

UNIVERZITET U BEOGRADU

FILOLOŠKI FAKULTET

Dragica D. Mirković

**FIKCIJA I ISTINA U BANJANOVOM
*HODOČASNIKOVOM PUTOVANJU***

doktorska disertacija

Beograd, 2022.

UNIVERSITY OF BELGRADE
FACULTY OF PHILOLOGY

Dragica D. Mirković

**FICTION AND TRUTH IN BUNYAN'S
*THE PILGRIM'S PROGRESS***

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2022.

УНИВЕРСИТЕТ В БЕЛГРАДЕ
ФИЛОЛОГИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

Драгица Д. Миркович

**ФИКЦИЯ И ПРАВДА В ПУТЕШЕСТВИИ
ПИЛИГРИМА ДЖОНА БУНЬЯНА**

Докторская диссертация

Белград, 2022.

PODACI O MENTORU I ČLANOVIMA KOMISIJE

MENTOR:

prof. dr Zoran Paunović, redovni profesor, Filološki fakultet, Univerzitet u Beogradu

ČLANOVI KOMISIJE:

1. _____

2. _____

3. _____

Datum odbrane: _____

Izjave zahvalnosti

Veliku zahvalnost dugujem mentoru prof. dr Zoranu Paunoviću na ukazanom poverenju, konstruktivnim primedbama i nadahnjujućim stavovima tokom izrade doktorske disertacije.

Duboku zahvalnost dugujem supruhu Saši na nesebičnoj i istrajnoj pomoći, podršci i ljubavi, kao i ćerkama, Tamari i Vanji, na neizmernom strpljenu i podršci, ali i istrajnosti i doslednosti u ostvarenju ličnih stremljenja.

Posebnu zahvalnost na nesebičnoj podršci dugujem Gordani Drobnjaković bez koje ova disertacija ne bi bila napisana u ostvarenom periodu i Danijeli Kalanj na lekturi, entuzijazmu i podršci.

Hvala dragim roditeljima što su uvek uz mene i nikada nisu prestali da me ohrabruju i podržavaju.

*[...] Zahvaljujte Gospodu, Njegovo ime blagosiljajte.
Jer, Gospod je dobar;
ljubav Njegova ostaje doveka
i Njegova vernost kroz sva pokolenja.
(Psalam 100: 4-5)*

FIKCIJA I ISTINA U BANJANOVOM *HODOČASNIKOVOM PUTOVANJU*

Sažetak

Predmet istraživanja tiče se najpoznatijeg dela jednog od čuvenih engleskih puritanaca XVII veka, Džona Banjana (John Bunyan, 1628-1688), koji je prvi deo *Hodočasnikovog putovanja* (*The Pilgrim's Progress*) napisao 1678. godine, a drugi 1684. godine.

U delu teorijskog okvira teze, istraživanjem pitanja da li se književnosti može pripisati kategorija istinitosti došli smo do rasprostranjenog savremenog uverenja da fiksijska ili metaforička istina može posredno da vodi do istine koja nije ni činjenična ni paradigmatička, kao i da se istina Banjanove alegorije uklapa u epistemološki model istine književnog dela, subjektivnu teoriju saznanja i u etički model istine književnog dela, čime je potvrđena teza da književno delo putem svog fikcionalnog sveta može da prenese ali i donese filozofske, naučne ili religijske istine. U analizi *Hodočasnikovog putovanja* u okviru sintetičkog metoda istraživanja korišćen je komparativni metod analize prvog i drugog dela alegorije uključujući i analizu intertekstualnih i kontekstualnih elemenata koji su relevantni za tumačenje.

Istraživanjem kulturno-istorijskog konteksta u kome je pisac živeo i stvarao, kao i pregledom dosadašnjih proučavanja njegovog književnog rada, potvrđen je dominantan uticaj talasa reformacije na Banjanov život i stvaralaštvo. Istraživanjem recepcije dela uočeno je da je *Hodočasnikovo putovanje* uvršteno u književni kanon engleske književnosti usled internacionalizacije u misijske svrhe, odakle potiče Banjanova reputacija univerzalnog pisca, koja je potom pripisana Banjanovom veštom prikazu ljudske prirode i životnih borbi u XX veku. Pored toga, ustanovljeno je da je zastupljenost alegorije u biblijskim tekstovima, uloga alegorije u procesu tumačenja biblijskih stihova, kao i promene njene popularnosti u teološkim i književnim okvirima, uticala na recepciju *Hodočasnikovog putovanja*.

Analizom značenja teksta u okvirima njegovog izvornog istorijskog, kulturnog i književnog konteksta, kao i anahroničnog značenja, pored verskog ili teološkog čitanja kao izvornog, utvrđena su moralna, alegorijska, književna, psihološka, istorijska, sociološka, politička kao i feministička čitanja Banjanove alegorije. Ustanovljeno je da su postmodernistička naglašavanja pluraliteta značenja potvrdila Banjanovu titulu transnacionalnog i transkulturološkog pisca dekonstrukcijom Banjanove fikcije kroz prizmu politike i metafikcije, kao i uticaj narativa *Hodočasnikovog putovanja* na brojne engleske i američke pisce.

Dodatni doprinos disertacije budućim istraživanjima predstavljaju i hronološki spiskovi svih Banjanovih dela, ekranizacija, kao i izdanja na engleskom jeziku i prevoda na srpski jezik koja se mogu pronaći u Srbiji.

Ključne reči: alegorija, fikcija, istina književnog dela, hrišćanska (biblijska) istina, XVII vek, reformacija, puritanci

Naučna oblast: nauka o književnosti

Uža naučna oblast: engleska književnost

UDK broj: _____

FICTION AND TRUTH IN BUNYAN'S *THE PILGRIM'S PROGRESS*

Abstract

The subject of the research concerns the most famous work of one of the famous English Puritans of the 17th century, John Bunyan (1628-1688), who wrote the first part of *The Pilgrim's Progress* in 1678, and the second in 1684.

In the theoretical framework of the thesis, researching the question of whether the category of truth can be attributed to literature, we came to the widespread modern belief that fictional or metaphorical truth can indirectly lead to truth that is neither factual nor paradigmatic, and that the truth of Bunyan's allegory fits the epistemological model of the truth of a literary work, the subjective theory of knowledge and the ethical model of the truth of a literary work, which confirms the thesis that a literary work can transmit but also introduce philosophical, scientific or religious truths through its fictional world. A comparative method of analysis of the first and second parts of the allegory was used within the synthetic research method which included the analysis of intertextual and contextual elements that are relevant for the interpretation.

The dominant influence of the Reformation wave on Bunyan's life and work was confirmed by researching the cultural and historical context in which the writer lived and created, as well as by reviewing previous studies of his literary work. Researching the reception of the work showed that *The Pilgrim's Progress* was included in the literary canon of English literature due to internationalization for missionary purposes, whence Bunyan's reputation as a universal writer, which was then attributed to Bunyan's skillful depiction of human nature and life struggles in the 20th century. In addition, it was found that the representation of allegory in biblical texts, the role of allegory in the process of interpreting biblical verses, as well as changes in its popularity in theological and literary contexts, influenced the reception of *The Pilgrim's Progress*.

By analyzing the meaning of the text within its original historical, cultural and literary context, as well as anachronistic meaning, in addition to original religious or theological reading, moral, allegorical, literary, psychological, historical, sociological, political and feminist readings of Bunyan's allegory were determined. It has been established that postmodernist emphasis on the plurality of meaning confirmed Bunyan's title of transnational and transcultural writer by deconstructing Bunyan's fiction through the prism of politics and metafiction, as well as the influence of *The Pilgrim's Progress* narrative on many English and American writers.

An additional contribution of the dissertation to the future research are the chronological lists of all Bunyan's works, film adaptations, as well as editions in English and translations into Serbian that can be found in Serbia.

Key words: alegory, fiction, truth of literary work, christian (biblical) truth, 17th century, reformation, Puritans

Scientific field: literature

Scientific subfield: english literature

UDC Number: _____

SADRŽAJ:

1. UVOD	1
1. 1. Banjanovo delo.....	4
2. POTRAGA ZA ISTINOM	7
2. 1. Potraga za istinama i Istinama.....	7
2. 2. Da li se književnosti uopšte može pripisati kategorija istinitosti?	15
2. 2. 1. Književno delo	15
2. 2. 2. Istina	16
2. 2. 3. Fikcija.....	20
2. 2. 4. Istina književnog dela	24
2. 3. Snaga reči i Reči, <i>Svetog pisma</i>	35
2. 3. 1. Na scenu izlazi njeno veličanstvo „Zabuna“, poznata kao Alegorija!...	43
2. 4. Istine jedne epohe	51
2. 4. 1. Pozornica Banjanovog vremena	51
2. 4. 2. Talasi reformacije na obalama Engleske i rađanje puritanizma	54
2. 4. 3. Forma u službi suštine	62
3. FIKCIJA I ISTINA IZ BANJANOVOG UGLA	68
3. 1. <i>Milost koja je obasula najvećeg grešnika</i> , puritanska autobiografija	68
3. 2. Stvarnost rođena iz sna: „Saznaćete istinu i istina će vas osloboditi“	73
3. 3. <i>Hodočasnikovo putovanje</i> : „lay my Book, thy Head and Heart together“	89
3. 3. 1. Banjanova alegorija: fikcija kao oruđe za kovanje istina	89
4. ZAKLJUČAK	112

LITERATURA:.....	119
primarni izvori:	119
o Banjanu:.....	119
filozofija i teorija religije:	123
teorija književnosti i istorija:	125
ostalo:	129
internet izvori:.....	130
PRILOG A: Tabela 1. Prevodi <i>Hodočasnikovog putovanja</i> na srpski jezik.....	132
PRILOG B: Tabela 2. <i>The Pilgrim's Progress</i> u Srbiji	133
PRILOG C: Tabela 3. Ekranizacije <i>Hodočasnikovog putovanja</i>	134
Biografija autora	135

1. UVOD

U cilju razmatranja fikcije i istine u Banjanovom *Hodočasnikovom putovanju*¹, pored književno-teorijske analize, istražićemo i društveno-istorijski kontekst usled koga se Banjan pojavio na pozornici XVII veka u Engleskoj, a *Hodočasnikovo putovanje* krenulo na put osvajanja svetske pozornice na kojoj se zadržalo do danas.

U poglavlju *Potruga za istinama i Istinama*, osvrnućemo se na versko-religijski i filozofsko-naučni pristup sagledavanja istine kroz prizmu saznanja i dostignuća čoveka kako bismo postavili okvir sagledavanja istine u ovom istraživanju. Upoređivanjem versko-religijskog i filozofsko-naučnog pristupa istini želimo šire da sagledamo čovekovu potrebu i želju da traga za istinom. Čovekova potraga za istinom je uvek prisutna, a kategorija vremena, kao zajednički element versko-religijskog i filozofsko-naučnog sveta, omogućila je čoveku nova saznanja. Iako je pojavom renesanse, humanizma i dokaza naučne revolucije izgledalo da će verski pristup istini otići u zaborav, naizgled dijametralno suprotni pristupi vekovima traju zajedno. Očekujemo da uviđanjem razlika i sličnosti pomenutih pristupa postavimo temelj razumevanju Banjanovog pristupa istini koji je nastao usred talasa naučne revolucije i hrišćanske duhovne reformacije.

U sledećem poglavlju, izučavanjem pitanja *da li se književnosti uopšte može pripisati kategorija istinitosti*, postavićemo književno-teorijske okvire ovog istraživanja. Budući da različite orijentacije u izučavanju književnosti, različiti nivoi, aspekti, pristupi, perspektive, metode ili ciljevi proučavanja književnosti, daju različita objašnjenja književnih činjenica, a u želji da postavimo platformu pomoću koje bi bilo moguće šire sagledati ostvarenu ili aktuelnu egzistenciju Banjanovog dela, istražićemo značaj kontekstualizacije u duhu dijalektike konkretnog totaliteta. Kako bismo utvrdili status kategorije istinitosti u književnosti osvrnućemo se na razliku između antičkog i novovekovnog razumevanja istine književnosti i podsetićemo se nekoliko preovlađujućih teorija istine – teorije korespondencije, koherentnosti, pragmatične teorije istine, teorije konsenzusa i evidencije. Razmotrićemo dve grupe odgovora na postavljeno pitanje o kategoriji istinitosti u književnosti, stavove da su pojmovi istine i laži irelevantni za razmatranje književnog dela i stavove da i književna dela, na različit ali ponekad i sličan način od filozofije, istorije ili prirodnih nauka, dolaze do istina. Istražićemo kategoriju fikcije od početka pojavljivanja pojma do savremene podele pošto, uz složenost definisanja istine, razlike u definisanju uloge i značenja fikcije dodatno otežavaju definisanje statusa kategorije istinitosti u književnosti. Takođe, osvrnućemo se na teorijske stavove kojima je postavljeno pitanje autentičnosti emocija koje se javljaju kao reakcije na dela fikcije i značaj uloge kognitivno-evalutivnog aspekta i aspekta motivacije fikcijskih tekstova u podsticanju autentičnih ljudskih emocija. Očekujemo da će analiza teorijskih stavova o ulozi i uticaju fikcijske reprezentacije naspram činjenične i lažne reprezentacije, kao i analiza uloga i uticaja koje tekst posreduje otkrivanjem istina teksta putem dijaloga između teksta i čitaoca, otkriti višeslojni potencijal fikcije.

¹ U *Prilogu A*, gde su hronološki navedeni prevodi Banjanove alegorije na srpski jezik, mogu se videti različiti prevodi naslova. Prevod korišćen u ovom istraživanju preveo je autor rada uzevši u obzir izvorno i anahronično značenje dela.

U poglavlju *Snaga reči i Reči, Svetog pisma*, zbog potrage za istinom prema hrišćanskoj paradigmi večnog života kao centralne teme Banjanove alegorije, osvrnućemo se na ulogu i uticaj Svetog pisma u okvirima promena u hrišćanstvu koje je donela reformacija. U ovom istraživanju prevashodno se dotičemo dela hrišćanske istorije koji se odnosi na reformaciju u Engleskoj s obzirom na Banjanovo poreklo i puritansko versko opredeljenje. Međuzavisnost jezika, društva i religije želimo sagledati kroz dimenziju njihovog uticaja na identitet pojednica kako bismo sveobuhvatnije razmatrali ulogu i uticaj *Hodočasnikovog putovanja* na generacije čitalaca. Osvrnućemo se na povratnu spregu učenja reformacije, prevođenja Biblije na vernakulare i promena nastalih u jezicima i književnosti u cilju sagledavanja uloge *Hodočasnikovog putovanja* u pomenutoj sferi. Zbog Banjanovog izbora da *Hodočasnikovo putovanje* napiše u formi alegorije, kao i uticaja alegorije na recepciju *Hodočasnikovog putovanja*, ali i zbog njene uloge u hrišćanskoj egzegezi i praksi, istražićemo istorijat alegorije kako bismo postavili temelj za analizu Banjanovog najpoznatijeg dela. Takođe, očekujemo da će dijahroni pregled uloge, uticaja, promene upotrebe i statusa alegorije, koja je opstala kao simbolički modus novijeg doba svetske književnosti i sa usponom romana kao žanra, doprineti sagledavanju recepcije *Hodočasnikovog putovanja*. U ovom poglavlju ćemo se dotaći posledica nerazlikovanja teološke alegorije i književnog tropa što će u poslednjem poglavlju biti stavljeno u kontekst stavova reformatora prema alegorijskom tumačenju Pisma u cilju razumevanja Banjanovog shvatanja i upotrebe alegorije.

U poglavlju *Istine jedne epohe*, istražićemo društveno-istorijski kontekst Banjanovog vremena kako bismo šire sagledali tadašnju potragu za istinom. S namerom da prikazemo kako su nastale kulise pozornice Banjanovog vremena osvrnućemo se na velike preokrete koji su prethodili - promene koje su donele renesansna i humanistička misao kritičkim pristupom dotadašnjim sholastičkim učenjima na vodećim univerzitetima u Parizu i Oksfordu tokom XIV veka, započinjanje novog veka usled velikih geografskih otkrića, pokretanje naučne komunikacije na krilima štamparstva putem časopisa naučnih institucija od druge polovine XVI veka kroz XVII vek i naučne revolucije usred višedecenijskog ratovanja nad Evropom XVII veka, građanskih ratova u Engleskoj, klimatskih promena, gladi, kuge i velikog londonskog požara. Ovom analizom skrenućemo pažnju na Banjanove savremenike koji su na toj pozornici imali svoju ulogu, brojne poznate ličnosti iz raznih sfera koje su uticale na tok svetskih društveno-istorijskih promena. Istražićemo okvire uticaja reformacije na kulturu, politiku i književnost Engleske XVII veka budući da su bili od presudnog značaja za formiranje Banjanovog lika i dela. Kratkim osvrtom na istorijat puritanskog pokreta u Engleskoj, kada se na sceni pojavljuju čuveni puritanci poput Ričarda Bakstera (Richard Baxter), Džona Milтона (John Milton), Olivera Kromvela (Oliver Cromwell), Džona Banjana, Vilijema Prajna (William Prynne), Džona Ovena (John Owen) i drugih, a koji se kasnije prelio u Severnu Ameriku gde je postavio temelje američke kulture, želimo da damo uvod u analizu puritanskih praksi i uticaja vidljivih kroz Banjanova dela i delovanje u skladu sa puritanskom praksom čitanja i učenja iz priča usled koje je iznedreno mnoštvo puritanskih zapisa, priručnika za pobožnost, propovedi, pamfleta i traktata. Očekujemo da nam analiza karakteristika puritanizma omogući potpunije shvatanje, a sami tim i detaljniju analizu Banjanovih likova, simbolike predela, dijaloga, događaja i poruka koje su zapisne između redova i na marginama. Takođe, pregled društveno-istorijskih okolnosti i dešavanja koja su se odrazila na puritanske prakse i živote vernika obezbediće nam uvid u Banjanove životne oklonosti čiji je plod *Hodočasnikovo putovanje*.

U poglavlju *Fikcija i istina iz Banjanovog ugla*, razmotrićemo uticaj reformacije na Banjanova pojmanja života i njegov literarni izražaj osvrtno na Banjanovu duhovnu autobiografiju, *Milost koja je obasula najvećeg grešnika* (1666), u kojoj je opisana Banjanova lična potraga za istinama, a zatim i na recepciju *Hodočasnikovog putovanja*, kojim Banjan poziva čitaoca da i sam krene u potragu za istinom. Banjanova duhovna autobiografija je tipična *puritanska autobiografija* koju je takođe napisao u zatvoru kao i *Hodočasnikovo putovanje*. Analiza forme puritanske autobiografije, u kojoj je prepoznatljiv obrazac i svrha narativa uokvirena puritanskom dogmom i moralom, pomoći će nam da prepoznamo vrednosti i poruke koje je Banjan kasnije utkao i u alegoriju. Takođe, s obzirom na to da se *Milost koja je obasula najvećeg grešnika* smatra izvorom ideja za kasnije napisanu alegoriju *Hodočasnikovo putovanje*, razmotrićemo zašto Banjan o sebi piše kao o najvećem grešniku i da li formom i svrhom usmeren narativ puritanskih autobiografija čini manje autentičnim opisana iskustva i osećanja. Budući da je Banjanova namera bila da *Hodočasnikovim putovanjem* nastavi da propoveda, analizom recepcije dela istražićemo da li je piščeva namera imala ulogu u značenju i značaju dela u odnosu na izvorni lingvistički, istorijski i kulturni kontekst kao i na savremeni kontekst čitaoca kroz vekove koji su usledili. Takođe, skrenućemo pažnju i na uticaj *Hodočasnikovog putovanja* na sledeće generacije pisaca. Očekujemo da ćemo analizom odgovora na postavljena pitanja kako je knjiga neobrazovanog kotlokrpe prevedena na 216 svetskih jezika, prodana u preko 100 000 kopija za Banjanovog života, te dobila status preteče romana u engleskoj književosti, predstaviti ulogu i uticaj fikcije i istine *Hodočasnikovog putovanja*.

U poglavlju *Banjanova alegorija: fikcija kao oruđe za kovanje istina*, u cilju šireg sagledavanja Banjanove alegorije analiziraćemo tekst prvog i drugog dela *Hodočasnikovog putovanja* (1678, 1684) komparativnim metodom u okvirima izvornog i anahroničnog značenja kroz književno-teorijsku paradigmu. S obzirom na višeznačnost alegorije, pogotovo u religijskom kontekstu Banjanovog vremena, njegovo shvatanje i upotrebu alegorije stavićemo u kontekst stavova klasičnih i radikalnih reformatora prema alegorijskom tumačenju Pisma kako bismo pokazali odakle dolazi Banjanovo insistiranje da je zadatak čitaoca da sam otkrije ono što se nalazi ispod površine teksta i „novina“ (novelty) koje je koristio. U *Hodočasnikovom putovanju* tematski okvir priče, značenje likovima, pejzažu, građevinama i događajima daje Sveto pismo. Istražićemo vezu između prikaza hrišćanskog života kao putovanja sa Svetim pismom kako bismo analizirali šta nam otkriva narativ Kraljevog puta u kome je Banjan spojio duhovnu paradigmu obraćenja i realizam izgrađen likovima tipičnim za to vreme i okruženjem koje je bilo prepoznatljivo njegovim savremenici – močvarama, kanalima, gostionama ili vašarima, kolokvijalnim razgovorima, tipičnim likovima i jezikom XVII veka, istorijski tačnim detaljima porodičnog života. Istražićemo kako su Banjanove personifikacije i avanture *Hodočasnikovog putovanja*, borbe, divovi, pejzaž ili svratišta postale konkretne i prepoznatljive, ne samo kao alegorijekse figure već i kao predstavnici ljudi i situacija koje svakodnevno susrećemo kroz život, kao i kako je alegorijska forma donela mimetički prikaz političkih, filozofskih, etičkih, religijskih ili drugih istina i doprinela različitim čitanjima *Hodočasnikovog putovanja*. Očekujemo da ćemo ovom analizom uspeti pokazati da analiziranje Banjanovog dela isključivo kroz dijalektičku relaciju umetnik-propovednik ograničava širinu i višeslojnost mogućih čitanja, kao i da ćemo uspeti prikazati značenja i poruke koje su iščitavane u prepletenim značenjskim planovima Banjanove alegorije.

1. 1. Banjanovo delo

Iako Banjan u svojoj duhovnoj autobiografiji *Milost koja je obasula najvećeg grešnika* (*Grace Abounding to the Chief of Sinners*, 1666), svoju porodicu svrstava u „najniži stalež“², a svoj nivo obrazovanja opisuje kao puko učenje čitanja i pisanja kako su tada učena „deca siromaha“ (Bunyan 1996: 2. i 3. deo)³, danas je poznato da je Džon Banjan, rođen 1628. godine u Elstou (Elstow), pohađao školu u Bedfordširu (Bedfordshire) koja je bila „nivo iznad lokalne osnovne škole“, naučio očev zanat i postao kotlokrpa (tinker), ali i nasledio porodično imanje (Mullett 2018: 22-23).

Tokom prvog građanskog rata, sredinom 1640-ih, služi tri godine na strani parlamentarne vojske, nakon čega zasniva porodicu. Rođenje prvog deteta, devojčice koja je rođena slepa, smatra se razlogom Banjanovog preispitivanja smisla života i okretanja u duhovnost (Wilkinson⁴ 2016: 9-10). Do 1655. godine, dotaknut talasom reformacije i puritanskog duhovnog probuđenja, postaje aktivni član nezavisne crkve u Bedfordu i propovednik (Davies & Owens 2018: xxv).

Nakon smrti prve žene, udovac Banjan ulazi u drugi brak u kome je pored četvoro iz prvog braka dobio još troje dece. Kada 1660. godine sa povratkom kralja Čarlsa II prestaje doba Republike (Commonwealth, 1642-1660) i započinje progon nekonformista (nonconformists), Banjan završava u zatvoru, zbog javnog propovedanja koje je bilo zakonom zabranjeno, gde ostaje do 1672. godine (Ibid.: xxvi).

Nastavlja da piše u zatvoru, gde je i napisao svoje najpopularnije delo, *Hodočasnikovo putovanje*. Kako se progon nekonformista nastavlja i intenzivira između 1681. godine i 1684. godine, verovatno zbog straha od konfiskacije Banjan prenosi vlasništvo nad imovinom na suprugu 1685. godine. Samo nekoliko godina kasnije, čuvenom Deklaracijom prava (Toleration Act, 1689), koju Banjan nažalost nije doživeo, zagarantovana je sloboda veroispovesti u Engleskoj (Ibid.: xxvii).

Do kraja života je pisao i propovedao Božiju Reč putujući od mesta do mesta, a njegova brojna dela nastavila su da to čine umesto njega i nakon njegove smrti. Nakon jednog takvog putovanja, na kome je jahao po nevremenu, razboljeva se i umire 1688. godine. Sahranjen je 31. augusta 1688. godine u Londonu (Bunhill Fields Burial Ground) gde su sahranjeni velikani poput Blejka i Defoa (Wilkinson 2016: 44-46).

Pored pomenute autobiografije i alegorije, dva napoznatija dela su *The Life and Death of Mr. Badman* i *The Holy War*, a pisao je i propovedi, traktate, poslanice, čak i pesme i knjigu za decu, *A Book for Boys and Girls*.

Sledi lista dela objavljenih za života i posthumno (Davies & Owens 2018: xxv- xxvii):

1656. *Some Gospel-Truths Opened* (traktat)

² Najnižem staležu tog vremena pripadali su beskućnici, skitnice i kriminalci (Ibid.)

³ Sve citate dela čiji su naslovi navedeni na engleskom jeziku preveo je autor rada.

⁴ Dokumentarni film u kome o Banjanu govori istoričar dr Peter Morden, autor *The People's Pilgrim: John Bunyan Biography* (2013), kao i kustos muzeja (*John Bunyan Museum*), koji se nalazi u crkvi u Bedfordu (*Independent Church Bedford*) gde je Banjan bio pastor.

1657. *A Vindication of Some Gospel-Truths Opened* (traktat)
1658. *Few Sighs from Hell* (jedna od najpopularnijih propovedi)
1659. *The Doctrine of the Law and Grace Unfolded* (traktat)
1661. *Profitable Meditations* (prvo delo napisano u zatvoru, pesma)
1662. *I Will Pray with the Spirit* (napad na Molitvenik, *the Book of Common Prayer*)
1663. *Christian Behaviour & Prison Meditations* (pesme)
1665. *One Thing Is Needful i Ebal and Gerizzin* (pesme)
The Holy City (traktat)
The Resurrection of the Dead (traktat)
1666. *Grace Abounding to the Chief of Sinners* (duhovna autobiografija)
1672. *A Defence of the Doctrine of Justification by Faith* (traktat)
A Confession of my Faith and A Reason of my Practice in Worship (traktat)
1673. *Differences in Judgment about Water-Baptism No Bar to Communion* (traktat)
The Barren Fig-Tree (propoved)
1674. *Peaceable Principles and True* (traktat)
1675. *Instruction for the Ignorant* (katihizis)
Light for Them that Sit in Darkness (propoved)
1676. *Saved by Grace* (propoved)
The Strait Gate (propoved)
1678. *The Pilgrim's Progress* (prvi deo)
Come, and Welcome, to Jesus Christ (propoved)
1679. *A Treatise of the Fear of God* (traktat)
1680. *The Life and Death of Mr. Badman* (alegorija)
1682. *The Holy War* (alegorija)
The Greatness of the Soul (propoved)
1683. *A Case of Conscience* (napad na odvojeno sastajanje žena radi bogoslužnja)
A Holy Life
1684. *The Pilgrim's Progress* (drugi deo);
Seasonable Counsel, or Advice to Sufferers; A Holy Life (propovedi)
A Caution to Stir up to Watch against Sin (propoved)
1685. *A Discourse upon the Pharisee and the Publicane* (traktat)
Questions about the Nature and Perpetuity of the Seventh-Day Sabbath (traktat)
1686. *A Book for Boys and Girls* (knjiga za decu)
1688. *The Advocateship of Jesus Christ*; (traktat)
The Jerusalem Sinner Saved; (traktat)

- A Discourse of the Building [...] of the House of God; (traktat)*
The Water of Life; (traktat)
Solomon's Temple Spiritualized (traktat)
1689. *The Acceptable Sacrifice; (traktat)*
Last Sermon (propoved)
1692. *The Works of that Eminent Servant of Christ, Mr. John Bunyan (urednik Charles Doe)*
(sabrana dela objavljena posthumno u kojima se nalazilo dvanaest traktata koji nisu do tada objavljeni):
An Exposition on the Ten First Chapters of Genesis;
Of Justification by an Imputed Righteousness;
Paul's Departure and Crown;
Of the Trinity and a Christian;
Of the Law and a Christian;
Israel's Hope Encouraged;
The Desire of the Righteous Granted;
The Saints' Privilege and Profit;
Christ a Complete Saviour;
The Saint's Knowledge of Christ's Love;
Of the House of the Forest of Lebanon;
Of Antichrist, and his Ruine
1698. *The Heavenly Foot-man (traktat, objavio Charles Doe)*

2. POTRAGA ZA ISTINOM

2.1. Potraga za istinama i Istinama

Odakle potreba za istinom i potraga za njom? Pokušavajući da preživi, menja, stvara pa i vlada svetom oko sebe, čovek je oduvek težio za znanjem o sebi i svetu. Ova večna potraga za istinom nekada je čoveka gurala napred, a nekada ga vraćala unazad. Čovek, biće opremljeno racijom, čulima, snagom i voljom, mada istovremeno ograničen njima, kao i prostorom i vremenom, da bi sebe prilagodio svetu ili svet sebi, uvideo je potrebu za saznavanjem o svetu i sebi. Zamislimo praistorijskog čoveka, stanovnika planete Zemlje, koji pokušava da istraži i upozna svoju planetu, a vidi dokle mu to dozvoljavaju okolina i vid, kreće se onoliko brzo i daleko koliko noge mogu da ga nose. Naizgled, taj poduhvat je neostvariv, a njegov napor uzaludan. Ako se osvrnemo u drevnu prošlost i zamislimo ushićenje zbog pronalaska vatre, jasno je da čovek nije ni slutio šta će se sve promeniti zbog tog otkrića, kao ni uostalom nakon svakog sledećeg otkrića. Ipak, uprkos svim ograničenjima i poteškoćama, čovek je uspeo da upozna svoju planetu i ode mnogo dalje nego što mu je dozvoljavao neposredni vidokrug, na drugi kraj planete, čak i izvan nje.

Pojava pisma omogućila je prenošenje informacija, srušila barijeru prostora i vremena; od Kineza koji su u I veku nove ere pronašli papir i mastilo, Arapa koji su krajem VIII veka poznavali način pravljenja papira do početka XIV veka kada se papir pravi u Evropi. Postoje podaci o masovnom umnožavanju pomoću drvenih otisaka u VII i VIII veku u Kini i Japanu, o velikom preokretu u Evropi sredinom XV veka, kada Gutenberg počinje da štampa pomoću pojedinačno odlivenih metalnih slova, nakon čega neki tiraži već u XVI veku dostižu i do dve hiljade primeraka. Krajem XVIII veka začeta je ideja o pismu za slepe, a sredinom XX veka i ideja o audio knjigama za slepe (videti Borstin 2008: 504-506, 519-520, 534, 541, 545-546).

Još u doba rukopisnih knjiga, veština prevođenja je prelazila granice i spajala narode, a sa razvojem štampanja sve veći deo sveta zapljuskuju talasi prevedenih dela koji pokreću reakcije, komentare i nove misli. Svet više nije bio isti, novi pronalasci su se ređali u raznim oblastima, a informacije su krenule na vrtoglavi put, od prenosa glasa pronalaskom telefona, radio prijemnika, tv aparata, do interneta. Danas, zahvaljujući internetu i digitalnoj bazi podataka, kada je moguće pretraživati kataloge biblioteka od kuće, ili internet, koji je nepregledna baza knjiga u *pdf* formatu, misao je postala široko i brzo dostupna, onako kako oni, koji su vekovima prepisivane rukopise slali na dugi i neizvesni put, nisu mogli ni da naslute.

Mnoge istine o planeti, iako naizgled nedostižne, postale se dostupne i potvrđene, s druge strane, mnoge druge ni danas to nisu, ali potraga ne prestaje. Razmatrajući ciljeve i rezultate ljudi pokušavaju opisati i propisati istinu vekovima. Pre nego što razmotrimo ulogu književnosti u potrazi za istinom, osvrnućemo se na versko-religijski i filozofsko-naučni pristup u sagledavanju istine. „U osnovi versko-religijskog pristupa je uverenje da je istina poznata tj. saopštena od najpouzdanijeg izvora, Boga, i nije potreban razum svakog pojednca da je potvrdi“, kao i da „vera i razum imaju dve odvojene istine“, te da je „istina vere važnija jer obezbeđuje spasenje duše“ (Andrić 2015: 10). Biblija nas upućuje na večnog Boga, Stvoritelja i Svedržitelja, koji je Istina i od koga iz *Svetog pisma* ili *Biblije* učimo sve

istine. Sa druge strane, naučno-filozofski pristup nastaje iz čovekovog posmatranja sveta, postavljanjem pretpostavki, zatim ispitivanja istinitosti prihvaćenih mišljenja ili znanja koja se u nauci sprovode raznim eksperimentima kao načinima provere hipoteza, u onim slučajevima koje je moguće ispitati na ovakav način (Gribin 2005: 13, 16).

U oba pristupa se traga za istinom, a uprkos rezultatima te potrage koja je iznedrila razne teorije i u filozofsko-naučnom, ali i u versko-religijskom svetu, oba pristupa traju zajedno. Dok se u filozofiji, kao ljubavi prema mudrosti i znanju, umnim naporom pokušava doći do istine, a nauka istinom obeležava dokazano, u religiji je istina objavljena i vernik, iz ljubavi prema Bogu, verom traga i prima otkrivenje kroz Bibliju. Iako naizgled suprotni, ovi svetovi često se dotiču i međusobno podstiču jer je čovek deo svakog od njih. Pitanje o *nešto* i o *ništa* postavilo je temelje filozofske potrage, a filozofija, koja je „nastala iz čuđenja *zašto je uopšte nešto, a ne ništa*“ (Uzelac 2004: 5), ušla je u dijalog sa religijskim pristupom u kome te dileme nema i *nešto* je dato čoveku da ga obožava i sledi iako ne može da ga spozna potpuno na ovoj planeti.

Glavni predstavnici filozofsko-naučnog pristupa većinom nisu odbacivali postojanje bogova, na isti način je versko-religijski pristup bio često pod uticajem naučno-filozofskog pristupa. Primat jednog nad drugim pristupom menja se kroz vekove. Dok u IV veku pre nove ere Sokrat svoje ideje plaća životom, njegov učenik, Platon, do smrti upravlja filozofskom školom koju je osnovao, a škola Platonovog učenika, Aristotela, postaje uzor kasnijim školama (Ibid.: 44, 56, 76). Jedna za drugom menja se ideje, od Platona, koji je logiku posmatrao kao „najpouzdaniji umni način saznavanja istinitog“, preko Aristotela čija zamisao deduktivne logike kao umeća pravilnog razmišljanja preovladavala više od hiljadu godina, i Bekona (Francis Bacon, 1561-1626) koji se okreće induktivnom postupku u XVII veku, do modernog saznanja da ni jedan ni drugi postupak nije potpuno pouzdan (Andrić 2015: 28-29). U konstantnim pokušajima čoveka da utvrdi, opiše, sprovede i postavi sistem u lepezi mogućih rešenja, Lajbnic (von Leibniz, 1646-1716) čak dolazi na ideju uvođenja savršeno preciznog matematičkog jezika početkom XVIII veka (Ibid.: 30).

Andrić se pita da li smo nemoćni da pronađemo uzročno-posledične veze ili tražimo nepostojeće, te povezuje traženje „otkrovenja“ nečega izvan čoveka, najčešće Boga, upravo sa tom nemoć, odakle se opet nameće pitanje mogućnosti utvrđivanja istinitosti otkrovenja (Ibid.). Istorija pokazuje da čovek, kroz svoja saznanja, ne ostaje u mestu već se kreće, ili napreduje ili nazaduje, iako gotovo uvek nove generacije drže da napreduju. U ovoj večnoj potrazi, filozofi se odlučuju za logiku i um, dok se religija oslanja na otkrovenje Božanske istine.

Na svojim počecima, filozofi nisu smatrali da je mozak središte razmišljanja već je Aristotel zaključio da je razum smešten u srcu, sve dok nauka nije utvrdila odakle kreću misli (Andrić 2015: 137). Od XV veka nauka kreće svoj ubrzani razvoj i donosi nova neverovatna saznanja koja raspaljuju novu vatru radoznalosti. Radoznalost, kao pokretačka snaga, prisutna je oduvek u čoveku, a jedan od bizarnih primera zabeležen je u srednjovekovnoj Evropi, kada je Fridrih II (Friedrich II, 1194-1250), želeći da utvrdi kada se bolje vari hrana, naredio da se ubiju dva podanika, od kojih je jednog pustio da spava nakon večere dok je drugog odveo u lov, kada je utvrđeno da je čovek koji je odmarao bolje svario večeru (Borstin 2008: 361). Do početka XXI veka naučnici su utvrdili ne samo šta se dešava sa svarenom hranom već i da se čovekovo telo najvećim delom sastoji od tri hemijska

elementa, kiseonika, ugljenika i vodonika, te izračunali njihov procenutalni udeo i utvrdili da čak oko 70% molekula u telu čoveka čine molekuli vode (videti Andrić 2015: 200).

Nadalje, čoveku, koji se oduvek divio krajolicima, prirodnim pojavama i biljnom i životinjskom svetu, nova otkrića dodatno su pokazivala da je taj svet još neverovatniji nego što se moglo pretpostaviti. Od početka XVII veka, obradom staklenih sočiva, ljudi počinju da otkrivaju nevidljive svetove oko sebe, mikroorganizme, i uviđaju složenost tog reproduktivnog sveta, čime se odbacuje mišljenje poteklo od Aristotela da se ta niža, prosta bića rađaju u truleži (videti Borstin 2008: 335, 338). Planeta se pokazala kao svet pun nevidljivih svetova gde ni svetlost nije više bila prozirna, nakon što je Njutn (Isaak Newton, 1643-1727) 1666. godine otkrio da se bela svetlost propuštena kroz staklenu prizmu razlaže na spektar sastavljen od vidljivih duginih boja i nevidljivog dela (Ibid.: 410-411).

Austrijski monah Mendel (J. G. Mendel, 1822-1884), istražujući ukrštanje biljki, primetio je stvaranje novih osobina i vrsta koje se „prenose nekim *faktorom* od starije, roditeljske, generacije na mlađu“, koji će u prvoj deceniji XX veka biti nazvan *gen*, dok će početkom XXI veka biti kompletirana cela mapa genoma čoveka (Andrić 2015: 167, 183). Revolucija genetske tehnologije potvrđena je 2020. godine Nobelovom nagradom za razvoj metode *modifikovanja genoma*, tehnika poznata kao CRISPR,⁵ koju su razvile dve naučnice, Amerikanka Dženifer Daudna (Jennifer Doudna) i Francuskinja Emanuel Šarpantje (Emmanuelle Charpentier).

Potruga se nastavlja jer kao što se od izvora do ušća mnoge reke spoje i zajedno stižu do mora i okeana, tako su nada i delovanje čoveka zajedno usmereni ka cilju saznanja. Kada se u Evropi od XVII do XIX veka među istraživačima sve više dovodila u pitanje teorija stvaranja, postavljeno je drugačije pitanje, kako se pojavio život na zemlji? Za odgovor na ovo pitanje postavljene su različite hipoteze i sprovedena istraživanja hemijske osnove Zemljine atmosfere, meteora iz Kosmosa, tamnog morskog dna, dubine Zemljine kore, koja su utvrdila da postoje živi organizmi na najneverovatnijim mestima i uslovima, pa čak i u Smaragdnom jezeru u Jeloustonu (SAD) čija je temperatura vode blizu tačke ključanja i prepuna kiselina (videti Ibid.: 173-177).

Dok Robert Bojl (Boyle, 1627-1691), jedan od prvih puritanskih fizičara i osnivač Kraljevskog društva (The Royal Society), sagledava svemir kao satni mehanizam, a Njutnov univerzum posmatra Boga kao matematičara, savremena nauka nije saglasna ni o načinu nastanka ni o starosti Kosmosa (Borstin 2008: 76). Od zamisli da Kosmos postoji kroz kružna ponavljanja širenja i sabijanja, preko teorije o mnoštvu paralelnih kosmosa, ostaje pitanje šta je to što je bilo pre Velikog pojavljivanja, *ništa* ili *nešto*? Uz značajne razlike u procenama, iako se nauka bavi istraživanjem izvangalaktičkog svemira tek od dvadesetih godina XX veka, starost svemira nauka računa u milijardama godina, oko 15 milijardi godina (Gribin 2005: 263, 271), dok poznavoci Biblije, tumačeći Pismo, procenjuju da je svet stvoren od 4 do 6 000 godina pre Hrista⁶ (videti Ibid.: 606, 610; Rot 2001: 11-23; Christian 2011: 493-496).

⁵ Američki istoričar, novinar i autor knjiga o naučnoj i digitalnoj revoluciji, Walter Isaacson, 2021. godine je objavio knjigu o revoluciji genetske tehnologije, *The Code Breaker: Jennifer Doudna, Gene Editing, and the Future of the Human Race*. Ajzakson predviđa da će uticaj revolucije genetske tehnologije biti deset puta veći od uticaja digitalne revolucije, videti (Isaacson 2021): *CRISPR: The future or undoing of humanity?*. Big Think: <https://www.youtube.com/watch?v=PIFcMkXCrsA>, pristupljeno 12.04.2022.

⁶ videti Rot, A. (2001): *Postanje: povezivanje nauke i Biblije*. Beograd: No Limits

Odgovor i versko-religijskog i filozofsko-naučnog stanovišta suštinski bi mogao da se formuliše da se „stvaranje nečega dešava iz nečega što već postoji, a da se razgradnja ne završava potpunim nestankom do ništavila“ (Andrić 2015: 259-261). Mogućnost i radost saznavanja pokreće čoveka da smera dalje, da nezasit traga, zbog sve moćnijeg i dalekosežnijeg prodora nauke, čovek istinu svoga doba nastoji da ukalupi u formu aktuelnih metodologija, ali razokrivajuće svetlo nauke, kao lampa u noći, iako osvetli jedno mesto, drugo ostavlja u tami. Svestan nastojanja nauke da suzi područje istraživanja i zađe u svet nevidljivog sa namerom da dođe do najmanjeg dela svega, doktor astrofizike Univerziteta u Kembridžu, nakon tridesetogodišnjeg iskustva, ističe da nauka ide ka tome da zna „sve o ničemu“ i da on sam „zna sve manje i manje o sve većem i većem“ te da je nauka „ljudska kulturna delatnost, a ne samo hladno nastojanje da se otkrije istina“ (Gribin 2005: 9, 17).

