ed. H. Richards Luard, *Annales Monastici* 3, RS 36.3 (Londen 1866), 3-408.

Annales Mantuani, ed. G.H. Pertz, MGH SS 19 (Hannover 1866), 19-31.

Antonio Bartoli, 'Iter F, from Jerusalem, circa A.D. 1400', ed. O.G.S. Crawford, *Ethiopian Itineraries circa 1400-1524*, HS II.109 (Cambridge 1958), 28-29.

Aristoteles, *Politica*, tr. Guillelme de Moerbeka (?), ed. P. Michaud-Quantin, *Aristoteles Latinus* 29.1 (Brugge 1961).

Augustinus, Aurelius, *Sancti Aurelii Augustini (...) Opera Omnia*, MPL 32-46.

—, *Aurelii Augustini Opera*, *Corpus Christianorum Series Latina* (Turnhout 1954 -).

Bartholomeus Anglicus, *De rerum proprietatibus* (Frankfurt am Main 1601, herdruk Frankfurt am Main 1964).

Bertrandon de la Broquière, *Le voyage d'outremer de Bertrandon de la Broquière*, ed. C. Schefer, *Recueil de voyages et de documents pour servir à l'histoire de la géographie* 12 (Parijs 1892).

Biondo, Flavio, *Historiarum ab inclinatione Romanorum quartae decadis liber II*, ed. B. Nogara, *Scritti inediti e rari di Biondo Flavio*, Studi e Testi 48 (Rome 1927).

Bonaventura, *Commentaria in quatuor libros sententiarum*, *Opera omnia iussu (...) Bernardini a Portu Romatini edita* 1-4 (Quaracchi 1882-1889).

Brunetto Latini, *Li livres dou tresor*, ed. F.J. Carmody (Berkely-Los Angeles 1948).

C. de Bridia, *Hystoria Tartarorum*, ed. A. Önnersfors, *Lietzmanns Kleine Texte* 186 (Berlijn 1967).

Carafa, Diomede, *De regentis et boni principis officiis*, ed. J.A. Fabricius, *Bibliotheca latina mediae et infimae latinitatis* 6 (Florence 1858), 645-664.

Cellarius, Christophorus, *Historia medii aevi a tempore Constantini Magni ad Constantinopolim a Turcis captam* (Jena 1688).

Cerveri de Girona, 'Lo Vers de la Terra de Preste Johan by Cerveri de Girona', ed. K. Lewent, *Romance Philology* 2 (1948-1949), 1-32.

Chronica regia Coloniensis (*Annales Maximi Coloniensis*, *Chronica S. Pantaleonis*), ed. G. Waitz, MGH SS in us. schol. 18 (Hannover 1880).

Chronicon Sancti Martini Turonensis, ed. O. Holder-Egger, MGH SS 26 (Hannover 1882), 458-476.

Conrad von Grünemberg, *Ritter Grünembergs Pilgerfahrt ins Heilige Land 1486*, ed. J. Godfriedrich en W. Fränzel (Leipzig 1912).

Corpus iuris canonici, ed. Ae. Friedberg, editio Lipsiensis secunda, 2 dln. (Leipzig 1879-1881).

Cusanus, Nicolaus, *De concordantia catholica*, ed. G. Kallen en A. Berger, *Nicolai de Cusa Opera Omnia* (ed. Heidelbergensis) 14.1-4 (Hamburg 1959-1968).

—, *De pace fidei*, ed. R. Klibansky en H. Bascour, *Nicolai de Cusa Opera Omnia* (ed. Heidelbergensis) 7 (Hamburg 1959).

Cyprianus (Pseudo-), *Pseudo-Cyprianus de XII abusivis saeculi*, ed. S. Hellmann, *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 34.1 (Leipzig 1909).

- Dante Alighieri, *Monarchia*, ed. P.G. Ricci, Le opere di Dante Alighieri. Edizione nazionale a cura della Società Dantesca Italiana 5 (Milaan 1965).
- Dati, Giuliano, *Tractato del maximo Prete Janni, Pontifice & Imperadore dell'India et della Ethiopia*; *El secondo cantare dell'India*, ed. F.M. Rogers, 'The Songs of the Indies by Giuliano Dati', *Congresso internacional de história dos descobrimentos. Actas 4* (Lissabon 1961), 387-438.
- De adventu patriarchae Indorum ad urbem sub Calisto papa II*, ed. Zarncke, 'Der Priester Johannes' (1879), 831-843.
- Decretalium collectiones*, zie *Corpus iuris canonici*.
- Decretum Magistri Gratiani*, zie *Corpus iuris canonici*.
- Diego de Valera, *Crónica de España* (Sevilla 1482).
- Elyseus-bericht*, ed. Zarncke, 'Der Priester Johannes' (1883), 120-127.
- Erasmus, Desiderius, *Desiderii Erasmi (...) Opera Omnia*, ed. J. Clericus, 10 dln. (Leiden 1703-1706).
- , *Opus epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami*, ed. P.S. Allen e.a., 12 dln. (Oxford 1906-1958).
- , *Erasmi Opuscula. A Supplement to the Opera Omnia*, ed. W.K. Ferguson ('s-Gravenhage 1933).
- , *Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, ed. J.H. Waszink e.a. (Amsterdam 1969 —).
- Eugenius IV, *Epistolae pontificae ad Concilium Florentinum spectantes*, ed. G. Hofmann, *Concilium Florentinum Documenta et Scriptores A.2* (Rome 1944).
- Flores Historiarum*, ed. H. Richards Luard, RS 95.2 (Londen 1890).
- Foresti, Jacobus Philippus, di Bergamo, *Supplementum chronicarum* (Venetië 1483).
- , *Supplementum chronicarum* (Brescia 1485).
- , zie ook *Tractatus pulcherrimus*.
- Francisco Suriano, *Il Trattato di Terra Santa e dell'Oriente di Frate Francesco Suriano*, ed. G. Golubovich (Milaan 1900).
- , 'Iter S, from Cairo to Barara, A.D. 1482', ed. O.G.S. Crawford, *Ethiopian Itineraries circa 1400-1524*, HS II.109 (Cambridge 1958), 40-42.
- Gervasius van Tilbury, *Otia Imperialia*, ed. G.G. Leibnitius (= G.W. Leibniz), *Scriptores Rerum Brunsvicensium 1* (Hannover 1707), 881-1006.
- Gilles le Bouvier dit Berry, *Annorial de France, Angleterre, Ecosse, Allemagne et autres puissances, composé vers 1450 par Gilles le Bouvier, dit Berry*, ed. A. Vallet de Viriville (Parijs 1866).
- Giraldus Cambrensis, *De vita Galfridi archiepiscopi Eboensis*, ed. J.S. Brewer, RS 21.4 (Londen 1873).
- Glossa ordinaria*, zie Johannes Teutonicus.
- Gois, Damião de, *Chronica d'el rei D. Manuel* (Lissabon 1909).
- Gomez de Santisteban, *Libro del Infante Dom Pedro*, tr. F.M. Rogers, *The Travels of the Infante Dom Pedro of Portugal* (Cambridge Ma. 1961).
- Gossouin van Metz, *L'image du monde de Maître Gossouin, rédaction en prose*, ed. O.H. Prior (Lausanne 1913).
- Gratianus, zie *Corpus iuris canonici*.
- Henricus van Herford, *Liber de rebus memorabilibus sive Chronicon*, ed. A. Potthast (Göttingen 1859).
- Henricus de Segusio, zie Hostiensis.

- Hiëronymus, Eusebius, *Commentariorum in Ezechielem prophetam libri quatuordecim*, MPL 25:15-803.
- Honorius Augustodunensis, *Imago mundi*, ed. V.I.J. Flint, *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 49 (1982), 7-153.
- Hostiensis, In *VI Decretalium libros commentaria* (Venetië 1581, herdruk Turijn 1965).
- , *Summa una cum summariis et adnotationibus Nicolai Superantii* (= *Summa aurea*) (Lyon 1537, herdruk Aalen 1962).
- Huon d'Auvergne, ed. L.A. Meregazzi, 'L'episodio del prete Gianni nell'"Ugo d'Alvernia"', *Studi Romanzi* 26 (1935), 5-69.
- , ed. E. Stengel, 'Stelle aus Huon d'Auvergne', *Studi letterari e linguistici dedicati a Pio Rajna nel quarantesimo anno del suo insegnamento* (Milaan 1911), 837-891.
- Innocentius IV, In *V libros Decretalium commentaria* (Venetië 1570).
- Isidorus van Sevilla, *Etymologiae*, ed. W.M. Lindsay, 2 dln. (Oxford 1911).
- Jacobus van Acqui, *Chronicon imaginis mundi*, ed. G. Avogadro, *Historiae Patriae Monumenta* 5 i.e. *Scriptores* 3 (Turijn 1848).
- Jacobus van Verona, *Liber peregrinationis*, ed. U. Monneret de Villard, *Il Nuovo Ramusio* 1 (Rome 1950).
- Jacobus van Vitry, *Lettres de Jacques de Vitry (1160/70-1240), évêque de Saint-Jean-d'Acre*, ed. R.B.C. Huygens (Leiden 1960).
- Jean des Preis d'Outremeuse, *Ly myreur des histors, chronique de Jean des Preis dit d'Outremeuse*, ed. A. Borgnet en S. Bormans, 7 dln. (Brussel 1864-1887); *Ly myreur des histors. Fragment du second livre (années 794-826)*, ed. A. Goosse, Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques, Collection des anciens auteurs belges NS 6 (Brussel 1965).
- Johannes Andreae, In *Titulum De Regulis Iuris nouella commentaria* (Venetië 1581, herdruk Turijn 1963).
- , In *VI Decretalium libros novella Commentaria* (Venetië 1581, herdruk Turijn 1963).
- Johannes van Hildesheim, *Historia trium regum (Liber de gestis et translacionibus trium regum)*, ed. C. Horstmann, *The Three Kings of Cologne*, EETS OS 85 (Londen 1886).
- Johannes van Mandeville, *Mandeville's Travels*, ed. M. Letts, HS II.101-102 (Londen 1953).
- , *De reis van Jan van Mandeville*, ed. N.A. Cramer (Leiden 1908).
- Johannes van Marignola, *Relatio*, ed. A. van de Wyngaert, *Sinica Franciscana* 1 (1929), 513-560.
- Johannes van Montecorvino, *Epistulae*, ed. A. van de Wyngaert, *Sinica Franciscana* 1 (1929), 333-355.
- Johannes de Plano Carpini, *Ystoria Mongalorum*, ed. A. van de Wyngaert, *Sinica Franciscana* 1 (1929), 1-130.
- Johannes van Salisbury, *Ioannis Sarisberiensis episcopi Carnotensis Policratici sive De nugis curialium et vestigiis philosophorum libri III*, ed. C.C.I. Webb, 2 dln. (Oxford 1909).
- Johannes van Sultanyeh, 'Der "Libellus de notitia orbis" Iohannes' III. (de Galonifontibus?) OP Erzbischofs von Sultanyeh', ed. A. Kern, *Archivum Fratrum Praedicatorum* 8 (1938), 82-123.
- [Johannes Teutonicus, *Glossa ordinaria*], *Corpus iuris canonici in tres partes distinctum* (Lyon 1671).
- Johannes van Winterthur, *Chronica*, ed. F. Baethgen en C. Brun, MGH SS NS 3 (Berlijn 1924).