Koji je zajednički imenitelj čovekove potrage za istinom? Čovek konstantno putuje kroz vreme, te vreme, kao još jedan zajednički element versko-religijskog i filozofsko-naučnog sveta, zapravo služi čoveku kao prevozno sredstvo kroz saznanja. Vekovi nižu istine i neistine, ponekad preimenuju istine u neistine ili obrnuto. Iako je vreme dimenzija koja spaja narode, ni u toj dimenziji, iako jesmo tehnički, nismo u istom trenutku jer različito računamo i obeležavamo vremenske periode, pri čemu i pored međusobnih razlika kineskog, japanskog, indijskog, muslimanskog ili hebrejskog kalendara, dodatne razlike stvaraju promene unutar tih zasebnih sistema. Međutim, vreme, kao čovekov saveznik, omogućava nova saznanja. Istinu čovek možda ne može da spozna u potpunosti, ali iako je na lenti vremena čovek samo mikrolit, činjenica je da je čovek istina kosmosa.

Istraživanje pojma vremena, zajedno sa istraživanjem nastanka i razvoja Kosmosa, iznedrilo je mnoštvo teorija. Dok Banjanov savremenik, Njutn, govori o „apsolutnom, istinskom i matematičkom vremenu“ koje teče bez obzira na spoljašnje okolnosti, i „relativnom, očiglednom i običnom vremenu“ kao „opažajnoj i spoljašnjoj meri trajanja posredstvom kretanja, a koje se uobičajeno koristi umesto istinskog vremena, kao što su sat, dan, mesec, godina“ (Njutn 2011: 16), a nauka propisuje jedinice i načine merenja vremena, biblijski koncept vremena prikazan je u stihovima: „Ali, ne gubite iz vida, voljeni moji, da je za Gospoda jedan dan kao hiljadu godina, a hiljadu godina kao jedan dan“⁷ (Druga Petrova poslanica 3:8, videti Psalam 90:4).

Zar čovek, koji je na put krenuo peške, kada je brzinu diktirala njegova snaga i okolina, nastavio na točkovima, pa se vinuo se u nebeske prostore, i nije bio stvoren da upravlja i napreduje? „Bog ih blagoslovi i reče im: »Budite plodni i množite se, ispunite zemlju i potčinite je sebi. Vladajte nad ribama u moru i nad pticama na nebu i nad svim živim stvorenjima koja se kreću po tlu.« (1 Mojsijeva 1:28). Zar istorija nije pokazala da su prostorna ograničenja za čoveka bila zapravo savladiva prepreka? Od zamisli da je Zemlja ravna ploča, da je cenar svega, do otkrivanja planeta i galaksija, biće bez krila vinulo se u visine van Zemljine atmosfere, i počelo da istražuje i život izvan svoje svoje planete. Zar stvorenje stvoreno na Božiju sliku i može biti drugačije?

U Poslanici Jevrejima stoji zapisano: „Isus Hristos je isti juče i danas i zauvek“ (13:8), a ako je Bog isti juče, danas i zauvek, zar nije On onda i prošlost i sadašnjost i budućnost?

⁷ Svi citati iz Svetog pisma preuzeti sa sajta Bible Gateway: <https://www.biblegateway.com/versions/New-Serbian-Translation-NSP-Bible>, pristupljeno: 12.04.2022.

Dok filozofija uči da nije moguće da postoji nešto bez svoje biti, niti je moguća bit bez postojanja te da ono što izdvaja čoveka jeste samosvest kao čovekovo prvo znanje, „ja postojim i postoji nešto što nisam ja“ (Andrić 2015: 16), u hrišćanskom verovanju bit je definisana kao Bog. Gospod Bog objavljuje svoj identitet Mojsiju, kada ga šalje da izvede izrealski narod iz Egipta, objavljujući svoje prvo ime u Drugoj knjizi Mojsijevoj 3:14, (אֲנִי אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה) „Ja sam Onaj koji Jeste“, u Vulgati „as ego sum qui sum“ (Byrne 2011: 22, 23), što može da se prevede i kao „Ja ću biti Onaj koji Sam Bio i koji uvek Jesam“ ili „Onaj koji Je Bio, Jeste i Biće sa vama“⁸ (Seerveld 2013: 305). Kroz celo Sveto pismo nalazimo Božija imena kojima Bog otkriva čoveku svoju prirodu (videti Byrne 2011: 21-46).

Biblijski koncept stvaranja je jasan, od knjige *Postanka*, gde je opisano stvaranje (Prva Mojsijeva 1-2), pa sve do poslednje knjige, *Otkrivenja*, gde ponovo odjekuje ime Stvoritelja, početka i svršetka svega, „Alfe i Omega“, „Onog koji jeste“ (Otkrivenje 1:8; 21:6). Stvoritelj je čoveku dao da vlada zemljom (Prva Mojsijeva 1: 27-28). Iako Adama i Evu proteruje iz Vrta zbog neposluha, Stvoritelj šalje Spasitelja, svog Sina, činom ljubavi kojim pokazuje da poštuje čovekovu slobodnu volju i da želi da ga čovek svojom voljom izabere. Kroz Hrista Stvoritelj pokazuje svoju prirodu i naume, objavljuje svoju Reč i pokazuje put: „Ja sam put i istina i život, odgovori Isus, niko ne dolazi k Ocu, osim kroz mene“ (Jovan 14:6).

Kako bi spasio čoveka od greha i propasti tj. večne odvojenosti od Tvorca, Spasitelj dolazi na zemlju u ljudskom telu da, iskusivši nedaće života, izabere da služi Ocu, čak i do okrutnog kraja na krstu gde Mesija polaže svoj život kao savršenu žrtvu, a rečima: „Dovršeno je“ (Jovan 19:30) započinje novo doba milosti, novi zavet sa Tvorcem. Pre smrti Hrist najavljuje dolazak Duha svetog među ljude, „Utešitelja“, „Duha istine“, „Učitelja“ poslanog da ljude pouči svemu i podseti na sve što je Hrist govorio, koji na dan Pedesetnice, dolazi da one koji veruju u Sina opremi mudrošću i silom (videti Jovan 14:15-31, Dela 2:1-21, Joil 2:28-32).

Evandjelje, radosna vest, objavljuje Hrista, u kome Trojstvo postaje opipljiva realnost, put ka Bogu Ocu i Istina koja vodi u život večni, *ζωήν* (*zōēn*)⁹ (Jovan 5: 24; Strong et.al. 2005: 1502, 628-630). Čovek saznaje Istinu jer je Bog obezbeđuje, otkriva i podučava, ona je poklon iz ljubavi: „Jer Bog je toliko voleo svet da je dao svog jedinorođenog Sina, da ko god u njega veruje ne propadne, nego da ima večni život“ (Jovan 3:16). Istina, Hrist kao deo Trojstva, Božija natprirodna lična inicijativa potekla iz ljubavi, dolazi na svet. Zatim se dogodio Krst kao prekretnica, prelazak iz Starog u Novi savez (zavet), kao centar saveza Boga i čoveka.

Potruga za istinom, koja paralelno traje unutar religijskog pristupa, je svakako borba između mnogobožackog i jednobožackog verovanja, ali čini se da nije slučajna ni trenutak ni mesto rođenja Hrista, pa još sveti Avgustin Hiponski (Aurelius Augustinus, 354-430) u *Božjoj državi* ističe da je upravo status i uticaj Rimskog carstva Crkvi koja se rađala bio odskočna daska (Borstin 2008: 580). Na svetsku mnogobožacku scenu Jevreji su doneli jednobožacku veru, judeizam, iz koje se iznedrila nova jednobožacka vera, hrišćanstvo, i nastavila borbu sa mnogoboštvom u Rimskom carstvu do pobede proglašene Milanskim ediktom 313. godine. Već 410. godine, kada Goti pljačkaju Rim, zapisano je da je „stanovništvo Rimskog carstva većinom hrišćansko“, a do početka VI veka car Justinijan je

⁸ „I will be who I was, who I always am“, „Was-Am-I-Will-Be-With-You“

⁹ Bible Hub, internet baza svih prevoda Biblije sa pretraživačem, atlasom, rečnikom, registrom reči (concordance) i dr. Videti <https://biblehub.com/interlinear/john/5-24.htm>, pristupljeno: 12.04.2022.

uveo zabranu nehrišćanima da budu predavači prava i filozofije u Atini (Andrić 2015: 100, 108-109). U isto vreme, Aleksandrijski muzej sa svojom „najslavnijom bibliotekom u istoriji čovečanstva“ ostaje središte okupljanja pristalica filozofije i nauke do početka V veka nove ere, iako je od rimskog osvajanja, u drugoj polovini I veka pre nove ere, biblioteka stradala i osiromašena u nekoliko požara (Ibid.: 110).

Ono što je evidentno, jeste čovekova sklonost da saznaje, želja da definiše, a sve da bi ovladao. Da bi se istina posmatrala kao ona koja oslobađa, a ne kroz mnoge individualne varijante nastale u bitkama da se ovlada istinama, dakle, ni kao libelarna ni kao konzervativna, čovek bi trebalo da bude „onaj koji sluša Reč i čini (deluje),¹⁰ a ne kao onaj koji želi da je poseduje“ (Dudiak 2013: 285). Ali zar nije taj čovekov poriv da vlada rođen još kada su Adam i Eva, upravitelji vrta koji im je dat da njime vladaju, posegnuli za onim jedinim plodom koji nije bio pod njihovom upravom? Čitajući Stari i Novi zavet čitamo o gresima, *hamartia*,¹¹ promašajima mete tj. Božije volje, i posledicama pokušaja da čovek bude Tvorac i Svedržitelj, umesto da upravlja onim što je Tvorac stvorio i bude to uzvišeno biće stvoreno da bude iznad ostalih bića u fizičkom i duhovnom svetu.

Čovekova želja da poseduje Istinu, Božiju volju, ali i posledice nečinjenja iste, izrodila je razlike u tumačenjima Reči. Već na Nikejskom saboru 325. svetska istorija smeštena je u biblijske okvire od strane jednog od savetnika cara Konstantina (Borstin 2008: 581). Međutim, plimni talas humanizma i renesanse u XV i XVI veku donosi nove spoznaje i ideje, „praktičan i teorijski individualizam, kult svetovnog života sa izraženom čulnošću, svetovni duh religije s tendencijom ka paganstvu, oslobađanje od okova autoriteta, poseban interes za istoriju, filozofiju i umetnost“, ali i ideju ujedinjenja istočne i zapadne crkve na Ferarsko-Firentinskom crkvenom saboru 1438/39. godine (Uzelac 2004: 250). Do ujedinjenja nikada nije došlo već je usedio novi raskol početkom XVI veka. U slučaju pravoslavne i katoličke crkve vidimo različite religijske prakse i verovanja nastala na teritorijama različitih država, dok je podela u protestantizmu, nastala usled različitih tumačenja Pisma tj. doktrina, izrodila različite i mnogobrojne denominacije koje su zastupljene u različitim državama.

Razlike unutar hrišćanstva bile su uzrok mnogih neslaganja i ratova što je rezultovalo pokušajima ukidanja vere u boga, Francuskom građanskom revolucijom, kada je planirano da versko-religijski pogled na svet bude zamenjen verom u nauku ili kasnije komunizmom prema učenjima Marksa (Andrić 2015: 112). Neslaganje unutar hrišćanskog verovanja nalazimo čak i u biblijskom kanonu; koje biblijske knjige treba da budu deo kanona, a koje se smatraju apokrifnim knjigama, i danas se različito tumači u sve tri grane hrišćanstva. „Teologija se u suštini uvek menjala: konstantno je redefinisana kroz religijske kontraverze, intelektualne spekulacije i kroz sveštenu praksu“ (Spurr 1998: 166).

Da li je i poriv za saznavanjem začel još u Edenskom vrtu kad je ljudska ruka posegla za zabranjenim plodom? Čovek, upravitelj Vrta i pored svega što ima u Vrtu i bez obzira na upozorenje, želi da ovlada, da poseduje i ono jedno. Zablude, greške, kao deo procesa saznanja, kao gorivo, nekada su vodile u dublje zablude ali nekada su i vodile do novih istina (otkrića). Želja da vlada svime otvora pandorinu kutiju, svet stvoren za čoveka, Vrt gde je mogao vladati u zdravlju, blagostanju i napretku, iskliznuo mu je iz ruku. Da li je tu začeto seme promašaja? Danas se čini da je čovek i zemlju u koju je izgnan gubi ili je već

¹⁰ Jakovljeva 1: 22-25

¹¹ <https://biblehub.com/greek/264.htm>, pristupljeno: 12.04.2022.

izgubio, iako je poriv da spoznaje svet oko sebe pokretala ideja o napretku i dobru kao neminovnom rezultatu napretka. Barem je to bio zaključak Bekonovog *Unapređenja zakona* iz 1605, Didroove *Enciklopedije*, iz 1751-1772, Kondorseovog *Nacrta istorije napretka ljudskog duha* iz 1793. godine, koji je „najavio siguran napredak slobode, pravde i jednakosti“ (Borstin 2008: 656), sve do Ajnštajnovog upozorenja iz 1931. godine da „u prvom planu svih stručnjaka uvek mora biti briga za čoveka i njegovu sudbinu“ (Gribin 2005: 7).

Do sredine XX veka već je bilo jasno da je prosvetiteljska pobeda kritičkog mišljenja nad religijskim predrasudama i verom u autoritet tradicije stvorila mit naučnog znanja. Međutim, ubrzani naučno-tehnološki razvoj zapravo završava razočaranjem u ideju opšteg istorijskog napretka i rađanjem relativizma usled mnogih suprostavljenih naučnih teorija i filozofskih sistema, kada sredinom XX veka dolazi do krize evropske kulture uzrokovane masovnim žrtavama svetskih ratova, materijalnim uništenjem infrastrukture, primenom atomske bombe koja vodi u ekološku krizu. Neposredni rezultat vere moderne epohe, da će racionalno tumačenje sveta kroz napredak i tehničku primenu naučnog znanja dovesti do napretka u svim sferama, bila je i digitalna revolucija i globalizacija savremene epohe, ali i uviđanje nemogućnosti kontrole posledica koje je stvorio napredak (Savić et. al. 2010: 281, 285, 295, 309)

Mnoga dostignuća, iako započeta sa vizijom dobra i napretka, donela su plodove zla, razaranja, bolesti i smrt. Čovekov napredak bio je nazadovanje za mnoge druge vrste pa i samu planetu. U vekovnoj praksi da „pozna“ dobro i zlo, od sredine XX veka čovek je „ubrao“, otkrio i počeo da koristi, nuklearnu energiju. Da li je to ono što je zapravo hteo da postigne, da može da ga razori svet koji nije stvorio? Ni fosilna goriva, ni mnoga druga otkrića ili izumi, nisu se pokazala bezazlena, naprotiv, i kao su obećavala samo napredak, pokrenula su tajmer uništenja Planete. „Dok je poljoprivredna revolucija transformisala površinu Zemlje, industrijska revolucija je transformisala Zemljinu atmosferu“ (Christian 2011: 460). Jedno je očigledno, u svom procesu saznavanja čovek ne čita između redova, iako je razvoj „društvene fizike“ omogućio da se statistički podaci koriste kako bi se poboljšali određeni segmenti ljudskog društva (Borstin 2008: 685) što čoveku, očigledno, teško polazi za rukom.

Otkrivanjem do tada neotkrivenih delova planete i kolonizacijom otvorena su vrata novog veka u kome je usledila naučna revolucija i reformacija. Nastala je pozornica na kojoj će nastupiti Banjan. Tri veka nakon što je *Hodočasnikovo putovanje* krenulo na svoj put, čovek započinje upoznavanje predela izvan planete Zemlje, kada je ljudska noga 1969. godine kročila u svemir, a u drugoj deceniji XXI veka mašine već istražuju površinu Marsa s namerom da i tu planetu jednog dana učine kolonijom (videti Christian 2011: 308, 483). Kao da nije bilo dovoljno što je i sama Planeta transformisana, digitalna revolucija je započela transformaciju i samog čoveka.

Iz perspektive prošlosti, naš današnji svet izgleda kao filmska naučna fantastika dok ispisujemo svoju misao na *touch screen* ekranu koja u trenu stiže na drugi kraj sveta. Konačno, nije li i ljudsko telo stvoreno kao neka vrsta komunikacione mreže? Kada mozak registruje neku potrebu, on šalje informaciju elektro-hemijskim signalima kroz mrežu neurona u realnom vremenu, sledi akcija koja ta dva sveta spoji u trenu. Da li je to zapravo Tvorčevo seme? Čini se da je On prvi imao *www* (world wide web). Sveto pismo otkriva komunikaciju u realnom vremenu sa Stvoriteljem *skidanjem* (download) objava Duha svetog od strane Mojsija, proroka, Hrista pa do učenika. U osmoj glavi *Poslovica* čitamo o Mudrosti,

koju „nalaze svi koji je pomno traže“, kako zbori istinu i poziva ljude na razboritost (8:4-5, 7, 17).

Rano je, na tom vekovnom putu, sinulo mnogima da je nemoguć zadatak dokučiti sve istine ali to nije omelo one koji su iznova pokušavali. U tom procesu stvorene su razne teorije, često oprečne. Od stava da je konačna istina svega „sakrivena u umu Stvoritelja i jedino On može da izgovori večna imena svega“ (Balthasar 2000: 17) ili da se “Sveto pismo sa pravom naziva *kredom*, literaturom u kojoj Bog govori, koja je kroz istoriju data nama ljudima na hebrejskom, aramejskom i grčkom da bi nas podstakla da u veri slušamo jedinu istinitu priču o Božijem Kraljevstvu” (Seerveld 2013: 298), do tvrdnje savremene filozofije egzistencije da je „jedina neposredna stvarnost (actuality) moja sopstvena, ona neposredna subjektivna istina, koja predstavlja ono što sam ja“ (Gupta 2013: 202). Postmoderna filozofija će dovesti u pitanje temeljnu pretpostavku modernog sveta, pojam *racionalne subjektivnosti*, a svoj fokus će okrenuti ka promišljanju adekvatnosti „postojećih moralnih, političkih, kulturnih, pravnih i drugih društvenih normi“ u savremenom svetu kakvog je oblikovala informatička i tehnološka revolucija (Savić et. al. 2010: 310).

Podsetili smo se nekih dostignuća čovekove potrage za istinom i dotakli principe filozofske, hrišćanske i naučne istine u cilju definisanja okvirnog koncepta istine ovog istraživanja. Videli smo da se čoveku, koji je u potrazi za saznanjem vekovima istinu posmatrao iz različitih uglova, kroz veru, filozofiju i/ili nauku, učinilo da je istina zapravo relativna. Zbog složenosti koncepta istine, kao okvir ovog istraživanja postavice dve vrste istine koje je moguće primeniti u svakoj od pomenutih oblasti – *Istinu*, kao ono što zaista postoji i deluje kao takvo, i *istinu*, kao lično saznanje otkriveno kroz život pojedinca koje može da se pokaže kao istinito ili neistinito. Koja je uloga književnosti u potrazi za Istinama i istinama?

2. 2. Da li se književnosti uopšte može pripisati kategorija istinitosti?

2. 2. 1. Književno delo

Pre nego što započnemo razmatranje kategorije istinitosti u književnosti, potrebni su nam književno-teorijski okviri ovog istraživanja koji će nam omogućiti da nas naše putovanje dovede do zacrtanog cilja, razmatranja uloge istine i fikcije u *Hodočasnikovom putovanju*. Vekovima je pitanje mesta i uloge književnosti podsticalo mislioce da razmišljaju o *biti* same književne umetnosti. Temelje mesta i uloge književne umetnosti, postavlja Aristotel u *Poetici*, obrascem opšte-posebno-pojedinačno; umetnost (opšte) koja je sadržana u književnosti (posebno) i književno umetničko delo (pojedinačno) u kome je sadržano i opšte i posebno, a bit umetnosti i književnosti definisana kao *mimesis* ili *podražavanje*. Plodovi pokušaja preispitivanja Aristotelovog stava o biti književnosti mogu se razvrstati na supstancijalistička i relacionistička rešenja. Iako različita supstancijalistička rešenja govore o nekoj vrsti *supstancije*, nekog x, koju književna umetnost sadrži; od mimesisa preko aestesisa, ekspresije, literarnosti i norme, a s druge strane, relacionistička rešenja naglasak stavljaju na *relaciju ili odnos* tj. mesto koje delo zauzima u poretku drugih književnih dela, Milosavljević ih definiše kao nepotpune, te kao uzrok neuspelih pokušaja raznih sistematizacija iznosi stav da je pojam umetnosti i književnosti, prema Hegelovoj definiciji pojma uopšte, „živi pojam“ (Milosavljević 2013: 45-49).

Dakle, književnost posmatramo kao živi sistem koji se menjao i menja se sa dolaskom novih književno-umetničkih dela. Ako bismo književnost uporedili sa galaksijom u beskonačnom svemiru, onda bi se moglo reći da su spoljašnji pristup proučavanja beletristike (biografski, psihološki, sociološki, idejni, komparativno-umetnički) i unutrašnji (stilistička kritika, formalizam, nova kritika, fenomenologija, strukturalizam), otkrili razna sazvežđa književnih dela i pokazali njihovu kompleksnost i međuzavisnost. Temporalizacijom je dijahrona perspektiva pokazala da su književnost i književna dela povezani na dijalektički način i da „nemaju puno značenje jedno bez drugog“, da tek kada je književno delo dovedeno u odnos sa drugim književnim delima, pored *potencijalne egzistencije*, „svojstva (dakle nešto Prisutno) koja ga čine umetničkim delom“, može da ima i *aktuelnu egzistenciju* (Ibid.: 31, 49). Stoga, do aktuelne egzistencije *Hodočasnikovog putovanja* dolazimo kontekstualizacijom, sagledavanjem u vremenu i prirodnoj sredini postojanja, dijahrono i sinhrono.

Međutim, kako interakcijom čoveka i njegovog okruženja, subjekta i objekta, nastaje praksa (*praksis*), kao „jedan od najširih pojmova koji može da obuhvati gotovo sve što postoji“, te kako čovek konstantno pokušava da sazna *totalitet*, „sve što postoji“ na relaciji *subjekat-praksis-objekat* (Ibid.: 17), potrebno je dodatno proširiti i sagledavanje književnog dela. Tekst (lat. *textus*; tkanje, tkivo, pletivo ili *textere*, tkati) je, prema Milosavljeviću, zajednički imenilac dosadašnjih teorijskih koncepcija, a u kontekstu vidi razlike. Različito značenje konteksta u teorijskim koncepcijama inspirisalo ga je da redefiniše kontekst. Povezujući dosadašnja proučavanja književnosti sa ciljem obuhvatanja „dela u svim

njegovim dimenzijama postojanja¹² (Ibid.: 63), Milosavljević definiše kontekst kao „sve vrste činjenica koje mogu da uspostave korespondenciju sa činjenicama teksta“; s obzirom na dinamičku prirodu konteksta, činjenice deli na one koje osvetljavaju njegovu genezu, uslove i puteve nastajanja, *pre-tekst*, one sa kojima svaki primalac dovodi tekst u vezu, *meta-tekst*, i one koje proističu iz korespondencije tekstovnih i vantekstovnih činjenica, *pod-tekst* ili *nad-tekst*, te definiše pitanje o korespondenciji teksta i konteksta kao optimalni cilj istraživanja umetničkog dela (videti Ibid.: 65, 66).

S obzirom na to da je proučavanje književnosti rasvetlilo razne mogućnosti otkrivanja logosa književnosti, „reda, poretka, zakona, suštine, veza, odnosa“, kao što su različiti nivoi, aspekti, pristupi, perspektive, metode ili ciljevi proučavanja književnosti, prema Milosavljeviću, najpotpunije istraživanje vrši se u duhu dijalektike konkretnog totaliteta, koji teži idealu „celovitosti i konkretnosti“ (videti Ibid.: 50-58). Dok različite orijentacije u izučavanju književnosti daju različita objašnjenja književnih činjenica, Milosavljević put dolaženja do najistinitijih književnih činjenica vidi u sagledavanju pojava, činjenica i događaja „u totalitetu mogućnosti njihovog ispitivanja, ali i konkretno, u relativnosti njihovog postojanja, dakle, kao konkretne totalitete (Ibid.: 127). U ovom istraživanju cilj nam je da *Hodočasnikovo putovanje* posmatramo kao *konkretni totalitet*, kao celinu i skup posebnih elemenata tj. „jedinstvo teksta i konteksta“ (Milosavljević 1985: 63).¹³ Izučavanje *Hodočasnikovog putovanja* kao konkretnog totaliteta, sa „svešću o totalitetu mogućnosti koje proučavanje književnosti pruža“, pri čemu delu prilazimo iz sinhrona i dijahrone perspektive, iznutra i spolja, „njegovo postojanje shvatamo kao konkretno tj. istorijsko, njegovu vrednost ocenjujemo ne samo prema imanentnim ili unutrašnjim, već i prema transcendentnim ili spoljašnjim kriterijumima, onima koji ga vezuju za istoriju“ (Ibid.: 101, 143-144), omogućiće nam da otkrivamo neposredne i posredne spone i značaj Banjanove alegorije na istorijskoj i književnoj pozornici, s ciljem uočavanja istina koje donosi fikcija *Hodočasnikovog putovanja*.

2. 2. 2. Istina

Dok je sveta i veka čovek će promišljati istinu kao što je to radio vekovima kroz religiju, filozofiju i njene discipline, kao što su logika, etika, metafizika ili estetika, kao i nauku. Pre nego što pođemo u potragu za istinama Banjanove alegorije razmotrićemo nedoumicu o povezanosti kategorije istinitosti i književnosti. Da li se književnosti može pripisati kategorija istinitosti? Činjenica je da su filozofsko-naučni i versko-religijski pristupi osporavali ulogu i rezultate književnosti u domenu pronalaženja i prenošenja istine, čime su uticali i na književno-teorijske stavove o dostupnosti istina u književnim delima. Stav da nauka, zbog svojih egzaktnih metoda koje omogućuju proveru hipoteza kroz eksperimente,

¹² Pored zaključaka o predmetu književnih istraživanja do kojih se došlo u književnoj teoriji; od fokusa na pisca (pozitivizam), tekst (interpretacija teksta), čitaoca (teorija recepcije), dijalektičkog jedinstva, pisac-tekst-čitalac, do književne tradicije kao konteksta u Eliotovoj postavci tekst-tekstovi, Milosavljević dodaje ideje, umetnička dela, jezik, znakove i objekte (Ibid.: 64)

¹³ Odgovor na pitanje šta je književno delo, Milosavljević bazira na metodu dijalektike konkretnog totaliteta predstavljenog u knjizi *Dijalektika konkretnog*, češkog marksiste Kosika, iz 1963, prevedene na srpski 1967. godine (Ibid.: 62).

pruža istinitiju sliku o svetu nego što to čini umetnost kao apstraktna delatnost, posebno je došao do izražaja u novom veku. Danas je, međutim, sasvim izvesno da je upravo književnost poslužila kao pozornica na kojoj se odigravalo predstavljanje istina osvešćenih kroz verske, filozofske i/ili naučne istine.

Dakle, književna dela mogu da prenesu, ali da li mogu i da donesu istinu? *Istina i poetika* (2011), Kornelija Kvasa, gde je kroz proučavanje odnosa antičkih poetika prema problemu istine književnosti ukazano na razliku između antičkog i novovekovnog razumevanja istine književnosti, kao i na uzrok savremene relativizacije pesničke istine, poslužiće nam kao teorijski okvir za deo našeg istraživanja kojim želimo da ustanovimo da li je fikcija Banjanove alegorije donela istinu, a ako jeste, na koji način i koju.

Neprestani naponi teoretičara da definišu kako reči, ideje i verovanja mogu biti smatrani istinitima, utkani su u razne teorije nastale kao rezultat tog stremljenja. Kako bismo omogućili šire sagledavanje pitanja istinitosti Banjanove alegorije, pomenućemo nekoliko preovlađujućih teorija istine i zaviriti na istorijsku pozornicu književno-teorijske misli o istinitosti u književnosti. Nesumnjivo, religija, filozofija, književnost i nauka dele zajedničku glad za istinom, kao pokretačku snagu potrage za istinom, ali i zajednički ključ, koji otvara vrata do istina – reč. Bilo da se radi o teoretskom pristupu istini ili o promišljanjima istine u svakodnevnicima, stavovi o svetu oko nas se formiraju posredstvom jezika. Da li nešto smatramo istinom ili neistinom, mora biti jezički izrečeno jer „to da je jezik izvorno ljudski znači ujedno da čovekovo bivstvovanje-u-svetu jeste iskonski jezičko“ (Gadamer 2011: 556). Relacija svet-jezik postala je deo formalnog sistema u Sosirovoj (Ferdinand de Saussure) lingvistici prema kojoj se određeni deo spoljne stvarnosti označava arbitrarno jednim jezičkim znakom koji se sastoji od označitelja (zvučne slike/pisane reči) i označenog (mentalnog pojma).

Podsetimo se da relativizacija istine umetnosti stoji na samom početku narativa o istini u književnosti kao posledica Platonovog, grčkog, i Horacijevog, rimskog, ideološkog pristupa umetnosti. U savremenom narativu o istini književnosti, postmodernizam dolazi do krajnjeg relativizma u učenjima poststrukturalista i dekonstrukcionista. Uzrok savremene relativizacije pesničke istine Kvas prepoznaje u okvirima Platonovog ontološkog udaljavanja pesme od istine i novovekovnog shvatanja književnosti kao fikcije (Kvas 2011: 6). Dok Platon razlikuje *činjeničnu i paradigmatiku istinu* i uspostavlja korespondenciju iskaza pesničkog dela prema stvarnosti, Aristotel dolazi do suštinskog izjednačavanja pesničke i paradigmatike istine sagledavajući Platonovu ideju u okvirima predmeta mimeze (Ibid.: 6-7). Aristotel vidi bliskost pesništva i filozofije jer priznaje saznajnu vrednost pesništva koje u sebi takođe nosi neku vrstu saznanja i istine ali na drugačiji način (Ibid.: 126, 131-132). On će kauzalnoj organizaciji fabule pripisivati filozofske vrednosti univerzalnosti i istinitosti, ukoliko fabula, kao u tragediji, ima “početak, sredinu i kraj, određenu veličinu, jedinstvena je i vodi jednoj svrsi (*télosu*)”, kada, i prema Gadameru (Hans-Georg Gadamer), poezija „sudeluje u istini opšteg“, otkriva i obelodanjuje istinu (Ibid.: 65, 142). Ukoliko je fabula dobro konstruisana, Aristotel kaže da pesnička dela mogu biti: a) činjenično i paradigmatički istinita ili b) činjenično lažna, a paradigmatički istinita, što je, prema Platonu, isključivo namenjeno filozofiji (Ibid.: 159). Aristotelov stav o paradigmatičkoj istini književnih dela, prema kome je pesničko delo paradigmatički istinito i kada je činjenično lažno, njegovo razumevanje istine pesničkog dela svrstava u okvire mimetičkog i epistemološkog modela istine (Kvas 2011: 164-165).

Termini činjenična ili istorijska istina (*factually true*) i paradigmatiska ili univerzalna istina (*normatively true*) govore o dve vrste istine koje književno delo potencijalno poseduje (Ibid.: 62, 72).¹⁴ Kvas upućuje na postojanje složene stvarnosti, koja čini iskaze koji korespondiraju objektima složene stvarnosti paradigmatiski istinitima ili paradigmatiski lažnima, dok su u slučaju jednostavne stvarnosti iskazi činjenično istiniti ukoliko korespondiraju činjenicama stvarnosti. Drugim rečima, kada književno delo korespondira čulnoj percepciji stvarnosti, onoj koju obrađuje razum, govorimo o činjenično istinitom ili lažnom iskazu književnog dela. S druge strane je paradigmatiska istina, koja za razliku od činjenične ili faktičke istine, ne korespondira empirijskoj stvarnosti, nego pretpostavci teoretičara o tome šta je paradigma (Ibid.: 75-79). Primer koji je ponuđen posebno je interesantan za naše istraživanje zbog centralne teme *Hodočasnikovog putovanja*, potrage za Istinom prema hrišćanskoj paradigmati večnog života. Propozicija *svi ljudi umiru*, u ovom smislu, objašnjena je kao činjenično istinita, ali i istovremeno, paradigmatiski lažna kada je reč o hrišćanskoj dogmi večnog života (Ibid.: 61).

Osvrnimo se nakratko na poimanje istine kroz teorije istine koje Kvas svrstava u pet opštih kategorija. Najstarija i najpoznatija teorija istine među mnogima, jedina antička teorija istine (Kvas 2011: 18), Platonova *teorija korespondencije*, prema kojoj se istina iskaza određuje u odnosu na to da li ispravno opisuje svet. Dakle, reč, slika predmeta, kojom prepoznavamo i klasifikujemo predmetnu stvarnost, postavljena je kao osnovni element u saznavanju istine. Platon smatra da suština bića može biti izražena kada su oznake vremena radnje i same radnje, *glagoli ili rhēmata*, povežu sa bezvremenim i statičnim nazivima, *imenice ili onomata*, kada nastaje iskaz, koji je *istinit* kada govori o stvarima kakve one jesu ili *lažan* kada izražava ono kakve stvari nisu. Pesništvo, prema Platonu u *Državi*, korespondira stvarnosti, ali nikada ne korespondira ideji ili suštini Bića zbog čega je ontološki inferiorno u odnosu na svet prirode i zanatskih proizvoda (Ibid.: 11). Aristotel, u *Metafizici*, gde teorija korespondencije „istinu razume kao poklapanje uma i stvarnosti“, takođe, polazi od tvrdnje da istinita mišljenja odgovaraju stvarnosti, te je *podudarnost ili adaequatio* između subjektivne svesti i objektivnog, spoljašnjeg sveta, *logička ili propozicionalna istina*, kada misao u subjektu odgovara objektu kakav stvarno jeste. Međutim, razumevanje pesničkog iskaza znatno se razlikuje kod Platonovog najboljeg učenika, Aristotela, koji smatra da pesništvo na autonoman način dolazi do istine. Aristotel će, korespondenciju misli i objekata shvatiti kao „jezičku fiksiranost“ zbog čega se „teorija korespondencije vremenom razvija u pravcu analize jezičkih iskaza, utičući i na moderne lingvističke i semantičke teorije istine“ (Ibid.: 11-12, 43).

Prema *teoriji koherentnosti*, kao odlučujući kriterijum prosuđivanja istinitosti odnosa među iskazima ispituje se da li se iskazi mogu povezati u koherentnu celinu, gde nijedan od iskaza ne može biti neistinit ako je čitav sklop iskaza istinit. Koherentnost ne ukida postulate korespondencije već doprinosi zadovoljenju istinitosti, dok teorija korespondencije obezbeđuje objektivnost uslova istinitosti (Ibid.: 18). Kada Aristotel u *Poetici* govori o strukturalnom jedinstvu događaja koji ulaze u sastav fabule, gde premeštanje ili uklanjanje i jednog dela remeti celinu pesničkog dela, te istinu pesničkog dela povezuje sa korespondencijom fabule sa formalnim načelima kauzalne

¹⁴ Ovde Kvas pojašnjava značenjski okvir oba termina, da termin *činjenica* nosi značenje engleskog izraza, *matter of fact*; „kao ono što se je prisutno ili se dogodilo, ili je bilo ili jeste predmet opažanja, posmatranja i utvrđivanja, dok se termin *paradigma* koristi u značenju univerzalno, opšte“.

organizovanosti događaja, evidentno je da njegova teorija istine sadrži i elemente teorije koherentnosti koja je obeležila misao filozofije racionalizma u XVII veku (Ibid.: 17, 19).

Pragmatična teorija istine fokusirana je na praktičnu korist i posledice, tako se istinitim smatra stav kada su praktične posledice njegovog prihvatanja bolje od njegovog odbijanja, dakle, događaji čine ideju istinitom. U jednoj verziji pragmatične teorije istine, kao kod Platona, govori se i o etičnosti koja je u interesu države tj. istinitost iskaza potvrđuje se kroz saglasnost stručnjaka koji su u skladu sa opštim interesima i moralnim normama društva, odakle proizilazi *teorija konsenzusa*, slaganja mišljenja. Teorija konsenzusa u osnovi je savremene teorije interpretacije Stenlija Fiša, koji istinitost tumačenja vidi u konsenzusu kritičara o istini književnog dela (Ibid.: 17-21).

Huserl razvija *teoriju evidencije* kritikujući teoriju korespondencije. On tvrdi da pojmovi proizlaze iz iskustva, evidencije, koje se ne može dalje definisati, i koji je jedini je garant apsolutnosti i objektivnosti sudova o istini. Huserl dolazi do najuzvišenije sinteze misli i objekta mišljenog jer istinu poistovećuje s bitkom čime iskustvo gubi svoju empirijsku osnovu. Podstaknut Huserlovom teorijom evidencije, njegov učenik, Hajdeger, koji umetnički vrednim smatra umetničko delo ukoliko je istinito, kritikuje stavove o neutralizaciji istine u pesništvu. Hajdeger razlikuje činjeničnu istinu, istinu kao saglašavanje misli o objektu o osobinama objekta i izvorno umetničku istinu, istinu kao neskrivenost Bića, te kao suštinu umetnosti vidi mogućnost da umetničko delo pokaže univerzalnu istinu prikazujući skrivenu suštinu stvari, Biće. Značaju teorije evidencije pridodaje Gadamer, koji na osnovu Huserlovih i Hajdegerovih stavova uspostavlja uzročno-posledične veze između afirmacije subjekta, kao novovekovnog evropskog fokusa postrenesansnog doba, koju karakteriše „dominacija principa subjektivnosti i posebnih stvaralačkih sposobnosti umetnika“, i gubitka interesovanja za razumevanje kategorije istine u književnosti. Prema Gadamerovom razumevanju istine pesništva, pesma svedoči istinu bez spoljašnje potvrde jer je evidencija istine osobeno iskustvo. Gadamerovo shvatanje istine pripada teoriji evidencije, u kojoj je doživljaj istine u središtu pojma istine, za razliku od teorije korespondencije koja smatra da se istina nalazi u sudu, međutim, on ne traži empirijsku proveru duhovnog doživljaja istine kao teorija evidencije u užem smislu (Ibid.: 21-23).

Kvas odgovore na postavljeno pitanje o kategoriji istinitosti u književnosti, klasifikuje u dve grupe (Ibid.: 24). Dok jedna polazi od pretpostavke da su pojmovi istine i laži irelevantni za razmatranje književnog dela, druga smatra da pesništvo uspostavlja neki odnos prema istini, na sličan ili različit način od filozofije, istorije ili prirodnih nauka. Pre nego što nastavimo potragu za odgovorima o kategoriji istinitosti u književnosti napomenimo da putem narativa¹⁵ saznajemo i pripovedamo, usvajamo i izražavamo znanje, da nas narativ podstiče na razmišljanje, te da može da donosi istinu, ali i laž, tj. pogrešnu informaciju (Abot 2009: 36). U svakom slučaju, narativ predstavlja „umetnost stvaranja i shvatanja sveta“ (Doležel 2008: 54).

¹⁵ Abot navodi da je reč *narativ* poreklom od sanskritskog *gna*, znati, prenesena preko lat. *gnarus*, znanje, i *narro*, pripovedanje prema Vajtu (videti White 1987: 215).

2. 2. 3. Fikcija

„Nema sumnje da je upravo književna fikcija najdelotvornija eksperimentalna laboratorija u poduhvatu konstruisanja svetova“

(Doležel 2008:9)

Okrenimo se sada pojmu fikcije, koji se takođe pokazao kao, i ostao, izazov za teoretičare. Naime, oni koji dovode u pitanje kategoriju istinitosti u književnosti, u okviru trijade, *verum, falsum, fictio*, dolaze do pojava *fikcije* u ranom srednjem veku. Kvas nudi pojašnjenje. Kao „imaginativna sposobnost stvaranja nestvarnog“ u književnom delu, pojam fikcije u književnost ulazi počev od XVI veka čime se raskida veza između pesničkog dela i Bića. Nadalje, indicije procesa neutralizacije istine javiče se u prosvetiteljstvu, jačati u romantizmu, dok pun izraz neutralizacije istine dobija u postmodernizmu i dekonstrukcionizmu, kada se književnost i fikcija izjednačavaju, te se književnost posmatra kao fikcija odvojena od istine (Kvas 2011: 24-25).

Dakle, veza između umetničkog dela i istine dodatno narušava zaokret koji donose romantičarske ideje o pesničkoj genijalnosti, ironiji, imaginaciji, emocionalnoj funkciji književnosti, pesničkoj slobodi i okretanju u maštu. Vordsvortova pesnička istina deo je emocionalne funkcije pesništva, dok Kolridž kao neposredan cilj poezije, umesto saopštavanja istine, postavlja pružanje zadovoljstva čitaocu. Početkom XX veka, nadrealistički pokret kreće od romantičarske ideje o slobodi pesnika, verujući da pesnik stvara na osnovu slobodnih asocijacija, tehnikom *automatskog pisanja*, van kontrole razuma, estetike i morala, pri čemu, pojam *arbitrarnosti* zamenjuje pojam istinitosti, čime se negira kategorija istinitosti književnosti (videti Ibid.: 25- 31).

U to vreme, doprinos postmodernističkoj neutralizaciji istine daju i ruski formalisti, Viktor Šklovski i Roman Jakobson, koji „jedinim predmetom nauke o književnosti proglašavaju proučavanje načina oblikovanja književnog dela“ (Ibid.: 31). Formalizam će, kao krajnji estecizam, označiti prekid sa tradicijom uvođenjem „očučavanja“ kao „vrednosnog kriterija koji je podsticao jezičke eksperimente“ (Ibid.: 32). Na važnost upućenog čitaoca pažnju će skrenuti sledbenici formalista, strukturalisti, uvođenjem recepcionističke kritike u kojoj se istina oblikuje u procesu čitanja. Sa francuskim strukturalizmom dolazi do intertekstualnih teorija, prema kojima se značenje stvara u relaciji sa drugim tekstovima. Kvas podseća da sa Bartom, istinitost postaje neprekidno stvaranje i poništavanje kroz posmatranje istih relacija na različite načine, a fikcija teksta ostaje u okviru jezika, nezavisna od istine i stvarnosti jer je za Barta „delo večno, ne zato što pred razne ljude iznosi jedinstven smisao već zato što predlaže različita značenja istom čoveku [...] delo predlaže, čovek raspolaze“¹⁶ (Ibid.: 33-34).

Zatim, Julija Kristeva (Julia Kristeva, 1941) razrađuje Bartovu teoriju u pravcu nestajanja ideje o originalnosti autorove misli i fiksiranog značenja dela, dovodeći u pitanje postojanje istine književnosti, ali i „preispituje i ruši logiku istine jednog sistema (filozofskog, književnog, ideološkog, političkog) i dopušta, preko pojmova dijalogičnosti i

¹⁶ prema Kvasu (Ibid.: 34) citirano iz Roland Barthes, *Critique et Vérité*, Paris, 1966, str. 51-52.

heteroglosije, da se u rečima neprestano smenjuju alternativna značenja“ (Ibid.: 34-35). S druge strane je, recepcionistička teorija Mišela Rifatera (Michael Riffaterre, 1924-2006) prema kojoj tekst poseduje značenje i smisao koji se otkriva uz pomoć interteksta, gde tačnost razumevanja zavisi od čitaoca, u kojoj meri će osloboditi tekst od referencijalnih zabluda, pri čemu mu se taj redukovani smisao, matrica, tematski i smisaoni osnov teksta, nikada ne otkriva u potpunosti, dok će, Pol de Man (Paul de Man, 1919-1983), koji književnost razume kao „neprestano označavanje“, ukinuti vezu između pesme i svake stvarnosti¹⁷ (Ibid.: 36-37).

Savremni teoretičari, Lamark (P. V. Lamarque) i Olsen (S. H. Olsen), „cilj književnosti ne prepoznaju u prenošenju, učenju ili otelovljenju univerzalnih istina o ljudskoj prirodi ili stanju, na način na koji opšte istine mogu da izraze naučne, ili psihološke, ili istorijske hipoteze“ (Lamarque & Olsen 2002: 6). Dakle, oni pitanje istine ne povezuju sa pitanjem razumevanja ili estetskog ocenjivanja književnog dela, niti je smatraju značajnom kategorijom kada je u pitanju vrednovanje književnog dela jer smatraju da sadržaj priče privlači interesovanje za priču, a ne istina, već pitanje istine povezuju sa filozofskom analizom (Ibid.: 329-331, 336, 338). Iako se slažu da opšte propozicije o ljudskom životu mogu biti sadržane u književnim delima, opovrgavaju stavove da književna dela donose *metaforičke istine* kao, „posebnu vrstu istine koja nije dostupna na bilo koji drugi način“, jer smatraju da se „ideja o nekom posebnom potencijalu metafore pokazala jednako neuhvatljivom kao i navodna moć književnosti da kazuje istine“ (Ibid.: 340). Važnim smatraju da je književna vrednost definisana kroz mimetički i kreativno-imaginativni aspekt, kao dve glavne karakteristike književnog dela (Ibid.: 449), a istinu, kao opšte propozicije o ljudskom životu, vide kao bonus.

Dakle, narativ o neutralizaciji istinitosti književnosti započeli smo Platonovim proglašenjem pesništva ontološki inferiornim u odnosu na filozofiju. Dok Platon poriče sazajnu funkciju književnosti, Aristotel sazajnu funkciju pripisuje tragediji, a moderni zapadno-evropski teoretičari romanu (fiction) (Ibid.: 40-41). Savremeni teoretičari, Riker¹⁸ i Halivel¹⁹, ukazali su na razliku između Platonovog i Aristotelovog shvatanja mimeze, kao posledicu Aristotelovog posmatranja pesničkog dela u okviru istine Formi. Njihovo tumačenje ukazuje na Aristotelovo viđenje da pesništvo na autonoman način dolazi do istine, čime se ostvaruje „autonomija pesničkog diskursa u odnosu na istorijski, ali i na druge sisteme znanja i verovanja“. Prema Aristotelu, formalna načela građenja fabule omogućuju sazajnu vrednost pesničkog dela čak i kad su u pitanju činjenično lažni iskazi (Ibid.: 41, 43). U drugoj polovini XX veka, teorija književnosti, prevashodno teorijom pripovedanja ili naratologijom, zalazi u filozofski prostor. Roman se, još od romantizma, ne posmatra kao sredstvo ostvarivanja istine već slobode u okvirima fikcije, koja „počinje zauzimati mesto religije, filozofije i nauke“ (Ibid.: 37). Dakle, kada na pozornici postmodernizma pesnik počinje da igra u ulozi filozofa, na sceni se pojavljuje relativizacija pesničke istine.

Međutim, pored standardnog razumevanja fikcije, o kome je bilo reči, postoji i *žanrovsko, umerenije, shvatanje fikcije*, nastalo na prelazu u XX vek, kao posledica

¹⁷ prema Kvasu (Ibid.: 37) navedeno iz Pol de Man, *Kritika i kriza*, u knjizi *Problemi moderne kritike*, Beograd, Nolit, 1975, str. 52-53.

¹⁸ Ricoeur Paul, *Vreme i priča*, prvi tom, Novi Sad, 1993.

¹⁹ Stephen Halliwell, *The Aesthetics of Mimesis: Ancient Texts and Modern Problems*, Princeton, 2002.

popularizacije i komercijalizacije pripovednog žanra kao obične zabave u drugoj polovini XIX veka. Začetnici žanrovskog shvatanja fikcije, Henri Džejms i Virdžinija Vulf, književnom delu pripisuju donošenje istina o životu, posredno, putem sazajne funkcije. Šta više, Džejms kaže da je „jedini razlog postojanja romana da pokuša da predstavi život“²⁰ (Lamarque & Olsen 2002: 270). Početkom XX veka, kada su „ozbiljni romani izgurani na margine tržišta zbog dela pisanih u svrhu zabave“, prihvaćen je termin fikcija, *fiction*, „kao sninonim za roman, *novel*, i pripovetku, *short story*“, kako bi se napravila razlika između 'jeftinog' zabavnog štiva i 'prave' umetničke fikcije. Može se, dakle, reći da je „termin fikcija određivao dva modela diskursa, spolja sličnih, ali suštinski različitih svrha“ (Ibid.: 269-270).

U knjizi *Zašto fikcija?* Žan-Mari Šefer (Jean-Marie Schaeffer) za pojam fikcije vezuje pojmove podražavanja, pretvaranja, simulacije, a njen mehanizam funkcionisanja „činiti-kao-da“, kao imaginativne simulacije, vezuje za rano detinjstvo kada se stiču „fiktionalne kompetencije“. Pojam fikcije naziva „neuhvatljivim“ uprkos činjenici da sve ljudske zajednice poznaju fiksijske delatnosti, kao i da je ta ljudska prirodna dispozicija u osnovi otkrića fikcije, kako je to još Aristotel primetio, jer čovek svoja prva saznanja stiče podražavanjem. Šefer upućuje na značaj razumevanja antropoloških osnova fikcije, mentalnih stavova, intencionalnih kompetencija, psiholoških mehanizama, pragmatičkih pretpostavki, koje nam omogućuju da stvorimo i razumemo fikcije, a razmatranje pitanja funkcionisanja mehanizama fikcije vidi kao potencijalni odgovor na pitanje zašto stvaramo fikcije (Šefer 2001: 9, 12-13, 15, 239).

Kao osnovno pitanje ne postavlja se pitanje odnosa fikcije *sa* stvarnošću već kako fikcija funkcioniše *u* stvarnosti, s obzirom na to da je sastavni deo stvarnosti (Ibid.: 212). Govoreći o fiktionalnoj modelizaciji, vezi fikcije i reference, Šefer podvlači da, iako fikcija funkcioniše preko preperceptivnih obmana, njen cilj nije obmana, već one služe kao prenosnik za ulazak u fikciju, pa ističe ključni doprinos Serla (John Rogers Searle) po pitanju definisanja fikcije, kada tvrdi da definicija fikcije ne može biti semantička, nego samo pragmatička, te da glavna odlika fiktionalne predstave jesu mogućnosti njihove upotrebe, a ne njen logički status (Ibid.: 200-201, 223). Serlov doprinos vidi u tome što pragmatička definicija čini sporednim „pitanje denotacije fiktionalnih iskaza i ontološkog statusa fiktivnih entiteta“ jer je, prema Serlu, ključ „obostrana varka“, u kojoj je pitanje prirode fikcije neka vrsta sporazuma između stvaraoaca fikcije i čitaoca (Ibid.: 210-211). Ovaj stav Šefer potkrepljuje Ženetovom (Gérard Genette) tvrdnjom da je fikcija „van istine i neistine“, ali se istovremeno ograđuje od zaključka da je „postojanje fikcije argument u korist neprikladnosti epistemologije istinitosti ili fizikalističke ontologije“ (Ibid.: 211).

Za Šefera je fikcija univerzalni kulturološki aspekt uočljiv u dečijim igrama pretvaranja, narativnoj fikciji, pozorišnim ili kinematografskim fikcijama kao i fikcijama virtualne realnosti u digitalnom svetu kompjuterskih igrica. On potvrđuje kognitivni značaj fikcije, ali joj pripisuje još veći značaj pošto smatra da se u fikciji odvija stalno preispitivanje odnosa prema svetu. Hedonističku prirodu neposredne psihološke motivacije prepuštanja fikciji zasniva na Aristotelovom stavu, jer smatra da je uživanje jedini imanentni kriterijum uspešnosti fikcije, te da je estetsko zadovoljstvo ujedno i garant transcendentne funkcije, pri čemu „imanentnu funkciju“ vidi kao „mimetičko stapanje sa fiktionalnim svetom“ (Ibid.: 329, 337). Drugim rečima, transcendentna funkcija može biti ispunjena na zadovoljavajući

²⁰ Henry James, *The Art of Fiction*, u *Art of Fiction and Other Essays*, New York, 1948, str. 5-6.

način samo ako se fikcijsko delo dopadne sa stanovišta stapanja sa fikcijom, „to jest sa stanovišta posebne estetske pažnje koja obrazuje funkcionisanje mehanizama fikcije“ (Ibid.: 342-343). Prema ovom stavu uočavamo da je zajedničko estetsko zadovoljstvo različitih čitanja *Hodočasnikovog putovanja*, dakle, ono koje omogućuje mimetičko stapanje sa fikcionalnim svetom Banjanove alegorije, odraz životnih borbi različitih karaktera na putovanju kroz život.

Šefer svojim jedinstvenim modalitetom predstavljanja ukida razliku između fikcionalnog i faktualnog modaliteta, pri čemu koristi psihološko stanovište da su razlike između stvaranja predstava nastalih čitanjem istorijske priče i čitanjem fikcionalne priče neznatne (Ibid.: 108.). Kao razlog navodi međusobnu povezanost naših opažajnih iskustava i jezičkog pristupa svetu, kao i to što „*svaka* predstava postavlja jedan sadržaj predstavljanja, bilo da je reč o predstavama indukovanim opažajima ili iskazima, ili pak o endogenim predstavama proisteklim iz naše 'imaginacije'“ (Ibid.: 109). Šefer dalje pojašnjava, s obzirom da, „predstaviti (sebi) nešto znači pojmiti to kao sadržaj predstavljanja“, čak i u slučaju nepostojećih entiteta, poput diva i njegove žene iz *Zamka Sumnje*, njihova predstava nije nepostojeća jer su sve predstave „ekvivalentne sa stanovišta sadržaja“ (Ibid.: 158) pošto funkcija ludičke varke treba da omogući stapanje primaoca i zamišljenog sveta, a ne da ga navodi na pomisao da je taj zamišljeni svet stvaran (Ibid.: 159).

Videli smo da definisanje fikcije nije jednostavno kao i da nije jednostavno odrediti šta fikciju odvajava od faksije. Danas, u najširem smislu, fikciju vidimo u raznim oblastima umetnosti i zabave, kao što su pozorište, film, slikarska platna ili neki oblik primenjene umetnosti, kao i u svetu kompjuterskih igrica. *Rečnik književnih termina*, navodi da termin fikcija (engl. *fiction* – izmišljotina) vodi poreklo od latinskog *fingere*, što znači stvarati, te da je povezanost sa maštom za posledicu imala dovođenje u vezu sa značenjem bezvredne književnosti. Za razliku od fikcije koja pripoveda ili izmišlja događaje, nefiktivni tekstovi, *faksije*, koji iznose činjenice, su iskazi o stvarnosti. U istoriji književnosti, fikcija se odnosila i na bajke, avanturističke pripovesti i epove, dakle, dela čija je fabula imala elemente fantastike, dok je teorija književnosti XX veka ovaj termin isključivo koristila kako bi se razlikovala književnost od drugih upotreba jezičkih tvorevina zbog čega se termin fikcija često upotrebljava kao sinonim za književnost uključujući i dramu i poeziju (Popović 2007: 219).

Savremena podela fikcije prepoznaje, s jedne strane, *popularnu fikciju* ili *zabavnu književnost*, čiji bi primer bila naučna fantastika ili detektivski roman, a s druge strane, *umetničku fikciju*, dakle, romane književnika. Popović ukazuje na značajan uticaj Filipa Sidnija (Philip Sidney) na teoretičare, koji je 1595. godine zaključio da ne treba primenjivati kriterijume nefiktivnog diskursa, kriterijume istine i laži, na dela fikcije, ali i na stav mnogih teoretičara koji razlikuju *fiktivne događaje* ili *likove* koje pisac opisuje od njegovih ličnih stavova o životu ili čoveku (Ibid.). Banjan svoje lične stavove kojima nadopunjuje priču spasenja implicitno iznosi kroz razgovore likova o njihovom ličnom iskustvu ili pričama o drugim putnicima, što je naročito prisutno u drugom delu u kome se provlači priča o Hristijanu i njegovim borbama, kao i o drugim putnicima čija su imena i iskustva dodatak kolažu različitih ličnosti.

2. 2. 4. Istina književnog dela

Sredinom XV veka Nikola Kuzanski disproporciju između konačnog ljudskog uma i beskonačnosti naziva „učeno neznanje“, a njegov matematički primer mnogougona navodi na zaključak da je „ljudska istina uvek istina raznolikih istina“ (Uzelac 2004: 256):

„Budući da istina nije veća ili manja, ona je sadržana u nečem nedeljivom, i ne može ničim biti izmerena osim samom istinom [...] Ne bivajući i sam istina, naš um nikad ne doseže tako tačno istinu da ne bi mogao sve tačnije beskonačno da je doseže, poput mnogougla u krugu koji, upisan u krug, sve mu je sličniji što ima više uglova, ali i kad se broj uglova umnoži do beskonačnosti, on neće biti jednak krugu ako mu ne postane identičan“

(Nikola Kuzanski, *O učenom neznanju I*, 3,10)

Sredinom XX veka, Sartr (Jean Paul Sartre) je u romanu *Mučnina* pokrenuo ideju da istinite priče ne postoje jer je „stvarni svet“ nesaznatljiv (Abot 2009: 51).

Kompleksnost definisanja pojma istinitosti otvara pitanje izbora između raznih teorija. U zborniku *The Nature of Truth: Classic and Contemporary Perspectives* (2001), u kome nalazimo veoma širok pregled teorija, ukazano je na složenost definisanja kategorije istinitosti. Urednik zbornika, Majkl Linč (Michael P. Lynch), uvodni tekst započinje pitanjem Pontija Pilata; *Šta je istina?*, koje Pilat postavlja nakon što Isus, koga su doveli pred Pilata sa zahtevom za smrtnu presudu, kaže da je došao na svet da svedoči za istinu.²¹ Linč zatim odgovara citirajući Voltera (Voltaire, 1694-1778): „dok čekamo neku bolju definiciju“, istina je „iskaz o činjenicama onakvima kakve jesu“²² (Ibid.: 1). Linč ukazuje da rasprave o svojstvu (*property*) istine zavise od načina na koji je definisan pojam (*concept*) istine, gde ujedno i vidi problem, pošto ne postoji neki nezavisni, empirijski pristup svojstvu istine osim putem njenog pojma, te govori o *robustnim* (robust) i *deflacionim* (deflationary) teorijama (Ibid.: 3, 5). Prve su vezane za realizam jer podupiru objektivnu istinu, te postavljaju pitanja; da li postoji apsolutna istina ili je ona subjektivna ili relativna, u kakvoj vrsti odnosa istiniti stavovi stoje prema svetu, da li se istine mogu potvrditi čulnim iskustvom. S druge strane, tzv. deflacione teorije drže da je problem istine pseudo-problem koji ne zahteva nikakvo objašnjenje i „nema bitne veze sa drugim konceptima, kao što su značenje ili stvarnost“ (Davidson 2001: 625). Između dva suprotna pola robusno-deflacionog kontinuum, Linč, pored teorije korespondencije i koherentnosti, stavlja pragmatizam i verifikacionizam, zatim fenomenološke i postmodernističke koncepcije istine, Tarskijevu (Alfred Tarski) teoriju, deflaciona stanovišta, kao i primitivizam, teoriju identiteta i aletički pluralizam, da pomenemo neke od prikazanih (Lynch 2001: 4). U ovom zborniku podvučena je važnost preispitivanja koncepta istine, „razmišljanja na nove načine o starom konceptu“, s obzirom na sve veću saglasnost među teoretičarima, da ni robusne ni deflacione teorije nisu odgovarajuće (Ibid.: 5).

²¹ Jovan 18:37-38 „[...]“Ja sam se rodio i za ovo došao na svet: da svedočim za istinu. Ko god je od istine, sluša moj glas“. „Šta je istina?“, reče mu Pilat“.

²² „Humanly speaking, let us define truth, while waiting for a better definition, as- a statement of the facts as they are“.

Kako bismo dodatno istakli stav o kompleksnosti i nemogućnosti konačnog i potpunog definisanja istine, izdvojićemo Dejvidsonov (Donald Davidson) zaključak u tekstu uvrštenom u pomenuti zbornik pod nazivom *The Folly of Trying to Define Truth* (Ludost pokušavanja definisanja istine). Sve bi bilo lakše kada bismo znali „šta ljudi misle onim što kažu“, a suštinski problem definisanja istine Dejvidson uočava u pokušajima da je povežemo sa propozicijama koje je takođe teško definisati poput „verovanja, želje, namere, značenja“ iako one nužno pomažu da otkrijemo neka svojstva istine (Davidson 2001: 639). Dejvidsonov zaključak, iako naizgled eksplicitan, ostavlja otvorena vrata za daljnu potragu: „Istina je, kao što su Mur (G. E. Moore), Rasel (B. Russell), Frege (G. Frege) tvrdili, a Tarski dokazao, neodrediv koncept [...] neodredivost istine ne implicira da je koncept misteriozan, dvosmislen ili nepouzdan“ (Ibid.: 625). Međutim, kako ćemo kasnije videti, za Banjana istina nije neodrediv koncept, već je Istina data u Svetom pismu, a do pojedinačnih istina, otkrovenja Istine, može se doći na Kraljevom Putu.

Prema Abotovoj (H. P. Abbott) recipročno-uslovnoj formulaciji: „ako narativni diskurs uvek prenosi priču, onda zauzvrat i priča i diskurs prenose način na koji mi vidimo svet“ (Abot 2009: 245). Mnogi koji nisu vrednovali hrišćansku istinu Banjanove alegorije prepoznavali su životne istine u *Hodočasnikovom putovanju*. Abot postavlja pitanje vrste istine specifične za fikciju koju naziva *fiksijska istina* kada, na primer, čitalac dok čita pomisli „tako duboko“ ili „živa istina“. Za razliku od nefiksijskog narativa koji donosi *činjeničnu ili faktičku istinu*, fikcijska istina je postala najčešći prikaz istine predstavljene narativnom fikcijom, kao „istina značenja pre nego činjenica“. Od Platonove apsolutne istine, u kojoj nema mesta fikciji, do perioda nakon Ničea, kada veliki deo teorije reprezentacije funkcioniše bez Platonove ideje apsolutne istine, ono što je evidentno jeste da se narativ nalazi između nas i sveta jer nosi ideje o svetu, koje se primenjuju na svet, te iako su neke skroz pogrešne veliki broj čitalaca može da kaže: „kakva istina“. Pritom, Abot kao dva važna stava ističe da istina fikcije nije nužno istina i da se istina fikcije može naći i u nefikciji (Ibid.: 244-245).

S druge strane, Abot napominje da prema Bartu, za koga ni „takozvana realistična fikcija nema nužnu snagu istine“, u fikciji nalazimo „efekat stvarnosti“,²³ kojim označava detalje čija je jedina funkcija da nas ubede da je narativ istinit kao i sam život, drugim rečima, „istina fikcije je uvek konstrukcija kojom mi dajemo smisao svetu i u tom smislu sve su te istine ravnopravne“ (Ibid.: 246). S tim u vezi, Abot podseća da činjenice ne govore ništa same po sebi već se moraju tumačiti, te da u isto vreme istina koju čitaoci pronalaze u fikciji može podjednako da bude i osobina nefikcije ali da su iste činjenice podložne različitim interpretacijama, a uspeh ili neuspeh narativa procenjuju čitaoci ili kritičari, svakako u okvirima sopstvene „iskustvene realnosti“ (Ibid.: 246, 248). Popularnost Banjanove alegorije je jedan među mnogim primerima ovog fenomena. Abot zaokružuje razmatranje odnosa i vrsta istina nefiksijskog i fikcijskog narativa naglašavanjem složenosti te teme, ali i zaključkom da je evidentna sposobnost da pojmimo tri osnovne vrste reprezentacije: s jedna strane su *činjenična i lažna reprezentacija*, kao deo sveta u kome živimo, deo realnosti, a s druge strane, *fiksijska reprezentacija* (Ibid.: 250).

²³ Prema Abotu (Ibid.) u Barthes, R. (1986). prevod Howard, R. The Reality Effect. u *The Rustle of Language*. Hill & Wang.

Takođe, pomenuli smo Gadamera, Pol de Manovog i Deridinog savremenika, koji se suprostavio subjektivizmu i neutralizaciji istine književnosti stavom da pesništvo otkriva i obelodanjuje istinu jer umetnost, kao vrsta spoznaje, traga za istinom, dok se putem dijaloga između teksta i čitaoca, posredstvom dijalektičkog metoda pitanja i odgovora, otkriva istina teksta. Ovim stavom Gadamer definiše njegovo hermeneutičko rešenje problema istinitosti iskaza, pojašnjavajući da se postavljanje odgovarajućeg pitanja odnosi na „istinski obuhvatni horizont“ u kome jeste obuhvaćen istorijski horizont, ali prednjači horizont sadašnjosti kroz uverenja čitaoca čija su pitanja određena njihovim očekivanjem smisla i istine (Kvas 2011: 65-66, 68-69). Razumevanje teksta postiže se sticanjem hermeneutičkog horizonta kroz *horizont pitanja*, kojim treba da se dokučimo šta se krije iza onoga što je rečeno (Gadamer 2011: 471). Pojmom *horizont* Gadamer izražava „superiornu širinu pogleda“ koja omogućava da bolje vidimo jer gledamo dalje od onoga što je blizu, a *horizont sadašnjosti* definiše kao onaj koji je u procesu stalnog formiranja jer stalno mora proveravati svoje predrasude kroz susret sa prošlošću i razumevanje tradicije iz koje potičemo (Ibid.: 394). Gadamer ide korak dalje kada tvrdi da je razumevanje uvek proces stapanja sadašnjeg i istorijskog horizonta, koji samo „tobože postoje zasebno“, u jedno „živo jedinstvo“ (Ibid.: 395). Mada projektovanje istorijskog horizonta biva preuzeto od našeg sadašnjeg horizonta razumevanja, u tom procesu razumevanja dolazi do stvarnog stapanja horizonata, pa istorijski horizont biva ukinut istog časa kad je i projektovan (Ibid.: 396), dok je stapanje horizonata „učinak jezika“, pisma, u kome koegzistiraju prošlost i sadašnjost (Ibid.: 480).

Razmatrajući ulogu i doprinos istine etičkoj istini, Gupta ističe značaj subjektivne istine i zaključuje da narativne forme imaju veći značaj za etički život i moralni napredak od tradicionalnih filozofskih i teoloških diskursa jer se od empatije do etičke istine dolazi osveščivanjem sopstvene subjektivne stvarnosti koja je onda u stanju da prepozna subjektivnu stvarnost drugih i doprinose etičkoj istini (Gupta 2013: 205-206), jer samo tada kada razumemo ljudsko biće kao originalnu subjektivnu istinu možemo da primetimo i razumemo druge. Ako istinu posmatramo kao apsolutnu ili objektivnu, dakle nezavisnu od individualnih perspektiva, subjektivnost može da se okarakteriše kao arbitrarna čak i kao „prizma individualnih perspektiva koje iskrivljuju stvarnost“ (Gupta 2013: 196). Ako subjektivnost posmatramo kao specifičan način sagledavanja i razumevanja kojim pojedinac pokušava da dokuči stvarnost koja ga okružuje, možemo da primetimo nastojanje da se u tom procesu smanji ili čak i promeni lična perspektiva tj. „distorciju perspektive“. Gupta ovo dovodi u vezu sa Kjerkegorovim stavom ističući da to nastojanje isključivo poizlazi iz činjenice da „subjektivnost nije samo zainteresovana da iskusi postojanje već je strastveno zainteresovana za postojanje“ (Gupta 2013: 198). I savremena kategorija subjektivnosti istine rođena je u pokušajima čoveka da dokuči istinu, ali ovi vekovni naponi možda ne bi bili tih razmera i sa takvim posledicama da čovek zapravo nije hteo da Istinu uhvati i stavi je u svoj čarobni ćup, da njome upravlja kada i kako poželi?

Nadalje, Doleželova poststrukturalistička i interdisciplinarna teorija fikcije, *teorija mogućih svetova*, prema kojoj je *mogući svet* „svaki zamisliv svet“ (Ibid.: 286), ponudila je drugačiji savremeni pristup fikciji kojim Doležel (Ibid.: 10) „najoštrije kritikuje antičku doktrinu mimezisa“, shvatanje fikcije koja fikcionalni svet svodi na imitaciju stvarnog čovekovog iskustva, na svet stvarnosti. Doležel ne negira povezanost fikcije i stvarnosti, utoliko što fikcija upotrebljava „građu“ iz čovekove stvarnosti, ali i utiče na čovekovo poimanje stvarnosti. Iako se slaže sa stavom da je fikcija i pragmatički i semantički pojam, smatra da je „fikcionalnost prevashodno semantički fenomen, lociran na osi *predstava (znak)*

- svet“ (Ibid.: 14), a u osnovu njegove fikcionalne semantike, umesto jednog sveta, sveta stvarnosti, stavlja koncept mogućih svetova, kojima je fikcionalnim tekstom dodeljeno fikcionalno postojanje. Biblijski podtekst *Hodočasnikovog putovanja* nam jasno daje do znanja da istina na koju Banjan upućuje jeste hrišćanska istina predstavljena kroz transcendentalni svet Svetog pisma. Pomenuti aspekt Banjanove alegorije, o kome će kasnije biti reči, istinu Banjanove fikcije povezuje sa svetom koji je izvan stvarnog sveta, ali koji utiče na životne, dakle, fizičke, oklonosti onih koji veruju u biblijski narativ. Rečeno Doleželovom terminologijom, Banjanov fikcionalni svet je jedan od mogućih svetova fikcije (Doležel 2008: 35).

U centar Doleželovog izučavanja stavljeni su „uslovi i načela *izmišljanja priča*, odnosno, *stvaranje fikcije (poiesis-a)*“, povezujući teoriju književnosti sa „interdisciplinarnom mrežom, analitičkom filozofijom, formalnom logikom, socijalnom i kognitivnom psihologijom, sociologijom, teorijama delanja i komunikacije, semantikom kulture“ (Bošković 2008: 361). Doležel ističe da savremena razmišljanja o poreklu mogućih svetova, za razliku od Lajbnicovog metafizičkog koncepta prema kome imaju transcendentalnu egzistenciju, stvaranje mogućih svetova vide kao proizvod kreativne delatnosti čovekovog uma. Za njega su mogući svetovi zastupljeni u najrazličitijim sferama ljudskog društva. Mogući svetovi fikcije, koje naziva semiotičkim objektima, jer ih konstruišu semiotički sistemi poput jezika, boja, tonova i drugih, predstavljaju *estetske artefakte* jer nastaju u estetskim delatnostima - „poeziji, muzici, književnosti, slikarstvu i vajarstvu, teatru i plesu, filmu i televiziji i tako redom“. Dakle, „fikcionalni svetovi književnosti su konstrukti tekstualne *poiesis*“ u kojima „ono što je moguće postaje *fikcionalno postojeće*, a mogući svetovi postaju semiotički objekti“, čime Doležel objašnjava šta znači postojati u mogućim svetovima. Moguće svetove religije, naziva „konstruktima zajedničkih verovanja“ (Doležel 2008: 26-28, 35-36).

Prema Doleželu, ficionalni tekstovi su *konstruktivni tekstovi* jer, za razliku od *predstavljajčkih tekstova* koji predstavljaju stvarni svet te su podložni istinitosnom vrednovanju, konstruišu moguće svetove zbog čega njihovi iskazi nisu ni istiniti ni neistiniti (Ibid.: 36), već na fikcionalne svetove utiču „istorijski promenljivi estetički faktori: umetnička strmljenja, tipološke ili generičke norme, epohe i individualni stilovi“ (Ibid.: 31). Ujedno, fikcionalni svetovi mogu imati razne nivoe sličnosti sa stvarnim svetom, ali mogu biti i razičiti do te mere da postanu protivrečni. Doležel smatra da su fikcionalni svetovi autonomni, u kojima tekst posreduje između autorovog konstruisanja i čitaočevog rekonstruisanja fikcionalnog sveta, a ne imitacija (*mimesis*) stvarnog sveta. Prema Doleželu, fikcionalni autonomni svetovi uspostavljaju sopstvene istine, istine fikcije. Prelazak iz domena stvarnog u domen mogućeg, uspostavljanje kontakta između *stvarnih* osoba i *fikcionalnih* svetova Doležel objašnjava posredstvom semiotičkih kanala, zahvaljujući obradi informacija: „Zbog semiotičkog posredovanja, pristupačnost je dvosmerna, višestruka i istorijski promenljiva razmena između stvarnog i fikcionalnog“. Čitalac rekonstruiše fikcionalni svet kao što na osnovu vlastitog iskustva poima stvarni svet, a „to poimanje, koje se kreće u rasponu od uživanja, preko sticanja znanja, do praćenja teksta kao nekakvog scenarija, integriše fikcionalne svetove u čitaočevu stvarnost“ pri čemu pomaže prepoznavanje i razumevanje intertekstualnih aluzija u kontekstu dela. Dakle, autor prisvaja elemente stvarnog sveta, čitaoci u procesu recepcije pristupaju fikcionalnim svetovima, a proces čitanja i obrade teksta zavisi od tipa čitaoca, stila i svrhe čitanja (Ibid.: 32-33).

Koncept *fikcionalne referencije* je legitiman zato što *fikcionalnu posebnost*, „elementarni konstituent fikcionalnog sveta“ (Doležel 2008: 285), likove, mesta i ostalo od čega je sačinjen fikcionalni svet, karakteriše „određeni ontološki status – status neostvarenih mogućnosti“ (Ibid.: 28), zbog čega, iako Hristijan nije čovek koji postoji u stvarnom svetu, „jeste individualizovana moguća osoba, koja nastanjuje jedan alternativni svet“, fikcionalni svet Banjanove alegorije, pa ni njegovo ime nije prazan pojam, prema Raselu (Bertrand Russel), niti samoreferencijalno, prema Sosiru, već „referira na određenog pojedinca iz tog fikcionalnog sveta“ (Ibid.), te poseduje *fikcionalnu egzistenciju* (Ibid.: 285).

Šefer tvrdi da se u građi nekog dela nalaze tragovi autorove „građe pohranjene u dugotrajnoj memoriji“, situacija koje je doživeo kao i fragmenti raznih faktualnih izvora, kao na primer istorijskih, jer se autor dok stvara ne služi „predstavljачkom građom koji izmišlja *ad hoc*“, zbog čega se u delu nalazi i postojeće i stvoreno, te mnogi delovi fikcionalnog teksta direktno referiraju na stvarnost, drugim rečima, osobine karaktera i situacije u kojima se nalaze odgovaraju osobinama stvarnih ličnosti i stvarnim događajima pa je Šeferov zaključak potvrda Žerarovog stava da je celina „fiktivnija od svakog pojedinačnog dela“ (Šefer 2001: 222-224).

Banjanova alegorija je uokvirena i protkana biblijskim narativom. *Knjiga* zbog koje Hristijan kreće na put jeste Biblija, iako to nije eksplicitno napisano, ali je predstavljeno raznovrsnim aluzijama na biblijski narativ, imenima likova i predela kao i samom pričom. Čitaočeva rekonstrukcija fikcionalnog sveta alegorije, prelazak iz domena stvarnog u domen mogućeg, pored pomenutih različitih razloga njegove integracije tog fikcionalnog sveta u čitaočevu stvarnost, odvijao se na više nivoa. *Hodočasnikovo putovanje* vekovima se nalazilo prevashodno u rukama vernika pa su intertekstualne aluzije na Bibliju olakšavale razumevanje, a mogli bismo reći i podsticale čitanje zasnovano na praćenju teksta kao scenarija. Patnje likova, preispitivanja, odluke i stvarnost njihovih posledica, koncept čoveka kao člana porodice i društva, koji ulazi, korača kroz život i završava život kao pojedinac, informacije su koje otvaraju vrata za istine Banjanovog fikcionalnog sveta, u slučajevima misijskog rada, kada je Banjanova alegorija korišćena kao preteča biblijskog narativa kao i u slučajevima kada je *Hodočasnikovo putovanje* čitano prevashodno kao književno delo.²⁴ Da upotrebimo Abotovu terminologiju, s obzirom da su iste činjenice podložne različitim interpretacijama, ulazak u istine koje donosi fikcionalni tekst zavisiće od čitaočeve sopstvene „iskustvene realnosti“ (Abot 2009: 248).

Jasno je da svaki roman, film, slika, dečija igra pretvaranja ili maštanje imaju svoj poseban fikcionalni svet u kome nalazimo fikcionalne propozicije koje su „istinite“ u tom konkretnom fikcionalnom svetu, te su, tako shvaćene, sve *fikcionalne istine* delo čoveka (Volton 2013a: 63-64). Banjanova fikcionalna propozicija u *Hodočasnikovom putovanju* jeste postojanje Grada Propasti iz koga se moguće izbaviti ukoliko se krene ali i ostane na Kraljevom Putu, koji vodi do Nebeskog Grada. Ako, kao čitaoci, implicitno prihvatimo igru pretvaranja, odlučimo da poverujemo u Banjanovu fikcionalnu istinu, u „tobožnje istine“ narativa o Hristijanu i njegovoj porodici, mi krećemo na put zajedno sa Hristijanom, njegovi izazovi postaju i naši jer sada narativ *Hodočasnikovog putovanja* čitamo kao izveštaj u skladu sa prihvaćenim principom pretvaranja (videti Volton 2013a: 65-67). Dok se pokušavamo izbaviti iz močvare, odbacujemo teret sa leđa, razgledamo Predivnu Palatu, borimo se sa

²⁴ videti poglavlje *Stvarnost rođena iz sna*

Apolionom, izbjavljamo se od Diva ili u panici posežemo za izgubljenom rolnom, mi nismo „spoljašnji posmatrači“ tog fikcionalnog sveta, već u odnosu na naša sopstvena verovanja i osećanja generišemo tobožnje istine o nama samima i svetu oko nas (Ibid.: 80). „Suspenzijom neverovanja“ i „umanjivanjem distance“, kada nas „priča uhvati“, kako to kaže Volton (Ibid.: 83), u tom fikcionalnom svetu mi otkrivamo da želimo da ostanemo na Kraljevom Putu, da možemo da pobedimo diva Očajnika ili pak da želimo da odustanemo.

Kada se na ovakav način nađemo „na istom nivou“ sa fikcijom, teoretičari govore o plodovima ovakvih susreta koji mogu da služe da nam razjasne naša osećanja, pomognu da prevaziđemo konflikte, budu ventil za izražavanje emocija ili vežba za rešavanje životnih pitanja kroz suočavanje sa imaginarnim krizama, baš kao što je slučaj u dečijim igrama zamišljanja ili pak kada se zamišljanje koristi u nekim psihoterapijama (Ibid.: 84, 85). O plodovima susreta čitaoca sa *Hodočasnikovim putovanjem* će biti reči kasnije, ovde konstatujemo da ih ima i da su razni, baš kao što su likovi Banjanove alegorije imali raznovrsne plodove iz susreta sa pričom o Nebeskom Gradu, bilo da je direktno pročitana ili prepričana. Dok u prvom delu Hristijan sam čita priču, u drugom delu *Hodočasnikovog putovanja* se čini da je naglasak na pričanju te priče, kao i pričama o iskustvima Hristijana i njegovih saputnika, koje Hristijanovoj supruzi, deci i njihovim saputnicima daju mogućnost prisvajanja istina tih priča.

Dotakli smo se emocija koje bude fikcionalni tekstovi. Sedamdesetih godina XX veka estetičar Kolin Redford (Colin Radford, 1935-2001), postavlja pitanje da li su *stvarne* ili *fikcionalne emocije*, koje se javljaju kao naše reakcije na dela fikcije, pošto ono na šta se odnose nije stvarno, čime je započeta rasprava o temi kasnije poznatoj kao „paradoks fikcije“ (Kostić 2013: 8). Ponuđene teorije se razlikuju, a tema paradoksa fikcije i danas je aktuelna, stoga će nam, odabrana dela na ovu temu, *Paradoks fikcije, ogledi iz savremene analitičke estetike*, poslužiti kao uvid u savremena teorijska razmišljanja (Kostić 2013). Redford ne dolazi do odgovora osim do zaključka da su emocije izazvane fikcijom, iako su prirodne i razumljive, iracionalne, „nekonzistentne“, a ljudske reakcije nedosledne, „nekoherentne“, jer različiti ljudi tuguju za različitim sadržajima, a sažaljenje i tuga zbog smrti lika nisu iste kao emocije koje bi osetili da glumac umre na pozornici dok glumi (Redford 2013: 50, 51).²⁵

Volton (Kenadall Walton) govori o *kvaziemocijama*, „kvazistrah“, koje nisu povezane sa konkretnim delovanjem jer reagujemo fiktivno u okviru igre pretvaranja, nalik dečijim igrama pretvaranja (Volton 2013a: 58, 85).²⁶ Kostić u zbirku odabranih dela uvrštava i Voltonov kasniji rad, iz 1997, gde on zaključuje da se njegova teorija o igri pretvaranja podudara sa psihološkom i neurološkom „teorijom mentalne simulacije“, prema kojoj simulaciju koristimo da steknemo uvid u razmišljanja drugih ljudi, ali i nas samih, pri čemu se upuštamo u mentalni proces zamišljanja radi novih perspektiva (Kostić 2013: 17, 18). Dakle, emocije pobuđene fikcijom, koje, prema Voltonu, zavise i od karakternih crta i predispozicija pojedinca, Volton vidi kao stvarne samo u tom datom kontekstu simulacije (Volton 2013b: 200-201).²⁷

²⁵ originalni tekst Redford, C. (1975). How can we be moved by the fate of Ana Karenina?, *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, p. 67-80.

²⁶ originalni tekst, Walton, K. (1978). Fearing Fictions, *The Journal of Philosophy*, br. I, str. 5-24)

²⁷ originalni tekst Walton, K. (1997). Spelunking, Simulation, and Slime: On Being Moved by Fiction. u *Emotion and Arts*, (eds.) Hjort & Laver, Oxford UP, str. 37-49)

Prema Lamarcku, te emocije jesu prave, „realne“, za šta objašnjenje nalazi u stavu da su, kada se radi o fikcijama, „stvarni objekti našeg straha (emocija), misli“ jer se emocije mogu pokrenuti kada nešto zamislimo, pri čemu razlikuje „misli kao stanja svesti“, svojstvene pojedincima u datom trenutku, i „misli kao predstave“, tj. tipove (Lamark 2013: 97, 99).²⁸ Da emocije izazvane fikcijom ne dolaze isključivo od fikcijskog sadržaja, smatra i Levinson, koji podvlači postojanje i značaj realne dimenzije u „fikcionalnim emocijama“, koja dolazi od naših stvarnih doživljaja ili prisećanja na njih, zbog čega „u odnosu sa fikcijom ima i stvarnih, a ne samo tobožnjih emocija“, te stvarne „dodaju gorivo i potkrepljuju naše fikcionalne odnose prema likovima“ iako naše emocije prema njima ostaju tobožnje (Levinson 2013: 172, 174).²⁹

S druge strane, među one koji smatraju da je verovanje uslov za postojanje emocija, Kostić svrstava Gregorija Karija, kao „jednog od najprestižnijih teoretičara među onima koji s estetikom povezuju teme iz filozofije duha i kognitivne filozofije“ (Kostić 2013: 21). On smatra da našu simulaciju doživljaja ne vodi sadržaj teksta već mi sami kada odlučimo da uđemo u zamišljanje, tj. da verujemo, te da ključ za razumevanje naših reakcija na fikcionalne likove leži u našim reakcijama na stvarne ljude (Kari 2013:212). Kari u zaključku iznosi svoj cilj da ova tema bude usaglašena sa psihološkom teorijom simulacije, jer čak i sećanja na neko iskustvo vidi kao vrstu simulacije, te ostavlja mogućnost da će iskustvo u sličnoj situaciji „olakšati simulaciju i učiniti da ona indukuje više efekata“ (Kari 2013: 231-233).³⁰

Do stava da emocije izazvane fikcijom nisu različite od emocija u stvarnom, „običnom“ životu, Matravers dolazi sledeći svoj „model izveštaja“, prema kome se igra zamišljanja u interakciji sa fikcijom bazira na stavu da je fikcija neka vrsta „izveštaja“ stvarnosti (Matravers 2013: 238, 249, 259-261).³¹ Takođe, Beris Got, zamišljeno vidi kao legitiman izvor emocionalnih reakcija, stav zasnovan na „trenutno najzastupljenijim teorijskim razmatranjima na razmeđu filozofije i psihologije“ (Kostić 2013: 25). Gotovo teorijsko razmatranje o tri aspekta koji čine emociju, afektivnost, kognitivno-evaluitivni aspekt i motivacija, dovode ga do zaključka da se emocije vezane za fikciju i imaginaciju ne izdvajaju kao posebna vrsta emocija (Got 2013: 289, 301).³²

S obzirom na to da iz ove perspektive možemo reći da je *Hodočasnikovo putovanje* priča o ljudima koji su se susreli sa *pričom* (iz Knjige) i njihovim različitim reakcijama i delovanjem na tu priču, pogledajmo najpre kakve su njihove emocije bile. Hristijan na emociju straha zbog pročitane „priče“ iz Knjige o propasti njegovog grada, Gradu Propasti, reaguje konkretno, delovanjem. Zaista, ista priča nema isti efekat u slučaju njegove supruge, bar ne

²⁸ originalni tekst Lamarque, P. (1981). How can We Fear and Pity Fictions?, *British Journal of Aesthetics* 21, broj 4, str. 291-304)

²⁹ originalni tekst Levinson, J. (1990). The Place of Real Emotion in Response to Fictions, *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 48, br. 1, str. 79-80)

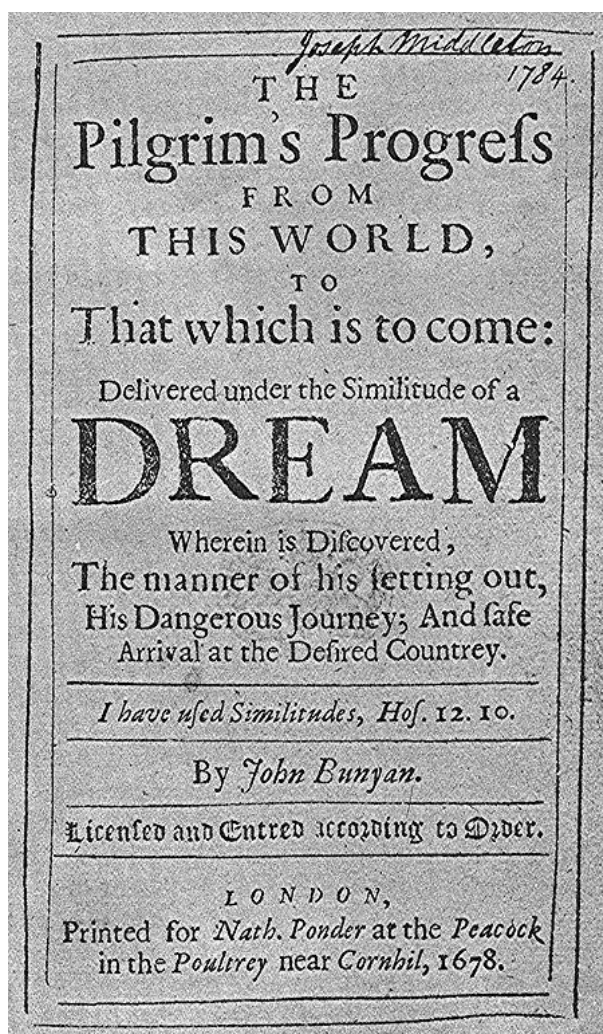
³⁰ originalni tekst, Curry, G. (1997). The Paradox of Caring. Fiction and the Philosophy of Mind, In *Emotion and the Arts*. (eds.) Hjort & Laver, Oxford UP, str. 63-77.