- Johannes Witte de Hese, *Itinerarius*, ed. Zarncke, 'Der Priester Johannes' (1883), 159-171.
- Joos van Ghiste, zie Zeebout.
- Jordanus Catalani van Severac, *Mirabilia descripta*, ed. E. Coquebert de Montbret, *Description des merveilles d'une partie de l'Asie*, Société de Géographie, Recueil des voyages et de mémoires 4 (Parijs 1839), 37-64.
- Kronijk van Holland van een ongenoemden geestelijke (gemeenlijk geheeten Kronijk van den clercken uten laghen landen bi der see), ed. B.J.L. de Geer van Jutphaas, Bronnen van de geschiedenis der Nederlanden in de middeleeuwen NR 6 (Utrecht 1867).
- Kues, Nikolaas van, zie Cusanus.
- Las Casas, Bartolomé de, [Apologia], ed. facs. A. Losada, *Apología de Juan Ginés de Sepúlveda contra Fray Bartolomé de Las Casas y de Fray Bartolomé de Las Casas contra Juan Ginés de Sepúlveda* (Madrid 1975).
- Leo IX, *Epistola ad Michaellem Constantinopolitanum patriarcham*, MPL 143.744-769.
- Leopold van Wenen, *Osterreichische Chronik von den 95 Herschaften*, ed. J. Seemüller, MGH Dt. Chron. 6 (Hannover-Leipzig 1909).
- Lettera inedita del Presto Giovanni all'imperatore Carlo IV ed altra di Lentulo ai senatori romani sopra Gesu' Cristo, ed. L. del Prete (Lucca 1857).
- Libro del conocimiento de todos los reynos y tierras y señorios, ed. M. Jiménez de la Espada (Madrid 1877).
- Luther, Martin, *D. Martin Luthers Werke Kritische Gesamtausgabe* (Weimar 1883 -).
- Marco Polo, *Il Milione*, ed. C. Foscolo Benedetto, Comitato Geografico Nazionale Italiano, Publ. 3 (Florence 1928).
- Marsilius van Padua, *Defensor pacis*, ed. R. Scholz, *Fontes iuris germanici antiqui*, 2 dln. (Hannover 1933).
- Matthaeus Parisiensis, *Chronica majora*, ed. H. Richards Luard, RS 57.1-7 (Londen 1872-1883).
- Methodius, Pseudo-, *Revelationes*, ed. K. Sackur, *Sibyllinische Texte und Forschungen. Pseudomethodius, Adso und die tiburtinische Sibylle* (Halle 1898), 59-96.
- More, Thomas, *The Yale Edition of the Complete Works of St. Thomas More*, ed. R.S. Sylvester e.a. (New Haven-Londen 1963 -).
- Munster, Sebastiaan, *Cosmographiae universalis libri VI* (Bazel 1550).
- 'Ein niederrheinischer Bericht über den Orient', ed. Rohricht en Meisner, *Zeitschrift für deutsche Philologie* 19 (1887), 1-86.
- Odonus van Pordenone (de Portu Naonis, De Foro Iulii), *Relatio*, ed. A. van de Wyngaert, *Sinica Franciscana* 1 (1929), 379-495.
- Oliverus van Paderborn, *Historia Damiatina*, ed. Hoogeweg, *Die Schriften des Kölner Domscholasters, späteren Bischofs von Paderborn und Kardinalbischofs von S. Sabina Oliverus*, Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart 202 (Tübingen 1894), 159-280.
- Oracula Sibyllina, ed. J. Geffcken, *Die Oracula Sibyllina* (Leipzig 1902); tr. R.H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English* 2 (Oxford 1913), 368-406.
- Otto von Freising, *Chronica sive historia de duabus civitatibus*, ed. A. Hofmeister, MGH SS in us. schol. 20 (Hannover-Leipzig 1912) (2).
- Paulus Walther, *Fratri Pauli Waltheri Guglingenensis Itinerarium in Terram Sanctam et ad Sanctam Catherinam*, ed. M. Sollweck, Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart 192 (Tübingen 1892).

- Petrarca, Francesco, *Rerum senilium liber XIII, ad magnificum Franciscum de Carraria Padue dominum, Epistola I, Qualis esse debeat qui rem publicam regit*, ed. V. Ussani (Padua 1922).
- Petrus Comestor, *Historia scholastica*, MPL 198:1054-1722.
- Petrus Hispanus (Petrus Hispanicus Portugalensis), *Tractatus, Called Afterwards Summule Logicales*, ed. L.M. de Ruyk, Philosophical Texts and Studies 22 (Assen 1972).
- Philippe de Mézières, *Le songe du vieil pèlerin*, ed. G.W. Coopland, 2 dln. (Cambridge 1969).
- La prenostication prebstre Jehan* [s.l.n.d.].
- Quiroga, Vasco de, *Carta (...) al Consejo de Indias (...) (14 de Agosto de 1531)*, *Coleccion de documentos ineditos, relativos al descubrimiento, conquista y organizacion de las antiguas posesiones españolas en América y Oceanía* 13 (Madrid 1870), 420-429.
- , *De debellandis Indis. Un tratado desconocido*, ed.tr. R. Acuña (Mexico 1988).
- , *Información en derecho*, ed. P. Castañeda Delgado, *Don Vasco de Quiroga y su "Informacion en derecho"*, Colección Chimalistac 39 (Madrid 1974).
- , *Reglas y ordenanzas para el gobierno de los hospitales de Santa Fe de México y Michoacán*, ed. M. Aguilar Ferreira (Morelia 1970).
- Radulphus de Coggeshale, *Chronicon Anglicanum*, ed. J. Stevenson, RS 66 (Londen 1875).
- Ranulph Higden, *Polychronicon*, ed. C. Babington en J. Rawson Lumby, RS 41.1-9 (Londen 1865-1886).
- Raymundus Lullus, *Disputatio Raymundi christiani et Hamar Saraceni*, Beati Raymundi Lulli Opera 4 (Mainz 1737, herdruk Frankfurt am Main 1965).
- Raymundus de Pennafort, *Summa de iure canonico*, ed. X. Ochoa en A. Diez, *Universa Bibliotheca Iuris I.A* (Rome 1975).
- Rhetorica Ecclesiastica*, Die, ed. L. Wahrmund, *Quellen zur Geschichte des römisch-kanonischen Prozesses im Mittelalter I.4* (Innsbruck 1906).
- Roger Bacon, *Opus Maius*, ed. J.H. Bridges, 3 dln (Londen etc. 1900).
- Rothe, Johannes, *Johannes Rother's Ratsgedichte*, ed. H. Wolf, *Texte des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit* 25 (Berlin 1971).
- Ryccardus van San Germano, *Ryccardi de Sancto Germano notarii Chronica*, ed. C.A. Garufi, *Rerum Italicarum Scriptores* NS 7.2 (Bologna 1938).
- Sepúlveda, Juan Ginés de, [Apologia pro libro de iustis belli causis], ed.facs. A. Losada, *Apología de Juan Ginés de Sepúlveda contra Fray Bartolomé de Las Casas y de Fray Bartolomé de Las Casas contra Juan Ginés de Sepúlveda* (Madrid 1975).
- Sibylla, zie *Oracula Sibyllina*.
- Sibylla Tiburtina, *Explanatio somnii*, ed. K. Sackur, *Sibyllinische Texte und Forschungen. Pseudomethodius, Adso und die tiburtinische Sibylle* (Halle 1898), 177-187.
- Simeon Simeonis, *Itinerarium Symonis Semeonis ab Hybernia ad Terram Sanctam*, ed. M. Esposito, *Scriptores Latini Hiberniae* 4 (Dublin 1960).
- Summa 'Elegantius in iure diuino' seu Coloniensis*, ed. G. Fransen en S. Kuttner, *Monumenta iuris canonici A.I*, 3 dln. (New York-Vaticaanstad 1969-1986).
- Tafur, Pero, *Andanças é viajes de un hidalgo español Pero Tafur (1435-1439)*, ed. M. Jiménez de la Espada (Madrid 1874).
- Tholomeus van Lucca, [De regimine principum], *Divi Thomae Aquinatis (...) Opuscula philosophica*, ed. R.M. Spiazzi (Turijn-Rome 1954)

- Thomas van Aquino, *Sancti Thomae Aquinatis () Opera Omnia* (ed Leonis XIII) (Rome 1888 –)
- , *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, ed C Pera (Turijn-Rome 1950)
- , *In quattuor libros sententiarum*, S Thomae Aquinatis () Opera Omnia 1, ed R Busa (Stuttgart-Bad Canstatt 1980)
- Thomas van Cantimpré, *Liber de natura rerum*, ed H Boese (Berlijn-New York 1973)
- Tractatus pulcherrimus*, ed Zarncke, 'Der Priester Johannes' (1883), 171-179
- Vanden gellant des Heiligen Landes*, 's-Gravenhage, Koninklijke Bibliotheek, Ms 75 H 36
- Vespucci, Amerigo, *The Letters of Amerigo Vespucci and Other Documents Illustrative of His Career*, tr C R Markham, HS I 90 (Londen 1894)
- Vincent van Beauvais, *Speculum Quadruplex* (*Speculum naturale, historiale, morale, doctrinale*) (Dowaai 1624, herdruk Graz 1965)
- Vitoria, Francisco de, *Relectio de Indis o Libertad de los indios*, ed tr L Pereña en J M Pérez Prendes, *Corpus Hispanorum de Pace* 5 (Madrid 1967)
- Vives, Juan Luis, *Joannis Ludovici Vitis Opera Omnia*, ed G Majansius, 8 dln (Valencia 1782-1790)
- Willem van Boldensele, *Itinerarius*, ed Grotefend, *Zeitschrift des Historischen Vereins für Niedersachsen* (1852), 209-286
- Willem van Rubroeck, *Itinerarium*, ed A van de Wyngaert, *Sinica Franciscana* 1 (1929), 145-332
- Wimpfeling, Jakob, *Agatharchia*, ed B Singer, *Die Fürstenspiegel in Deutschland im Zeitalter des Humanismus und der Reformation* (München 1981), 212-249
- Wolfram von Eschenbach, *Parzifal*, ed E Hartl (Berlijn 1952) (7)
- Zeebout, Ambrosius, *Tvoyage van Mher Joos van Ghistele* (Gent 1557)
- Zurara, Gomes Eanes de, *Chronica do descobrimento e conquista da Guiné*, ed J de Bragança, *Textos de Historia* 3-4 (Porto 1937)