³¹ originalni tekst, Matravers, D. (1997). The Paradox of Fiction. The Report versus the Perceptual Model, In *Emotion and the Arts*. (eds.) Hjort & Laver, Oxford UP, str. 78-92.

³² originalni tekst, Gaur, B. (2003). Reasons, Emotions ad Fictions. U: *Imagination, Philosophy, and the Arts*, Kieran & Mclver Lopes, Routlage, str. 14-35.

na isti način, iako i kod nje dolazi do posrednog, odloženog, delovanja na suštinski istu, za druge besmislenu, priču. Isto važi za ostale putnike Kraljevog puta. Rekli bismo da su, prema Kariju, oni koji deluju, ušli u zamišljanje, poverovali, jer su priču smatrali, prema Matraversu, „izveštajem stvarnosti“, pa su njihove emocije stvarne, a ne kvaziemocije, koje, prema Voltonu, nisu povezane sa konkretnim delovanjem. S druge strane, reagovanje čitalaca Banjanove alegorije, takođe možemo da posmatramo u ovim okvirima. U onima koji veruju u biblijsku priču, Banjanova fikcija budi stvarne emocije iz kojih proizilazi delovanje. Isto se dešava i kod onih koji čitaju *Hodočasnikovo putovanje* kao priču o ljudskoj egzistenciji jer emocije koje može da pobudi fiktionalna priča zapravo potiču od od naših stvarnih doživljaja ili preispitivanja, prema Levinsonu, Kariju i Matraversu. Takođe, prepoznajemo, prema Gotu, ulogu kognitivno-evalutivnog aspekta i aspekta motivacije u podsticanju autentičnih ljudskih emocija. Kao argument dovoljno je navesti podatke o recepciji i ulozi Biblije u istoriji čovečanstva, kao i o recepciji *Hodočasnikovog putovanja*.

Međutim, rekli bismo da Abot s pravom tvrdi da „uprkos snažnim prednostima fikcije, nefiksijski narativi poseduju jednu vrstu privlačnosti koja nedostaje fikcijskim narativima“, te da je prednost nefiksijskih narativa u njihovoj tvrdnji da je predočena priča *faktički* tačna (Abot 2009: 231). Pogledajmo kako je Banjan obezbedio privlačnost svom narativu na koricama prvog izdanja *Hodočasnikovog putovanja*:



Slika 1. Naslovna strana prvog izdanja
(https://en.wikipedia.org/wiki/The_Pilgrim%27s_Progress, 12.04.2022.)

Informaciju o tome da li je nešto fikcija ili ne obično dobijamo putem raznih paratekstova, npr. naslova, predgovora, uvoda ili iz zvaničnih kategorizacija (Abot 2009: 235). Puni naziv koji je stajao na prvom izdanju je glasio: *The Pilgrim's Progress From This World to That Which Is to Come: Delivered under the Similitude of a Dream Wherein is Discovered, The Manner of His Setting Out, His Dangerous Journey; and Safe Arrival at the Desired Country* (Hodočasnikovo putovanje sa ovog sveta na onaj koji dolazi: objavljeno u formi nalik snu, gde je otkriven način na koji kreće na svoje opasno putovanje i bezbedni dolazak u željenu zemlju). Već na koricama Banjan postavlja meru kojom meri, Sveto pismo! Ispod naslova stoji napomena „I have used Similitudes³³, Hosea 12. 10“. U Osiji 12:10, Gospod govori: „Prorocima sam govorio, dao im mnoga viđenja i preko njih govorio u pričama“.³⁴ Banjan bira sredstvo obraćanja publici kroz formu nalik snu (DREAM), koja ima funkciju u alegorijskoj proceduri. Dok je Honig vidi u varljivosti sveta snova koji ostavlja utisak da je čitav narativ koji sledi poput sna i ujedno je podsetnik života koji se krije u dubinama podsvesti (Honig 1959: 76, 78), Banjan pozajmljuje *modus operandi* biblijskih tekstova gde je san često način kroz na koji se primaju objave ili otkrivenja, upozorenja ili usmerenja³⁵. Oba dela su predstavljena kroz san, zatim, Hristijana je u snu presvedočena o onome što je bilo i šta sledi (Banjan 2013: 154), a Sažaljiva kroz san prima utehu i uverenje da je prihvaćena u Nebeski Grad (Ibid.: 197). U snu je sve moguće, riznice vidljivog i nevidljivih svetova su otključane. Banjanov koncept sna je prevashodno vođen idejom da je san, prelazak u život večni, pa sa snom počinje i završava jer se na kraju san ostvaruje kroz Hristijanovo lično spasenje, ali i spasenje njegove porodice. Istina koju Banjan nudi je biblijska duhovna istina.

Pored rasprostranjenog savremenog uverenja da je književnost vrsta fikcije, prema teoretičarima koji smatraju da književnost u sebi nosi istinu, Kvas navodi pet glavnih modela istine u književnosti: mimetički, epistemološki, etički, figurativni i model autentičnosti. Prva tri modela suštinski odgovaraju teoriji korespondencije, dok su model autentičnosti i figurativni model udaljeni od te teorije, pa ne odgovaraju antičkom poimanju istine (Kvas 2011: 44, 54). Prema mimetičkom modelu, književno delo „podražava, imitira ili kopira čulnu stvarnost, događaje i karaktere i univerzalne istine“. Različite varijante ovog modela idu od realističkog tipa mimeze, platonovskog, gde je mimeza kopiranje stvarnosti, zatim formalizovanog razumevanja mimeze, aristotelovskog, u kom umetnost omogućava pristup formalnim principima stvari i bića. Epistemološki model se zasniva na stavu da književno delo vodi do znanja, time i do istine, ili neke osobene veštine ili do činjenica ili pojmova. Takođe, obuhvata i subjektivnu teoriju saznanja gde se neka saznanja stiču jedino putem ličnog iskustva, a pošto to nije uvek moguće, čitanje iskustava drugih smatra se jedinom pravom zamenom. Etički model pretpostavlja da književno delo donosi moralne istine ili moralno znanje, što Platon negira, dok Aristotel prihvata. Model autentičnosti zasnovan je na ideji da iskren stav autora jeste oznaka istinitosti ili autentičnosti umetničkog predstavljanja, a autor je iskren ukoliko teži da govori istinu, pa je istina ekvalent iskrenosti pesnikovih emocija. Kritika Lamarka i Olsena dovode u pitanje ovaj stav jer ističu da iskreni

³³ similitude (*archaic*): a simile, an allegory, a parable (www.collinsdictionary.com, 12.04.2022.)

³⁴ „I have also spoken by the prophets, and I have multiplied visions, and used similitudes, by the ministry of the prophets“, citirano iz *King James Bible* sa <https://biblehub.com/parallel/hosea/12-10.htm> (pristupljeno 12.04.2022.) gde se može videti prevod *Geneva Bible* iz 1587, u kome takođe stoji *similitude* kao i u raznim drugim prevodima, dok u mnogima stoji *parable*.

³⁵ videti 1. Mojsijeva 28:12-15; 1. Mojsijeva 37:6-7, 9; 1. Mojsijeva 41:1-7; Knjiga proroka Danila 2; Knjiga o sudijama 7:13-15; Matej 1:18-24

stavovi mogu biti lažni, te zaključuju da ovaj model zapravo relativizuje prisustvo istine u književnosti. Figurativni model smatra da književno delo kao fikcija refiguriše istinu stvarnosti ističući psihološke efekte recepcije književnog dela, pa ukus čitaoca vremenom postaje istančaniji, usled čega dolazi do subjektivnog znanja koje posredno može da vodi do istine koja nije ni činjenična ni paradigmatična, već *zaobilazna* ili *metaforička istina*, za razliku od direktne i neposredne naučne istine (Ibid.: 44-52).

U kom smislu je istina Banjanove proze svedočenje o postojećim teorijama? Konstatujemo da se Banjanova namera da *Hodočasnikovim putovanjem* čitaoca dovede do upoznavanja sa biblijskim principima, a time do Istine, uklapa u epistemološki model istine književnog dela (Kvas 2011: 46). U *Hodočasnikovom putovanju* očitovana je i subjektivna teorija saznanja epistemološkog modela istine, prema kojoj jedina prava zamena za sticanje saznanja koje nije moguće steći putem ličnog iskustva, jeste čitanje iskustava drugih. Generalno govoreći i biblijski narativ je utemenjen na prikazima iskustava drugih, a radi onih koji dolaze, zbog čega je takav i okvirni princip Banjanove alegorije. Banjan je kroz putnike Kraljevog puta prikazao različite modele saznavanja kao i posledice delovanja na osnovu tih saznanja. Dok Hristijan u prvom delu uz muke i patnje prolazi Močvaru Malodušja, Dolinu Senke Smrti, Vašar Taštine, u drugom delu Hristijana, deca i njihovi saputnici prolaze bez problema. Na isti način, može se povući paralela sa etičkim modelom književne istine (Ibid.: 47) prema kojem književno delo donosi moralne istine ili moralno znanje. *Hodočasnikovo putovanje* obiluje moralnim istinama koje Banjan iznosi kroz delovanje likova, razgovore o raznim temama u kojima iznosi principe praktične pobožnosti.

U dosadašnjem istraživanju smo zaključili da je nesaznatljivost misterije istine večna inspiracija čoveku u filozofsko-naučnom i versko-religijskom domenu kao i u domenu umetnosti. Uočili smo da su i naučne istine, i pored egzaktnih metoda dokazivanja, podložne redefinisavanju, pa čak i opovrgavanju, da čak ni za naučne istine ne možemo uvek da kažemo da su činjenične istine. Nakon što smo uvideli složenost definisanja kategorije istinitosti i izložili teorijska razmatranja kategorije istinitosti u književnosti, u ovom istraživanju opredeljujemo se za stav da je „pesma (književno delo) srodna filozofiji, nauci i religiji i da ume da dospe do filozofskih, naučnih ili religijskih istina, do večnih istina o čovečanstvu i svetu, što dokazuje i dosadašnja teorija književnosti“ (Kvas 2011: 11).

Dakle, književno delo nam omogućava da dođemo do istina i Istina koje nudi njegov fikcionalni svet. Da li ćemo te istine da zadržimo i primenimo u fizičkoj realnosti, ili da ih odbacimo ili zaboravimo, u kom slučaju one neće uticati na naš život, to ne menja njihovu istinitost. Pomenuli smo da je za Banjana Istina data u Svetom pismu, zbog čega je ugradio biblijski podtekst kao mapu Kraljevog puta, koji vodi od Grada Propasti, preko Močvare Malodušja, Brda Teškoća, Doline Senke Smrti, Vašara Taštine, Reke bez mosta do Nebeskog Grada, gde je svako mesto na koje nailaze putnici riznica pojedinačnih istina, otkrovenja Istine. Za čitaoca koji su *Hodočasnikovo putovanje* čitaju kao delo utemenjeno na hrišćanskoj istini konstatujemo da je Banjanova alegorija obezbedila mnoge hrišćanske istine, ali je svakako predstavila i istine o životnim izazovima, izborima, međuljudskim odnosima i druge.

S druge strane, za one koji svoje lične istine ne zasnivaju na hrišćanskim načelima, prednjače istine o životnom putovanju, jer je *Hodočasnikovo putovanje* alegorija života, takođe, priča o čoveku i njegovom životnom putovanju, ličnim izazovima i izazovima koje donosi čovekova pripadnost grupi, i činjenica da svako za sebe spoznaje istine i Istinu na

tom životnom putovanju. Bilo da je istina otkrivena putem vere, filozofije, nauke ili umetnosti, na kraju ostaje da se pokaže da li je i Istina. Izbor je lični. Svako Reku prelazi sam, iako je dolazak do Reke lakši i sigurniji u društvu što je posebno slučaj u drugom delu *Hodočasnikovog putovanja*. Dok Hristijan počinje da tone, Nadajući odmah pronalazi tlo pod nogama, a Neznalica bez ikakvih problema čamcem prelazi Reku da bi se za njega putovanje tu i završilo jer ne biva primljen u Nebeski Grad. U drugom delu, Hristijana prva prelazi Reku i to veselo i bez muke, slede Nemoćni, Potišteni i njegova ćerka Uplašena, Časni, Savesni i Odupri Se.

„Tragati za konačnim argumentom o postojanju Boga protiv kojeg ne bi moglo biti uverljivog odgovora ili pretpostaviti da je roman, kao što je *Zločin i kazna* Dostojevskog, samo *fikcija*, moglo bi biti neosnovano poverenje i nada u moć ljudskog rasuđivanja“ jer „umetnička istina ima sopstvenu ontičku legitimnost koja nije u konkurenciji sa drugim oblicima znanja koji takođe mogu da obelodanjuju Božiji blagoslov onima koji su zauzeti razmišljanjem, govorom ili čineći samo dela“ (Seerveld 2013: 302).

Ako pođemo od stavova da je razumevanje teksta uvek proces stapanja sadašnjeg i istorijskog horizonta posredstvom dijalektičkog metoda pitanja i odgovora u dijalogu teksta i čitaoca (Gadamer 2011: 395), da su fikcionalni tekstovi konstruktivni tekstovi koji konstruišu moguće svetove, a proces čitanja zavisi od tipa čitaoca, stila i svrhe čitanja (Doležel 2008: 31-33, 36), da se u tekstu pored zamišljenog nalazi i postojeće i stvarno (Šefer 2001: 222-224), da su iste činjenice podložne različitim interpretacijama, te da uspeh ili neuspeh narativa procenjuju čitaoci ili kritičari, svakako u okvirima sopstvene „iskustvene realnosti“ (Abot 2009: 247-248), ali i da fikcionalni tekstovi mogu da dovedu čitaoca do istine, moralnog znanja i autentičnih ljudskih emocija, možemo da kažemo da je uspeh *Hodočasnikovog putovanja* činjenica, s obzirom na podatke o broju jezika na koje je preveden i broju izdanja širom sveta do današnjih dana. Ovo istraživanje nastojaće da dokaže navedene stavove. U poglavlju pred nama je osvrt na *hrišćansku/biblijsku istinu*.

2. 3. Snaga reči i Reči, *Svetog pisma*

Pored uloge jezika kao sistema za komunikaciju i kao obeležja identiteta, jezik takođe ima funkciju nosioca kulture kao glavni formativni faktor i prenosilac kulturnih sadržaja, te se u izvesnom smislu može reći da „sam jezik i jeste kultura“ jer bez njega nema prava, religije ili obrazovanja, što je „pravi izvor prestiža koji jezik uživa“ (Bugarski 2005: 71-72). Pojam jezičkog identiteta možemo da definišemo „kao jezički deo etnokulturnog identiteta“, te s obzirom da različite vrste identiteta mogu biti izražene različitim jezicima i varijetetima, pa uz lokalnu dimenziju identiteta, razlikujemo regionalnu, nacionalnu, nadnacionalnu i konfesionalnu. Bugarski podseća da smo svedoci da nisu bitne samo objektivne jezičke razlike nego su presudni odnos i duh kojim se njima prilazi jer „jezikom se najbolje opšti kada se to uistinu želi“ (Ibid.: 73-75).

Primer jezičkog dela etnokulturnog identiteta na engleskom tlu, *Rečnik* doktora Džonsona (Samuel Johnson) iz 1755. godine, kao projekat pet londonskih knjižara i nekolicine prepisivača angažovanih od strane doktora Džonsona, doprineo je utvrđivanju engleskog standardnog nacionalnog jezika izborima primera iz dela najboljih engleskih pisaca ali i iz govornog jezika, čime je takođe doprineo proučavanju engleske književnosti. U želji da obični ljudi razumeju Bibliju, ovaj proces su pomogli prvi engleski protestanti, te je glavna struja engleske leksikografije potekla od spiskova reči sastavljenih da bi se pomoglo vernicima, od kojih je među prvima bio spisak dodat engleskom prevodu *Petoknjiža*, Vilijama Tindla iz 1530. godine. Dakle, početak procesa standardizacije engleskog jezika, za razliku od drugih zemalja, nije bio plod akademija pod državnim pokroviteljstvom (Borstin 2008: 560, 562).

Dovoljno se osvrnuti na kratku istoriju sociolingvistike da se uvidi značaj religije kao važnog faktora proučavanja jezičkih promena i očuvanja jezika, uloga jezika u oblikovanju i širenju religija, ali i neke štetne efekte širenja jezika pod okriljem religija na jezičku ekologiju i govornike. Neospornu ulogu jezika u širenju religija kao i uticaj religija na jezičke promene svakako dokazuje razvoj ove teme početkom trećeg milenijuma kao zasebnog polja sociolingvistike (Darquennes & Vandenbussche 2011: 1, 2). Sociolingvistička istraživanja doprinela su da se prevaziđe stereotip da je religija najveće zlo čovečanstva jer se, kao što Edwards ističe, u ime nekih drugih ideala, kao što je čast, takođe dešavalo zlo, a ideje ljubavi, tolerancije, pravde i istine su često bile izvor nesreća, jer su zapravo „pogrešno interpretirane od strane zlih ljudi“ (Edwards 2009: 99). Činilo se da pojava *The Royal Society* 1660, institucije koja je, prema Baumanu i Brigsu, „kultivisala i širila naučnu ideologiju zasnovanu na racionalnoj, iskustvenoj težnji za znanjem, sa ubeđenjem da će razum i nauka obezbediti napredak čovečanstva, označila oslobađanje od okova tradicionalnog autoriteta, slepe vere i praznoverja“ (Bauman & Briggs 2003: 2), ali danas se sa pravom pitamo da li je to tako ili je i nauka postala slepa?

Danas je mnogo lakše analizirati jezik kao sistem čija uloga i funkcije zavise od niza socijalnih, ekonomskih, političkih i kulturnih faktora jer nam je sociolingvistička lupa otkrila splet uzročno-posledičnih veza jezika i društva i omogućila da, pored jezika kao sistema za komunikaciju, naslutimo dubinu recipročnog odnosa jezika i društva i analiziramo jezik i kao sistem za identifikaciju. Pored očiglednog recipročnog odnosa jezika i društva unutar istorijskih i društvenih okolnosti, i razvoj identiteta doveden je u direktnu vezu sa društvenom zajednicom (Filipović 2009: 1-2, 21). Način na koji su jezik, društvo i identitet

pojednica u direktnoj međuzavisnosti vekovima je upravo oslikavan u književnim delima, a *Hodočasnikovo putovanje*, alegorija koja je prevedena na oko dvesta šesnaest jezika, jedan je od izuzetnih primera te povratne sprege.³⁶

U prilog istorijskog pitanja, koje ujedno predstavlja začetak razmatranja veze jezika i identiteta, o važnosti i ulozi jezika, svedoče teorije iz ugla hrišćanstva o prvobitnom jeziku ljudske rase, *lingua humana*. U prvi plan stavljen je hebrejski koji gubi primat zbog izgradnje Vavilonske kule, kada je Bog „pomešao“ jezike da se ljudi ne razumeju, s druge strane, navodi se fenomen nazvan *glossolalia*, izliće raznovrsnih jezika na Hristove učenike na dan Pedesetnice (Edwards 2009: 104, 105; videti Kling 2004: 234).

Takođe, oživljavanje hebrejskog zbog istorijskog konteksta svakako se može posmatrati kao očigledan primer višeslojne i vanvremenske dimenzije jezika kroz vekove, koja se očituje u prožimanju komunikativne funkcije sa verskom, kao sredstvom očuvanja vernakulara utemeljenom na savezu verovanja i jezika, a sa svrhom očuvanja nacionalnog identiteta. U prilog ovoj tvrdnji uzimaju se irski jezik, ali i gelski u Škotskoj (Edwards 2009: 111-113), kao primeri isprepletenosti jezika i religije, posebno u segmentu obrazovanja i osveščivanja mladih, što predstavlja uticaj sprege jezika i religije koja, zapravo, zadire u sfere identiteta jer je „hrišćanstvo dolazilo u paketu sa pismenošću“ (Ibid.: 119).

Iako se primat dva najznačajnija obeležja etnonacionalnog identiteta, jezika i religije, menjao kroz istoriju, kao značajna društvena i psihološka obeležja te veze Edvards navodi činjenice da su jezik i religija komplementarni kao obeležja grupe, zatim ulogu crkvene terminologije kao i misionarski rad, te podvlači da je uz širenje religije često uloga jezika menjana te kao primer navodi latinski koji je postao *lingua franca* hrišćanstva kada je u IV veku Konstantin prihvatio hrišćanstvo (Ibid.: 101). Premda antički uzori stižu sve veći ugled dolaskom renesanse, a humanisti brane svoje stavove od napada Avgustinovih naslednika, Sveto pismo i tada važi za najviši autoritet, te Bokačo koristi Avgustinove argumente kada brani retorske figure u *Svetom pismu* i delovanje na emocije u pobožnom govorništvu (Uzelac 2004: 253).

Nakon pada Konstantinopolja 1453. godine raste interes za proučavanje grčkog i jevrejskog jezika, a time i Biblije na izvornim jezicima. Primarni fokus postaje proučavanje Biblije na izvornim jezicima, kao i ideja da Biblija bude dostupna svim vernicima. Prva potpuna jevrejska Biblija (*the Soncino Bible*) izdata je 1488. godine, a Erazmusova nova verzija Novog zaveta na grčkom 1516. godine, što je imalo dalekosežne posledice na biblijska proučavanja na prostorima gde je *Vulgata* bila postavljena kao zvanična verzija Katoličke crkve (Bartholomew 2015: 195, 196).

Vekovima se biblijski tekstovi smatraju bogonadahnutima i istinitima iako su prošli i prolaze kroz različite interpretacije. Čovek je često interpretacijama transformisao biblijski tekst, ali je i biblijski tekst transformisao čoveka. „Kroz hrišćansku istoriju, Biblija nije funkcionisala samo kao knjiga priča, pouka i nadahnuća, već i kao sredstvo božanske komunikacije i natprirodne transformacije“ (Kling 2004: 311). Prevedena na skoro sve svetske jezike, Biblija je ostala najprodavanija nefikcijska knjiga svih vremena, pročavana i

³⁶ videti poglavlja *Forma u službi suštine* i *Stoarnost rođena iz sna*

van crkvenog okruženja, u školama, akademijama i univerzitetima, od strane učenih i laika, Biblija nastavlja da „inspiriše i izaziva, teši i zbunjuje, transformiše i poučava“ (Ibid.: 312-313). „Čak i u sekularno doba, posebno u sekularno doba, Biblija se pokazala kao jedinstven protivotrov cinizmu i izvor inspiracije za pesnike i filozofe, umetnike i muzičare, i milione širom sveta koji joj se svakodnevno okreću kada su u potrebi“ (Pelikan 2005: 226).

Kada pogledamo sadržaj jevrejske *Tore*, pravoslavni, katoličkih i protestantskih Biblija, uočićemo bitne razlike. Međutim, u svakoj Bog govori Mojsiju:

„Zato ću podići proroka između tvoje braće kao što si ti; ja ću staviti svoje reči u njegova usta, pa će govoriti sve što mu zapovedim. Ako neko ne poslušava ono što prorok bude rekao u moje ime, toga ću ja smatrati odgovornim“ (Peta Mojsijeva 18:18-19)

a u Isaiji upozorava;

„Jer, zamisli vaše nisu zamisli moje, i putevi moji nisu putevi vaši, govori Gospod. Nego, koliko je nebo nad zemljom visoko, toliko su putevi moji visoko nad putevima vašim, a zamisli moje iznad zamisli vaših“ (Isaija 55:8-9)

Pelikan u delu *Whose Bible Is It? A Short History of the Scriptures*, ističe pomenute stihove i napominje da, nakon svih kontroverzi, razlika u prevodima, jeresi, molitava, suza, progona, „Biblija jeste Knjiga Božija i Reč Božija, stoga, zapravo, ne pripada nikome od nas“ (Pelikan 2005: 4, 243, 247). Drugim rečima, odgovornost da poslušamo, čujemo i delujemo, individualna je, a mogućnost da u potpunosti objasnimo i spoznamo Boga ne postoji.

Banjan uživa reputaciju poznatog puritanca pored Ričarda Bakstera (Richard Baxter), Džona Milтона (John Milton), Olivera Kromvela (Oliver Cromwell), Vilijema Prajna (William Prynne), Džona Ovena (John Owen) i drugih (Spurr 1998: 47). S obzirom na Banjanovo poreklo i versko opredeljenje, o čemu će kasnije biti reči, u ovom istraživanju prevashodno se dotičemo dela hrišćanske istorije koji se odnosi na reformaciju u Engleskoj. Ovde je važno napomenuti jednu od bitnih novina koju je protestantizam iznedrio, a odnosi se na podučavanja *Svetog pisma*, koja su bila svima razumljiva jer su bila prilagođena publici i objašnjavana u kontekstu životnih situacija. Banjan Hristijana predstavlja sa knjigom u ruci, iako ne piše koja knjiga je u pitanju ubrzo postaje jasno, knjiga koja mu otvara oči je Biblija. Biblija u ruci, uobičajen prizor Banjanovog vremena i okruženja. Štaviše, Owens kaže, pokušavajući da dočara koliko je to bila uobičajena praksa vremena u kome se Biblija smatrala osloncem umetničkih, naučnih, političkih i ekonomskih stavova: „Čitanje Biblije je dominiralo engleskom kulturom u ranom modernom periodu u tolikoj meri da je to nama sada teško shvatiti [...] glavni razlog učenja čitanja bio je da bi se čitala Biblija“ (Owens 2010: 39-40).

Širenje reformacije dalo je podstrek za prevođenje Biblije što je kasnije za posledicu imalo uticaj na razvoj engleskog proznog stila „u vreme kada je Sveto pismo čitano skoro svakodnevno“ jer je u Engleskoj, pored Viklifovog prevoda iz XIV veka, želja za prevodom sa grčkog i hebrejskog originala je 1535. iznedrila prvi potpun prevod Bibije na engleski jezik kome je temelj položio Viljem Tindl (William Tyndale) prevodom Novog zaveta 1525. i delova Starog zaveta od 1530. do 1535, što je kompletirao Majls Kaverdejl (Miles

Coverdale) prevodeći iz latinskih i nemačkih izdanja delove koje Tindl nije preveo (Kovačević et al. 1991: 120).

Prevodi Biblije na engleski jezik imali su dalekosežni uticaj na engleski jezik i književnost. U odbrani vernakularnih prevoda Bibije, jer ih je katolička crkva proglašavala jeresima, još je Bekon (Thomas Becon, 1512-1567) tvrdio da je biblijski tekst preveden na bilo koji vernakular jednako Božija istina kao i izvorni tekst (Norton 2004: 141). *Ženevska Biblija* (The Geneva Bible, 1560) je postala najpopularnije izdanje objavljeno pre prvog zvanično autorizovanog izdanja 1611, ali i jedino protestantsko izdanje, koje će i nakon toga još dugo biti u upotrebi iako nije imalo odobrenje zvanične crkve, izdavano čak do 1644, a široko korišćeno i 1650-ih, čemu je doprinela numeracija stihova, prvi put upotrebljena u engleskom prevodu, napomene u marginama, genealogije, mape, rezime i poglavlja, ali i cena (videti Norton 2004: 39-40, 82, 90, 96; Owens 2010: 41).

Sledeći važan datum u istoriji engleske kulture biće 1611. kada je Džejms I, protiveći se zahtevima puritanaca da se ukine zvanje episkopa na skupu sa episkopima, doneo odluku da se uradi autorizovana verzija Svetog pisma na engleskom jeziku koja je postala uzor književnog jezika i uticala na široke slojeve naroda (Kovačević 1987, 112). *The King James Bible, KJB (Autorizovana Biblija)* je „polako postala “the Bible“ engleskog govornog područja [...] hvaljena kao književnost i zbog izuzetne originalne književnosti koju je nosila i zbog kvaliteta prevoda“, mada se Tindl, koji se pod uticajem svojih uzora, Erazmusa i Lutera, odlučio za jednostavnost i jasnoću izraza, smatra „ocem engleskog biblijskog prevoda“ (Norton 2004: 1, 10, 17).

Sa restauracijom 1660, *Autorizovana Biblija* dobija status „Engleske Bibije“ i široko je prihvaćena kao autentičan prevod originala, iako se još u XVII veku govorilo o stilskom nedostatku prevoda s obzirom na veliki uticaj hebrejske sintakse, jer je fokus bio na doslovnom prevodu originala (Ibid.: 103, 108, 112). Od prvog izdanja do danas, *Autorizovana Biblija*, delo koje je nastalo u Šekspirovo vreme, nosila je reputaciju knjige o istini, zatim književnog spomenika, pa i reputaciju najboljeg svetskog prevoda ikada, iznudenog Božijim providenjem za buduće generacije širom sveta koje će biti izložene engleskom jeziku od druge polovine XX veka (Ibid.: 398-399).

Formatiranje prevoda biblijskog teksta prošlo je kroz razne promene koje je, pre svega, diktirao fokus na dogmu i/ili stil. Formatiranje teksta prve kompletne Biblije, Kaverdejlovog izdanja iz 1535. godine, više je od prethodnih ličilo na literarnu formu. Postojala je razlika između formatiranja proznog dela teksta i poezije, tekst bez odlomaka davao je utisak priče koja teče, iako je podeljen u dve kolone, čemu su doprinele i malobrojne reference koje su stajale na dnu strane. S druge strane, u primeru izdanja u kome je naglasak na religijskom čitanju, tj. ličnom proučavanju i doktrinalnoj istini, *Ženevska Biblija*, specifičnim formatiranjem teksta otežano je neometano čitanje samog biblijskog teksta. Svaki stih je bio numerisan i započinjao je novi red, tipografski su se razlikovale reči koje su dodate originalnom tekstu radi razjašnjenja, a veliki broj referenci i objašnjenja postavljen je na marginama i fusnotama. Do 1611. *Ženevska Biblija*, vizuelno najprivlačnija verzija XVI veka, izdavana je u različitim formatima, sa više ili manje referenci, koji su finansijski bili dostupni različitim kategorijama kupaca. Popularnost napomena uz biblijski tekst, praksa koja se zadržala do danas, prema Nortonu, dokazuje naklonost ka teološkoj prezentaciji uprkos pokušajima da se literarnom formom olakša neometano čitanje biblijskog narativa,

za šta se zalagao jedan od mnogih svetski poznatih Banjanovih savremenika, Džon Lok (John Locke, 1632-1704) (Ibid.: 79-84, 87).

Oksfordsko izdanje, *A History of the English Bible as Literature* (Norton 2004), kao najuticajnije hrišćanske pisce engleskog govornog područja navodi Milтона i Banjana, ali sa bitnom razlikom u pristupu Svetom pismu. Dok Milton ističe i „književnu nadmoć Biblije“, pored stava da je Pismo Božija istina, Banjan usmerava pažnju na čitanje Pisma radi spasenja (Ibid.: 176-178, 186). Milton, zbog svog obrazovanja, istinski autoritet Pisma prepoznaje u izdanjima na izvornim jezicima, mada u kasnijim delima citira i, tada najuticajniji prevod, *King James Bible*, koji je, sudeći po citatima i aluzijama, koristio i Banjan (Ibid.: 176, 184-185). Iako, kad poredi Miltonov i Banjanov stil, daje poređenje „raskošne katedrale“ naspram nekonformističke crkve (dissenting meeting-house), Norton zaključuje da je „*Hodočasnikovo putovanje* čak nadmašilo *Izgubljeni raj*, postavši najpopularnije englesko versko delo mašte“, te da je uz *Izgubljeni raj*, imalo „centralnu ulogu u verskom obrazovanju mnogih generacija kao i da je kreiralo stavove prema Bibliji“ (Ibid.: 183).

Način na koji je Banjan aludirao na Bibliju, koristio biblijsku simboliku i izraze, pored napomena sa margina u kojima navodi stihove, pokazuje koliko mu je Sveto pismo bilo blisko. Norton navodi da su se mnogi, koji su čitali *Hodočasnikovo putovanje*, zbog Banjanove „sposobnosti da ispriča priču i izgradi lik jednostavnim ali energetičnim jezikom“, na kraju divili biblijskom jeziku i istinama te je na taj način „*Hodočasnikovo putovanje*, knjiga koja je pored Biblije generacijama najčešće čitana, pomogla da se razvija ljubav prema biblijskom jeziku“ (Ibid.: 184, 185).

Reči u Pismu za Banjana nisu bile samo reči, već Božije reči, žive reči koje je trebalo iskusiti i primeniti da postanu lične jer „vera dolazi slušanjem poruke, a poruka Hristovom rečju“ (Rimljanima 10:17). Edwards ističe da tumačenja uloge jezika u hrišćanstvu koja za temelj uzimaju biblijska učenja nisu samo deo prošlog istorijskog perioda jer i danas postoje milioni hrišćana koji veruju da je Sveto pismo doslovno Božija reč, *Logos* (Edwards, 2009: 110).

Norton istražuje kako je Biblija dobila reputaciju književnog dela. U prvoj polovini XIX veka počinje da se koristi fraza „Biblija kao klasik“ koja je na neki način bila prethodnica povezivanja Biblije sa književnosti sredinom veka, mada još Milton u *Ponovo zadobijenom raju* (*Paradise Regained*, 1671) stavlja Bibliju iznad grčkih klasika, ne samo po istini, već i po stilu, kada biblijskoj priči o Isusovom iskušenju dodaje Sataninu pohvalu grčkoj književnosti i Isusovu odbranu i pohvalu Pisma (videti Norton 2004: 177, 313, 360).

Posmatranje književnih karakteristika biblijskog teksta odvojeno od verskih dogmi, Norton dovodi u vezu i sa društveno-istorijskim promenama u drugoj polovini XIX veka. S jedna strane, na američkoj društveno-istorijskoj pozornici, na kojoj je Biblija imala značajno mesto u školskom državnom obrazovnom sistemu od samog početka, tada dolazi do promena u pristupu Bibliji, koje će, doduše, tek biti ozvaničene 1963. godine odlukom Vrhovnog suda da se verske prakse i obredi, kao i čitanje Biblije, proglašeni neustavnim, međutim, 1870. zahtev da se zabrani korišćenje Biblije u školama je odbijen (Ibid.: 363-365). Istovremeno, s druge strane Atlantika, u sličnoj društvenoj atmosferi, oksfordski profesor poezije, Metju Arnold (Matthew Arnold, 1822-1888), iz straha da će Biblija izgubiti značaj u školstvu, prvi zvanično koristi termin „Biblija kao književnost“ tvrdeći da se književnost i

istorija biblijskog teksta mogu proučavati odvojeno od verskih pouka te priprema prigodne školske lekcije na osnovu tridesetak poglavlja iz *Isaije* (Ibid.: 369-370).

Korak dalje, u potpuno estetički pristup, odlazi folklorista i antropolog Frejzer (James George Frazer) objavljivanjem dela *Passages of the Bible Chosen for their Beauty and Interest*, 1895. koje je izdavano do 1932. godine (Ibid.: 376-377). Započeta praksa nastavlja se u Americi gde je interes za Bibliju kao književno delo uvek bio snažniji (Ibid.: 402). Profesor književne teorije i interpretacije Univerziteta Čikaga, Richard Moulton, 1895. godine, uz silabus o Šekspiru i klasičnoj drami, uvodi silabus književnog proučavanja Biblije, te objavljuje zbirku eseja *A Short Introduction to the Literature of the Bible* 1899. (Ibid.: 371). Norton podseća da tokom XX veka fokus sa kontraverze o tome da li Biblija treba da se proučava iz isključivo estetske perspektive za mnoge biva preusmeren na kontraverzu o istinitosti Biblije. Dok istovremeno vernici širom sveta biblijski tekst izučavaju kao autentičnu Božiju reč, a mnogi, poput Luisa (C. S. Lewis, 1898-1963) podižu glas podrške teološkom pristupu izučavanja Pisma (Ibid.: 379; videti Pelikan 2005: 249-250), kao ekstremni primer književnog pristupa navedena je Bejtsova (Ernest S. Bates) knjiga, *The Bible Designed to be Read as Living Literature* iz 1936. godine, u kojoj selektovani i prerađivan biblijski tekst, da se poslužimo Nortonovom terminologijom, spada u književnu jeres (Ibid.: 382).

Eliot (T. S. Eliot, 1888-1965) i Luis smatraju da uticaj Biblije na englesku književnost proizlazi iz reputacije da je to Božija reč, iako Luis primarni fokus prevoda ne vidi u potrebi za estetikom već za doseganjem izgubljenih duša, a književni uticaj svakog dobrog prevoda vidi u snazi originala, uticaj na leksiku engleskog jezika smatra evidentnim (videti Ibid.: 412-413, 416). Norton, uz niz biblijskih izraza poreklom iz Autorizovane verzije odomaćenih u savremenom engleskom, takođe navodi posredan uticaj biblijskog narativa kroz pisce poput Milтона i Banjana (Ibid.: 424). Reputaciju Autorizovane verzije, *The King James Bible*, kao najmoćnijeg engleskog prevoda, vidi u činjenici da je veliki broj hebrejskih fraza preveden doslovno za razliku od prethodnih prevoda (Ibid.: 425, 428).

Praksa da se u prevodima koriste savremeni stil i izrazi često se povezuje sa narušavanjem tačnosti i jasnoće prevoda, čak i sa savremenim odbacivanjem hrišćanskih vrednosti (Ibid.: 439-440, 452). Stav da moderni prevodi Biblije umesto na doslovni prevod originalnih tekstova, pažnju usmeravaju na „interpretativne parafraze za koje smatraju da su kulturološki prihvatljive za moderni senzibilitet“, deli i Priket (Stephen Prickett) u knjizi *Words and The Word: Language, Poetics and Biblical Interpretation*, koji takvu praksu objašnjava Frajovim (Hans W. Frei) terminom „pomračenje biblijskog narativa“³⁷, usled pritiska istorijskog kritičizma i doktrinarne relativnosti (Prickett 1988: 12-13, 17).

Međutim, primećujemo da su isti izazov imale i druge generacije, jer iako je prevođenje, kao pokušaj prenošenja istog smisla, neretko složen proces, prenošenje religijskih ideja čini ga još kompleksnijim zbog njihove često zagonetne prirode: „Verske istine ne mogu se adekvatno niti precizno izreći [...] Stoga pokušaj da se očisti jezik Biblije i molitvenika, da se dezinfikuje, precizno prevede, osavremeni i očisti od nedvosmislenosti jeste anti-religijsko delovanje“³⁸ (Norton 2004: 446). U svakom slučaju, zar nam Biblija

³⁷ Frei, H. W. (1974). *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study of Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*. Yale University Press.

³⁸ Reči Warnock, M. (1979). *Ancient and Modern*. *PN Review*, 6(5), 16. (prema Ibid.).

upravo i ne privlači pažnju time što i danas komunicira poruku spasenja kroz mnoge slike i poređenja koja više nisu svakodnevnica njenih čitalaca, kao na primer stih iz dvadeset i trećeg Psalma „Gospod je moj pastir“ (Pelikan 2005: 230-231)?

Norton ukazuje na činjenicu da, iako je imala reputaciju klasika i književnog dela, Autorizovana Biblija nikada nije zaista postala sastavni deo nastavnog programa engleske književnosti u Engleskoj, dok su u Americi proučavanja Biblije kao književnog dela, iako češća, bila mešavina književnih i teoloških studija koje nisu koristile isključivo Autorizovanu verziju, te citira Luisovo predviđanje da će Bibliju i u budućnosti, kao i u prošlosti, gotovo isključivo čitati hrišćani (Ibid.: 417). U krajnjoj liniji, možemo da kažemo da prevođenje može da bude izuzetno težak zadatak, ali i da svi prevodi neizostavno nose pečat svog vremena, regije i, kao što smo videli, svakako namene.

Od raznovrsnih tehničkih razlika, različite veličine izdanja, velikog izbora najraznovrsnijih materijala i ideja korićenja, dodataka u vidu mapa, referenci, pitanja i objašnjenja, grafikona, različitih fontova, navođenje Hristovih direktnih reči drugom bojom mastila, preko brojnih varijacija formatiranja teksta do različitih pristupa prevođenju, elektronska izdanja Biblije u XXI veku otvorila su dodatne mogućnosti u svakoj od pomenutih sfera. *Knjiga*, koja je vekovima bila u rukama nekolicine, danas je dostupna na svim jezicima. Sa nekoliko klikova na internetu može se pronaći željeni stih na originalnom jeziku ili na svim svetskim jezicima, istorijska pozadina i tumačenja svake biblijske knjige, biblijski atlas, moguće je tematsko pretraživanje i razne druge mogućnosti koje su dostupne u svakom trenutku i svugde jer su pametni telefoni uvek pri ruci.

Pomislmo na sve vredne ruke koje su vekovima prepisivale rukopise, na pionire koji su dali život da se Sveto pismo prevede na narodne jezike, na one koji su obezbedili finansije da primerci dođu u ruke siromašnih, koliko bi se oni oduševili našim savremenim mogućnostima?! Kao što smo videli, pečat promena koje je doneo napredak i u domenu dostupnosti Svetog pisma je neverovatan, ali i dalje važi, da se izrazimo biblijskom terminologijom, da nalaze oni koji traže i otvara se onima koji kucaju (Luka 11: 9).³⁹

Videli smo da je krajem XIX veka zaživela ideja proučavanja Biblije kao književnog dela. Dejvis pojašnjava i rezimira književna proučavanja Biblije (Davies 1990), te ističe da je prva književna analiza, Moulton, R. G. (1895). *The Literary Study of the Bible*, objavljena u vreme kada se većina kritičara bavila istorijskim kontekstom tekstova i njihovim izvorima, a kao kasniju studiju o uticaju Biblije na književnost, navodi Henovo (Henn, T. R.) delo iz 1970, *The Bible as Literature* (Davies 1990: 402). Kada se fokus književne kritike promenio sa autora na tekst, pa na čitaoca, a teoretičari izneli sumnju da namera autora može da otkrije značenje teksta jer autor ne deluje autonomno već prema „opštepoznatim lingvističkim i književnim konvencijama, kao i zaključak da je značenje kulturološki i sociološki fenomen“, žanr je proglašen važnijim od namere, objašnjava Dejvis. Kao direktna posledica, „identifikacijom brojnih žanrova u biblijskim tekstovima; mit, istorija, legenda, saga, biografija, proroštvo, apokalipsa, izreke, himne, bilo je oživljavanje biblijske interpretacije“, dok je strukturalizam doprineo da se Biblija sagledava kao celina kroz povezivanje tekstova (Ibid.: 403, 404).

³⁹ Kao primer mogućnosti pretraživanja Biblije i uvida u celovitost biblijskog teksta u vidu konteksta izrečenog u jedanaestoj glavi Jevadželja po Luci videti <https://biblehub.com/luke/11-9.htm>, 12.04.2022.)

Kao sledeći izraziti primer proučavanja Biblije kao književnog dela Dejvis navodi Frajev (Northrop Frye) *The Great Code: The Bible and Literature* iz 1982. gde je Biblija predstavljena kao jedinstven tekst prikazivanjem književnog aspekta biblijskog nasleđa kroz jedinstvo forme, slika, paralela i inverzija. "Počinje sa stvaranjem sveta i završava sa transformacijom, Biblija priča priču o Adamu i Izraelu, koristeći konkretne slike gradova, planina, reka, vrta, drveta, ulja, izvora, hleba, vina, neveste i ovaca, u dijalektičkoj progresiji tipova i antitipova, i rajskih i demonskih", Novi zavet, kroz evanđelja, poslanice i otkrivenje, paralela je Starog, "od pada Adama do Novog Jerusalima" (Ibid.: 404).

S druge strane, kritika čitalačkog odgovora tvrdiće da tekst ima snagu da probudi odgovor čitaoca ili pak da čitalac ima slobodu da tekst prilagodi sebi, dok je u svakom slučaju ispred njega izazov da otkriva šta se nalazi iza eksplicitnog, te Dejvis, kao izrazite primere analize ovog teorijskog stanovišta navodi dve Altlerove (Robert Alter) knjige, *The Art of Biblical Narrative* (1981) and *The Art of Biblical Poetry* (1985), kao i Sternbergovu (Meir Sternberg) *The Poetics of Biblical Narrative* (1985) (Ibid.). Ovoj listi dodajemo *After Babel: Aspects of Language and Translation* iz 1992, George Steiner, kao i *The Literary Guide to the Bible* iz 1987, Robert Alter and Frank Kermode (videti Pelikan 2005: 258).

Pomenuli smo da je Banjanovo doba bilo prekretnica u novim mogućnostima i promenama forme pobožnosti koje su začete idejama reformacije i prevodima Biblije kao direktnoj posledici tih ideja; od nekolicine, koja može da čita Sveto pismo na latinskom, do sve većeg broja običnih ljudi koji čitaju Pismo na maternjem jeziku. Tri veka kasnije, međuzavisnost jezika i religije motiviše lingviste i teologe, u naizgled drugoj vrsti borbe, kako iskoristiti snagu reči da *Sveto pismo* bude razumljivo novim generacijama i ispuni svoju svrhu u novom dobu, drugim rečima, kako osvremeniti liturgijski diskurs?

Poznati britanski lingvista, Dejvid Kristal (David Crystal), smatra da je i dalje jedna od glavnih prepreka u liturgijskom i ekumenskom diskursu lingvističke prirode i ističe da religija nedovoljno primenjuje rezultate modernih lingvističkih istraživanja, dodajući da lingvisti mogu pomoći i kada je u pitanju „biblijski, teološki, pastoralni, liturgijski ili ekumenski diskurs“ (Crystal 1966: 14). Kristal predstavlja tri varijable na koje oni koji javno govore moraju da obrate pažnju: da jezik zavisi od važnosti i složenosti teme, da stil jezika zavisi od tipa publike (propovedi za decu bi trebalo da bude njima prilagođene), te da je neophodno imati na umu držanje pažnje publike, drugim rečima, „razumno birati među dostupnim lingvističkim alternativama (linguistic tact)“ (Ibid.: 19).

Kao moguće rešenje predlaže nepretenciozne propovedi koje na završetku daju preporuku literature na istu temu, pažljiv odabir forme i reči u zajedničkoj molitvi, moderne paralele iz svakodnevnog savremenog života biblijskim pričama uz analogiju i sveže metafore bliske slušaocima, čitanje evanđelja na vernakularima, upotrebu javnih medija kao što su radio, televizija i štampa, prevashodno u odbrani vere i verske tradicije, te zaključuje: „rečima se bori protiv reči“ (Ibid.: 24).

S druge strane, kao loše primere navodi hladan, formalan, apstraktan izraz, nevažne činjenice i kliše, čime Kristal zapravo govori o konkretnom doprinosu lingvističkih okvira u uspostavljanju retoričkog uvažavanja i ističe samokritički pristup sopstvenoj retorici koji treba da prethodi kritičkom ostvrtu na retoriku drugih, te zaključuje da se kroz kritiku drugih promišljaju sopstveni izrazi (Ibid.). Ako ovo o čemu Kristal piše može da se primeni u praksi, upravo je Banjan, iako nije poznao lingvističke teorijske okvire, uspeo u tom

poduhvatu, što je u njegovom slučaju pre rezultat uverenja o ličnoj misiji svakog vernika da širi evanđelje, ali svakako i dar.

Nadalje, jedan od primera savremenog sociolingvističkog teorijskog okvira predstavlja izdanje iz 2001. godine, autora Svejera i Simpsona (Sawyer & Simpson 2001), *Concise encyclopedia of language and religion*, gde su detaljno prikazane razne religije, poznati prevodi svetih knjiga, istorija i razvoj religija, tema teološkog diskursa u kontekstu obožavanja, religijski jezici budizma, hrišćanstva i hinduizma, kao i doprinos pojedinih teoretičara u domenu lingvističke tradicije (Darquennes & Vandembussche 2011: 3). Teorijski i istorijski okvir ove tematike potkrepljuje složenost, dubinu i važnost sprege jezika i religije na lenti vremena na koju je upisano i *Hodočasnikovo putovanje*.

„Biblija je odigrala ključnu ulogu u procesu nastajanja romana iz engleske prozne fikcije“, koja je koristila biblijski autoritet, poput Banjana, Defoovog *Robinzona Krusoa*, Ričardsonove *Klarise*, Sternovog *Tristrama Šendija* (Seidel 2021: 5-6, 9-10). Takođe, „Biblija je dala poseban oblik čitavom razvoju evropske književnosti, pružajući model jedinstva u raznovrsnosti, i stvaranje očekivanja unutrašnjeg smisla i moralnog razvoja unutar narativnog okvira“ (Prickett & Barnes 1991: 132). Konačno, neosporno je da prevođenje Biblije na vernakulare ostavilo trag i na svetske jezike i na svetsku književnost.

Uticao Biblije nije samo rezultat činjenice da je opštepoznata ili rezultat mnogih citata i aluzija od strane pisaca već „svedoči o prodornoj moći biblijskog jezika“ (Norton 2004: 425). Moć i status reči u hrišćanstvu postavilo je temeljno biblijsko učenje koje u sam centar stvaranja i iskupljenja stavlja Reč; jer je Bog stvarao rečima, iz ničega pozivao u postojanje, Adam je imenovao svaku životinju, zatim je Reč ili *Logos*, grč. Λόγος, otelovljena u Hristu, Sveto pismo od Boga nadahnuo (2 Timoteju 3:16), a naposletku, i samo pokajanje se, kako je napisano u desetoj glavi *Poslanice Rimljanima*, dešava kroz ispovedanje (Rim. 10:8-10).

Pomenuli smo da je za Banjana Sveto pismo Božija reč koju sa namerom ugrađuje u temelj svoje alegorije, zbog čega nije preterano reći da se *Hodočasnikovo putovanje* može posmatrati i kao tematski i lingvistički uvod u Sveto pismo (Coleman 2018: 433), a šta je još vremenom postalo nastojaćemo da prikažemo ovim istraživanjem. U svakom slučaju, snaga Reči, Svetog pisma, vetar je u jedrima Banjanove alegorije. Pre nego što pređemo na razmatranje uticaja Banjanovog vremena na njegovu fikciju, osvrnućemo se na alegorijsku formu.

2. 3. 1. Na scenu izlazi njeno veličanstvo „Zabuna“, poznata kao Alegorija!

Kao što Čovek putuje kroz vekove, tako je i alegorija na svom putovanju. Kao vetar nad šumama, livadama i morima, alegorija je prohujala zapisima antičkih filozofa, crkvenim knjigama, književnim delima, zatim naučnim, političkim, umetničkim, poslovnim i komercijalnim diskursom, nastavljajući dalje ukorak sa Čovekovim idejama, stigla do danas i produžava u sutra. Jasno je da nije mogla da zaobiđe ni *Knjigu* (onu zbog koje i Hristijan kreće na svoj put). Čini se da je čoveku u prirodi da se slikovito izražava, posmatranjem sveta oko sebe ljudski um povezuje značenja i značaj koje pojave međusobno dele, povezuje doživljava i zaključke kroz slike koje onda koristi da iskaže nešto drugo, iz čega sledi da je

alegorija alat kojim se ljudski um prirodno i odvajkada služi. Luis alegoriju naziva „opštim svojstvom ljudskog uma“ (Lewis 1959: 44).

Odakle ta čar alegoriji koja privlači Čoveka da je nosi sa sobom dok korača kroz vreme i prostore? Njena slikovitost, slojevitost, višeznačnost, tajanstvenost, što nije na drumu ono što je na umu? Alegorija naizgled prikriva značenja, čime poziva i zapravo ih ističe, nudi avanturu. Recepcija *Hodočasnikovog putovanja* zavisila je i od forme pisanja koju je Banjan odabrao. Kao dodatni uticaj na popularnost Banjanovog dela uticala je specifična sudbina alegorije, njena zastupljenost u biblijskim tekstovima, njena uloga u procesu tumačenja stihova, kao i promene njene popularnosti kroz kasnije vekove. Zbog značaja platforme koju je alegorija obezbedila i njenog uticaja na recepciju *Hodočasnikovog putovanja*, a s obzirom na ulogu alegorije u hrišćanskoj misli i egzegezi, čiji temelj su postavile alegorije i parabole iz *Svetog pisma*, sledi kratak osvrt na istorijsko putovanje alegorije.

Alegorija je prisutna od samih početaka grčke misli do savremenih promišljanja u zapadnoj filozofiji, teologiji i nauci o književnosti, od hermeneutike do tropa ili figure misli i književne vrste, od grčko-rimske, jevrejske i hrišćanske kulturne platforme do savremenih primera upotrebe alegorijskog modusa.⁴⁰ Alegorija, u najširem značenju, predstavlja retorički postupak kojim se neposredno, bukvalno značenje određenog iskaza menja u neko drugo, prema načelima sličnosti, kada se jednim izražava drugo tako što se saopštava „jedno po rečima, a drugo po smislu“ (Tartalja 2006: 113). Pored gramatičke i retoričke tradicije, alegorija se prvobitno koristila kao način čitanja teksta, hermeneutičkog polja kojim ćemo se baviti u ovom radu, odakle je filozofski pojam alegoreze (*allegoresis*) i teološki pojam egzegeze (*ekségēsis*) (Grmača 2015: 40), dok je u najnovijim književnoteorijskim shvatanjima tumačenje vezano za čitaoca, odnosno čitanje i interpretaciju. Alegorijsko čitanje, kao potraga za skrivenim značenjem ispod površine stihova, smatra se starim bar koliko i čitanje poezije (Obbink 2010: 15).

Pošto je alegoreza proizašla iz verovanja da se dublje značenje krije ispod površine teksta, isprva je alegorija bila hermeneutički i filozofski alat kojim su se otkrivale natprirodne istine kodirane u jeziku, a koncept drevnog alegorijskog čitanja predstavljao je skup izraza; 'simbol' (*symbolon*), 'skriveno značenje' (*hyponoia*) i 'enigma' (*aenigma*) (Copeland & Struck 2010: 2, videti Honig 1959: 24). Klasična alegoreza značenje je tražila van teksta, povezivanjem unutrašnjih elemenata teksta i spoljašnjeg značenja koje je u prvom planu, dok su u hrišćanskoj egzegezi doslovni smisao (*sensus litteralis*) i duhovni smisao (*sensus spiritualis*) paralelno postojali (Grmača 2015: 41).

Termin grčkog porekla, *allegoria*, nije se koristio do rimskog perioda, pridev “αλλος” (*allos*) znači *drugi* i glagol “αγορευειν” (*agoreuein*) znači *govoriti javno*, odakle je proizašlo značenje *drugačiji* ili *posredan govor*, a alegorija se koristila kao „način pisanja i metod interpretacije“ (Copeland & Struck 2010: 2; Tambling 2018: 361). Latinski stručnjaci smatrali su alegoriju (lat. takođe *allegoria*) retoričkom figurom, srodnom metafori ili ironiji, odakle nastaje zabuna između alegorije kao načina da se dođe do natprirodnih istina, do duhovnog značenja Pisma kako su je koristili latinski crkveni oci, i retoričke figure sa ograničenom lingvističkom vrednošću (Ibid.: 4). Iako su srednjovekovni hrišćanski mislioci bili svesni

⁴⁰ Za detaljni istorijski i teorijski prikaz videti Copeland, R. & Struck, P.T. (2010). *The Cambridge Companion to Allegory*. Cambridge University Press i Whitman, J. (2003). *Interpretation and Allegory. Antiquity to the Modern Period*. Brill Academic Publishers, Inc. Boston.

ovih razlika, oni ih nisu posmatrali kao semantički problem, već kao razliku između „svetog značenja i ljudskog jezika“ (Ibid.: 5).

S druge strane, književna alegorija smatrana je žanrom, tehnikom, tropom, povezivana sa metaforom, pa čak i definisana kao produžena metafora (Copeland & Struck 2010: 2). Danas, nauka o književnosti, alegoriju definiše kao višeznačnu; i kao retorički postupak (trop ili stilska figura, kao deo teksta), i simbolički modus, zbog kojeg se govori o alegorijskim vrstama⁴¹, takođe, i kao metod tumačenja, u kojem se polazi od pretpostavke da književno delo ima i viši značenjski plan od onog koji je eksplicitno iskazan, a povrh svega književna teorija u drugoj polovini XX veka postavlja tezu da su sva naša čitanja, kao činovi razumevanja, svojevrsne alegoreze.⁴² Nadalje, značenje alegorije može da počiva na pojedinačnim aspektima dela, protagonistima, zapletu i/ili epizodi, kao i na celokupnom delu, a čak se i nealegorijski tekstovi mogu čitati alegorijski.

Prethodno je pomenuto da je Banjanova namera bila da alegorijom prikaže ovozemaljski život hrišćana na putu ka večnosti, bazirana na biblijskom diskursu kao okviru značenja, ali i garantu značaja, a sada ćemo se osvrnuti na biblijsku praksu tumačenja Pisma, *interpretatio scripti*, koja mu je to omogućila. Alegorija se, kao sredstvo hermeneutičkog istraživanja, našla u ranom hrišćanskom kontekstu gde je korišćena od strane ranih hrišćanskih teologa u istraživanju Pisma u želji za otkrivanjem transcendentnih istina. Smatra se da je hrišćanska alegoreza preuzeta od jevrejske jer se zna da je Filon Aleksandrijski (c. 20. g. p. n. e. - c. 40. g. n. e.), judejski mislilac koji je bio jedan od osnivača Aleksandrijske egzegetske škole, upotrebljavao metodu alegorijskog tumačenja na Stari zavet, a najstariji dokument koji potvrđuje korišćenje alegorijskog tumačenja nalazi se u Poslanici Galaćanima (4:24), gde Pavle upotrebljava glagol *allegoréo* kojim opisuje svoje tumačenje odnosa Starog i Novog zaveta, pa alegoreza kasnije obuhvata i tipologiju (videti Grmača 2015: 41, 42).

Ovoj praksi su svakako doprineli stihovi iz Druge poslanice Korinćanima (3:6): „On nas je učinio sposobnima da budemo služitelji novog saveza – ali ne slova, nego Duha, jer slovo ubija, a Duh oživljava“, koji su upravo i tumačeni kao podsticaj protiv doslovnog čitanja Pisma. Tri prepoznata plana značenja, doslovni, istorijski i duhovni, kao i povezivanje biblijske alegorije i tipologije, povezuju se sa odvajanjem biblijskog od retoričkog pojma alegorije i pojavom termina *allegoria in verbis*, koja funkcioniše na metaforičkom načelu sličnosti i odgovara retoričkoj definiciji alegorije kao tropa, i *allegoria in factis*, gde je stvarni istorijski događaj simbol drugog (Ibid.: 48, 49).

Hrišćansku *logos teologiju* ili *teologiju inkarnacije*, Hrist kao inkarnacija Reči, još je Origen (185.- c. 254.) predočio u povezanosti doslovne istine Starog i Novog zaveta, sa njihovim istinskim značenjem u „skrivenim stvarima“ koje su superiorne nad vidljivim, kao nebeske nad zemaljskim, zbog čega, prema Bojarinu, platonizam nije narušio hrišćansku teologiju već je hrišćanska teologija dala značajne odgovore platonističkim filozofskim problemima, jer je Origen alegorijsko čitanje povezivao sa duhovnim kao istinskim

⁴¹ Alegorijske su vrste, osim basne, i parabola, satira, mirakul, misterija; takođe, govori se i o alegorijskoj pesmi, epu, dramu, romanu.

⁴² Kao primer alegoreze navodi se tumačenje grčkih bogova u Homerovim epovima kao prirodnih sila ili interpretacija starozavetne *Pesme nad pesmama* kao prikaza odnosa Boga i Izraela, odnosno, ljubavi Isusa Hrista i Crkve.

značenjem napisanih reči koje čitaoci treba da traže umesto značenja reči (Boyarin 2010: 39, 40, 41). Svoj zaključak povezuje sa učenjem Origenovog prethodnika, Filona Aleksandrijskog, za koga je *Logos* nezavisna Božija reč, a Božiji jezik potpuno drugačiji od ljudskog; nedokučiv razumom i ne vidi se fizičkim očima u rečima već očima duše⁴³. Takođe, ističe da je “pitanje kako Otac može da se pokaže ljudima, hrišćanska formulacija opšteg problema epistemologije i teorije jezika, i takođe brilijantno hrišćansko rešenje tog problema”, pošto je Bog našao način da komunicira sa ljudima, kada je Reč Božija (Hristos) stigla na zemlju da kaže i pokaže Oca, te da „postojanje alegorije kao hermeneutičke teorije stoga zavisi od platonističkog univerzuma korespondencija (ne antagonizama) između vidljivih i nevidljiv stvari“, „jer je Logos inkarniran u Hristu i takođe u Pismu“⁴⁴ (Boyarin 2010: 44, 46, 47). Pavlove reči iz drugog poglavlja Prve poslanice Korinćanima, iz ove perspektive, mogu da se posmatraju kao „najranija verzija hrišćanske hermeneutičke teorije alegorijskog čitanja“ gde je napisano da se Pismo tumači uz pomoć Duha svetog kroz um Hristov koji poznaje mudrost Oca (Ibid. str. 49).

Retorička tradicija koja razlikuje *inventio* (traganje za idejama) i *elocutio* (izricanje), čime je pitanje namere okrenuto stilu, uticala je na dva odvojena hermeneutička načela, na kojima se temeljila *interpretatio scripti*, preuzeta iz retoričke tradicije, *pravno* i *stilističko* načelo⁴⁵ (Kompanjon 2001: 60). Prema Kompanjonu, sveti Avgustin se vraća na ovu pravnu razliku antičke retorike, te između *semantičkog* značenja, šta reči koje pisac koristi da iskaže nameru znače, i *dianoetičke* namere, onog šta pisac hoće da kaže koristeći te reči, prvenstvo daje nameri, *voluntas*, ukazujući na grešku u tumačenju u davanju prednosti *scriptumu*, jer njihov odnos (*scriptu versus voluntas*) vidi kao sličan onom duše, *animus*, ili duha, *spiritus* i tela u kome se nalaze. Ovakvim razlikovanjem, Avgustin se zalaže za duhovno čitanje biblijskog teksta naspram čulnog ili telesnog koje je čitanje slova, doslovnog teksta. To razlikovanje *tumačenja prema puti* i *tumačenje prema duhu* preuzima iz reči svetog Pavla iz *Druge poslanice Korinćanima* (3: 4-6)⁴⁶ odakle je zapravo i proisteklo prepoznavanje značaja alegorije u posredovanju između slova i duha u srednjovekovnom promišljanju namere, koje se, prema Kompanjonu, bazira na pravnom i stilističkom interpretivnom metodu, na kojima se temelji tumačenje Pisma, a koje je hermeneutika preuzela od retoričke tradicije (Ibid.: 62).

Iz dva centra hrišćanske egzegeze, aleksandrijske i antiohijske teološke škole, potekla su dva različita pristupa – škola u Aleksandriji se služi alegorijom kako bi došla do dubljeg smisla, dok se u Antiohiji kritikuje korišćenje alegorije, a vrednuje doslovno značenje i tipološki pristup (Grmača 2015: 45, 46). Alegorijska egzegeza koja je potekla iz aleksandrijske škole, najviše iz pera Ambrozija i Avgustina koji su primenjivali helenističku gramatičku metodu, zajedno sa Klementom i Origenom, usmerila je pravac razvoja

⁴³ Navedeni su stihovi iz Izlaska 20:18 (videti Ibid.: 44). Razlike u prevodima videti na: <https://biblehub.com/exodus/20-18.htm>, pristupljeno 12.04.2022.

⁴⁴ videti Jovan 1:1-5,14; Jovan 14:10

⁴⁵ Učitelji govornišтва, Ciceron i Kvintilijan, pribegavali su obično pravnoj razlici između *inventio* i *actio*, ili *voluntas* ili *scriptum*, usvajajući stilistički metod dok su tragali za nejasnoćama u tekstovima, tumačeći nejasnoće kao znake *voluntas* različite od *scriptum*, odakle često mešanje pisca kao namere i pisca kao stila, a pravna razlika, *voluntas* i *scriptum*, bila je skrivena u stilističkom, dva različita načela u teoriji, pravi smisao i preneseni smisao (Ibid.: 61).

⁴⁶ „Pavle koristi grčki retorički par *gramma* i *pneuma* poznatiji Jevrejima kojima se obraća“ (Ibid.: 62); videti https://biblehub.com/interlinear/2_corinthians/3-6.htm, pristupljeno 12.04.2022.

srednjovekovne egzegeze i teologije, a Avgustin je ostao ključni autoritet do Akvinskog (Tommaso d'Aquino, 1225-1274), ali i kasnije (videti Ibid.: 46, 47). Međutim, Avgustin je upotrebljavao i stilistički metod da bi došao do namere slova, čime je pokrenuo praksu koja se i danas koristi, da se mešaju duhovna interpretacija, pravnog tipa, koja traga za duhom u slovu, i figurativana, stilističkog tipa, koja traži preneseni smisao uz pravi smisao, iako on nije poistovećivao duhovnu sa figurativnom, već kao i Ciceron, odvajao zakonske razlike duha i slova (puti), i stilističke razlike figurativnog smisla i doslovnog (pravnog) smisla (Kompanjon 2001: 61-63)⁴⁷.

Ako se u interpretaciji teškoća teksta i problem namere svede na stil, Kompanjon pita: „Zar nije to ona zabuna koju tradicionalno zovemo alegorija?“⁴⁸ pošto alegorijsko tumačenje nastoji da dokuči nameru odgonetavanjem figura teksta, te je Kompanjon vidi u kolebanju „između *inventio*, upućujući na pitanje namere, i *elocutio*, upućujući na problem stila“ (Ibid.: 63, 64). Grci su koristili naziv *hypónoia* za alegoriju, skriveni ili tajni smisao, kako bi dali prihvatljivo značenje nepoznatom, opravdali ponašanje bogova, dok Kompanjon opisuje alegoriju kao „anahroničnu interpretaciju prošlosti“, „hermeneutički čin prisvajanja“, „čitanje starog po ugledu na novo“, „svemoćno oružje da se u stari tekst uvede novi smisao“ za šta kao primer navodi tiplošku egzegezu Biblije, koja u Starom zavetu čita nagoveštaj Novog, pa ističe da je problem mnogostrukosti smisla alegorije u hrišćanstvu rešen „dogmom o božanskom nadahnuću svetih tekstova“ (Ibid.: 65).

Nikola iz Lire (Nicolas de Lyre, 1270-1349), jedan od najuticajnijih teoretičara biblijske egzegeze srednjeg veka, zahteva jasnije definisanje doslovnog smisla zbog arbitrarne alegorizacije, razumljiva potreba razlikovanja teološke alegorije i pesničke figure, a najuticajnije teorijske postavke tog perioda na ovom planu su postavke iznete u *Summa teologije*, 1265-1273, gde Akvinski u doslovnom značenju, utemeljenom na događajima koje Bog predodređuje, traži trostruko duhovno značenje: alegorijsko, moralno i anagogijsko tumačenje, koje vezuje isključivo za svete tekstove (Honig 1959: 59; Grmača 2015: 56, 57). Akvinski je pošao od Avgustinovog stava, da se duhovno tumačenje koristi samo kad je tekst nejasan, tj. kad nema doslovno značenje, kako bi se ograničilo pogrešno tumačenje, i upozorio da „ne postoji ništa što bi bilo na skrovit način preneseno na nekom mestu Svetog pisma, a da nije na drugom jasno izrečeno“.⁴⁹ Biblijski teoretičari kasnog srednjeg veka pokušali su da odvoje teološku alegoriju od književne forme kako bi napravili razliku između božanske sile u Pismu i književnih formi koje su ljudi definisali (videti Turner 2010: 78-82), jer iako su Origen i Avgustin pravili razliku između teološke alegorije i književnog tropa, a prema Tomi Akvinskom, alegorija koja se može pronaći samo u Pismu, nije bila stilska figura, već se ticala značenja *događaja* (events) iz Pisma koji predviđaju druge događaje čiji je autor Duh sveti, konsenzus nije postojao, a nerazlikovanje teološke alegorije i književnog tropa otvorilo je vrata arbitrarnim alegorizacijama prisutnih metafora u Pismu (videti Grmača 2015: 80, 81).

⁴⁷ Kompanjon zaključuje da dok problem semantičke nejasnoće (doslovni smisao *versus* figurativni) naročito spada u *elocutio*, problem psihološke namere (slovo *versus* duh) više spada u *inventio* (Ibid.: 63)

⁴⁸ Honig naziva alegoriju mračnom, „dark conceit“, Spenserov izraz kojim je opisao *Faerie Queene* (Honig 1959: 94).

⁴⁹ *Summa theologica*, 1, qu. 1, art. 9, (prema Kompanjon 2001: 81). Kompanjon takođe napominje da je ovaj stav formalizovan kao metod uporednih odlomaka u XVIII veku od strane filologa i teologa Georg Majera (Georg Friedrich Meier, 1718-1777).

Ishod ovog pokušaja odvajanja nije bila alegorija kao isključivo hrišćansko egzegetsko sredstvo već naglašavanje mogućnosti alegorije kao književne forme i procvat sekularnih alegorija u srednjem veku (videti Gibbs Kamath & Copeland 2010: 136-147). Dakle, iako je bila prisutna još u antičkoj grčkoj misli, paradigmatički primeri alegorije potiču iz srednjeg veka kada ona dominira književnim izrazom – s jedne strane primer hrišćanske alegorije iz ranog srednjeg veka u Prudencijevoj *Borbi duša* (ili *Psychomachia*) iz V veka, u kojoj su sukobi junaka kroz sukobe strasti i vrlina u duši hrišćana izražavali iskustvo borbe između dobra i zla unutar samog čoveka, zatim nešto kasnije primer „sekularne“ ili „filozofske“ alegorije, *Roman o ruži* Gijoma de Lorija i Žana de Mena, s druge strane na kraju srednjeg veka, stoji Danteovo remek-delo *Božanstvena komedija*, napisana između 1308. i 1320, gde Dante primenjuje biblijsku alegoriju⁵⁰ (Grmača 2015: 57), u kojoj put kroz mračnu šumu primarno označava način na koji on poima rimokatoličko učenje o postojanju pakla, čistilišta i raja, kao boravišta duša uz priče o konkretnim sudbinama umrlih, čime ujedno daje realistični prikaz savremene istorijsko-političke stvarnosti Italije XIV veka (videti Copeland & Struck 2010: 6; Gibbs Kamath & Copeland 2010: 136-146; Ascoli 2010: 128-135). Kada je Petrarka (Francesco Petrarca, 1304-1374) proglasio alegorijom svu poeziju i pesnicima dodelio ulogu da tako sakrivaju istinu u svojim pesmama, ova stara rasprava je otišla korak dalje (Murrin 2010: 163), ali i korak šire, s jedne strane, u alegorijsko shvatanje prirode, s druge, u alegorijsko shvatanje umetnosti, koje svoj vrhunac dostiže u gotičkim katedralama čiji se estetski princip povezuje sa tiploškim čitanjem Starog i Novog zaveta (Grmača 2015: 53).

Međutim, protestantizam u XVI veku osporava važnost i ulogu alegorije sa teološke tačke gledišta, o čemu će kasnije biti reči, jer je fokus prebačen na doslovno značenje, a Luterova intepretacija prihvatila je alegoriju kada je Pismo koristi, kada se primenjuje kroz unutrašnje tumačenje, tj. kada jedan deo Pisma ukazuje na drugi, tzv. „protestantska metoda“, iako je sam Luter koristio i metaforu i alegoriju u sopstvenoj biblijskoj egzegezi (Cummings 2010: 177-179). Iako se, pre svega, u protestantizmu vrednovao jednostavan stil izražavanja, kao sredstvo kojim se prenosi poruka evanđelja na kojoj treba da bude fokus, alegorija nikako nije bila odbačena u protestantskoj praksi što vidimo pre svega u *The Faerie Queene* iz 1590. i 1596, *Paradise Lost* iz 1667. i naravno u *Hodočasnikovom putovanju* (Ibid.: 185, 188, 189). Nadalje, značenjska višeslojnost teološkog i političko-istorijskog plana najupečatljivije alegorije renesanse, doduše, nedovršene epske poeme sa kraja XVI veka, *The Faerie Queene*, Edmunda Spensera (1552-1599), oslikala je vitezove, koji se tada već uveliko ironično predstavljaju u evropskoj književnosti, kao otelovljenja hrišćanskih ideala - The Redcross Knight kao svetost, Ser Artegal kao pravednost, Ser Britomart kao poštenje, sistematski koristi personifikacije kao vodiče kroz priču što do tada nisu radili ni Dante, ni Petrarka, ni Bokačio (Murrin 2010: 175).

Nove promene pokreće i plimni talas prosvetiteljstva, koji je zajedno sa naučnom revolucijom doneo naglasak na razumu, analizi i individualizmu nasuprot tradicionalnim autoritetima i zalagao se za reformu društva utemeljenog na toleranciji, nauci i skepticizmu. Zaokret ka istorijskoj interpretaciji, koji donosi filologija počev od Spinozinog (Baruch (Benedictus) de Spinoza, 1632-1677) u *Tractatus theologico-politicus* iz 1670, zahteva da se smisao biblijskog teksta „određuje isključivo u odnosu na kontekst njegove redakcije“

⁵⁰ U spoju produhovljenosti i realističkih detalja, pesnik je na tom putovanju predstavljen i kao predstavnik čovečanstva, ali i čovek lično na sopstvenom putu spasenja (Ibid.)

(Kompanjon 2001: 66, 67). Dakle, doba razuma koje je usledilo vrednovalo je empirijsko i racionalno opažanje sveta i izražavanje uz objektivnost i univezalnost, zbog čega je alegorija stavljana u okvir „dostupne i transparentne“ forme koja treba da ponudi jednu i očiglednu vezu između slike i ideje, čak je personifikacija koja je do tada smatrana delom alegorijskog procesa, izjednačavana sa alegorijom (videti Copeland & Struck 2010: 8-9). U XVIII veku termini alegorija, metafora i simbol su često bili u upotrebi kao sinonimi (videti Gadamer 2011: 112, 113). Romantičari će pak otići na sasvim suprotnu stranu naglašavajući individualna iskustva zbog čega odbacuju alegoriju, ali alegoriju kako su je koristili njihovi prethodnici, i uzdižu simbol kao organsku formu (videti Fletcher 1970: 15-18). Odbacivanjem retoričkog aspekta alegorije oni su se zapravo okrenuli najstarijem shvatanju alegorije kao sredstva za dokučivanje istine i upravo to nazvali simbolom, što je diskreditovalo alegoriju (Copeland & Struck 2010: 8).

Rehabilitacija alegorije desila se u XX veku, a započeo ju je Bendžamin (Walter Benjamin, 1892-1940) (videti Caygill 2010: 241), a nastavio Gadamer (Hans-Georg Gadamer, 1900-2002) koji je takođe doprineo rehabilitaciji alegorije svojim delom, *Istina i metod* iz 1960. godine. U poglavlju pod naslovom *Granice umetnosti zasnovane na doživljaju-rehabilitacija alegorije*, Gadamer postavlja granice romantičarske teorijske relacije umetničko delo-doživljaj-genije, i govori o njenom plodu, simbolu, pri čemu ga razdvaja od alegorije čiju rehabilitaciju sredinom XX veka povezuje sa ponovnim otkrivanjem barokne poezije u okviru novog estetskog doživljaja (Gadamer 2011: 124). Iako Flečer tvrdi da je to bila teoretska rehabilitacija i ističe „nenaklonost modernog doba prema alegoriji“ (Fletcher 1970: 135), alegoriju i te kako koriste postkolonijalni pisci, kao i žanrovi poput distopije i naučne fantastike (videti Hunter 2010: 266-280). Svoj doprinos dao je i Honig u *Dark Conceit, The Making of Allegory* iz 1959. godine, gde povlači paralelu između alegorijske fikcije biblijskog podteksta kroz primere Spensera, Banjana i Swifta (Jonathan Swift, 1667-1745) naspram Melvila (Melville Herman, 1819-1891), Hatorna (Hawthorne Nathaniel, 1804-1864) i Kafke (Franz Kafka, 1883-1924) „koji nastavljaju alegorijsku tradiciju u književnosti“ (Honig 1959: vii), kao i Džojisa (James Joyce, 1882-1941), Lorenasa (Lawrence, D. H., 1885-1930) i Džejmisa (Henry James, 1843-1916) i drugih. Honig zaključuje da alegorijske fikcije od Dantea do Kafke, koje se bave sličnim idejama kao što su ljudska priroda dajući „portrete ljudskih želja i poraza“, imaju međusobno više sličnosti nego sa delima svojih savremenika (Honig 1959: 57).

Takođe, Kejgil podvlači Bendžaminov stav da je „alegorijska dekonstrukcija značenja i sama alegorija“ (Caygill 2010: 252), te se može reći da za modernog čoveka, alegorija nije više samo književna forma, već njegovo lično iskustvo sveta koji ga okružuje. Alegorija opstaje kao simbolički modus novijeg doba svetske književnosti i sa usponom romana kao žanra, da pomenemo neke: od *Guliverovih putovanja* iz 1726. Džonatana Svifta, preko *Alise u zemlji čuda* iz 1865. Luisa Kerola (Lewis Carroll), *Mrtoih duša* iz 1842. Nikolaja Gogolja (Николай Васильевич Гоголь), *Put u središte zemlje* iz 1864. Žila Verna (Jules Verne) do *Životinjske farme* iz 1945. Džordža Orvela (George Orwell), *Čekajući Godoa* iz 1952. Samjuela Beketa (Samuel Beckett); *Gospodara muva* iz 1954. Vilijema Goldinga (William Golding), a u drugoj polovini XX veka, i među svetskim bestselerima poput, *Sto godina samoće* iz 1967. Gabrijela Garsije Markesa (Gabriel José de la Concordia García Márquez) i u *Satanskim stihovima* iz 1988. Salmana Ruždija (Ahmed Salman Rushdie); i Lasla Krasnahorkajia (Laszlo Krasznahorkai) u distopijskom romanu *Melanholija otpora* iz 1989.

koji funkcioniše i kao politička alegorija, sve do nobelovca Džona Maksvela Kucija (John Maxwell Coetzee) u *Isusovom detinjstvu* iz 2013. godine (videti Hunter 2010: 266-280).

Urednici *The Cambridge Companion to Allegory* upozoravaju da sa pojavom novih, filozofskih i naučnih empirizama kulture savremenog doba više ne sadrže hijerarhijski uređeni sistem stabilnih idejnih vrednosti, ni etičkih ni verskih, „koji bi mogao da prožme alegoriju jednim izvesnim, transcendentnim smislom“, u poređenju sa umetnošću srednjeg veka ili baroka, te zaključuju da je „pod ovim novim ideološkim uslovima, i književna i vizuelna alegorija opstala, ali da se opseg njenog duhovnog značaja umanjio“ (Copeland & Struck 2010: 8). Međutim, iako je takav trend primetan u svetu, isto se ne može tvrditi u odnosu na literaturu sa biblijskim podtekstom, jer je platforma koju biblijska učenja obezbeđuju izvor duhovnog značenja i značaja novih generacija.

2. 4. Istine jedne epohe

2. 4. 1. Pozornica Banjanovog vremena

„Nijedan čovek nije ostrvo, sadržan u sebi ceo:
svaki je čovek komadić kontinenta“
(Don 2008: 127)

Kao što na čoveka utiče regija i vreme u kome živi, tako se svaki istorijski period ogleda u prethodnima i odražava na kasnije. Da bismo šire sagledali potragu za istinom u Banjanovom vremenu oživećemo sećanje na velike preokrete tog perioda i prikazati kako je nastala pozornica Banjanovog perioda. Velika geografska otkrića krajem XV veka označila su početak novog veka, otkrivanjem novih predela čovek je odškrinuo vrata modernog doba, a korak razvoja se ubrzava kada na scenu, na kojoj stoji renesansna i humanistička misao, stupa i štamparska presa, čime su postavljene neke od kulisa Banjanovog vremena. Dakle, renesansa je odškrinula vrata ka modernoj evropskoj kulturi koju će karakterisati okretanje od religije ka čoveku i njegovoj vezi sa prirodom uz naglasak na razumu. Kao rezultat mnogih suprotnosti tog perioda – hrišćanskih učenja srednjeg veka i nehrišćanske antičke kulture, obnavljanja klasične latinske pismenosti i nastajanja nacionalnih kultura na narodnim jezicima, slobodnog ispitivanja prirode i katoličke inkvizicije, otkrivanja novih kontinenata i evropskih ratova, misticizma i praznovjerja uz tehnički napredak i razvoj nauke ili feudalnog sistema i razvoja građanske klase i uspostavljanja trgovine robljem, početak novog veka obeležiće potraga za stvaranjem jedinstvenog sistema znanja, kao odgovor na skepticizam, kroz filozofiju racionalizma i empirizma (Savić et. al. 2010: 140, 157), što će zajedno sa naučnom revolucijom promeniti tok istorije.

Okretanjem ka antičkim delima renesansa je stvorila pozornicu na kojoj će se u XVII veku odigrati *naučna revolucija*, kada se nauka probija na scenu da ravnopravno sa filozofijom i religijom traži, definiše, objavljuje istine s ciljem da dokuči Istinu. Do XII veka *znanje o prirodi*, Aristotelova učenja i *quadrivium* – geometrija, aritmetika, muzika i astronomija, izučavaju se pod okriljem sholastike u manastirima, kada prelaze i u gradske centre gde počinju da se razvijaju univerziteti. Od nastanka univerziteta u Bolonji 1119. godine, Parizu 1150, Oksfordu 1214. i Kembridžu 1229, do XVI veka iznikao je veliki broj univerziteta: od 45 univerziteta u XIV veku, zatim 78 u XV veku, do 93 u XVI veku (Savić et.al. 2010: 143). Na vodećim univerzitetima u Parizu i Oksfordu kritički pristup dotadašnjim sholastičkim učenjima tokom XIV veka naziva se „zlatnim dobom srednjovekovnog znanja o prirodi“ (videti Cohen 2011: 77, 81, 83).

Padom Vizantije u XV veku, humanistički pokret renesanse, prevođenjem rukopisa grčke filozofije i matematike, na scenu iznosi ideje Platona, Pitagore, stoičara i atomista, a uvid u stare ideje probudiće starogrčki skepticizam, kojim će, uz humanistički pristup svetu, biti potpomognuti revolucionarni uvidi o zakonitostima funkcionisanja univerzuma kroz Kopernika, Keplera, Galilea, krunisani u sintezi Njutnovog dela (Ibid.: 2011: 99, 100, 102, 106, 159). Renesansni ideal da se „poseduje priroda“ punio je muzejske kataloge, stvarao botaničke vrtove iz kojih su medicinski fakulteti pripremali i proučavali biljne lekove, a recepti „medicinski orijentisane hemije“, alhemije, već su sredinom XV veka bili dostupni

široj publici (Ibid.: 129-133). Očaravajuća priroda budila je glad renesansnog čoveka za znanjem o prirodi, za empirijskim dokazivanjem i racionalnim sistematizovanjem, u čemu je Leonardo da Vinči bio čovek ispred svog vremena, dok se ideje i delovanje dva mladića 1590-ih, Galilea i Keplera, smatraju početkom naučne revolucije (videti Ibid.: 113, 151). Cilj saznavanja sada je ovladavanje prirode i proširenje čovekovih moći, pa moderna nauka, tada *filozofija prirode*, započinje svoj razvoj metodama eksperimentalnih istraživanja, dok se istovremeno, pod uticajem neoplatonizma, gnosticizma i „tajnih nauka“ sa Istoka, razvija i renesansna „visoka magija“ (okultizam), astronomija i alhemija (Savić et. al. 2010: 143, 146, 154).

Na ovoj pozornici još uvek se odigrava i lov na veštice, viševjekovna brutalna praksa mučenja koja je odnela mnogobrojne živote, uglavnom žena, sprovedena širom Evrope od XV do XVIII veka. Na teritoriji Velike Britanije, bilo da je izvor u sankcionisanju paganskih anglosaksonskih magijskih rituala, sprezi političke i verske elite i njihovih saveznika na terenu iz redova seljaka (videti Quaipe 2011: 7, 66, 71, 114, 208), niz zakona definisali su veštičarenje kao krivično delo, počevši od zakona Henrija VIII iz 1542. (Ibid.: 136), a tek će 1736. Parlament doneti zakon kojim ukida zakone o veštičarenju, ali i propisati kazne za one koji praktikuju magiju.⁵¹

Od druge polovine XVI veka kroz XVII vek, kao nikada do tada, na krilima štamparstva, učeni ljudi razmenjuju pisma, knjige, pokreću se naučni časopisi. Ovo je vreme kada teleskop (1608) i mikroskop (c. 1610) kreću na svoj put usavršavanja (videti Cohen 2011: 274, 385, 454, 509), a period od 1500 godina pod uticajem Galenove potpuno pogrešne teorije o cirkulaciji krvi, koja je do XVII veka podučavana na svim univerzitetima, završen je 1628. kada je Harvi (Harvey, 1578-1657), začetnik eksperimentalne medicine i otac fiziologije, objavio svoja revolucionarna zapažanja (videti Ibid.: 470, 471; Bolli 2019: 1300-1302). Iako su u drugoj polovini XVII veka, pojedinci koji su se bavili „eksperimentalnim istraživanjima sa ciljem utvrđivanja činjenica“ uglavnom radili pod okriljem akademija, društava, opservatorija, laboratorija u Rimu, Firenci, Londonu i Parizu pa je čak i katolička katedrala u Bolonji korišćena kao solarna opservatorija, prema Koenu, presudan uticaj za napredovanje naučne revolucije imale su dve naučne institucije, *the Royal Society* (1660) u Londonu i *the Académie Royale des Sciences* (1666) u Parizu (videti Cohen 2011: 284, 494-496, 512, 513).