LITERATUUR

- Ackermann, E M , *Das Schlaraffenland in German Literature and Folksong Social Aspects of an Earthly Paradise, with an Inquiry into Its History in European Literature* (Chicago 1944)
- Alexander, P J , 'Byzantium and the Migration of Literary Works and Motifs The Legend of the Last Roman Emperor', *Mediaevalia et Humanistica* 2 (1971), 47-68
- Anderson, A R , *Alexander's Gate Gog and Magog and the Included Nations* (Cambridge Ma 1932)
- Ankersmit, F R , 'Historism and Postmodernism A Phenomenology of Historical Experience', *History and Politics The Rise and Fall of Metaphor* (Berkeley 1994, ter perse)
- Archambault, P , 'The Analogy of the "Body" in Renaissance Political Literature', *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 29 (1967), 21-35
- Arnold, K , 'Das "finstere Mittelalter" Zur Genese und Phanomenologie eines Fehlurteils', *Saeculum* 32 (1981), 287-300
- Aubailly, J -C , *Le monologue, le dialogue et la sottie Essai sur quelques genres dramatiques de la fin du moyen âge et du début du XVIe siècle* (Parijs 1976)

- Augustijn, C., *Erasmus* (Baarn 1986).
- Avinen, Sh., 'War and Slavery in More's *Utopia*', *International Review of Social History* 7 (1962), 260-290.
- Backer, L. de, *L'Extrême orient au moyen âge* (Parijs 1877).
- Baethgen, F., *Der Engelpapst* (Leipzig 1943).
- Baker-Smith, D., 'The Location of Utopia: Narrative Devices in a Renaissance Fiction', M. Tudeau-Clayton en M. Warner (ed.), *Addressing Frank Kermode. Essays in Criticism and Interpretation* (Basingstoke 1991), 109-123.
- , *More's Utopia* (Londen 1991).
- Bal, M.G., *De theorie van vertellen en verhalen. Inleiding in de narratologie* (Muiderberg 1990) (5).
- Baron, H., *The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, 2 dln. (Princeton 1955).
- Baron, S.W., *A Social and Religious History of the Jews*, 18 dln. (New York-Londen 1952-1983) (2).
- Bataillon, M., 'Vasco de Quiroga et Bartholomé de Las Casas', *Revista de Historia de América* 33 (1952), 83-95.
- Beckingham, C.F., *The Achievements of Prester John* (Londen 1966).
- Bejczy, I.P., 'Brandaan en de antipoden', *Millennium* 2 (1988), 1-8.
- , 'De 'bon sauvage' in de middeleeuwen: Alexander en de Brahmanen. Het voorbeeld van Maerlant', *De Nieuwe Taalgids* 83 (1990), 434-445.
- , 'Pape Jan en Het wederzijds huwelijksbedrog', *Madoc* 5 (1991), 9-12.
- , 'Jan van Mandeville overtroffen: *Tvoyage* van Joos van Ghistele', *Literatuur* 10 (1993), 146-153.
- , 'De brief van Pape Jan: legende, fictie en hyperrealiteit in een middeleeuws document', *Tijdschrift voor Geschiedenis* 106 (1993), 483-495.
- , 'L'*Utopie* et le moyen âge: la purgation de l'histoire', *Moreana* 31 (1994, ter perse).
- , '"Tolerantia" im Mittelalter. eine Begriffsbestimmung' (te verschijnen in de acta van het colloquium *Paradigmen in der Geschichte im Spiegel der Toleranz*, Boedapest, oktober 1990).
- , 'Het dispuut van Valladolid: de Nieuwe Wereld in oude termen betwist' (te verschijnen in de acta van het colloquium *Hersenspinsels*, Rotterdam, mei 1992).
- , en M.J.J.P. Heijkant, 'Il Prete Gianni e le Amazzoni. donne in un'utopia medievale (secondo la tradizione italiana)', *Neophilologus* (ter perse).
- Berg, D., 'Servitus Judaeorum. Zum Verhältnis des Thomas von Aquin und seines Ordens zu den Juden in Europa im 13. Jahrhundert', A. Zimmermann (ed.), *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuer Forschungen*, *Miscellanea Mediaevalia* 19 (Berlijn-New York 1988), 439-458.
- Berger, H., 'The Renaissance Imagination: Second World and Green World', *Second World and Green World Studies in Renaissance Fiction-Making* (Berkeley etc. 1988), 3-40.
- , 'Utopian Folly. Erasmus and More on the Perils of Misanthropy', *ibid*, 229-248.
- Berges, W., *Die Furstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*, MGH Schriften 2 (Leipzig 1938).
- Bérac, F., *Histoire des lépreux au moyen âge. Une société d'exclus* (Parijs 1988).
- Bernheimer, R., *Wild Men in the Middle Ages A Study in Art, Sentiment, and Demonology* (Cambridge Ma 1952).

- Biermann, B., 'Don Vasco de Quiroga und seine Schrift "De debellandis Indis"', *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 22 (1966), 189-200; 24 (1968), 300-304.
- Bietenholz, P.-G., en Th.B. Deutscher (ed.), *Contemporaries of Erasmus. A Biographical Register of the Renaissance and Reformation*, 3 dln. (Toronto 1985-1987).
- Blackburn, E.B., 'The Legacy of 'Prester John' by Damão a Goes and John More', *Moreana* 4 (1967), 37-98.
- Blaim, A., 'More's Utopia: Persuasion or Polyphony?', *Moreana* 19 (1982), 5-20.
- Blumenkranz, B., *Die Judenpredigt Augustins. Ein Beitrag zur Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen in den ersten Jahrhunderten* (Bazel 1946).
- Blythe, J.M., 'Family, Government, and the Medieval Aristotelians', *History of Political Thought* 10 (1989), 1-16.
- Bonenfant, P., 'Les origines et le caractère de la réforme de la bienfaisance publique aux Pays-Bas sous le règne de Charles-Quint', *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* 5 (1926), 887-904; 6 (1927), 207-230.
- Borst, A., *Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*, 4 dln. (Stuttgart 1957-1963).
- Boswell, J.E., *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century* (Chicago 1980).
- Braakhuis, H.A.G., 'School Philosophy and Philosophical Schools. The Semantic-Ontological Views in the Cologne Commentaries on Peter of Spain, and the "Wegestreit"', A. Zimmermann (ed.), *Die Kölner Universität im Mittelalter, Miscellanea Mediaevalia* 20 (Berlin-New York 1989), 1-18.
- Brincken, A.-D. von den, 'Mappa mundi und chronographia. Studien zur imago mundi des abendländischen Mittelalters', *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 24 (1968), 118-186.
- , *Die 'Nationes Christianorum Orientalium' im Verständnis der lateinischen Historiographie, von der Mitte des 12. bis in die zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts* (Keulen-Wenen 1973).
- , 'Presbyter Johannes, Dominus Dominantium – ein Wunsch-Weltbild des 12. Jahrhunderts', A. Legner (ed.), *Ornamenta Ecclesiae. Kunst und Kultur der Romanik* 1 (Keulen 1985), 83-97.
- Brody, S.N., *The Disease of the Soul. Leprosy in Medieval Literature* (Ithaca-Londen 1974).
- Brundage, J.A., 'Prostitution in Medieval Canon Law', V.L. Bullough en J.A. Brundage, *Sexual Practices & the Medieval Church* (Buffalo 1982), 149-160.
- Buck, A. (ed.), *Zu Begriff und Problem der Renaissance* (Darmstadt 1969).
- (ed.), *Juan Luis Vives, Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung* 3 (Hamburg 1980).
- Bumke, J., 'Die Utopie des Grals. Eine Gesellschaft ohne Liebe?', H. Gnüg (ed.), *Literarische Utopie-Entwürfe* (Frankfurt am Main 1982), 70-79.
- , 'Parzifal und Feirefiz – Priester Johannes – Loherangrin: der offene Schluß des Parzival von Wolfram von Eschenbach', *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 65 (1991), 236-264.
- Canning, J.P., 'The Corporation in the Political Thought of the Italian Jurists of the Thirteenth and Fourteenth Centuries', *History of Political Thought* 1 (1980), 9-13.
- Chambers, R.W., *Thomas More* (Londen 1935).
- Chêne, A., 'La proximité et la distance dans l'Utopie de Thomas More', *Renaissance and Reformation* 10 (1986), 277-288.

- Coffey, B., 'The Notion of Order according to St Thomas Aquinas', *The Modern Schoolman* 27 (1949), 1-18
- Coleman, J., 'The Continuity of Utopian Thought in the Middle Ages A Reassessment', *Vivarium* 20 (1982), 1-23
- Condorelli, M., *I fondamenti giuridici della tolleranza religiosa nell'elaborazione canonistica dei secoli XII-XIV* (Milaan 1960)
- Decker, B., 'Die Toleranzidee bei Nikolaus von Kues und in der Neuzeit', *Niccolò di Cusa* Relazioni tenute al convegno interuniversitario di Bressanone (Florence 1962), 197-216
- Delumeau, J., *Une histoire du paradis Le jardin des délices* (Parijs 1992)
- Dolfen, Ch., *Die Stellung des Erasmus zur scholastischen Methode* (Osnabruck 1936)
- Duchrow, U., *Christenheit und Weltverantwortung Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichenlehre*, Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft 25 (Stuttgart 1970)
- Dupré, W., 'Menschsein und Mensch als Wahrheit im Werden Einige Bemerkungen zum Problem der Religion bei Nikolaus von Kues', Haubst (ed.), *Der Friede unter den Religionen*, 313-324
- Dupront, A., *Du sacré Croisades et pèlennages, images et langages* (Parijs 1987)
- Eco, U., *Lector in fabula De rol van de lezer in narratieve teksten* (Amsterdam 1989, oorspr Italiaans, 1979)
- , *The Limits of Interpretation* (Bloomington 1990)
- Eliade, M., *Le mythe de l'éternel retour Archétypes et répétition* (Parijs 1949)
- , *Das Heilige und das Profane Vom Wesen des Religiösen* Geschichte der Religionswissenschaft 127 (Hamburg 1957)
- Elias, N., *Über den Prozeß der Zivilisation Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen* (Bern 1969) (2)
- Elie, H., 'Contribution a l'étude du statut des Juifs en Italie aux XVe et XVIe siècles L'opinion de Bernardin de Busti', *Revue de l'Histoire des Religions* 152 (1952), 67-96
- Emmerson, R. K., *Antichrist in the Middle Ages A Study of Medieval Apocalypticism, Art, and Literature* (Manchester 1981)
- Erbstosser, M., *Ketzer im Mittelalter* (Stuttgart 1984)
- Fantazzi, Ch., 'Vives, More, and Erasmus', Buck (ed.), *Juan Luis Vives*, 49-62
- Ferguson, W. K., *The Renaissance in Historical Thought Five Centuries of Interpretation* (Cambridge Ma 1948)
- Foucault, M., *Folie et déraison Histoire de la folie à l'âge classique* (Parijs 1961)
- Fox, A., *Utopia An Elusive Vision* (New York 1993)
- Franssen, P. J. A., *Tussen tekst en publiek Jan van Doesborch, drukker-uitgever en literator te Antwerpen en Utrecht in de eerste helft van de zestiende eeuw* (Amsterdam-Atlanta 1990)
- Friedman, J. B., *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought* (Cambridge Ma -Londen 1981)
- Frijhoff, W. Th. M., *Cultuur, mentaliteit illusies van elites?* (Nijmegen 1984)
- Fuchs, S. P., *The Education of Princes A Comparative Analysis of Desiderius Erasmus' Institutio principis christiani, Guillaume Budé's De l'institution du prince, and Thomas More's Utopia* (diss. Baltimore 1972)
- Gandillac, M. de, 'Das Ziel der Una religio in varietate rituum', Haubst (ed.), *Der Friede unter den Religionen*, 192-204

- Genette, G., *Tijdsaspecten in de roman Volgorde, duur, herhaling* (Assen 1979; bewerking van de gedeelten over tijdsrelaties uit *Figures III* (Parijs 1972)).
- Geremek, B., *Inutiles au monde. Truands et misérables dans l'Europe moderne* (Parijs 1980).
- Gerhardt, C., 'Daz werc von salamander bei Wolfram von Eschenbach und im Brief des Priesters Johannes', H.-W. Stork e.a. (ed.), *Ars et Ecclesia*. Festschrift für Franz J. Ronig zum 60. Geburtstag, Veröffentlichungen des Bistumsarchiv Trier 26 (Trier 1989), 135-160.
- Gentz, A.J., 'Recent Studies in More (1977-1990)', *English Literary Renaissance* 22 (1992), 112-140.
- Gerritsen, W.P., 'Mandeville en het astrolabium', *De Nieuwe Taalgids* 76 (1983), 481-496.
- , 'De omgekeerde wereld van de Amazonen', R.E.V. Stuip en C. Vellekoop (ed.), *Middeleeuwers over vrouwen* 1 (Utrecht 1985), 157-176.
- Ghinzoni, P., 'Un'ambasciata del Prete Gianni a Roma nel 1481', *Archivio Storico Lombardo* II.6 (1889), 145-154.
- Gibson, R.W., *St. Thomas More. A Preliminary Bibliography of His Works and of Moreana to the Year 1750* (New Haven-Londen 1961).
- Gombrich, E.H., 'From the Revival of Letters to the Reform of the Arts. Niccolò Niccoli and Filippo Bruneschelli', D. Fraser e.a. (ed.), *Essays in the History of Art Presented to Rudolf Wittkower* (Londen 1967), 71-82.
- , *In Search of Cultural History* (Oxford 1969).
- , 'The Renaissance – Period or Movement?', A.G. Dickens e.a., *Background to the English Renaissance. Introductory Lectures* (Londen 1974), 9-30.
- Gosman, M., *La lettre du Prêtre Jean Edition critique des versions en ancien français et en ancien occitan* (Groningen 1982).
- , 'Otton de Freising et le Prêtre Jean', *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* 61 (1983), 270-285.
- , 'Cervin de Gérone et la lettre du Prêtre Jean: la réception d'un message', R. Rackell (ed.), *Actes du premier congrès international de l'association internationale d'études occitanes* (Londen 1987), 219-227.
- , 'Le royaume du Prêtre Jean. l'interprétation d'un bonheur', D. Buschinger (ed.), *L'Idée du bonheur au moyen âge*, Actes du colloque d'Amiens, Göppinger Arbeiten zur Germanistik 414 (Göppingen 1989), 213-223.
- , 'La légende du Prêtre Jean et la propagande auprès des croisés devant Damiette (1218-1221)', D. Buschinger (ed.), *La croisade. réalités et fictions*, Actes du Colloque d'Amiens, Göppinger Arbeiten zur Germanistik 503 (Göppingen 1989), 133-142.
- , *Het rijk van Priester Johannes Een vergeten utopie* (Groningen 1989).
- Grace, D., 'Utopia. A Dialectical Interpretation', Murphy e a. (ed.), *Miscellanea Moreana*, 273-302.
- Graus, F., 'Social Utopias in the Middle Ages', *Past and Present* (1967) no.38, 3-19.
- , 'Randgruppen der städtischen Gesellschaft im Spätmittelalter', *Zeitschrift für Historische Forschung* 4 (1981), 385-437.
- Greenblatt, S.J., *Renaissance Self-Fashioning. From More to Shakespeare* (Chicago-Londen 1980).
- Gregor, H., *Das Indienbild des Abendlandes (bis zum Ende des 13 Jahrhunderts)* (Wenen 1964).
- Guenée, B., *Histoire et culture historique dans l'occident médiéval* (Parijs 1980).

- Gurjewitsch, A.J., *Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen* (München 1986; oorspr. Russisch, 1972).
- Gury, J., 'The Abolition of the Rural World in Utopia', *Moreana* 11 (1974), 67-69.
- Guy, A., 'Vivès socialiste et l'Utopie de More', *Moreana* 8 (1971), 263-279.
- Harnesse, J., 'Le concept ordo dans quelques oeuvres de Saint Bonaventure', M. Fattori en M. Bianchi (ed.), *Ordo. Ilo colloquio internazionale del Lessico Intelletuale Europeo, Atti* (Rome 1979), 27-57.
- Hamilton, B., 'Prester John and the Three Kings of Cologne', H. Mayr-Harting en R.I. Moore (ed.), *Studies in Medieval History Presented to R.H.C. Davis* (Londen 1985), 177-191.
- Haubst, R. (ed.), *Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues. Akten des Symposions in Trier, Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 16 (Mainz 1984).
- Helleiner, K.F., 'Prester John's Letter: A Medieval Utopia', *The Phoenix* 13 (1959), 47-57.
- Hellmann, J.A.W., *Ordo. Untersuchung eines Grundgedankens in der Theologie Bonaventuras. Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes NF* 18 (München etc. 1974).
- Herrejón Perredo, C., 'Dos obras señaladas de Don Vasco de Quiroga. Las repúblicas de Santa Fe', P. Manuel Ponce e.a., *Don Vasco de Quiroga y arzobispado de Morelia* (Mexico 1965), 64-95.
- Hexter, J.H., *More's Utopia. The Biography of an Idea* (Princeton 1952).
- Hölscher, L., 'Utopie', O. Brunner, W. Conze en R. Koselleck (ed.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* 6 (Stuttgart 1990), 733-788.
- Hosington, B., 'Early French Translations of Thomas More's Utopia: 1550-1730', *Humanistica Lovaniensia* 32 (1984), 116-134.
- Hübener, W., "'Malum auget decorem in universo". Die kosmologische Integration des Bösen in der Hochscholastik', A. Zimmermann (ed.), *Die Mächte des Guten und des Bösen, Miscellanea Mediaevalia* 11 (Berlijn-New York 1977), 1-28.
- , 'Ordnung. II. Mittelalter', *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 6 (Darmstadt 1984), 1254-1279.
- Hughes, O., 'Distinguishing Signs: Ear-Rings, Jews and Franciscan Rhetoric in the Italian Renaissance City', *Past and Present* (1986) no.112, 3-59.
- Huizinga, J., 'Het probleem der Renaissance', *Verzamelde werken* 4 (Haarlem 1949), 231-275.
- James, M., 'Ritual, Drama and Social Body in the Late Medieval English Town', *Past and Present* (1983) no.98, 3-29.
- Joachimsmen, P., 'Der Humanismus und die Entwicklung des deutschen Geistes', *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 8 (1930), 419-480.
- Johnson, R.S., *More's Utopia: Ideal and Illusion* (New Haven-Londen 1969).
- Jones, J.P., 'Recent Studies in More', *English Literary Renaissance* 9 (1979), 442-458.
- , en S. Sellers Seibel, 'Thomas More's Feminism: To Reform or Re-Form', Moore (ed.), *Quincentennial Essays*, 67-77.
- Kaltenbrunner, G.-K., *Johannes ist sein Name. Priesterkönig-Grals Hüter-Traumgestalt*, Die Graue Reihe 12 (Zug 1993).
- Kampers, F., *Die deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage* (München 1896).
- , *Vom Werdegang der abendländischen Kaisermystik* (Berlijn 1924).

- Kantorowicz, E H, *The King's Two Bodies A Study in Medieval Political Theology* (Princeton 1957)
- Kappler, C, *Monstres, démons et merveilles à la fin du moyen âge* (Paris 1980)
- Kautsky, K, *Thomas More und seine Utopie Mit einer historischen Einleitung* (Stuttgart 1887)
- Khanna, L C, *More's Utopia A Literary Perspective on Social Reform* (diss Columbia University, New York 1969)
- , 'The Case for Open-Mindedness in the Utopian Commonwealth', *Moreana* 8 (1971), 91-105
- , 'No Less Real than Ideal Images of Women in More's Work', *Moreana* 14 (1977), 35-51
- Kinney, A F, *Rhetoric and Poetic in Thomas More's Utopia*, *Humana Civitas* 5 (Malibu 1979)
- Knefelkamp, U, *Die Suche nach dem Reich des Priesterkönigs Johannes Dargestellt anhand von Reiseberichten und anderen ethnographischen Quellen des 12 bis 17 Jahrhunderts* (Gelsenkirchen 1986)
- , 'Der Priesterkönig Johannes und sein Reich – Legende oder Realität?', *Journal of Medieval History* 14 (1988), 337-355
- Koehler, R, 'La nouvelle italienne du Prêtre Jean et de l'empereur Frédéric et un récit islandais', *Romania* 5 (1876), 76-81
- Kohut, K, 'Humanismus und Gesellschaft im 16 Jahrhundert Das Verhältnis von Tradition und Reform in den gesellschaftspolitischen Schriften des Juan Luis Vives', H Lutz (ed), *Humanismus und Ökonomie*, Deutsche Forschungsgemeinschaft, Mitteilung der Kommission für Humanismusforschung 8 (Weinheim 1983), 183-205
- Kretschmer, K, 'Die Katalanische Weltkarte der Biblioteca Estense zu Modena', *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin* 32 (1897), 65-111
- Kristeller, P O, 'Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance', *Renaissance Thought and Its Sources* (New York 1979), 85-105
- , 'The Renaissance in the History of Philosophical Thought', A Chastel e a, *The Renaissance Essays in Interpretation* (London 1982, oorspr Italiaans, 1979), 127-152
- Kuon, P, *Utopischer Entwurf und fiktionale Vermittlung Studien zum Gattungswandel der literarischen Utopie zwischen Humanismus und Frühaufklärung* (Heidelberg 1986)
- Lawrance, J, 'The Middle Indies Damião de Góis on Prester John and the Ethiopians', *Renaissance Studies* 6 (1992), 306-324
- Le Goff, J, *L'Imaginaire médiéval Essais* (Paris 1985)
- Lecler, J, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, 2 dln (Aubier 1955)
- Lemaire, T, *De indiaan in ons bevestzijn De ontmoeting van de Oude met de Nieuwe wereld* (Baarn 1986)
- Letts, M, 'Prester John', *Notes and Queries* 188 (1945), 178-180, 204-206, 246-248, 266-268, 189 (1945), 4-7
- Leupen, P H D, *Philip of Leyden A Fourteenth Century Junst A Study of His Life and Treatise "De cura et sorte principantis"* ('s-Gravenhage-Zwolle 1981)
- Lewent, K, 'Lo Vers de la Terra de Preste Johan by Cerveri de Girona', *Romance Philology* 2 (1948-1949), 1-32
- Logan, G M, *The Meaning of More's 'Utopia'* (Princeton 1983)
- , 'The Argument of Utopia', Olin (ed), *Interpreting Thomas More's Utopia*, 7-35
- Lotman, Ju M, *Die Struktur literarischer Texte* (München 1972, oorspr Russisch, 1971)