Takođe, pored značaja ovih institucija, ključnu ulogu u naučnoj revoluciji Koen vidi u Vestfalskom miru 1648. godine koji je promenio atmosferu višedecenijskog ratovanja nad Evropom XVII veka (Ibid.: 514). Premda ovo nije bio slučaj u Britaniji, gde su se sukobi tek rasplamsavali, upravo je u Britaniji održan kurs naučnog napretka i obezbeđena pozornica za sintezu i kulminaciju naučne revolucije u liku i delu Njutna (Ibid.: 563, 720, 722). Kao potencijalni razlog i olakšavajuću okolnost navodi se liberalno uređenje *The Royal Society* kome je Čarls II dao nezavisnost i slobodu od spoljne cenzure⁵², kao i činjenica da zvanična

⁵¹ Gotovo vek kasnije proricanje sudbine i spiritizam postaju kažnjivi zakonom (videti na zvaničnom sajtu britanskog parlamenta, *Vračarstvo*: <https://www.parliament.uk/about/living-heritage/transformingsociety/private-lives/religion/overview/witchcraft/>, pristupljeno 12.04.2022.

⁵² Tokom prvih četrdeset godina društvo se sastojalo od 479 članova, „16% dvorjana, političara, ili diplomata; 16% medicinara; 15% gospode sa sopstvenim sredstvima; 14% članova aristokratije; 12% učenjaka ili književnika; 8% sveštenika; 7% trgovaca; 4% advokata; 4% vojnika; i 3% neklasifikovanih“, M. Hunter, *The*

cenzura nije zapravo funkcionisala ni u turbulentnim decenijama građanskih ratova i Republike kada su i nove naučne ideje, među ostalima, cirkulisale (Ibid.: 497-498, 585). Usred takvih okolnosti, „Baconian Brew“, hemičar Robert Boyle (1627-1691), fizičar Robert Hooke (1635-1703) i fizičar, matematičar, astronom, alhemičar i filozof prirode mladi Isaac Newton (1642-1727) (Ibid.: 549, 584), grupa naučnika inspirisanih Bejkonovom (Francis Bacon, 1561-1626) ideologijom koja se ogleda u veri u moć nauke da poboljša ljudsku civilizaciju, induktivnom metodom eksperimentisanja, česticama u pokretu i „duhovnim“ konceptima, nastavila je naučnu revoluciju usred turbulentnog vremena promena na Ostrvu.

Stigli smo do Banjanovog vremena, pozornice XVII veka Engleske, gde je kolonizacija proširila granice i uticaj države, reformacija uzdrmla Anglikansku crkvu i monarhiju, naučna revolucija odškrinula vrata savremenog doba, a sve to usred „malog ledenog doba“⁵³, ratova, gladi, kuge i velikog londonskog požara⁵⁴, kada je Evropa zahvaćena višedecenijskim ratovima. U ovom periodu izgubljeni su mnogi životi usled surovih klimatskih uslova, gladi i kuge, koja je sama odnela 40 000 života samo u Londonu između 1625. i 1636, a tokom 1665. i 1666. sumnja se da je umrlo preko 100 000 od 460 000 ukupne populacije grada, kada je moguće da ju je zaustavio londonski požar, koji je od 2. do 5. septembra 1666. uništio 87 crkava i 13 000 kuća.⁵⁵

Na ovoj pozornici pojavljuju se mnoga imena književnika, filozofa, naučnika koja će ostati upisana u istoriju. Kulise menjaju česte i znatne političke promene; nakon kraja „elizabethinskog doba“, dolazi „Džemsovo doba“ (Jacobean, 1603-1625), pa „Čarlsovo doba“ (Caroline, 1625-1642), naziv „doba Stjuarta“ (The Stuart Age) obuhvata vladavinu oba vladara, zatim „doba Republike“ (Commonwealth, 1642-1660), koje se naziva i „puritansko doba“ (The Puritan Age) i na kraju „doba restauracije“ (Restoration, 1660-1700), doduše, povratak krune je 1689. *Deklaracijom prava* (Bill of rights) Engleskoj mirnim putem doneo ustav kojim su zagarantovane građanske slobode. Kraj XVII veka u Engleskoj video je i osnivanje Engleske banke 1694, a bankovni kapital odškrinuće vrata pripreme za industrijsku revoluciju (Kovačević et. al. 1983: 7).

S druge strane, kategorizacija iz ugla književnosti govori o kraju „Šekspirovog doba“ 1616. godine, središnje decenije naziva „Miltonovo doba“, koje nasleđuje „Drajdеноvo doba“, nakon koga na kraju veka kreće „avgustovsko doba“ (Kovačević et. al. 1991: 249). Pored Spensera čiji se život završava pred pragom veka (1599), književne antologije od zaborava čuvaju i jednog Džon Dona (Donne, 1571-1631) i Džorža Herberta (Herbert, 1593-1633), „metafizička poezija“, ili Ben Džonsona (Jonson, 1572-1637) i Roberta Herika (Herrick, 1591-1674), „kavaljerska poezija“, kao i Andrua Marvela (Marvell, 1621-1678), kao „spoj najboljih osobina i jedne i druge grupe“ (Kovačević et. al. 1991: 273, 287). U kanon engleske književnosti XVII veka upisani su i pisci prozних dela; Banjan kao preteča romana,

Royal Society and its Fellows 1660–1700. The Morphology of an Early Scientific Institution. Oxford: BSHS Monographs (vol. 4), 1994 (second ed.; originally 1982); p. 27 (Ibid.: 498).

⁵³ videti LIA „little ice age“ na <https://www.britannica.com/science/Little-Ice-Age>, pristupljeno 12.04.2022.

⁵⁴ Detaljan opis jezive stvarnosti ovog perioda koga Pips u svom *Dnevniku* naziva „doba kuge“, videti (Pepys 1980).

⁵⁵ <https://www.britannica.com/event/Great-Plague-of-London>, pristupljeno 12.04.2022.

<https://www.britannica.com/event/Great-Fire-of-London>, pristupljeno 12.04.2022.)

Pips (Pepys, 1633-1703) autor čuvenog dnevnika, filozofski spisi Bekona (Bacon, 1561-1626), Hobza (Hobbes, 1588-1679) i Loka (Locke, 1632-1704), dela „na granici književnosti i filozofije“⁵⁶ (videti Ibid.: 338, 341, 342, 343) koja su doprinela razvijanju koncepta savremenog sveta. Svako od njih je imao svoj trenutak na toj pozornici, ali je imao i ima svoju publiku.

Kao što smo već videli, na istoj pozornici pojavila se kompletna Biblija na engleskom, što će, uz talas reformacije koji u ruke običnog čoveka stavlja Bibliju i pokreće opismenjavanje vernika, takođe doprineti pripremi budućih kulisa za pozornicu prosvetiteljstva krajem XVII veka. Ogladajući se u promenama koje je doneo novi način razmišljanja prethodnog perioda, akteri na pozornici prosvetiteljstva ostavljaju svoj pečat. Do sredine XVIII veka najznačajniji prosvetiteljski filozofi 1751. započinju sastavljanje *Enciklopedije* koja će izlaganjem osnova ceokupnog znanja kroz periode u sledećih trideset godina u 35 tomova izvršiti kritiku tradicionalne teologije, oblikovati novu sliku stvarnosti zasnovane na ljudskom razumu i svojim naučnim i političkim uticajem prethoditi društvenim promenama koje dovode do Francuske buržoaske revolucije, a prosvetiteljska misao ostaće ugrađena u temelj savremene naučno-tehnološke civilizacije (Savić et. al. 2010: 199).

Videli smo da su teške istorijske okolnosti često čoveka podsticale da nastavi svoju potragu za istinama i Istinom. Prosvetiteljski determinizam videće ličnost pojedinca kao proizvod spoljašnjih okolnosti, ujedno, istorija pokazuje potencijalnu posebnost tog pojedinca, u kome se, uz kolektivno, nalazi nešto jedinstveno, kao stvoreno za taj čas (Ibid.: 197). Njutnov momenat iluminacije ili „aha momenat“, koji ga je približio ideji o zakonu gravitacije, desio se usred nevolje kada je Kejmbridž univerzitet bio zatvoren zbog izbijanja kuge. Tada je nešto iz čovekove svakodnevnice, pad jabuke sa drveta, pokrenulo misao koja će promeniti tok istorije (videti Cohen 2011: 534). Na istoj pozornici, ali sa različitim kulisama, odigraće se predstava Banjanovog života. Rođen u porodici zanatlija, živeo je u skromnim uslovima ruralne Engleske, ali iako je Banjan svoj životni vek proveo mimo pominjanih naučnih i filozofskih krugova, njegov put označile su promene koje je donela reformacija. On nije bio član Akademije, niti je imao privilegije i obrazovanje jednog Miliona, ali njegova posebnost je bila deo drugačije vrste ‘prosvećenja’.

2. 4. 2. Talasi reformacije na obalama Engleske i rađanje puritanizma

Mnogobožačko okruženje, u kojem se rađa i uspostavlja hrišćanstvo kao jednobožačka vera, uticalo je na hrišćanska verovanja i prakse od samog početka. Kada se pojavilo na istorijskoj sceni, hrišćanstvo je bilo jeres za Judeje, a u očima rimljana i drugih mnogobožačkih naroda koncept jednobožačke vere bio je ludost (videti 1 Korinćanima 1:21-25). Neka učenja unutar hrišćanstva nazivana su jeresima još za života apostola, o čemu postoje zapisi u *Novom zavetu* (videti Galaćani 1: 6-7), a zbog razlika u tumačenju određenih

⁵⁶ Bekonov *Novi Organon* iz 1620. daje „metodologiju novog sistema koji se oslanja na eksperiment, induktivni metod i čovečji razum“, Hobzov *Levijatan* iz 1651. donosi radikalnu ideju o potrebi apsolutne vlasti zbog ljudske sebičnosti, dok Lokov *Traktat o vlasti i Esej o ljudskom razumu* iz 1690. iznosi demokratske ideje i „racionalistički, empirijski, materijalistički ali tolerantan“ stav prema religiji (Ibid.: 341, 342).

delova Pisma vekovima su formirane nove hrišćanske zajednice uz sukobe i nasilje koje je bilo prisutno od početka (Andrić 2015: 110-111).

Mada je na prelasku iz srednjeg u rani novi vek, crkva, sa svojom „razgranatom hijerarhijom, svojim kaluđerskim redovima, svojom materijalnom i duhovnom moći, i dalje davala osnovni pečat celokupnoj kulturi“, nove spoznaje i ideje koje donose humanizam i renesansa u XV i XVI veku doneće promene, ne samo na području kulture i tehnologije, već i u versko-religijskoj sferi (Kovačević et al. 1991: 60). U srednjem veku, tzv. „mračno doba“ kako ga naziva jedan od prvih humanista Petrarka (Francesco Petrarca, 1304-1374) (Savić et al. 2010: 143), zapravo su pomračene mnoge crkvene prakse, koje su sve manje bile u skladu sa Hristovim učenjima. Seme reformacije posejano je u renesansi, dok prosvetiteljstvo neki vide kao rezultat reformacije (Bartholomew 2015: 196-197).

Sve veće nezadovoljstvo među vernicima katoličkih zemalja zbog velikih zloupotreba moćne rimske crkve, pretvorilo se u otvorenu pobunu početkom XVI veka. Nove ideje polako se počinju širiti Evropom kada na istorijsku pozornicu stupaju Martin Luter (Martin Luther, 1483-1546) u Nemačkoj,⁵⁷ Cvingli (Ulrich Zwingli, 1484-1531) i Kalvin (Jean Calvin, 1509-1564) u Švajcarskoj.

Još pojavom renesane, nemac Nikola Kuzanski, Nikola iz Kuze (1401-1464), „naučnik svog doba, filozof, prijatelj humanista“, papski kardinal, izaslanik u Konstantinopolju u pregovorima o sporazumu između rimske i istočne crkve, utkao je misao novog doba u Avgustinovu ideju u kojoj teologija postaje doživljaj pojedinca i „otvario doba preporoda i reformacije“, oštro kritikujući sholastičku filozofiju u trenutku kada je bilo jasno da crkva mora biti reformisana kako bi vera bila istinski povezana sa stvarnošću običnog čoveka (Uzelac 2004: 254-255). Sveštenici i monasi bili su nosioci mnogih pokreta za poboljšanje stanja unutra crkve u srednjem veku, a u Engskoj su se reformatorske ideje za preobražaj crkve pojavile još sa profesorom teologije iz Oksforda, Viklifom (John Wyclif, 1320-1384), kojeg je papa proglasio jeretikom i čiji je pepeo bačen u reku tridesetak godina nakon smrti, kao i njegovim sledbenicima među nižim sveštenstvom, lolardima (Lollards), koji su „žestoko proganjeni kao jeretici“. Pod uticajem Viklifa, Jan Hus (1369-1415), češki teolog koji je zbog svojih učenja spaljen na lomači, postaće prethodnica reformatorskog pokreta u Evropi (Kovačević 1987: 82; Kovačević et al. 1991: 61).

U uvodu *The Cambridge Companion to Puritanism* napomenuto je da je zapravo drugi talas reformacije, radikalniji talas koji je pokrenuo Kalvin, zapljusnuo obale Engleske sredinom XVI veka i definisao protestantizam u Engleskoj, te da je elizabetinski *puritanski pokret*, koji se kasnije prelio preko granica Engleske i Atlantika u Severnu Ameriku gde je postavio temelje američke kulture, zapravo iznedrila engleska crkva usled specifičnih istorijskih okolnosti (Coffey & Lim 2008: 2, 3; Hambrick-Stowe, 2008: 191). Postojala je očigledna i bitna razlika između evropske i engleske reformacije – pokret u Evropi je bio inspirisan i vođen od strane sveštenika propovednika koji su „zapalili mase i vladare Evrope“, dok je u Engleskoj malo ko razmišljao o teološkim okvirima kada je Henri VIII odvojio englesku crkvu od Rima tridesetih godina XVI veka (Spurr 1998: 8). Engleska crkva je postala samostalna, ali pred njom je bio dug put na kome će ona graditi svoju posebnost.

⁵⁷ Za početak reformacije uzima se 1517. godina kada je Luter zakucavši svojih 95 teza zapravo pozvao na akademsku raspravu o indulgenciji.

Kada se mladi, ali oženjeni, Henri VIII Tjudor zaljubio u dvorkinju i zatražio od pape razvod, što je papa odbio, počeo je sukob između Londona i Rima koji se završio otcepljenjem engleske crkve od pape. Uz pomoć parlamenta, takozvanog „parlamenta reformacije“ (1529-1536), umesto pape za poglavara engleske crkve proglašen je kralj. Henri VIII iz osnove menja odnos crkve i države, te iako je tada, oslobađanjem podanika visokih poreza koje su dotad plaćali Rimu i umanjivanjem svih davanja crkvi, zadobio podršku naroda, kralj je zapravo izvukao veliku materijalnu korist uništivši monaške redove i prigrabivši njihovo bogatstvo od preko pet stotina manastirskih poseda, osminu celokupne obradive površine, kada su uništena mnoga kulturna dobra, a kaluđeri koji su se opirali kažnjavani vešanjem (Kovačević 1987: 99).

Prve stvarne promene donosi Henrijeva ćerka, Kraljica Elizabeta I, koja pokušava da zadovolji protestante, ali i pridobije katolike. Uistinu, mnoge Kraljičine odluke nisu smatrane istinskim promenama, posebno od strane puritanaca, u poređenju sa reformacijom koja se širila u Ženevi, Francuskoj, Škotskoj, južnoj Nemačkoj i njihovim modelima istinski reformisane crkve. Istorijski period poslednjih decenija XVI veka nazvan je „definišućim trenutkom u engleskoj kulturi“, a puritanizam, kao deo protestantske reformacije, smešten je upravo na vremenskoj lenti XVI i XVII veka u Engleskoj (Coffey & Lim 2008: 10).

Naime, pristalice puritanaca dolaze iz redova pristalice radikalnije reformatorske struje, za vreme naslednika Henrija VIII, Edvarda VI, „koje su od polovine XVI veka igrale značajnu ulogu u verskom, ekonomskom i političkom životu Engleske“ uprkos pokušajima da se uguši reformacija, proganjanjima i spaljivanjima protestanata pod komandom katolkinje Meri Tjudor, „krvave Meri“ (Kovačević et al. 1991: 119). Dakle, „u samom krilu zvanične anglikanske crkve razvila se struja“ čiji su pripadnici poticali najvećim delom iz redova trgovačke klase, zalagali za „punu demokratizaciju crkvene organizacije“ ali i promene na ekonomskoj, društvenoj i političkoj sferi kao „pobornici odlučnije politike prema spoljnim neprijateljima, borili se protiv preostalih feudalnih odnosa i zalagali se za „privilegije slobodnog rada i sticanja materijalnih dobara“, a u građanskom ratu bili „udarna snaga revolucije koja je dovela do ukidanja monarhije“ (Ibid.: 152-153: 252).

Puritanci jesu bili naslednici Reformacije koju je otpočeo Martin Luter sa čuvenim sloganima: *sola fide, sola gratia, sola scriptura* (samo vera, samo milost, samo pismo). Iako su u praksi postojala mnoga razmimoilaženja šta zapravo ovi slogani znače, engleski puritanci su, za razliku od Kalvina i raznih kontinentalnih reformisanih crkvi, insistirali na prisustvovanju na bogosluženjima ali i porodičnoj i ličnoj pobožnosti, koja je uključivala molitve, post, pevanje psalama, vođenje duhovnog dnevnika itd. (Coffey & Lim 2008: 2, 4). Puritansko nasleđe prisutno je u „svim zemljama britanske kulturne zajednice“ do današnjih dana, a sam termin nastaje u XVI veku od latinske reči *puritas*, što znači čistota u smislu evanđeoskog učenja, jer su puritanci bili revnosne pristalice reformacije crkve u Engleskoj koje su zagovarale radikalnije odvajanje od rimokatoličkih načela, približavanje Hristovom učenju, da se ukinu episkopi i odbijanje molitvenika kenterberijskog arhiepiskopa (The Book of Common Prayer) (Kovačević 1987: 109-110).

Vremenom, u svesti savremenika i kasnijih generacija, termin je dobio negativan prizvuk lažne moralne strogosti i niz konotacija verski zatucanog, neobrazovanog neprijatelja umetnosti usled potiskivanja umetnosti u drugi plan u vreme puritanske vlasti, zatvaranja pozorišta i uništavanja umetničkih dela iz nasleđstva „papinstva“, međutim, da

je „ova slika preterana“ dokazuju ličnosti poput Milтона, Marvela, Banjana i metafizičkih pesnika pobožne struje (Kovačević et al. 1991: 252-253). Izveštaj iz XVII veka ih opisuje kao „misaone, trezvene i strpljive ljude koji su verovali da je njihova dužnost pred Bogom da rade i da budu vredni“, te im se pripisuje stvaranje „kulta rada“, „podsticanje lične inicijative i individualnosti“, opisuju ih kao marljive, štedljive, uzdržane, uporne i pobožne ljudi koji su promovisali čitanje pobožnih knjiga u slobodno vreme, a odbacivali umetnost kao lakomisleni zabavu smatrajući pozorišta kao mesta koja odvlače ljude od rada i „leglo poroka“ (Kovačević 1987: 110, Kovačević et al. 1991: 153).

Puritanci za koje se smatra da su bili iz redova „čitavog niza sekti koje su se razvile u otporu prema *anglikanizmu* (termin koji je skovan tek u XIX veku)“ (Kovačević et al. 1991: 253), zapravo su „procvetali unutar zvanične crkve“ za vreme Elizabete i Džejmisa, kao ogranak engleske reformacije formirajući kasnije verske zajednice „separatiste“ izvan parohijskog sistema od kojih su najpoznatiji bili osnivači kolonije Plimut (Plymouth) 1620, „očevi Hodočasnika“ (the Pilgrim Father's) (Coffey & Lim 2008: 4, 5). Međutim, puritanizam je neophodno posmatrati u kontekstu specifičnih istorijskih događaja da bi se uvidele razlike: od puritanizma elizabetinskog doba, onoga u vreme građanskog rata i Republike, preko puritanizma iz perioda restauracije, pa sve do puritanizma u američkim kolonijama (Spurr 1998: 3).

Pošto su elizabetinski puritanci početkom XVII veka bili vernici čiji je fokus bio da učenja i prioriteti zvanične crkve budu u skladu sa Pismom, primer ovakvog angažovanja vidljiv je u apelima reformacije ponašanja stanovnika upućenim vlastima i organizovanje propovedi u selima i gradovima u kojima su upozoravali obične ljude na grehe poput psovanja, pijanstva, besposličarenja, seksulnog nemoralna, ili nedolaženja na bogoslužjenja zbog plesanja, fudbala, predstava, pozivajući sa na Pismo ali i na društvene posledice takvih praksi kao što su deca rođena van braka koja su bila siročad i na teretu parohija ili uništavanje zelenih seoskih površina zbog sporta umesto da se ta zemlja obrađuje (Spurr 1998: 72).

Posmatran iz ovog ugla, ugla njihovih ubeđenja kao potrebnog aspekta razumevanja puritanskog društvenog angažovanja i delovanja, razumljiv je njihov revolt i očaj kada je 1633. objavljena zvanična *Knjiga sporta* (Book of Sports), koja je podsticala da se nedelja provodi u rekreaciji, a sveštenici su bili obavezni da je pročitaju za propovedaonicom pod pretećom suspenzijom ukoliko tako ne postupe (Ibid.: 88). Važno je napomenuti da su promene koje je uvodio arhiepiskopa Lod (William Laud) tridesetih godina XVII veka smatrane neprihvatljivima i od strane drugih protestantskih grupa, ne samo puritanaca, te da su razne mere koje je Lod uvodio postale različite vrste otpora. Javni otpor puritanci su pružili i zbog zabrane sastajanja po kućama, što je bio oblik puritanske pobožnosti sproveden kroz razgovore o Bibliji i molitve (Ibid.: 90).

Puritanska praktična pobožnost bazirala se na brisanju razlika između duhovnosti sveštenika i vernika pod uticajem Luterovih učenja doktrine da su svi vernici Hristovo sveštenstvo, te je razlog odbijanja tradicionalnih sveštenskih odora da se ne razlikuju od ostalih vernika na bogoslužjenjima. Puritanska bogoslužjenja sastojala su se od propovedi, pevanja psalama, čitanja Biblije, molitvi, svedočanstava vernika, uzimanja pričesti, prikupljanja dobrovoljnih priloga i krštenja. Puritanski dnevnik ukazuju da su se sveti pripremali tokom sedmice za nedeljno bogoslužjenje molitvama i pokajanjem, te da su

nedeljna bogoslužjenja smatrana prilikom za nova iskustva Božije milosti (Hambrick-Stowe 2008: 197, 200, 203).

U prilog širenja puritanskog uticaja išlo je društveno-istorijsko okruženje u kome veliki deo bogatih građana, koji su podržavali puritanace i u čijoj je svesti društvena emancipacija išla uporedo sa religijskom, nije gajio simpatije prema dvorskom životu i dokolici te su mrzeli njihove luksuzne zabave što je bio dodatni uzrok puritanskih predrasuda protiv umetnosti (Kovačević 1987: 112). Džejms I (James Stuart I) se pobrinuo da zvanična crkva pridobije „umerene puritanace i zbunjene katolike“ dok su u isto vreme oni koji nisu bili zadovoljni na obe strane prozvani ekstremistima (Spurr 1998: 10).

Međutim, on nije popustio pred zahtevima puritanaca da se ukinu episkopi i oni anglikanski sveštenici koji su bili za prezviterijansku organizaciju crkve su otpušteni iz službe što je prouzrokovalo iseljavanje puritanaca u Severnu Ameriku, ali i Irsku i Vels, početak migracija iz Velike Britanije u američke kolonije koje je trajalo tokom celog XVII veka i kasnije, a uticaj engleskih puritanskih verskih praksi, zabeležen u Škotskoj, Holandiji, čak i Mađarskoj i šire, „daleko je stigao i dugo je trajao“ (Kovačević 1987: 112, 119; Coffey & Lim 2008: 6).

Klima nezadovoljstva širila se zemljom jer su i Džejms I i njegov sin, Čarls I, sprovodili apsolutističku vlast ne sazivajući parlament po deset godina. Promene koje su doneli Čarls I i nadbiskup Lod dovele su do toga da se do četrdesetih godina XVII veka formirao ujedinjeni front protiv Čarlsa i da započne začarani krug građanskog rata. Dalekosežne posledice pokušaja potčinjavanja Škotske anglikanskoj crkvi, nametanjem molitvenika sastavljenih u Londonu nisu bile zbog rata sa škotskim narodom, koji je bio vezan za puritanski oblik reformacije, već zbog kraljevog sukoba sa parlamentom koji koristi ratnu situaciju da ograniči kraljevu vlast oduzimanjem prava nametanja novih poreza i pogubljenjem dvaju kraljevih savetnika uz donošenje odluke da parlament mora da zaseda bar jednom u tri godine (Kovačević 1987: 113-114).

Ulogu puritanaca u građanskom ratu, koji otpočinje kralj 1642. godine, zapečatio je Kromvel (Oliver Cromwell), puritanac i borac za prava parlamenta, stajući na čelo komande Nove armije (New Model Army), koju je odlikovala disciplina, moral, borbenost ali i redovna plata. Stojeći između rojalista i levelera, Kromvel je bio pristalica srednjeg kursa uz najveći broj parlamentaraca, zvanih independenti, dok su prezviterijanci zastupali pomirljivu politiku prema kralju (Kovačević 1987: 115; Spurr 1998: 107). Javnim pogubljenjem Čarlsa I, prema odluci krnjeg parlamenta (Rump, 1649), Republika (Commonwealth) staje na krhke noge na čelu sa Kromvelom, kao Lordom protektorom, uz vojsku koja je bila glavni oslonac njegove vlasti. Kromvel, koji je duboko verovao da ga je Bog poslao engleskom narodu (Spurr 1998: 115), ostao je opisan u istoriji kao vladar koga su „vreme i okolnosti u kojima je živeo učinile diktatorom, čak i surovim despotom u Irskoj“, iako je bio „čovek blage naravi i ispravnog karaktera“ koji je istovremeno sprovodeći versku toleranciju nametao puritanski način života, ali i uveo novine poput vođenja matičnih knjiga, sklapanje građanskog braka, proširivanje prava glasa i zanimao se za pitanja prosvete (Kovačević 1987: 116). „Profesionalno sveštenstvo je užasno posmatralo dok su prosti mehaničari, kotlokrpe pa čak i žene invazirali njihovu funkciju“ tzv. sveštenici laici (*lay preachers*) (Ibid.: 124).

Postavljanje vojnog nadzora generala nad regijama, usled zavera rojalista 1655, koji su pored bezbednosti vodili računa da se sprovede zakoni koji su zabranjivali opijanje, ilegalne pivare, javne kuće, psovanje, tuču i klađenje na konjskim trkama i borbama petlova, primer je Kromvelovog pojmanja potencijala istorijskih okolnosti i primene biblijskih učenja (Ibid.: 116). Rezultat verske politike tokom pedesetih godina XVII veka bila je decentralizovana crkva sa velikom slobodom delovanja lokalnog sveštenstva u različitim verskim zajednicama koje su se same finansirane od dobrovoljnih priloga vernika, a vernici su pohađali bogosluženja u velikom broju iako je 1650. ukinut zakon o obaveznom pohađanju bogosluženja (Ibid.: 117- 118).

Nakon Kromvelovog dolaska na vlast, novi ustav je garantovao slobodu veroispovesti i bogosluženja „onima koji veruju u Gospoda kroz Isusa Hrista, bez obzira na razlike u razmatranju doktrine, bogosluženja [...] ukoliko ne remete mir ili ograničavaju slobodu drugih“, jer je on verovao da je građanski rat i pokrenut kako bi Engleska postala „pobožna nacija“, a njegov veliki cilj nije bila verska tolerancija već da „Božiji Duh vernike dovede do jedinstva“. Međutim, prema mnogim zapisima o broju onih koji su uzimali pričest, „Englezi nisu bili naročito pobožni tokom pedesetih godina, niti su poroci suzbijeni“, iako su se pojavile čak i sveštenečke nenedominacijske asocijacije (Clerical Associations) u najmanje sedamnaest okruga kako bi pomogli jedni drugima da sačuvaju vernike jeresi i razvrata (Ibid.: 120-121, 125).

Dolaskom restauracije određeni broj puritanaca se jeste sastajao radi bogosluženja odvojeno od zvanične crkve ali većina nije bila priključena sektama, a mnogi su ostali i nakon restauracije aktivni članovi parohijskih bogosluženja nadajući se korenitijim promenama, iako je veliki deo sveštenika puritanaca tada isključen iz Crkve poput slavnog Ričarda Bakstera (Richard Baxter) (Ibid.: 6). Iz njihove perspektive, kraj pedesetih godina XVII veka za puritanace su bile povratak u Egipat umesto ulaska u obećanu zemlju; obnavljanje monarhije donelo je nove promene u svim sferama; parlament poziva Čarlsa II na presto koji vraća zemlju rojalističkim principima te umesto „puritanske skromnosti i suzdržanosti na dvoru raskalašnost i luksuz postaju pravilo“, javni život i zabava se vraćaju u punom jeku otvaranjem pozorišta, sveštenici puritanci otpušteni su iz službe, i dok njihov uzor i vođa posthumno završava na vešalima, na čelo društva izbija aristokratija zajedno sa imućnim građanstvom koji svoje interese vide u ustavnoj monarhiji (Kovačević 1987: 117).

Ni puritanci nisu bili zadovoljni što su mnoge sekte⁵⁸ „preživele obnovu monarhije i Crkve Engleske“, međutim, uticaj puritanskog načina propovedanja mogao se pronaći i tada unutar zvanične crkve, a postoje dokazi da je deo puritanaca povremeno pohađao zvanična bogosluženja u svojim parohijama ili bar deo bogosluženja sa čijom formom su se slagali, pored „privatnih sastanaka“ lokalnih zajednica kojima su pripadali. Međutim, vremenom su se, zbog drugačijeg pristupa teologiji, ne samo stvarale različite denominacije već i podele unutar jedne denominacije, nekad zbog „trivijalnih pitanja forme bogosluženja“ (Spurr 1998: 132, 134, 135, 145). Međutim, nekonformističke crkve sada su se razlikovale od onih zajednica iz koji su nastale, čija su bogosluženja održavana u ambarima do kojih su vernici dolazili pešačeći kilometrima, sada su to bile i „velike, bogate, gradske zajednice sa

⁵⁸ „verske zajednice ili crkve, formirane na dobrovoljnoj bazi, koje su imale snažan osećaj indentiteta i posedovanja određene duhovne istine ili uvida“ (Ibid.: 222).

nekoliko stotina članova⁵⁹, a disidentske grupe su sve više bile iz redova trgovaca (Ibid.: 132).

Prilika da puritanci ostvare san i povedu celu naciju u obećanu zemlju je propuštena, borba koja je počela radi okretanja od forme ka suštini hrišćanskog verovanja, a nikako radi odvajanja puritanaca od zvanične crkve, produbila je razlike i među samim puritancima. U godinama velike katoličke kontrareformacije u celoj zapadnoj Evropi u Englesku su dolazile protestantske izbeglice što je pojačavalo strah od katoličke reakcije, posebno sudbina francuskih hugenota, većinom zanatlija, kojih je došlo oko šezdeset hiljada u vreme Džejmsa II i njegove otvorene prokatoličke politike koja ga je koštala trona 1688. u slavnoj revoluciji (Glorious Revolution) (Kovačević 1987: 118). Puritanci koji su želeli da zvanična crkva u Engleskoj sledi Hristova učenja i formu prve crkve, da preporod hrišćanskih praksi i stavova preporodi Englesku, ali nakon *Zakona o jednoobraznosti* iz 1662. (Act of Uniformity), smatrani su jednom od disidentskih grupa (dissenters) (Spurr 1998: 131-133), uspeli su samo da postanu jedna od varijanti protestantizma, nazvanih zajedničkim imenom *nekonformisti* (nonconformists), kako su nazvane sve grupacije koje se nisu potčinjavale zvaničnoj crkvi, a kojima je zagantovana sloboda veroispovesti čuvenom Deklaracijom prava (Toleration Act) 1689, ali ne i pravo na položaj u javnoj upravi i vojsci (Kovačević 1987: 118; Spurr 1998: 136).

Verska sloboda, koju je ova Deklaracija garantovala, za puritance je značila „gašenje nade o ponovnom spajanju i preoblikovanju nacionalne crkve“, a krajem XVII veka preostalo im je oslanjanje na lično vodstvo poznatih puritanaca, koji su bili primer puritanizma, ali čiji su se životi gasili: „Gudvin (Thomas Goodwin) koji je umro 1680, Oven (John Owen) 1683, Banjan 1688, Bakster (Richard Baxter) 1691.“ (Spurr 1998: 149). Ostala je vera da pricipi puritanizma ne zavise od pojedinaca koji su ga učinili uticajnim, već da su istine prve crkve, koje žive kroz svedočanstva na stranicama Svetog pisma, seme koje ne prestaje da raste. Iako su se okupljali u manjim grupama i van okvira zvanične crkve, eklisiologija (grč. ἐκκλησιολογία od grč. ἐκκαλέω - saziv, skupština, sabor) je bila deo puritanske teologije, crkva kao „srce Božijeg plana za spasenje“ i „Telo Hristovo“ (videti Rimljanima 12: 5; 1 Korinćanima 12: 12–27 i dr.), pa okupljanje vernika tada nije bilo „svedeno na status dobrovoljnog druženja autonomnih vernika kroz puritanske prakse“ već se taj koncept u protestantizmu rodio pod uticajem prosvetiteljstva (Hambrick-Stowe, 2008: 198).

Nakon obnove monarhije, progon nekonformističkih i disidentskih grupa sproveden je raznim merama, od „manjih maltretiranja, do prekidanja bogoslužnja grubim ophođenjem od strane policije, vojske ili rulje, povređivanja pojedinaca i uništavanja imovine, do masovnog hapšenja; u nekoliko navrata, zatvaranja celih zajednica“, uz novčane kazne, zbog kojih je oduzimana imovina i stoka kada nisu mogle biti naplaćene pri čemu su porodice ostajale bez sredstava za život, dok ni oni u zatvoru nisu bili u boljem položaju jer su uslovi bili užasni zbog raznih zaraznih bolesti koje su odnosile živote (Spurr 1998: 141).

Pored progona, uskraćivanja građanskih prava, ni uvedeni verski testovi, osmišljeni da spreče disidente od ulaska na univerzitete, nisu ih zaustavili da dospeju do Oksforda ili

⁵⁹ Prema Spuru (Ibid.) citirano iz: Underhill (ed.) (1854). *The Records of a Church of Meeting in Broadmead Bristol* (1640-1687), p. 214.

Kejmbriđža, iako su postojale disidentske verske akademije. Takođe je rastao i njihov politički uticaj, uz učvršćivanje finansijske moći, te se na izborima 1679. i 1681. godine vratilo „gotovo sto disidentskih članova Parlamenta“, iako su i u ovom segmentu bili razjedinjeni (Ibid.: 142, 145). Restriktivne mere i progon nekonformista doveli su do neobičnog vida njihove međusobne saradnje, pa je Banjan, koji je sebe nazivao baptistom, iako je isticao fundamentalne razlike u shvatanju doktrine krštenja između sebe i drugih baptista, a kojega je teološki najbolje kategorisati kao kalvinistu, 1672. godine dobio licencu kao kongregacionista (Congregationalist) (Ibid.: 143).

Pomenuli smo da je sedamnaesti vek u Engleskoj iznedrio velike puritance poput Ričarda Bakstera (Richard Baxter), Džona Miltona (John Milton), Olivera Kromvela (Oliver Cromwell), Džona Banjana, Vilijema Prajna (William Prynne), Džona Ovena (John Owen) i druge, što govori u prilog tome da su puritanska verovanja vertikalno presecala socijalnu hijerarhiju i povezivala ljude različitih socijalnih, ekonomskih i obrazovnih pozicija (Ibid.: 47, 76). Mnogi puritanci potražiće slobodu u Novom svetu, tlu Severne Amerike, gde uslovi za život nisu bili nimalo povoljni ali je njihova istrajnost, posvećenost i marljivost postavila temelje Nove Engleske u kojoj su političko pravo i društveni angažman imali isključivo njihovi pripadnici, kao i u kolonijama kao što su Plimut (Plymouth), Masečusets (Massachusetts), Konektikat (Connecticut), Nju Hejven (New Haven) i Roud Ajland (Rhode Island), pa čak i osnivanje zasebne kolonije, Pensilvanije (Pennsylvania), uz kraljevu saglasnost i blagoslov, od strane jedne od protestantskih sekti, kvekeri (Quaker) (Kovačević 1987: 119-120; Coffey & Lim 2008: 6). Tokom XVII veka puritanski se pokret prilagođavao promenama u politici i društvu, ali duhovne teme i praktična pobožnost ostale su prilično neizmenjene, te su „oblikovale razmišljanja i iskustvo evangelista XVIII veka koji su u mnogočemu bili puritanski naslednici“ (Hambrick-Stowe 2008: 204).

Iako se kao kraj puritanizma često navodi kasni XVII vek u Engleskoj ili tridesete godine XVIII veka u Severnoj Americi, autori pregleda puritanskog nasleđa i istorijskog značaja, *The Cambridge Companion to Puritanism*, kao puritansko trajno nasleđe navode protestantske nenkonformiste i evangelikalizam (Evangelicalism), ali i „uticaj na kulturu engleskog govornog područja“, i ističu značajnu ulogu puritanaca, prepoznatu od strane istoričara društva, kulture i politike, kako u engleskoj istoriji, tako i u američkoj istoriji i kulturi gde se puritanci smatraju „osnivačima i onima koji su je oblikovali“, a „puritanska Nova Engleska ključem američkog identiteta“ (Coffey & Lim 2008: 6, 7, 8).

„Istraživanje puritanizma i dalje cveta“⁶⁰ kroz značaj bogatog pisanog nasleđa koje su stvorili stručnjaci različitih disciplina širom sveta, od kojih su poznati doprinosi, pored literature u domenu teologije i engleske i američke književnosti, u domenu društvenih nauka. Veberova (Max Weber) *Protestantska etika i duh kapitalizma* inspiriše mnoge teoretičare tokom XX veka da istražuju značaj puritanizama od engleske naučne revolucije do rađanja demokratije. U domenu istorije pomenućemo oksfordsko izdanje (2012)⁶¹

⁶⁰ Za savremeno akademsko interesovanje i raznovrsne kritičke perspektive videti zbornik eseja, Owens, W. R. & Sim, S. (2007). *Reception, Appropriation, Recollection: Bunyan's "Pilgrim's Progress"*. Bern, Switzerland: Peter Lang UK.

⁶¹ Dixhoorn, C. B. ed. (2012). *The Minutes and Papers of the Westminster Assembly: 1643-1652*. Oxford University Press) (prema Ibid.: 8, 9).

transkripcije Vestiminstarske skupštine održane od strane puritanskog sinoda sazvanog od strane Dugog parlamenta 1640-ih radi reforme crkve.

Međutim, kako je recepcija puritanskih ideja tokom XVIII, XIX i XX veka uticala na razne sfere života, izučavanjem puritanskog nasleđa su generisane mnoge kontradiktorne teorije, prevashodno u drugoj polovini XX veka, o neposrednim i posrednim sekularnim nusproizvodima i posledicama njihovih verovanja i praksi – od konzervatizma do liberalne demokratije, verske zatucanosti do značaja za naučnu revoluciju i razvoja kapitalizma, revolucionarne ideologije, individualizma, kao i abolicionizam, anti-komunizam, pokreta za građanska prava, borbe protiv droge i abortusa, feminizma ili pak postavljanja temelja za američku menadžersku kulturu, sve do moderne seksulanosti na koju su navodno uticala puritanska učenja o doživotnoj isključivo bračnoj seksulanosti. „Puritanci su bili proslavljani kao babice modernih ideja i cenzurisani kao reakcionarni neprijatelji prosvetljenih vrednosti“ ali ne toliko od strane istoričara, koliko od strane „sociologa, političkih naučnika, književnih kritičara, medijskih komentatora ili javnih intelektualaca“ (Coffey 2008: 327, 330, 331, 332; videti Lake 2008: 347, 348).

Ipak, čini se da je sekularnim pristupom zanemareno versko nasleđe prisutno do današnjih dana kroz negovanje puritanskog etosa u savremenim protestantskim crkvama u „nedeljnim školama, izdavaštvu, misionarskim društvima, volonterskim asocijacijama i kampanjama moralne reforme“, u redovima evangelističkog pokreta (Evangelicalism) kao naslednika radikalnijih puritanaca, kao i u redovima Reformisanih crkvi, naslednika tradicionalnih puritanaca i kalvinizma (Coffey 2008: 334, 337, 339).

Uočljive razlike i ekstremi obimne historiografije puritanizma proističu iz ekstrinzičnog, sekularnog ili modernizovanog, i intrinzičnog, religijskog ili denominacijskog, pristupa teoretičara. S druge strane, moderna istorija puritanizma, podstaknuta nezadovoljstvom sa oba pristupa, povezuje puritanizam sa politikom i sa tradicionalnim protestantizmom, ali i nudi kulturološku definiciju, prema kojoj je prelivanje puritanizma u „verske prakse i mreže“ različitih slojeva društva bilo rezultat nesupeha u promeni nacionalne crkve Engleske (Lake 2008: 351, 354, 355, 364).

2. 4. 3. Forma u službi suštine

U najširem smislu učenje može da se opiše kao upoznavanje sveta oko nas kroz uočavanje, a zatim i usvajanje veština, znanja i verovanja. Čovek je učeći o svetu oko sebe učio o sebi, oblikovanjem i menjanjem svog sveta menjao je sebe, pa onda opet učio o sebi, menjajući se napredovao ali i nazadovao, iznova učio o sebi kroz nove metode i spoznaje u procesu popravka nastale štete. Ovaj obrazac prepoznajemo u mnogim sferama ljudskog života. Pored obrazovnog modela učenja, čovek i te kako uči u hodu, između redova, iskustveno.

Ovako posmatran proces učenja, „učenje između redova“, dešava se i kroz čitanje književnih dela. U kojoj meri i koliko efikasno učimo kroz književna dela pitanje je razmatrano vekovima, a ulje na tu vatru dodavala su pitanja o saznavanju istine u tom procesu. Zaista, za one kojima je u procesu učenja fokus na metodama filozofije (filozofskim metodama), kao što su definisanje, analiza ili zaključivanje, a sve to isključivo radi

saznavanja, učenje kroz književna dela može se učiniti kao dečja igra, koja je u očima odraslih često smešna i trivijalna, iako je iz dečje perspektive čitav njihov svet i izvor saznavanja.