- , *Universe of the Mind. A Semiotic Theory of Culture* (Londen 1990).
- , e.a., 'The Semiotic Study of Culture (As Applied to Slavic Texts)', T.A. Sebeok (ed.), *The Tell-Tale Sign A Survey of Semiotics* (Lisse 1975), 57-83.
- Manselli, R., 'I popoli immaginari. Gog e Magog', *Popoli e paesi nella cultura altomedievale. Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo* 29.2 (Spoleto 1983), 487-517.
- Manuel, F.E. en F.P. Manuel, *Utopian Thought in the Western World* (Cambridge Ma. 1979).
- Manz, L., *Der Ordo-Gedanke. Ein Beitrag zur Frage des mittelalterlichen Standesgedankens, Vierteljahresschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Beiheft 33* (1937).
- Marc'hadour, G.M., 'Utopia and Martyrdom', Olin (ed.), *Interpreting Thomas More's Utopia*, 61-76.
- Margolin, J.-C., 'Sur l'insularité d'Utopia: entre l'érudition et la rêverie', Murphy e.a. (ed.), *Miscellanea Moreana*, 303-321.
- Marin, L., *Utopiques: jeux d'espaces* (Parijs 1973).
- Marinescu, C., 'Le Prêtre Jean, son pays, explication de son nom', *Bulletin de la Section Historique de l'Académie Roumaine* 10 (1923), 73-112.
- Markish, S., *Erasmus et les juifs* (Lausanne 1979; oorspr. Russisch, 1971).
- Markus, R.A., *Saeculum. History and Society in the Theology of St Augustine* (Cambridge 1970).
- Mason, P., *Deconstructing America Representations of the Other* (Londen 1990).
- Massaut, J.P., 'Erasmus et Saint Thomas', J.-C. Margolin (ed.), *Colloquia Erasimiana Turonensia. Douzième stage international d'études humanistes. De Pétrarque à Descartes* 24 (Parijs 1972), 581-611.
- Mauricio, D., 'A "carta de Preste João" das Indias e seu reflexo nos descobrimentos do Infante D. Henrique', *Brotéria* 71 (1960), 218-244.
- McClung, W.A., 'Projectar Utopia', Y. Kace (ed.), *A simbolica do espaço. cidades, ilhas, jardins* (Lissabon 1991), 89-105.
- McCutcheon, E., 'Denying the Contrary More's Use of Litotes in the Utopia', Sylvester en Marc'hadour (ed.), *Essential Articles*, 263-274.
- , *My Dear Peter. The Ars Poetica and Hermeneutics for More's Utopia* (Angers 1983).
- , 'Puns, Paradoxes and Heuristic Inquiry. The "De servis" Section of More's Utopia', A. Dalzell e.a. (ed.), *Acta Conventus Neo-Latini Torontonensis. Proceedings of the Seventh International Congress of Neo-Latin Studies, Toronto, Medieval & Renaissance Texts & Studies* 86 (Binghamton 1991), 91-99.
- McGinn, B., *Visions of the End Apocalyptic Traditions in the Middle Ages* (New York 1979).
- Meinhardt, H., 'Konjekturale Erkenntnis und religiöse Toleranz. Der Mutmaßungscharakter menschlichen Erkennens als Begründung für den Frieden im Glauben', Haubst (ed.), *Der Friede unter den Religionen*, 325-332.
- Melville, G., 'Herrscherum und Residenzen in Grenzräumen mittelalterlicher Wirklichkeit', H. Patze en W. Paravicini (ed.), *Fürstliche Residenzen im spätmittelalterlichen Europa, Vorträge und Forschungen* 36 (Sigmaringen 1991), 9-73.
- , 'Le Prêtre Jean. Figure imaginaire du roi sacré', A. Boureau en C.S. Ingerflom (ed.), *La royauté sacrée en occident. L'Histoire et ses représentations* 3 (Parijs 1992), 81-90.
- Ménard, Ph., 'Les fous dans la société médiévale Le témoignage de la littérature au XIIe et XIIIe siècle', *Romania* 98 (1977), 433-459.

- Michel, P., "Formosa deformitas" *Bewaltigungsformen des haßlichen in mittelalterlicher Literatur* (Bonn 1976)
- Michelis Pintacuda, F. de, 'Pour une histoire de l'idée de tolérance du XVe au XVIIe siècle', *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 65 (1985), 131-151
- Monsuez, R., 'Le latin de Thomas More dans l'Utopia', *Caliban Annales de la Faculté des lettres et sciences humaines de l'Université de Toulouse NS* 2 (1966), 35-78
- Moore, M J (ed.), *Quincentennial Essays on St Thomas More Selected Papers from the Thomas More College Conference* (= *Albion* 10 (1978), suppl.)
- Moore, R I., *The Formation of a Persecuting Society Power and Deviance in Western Europe, 950-1250* (Oxford 1987)
- Morgan, A B., 'Philosophic Reality and Human Construction in the Utopia', *Moreana* 10 (1973), 15-24
- Murphy, C M., e a (ed.), *Miscellanea Moreana Essays for Germain Marc'hadour*, *Renaissance Texts and Studies* 61 (= *Moreana* 26 (1989) no 100)
- Nagel, A F., 'Lies and the Limitable Inane Contradiction in More's Utopia', *Renaissance Quarterly* 26 (1973), 173-180
- Nederman, C J., 'The Physiological Significance of the Organic Metaphor in John of Salisbury's *Policraticus*', *History of Political Thought* 8 (1987), 211-223
- New, P., 'Thomas More, Utopia Form as Model', *Organon* 16-17 (1980-1981), 43-62
- , *Fiction and Purpose in Utopia, Rasselas, The Mill on the Floss, and Women in Love* (Londen 1985)
- Nijhoff, W., en M E Kronenberg, *Nederlandsche bibliographie van 1500 tot 1540* 1 ('s-Gravenhage 1923)
- Nijsten, G., "Vanden gestant des heiligen landes" Op zoek naar een vijftiende-eeuwse auteur en zijn publiek', P Bange en P M J C de Kort (ed.), *Die fonteyn der ewiger wysheit Opstellen aangeboden aan prof dr A G Weiler ter gelegenheid van zijn 25-jang jubileum* (), *Middeleeuwse Studies* 5 (Nijmegen 1989), 82-96
- Noreña, C G., *Juan Luis Vives Archives internationales d'histoire des idées* 34 ('s-Gravenhage 1970)
- Nowell, Ch E., 'The Historical Prester John', *Speculum* 28 (1953), 435-445
- Olin, J C (ed.), *Interpreting Thomas More's Utopia* (New York 1989)
- Olschki, L., 'Der Brief des Presbyters Johannes', *Histonsche Zeitschrift* 144 (1931), 1-14
- , *Stona letterana delle scoperte geografiche* (Florence 1937)
- , 'I Cantari dell'India di Giuliano Dati', *La Bibliofilia* 40 (1938), 289-316
- Oppert, G., *Der Presbyter Johannes in Sage und Geschichte* (Berlyn 1870) (2)
- O'Rourke Boyle, M., 'Fools and Schools Scholastic Dialect, Humanist Rhetoric, From Anselm to Erasmus', *Mediaevalia et Humanistica* 13 (1985), 173-195
- Otis, L L., *Prostitution in Medieval Society The History of an Urban Institution in the Languedoc* (Chicago-Londen 1985)
- Pagden, A., *The Fall of Natural Man The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology* (Cambridge 1982)
- Pakter, W J., *De his qui fors sunt The Teachings of Medieval Canon and Civil Lawyers Concerning the Jews* (diss Baltimore 1974)
- , *Medieval Canon Law and the Jews*, *Abhandlungen zur Rechtswissenschaftlichen Grundlagenforschung* 68 (Ebelsbach 1988)
- Post, G., *Studies in Medieval Legal Thought Public Law and the State, 1100-1322* (Princeton 1964)

- Pou y Martí, J.M., 'La leyenda del Preste Juan entre los Franciscanos de la edad media', *Antonianum* 20 (1945), 65-96.
- Prévost, A., *L'Utopie de Thomas More* (Paris 1978).
- Raitière, M.N., 'More's *Utopia* and *The City of God*', *Renaissance Studies* 20 (1973), 144-168.
- Ravenstein, E.G., *Martin Behaim, His Life and His Globe* (Londen 1908).
- Rebhorn, W.A., 'Thomas More's Enclosed Garden: *Utopia* and Renaissance Humanism', *English Literary Renaissance* 6 (1976), 140-155.
- Reynolds, S., 'Medieval Urban History and the History of Political Thought', *Urban History Yearbook* (1982), 14-23.
- Rief, J., *Der Ordobegriff des jungen Augustinus* (Paderborn 1962).
- Rogers, F.M., *The Travels of the Infante Dom Pedro of Portugal* (Cambridge Ma. 1961).
- Röhricht, R., en H. Meisner, *Deutsche Pilgerreisen nach dem Heiligen Lande* (Berlijn 1880).
- Roncière, Ch. de la, *La découverte de l'Afrique au moyen âge*, 3 dln. (Kairo 1924-1926).
- Ross, E.D., 'Prester John and the Empire of Ethiopia', A.P. Newton (ed.), *Travel and Travellers of the Middle Ages* (New York 1926), 174-194.
- Rossiaud, J., *Dame Venus. Prostitution im Mittelalter* (München 1989; oorspr. Italiaans, 1984).
- Sanceau, E., *The Land of Prester John. A Chronicle of Portuguese Exploration* (New York 1944).
- Santunello, G., 'Nicolò Cusano e l'utopia dell'unità culturale e religiosa nel quattrocento', *Archivio di Filosofia* 53 (1985), 381-391.
- Scheffer, L., 'De Itinerarius van Johannes de Hese. Een voorbeeld van een laatmiddeleeuws reisverhaal uit de Nederlanden (ca. 1400)', B. Ebels-Hoving e.a. (ed.), *Genoechlike ende lustige historien. Laatmiddeleeuwse geschiedschrijving in Nederland*, *Middeleeuwse Studies en Bronnen* 4 (Hilversum 1987), 21-33.
- Schmid, E., 'Priester Johannes und die Aneignung des Fremden', D. Peschel (ed.), *Germanistik in Erlangen (...)*, *Erlanger Forschungen A* 31 (Erlangen 1983), 75-93.
- Schmidt, P.-G., 'Erasmus und die mittellateinische Literatur', A. Buck (ed.), *Erasmus und Europa*. *Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung* 7 (Wiesbaden 1988), 129-137.
- Schmidt, V.M., *De luchtvaart van Alexander de Grote in de verbeelding der middeleeuwen* (diss. Groningen 1988).
- Schoeck, R.J., 'The Ironic and the Prophetic. Towards Reading More's *Utopia* as a Multidisciplinary Work', Moore (ed.), *Quincentennial Essays*, 124-134.
- Schreiner, K., 'Toleranz', O. Brunner, W. Conze en R. Koselleck (ed.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* 6 (Stuttgart 1990), 445-605.
- Schulte Herbrüggen, H., 'More's *Utopia* as a Paradigm', Sylvester en Marc'hadour (ed.), *Essential Articles*, 251-262.
- Seeber, H.U., 'Hythloday as a Preacher and a Possible Debt to Macrobius', *Moreana* 8 (1971), 71-86.
- Seibt, F., 'Utopie im Mittelalter', *Historische Zeitschrift* 208 (1969), 555-594.
- , *Utopica. Modelle totaler Sozialplanung* (Dusseldorf 1972).
- Simonsohn, Sh., *The Apostolic See and the Jews*, PIMS Studies and Texts 109-110 (Toronto 1991).
- Skinner, Q., 'More's *Utopia*', *Past and Present* (1967) no.38, 153-168.