Vredi ovde napomenuti da, ako kažemo da je književni jezik indirektan kada ga poredimo sa filozofskim, moramo imati na umu da ni filozofski tekstovi nisu lišeni metafora i analogije. Dakle, pre nego što književnim tekstovima osporimo mogućnost rasvetljavanja istina ili mogućnost uticanja na način na koji čitalac posmatra svet, morali smo da razmatrimo ulogu književnih elemenata u filozofskom diskursu gde smo pronašli međuzavisnost, čime možemo opravdati povratak književnosti u „grad istine“ (Warner 1999: 33, 42, 46, 48).

Pomenuli smo da Lamarck smatra da se suština književnosti ne nalazi ukoliko je naša potraga isključivo za znanjem, istinom ili razumevanjem, iako „književna dela zasigurno jesu kognitivna na neki način“, jer „učenje, sticanje verovanja, potraga za racionalnim ili drugim vrstama ubeđenja nisu deo prakse čitanja književnosti (koja uključuje interpretaciju i evaluaciju) kao što to jesu u filozofiji“ s obzirom da „nije uobičajeno da to bude motiv za čitanje književnih dela“ (Lamarque 1997: 19-20).

Iako, Lamarck, kao jedan od teoretičara koji ne smatraju da književna dela donose istinu, priznaje da su priče u književnim delima prilike iz kojih se lako uči, mada im to nije primarna uloga, ili čak da su i „maštoviti materijal za treniranje emocija“, on istovremeno tvrdi da je važno „znanje o književnim konvencijama“ zbog zahteva da se proveriti predstavljena informacija ili proceni lik te da će „čitalac koji obraća pažnju na književnu formu teksta biti svestan ruke autora koja kontroliše njegov odgovor na fiksijski sadržaj kroz maštu i emocije“ (Lamarque 1997: 9, 13, 15).

Međutim, puritancima, ali i drugim hrišćanima koji su posezali za Banjanovom alegorijom, uobičajena praksa i motiv za čitanje *Hodočasnikovog putovanja*, jeste bilo sticanje verovanja, učenje i potraga za verskim i racionalnim ubeđenjima koja su se ticala primene *Svetog pisma* u svakodnevnom životu jer su, zbog upozorenja iz Jakovljeve poslanice, hteli da budu oni koji čine, a ne samo slušaju Božiju reč, pa su ovo delo videli kao pomoć u ostvarenju tog cilja.

„Ne budite oni koji samo slušaju reč i tako sebe varaju; budite oni koji je izvršavaju. Jer onaj koji sluša reč, a ne izvršava je, sličan je čoveku koji posmatra svoje lice u ogledalu; pogledao se, naime, pa otišao, odmah zaboravlajući kako je izgledao. Ali ko se zagleda u savršeni Zakon slobode, te istraje u njemu, i ne bude zaboravni slušač, nego onaj koji ga izvršava – taj će biti blažen u onome što čini.“

(Jakov 1: 22-25)

Puritanska praksa učenja iz priča biblijski je koncept koji je iznedrio mnoštvo zapisa kao priručnika za pobožnost, a metod provere i procene nije bilo znanje o književnoj formi alegorije niti psihološka procena likova već poznavanje Biblije. Isprva je ovakav pristup bio i jedini motiv čitanja Banjanove alegorije, sve dok nije uvršćena u kanon engleske književnosti kada su je počeli čitati i oni koji su čitali književno delo koje priča priču o životu.

Pored Biblije i raznih pisanih formi korišćenih u hrišćanstvu, filozofskih i istorijskih dela, književnost, kao napisana priča o čoveku i za čoveka, takođe je zaslužna što se narativ

ljudskih života širio i uticao na mnoge, što je posebno došlo do izražaja u savremenom dobu, kada internet višestruko uvećava uticaj napisane reči svake od pomenutih sfera, čineći ih dostupnima odmah i svuda. Uticaj puritanaca se nije samo širio ideološki, već i kroz književnost, primarno kroz dela dva puritanca, Džona Milтона i Džona Banjana, koji i danas imaju mesto u kanonu engleske književnosti i čiji je pečat jedan od razloga što se i u današnje vreme puritanizam izučava. Da bismo imali pravu sliku o puritancima uzeli smo u obzir promene na polju politike i religije toga doba, kako iz zvaničnih zapisa njihovih savremenika koji su im bili protivnici, tako i iz puritanskih spisa. Mnogobrojni dokumenti obe strane ostavili su bogato nasleđe koje neprestano inspiriše i puni tu riznicu do današnjih dana.

Iako puritanci XVII veka nisu bili jedna skupina već mnoge različite skupine, jedna od zajedničkih karakteristika bilo je duboko nezadovoljstvo vernika zbog prakse zvanične crkve u kojoj je suština Hristovih učenja bila u službi forme koju je crkva vekovima izgradila. Postoji nit koja se provlači kroz vreme i prostor, nit koja po mnogima spaja sve varijante protestantizma. Prema Spuru (1998: 5), suštinska sličnost među puritancima koja se održala tokom sedamnaestog veka, iako za neke samo delimično, proizlazi iz ubeđenja svakog pojedinca o ličnom spasenju koje dolazi bez lične zasluge po milosti Božijoj, potrebe za vidljivo pobožnim načinom života kroz aktivno članstvo lokalne crkve novozavetnog modela koja svojim delovanjem utiče na svoju parohiju, ali i naciju. Jedna od najvažnijih karakteristika puritanizma bilo je insistiranje na crkvenoj i moralnoj reformi društva, ali i na posvećivanju pojedinca kao celoživotni proces kroz primenu Reči.

Puritanska pobožnost zasnivala se na meditaciji o Hristovim učenjima, posvećivanju kroz samoispitivanje radi otkrivanja greha, izgovaranju blagoslova kroz citiranje biblijskih stihova, istrajnosti u primeni Reči kroz milost od Boga u čemu su velika pomoć bile propovedi koje su jednostavnim jezikom isticale biblijska načela u svakodnevnicima običnih ljudi, što ukazuje na pravi razlog odbijanja čitanja propisanih propovedi od strane zvanične crkve sredinom XVI veka (Hambrick-Stowe 2008: 195). Puritance su savremenici prepoznavali prema stilu pobožnosti jer su oni na određeni način balansirali između duhovnosti i razuma. Dok su sekte stavljale duhovno iskustvo iznad razuma, puritanska tradicija, utemeljena na verovanju u apsolutni autoritet Svetog Pisma nadahnutog Duhom Svetim, otvoreno je odbacila one sekte, među kojima su najpoznatiji kvekeri, koje su verovali da je lično otkrivanje primljeno od Duha Svetog iznad otkrivene Božije volje u Bibliji (Spurr 1998: 6, 7, 112, 123).

Forma puritanskih propovedi, čitanje biblijskog teksta, objašnjavanje pročitano na osnovu pomenutih doktrina i primene u svakodnevnom životu, izrasla je iz najuticajnijeg priručnika o propovedanju tog vremena, teologa i propovednika iz Kembridža, Vilijama Perkinsa (William Perkins), *The Arte of Prophesying*, iz 1607. godine (Hambrick-Stowe 2008: 195). Reformatori XVI veka prihvatili su pedagošku formu pitanja i odgovora jer je katihizis bio od vitalnog značaja za širenje praktične pobožnosti (Ibid.: 202). Puritanci su verovali da će suština, Božija istina i forma pobožnosti, zavladati ako se skloni stega forme sistema, ali u godini Kromvelove smrti, jedan puritanski propovednik kaže: „kako li nas je samo opovrgla neograničena hrišćanska sloboda“⁶² (Spurr 1998: 127).

⁶² Prema Spuru (Ibid.) citat iz Richard Gilpin (1658). *The Temple Rebuilt*, pg. 33.

Neosporno, ono što je bilo zajedničko različitim protestantskim denominacijama svakako je odbacivanje vrhovne vlasti pape, katoličkog sistema misa, indulgencija, čistilišta, molitve svecima i molitve za mrtve, ali i postavljanje Svetog Pisma, Duhom Svetim nadahnutog, kao vrhovnog autoriteta. Bogato pisano nasleđe koje su puritanci ostavili svedoči da je puritanska verska praksa bila religija Reči, Svetog pisma, u kojoj čitanje, propovedanje i delovanje u skadu sa Biblijom, imaju centralno mesto; „glave i srca punjena su Biblijom“ na bogoslužjenjima, kroz propovedi kojima su tumačene biblijske priče radi izvlačenja pouka i praktičnih saveta za svakodnevnu pobožnost uz primere raznih molitvi iz popularnih priručnika za pobožnost (Hambrick-Stowe 2008: 202).

Molitveni priručnici kao dodatna spona između forme i suštine, teorije i prakse, čija je popularnost takođe zasnovana na dostupnosti koju je omogućilo štampanje, bili su namenjeni običnim ljudima, porodicama i grupama vernika koji su se okupljali radi molitve i čitanja Pisma, a za najviše korišćen priručnik smatra se *Primena pobožnosti (The Practice of Piety: Directing a Christian How to Walke That He May Please God)*, koji je Luis Bejli (Lewis Bayly) napisao 1612. godine, gde je u predgovoru istakao da „nema istinske pobožnosti bez poznavanja boga, niti dobrih dela bez čovekovog poznavanja samog sebe“ (Ibid.: 196, 197).

S tim u vezi je bio još jedan od puritanskih doprinosa reformi hrišćanstva, brisanje razlike u stepenu pobožnosti sveštenstva i običnih ljudi jer je vrednovana „pobožnost srca“ pojedinca koji je deo Crkve, Hristovog tela, koju čine oni koji su dali zavet da će obožavati boga i pomagati jedni druge da istraju u pobožnosti. Štaviše, puritanski sveštenici su ozbiljno shvatali svoju ulogu učitelja teoloških učenja i nadgledali glave porodica u njihovoj odgovornosti da pouke prenesu članovima porodice i slugama (Ibid.: 198, 199). Njihovu praksu da nedeljom imaju višečasovno javno bogoslužjenje kroz molitvu i pevanje psalama, kao odgovor na zakon o praktikovanju sportskih aktivnosti nedeljom, odobren od strane Čarlsa I i prihvaćen od zvanične crkve, koja je time odbacila puritanski program za nedelju (Ibid.: 199) mnogi su pripisivali fanatizmu, ali nikako se ne sme izgubiti iz vida izvor puritanske pobožnosti i suštinska zasluga reformacije, verovanje da je Bog dostupan svakome bez ljudskog posrednika kroz veru u Hrista koji je omogućio da čovek opet može da ima bliski odnos sa Stvoriteljem, zbog čega su mnogi vernici praktikovali pobožnost, ne više iz straha i zbog kontrole lokalnog sveštenstva i pod jarmom crkvenih nameta, već radosno i svojevolsjno.

Ujedno su temeljna verovanja puritanizma, poput verovanja u Božiju reč i Radosnu vest, evanđelje, koju treba svakodnevno proučavati i prenositi, doprinela da puritanci shvate da pisana reč ide dalje i ostaje duže, pa je zapravo iz ovog verovanja proizašla reka različitih spisa – poslanica, pouka, proroštava, tužbalica, dnevnika i duhovnih autobiografija. Banjan svedoči u svojoj duhovnoj autobiografiji, *Milosti koja je obasula najvećeg grešnika (Grace Abounding to the Chief of Sinners)* o predanju čitanja pobožnih tekstova i pisanju, pored Biblije pominje rukopise Artura Denta (Arthur Dent) i Luisa Bejlja, *Plain Man's Pathway to Heaven* i *Practice of Piety* (Ibid.: 203). Štampanjem sve većeg broja rukopisa postale su očigledne prednosti pisane reči nad usmenim predanjem, a tokom XVII veka većina su bili puritanski spisi, od kojih su neki prodavani u velikom broju „bez pesedana; Arthur Dent, *The Plaine Mans Path-way to Heaven* (1601) do 1682. preko trideset izdanja, John Ball, *Short Catechisme* (1615?) do 1689. gotovo šezdeset izdanja, Richard Baxter, *A Call to the Unvonverted* (1658), dvadeset i osmo izdanje, a prvi deo *Hodočasnikovog putovanja*

(1678), dvadeset i drugo izdanje do kraja veka“ (Keeble 2008: 309). Božija reč je prožimala puritanski diskurs u tolikoj meri da je postala „puritanski dijalekt“ (Spurr 1998: 175).

Ova praksa pokazala se posebno korisnom za vreme restauracije kada je u pojedinim slučajevima bila i jedini način propovedanja pa su mnoga izdanja izašla iz zatvora, kada to njihovi autori nisu mogli, noseći poruku zajednicama, kao što je to bio slučaj sa Banjanovom autobiografijom i *Hodočasnikovim putovanjem*, ali i reku prokrijumčarenih poslanica, proroštava ili ohrabrivanja (Keeble 2008: 310). Na istorijskoj sceni na kojoj su se nove ideje i prakse iz raznih oblasti vinule na odštampanim stranicama, puritanski rukopisi su bili prevashodno namenjeni širokim masama, posebno socijalno marginalizovanim ljudima koji nisu imali ni priliku ni mogućnost da čitaju ni književne tekstove ni političke pamflete, tada vrlo popularna i uticajna bogata prigodna štampa puna religioznih preokupacija i biblijske terminologije, u „poplavi propovedi, pamfleta i knjiga“ (Kovačević et al. 1991: 253).

Puritanci su opismenjivanje ljudi, što je uključivalo i žene i decu, videli kao alat neophodan za proces posvećenja koji je otvarao riznice Božijih tajni iz Reči i nisu izdavali knjige da bi bile smeštene u biblioteke već da bi dospеле širom zemlje u ruke siromašnih zbog čega su neretko štampane skraćene verzije koje su prodavane po niskim cenama, što je bio slučaj i sa *Hodočasnikovim putovanjem*, a grupno čitanje naglas i pozajmljivanje knjiga bilo je rasprostranjeno i ohrabrivano te su puritanski naponi da se čitanje knjiga raširi među običnim pukom stvorili scenu na kojoj čitanje više nije bilo samo za privilegovane, one iz visokih slojeva društva, što je ujedno bio njihov doprinos opismenjivanju, ali i „neophodan preduslov za razvoj romana“ (Keeble 2008: 310, 311). Na početku XVI veka bilo je oko 15% pismenih ljudi, onih koji su znali i da čitaju i da pišu, dok je taj broj narastao na oko 30% do kraja XVII veka (Cressy 1980: 72–75).

Porodica je za puritance bila „duhovna gimnazija i utočište od iskvarenog sveta“, gde su očevi bili zaduženi da podučavaju članove porodice biblijskim istinama, mali broj je imao priliku da ide na fakultet, Corpus Christi College, Oxford, ili da bude obučavan za sveštenečki poziv, ali svi su ohrabrivani da čitaju vodiče za pobožni život, molitve, o „duhovnom napretku svetih, ili kroz izmišljene priče o hodočasnicima kroz biografije uglednih pobožnih ljudi“ (Spurr 1998: 189-191).

Nisu učeni samo da čitaju već da kritički posmatraju svaki tekst, uverenje utemeljeno na često citiranim biblijskim stihovima iz petog poglavlja *Prve poslanice Solunjanima* „sve proveravajte“ i jednom od njihovih temeljnih verovanja, verovanje u autoritet Biblije i direktnu vezu sa Bogom Ocem kroz Duha Svetog. Ako ovo imamo u vidu, postaje jasno zašto Banjan na kraju uvoda u *Hodočasnikovo putovanje* poziva da sami procenimo napisano. Slika Boga oca koji je dao svog Sina da bi se ljudi mogli nesmetano i direktno vratiti u odnos sa Stvoriteljem, kakav su imali Adam i Eva u Edenskom vrtu, inspirisala je mnoge neučene ljude da pišu o svom ličnom iskustvu obraćenja, što je ujedno bila nova kulisa na sceni tog doba na kojoj su se pojavile i mnoge žene pisci.

Skoro do kraja XVII veka pobožne žene su pisale duhovne autobiografije, priče i pesme kojima su gotovo uvek prethodili predgovori (apology) sa izvinjenjima jer se obraćaju javno što ne priliči ženi (Keeble 2002: 264-265). Iako je još u drugoj polovini XVI veka reformator Elizabetinog doba izneo stav da bi se i ženama trebalo dozvoliti da nastave

školovanje na univerzitetu (videti Borstin 2008: 561), što se neće ostvariti čak do 1870-ih⁶³, u XVII veku u Engleskoj prevladava mišljenje da muškarci i žene nisu jednaki, shodno načinu na koji su stvoreni, niti da imaju jednake uloge (videti Prva Mojsijeva 2; 1 Timoteju 2:11-15). “Ženama XVII veka nije nikada bilo dozvoljeno da zaborave da su ćerke Eve, da nose njenu krivicu”, te da je uloga žene da služi muškarcu u poslušnosti, kako su to među mnogima isticali Banjan i Milton, uprkos činjenici da je upravo njihovom zemljom više od četrdeset godina vladala žena, Elizabeta I (Keeble 2002: ix-x, 186). Pred kraj veka, žene sve više pišu o svom nezadovoljstvu kada je u pitanju opšteprihvaćen stav o ulozi žena, “tiraniji običaja”, pa čak i same predlažu da se oforme ženske akademije u kojima će se izučavati Pismo (videti Ibid.: 280).

Paralelno uz razvoj štamparstva razvijala se i cenzura, praćena visokim kaznama pa čak i zatvorom, a uz cenzuru razvijale su se strategije izbegavanja iste kroz objavljivanje anonimnih i neodobrenih izdanja. Na neki način pisanje i izdavanje puritanskih spisa bio je udruženi podvig pisaca, štampara i prodavaca rođen iz želje i potrebe da se nadmudri zvanična državna cenzura. Kao primer ove sprege navodi se podatak da je od šezdeset Banjanovih objavljenih dela samo *Hodočasnikovo putovanje* prošlo celokupnu zvaničnu proceduru autorizacije, a kao najpoznatiji primer proklamacije slobode štampe svakako se smatra Miltonova *Areopagitika*, te da je delovanje puritanaca doprinelo demokratizaciji štampe (Keeble 2008: 312-313). Jedna od prepoznatljivih karakteristika puritanizma bila je zaokupljenost čovekom kome je Tvorac dao savest koja zapravo treba da bude kanal komunikacije, dakle veza sa Stvoriteljem koji, kako Milton navodi u *Izgubljenom Raju*, pre bira čisto srce nego bilo koji hram, te i Milton i Banjan, pozivaju čitaoce da prosuđuju na osnovu Božije reči, a ističu svoju neukost (Ibid.: 314). Takođe, pri okupljanjima, puritanci su negovali prepričavanje ličnih iskustava pri obraćenju, samoispitivanje i razmišljanje o duhovnom napretku što je postavilo temelje pisanja duhovnih autobiografija kao prepoznatljivog žanra puritanskog pisanja, ali i doprinelo razvoju romana (Ibid.: 315).

Pre nego što započnemo sa razmatranjem suštine u čijoj službi je bila alegorijska forma *Hodočasnikovog putovanja*, sledi pregled kako je Banjan postao pisac poznat širom sveta – kotlokrpa po nasleđenom zanimanju i puritanski pastor po izabranom pozivu, čovek koji je pored Njutna, Loka, Milтона, Drajdena i drugih stajao na istorijskoj pozornici na kojoj se odigravala kolonizacija, reformacija, naučna revolucija, građanski ratovi, harala kuga i glad usred surovih klimatskih uslova.

⁶³ videti *Univerzitetsko obrazovanje žena u Engleskoj*, <https://www.britannica.com/biography/Emily-Davies>, pristupljeno 12.04.2022.

3. FIKCIJA I ISTINA IZ BANJANOVOG UGLA

3.1. *Milost koja je obasula najvećeg grešnika, puritanska autobiografija*

Autobiografija je književno-naučna vrsta koja svojom pripovednom formom govori o stvarnim ljudima i događajima, pa pored književno-umetničkih osobina poseduje i naučne. Međutim, u autobiografijama je reprezentacija stvarnosti često prikazana kroz filter stavova onih koji je pišu, s obzirom na to da pisac piše o sebi prema sećanju koje je subjektivno, drugim rečima, „opisuje lični značaj prošlih iskustava iz perspektive sadašnjosti“, pa je očekivano da neke osobine ili događaji budu zaboravljeni, drugi preuveličani (Volas 2016: 67). Takođe, svaki autobiograf se susreće sa izazovom da opis glavnog aktera bude prema tipu lika kojeg publika očekuje (Abot 2009: 220).

Kao okvir autobiografije Abot postavlja pisanje prema ustaljenoj šemi: „Jedna od prednosti pisanja autobiografije prema ustaljenoj šemi jeste njena efikasnost“ (Ibid.: 222). Šta bi bila ustaljena šema *duhovne autobiografije*? Prvu autobiografiju o duhovnom preobražaju napisao je Sveti Avgustin, *Ispovesti* iz 400. godine, sa željom da „kroz svoje iskustvo predoči tipičnu šemu greha, pokajanja i iskupljenja“ čime je predstavljen tip hrišćanskog preobraćenika kod koga se uočavaju „faze prvobitnog neznanja, ukazivanja na put spasenja, brojnih poteškoća, iskušenja i stranputica, patnji, saveta drugih i preobraćenja u vidu božanske intervencije“ čiji je ishod čvrsta odluka za započinjanjem drugačijeg života (Ibid.: 221).

U duhovnim autobiografijama narativ služi da potvrdi autentičnost tipa i priče o preobraženju, kao „priči o dostizanju božanske istine“. Dok svrha narativa, šta autor želi da kaže, postavlja granicu tj. okvir autobiografije, na onima koji čitaju je da otkriju „kontekst u kome je nešto rečeno“. Nemogućnost da se ispriča „cela istina“, kao i nepostojanje univerzalnih kriterijuma selekcije događaja, izvesnim u autobiografiji ostavlja izvođačku funkciju zbog čega često dolazi do prelaska sa intencionalnog tumačenja, u kome je fokus na značenje koje implicitni autor nameće, na simptomatičko, u kome je tumačenje teksta izraz autorove podsvesti ili društvenih normi kojih autor nije svestan, i obrnuto (Ibid.: 224-226, 357, 365). Fundamentalna obeležja naracije autobiografiju istovremeno ujedinjuju sa istorijom i fikcijom, a odvajaju od nauke, jer u narativu istina zavisi od vremena (Volas 2016: 68), u tom smislu možemo zaključiti da u duhovnoj autobiografiji istina zavisi od ličnog ubeđenja ili verovanja.

Banjanova autobiografija, *Milost koja je obasula najvećeg grešnika* (*Grace Abounding to the Chief of Sinners*, 1666), takođe napisana u zatvoru, predstavlja duhovnu autobiografiju, ili preciznije, *puritansku autobiografiju*. Lične duhovne borbe, iskustva i pouke koje Banjan iznosi u svojoj duhovnoj autobiografiji bile su prethodnica i temelj za *Hodočasnikovo putovanje*. Mnogi puritanci su pisali narative verskog preobraćenja od 1630-ih, koji će postati „kulturološki fenomen od ogromnog značaja u književnoj istoriji“ dajući generički okvir narativu o ropstvu i zatočeništvu, kao i zbog uticaja na moderni roman, a kao primer fikcijskog narativa preobraćenja navešćemo *Moll Flanders* (1722), Daniel Defo (Smith 2018: 207). Svrha puritanske autobiografije bila je da „rečju svog svedočanstva“ (videti Otkrivenje 12:11) pomogne drugima da pobeđe nevolje na putu vere. Svrha teološkog narativnog okvira je narativ puritanske autobiografije pretočila u izveštaj o duhovnom obraćenju,

okretanju od propasti prema večnom životu kroz Božiju milost. Puritanske autobiografije je, pored protestantskog teološkog okvira, odlikovala određena forma i stil kao odraz biblijskog narativa koji je bio u prvom planu. Banjan na kraju predgovora naglašava da bira jednostavan stil pisanja upravo iz ovog razloga. Uključivale su iskustva pre obraćenja, iznenadne i suverene Božije intervencije, koja su za rezultat imale presvedočenje o grehu, kao i sumnje i borbe sa grehom kroz koje se upoznivala Božija milost.

Želja da se presnesu iskustva, i time potvrdi propovedano, stvorila je mnoštvo sličnih narativa u kojima je opisano lično iskustvo uvek bilo uokvireno puritanskim moralom i dogmom. Dakle, prepoznatljiv obrazac tradicionalne puritanske autobiografije može se podeliti na period pre obraćenja, obraćenje, poziv i na kraju period služenja (Beal 1981:154). Da li je u mnoštvu puritanskih autobiografija Banjanova autobiografija bila jedan u nizu veoma sličnih narativa, dakle, „prilično neoriginalna“ (Mandel 1968: 225)? Iako neoriginalna, Banjanova autobiografija je „veliko umetničko delo, ne uprkos činjenici da je neoriginalna, već zato što je postigla svoj konvencionalni didaktički cilj jednako dobro kao najbolji primerci tog žanra“ (Ibid.: 242). Dakle, cilj nije bila originalnost, ni estetičnost već uklapanje u formu puritanskih autobiografija koju je diktirala svrha, koja je ujedno bila i ključ razmatranja vrednosti, autentičnosti i važnosti ovakvog dela. Onima koji su Banjanu zamerili to što „nije sreo čoveka, voleo ženu, odgajao decu, zarađivao za život“ (Ibid.: 241), odgovor leži u pitanju šta je bila Banjanova namera i svrha pisanja duhovne autobiografije.

Za svakog puritanca opravdanje pred Bogom se postizalo samo po milosti Božjoj putem vere (Spurr 1998: 166). Kao i drugi puritanski autori, Banjan koristi formu puritanske autobiografije da bi svojim ličnim svedočanstvom pomogao drugima da se održe u veri. Kako u predgovoru Banjan piše, da mu je namera da prikaže sliku milosti, a ne samo opis svog duhovnog napredovanja, tako u zaključku, iznova ističe svoje namere kao pastora da služi svojoj crkvi veličajući milost Božiju. Uprkos svojoj okorelosti u grehu, Božijoj milosti pripisuje sopstveni život kada u vojsci na straži, gde je on trebalo da bude, pogine vojnik koji je otišao umesto njega, nakon čega on i dalje srlja u propast (Bunyan 1996: 13.-14. deo). I pored toga, suverena Božija intervencija, u kojoj dobija novu šansu da shvati da je na putu propasti, desila se kada je Banjan naišao na grupu žena koje su radosno govorile o Božijem delu u njihovim srcima, Božijoj ljubavi kroz Hrista, o presvedočenju o grehu, utesi i osnaženju u Gospodu. Njihova radost otvora Banjanove oči, kako sam kaže: „činilo mi se da su pronašle novi svet“ (Bunyan 1996: 37.-38. deo). Sledi opis duhovnih borbi sledećih nekoliko godina, radost spasenja, greh samopravednosti i otvaranje očiju po Božijoj milosti da uvidi da je bio „jadni bednik“ (Ibid.: 36. deo).

Dok su jedni videli Banjanovu borbu sa sumnjama u lično spasenje, očajem i strahom kao znake bolesne psihe, a drugi izvor njegove opsesivne krivice tražili u njegovim kalvinističkim verovanjima, Banjan, iako svoje mentalne, fizičke i duhovne borbe u godina preobraćenja opisuje kao vrstu ludila, prepoznaje pobeđu u svom ličnom putovanju, koju i većina kritičara i biografa uviđa (videti Camden 2018: 470-475). Kada borbe prerastaju u agoniju, ostaje odlučnost da neće odustati:

“[...] moja je dužnost da se držim Njegove reči, bez obzira da li će On ikada pogledati na mene ili me spasti na kraju [...] zato ja nastavljam da se borim, za večnost sa Hristom, bez obzira da li ovde imam utehu ili ne; ako Bog ne dođe, mislio sam, skočiću sa merdevina, čak i povezanih očiju, u večnost, potonuti

ili zaplivati, u raj ili u pakao, Gospode Isuse, ako Ti hoćeš da me uhvatiš, učini to; ako ne, ja ću svakako dati sve za Tvoje ime" (Ibid.: 337. deo).

U trenutku kada piše svoju autobiografiju Banjan nije više kolokrpa već pastor lokalne crkve, ali ne onaj što propoveda stojeći za propovedaonicom u crkvi nego perom iz zatvora. Nameće se zaključak da Banjan ne bi mogao tako verno oslikati životne i duhovne borbe *Hodočasnikovog putovanja* da nije najpre sam hodao istim putem. Samo implicitno pominje činjenicu da je u okovima i odmah na početku ističe da je svrha njegovog pisanja ohrabrenje vernicima da nadvladaju iskušenje i stignu do neba. Za Banjana je pisanje bilo deo odgovornosti pastorskog poziva, a koliko je to shvatao ozbiljno potvrđuje šest dopunjenih izdanja izdatih u toku njegovog života (videti Mandel 1968: 227; Smith 2018: 209). Tok Banjanove priče u *Hodočasnikovom putovanju* ostavlja utisak da se ništa ne dešava slučajno, put kojim Hristijan hoda u suštini je isti onaj koji Banjan opisuje kao faze ličnog obraćenja u svojoj autobiografiji, gde je on i narator i protagonista, ili put kojim prolaze njegova žena i deca u drugom delu. Zašto Banjan sebe vidi kao najvećeg grešnika koga je obasula milost Božija?

Banjan Božiju milost vidi kao ključni element duhovnog preobražaja. Nakon što smo pročitali naslov, na stranicama knjige očekujemo, u najmanju ruku, da nađemo opise bezkrupoloznog čoveka čija su dela sejala samo zlo. Međutim, to nije slučaj. Detalji o strahovima, borbama, kušnjama, sumnjama, a s obzirom na razlog zbog kojeg je više od decenije proveo u zatvoru, mogu se takođe tumačiti kao prikaz njegove vernosti, trpljenja, vere i služenja (Mandel 1968: 236). S druge strane, iako je poznato da moralni duhovni standardi Biblije podižu ovozemaljske standarde vrednovanja i delovanja na viši nivo, da pomenemo samo jedan primer: „ko god mrzi svog brata, ubica je“ (Prva poslanica Jovanova 3:15), koncept „najveći grešnik“ ipak potiče od apostola Pavla (Prva poslanica Timoteju 1:12-15).

Kao pastir duhovnog stada započinje sa „Deco moja, milost neka je sa vama..“, što je forma biblijskog narativa široko korišćena u tom vremenu. Bil (Beal 1981) objašnjava: „Kada se sadržaj i forma ove knjige posmatraju u kontekstu Banjanovog socijalnog i teološkog miljea, može se zaključiti da je *Milost koja je obasula najvećeg grešnika* tačnije definisati kao verziju Pavlove poslanice iz sedamnaestog veka“ u kojoj Banjan aludira na poslanice *Filipljanima*, *Solunjanima* i *Timoteju*. Suština iznesena u Pavlovim poslanicama je uokvirena naglaskom na spasenje po milosti, tumačenje koje je izazvalo revoluciju u dotadašnjoj hrišćanskoj tradiciji koja je spasenje videla u delima. Pored toga, verovatno se Banjan divio Pavlu, kao jednom od najslavnijih apostola koji je doživeo čudesno obraćenje na putu za Damaskus kada je Savle progonitelj hrišćana postao Pavle hrišćanin (Dela apostolska 9:1-20). Banjan je teologiju zakona i milosti naučio iz Luterovog *Komentara na poslanicu Galaćanima*, za koju kaže da je ceni više od svih drugih knjiga osim Biblije (Bunyan 1996: 129-130. deo). Učenja o milosti iznosi kroz svoja iskustva, ističući pritom pouke za konkretne životne situacije (Beal 1981: 147-151). Poziv koji je Bog odredio za Banjana bio je da „propoveda Reč“ i on je bio ubeđen da je sve kroz šta je prošao bilo priprema za taj poziv, kao što su sve nedoumice nestajale kad krene da propoveda (Banjan 1996: 265. i 269. deo).

Uočava se niz sličnosti sa apostolom Pavlom, pored naglašavanja presudnog značaja Božije milosti u spasenju, činjenica je da je Banjan, kao i Pavle, završio u zatvoru zbog poslušnosti Bogu, koji ga je pozvao da propoveda. Obojica su iz zatvora vršili svoje pastorske pozive pokušavajući da nastave da propovedaju vernicima lokalne crkve.

Nadalje, kao i Pavlove poslanice, Banjan, kroz didaktičke digresije u Pavlovom maniru, naglašava važnost Svetog pisma čija je uloga da presvedoči ljude u greh, da im bude svetlost u tami iskušenja i, kao najvažnije i da im drži fokus na Hristu. Po uzoru na Pavla, Banjan koristi svoje biografske podatke u svrhu „poučavanja crkve, odbrane poziva i objašnjavanja zatvorske kazne“, ističe „doktrinu o božanskom otkrovenju milosti, manifesovane u Hristu, posredovane Pismom, očitovane u njegovom ličnom životu“ (Beal 1981: 153, 157-158). Kao dodatni Pavlov uticaj je Banjanov primer vizije planine, zida i prolaza u zidu, alegorijski opis crkve, Svetog pisma i Hrista (Bunyan 1996: 53-55. deo), prema kontekstu iz Poslanice Galaćanima (Gal. 4:24-26), čija je svrha da naglasi „apsolutnu i isključivu ulogu milosti u obraćenju“ (Beal 1981: 158-159). Motiv uskih vrata (wicket gate) pojavljuje se i u *Hodočasnikovom putovanju* (videti Matej 7:13-14; Bunyan 2011: 21, 156).

Banjan krajnje otvoreno govori o ličnom odnosu prema Bibliji. Norton ističe da Banjan i u autobiografiji koristi Autorizovanu verziju, da je toliko opčinjen Biblijom da se čini da „cela Biblija živi u njegovoj glavi“, da stihovi izvire bez njegove kontrole, da se „rvu sa njim i muče ga, a ponekad i zarobe“ (Norton 2004: 186). Biblijske priče i formulacije poznaje jako dobro, toliko da su mu upravo poznati biblijski izrazi privukli pažnju na razgovor grupe žena zbog kojeg postaje duboko presvedočen. Čita je rado ali ne razume mnogo, barem isprva. Priznaje da su mu stihovi nekada slatki, a nekada zastrašujući (Bunyan 1996: 222. deo). Mada kasnije saznajemo da sve lakše nalazi potvdu i objašnjena u samom Pismu (Ibid.: 195. deo), u zaključku iskreno priznaje neprestanu unutrašnju borbu da uhvati dašak svežine i obnove iz Reči, dok u jednom trenutku izobilje otkrovenja teče iz samo jednog stiha ponekad naiđe suša, iako neumorno traga na sve strane. U poslednjim rečenicama zaključka se ogoljava do kraja, navodi niz ličnih borbi i neuspeha, ali i da uviđa da su borbe za njegovo dobro jer ga usmeravaju da se moli Bogu da mu pomogne na putovanju „kroz ovaj svet“.

Ključne teme autobiografije, presvedočenje o grehu, kao i sumnje i borbe sa grehom kroz koje se upoznaje Božija milost, suverene Božije intervencije kroz situacije i ljude, neophodnost istrajavanja u veri na osnovu obećanja iz Pisma, lakše se čitaju u Banjanovoj alegoriji, *Hodočasnikovom putovanju*, ukoliko smo ih čitali u prvom licu Banjanove autobiografije. Iako je narativ puritanskih autobiografija usmeren formom i svrhom, to opisana Banjanova iskustva i osećanja ne čini manje autentičnim. Banjanov narativ preobraćenja jeste autentičan, spoznaje, strahovi, ushićenja, odluke o kojima piše prelivaju se i na stranice alegorije. Iako u *Hodočasnikovom putovanju* piše o Hristijanu i njegovoj porodici, okvir je isti, biblijski, svrha nepromenjena; da izveštaj o duhovnom obraćenju, okretanju od propasti prema večnom životu kroz Božiju milost, proslavi Gospoda Biblije, njegovog ličnog Spasitelja.

Banjan, kada su ga uhapsili 1660. godine zbog javnog propovedanja koje je tada bilo zakonom zabranjeno, tvrdi da njihovo okupljanje nije bilo političko već kao razlog navodi molitvu i zajedničko posvećivanje (Keeble 2001: 272). Niz represivnih mera koje su usledile u periodu restauracije bile su uzrok Banjanovih ličnih borbi i krize vere zbog kojih je Banjan, kao i mnogi drugi progonjeni puritanci, svoje trpljenje u zatvoru video kao deo mučeništava (Spurr 1998: 142) zbog čega i odbija mogućnost izlaska iz zatvora, garantovanu uz izvinjenje i obećanje da će prestat propovedati i da će se vratiti svom zanatu kotlokrpe, što je rezultovalo dvanaestogodišnjim zatočeništvom (videti Keeble 2001: 271; Keeble 2010: 21).

„Rađe ću ostati u zatvoru sve dok mi mahovina naraste na kapcima, nego da budem neposlušan svom Bogu“ (Wilkinson 2016: 20-25). Uslovi u zatvorima XVII veka, koji su bili svakako loši, postali su nezamislivi, iz današnje perspektive, kada su zatvarane velike grupe nekonformista. U skućenim, prljavim i vlažnim ćelijama boravio je veliki broj zatvorenika, čak i žena i dece, koji su spavali na podu u senu, i koji su morali sami plaćati zatvorske troškove i obezbediti hranu. Međutim, navodi da je, iako je Banjan proveo u zatvoru period između 1660. do 1672. (videti Dunan-Page 2010a: xv), imao dozvolu da izlazi, pa čak i da putuje u London (Spur 1998: 141). Banjan je pravio pertle za čizme u zatvoru, a prihod od prodaje, koji je korišćen da pokrije troškove zatvora i za potrebe njegove porodice⁶⁴, kasnije je uvećan i prodajom Banjanovih knjiga kojih je ukupno devet napisao u zatvoru (Wilkinson 2016: 25-26). Prvo delo u zatvoru zapravo je poezija, *One Thing is Needfull* (1665), metafora o duši zatočenoj u grehu (Camden 2018: 481). Zatvor i pisanje su mu pomogli da razmišlja o nevoljama i iskušenjima, da analizira, razume i da nadvlada, baš kao što Hristijan, zatvoren i suočen sa Divom Očaja, shvata da je sloboda od početka bila dostupna jer sve vreme tokom zatočeništva ključ bio u njegovim nedrima, na dohvat ruke (Ibid.: 485).

Razdvojenost sa ženom i decom i misli o njihovoj patnji opisuje kao „kidanje mesa sa kostiju“ (Banjan 1996: 327. deo). Uprkos svim oklonostima, bolestima, mentalnim, duhovnim i fizičkim borbama opisanim u autobiografiji, zatočeništvo, za koje smatra da je bio predodređen, ipak za njega postaje neka vrsta renesanse, mesto gde je učvršćen njegov identitet pastora, pisca i hodočasnika, gde Pismo jasnije i Hrist stvarniji (Camden 2018: 472, 475, 477; videti Banjan 1996: 321. deo). Verovatno, da nije bio uhapšen, nikada i ne bi imao vremena da napiše sve što je napisao, niti bi njegova reč stigla tako daleko i zadržala se ovoliko dugo. Uhapšen jer je govorio Reč i da ne bi propovedao na javnim mestima, Banjan je sa *Hodočasnikovim putovanjem* nastavio da propoveda više i dalje nego što je to ikao mogao da zamisli, uključujući i njega samog.

Možemo da kažemo da je Banjan iskoristio prednost pisanja puritanske autobiografije prema ustaljenoj šemi, kao i da je *Milost koja je obasula najvećeg grešnika* uspešno iznela Banjanovu nameru. Činjenica je da je bila jedna od mnogih puritanskih autobiografija, ali i jedna od retkih koja i danas ima čitaoce, iako, verovatno zato što ju je napisao autor *Hodočasnikovog putovanja* (Mandel 1968: 242). Videli smo da u duhovnim autobiografijama narativ služi da potvrdi autentičnost tipa i priče o preobraženju, kao priči o dostizanju božanske istine ili autorovog shvatanje iste. Mnogi kritičari smatraju da je *Hodočasnikovo putovanje* „alegorijsko otelovljenje“ Banjanovog ličnog narativa iz *Milosti koja je obasula najvećeg grešnika* (Camden 2018: 485). Sve što smo rekli o temama i svrsi u *Milosti koja je obasula najvećeg grešnika* važi i za *Hodočasnikovo putovanje*, koje takođe na svoj put kreće iz zatvora. U sledećem poglavlju govorimo o sudbini Banjanovog najpoznatijeg rukopisa, koji je takođe bio deo Banjanovog sna da nastavi da propoveda, uprkos situaciji u kojoj se našao, sna nastalog u surovoj stvarnosti nekonformističkih zatvorenika u engleskim zatvorima XVII veka, koja je za Banjana postala mesto ličnog duhovnog i mentalnog prepoda.

⁶⁴ Tada je živeo sa drugom suprugom koja je pobacila njihovo prvo dete kada je Banjan zatvoren, ali se brinula o četvero dece iz njegovog prvog braka. Ova „vatrena žena“ čak je posetila London kako bi molila da bude pušten (Wilkinson 2016: 26-27).

3. 2. Stvarnost rođena iz sna: „Saznaćete istinu i istina će vas osloboditi“⁶⁵

Osvrnućemo se na ulogu piščeve namere s obzirom da je u *Hodočasnikovom putovanju* piščeva namera jasno izrečena i zaokružena hrišćanskim učenjem, na kome je utemeljena, utkana u Kraljev put, ostvarena u rukama čitalaca, dakle, sprovedena. Nameće se pitanje uticaja Banjanove namere na recepciju dela. Da li i u kojoj meri piščeva namera može da ima ulogu u *značenju* i *značaju* dela? Književna teorija prešla je put od *objašnjavanja* književnog teksta gde se traga za piščevom namerom, onim šta je pisac hteo da kaže, preko književne *interpretacije* koja opisuje značenje dela, ono što tekst izražava nezavisno od piščeve namere, do savremenog naglaska na čitaoca kao merila književnog značenja. U *Demonu teorije*, izdatom 1998. Kompanjon ponovo skreće pažnju na važnost piščeve namere kao merila valjanosti tumačenja. „Najspornijom tačkom“ u književnim proučavanjima, naziva upravo mesto koje pripada autoru jer se od prvobitnog pristupa u kojem se izjednačavao smisao dela sa namerom pisca došlo do modernih teorijskih stavova, koje u prvoj polovini XX veka formiraju ruski formalisti, američki novi kritičari kao i francuski strukturalisti, u želji da odvoje književna proučavanja u odnosu na istoriju i psihologiju, čime se ukida važnost piščeve namere u određivanju značenja dela (Kompanjon 2001: 52).

Krajem XVIII veka, filološka hermeneutika čije temelje postavlja Šlajermaher (Friedrich Schleiermacher, 1768-1834), za cilj hermeneutike postavlja uspostavljanje prvobitnog značenja dela i obnavlja piščevu nameru koja je prema Šlajermaheru dovoljna da se odredi smisao nekog dela. Iako smatra da namera jeste važna za razumevanje teksta, Diltaj (Wilhelm Dilthey, 1833-1911) će tvrditi da se sam tekst ne može objasniti namerom (Ibid.: 72). Mnogo radikalniju kritiku donosi antiintencionalizam strukturalista i poststrukturalista, baziran na ideji de Sosira (Ferdinand de Saussure, 1857-1913), prema kojem značenje ne određuju namere već sistem jezika (Ibid.: 98).