- , *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 dln (Cambridge 1978)
- , 'Sir Thomas More's *Utopia* and the Language of Renaissance Humanism', A Pagden (ed), *The Languages of Political Thought in Early Modern Europe* (Cambridge 1987), 123-157
- , 'Meaning and Understanding in the History of Ideas', J Tully (ed), *Meaning and Context Quentin Skinner and His Critics* (Cambridge 1988), 29-67
- Slessarev, V, *Prester John The Letter and the Legend* (Minneapolis 1959)
- Spitz, L W, *The Religious Renaissance of the German Humanists* (Cambridge Ma 1963)
- Stallmach, J, 'Einheit der Religion – Friede unter den Religionen Zum Ziel der Gedankenführung im Dialog "Der Friede im Glauben"', Haubst (ed), *Der Friede unter den Religionen*, 61-75
- Starnes, C, *The New Republic A Commentary on Book I of More's Utopia, Showing Its Relation to Plato's Republic* (Waterloo, Canada, 1990)
- Stobart, L, *Utopia – Fact or Fiction? The Evidence from the Americas* (Stroud 1992)
- Struve, T, 'Bedeutung und Funktion des Organismusvergleichs in den mittelalterlichen Theorien von Staat und Gesellschaft', A Zimmermann (ed), *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*, *Miscellanea Mediaevalia* 12 (Berlin-New York 1979), 144-161
- Stupperich, R, 'Das Problem der Armenfürsorge bei Juan Luis Vives', Buck (ed), *Juan Luis Vives*, 49-62
- Surtz, E L, *The Praise of Wisdom A Commentary on the Religious and Moral Problems and Backgrounds of St Thomas More's Utopia* (Chicago 1957)
- Sylvester, R S, "'Si Hythlodæo credimus" Vision and Revision in Thomas More's *Utopia*', Sylvester en Marc'hadour (ed), *Essential Articles*, 290-301
- , en G Marc'hadour (ed), *Essential Articles for the Study of Thomas More* (Hamden 1977)
- Tierney, B, *Religion, Law, and the Growth of Constitutional Thought 1150-1650* (Cambridge 1982)
- Todorov, T, *La conquête de l'Amérique la question de l'autre* (Paris 1982)
- Topfer, B, *Das kommende Reich des Friedens Zur Entwicklung chiliastischer Zukunftshoffnungen im Hochmittelalter*, *Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte* 11 (Berlin 1964)
- Trexler, R C, 'La prostitution florentine au XVe siècle patronages et clientèles', *Annales ESC* 36 (1981), 983-1015
- Turchetti, M, 'Une question mal posée Erasme et la tolérance L'Idée de syngkatabasis', *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 53 (1991), 379-395
- Vanysacker, D, *Hekserij in Brugge De magische leefwereld van een stadsbevolking, 16de-17de eeuw* (Brugge 1988)
- Varga, L, *Das Schlagwort vom "finsternen" Mittelalter Veröffentlichungen des Seminars für Wirtschafts- und Kulturgeschichte Wien* 8 (Baden-Wenen 1932)
- Vitale-Bovaroni, A, 'De la chanson de *Huon d'Auvergne* à la *Storia di Ugone d'Alvernia* d'Andrea da Barberino techniques et méthodes de la traduction et de l'élaboration', M Tyssens en C Thiry (ed), *Charlemagne et l'épopée romane Actes du VIIe congrès international de la Société Rencesvals*, *Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liège* 2 (Paris 1978), 393-403
- Wackernagel, W, *Altdeutsche Predigten und Gebete aus Handschriften* (Basel 1876)
- Wagner, B, *Terra promissionis Studien zu Überlieferung und Rezeption der "Epistola presbiteri Johannis" im Mittelalter* (diss Würzburg 1993)

- Warren, F B , *Vasco de Quiroga and his Pueblo-Hospitals of Santa Fe* (Washington 1963)
- Weber, H J , *Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie von Alexander von Hales bis Duns Scotus*, Freiburger Theologische Studien 91 (Freiburg im Breisgau etc 1973)
- Wegemer, G , 'The City of God in Thomas More's *Utopia*', *Renaissance* 44 (1992), 115-135
- Weiler, A G , 'Nicolaas van Kues en de oecumenische problematiek vóór de reformatie', *De middeleeuwen voorbij Humanisme en scholastiek op de drempel van de nieuwe tijd Verspreide opstellen* (), *Middeleeuwse Studies* 9 (Nijmegen 1992), 127-142
- Weiner, A D , 'Raphael's Eutopia and More's *Utopia* Christian Humanism and the Limits of Reason', *The Huntingdon Library Quarterly* 39 (1975), 1-27
- Westrem, S D , *A Critical Edition of Johannes Witte de Hese's 'Itinerarius', the Middle Dutch Text* () (diss Evanston 1985)
- Wicki, N , *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin*, *Studia Friburgiensia* NF 9 (Freiburg im Breisgau 1954)
- Wildiers, M , *Kosmologie in de westerse kultuur Histonsch-kritisch essay* (Kapellen-Kampen 1988)
- Winter, M , *Compendium Utopiarum Typologie und Biographie literanscher Utopien* 1 (Stuttgart 1978)
- Wooden, W W , 'Anti-Scholastic Satire in Sir Thomas More's *Utopia*', *The Sixteenth Century Journal* 8 2 (1977), 29-45
- , en J N Wall jr , 'Thomas More and the Painter's Eye Visual Perspective and Artistic Purpose in More's *Utopia*', *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 15 (1985), 231-263
- Woolf, C N S , *Bartolus of Sassoferrato His Position in the History of Medieval Political Thought* (Cambridge 1913)
- Wright, J H , *The Order of the Universe in the Theology of St Thomas Aquinas* (Rome 1957)
- Zaganelli, G I , 'La "quête ouverte" utopie medievale', *Lectures* 11 (1982), 51-77
- , 'Contradiction et conciliation en utopie la lettre du "Prêtre Jean"', C Imbroscio (ed), *Requiem pour l'utopie? Tendances autodestructives du paradigme utopique*, *Histoire et critique des idées* 6 (Pisa 1986), 19-34
- , 'Le lettere del Prete Gianni Di un falso e delle sue verità', *Falschungen im Mittelalter*, MGH Schriften 33 5 (Hannover 1988), 243-260
- , *La lettera del Prete Gianni*, *Biblioteca Medievale* 13 (Parma 1990)
- Zatloukal, K , 'India – ein idealer Staat im 'Jüngerem Titurel'', *Strukturen und Interpretationen Studien zur deutschen Philologie, gewidmet Blanka Horacek zum 60 Geburtstag* (Stuttgart 1974), 401-445
- Zarncke, F , 'Der Priester Johannes', *Abhandlungen der königlich sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, philologisch-histonsche Classe* 7 (1879), 827-1039, 8 (1883), 1-186
- Zavala, S , *La Utopia de Tomás Moro en la Nueva España* (Mexico 1937)
- , 'En torno del tratado *De debellandis Indis* de Vasco de Quiroga', *Historia Mexicana* 18 (1968-1969), 623-626
- , 'Vasco de Quiroga, traducteur de l'*Utopia*', *Moreana* 18 (1981), 115-117

Index nominum

Deze Index betreft namen van personen en geografische aanduidingen, genoemd in de Inleiding, de delen I en II, en de Nabeschouwing. De voetnoten zijn niet verwerkt. Niet opgenomen zijn 'Europa', 'Oude Wereld', 'Nieuwe Wereld', 'Indie', 'Orient'.

- Abraxa 176, 223, 256, 264
Acco 36
Achoners 210, 214
Adam 33, 71
Aden 42
Aegidius Romanus 156, 296
Afrika 29, 41-43, 96
d'Ailly, Pierre 12
Albencus van Troisfontaines 32, 37-38
Albertus Magnus 41-42
Albrecht von Scharfenberg 41, 48, 54,
61, 64, 69-70, 72, 75, 110
Aldus Manutius 271-272
Alexander III (paus) 50
Alexander de Grote 33, 89, 121-123,
125-130
Alexander van Hales 149, 160
Alexander de Nevo 160
Amaurotum 221, 230-231, 234-236,
259, 261, 265-266, 278
Amazonen 76, 95, 97-100, 102, 115,
120-122, 124, 135
Amerika 179
Andrea da Barberino 72
Anemolié, Anemoliers 227, 259
Anemolius 252
Antichrist 35, 37, 126, 128-129
Antonio Usodimare 46
Antwerpen 169, 177-179, 262
Aristophanes 271
Aristoteles 148, 150, 154, 270
Athene 193
Augustinus 16, 35, 124-125, 139-155,
158, 161-164
Azie 29, 40-44, 96
Babel, Babylon 35, 40, 86, 95, 101-103,
112-113, 115, 119; Hoer van Babel
164
Baker-Smith, Dominic 180
Beckingham, C.F. 38
Bethseba 33
Bibric 91, 117
Biondo, Flavio 42
Boom des Levens 104, 112, 117
Borges, Jorge Luis 78
Brahmanen 97, 120, 122-124
Brincken, Anna-Dorothee von den 54
Brugge 177, 302-303, 315
Brunetto Latini 151
Budé, Guillaume 172-173, 179, 181,
187-188, 190-192, 194, 205, 280
Busleyden, Jeroen 173, 181, 187, 193-194
Calicut 178
Carafa, Diomedes 286
Cerveri de Girona 54, 69-70, 72, 110
China (Cathay) 28, 41-42, 44
Cicero 219, 270
Clement, John 179, 188
Coir Khan 44
Constantijn de Grote 267
Constantinopel 288
Cornelis van Zienkzee 169
Cusanus, Nicolaus 45, 283-291, 294,
299, 309, 312
Cyprianus, Pseudo- 285-286
Damiate 37
Daniel (profeet) 30, 79-80, 95, 104, 110,
112

- Dati, Giuliano 55, 70-71, 110
 David (koning OT) 33
 David (zoon Pape Jan) 36-37, 45
 Desmarais, Jean 173, 176, 181, 187-189, 193
 Dioscorides 271
 Drie Koningen 28
 Duitsland 126, 189, 284-286, 291
 Dzjengis Khan 45-46

 Eco, Umberto 18
 Efeze 28
 Egypte, Egyptenaren 42, 176, 178, 266-267, 269, 277
 Eleanora van Ferrara 286
 Eliade, Mircea 90
 Elias, Norbert 315
 Elyzeese Velden 173
 Engeland, Engelsen 92, 126, 189, 203, 207-209, 302
 Erasmus, Desiderius 12, 14, 169, 184-185, 187-189, 252, 281, 283, 291-303, 305-307, 309, 312
 Ethiopie 29-30, 42-43, 45-46, 50, 62
 Eugenius IV (paus) 50
 Eva 71

 Filips de Schone 296-297
 Foresti, Jacobus Philippus, di Bergamo 43
 Foucault, Michel 156
 Francesco di Carrara 315
 Frankrijk (Gallie), Fransen 91-92, 126, 189
 Frederik Barbarossa 31-32, 65?, 84?, 146-147
 Frederik II (keizer) 31-32, 36-37, 65?, 84?
 Froben, Erasmus 187
 Froben, Johannes 184, 187, 189, 252

 Galenus 271
 Geldenhouwer, Gerard 187
 Gelukzalige Eilanden 173
 Gillis, Pieter 169-202 *passim*, 213, 215-216, 219, 221, 252, 262
 Gison 102

 Gog en Magog 34-35, 40, 77, 95, 102, 113, 115, 124-133, 140, 228-229
 Góis, Damião a 30, 169
 Golgotha 36
 Gombrich, E H 12-13
 Gomez de Santisteban 32, 55, 72-73, 110
 Gosman, Martin 19, 53-55
 Gozan 129
 Gratianus 158
 Gregorius IX (paus) 158
 Griekenland, Grieken 35, 50, 64, 66, 123, 176, 189, 264, 275, 278, 292, Griekse taal en literatuur 175-176, 179, 219, 243, 251, 269-272, 274-277
 Gundoforus 33, 90-91

 Heilig Land 28, 36, 38-40, 42
 Helleiner, Karl 64
 Hendrik VIII (koning) 177
 Henricus van Herford 32, 44
 Hermann Corner 32
 Herodianus 271
 Herodotus 271
 Hesychius 271
 Hexter, J H 20
 Hieronymus 124
 Hippocrates 271
 Hostiensis 159
 Hugo van Gabala 28, 38-39
 Hythlodæus, Raphael 9, 169-284 *passim*, 287, 291, 296, 302, 304, 309, 311, 314

 Idonus 88, 100
 Innocentius IV (paus) 159
 Israel 37, 103, 124, 129-131
 Italie, Italianen 92, 126, 189

 Jacobus van Vitry 36-37
 Jafeth 124
 Jeruzalem 28-29, 35-37, 50, 66, 85, 127, 280, 289-290
 joden 35-36, 48, 70, 91, 95, 100, 113-114, 124, 129-134, 156, 162, 164, 290, 300, 313

- Johannes Andreae 159-160
 Johannes van Mandeville 46-47, 49
 Johannes Rothe 157, 287
 Johannes van Salisbury 65, 149
 Johannes van Winterthur 44
 Johannes Witte de Hese 63
 Joos van Ghistele 42-43
 Judea 129
- Karel V (keizer) 177, 291, 296
 Kaukasus 125, 129
 Keller, Christoph 277
 Keulen 169
- Las Casas, Bartolomé de 312-313
 Lascaris 271
 Leuven 169, 302
 Lewent, Kurt 54
 Linacre, Thomas 188
 Londen 174, 177
 Lotman, Joen 9-11, 73, 80-81
 Lucianus 271
 Luilekkerland 57
 Lupset, Thomas 187-188
 Luther 275, 301
- Macarenziërs 210, 214
 Macrobius 40, 173, 201
 Manuel Comnenus 25, 31-32, 34, 39,
 47, 64-65, 67, 75, 77, 83-85
 Marco Polo 25, 45
 Maria 97
 Martens, Dirk 169
 Martin Behaim 43, 50
 Mattheus (apostel) 49
 Meden 28
 Mexico 283, 309, 312
 Michoacán 309
 Midden-Oosten 41
 Minerva 188
 Mongolen (Tataren) 29, 37, 45-47, 59, 70
 More, John 169
 More, Thomas (en zijn *Utopia*) 9, 15-16,
 20-21, 27, 169-284 *passim*, 290-291,
 294, 296, 302-303, 306-307, 309-
 311, 317-319
- Morton, John 203-206, 208-209, 212,
 268, 274, 281-282
 Moskou 9
 Mythras 255
- Nederlanden 169, 177, 189, 262
 nestorianen 28, 39, 44, 48, 70
 Nijl 42
 Noordpool 40
 Nubie 46
- Odonicus van Pordenone 42, 44
 Odysseus 180
 Olympus 40, 88, 100
 Olschki, Leonardo 53, 55-56, 65
 Oppert, Gustav 28
 Orunde 91
 Oswald der Schreiber 36
 Otto von Freising 28, 38-39, 41, 48, 51-
 52, 146-147, 154
- Padua 315
 Pape Jan (en zijn brief) 9, 15-16, 18-21,
 25-165 *passim*, 169-170, 173-175,
 180, 182, 190, 200-201, 214, 221,
 225, 227-229, 246-247, 252, 259,
 261-263, 279, 283, 317-319
 Paradijs 40, 67, 87-88, 90, 102, 104, 132
 Parijs 302, 315
 Paulus (apostel) 142
 Perzie, Perzen 28, 42, 206, Perzische taal
 176, 243
 Petrarca, Francesco 12, 315
 Petrus (apostel) 289
 Petrus Comestor 129
 Petrus Hispanus 268
 Petrus Lombardus 298
 Philippe de Mézières 59
 Philippus (arts) 50
 Phison 88
 Piençonie 102
 Pirckheimer, Willibald 187
 Plato 180, 212-214, 270, 293-294
 Plutarchus 271
 Polyleriten 206-209, 215, 252
 Portugal, Portugezen 29, 43, 179-180
 Porus 33, 89

Quasideus 33, 77, 79, 89-92, 110

Quiroga, Vasco de 309-314

Rhenanus, Beatus 181, 187

Roger Bacon 41, 44

Rogers, Francis 55

Rome, Romeinen, Romeinse Rijk 35-36, 48, 50, 62, 64, 83, 126-127, 176, 178, 193, 206, 219, 266-267, 269, 274-275, 277, 292, 301, 306, Latijnse taal en literatuur 219, 269-270, 272

Ruelle, Jehan 188

Salmaneser 129

Samarkand 28, 62, 89

Santa Fe de Mexico 311

Santa Fe de Michoacán (de la Laguna) 311

Saracenen 29, 36-37, 102

Satan 124, 127

Sauvage, Jean le 188

Saxo Grammaticus 193

Schotland 126

Schrijver, Cornelis de 173, 187

Seneca 219, 270

Sepúlveda, Juan Ginés de 312-314

Simon van St Quentin 45

Sixtus IV (paus) 50

Skythen 124

Socrates 180

Sophocles 271

Sorbonne 297

Spanje, Spanjaarden 126, 302, 312-313

Sparta 193

Stephanus (kardinaal) 27

Surtz, Edward 20

Susa 62, 89, 91

Syrie 42

Taprobane (Ceylon) 178

Tartoe 9

Tenduc 45

Themsecke, George van 188

Theodorus van Gaza 271

Theodosius de Grote 146

Theophrastus 270

Tholomeus van Lucca 155, 162

Thomas (apostel) 33, 40, 47, 49, 58, 62, 68, 85, 89-90, 93-94, 97, 108-109

Thomas van Aquino 65, 147-164 *passim*, 256, 285, 295, 298, 315

Thucydides 271

Tigris 28, 39

Tricius Apinatus 271

Tunstal, Cuthbert 177, 188

Turchetti, Mario 301

Turken 288, 298

Utopus 176, 223, 226, 230, 245, 256-257, 264-266, 275, 278, 290

Valencia 302

Valla, Lorenzo 269

Valladolid 312

Verre Oosten 39, 43

Vespucci, Amerigo 178-179, 199, 309

Vincent van Beauvais 45

Viterbo 28, 39

Vives, Juan Luis 283, 302-309, 312

Volz, Paul 297

Willem van Rubroeck 41-42, 44

Wimpfeling, Jakob 300

Yeliu-Tasche 28

Zaganelli, Gioia 54-55, 81, 111

Zapoleten 227-229

Zarncke, Friedrich 19, 28

Zatloukal, Klaus 54-55, 64

Zuidpool 40

Sommaire

LE PAYS DU PRÊTRE JEAN ET L'UTOPIE LA REPRESENTATION DE LA CULTURE DU MOYEN ÂGE ET DE LA RENAISSANCE

Cette étude porte principalement sur deux textes la 'lettre du Prêtre Jean', qui date originairement du douzième siècle, et l'*Utopie* de Thomas More, parue en 1516. La lettre est un document où le narrateur, le 'Prêtre Jean', qui se présente au lecteur européen comme le souverain chrétien des Indes, décrit son empire merveilleux. L'*Utopie* rapporte la rencontre de More et du marin Raphael Hythlodée après le retour de ce dernier de l'île des Utopiens dans le Nouveau Monde.

Les mondes décrits par la lettre et par l'*Utopie* sont pris pour des représentations de la culture du moyen âge et de la renaissance respectivement. L'analyse des textes vise à établir une conception de ces deux cultures 'Moyen âge' et 'renaissance' ne sont pas considérés comme des périodes qui possèdent leur propre 'esprit' la renaissance est conçue comme un mouvement (d'après E. H. Gombrich) opposé à la culture médiévale, qui, à son tour, est conçue comme la culture à laquelle la renaissance s'oppose. Cette étude tente de saisir l'opposition entre les deux afin de pouvoir les distinguer.

La question primordiale est celle de la définition de la culture par rapport à son propre contraire logique. Il n'importe pas tant de discerner ce que les textes désignent comme caractéristiques centrales de la culture que de repérer le rapport entre les caractéristiques centrales et les caractéristiques opposées bannies en marge. Ainsi cette étude se rapproche des idées sur le rapport entre 'culture' et 'non-culture' développées dans la sémiotique culturelle russe (notamment par Youri Lotman).

La lettre du Prêtre Jean et l'*Utopie* présentent à cet égard des figurations complètement différentes. Elles évoquent un monde imaginaire situé loin sur cette terre, où il existe un ordre culturel idéal. Dans la lettre, cet ordre se distingue par l'accord entre la culture et son contraire. Le bien et le mal, le beau et le laid, la civilisation et la sauvagerie se tiennent en équilibre sous le règne prudent du souverain. L'*Utopie*, par contre, dépeint un effort de la culture de se débarrasser de son contraire. Cet effort est entrepris dans l'intention explicite d'échapper à l'ordre culturel médiéval qui accorde une place au non civilisé – précisément l'ordre que la lettre présente. Finalement cet effort n'aboutit à rien. En fait l'*Utopie* est un méta-texte de la renaissance, qui montre l'ironie du désir de racheter le moyen âge.

L'étude comprend deux parties de cinq chapitres, qui constituent partiellement un parallèle. La première partie porte sur la lettre du Prêtre Jean, la seconde partie sur l'*Utopie*.

Le chapitre I 1 cherche à montrer que la lettre n'était pas destinée à fournir des renseignements sérieux sur l'Orient médiéval, comme on le suppose dans de nombreux commentaires modernes, et qu'elle n'était pas invariablement prise en tant que telle par son public. La lettre, lue et recopiée jusqu'au début du seizième siècle, décrit une réalité du douzième siècle qui avait perdu son actualité pour les lecteurs postérieurs. De plus cette réalité s'éloigne de façon évidente de l'image de l'Orient qui existait en Europe au douzième siècle et après. Le 'Prêtre Jean' qui était projeté dans la réalité par des voyageurs, des chroniqueurs et des géographes, doit être séparé du personnage principal de la lettre. Le premier est un monarque d'un pays de proportions modestes dont l'orthodoxie était mise en doute. Le second est un catholique exemplaire et un potentat tout-puissant qui règne sur l'Orient entier. Le public médiéval était conscient de ce décalage. Par conséquent il faut supposer que la lettre n'a jamais été autre chose qu'un document de fiction littéraire.

Quelle est alors sa signification? Certains commentateurs modernes ont cru que la lettre contenait un message social ou politique qui donne au texte une apparence utopique. Les opinions de ces auteurs font l'objet d'une discussion critique au chapitre I 2. Il s'avère qu'il n'est pas impossible d'interpréter la lettre comme porte-parole d'idéaux politiques ou sociaux, bien que seulement quelques passages expriment sous ce rapport une morale significative, d'ailleurs assez vague. La discussion sur la réception 'utopique' de la lettre par certains auteurs médiévaux confirme cette impression. Le Prêtre Jean est loué comme un souverain exemplaire, son empire matérialise des conditions idéales – mais l'objet exact de l'idéal reste confus.

Une analyse de la lettre, poursuivie dans le chapitre I 3, montre que l'empire du Prêtre Jean est un édifice qui comporte deux sphères. Il y a un centre béni, le pays du lait et du miel, où le souverain lui-même demeure et où ses sujets chrétiens mènent une vie de grande vertu. Autour il y a une grande diversité de régions sauvages et inhospitalières, où se trouvent toutes sortes de peuples monstrueux. La plupart ne sont pas chrétiens et manquent d'autres formes de civilisation, ils se distinguent presque toujours négativement de la population du centre. Comme le Prêtre Jean a plein pouvoir dans son empire (en tant que personnage) ainsi que dans la lettre (en tant que narrateur) et qu'il partage la morale chrétienne du lecteur européen, ce dernier est encouragé à déceler les mêmes oppositions spatio-culturelles que lui. Il est évident que le centre représente la culture, la périphérie la non-culture.

Le chapitre I 4 continue l'analyse. En décrivant son empire, le Prêtre Jean adopte un double point de vue : d'une part comme représentant de la culture, d'autre part comme souverain de l'ensemble de la culture et de la non-culture. Dans la première perspective, l'ordre culturel consiste surtout dans la vertu et l'obéissance des habitants du centre, tandis que la périphérie ne présente que du désordre. Dans la deuxième perspective, l'ordre se situe dans la séparation et la jonction des deux sphères de l'empire sous la direction du souverain. Le Prêtre Jean réussit à faire contribuer la non-culture de la périphérie au salut public : dans un sens éthique ainsi qu'esthétique, elle augmente la perfection de l'empire, grâce

précisément à l'utilisation des caractéristiques qui sont absentes au centre. L'ordre de l'empire semble parfait – sauf si on prête attention à la position de la femme, qui joue un rôle marginal dans le centre ainsi que dans la périphérie, tout en brisant le système d'oppositions spatio-culturelles.

Le rapport entre la culture et la non-culture manifeste dans l'empire du Prêtre Jean se retrouve dans une tradition intellectuelle qui commence avec Augustin (particulièrement la doctrine des deux cités) et qui se prolonge jusque dans le quinzième siècle, notamment dans la scolastique et le droit canonique. Cette tradition est élucidée au chapitre I.5. Dans l'être humain, la société et l'univers on distingue un noyau rationnel qui doit maintenir l'ordre en mettant les éléments irrationnels à leur place et en les faisant contribuer ainsi à la perfection éthique et esthétique de la totalité. Dans le domaine social, c'est surtout la doctrine de la *tolerantia* qui importe.

La seconde partie de l'étude précise, au chapitre II.1, que l'île d'Utopie, de même que l'empire du Prêtre Jean, est un monde imaginaire très éloigné de l'Europe qui semble porteur de certains idéaux. Il s'agit plus spécialement des idéaux de la renaissance. Une analyse des parerga (avant-propos et postfaces), où un groupe d'auteurs se pose en représentation exclusive de la civilisation et recommande l'île comme une alternative de la renaissance pour l'Europe médiévale, permet de qualifier l'ouvrage de porte-bannière de l'humanisme nord-européen.

Le chapitre II.2 contient une analyse du premier livre de l'*Utopie*. Ce livre présente un dialogue entre Raphaël Hythlodée, Thomas More et Pierre Gilles. Au cours de ce dialogue, Hythlodée et l'île d'Utopie sont placés face à More et à l'Europe. Hythlodée ne peut pas souscrire à la situation de la culture européenne, qui s'est bien trop écartée des prescriptions de la Bible et de l'antiquité classique. Contrairement aux conseils de More, il décline la responsabilité politique. Il se consacre entièrement à l'île d'Utopie, le seul endroit où ses idéaux soient intégralement en vigueur. Hythlodée est le représentant d'un humanisme radicalisé, qui ne peut se contenter que d'une culture qui a complètement expulsé la non-culture, en rachetant par le fait même la décadence médiévale.

Le second livre rapporte le monologue d'Hythlodée qui décrit l'île d'Utopie comme une alternative pure et véritable pour l'Europe médiévale. Ce monologue fait l'objet d'une analyse critique sur la base de deux questions. Le chapitre II.3 examine si l'île consiste vraiment, comme Hythlodée l'affirme, dans un espace uniforme où tout ce qui va à l'encontre de la culture est enlevé. Il s'avère que non: malgré son isolement apparent, l'Utopie entretient des rapports intimes avec le monde sauvage de l'extérieur, et partout sur l'île elle-même il y a des zones périphériques non-civilisées. Par ailleurs, l'île héberge un grand nombre de déviations éthiques et esthétiques, personnifiées par des marginaux divers. Seuls les intellectuels masculins de la capitale, avec qui Hythlodée s'identifie, partagent les normes de la culture utopienne – et même ceux-là ne sont pas immunisés contre le mal.

Le chapitre II.4 examine si l'île est en effet, comme Hythlodée veut le faire croire, exempte de l'histoire et préservée contre l'influence du moyen âge. Là

encore il s'avère que non. L'Utopie possède une histoire culturelle autochtone avec un passé non civilisé. De la part de l'Europe, la culture n'y semble avoir subi que des influences antiques et humanistes de sorte qu'elle peut représenter l'idéal de la renaissance, mais c'est une illusion. Hythlodée cache vraisemblablement le moyen âge utopien pour le lecteur autant qu'il cache le moyen âge européen pour les Utopiens. En définitive, l'île n'est rien de plus qu'une copie du status quo européen. Hythlodée n'arrive pas à dégager la culture de son contraire, ni dans l'espace ni dans le temps.

Enfin, le chapitre II.5 traite de quelques écrits de trois humanistes nord-européens (Cusanus, Erasme et Vivès) où l'on ressent l'idéal culturel poussé à son extrême dans l'*Utopie* par Hythlodée. L'attention se porte sur des passages où l'on recommande de purger la culture de son contraire – explicitement ou non comme alternative pour la situation médiévale – surtout quant à l'organisation de la société occidentale. Le chapitre traite également du projet de Quiroga, fondateur de deux colonies indiennes au Mexique, modelées d'après l'île d'Utopie en vue d'inculquer une civilisation pure aux indigènes.

Au cours de l'étude, deux cultures prennent forme: celle du moyen âge, caractérisée par l'effort d'établir un bilan entre la culture et son contraire, et celle de la renaissance, où il s'agit de purifier la culture de son contraire par opposition à la situation médiévale. Les deux cultures ne représentent pas exclusivement leur époque, mais leur rapport mutuel permet de les qualifier comme on le fait.

Curriculum vitae

István Bejczy werd geboren te Best, op 8 december 1965. Na zijn eindexamen Gymnasium A, afgelegd te Eindhoven, studeerde hij rechten (1983-1986) en geschiedenis (1984-1989) aan de Katholieke Universiteit Nijmegen. Zijn doctoraalexamen geschiedenis werd cum laude behaald. Van 1989 tot 1990 was hij junior-onderzoeker aan de Faculteit der Wijsbegeerte van genoemde universiteit. Van 1990 tot 1994 was hij er als assistent-in-opleiding verbonden aan de vakgroep Geschiedenis. Ten behoeve van zijn onderzoek verbleef hij gedurende enkele maanden aan het 'Moreanum', Angers, Frankrijk (zomer 1992) en aan het Pontifical Institute of Mediaeval Studies en het Centre for Reformation and Renaissance Studies, Toronto, Canada (voorjaar 1994). Hij is getrouwd met Michaële Gauduchon.

Dit boek heeft voornamelijk betrekking op een tweetal utopische geschriften: de middeleeuwse 'brief van Pape Jan' en de Utopia van Thomas More uit 1516.

Beide teksten roepen een denkbeeldige ruimte in leven waarin een ideale beschavingsorde bestaat. Het is de bedoeling van dit boek, deze orde in het oog te vatten. Daarbij is het niet in de eerste plaats van belang te zien wat in beide teksten aan beschavingskenmerken centraal wordt gesteld. Veeleer gaat het om de verhouding tussen datgene wat centraal wordt gesteld en datgene wat naar de marge wordt verwezen.

De brief van Pape Jan en de Utopia geven in dit opzicht geheel verschillende voorstellingen te zien. In de brief gaat de beschaving een vergelijk aan met haar tegendeel. Goed en kwaad, mooi en lelijk, beschaving en het gemis daarvan houden elkaar in evenwicht. In de Utopia daarentegen poogt de beschaving haar tegendeel van zich af te schudden. Deze poging wordt ondernomen met de bedoeling te ontsnappen aan de middeleeuwse beschavingsorde die een plaats gunt aan het onbeschaafde – juist die orde, die door de brief wordt verbeeld. Uiteindelijk loopt deze poging op niets uit.

Door beide teksten kritisch te lezen, te vergelijken met andere teksten en ze aan elkaar te spiegelen, komen in deze studie twee beschavingen tegenover elkaar te staan: een 'middeleeuwse', waarin het gaat om een juiste balans tussen de beschaving en haar tegendeel, en een 'renaissancistische', waarin het gaat om het loskoppelen van de beschaving en haar tegendeel, tegen de middeleeuwse beschavingsorde in.