S druge strane, Hajdeger (Martin Heidegger, 1889-1976) će biti mišljenja da nam naše predrazumevanje, koje je neodvojivo od našeg postojanja, *Dasein*, onemogućava da pobegnemo od sopstvenog istorijskog stanja u razumevanju drugoga. Nadalje, umereni teoretičari književnosti, Velek (Rene Wellek, 1903-1995) i Voren (Austin Warren, 1899-1986), Fraj (Herman Northrop Frye, 1912-1991), Gadamer (Hans-Georg Gadamer, 1900-2002) i Riker (Paul Ricoeur, 1913-2005), smatrali su da je piščeva namera bez značaja za tumačenje dela, iako su, kao jedinu važnu piščevu nameru videli onu koja se odnosi na samu intencionalnost umetnosti, a to je namera da pisac stvori književnost (Ibid.: 96). Gadamer, u drugoj polovini XX veka, u osvrtu na zaštitu od nerazumevanja i pogrešne aktualizacije putem istorijske rekonstrukcije, tvrdi da „rekonstruisani, iz otuđenja povraćen život, nije izvorni život“, te zaključuje da se značenje teksta nikada ne iscrpljuje namerama pisca i da zbog toga tekstu pripadaju nova značenja koja nije predvideo pisac (Gadamer 2011: 229).

Kada je Derida (Jacques Derrida, 1930-2004) izneo stav da smisao teksta potiče od svih čitalaca, prošlih, sadašnjih i budućih (*Glas i fenomen*, 1967), a Bart (Roland Gérard Barthes, 1915-1980) objavio *Kritiku i istinu* 1966. i *Smrt autora* 1968, iz strukturalizma prelazimo na poststrukturalizam i dekonstrukciju, namera prestaje, pisac je odstranjen, delo je u „proročkom položaju“, te pošto se „ništa više nije održalo od hermeneutičkog kruga niti od dijaloga pitanja i odgovora“ tekst zavisi od prijema, zbog čega dolazi do relativizma,

⁶⁵ Jovan 8:32

dodatno proširenog od strane Stenlija Fiša (Stanley Fish, 1938), kojim je čitalac postavljen „na mesto pisca, kao merilo interpretacije“ (reader-response theory) 1980. godine u *Is there a Text in the Class?* (Kompanjon 2001: 75, 78, 79). Mada, „istorijski gledano, izazov dekonstrukcije je uvek bio prisutan, iako su ga vlasti nazivale drugim imenom – jeres“ (Kling 2004: 310).

Međutim, iako Šlajermaherova ideja o hermeneutičkom krugu, *Zirkel in Verstehen*, kao dijalektici celine i delova u kojoj tumač ispunjava istorijski raskorak između sadašnjosti (tumača) i prošlosti (teksta) postavljajući hipotezu o smislu teksta, analizom delova i povratkom na razumevanje celine, nije primenjiva na sve tekstove (Kompanjon 2001: 71), za biblijske tekstove ovakav metod može da bude od koristi zbog važnosti sagledavanja stihova u kontekstu. Kompanjon zaključuje da „odgovor koji donosi tekst zavisi od pitanja koje mu postavljamo sa našeg istorijskog stanovišta, ali i naše sposobnosti da obnovimo pitanje na koje tekst odgovara, jer tekst isto tako razgovara i sa vlastitom istorijom“ (Ibid.: 74-75).

Doduše, priznaje pozitivnu stranu antiintencionalističke postavke kojom se opravdano skrenula pažnja na ukazivanje prevelikog mesta pisca u intencionalističkom stavu „kroz preterivanja istorijske i biografske kontekstualizacije“, gde je autorova namera „pedagoško ili akademsko tradicionalno merilo književnog smisla“, „glavni ili čak isključivi cilj objašnjenja teksta“, ali tvrdi i da je isključivanjem autora, tzv. smrti autora, promašen cilj te da su zahvaljujući razlici između značenja i značaja, između projekta i namere, ukolonjene dve najvažnije prepreke za održanje namere, kao merila u tumačenju dela, a kao rešenje za izlazak iz lažne alternative, tekst ili pisac, predlaže odustajanje od isključivosti u odabiru metoda tumačenja (Ibid.: 52, 53, 55, 115).

Piščevu nameru ne izjednačava sa predumišljajem, ne ograničava na ono što je pisac nameravao da napiše, ili objavu namere, kao ni na podsticaje koji su ga mogli navesti da piše, već je namera definisana kao ono što je pisac „hteo korišćenim rečima da kaže“, gde poredi pisanje sa igranjem tenisa kao igrom „nepredvidljivih pojedinosti“ (Ibid.: 109, 110). Dva uobičajena argumenta protiv namere pisca kao merila valjanosti tumačenja, da namera pisca nije važna i da dela nadživljavaju nameru pisca, Kompanjon klasifikuje kao „slabe i lako oborive“ i pozivajući se na Hiršov⁶⁶ (E. D. Hirsch, 1928.) stav da „značenje nije značaj“ objašnjava da tekstu dajemo vrednost izvan izvornog konteksta kada „povezujemo njihovo značenje sa našim iskustvom“ jer je „značenje predmet interpretacije teksta, značaj, primene teksta u kontekstu njegovog prijema, dakle njegovog vrednovanja“ (Ibid.: 95, 103).

Pošto tekst ima izvorno značenje, šta znači za „onovremenog tumača“, ali i anahronično, šta znači za „uzastopne tumače“, a ima i izvorni značaj kao i kasniji značaj, „koji u u svakom trenutku povezuje njegovo anahronično značenje sa sadašnjim vrednostima“, Kompanjon podvlači da „značenju pristupamo posredstvom značaja“ te da se razlikovanjem značenja i značaja ukida protivrečnost između intencionalističke postavke i nadživljavanja teksta, jer „ako je delo neiscrpno, ne znači da nema izvorni značaj, ni da piščeva namera nije merilo tog izvornog značaja“ već da „ono što je neiscrpno jeste njegov značaj, njegovo važenje van njegovog konteksta nastanaka“ (Ibid.: 104, 105). Zaključak je da

⁶⁶ Hirš obara antiintencionalističku postavku odvajajući *značenje* (meaning), ono što ostaje stalno u recepciji teksta (Šta hoće da kaže ovaj tekst?), i *značaj* (significance) ili *upotrebu* (using), ono što se menja u prijemu teksta (Kakva je vrednost ovog teksta?) (Ibid.: 103).

namera jeste jedino merilo valjanosti tumačenja, ali nije istovetna „jasnom i svesnom“ predumišljaju, te su, kao rešenje, predložene dve postavke, koje se dopunjuju i koje nas „vraćaju na formu hermeneutičkog kruga, koji povezuje predrazumevanje i razumevanje“: „u tekstu se može tražiti ono što on govori u odnosu na njegov vlastiti izvorni kontekst (lingvistički, istorijski, kulturni)“ kao i „u tekstu se može tražiti ono što on govori u odnosu na savremeni kontekst čitaoca“ (Ibid.: 95).

Premda se Banjanov istorijski kontekst bitno razlikuje od savremenog, hrišćanski podtekst održava dijalog sa novim generacijama jer je, i pored teoloških razlika, osnovna dogma prikazana jednostavno i pragmatično. Takođe, Hristijan je i Čovek, *Everyman*, zbog čega je njegovo putovanje obezbedilo višedimenzijalna čitanja o čemu će kasnije biti više reči. Naše razmatranje piščeve namere, započeto u cilju pronalaženja odgovora na pitanje da li je Banjanova namera doprinela pronalaženju i prenošenju istina, vodi nas od osvrta na izvorni kontekst *Hodočasnikovog putovanja* do savremenog konteksta.

Videli smo da Banjan u zatvoru piše i završava *Hodočasnikovo putovanje*, alegoriju satkanu od biblijskih istina napisanu da propoveda evanđelje umesto njega. Puritanska verska praksa je bila spoj doktrina i ličnog iskustva pojedinca, laika, običnog čoveka koji se susreo sa Božijom reči na drugačiji način, pre svega na maternjem jeziku, najpre slušanjem, a do kraja XVII veka sve više i čitanjem, jer mu se u rukama našlo *Sveto pismo*, konačno! „Posvećenost bogu i ljudima koju su nekonformisti pokazali imala je za rezultat književnu ravnotežu predočenu na razne načine, kroz Banjanovu realističnu alegoriju“ ili pak „kroz priču o ljudskoj neadekvatnosti“ u *Izgubljenom raju* (Keeble 1987: 284).

Čitanje Biblije smatrano je „vrstom razgovora sa Bogom, u kojem mi tražimo, a On otkriva svoju volju“ (Hambrick-Stowe 2008: 191, 203). Banjan poziva na istrajnost jer u najširem smislu hrišćanskog verovanja, život na zemlji predstavlja upoznavanje večne Istine (i istina), te se stih iz osmog poglavlja *Jovanovog evanđelja* može smatrati okvirom *Hodočasnikovog putovanja*: „saznaćete istinu i istina će vas osloboditi“ (Jovan 8:31-32), reči kojima se Isusu obraća Judejima koji su poverovali, uz uslov postavljen u prethodnom stihu: „Ako se držite moga učenja, zaista ste moji učenici“, dve istine koje vode ka Istini; poznavanje i „držanje“ za Božiju Reč, u smislu objave, primene i istrajavanja, koje Banjan propoveda Kraljevim putem.

Istina posmatrana iz biblijske perspektive „znači da je Božija prisutnost manifestovana. Ovo je razlog što je otkrivenje istine u *Pismu* okruženo pominjanjem Božije zavetne istine, pravde, manifestovane punine mirnog života, radosti i napretka“ (Seerveld 2013: 296). Za puritance, osnovna priča *Biblije* je jasna: Božije stvaranje, ljudski greh, Isus Hrist kao Spastitelj sveta, Duh sveti koji poziva na voljni odgovor na Božiji zavetni plan, *Sveto pismo*, od Boga nadahnuto, koje poziva na delovanje u poslušnosti i aktivnu interakciju kroz svakodnevne životne borbe na putu ka večnosti. Banjan na *Pismo* gleda kao na Istinu koja je ujedno sredstvo, oružje, oruđe, put i cilj, „koje potvrđuje i učvršćuje delo božanskog duha unutar hodočasnikovih duša“ (Dawson 1990: 209).

Dakle, Banjanova alegorija, kao odraz hrišćanskog verovanja, utemeljena je na hrišćanskim istinama. Jedno je sigurno, istine hrišćanstva iznesene u Bibliji, kroz poučne priče pune simbolike, vekovima su izvor različitih tumačenja. Međutim, već smo pominjali da duboka privlačnost nefikcijskog narativa kao što su istorija, biografija, autobiografija, dokumentarni filmovi, jeste u tome što predočavaju priču koja je *faktički* tačna (Abot 2009: 231). S jedne strane, jasno je da u velikom broju slučajeva istoričari i biografi imaju posla sa

nepotpunim podacima. S druge strane, veliki broj narativa ne zastareva iako su sa istorijske strane netačni, čiji je dobar primer Šekspirova tragedija Ričard III (Ibid.: 233-234). U okviru normativnog intratekstualizma gde termin „poput istorije“ označava realizam književnih i istorijskih narativa, Banjanovo čitanje *Pisma* se može posmatrati kao „realistično“ jer ga on čita kao realističan narativ poput istorijskog izveštaja. Kada je Hristijanu pokazana soba puna biblijskih predmeta, kao što su Mojsijev štap ili Davidova pračka koji simbolišu uspeh u bitkama, ti predmeti ne služe samo da Hristijana ohrabre u predstojećim bitkama, već i da sugerišu istorijsku tačnost biblijskog narativa (Dawson 1990: 199; videti Banjan 2013: 48).

Banjanov san bio je da propoveda Božije istine, ali je isprepletenost Banjanovih verovanja i angažmana u toj duhovnoj borbi, koja je imala i političku notu, kao i većina puritanskih tekstova tog vremena, odraz ondašnjih političko-verskih previranja, te ne čudi da su mnogi upravo tumačili *Hodočasnikovo putovanje* interpretirajući mesta u Banjanovoj alegoriji kroz aluzije na tadašnja versko-politička događanja (videti Keeble 2001: 268). Iako je Banjan verovao u *Bibliju*, kao Božiju reč i autoritet, njegovo pozivanje čitalaca da lično proveravaju sve u *Pismu* tumačeno je kao iznošenje političkog stava, a njegova dela kao temelj radikalne disidentske tradicije, iako, ne postoji dokaz da je formalno pristupio bilo kakvom političkom aktivizmu, *Hodočasnikovo putovanje* viđeno je čak i kao tekst pokreta radničke klase u Engleskoj (Mason 2010: 153, 154).

Hodočasnikovo putovanje je svoju popularnost, pored jezika, izgradilo i na činjenici da su ljudi svih staleža i profila mogli razumeti poruke i primeniti ih u ličnim oklonostima, a sa raznovrsnim izdanjima, od onih skupih, sa kožnim koricama i pozlaćenim rubovima⁶⁷ do jeftinih izdanja, ali i popularnih ilustrovanih izdanja namenjenih onima koji nisu znali da čitaju ili skraćeni i prilagođeni izdanja za decu, upriličena je verzija za svakoga, te je do 1780-ih *Hodočasnikovo putovanje*, uz *Bibliju*, postalo važno štivo (Ibid.: 152). Kibl zaključuje da je književno izlaganje nekonformista pogrešno tumačeno kao „sektaško, regresivno i opstruktivno“ od strane konformista, te da je ono bilo „prilično kreativno i metaforički bogato, pozitivan i zdrav narodni realizam subjektivne autentičnosti“ (Keeble 1987: 283).

Opisujući kontekst revolucije u Engleskoj, Kibl je takođe obradio teme naknadnih razmišljanja o ratu i njegovim posledicama, kao i o periodu restauracije, gde je analizom Banjanove perspektive, viđene kroz njegova tri glavna dela: *Hodočasnikovo putovanje*, *Milost koja je obasula najvećeg Grešnika* i *Sveti rat*, prepoznao vanvremensku nit Banjanovog dela kao plod ljudske težnje da objasni i dosegne božansko: „*Hodočasnikovo putovanje* je istovremeno alegorija njegovog (Banjanovog) ličnog duhovnog razvoja, hrišćanskog iskustva i savesti, a njegova sposobnost da preplete ove tri niti u jednu celinu bez vidljivih šavova dala mu je ugled gospodara višestrukih alegorija“ (Keeble 2001: 278).

Tumačenja biblijskih tekstova, kao poziva na trpljenje i istrajnost u veri i pretakanje ličnih dilema na papir, Banjanu je davalo dodatnu snagu. Banjanova borba sa iskustvom poraza Republike, zatvorom i novim zakonima restauracije iznedrila je novu nadu i srčanost utemeljenu na njegovim ličnim uverenjima o Hristovom ponovnom dolasku. Pisanje *Hodočasnikovog putovanja* nosilo je sa sobom razne rizike, onaj najočigledniji i najozbiljniji vezan je za samu činjenicu da je alegorija napisana u zatvoru. Istovremeno je postojao i rizik da ovakva alegorija ne bude prihvaćena ili shvaćena čak ni u hrišćanskim krugovima. Pa

⁶⁷ Jedan primerak iz 1862, karakterističan za viktorijansko doba, velikog formata, pozlaćenih rubova, sa ilustracijama u boji, nalazi se u Banjanovom muzeju (Wilkinson 2016: 41-42).

ipak, brojni dokumenti govore o rasprostranjenosti Banjanove alegorije, koja je „prerasla je u senku same Biblije,“ po kućama, o čitanju naglas na skupovima, obradama i dramtizacijama teksta prilagođenih deci (Hofmeyr 2002: 89; videti Hofmeyr 2010: 163).

Banjanova alegorija je čak korišćena kao baza za molitveni tekst, o čemu svedoče priručnici⁶⁸ pisani za bolje razumevanje simbolike u delu (2002: 90). Takođe, tekstovi iz biblioteke u Bedfordu govore o primercima *Hodočasnikovog putovanja* koji su čuvani generacijama, šoljama za čaj sa Banjanovim likom ili puzlama (Hofmeyr 2004: 60). Kulturološke adaptacije prevoda bile su brojne – od adaptacija hrišćanskih verovanja do prilagođavanja geografskih odrednica lokalnim karakteristikama i tradicijama, političkog i rasnog podteksta kolonija, iako su prevashodno korišćeni u misijskom radu, vreme je pokazalo da su poslužile i za „uzdizanje belih Engleza“ ili pak „rasne i kulturološke posebnosti“ Britanaca kao rezultat širenja uticaja engleskih književnih dela (Ibid.: 88-90, 96-97, 137, 150).

Čuveni anglikanski sveštenik, Džon Vesli (John Wesley, 1703-1791), jedan od osnivača Metodista, u jednoj adaptiranoj verziji *Hodočasnikovog putovanja*, stavio naglasak na neka svoja verovanja (Ibid.: 91). Nadalje, prevodioci, koji su bili različitog porekla i iz različitih perioda su često menjali oblik i formu knjige, od skraćenih verzija do razglednica, predstava, propovedi ili himni (Ibid.: 95). Transformacija je otišla i korak dalje kada su dva zapadnoafrička pisca napisali proširenu verziju u kojoj su zaokružili priču vrativši hodočasnike kući, a prevodi u Indiji su se čak ispreplitali sa lokalnom religijskom tradicijom (Ibid.: 96). Veoma interesantan podatak o tome koliko je marketinška strategija misionara išla daleko jeste „živa“ izložba iz 1909. godine na kojoj je predstavljen misionar kako prevodi *Hodočasnikovo putovanje* (Ibid.: 100).

Takođe, društveno-političke promene uticale su na tumačenja Banjanove alegorije pa je ideja prvobitnog greha, koja je u knjizi predstavljena kao veliki teret na Hristijanovim leđima, zavisno od lokalnog shvatanja i verovanja, postala simbol tereta kolonijalnog ugnjetavanja ili kasnije nejednakosti polova, a slika opterećenog putnika postala je „centralni deo narativa o migrantskim putovanjima usled modernizacije“ (Ibid.: 97). Hofmer smatra da je alegorijska forma, kao složen interpretacijski čin, omogućila fluidnost prevoda, ali da je i tekst alegorije uticao na kulture sa kojima je dolazio u dodir (videti Hofmeyr 2004: 18, 90-91).

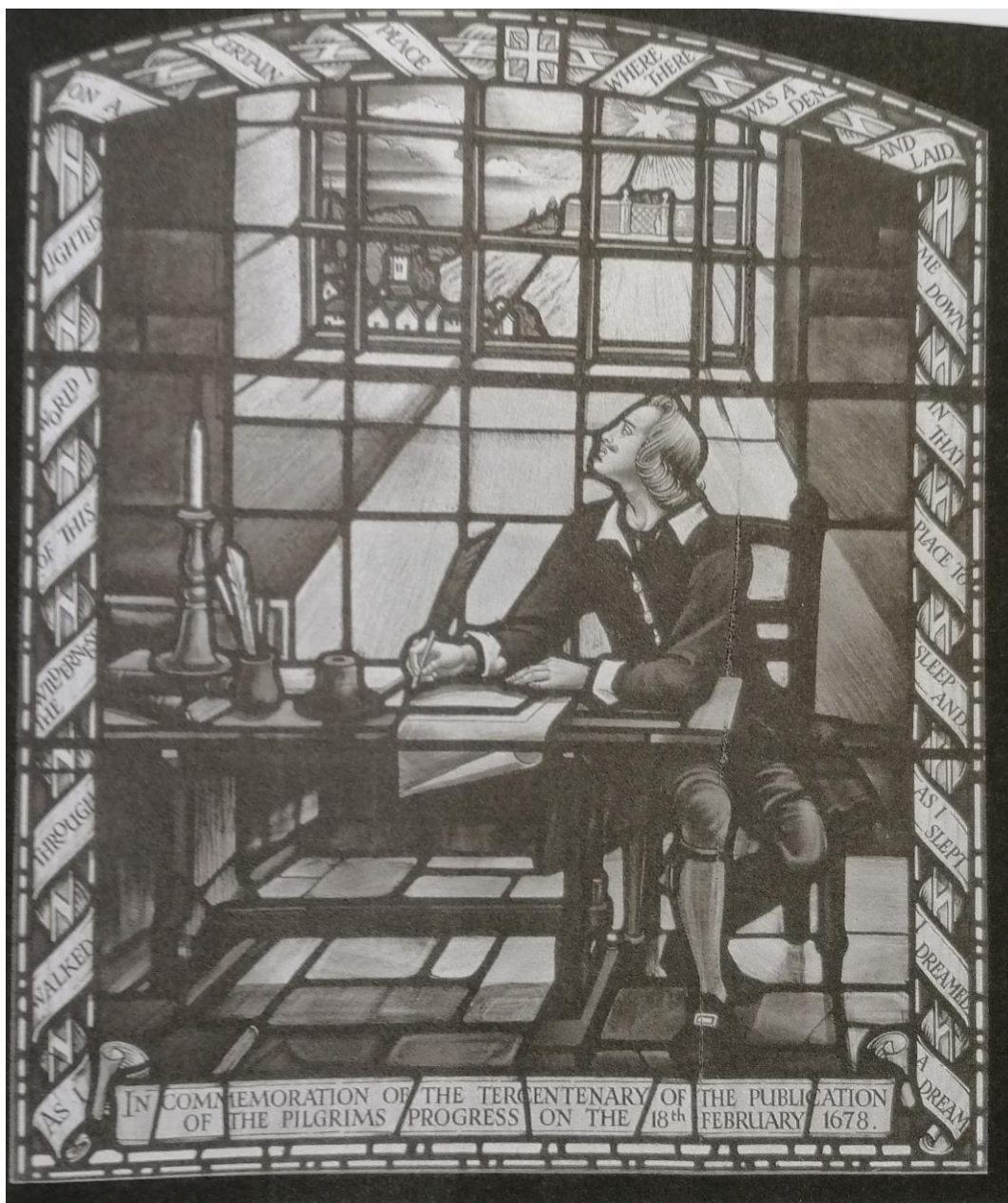
Hiljade ilustrovanih izdanja na raznim jezicima riznica su crteža, katalozi mašte, ali i unapređenja tehnika štampanja. Ilustrovanje narativa *Hodočasnikovog putovanja* nije se zaustavilo na papiru već se vremenom preselilo u trodimenzijalni prikaz, od društvenih igara, puzli, razglednica, murala, vitraža do skulptura (Colle 2018: 624-649).⁶⁹ Na mestu prvobitne nezavisne crkve u Bedfordu, osnovane 1650. godine u kojoj je i Banjan služio kao pastor od 1672. godine, o čemu svedoči crkveni zapisnik koji stoji otvoren na strani gde je upisan i datum Banjanove smrti (Wilkinson 2016: 28-31), i danas stoji crkva (Bunyan Meeting Church)⁷⁰ u kojoj se ujedno nalazi i Banjanov muzej (John Bunyan Museum) i

⁶⁸ Prema Hofmer (Ibid.): John Burbidge (1856). *Half-Hours with Bunyan's "Pilgrim's Progress"*. Liverpool.

⁶⁹ Detaljna studija na ovu temu sa brojnim primerima ilustracija urađena je u okviru *Oksfordovog priručnika o Banjanu*; Colle, N. (2018). *Wayfaring Images: The Pilgrim's Pictorial Progress*.

⁷⁰ Bunyan Meeting Church, <https://www.bunyanmeeting.co.uk>, 12.04.2022.

gradska galerija (Basement at Bunyan), mesto na kome je vekovima negovana, i danas živi, legenda o Banjanovom delu.⁷¹



Slika 2. Vitraž (Bunyan Meeting Church, Bedford) (Davies & Owens 2018: 639)

⁷¹ Kustos Banjanovog muzeja potvrdila je da među hiljadama posetilaca iz raznih nacija pamti posetu čoveka iz Indije koji je došao da obiđe grad u kome se Banjan rodio jer je dobio ime po njemu (Wilkinson 2016: 30-31).



Slika 3. Ulazna vrata (Bunyan Meeting Church, Bedford) (Davies & Owens 2018: 644)

U Banjanovom muzeju pored retkih najranijih izdanja, nalaze se primerci *Hodočasnikovog putovanja* prevedeni na kineski, razne afričke dijalekte, bengali, moderni grčki i mnoge druge jezike, koji svedoče o pomenutim adaptacijama, varijacijama u ilustracijama koje su vremenom sve više bile u duhu lokalnih tradicija (videti Wilkinson 2016: 37-41). Iza masivnih ulaznih vrata ove crkve, na kojima i danas stoje izgravirane scene *Hodočasnikovog putovanja*, mogu se videti i izdanja koja su topografske odrednice Kraljevog puta preslikavale u topografiju Bedforda,⁷² „Banjanova propovedaonica, njegova stolica, flauta koja je navodno izrađena od zatvorske stolice ili krčag u kome su mu donosili čorbu u zatvor...[...] tapete, puzzle i društvene igre sa likovima i scenama iz njegovih knjiga“, čak su i vrata okružnog zatvora izložena u muzeju, a između raznih priznanja Englezu svetske slave, stoji Banjanova statua u Bedfordu iz 1874. godine kao i vitraži (Southwark Cathedral, 1900, Westminster Abbey, 1912) (Hofmeyr 2002: 91-92, 104; 106; videti Dunan-Page 2010b: 2, 3; Wilkinson 2016: 24-25, 32). Richard L. Greaves je 1992. godine postao prvi predsednik međunarodnog udruženja, *The International John Bunyan Society*,⁷³ koje i danas deluje.

Kako je knjiga neobrazovanog kotlokrpe, koja je prevedena na 216 svetskih jezika, doživela preko 1000 izdanja, bila bestseler koji je prodat u preko 100 000 kopija za Banjanovog života (videti Wilkinson 2016: 32-33, 40-41, 48), dobila status preteče romana u engleskoj književnosti, i danas aktuelna? Mnoga misionarska društva, direktan plod učenja protestantskog evanđeoskog pokreta, u doba kolonijalnog širenja britanskog carstva, bila su izvor širenja evanđelja, a *Hodočasnikovo putovanje* pominje se kao ključni tekst misijskog prozelitizma, tekst koji je često prvi preveden, čak i da se koristio kao zamena za Bibliju (Hofmeyr 2004: 62, 78). Brod Londonskog misionarskog društva na putu za Pacifička ostrva preneo je 1847. godine pet hiljada Biblija i četiri hiljade primeraka *Hodočasnikovog putovanja* prevedenih na tahićanski, te je ova najpoznatija knjiga Džona Banjana, ubrzo nakon što je izdata, rasprostranjena u protestantsku Evropu i Severnu Ameriku, doprla do Indije do kraja 1700-tih, a početkom 1800-tih i do Afrike (Hofmeyr 2002: 84-85, 93; Dunan-Page 2010b: 2).

Upravo je ova internacionalizacija doprinela Banjanovoj popularnosti u XIX veku u Britaniji, te je on u drugoj polovini veka uvršten u kanon engleske književnosti gde se pominje i kao „otac engleskog romana“ i kao „pisac sveta“ (Hofmeyr 2002: 85; videti Hofmeyr 2010: 163, 165 i Wall 2018: 521, 536). Dakle, iako, stoji fenomen misionarskog rada kao sredstvo za raznošenje ovog dela širom sveta, mada je većina prevoda za misije nastala je između dvadesetih i šezdesetih godina XX veka, ustoličenje Banjana kao „Engleza“⁷⁴ dovodi se u direktnu vezu sa pojavom engleske književnosti kao zasebne discipline, dok su

⁷² Prema Hofmer (Hofmeyr 2002: 92): John Thompson and Sidney Robjohns, *Bunyan's Country* (Bedford, 1900); Albert J. Foster, *Bunyan's Country: Studies in the Bedfordshire Topography of "The Pilgrim's Progress"* (London, 1901); C. Bernard Cockett, *John Bunyan's England: A Tour with a Camera in the Footsteps of the Immortal Dreamer* (London, 1928).

⁷³ videti *John Bunyan Society*: <https://johnbunyansociety.org/about-the-society/>, pristupljeno 12.04.2022, časopis *Bunyan Studies*: <https://johnbunyansociety.org/bunyan-studies-a-journal-of-reformation-and-nonconformist-culture/>, pristupljeno 12.04.2022. Članovi društva su poznati autori koji su svojim pisanjem o Banjanu doprineli sveobuhvatnom pristupu Banjanovom liku i delu; <https://johnbunyansociety.org/past-presidents-of-ijbs/>, pristupljeno 12.04.2022.

⁷⁴ prema Hofmer (Ibid.: 107): Doyle, B. (1989). *English and Englishness*; Court, F. (1992) *Institutionalizing English Literature: The Culture and Politics of English Study*. Stanford; Palmer, D. J. (1965). *The Rise of English Studies: An Account of the Study of Language and Literature from Its Origins to the Making of the Oxford English*; Baldick, C. (1983). *The Social Mission of English Criticism, 1848-1932*.

konačne brojke i Banjanova reputacija plod „interakcije između ova dva polja diskursa“ (Hofmeyr 2002: 86, 94).

Do promene težišta dolazi nakon Prvog svetskog rata kada se do tada primarna evanđeoska osnova marginalizuje, a primat preuzimaju studije engleske književnosti čiji su fokus Banjanova estetska književna dostignuća (Hofmeyr 2002: 87; Hofmeyr 2010: 165). Ipak, na književnoj sceni Banjanovog vremena, pored imena Šekspira (William Shakespeare, 1564-1616), Miltona (John Milton, 1608-1674) i Drajdena (John Dryden, 1631-1700), među brojnim puritanskim spisima, Banjan je sa alegorijom *Hodočasnikovo putovanje* upisan u istoriju književnosti. Pisana reč je upravo doprinela širenju ideja puritanizma, „izrazito knjiškog pokreta“, a najbolji primer je izdanje Banjanovog prvog dela *Hodočasnikovog putovanja*, do kraja XVII veka izdato čak dvadeset i drugo izdanje Banjanove knjige prvi put izdate 1678. godine (Keeble 2008: 309). Sam Banjan navodi, u predgovoru drugog dela, da je prvi deo knjige proputovao od Francuske, Holandije, Irske do Nove Engleske (Bunyan 2011: 134).

Osvrnimo se na društveno-istorijsku pozornicu *Hodočasnikovog putovanja*. U procesu rađanja novih saznanja, nijedna ideja u istoriji ne nastaje nezavisno, već je sve što čovek iznedri isprepletano i onim sličnim i potpuno različitim idejama. Tokovi društveno-istorijskih promena utiču na recepciju književnog teksta, te postaje ili primećen, ili zaboravljen, ili prihvaćen. Krenimo od XVII veka. Bilo je reči o tome kako su u do XVII veka filozofsko-naučne i versko-religijske ideje uhvatile novi zamah. Uz nove sekularne ideje, na put su krenule i nove hrišćanske ideje koje su stigle do prethodno neprohodnih terena pa čak i dotad neotkrivenih ljudi. Uspostavljanjem ustavne monarhije 1689. otpočinje nova epoha u istoriji Engleske, kao vrsta praktičnog kompromisa sukoba XVII veka „između feudalnog i kapitalističkog, anglikanskog i puritanskog, kraljevine i Parlamenta“, dolazi do smene starog sholastičkog načina mišljenja materijalističkim pogledom pod uticajem Bekonovih (1561-1626) i Lokovih (1632-1704) razmatranja, širenje demokratskih sloboda i verske tolerancije obezbeđuje razvoj zemlje u kojoj trgovina, pomorstvo, kolonijalna osvajanja, uspon nauke dobijaju sve veći značaj, dok je književnost krenula od vrhunskog renesansnog stvaralaštva Šekspira sa početka veka, do procvata klasicizma u poslednjim decenijama veka kroz Drajdenovo stvaralaštvo (Kovačević et al. 1991: 253-254).

„Za razliku od savremenika Miltona, Banjan nikada nije dosegao status puritanskog barda. Nekim komentatorima je bilo teško da prihvate da bi kotlokrpa mogao da iznedri ono što je neosporno najizvršnija alegorija na engleskom jeziku“ (Dunan-Page 2010b: 7). Kao kontrast puritanskim moralnim vrednostima, silazak puritanaca sa vlasti i povratak kralja usmerio je društvene vrednosti, pre svega na dvoru i među aristokratijom, s jedne strane, ka senzualnosti i nemoralu praktikovanom upravo na relaciji dvora i jednog broja glumica, jer su u ovom periodu i žene počele da glume, opevanom od strane pesnika Ročestera (Wilmot, Earl of Rochester) čija je mladost i stvaralaštvo bilo prekinuto posledicama venerične bolesti. S druge strane, tokom ovog perioda, počinje i objavljivanje naučnih spisa Bojla (Robert Boyle), Huka (Robert Hooke), Njutna i drugih pod pokroviteljstvom Kraljevskog društva, kao i uspostavljanja korespondencije među naučnicima radi razmenjivanja novih ideja (Smith 2010: 27, 28).

U ovakvom kulturnom miljeu restauracije jasno je zašto *Hodočasnikovo putovanje* nije popularno među literatima, jer ni temom ni stilom pisanja nije ulazio u sferu njihovog interesovanja. Sam Banjan kaže da mu je namera da piše za široke mase, a ne učene ljude,

što i pokazuje izborom stila – jednostavnim rečenicama prepunim biblijskih i kolokvijalnih izraza, popularnih izreka i arhaizama⁷⁵: „Ova Knjiga je napisana takvim dijalektom, da bi uticala na što više malodušnih ljudi“ (Bunyan 2011: 6). Naravno, Banjan je bio svestan nivoa pismenosti velike većine njegove neposredne publike jer je i sam pripadao prvoj opsimenjenoj generaciji (videti Hofmeyr 2010: 169). Tekst Banjanove alegorije prožet je autoritetom biblijskog diskursa, ali je, takođe, *Hodočasnikovo putovanje* uticalo da biblijski jezik postane bliži običnim vernicima. Utvrđena razlika između jezika prvog i drugog dela, smatra se posledicom popularnosti prvog dela među neiskusnim čitaocima, a očituje se primetno većim brojem kolokvijalnih i biblijskih izraza u jeziku drugog dela (Coleman 2018: 431-433).

Međutim, upravo će jezik dodati snagu uticaju Banjanove alegorije tokom XIX veka kada je, uprkos praksi XVIII veka da jezik alegorije prilagodi kako bi bio kulturniji, Banjanov autentični jezik i stil krasio nova izdanja, kako bi opet Banjanova knjiga bila dostupna svim čitaocima (Hofmeyr 2002: 110). Takođe, Banjan je za života posmatran sa visoka kao predstavnik vulgarnosti niže klase iz reda kotlokrpa, ali i optuživan za neautorizovano propovedanje kojim je širio „sektaški fanatizam“, od strane sveštenstva zvanične Crkve, iako nisu izostala razmimoilaženja ni sa nekonformističkim neistomišljenicima, kvekerima, odakle je proisteklo njegovo prvo štampano delo 1656. godine, *Some Gospel Truths Opened i A Vindication of Some Gospel Truhs Opened* 1657, ali i baptistima nakon objavljivanja *A Confession of My Faith* 1672. (Dunan-Page 2010c: 137). Premda, mnogi simpatizeri, koji su nakon njegove smrti, objavljivanjem propovedi, ali i biografija, devedesetih godina XVII veka kada je Banjanovo ime već „dostiglo status dobro poznatog brenda“, doprineli su uspostavljanju Banjanovog kanona i reputacije „šampiona praktične teologije“ koja je u romantičarskoj eri pretočena u reputaciju „inspirisanog genija“ (Dunan-Page 2010c: 139, 140, 143, 144, 147; videti Hofmeyr 2004: 70).

Broj izdanja *Hodočasnikovog putovanja* još za Banjanova života svedoči o popularnosti alegorije, a kao primer uspeha među običnim narodom navodi se zbirka Banjanovih dela objavljena samo četiri godine nakon smrti, 1692⁷⁶ (Spargo 2018: 455). Banjanov uspeh i reputacija u narodu, zasigurno su plod društveno-političkih dešavanja tog perioda koji su svakako doprineli da Banjanova alegorija bude i bestseler od samog početka. Banjanov kanon sastoji se od pedeset i osam dela, od kojih pet spada u fikciju i sedam je napisano u stihu, a u preostalih četrdeset i šest spadaju propovedi, katihizis, pamfleti, zapisi o lepom ponašanju, crkvenoj disciplini, praktičnoj teologiji ili poslanice koje je pisao iz zatvora koje su objavljene 1765. godine, *A Relation of the Imprisonment of Mr John Bunyan* (Dunan-Page 2010b: 5).

Takođe, Banjan je imao „snažan i složen uticaj na istoriju dečije književnosti na engleskom, ali ne na način kako je on očekivao“, kada je objavio zbirku pesama *A Book for Boys and Girls: Or, Country Rhimes for Children* 1686. godine, koja je sadržala sedamdeset i četiri pesme čija je svrha bila da deci približe biblijske istine kroz svet prirode. Stav puritanaca o važnosti opismenjavanja dece i odraslih svih staleža direktno je povezan sa

⁷⁵ Za detaljnu statističku analizu jezika oba dela Banjanove alegorije videti *The Language of the Pilgrim's Progress*, (Coleman 2018: 413-433).

⁷⁶ Delo pod nazivom *The Works of that Eminent Servant of Christ, Mr. John Bunyan*, koje je uredio Charles Doe kako bi nastavio Banjanovu hrišćansku misiju, katalog je Banjanovih dela, ali sadrži i biografiju zbog čega se smatra značajnim za razvoj tih oblasti proučavanja (Ibid.).

važnosti čitanja *Svetog pisma*, pa je Banjan uz „prigodne i prizemne pesme čija je strategija bila da pruže zadovoljstvo da bi mogle da pouče po čemu su bile gotovo jedinstvene među ranim primerima pisanja za decu“, koristio i ambleme kojima je želeo da drži pažnju deci, dotakao se i važnosti uživanja u muzici, a u uvodu je stavio pouke i primere savladavanja osnovne pismenosti kroz abecedu napisanu u šest različitih fonotova, listu najčešćih dečijih imena radi lakšeg savladavanja pisanja kao i listu brojeva (Murray 2010: 121, 127).

Banjanova očekivanja opet su bila jedno, a stvarnost, koja je usledila, sasvim nešto drugo. U predgovoru *Hodočasnikovog putovanja* Banjan ističe da je potrebno adaptirati tehnike pisanja radi čitalaca (Bunyan 2011: 3-5), što je i primenio kasnije u zbirci koju pisao za decu, ali koja nikada nije imala ulogu koju joj je namenio, što zbog drastično izmenjenih izdanja tokom XVIII veka i činjenice da je original ugledao svetlo dana krajem XIX veka kada je „snaga stiha da razveseli i pouči mlade davno prošla“, ali Banjanova alegorija se pokazala kao savršeno štivo za najmlađe (Murray 2010: 120-121). Bilo da je priča Hristijana i ostalih na Kraljevom Putu direktno čitana, ili da je narativ korišten kao podtekst dečije literature, ili pak da je pominjana u dečijim knjigama⁷⁷, *Hodočasnikovo putovanje* je, faktički, Banjanu obezbedilo i mesto u istoriji dečije književnosti, a nakon opsežnog istraživanja, Muri dodaje: „Ako je Bibija, kao što Fraj kaže, 'veliki kod(eks)' engleske književnosti, onda je *Hodočasnikovo putovanje* postalo 'mali kod(eks)', sveprisutan u istoriji dečije književnosti, takođe, oblikujući pejzaž generacija mladih umova“ (Murray 2018: 651). Dok mnogi smatraju da današnja deca ne pronalaze avanture na stranicama Banjanove alegorije, nagrađivano izdanje iz 1999, ilustrovana obrada Banjanove priče⁷⁸, kao i grafička taktilna izdanja gde je moguće upaliti baterijsku lampu u Dolini Senke Smrti, pokazuju da je Banjanova alegorija prešla i u XXI vek⁷⁹ (videti Murray 2018: 664).

Premda se poslednjih deset godina života Banjan žalio na piratska izdanja, što je adresirao u predgovoru drugog dela (Bunyan 2011: 133), neposredno nakon Banjanove smrti objavljena su pripisana tj. lažna Banjanova dela poput „aforizama o grehu, nedaćama, pokajanju, molitvi, Gospodnjem dolasku, ljubavi prema svetlu, patnjama, smrti i sudu, nebu i paklu, svi suviše formalnog stila da bi bili autentični“ (Dunan-Page 2010c: 144).

U XVIII veku, pored *Hodočasnikovog putovanja*, popularnost su imali *Grace Abounding*, čak i više *The Holy War*, kao i *Few Sighs from Hell*, *Come, and Welcome, to Jesus Christ*, zatim *The Doctrine of the Law and Grace Unfolded*, *The Barren Fig-Tree and Solomon's Temple Spiritualiz'd*, ali i niz pripisanih izdanja poput; *A Dialogue between a Blind Man and Death*, *Meditations on the Several Ages of Man's Life*, *Scriptural Poems*, *A Race for Eternal Life*, *Rest for a Wearied Soul*, *The Riches of Christ* i *The Visions of John Bunyan* (Ibid.).

Iako se za kraj puritanizma smatra kraj XVII veka u Engleskoj i tridesete godine XVIII veka u Americi, uz dokrine i puritanske prakse pobožnosti koje su prenošene pokolenjima, jedna od najuticajnijih knjiga sa početka XVIII veka bile je Vatsova knjiga himni i duhovnih pesma (Isaac Watts, *Hymns and Sprituak Songs*, 1707), uz brojna izdanja Baksterove (Richard Baxter) *Call to the Unconverted*, a daleko veću popularnost imalo je *Hodočasnikovo putovanje* koje je do 1789. godine doživelo pedeset i sedmo izdanje, omiljena

⁷⁷ Primeri dečijih knjiga sa podtekstom *Hodočasnikovog putovanja* detaljno obrađeni u: (Murray 2018: 660-663).

⁷⁸ Prema (Ibid.): McCaughrean, G. (1999). *John Bunyan's A Pilgrim's Progress (retold and illustrated)*. Hachette Children's Books.

⁷⁹ videti *Prilog C*, Ekranizacije *Hodočasnikovog putovanja*

knjiga misionara koja je „oblikovala pobožnost miliona evanđeoskih protestanata širom sveta“, stigla je i do Puškina pa čak i do čoveka koji je vodio veliki građanski rat u Kini sredinom XIX veka (Coffey 2008: 334). Proučavanje *Hodočasnikovog putovanja* na grupnim ili porodičnim sastancima praktikovano je uz pomoć komentara kojima su dodavane i pesmarice, što je dodatno uticalo na popularnost alegorije, pošto je tokom XVIII veka izdavanje pesmarica doživelo procvat (videti Rivers 2018: 548, 550).

Takođe, krajem veka u Engleskoj, veliki broj novih izdanja, kao i interpretacija i komentara, cirkulisao je među članovima anglikanske crkve iako je Banjan slovio za nekonformistu (Ibid.: 537). Dominantna verska čitanja Banjana u XVIII veku smatraju se praksom vernika radi praktične pobožnosti, međutim, korišćenja Banjanove alegorije, u svrhe isticanja evanđeoskih učenja različitih denominacija, takođe su ostavila pisani trag o promenama unutar protestantskih učenja tog perioda (Ibid.: 537, 553). Iako Banjan nije imao dobru reputaciju među učenima u avgustovskom periodu u kome je Poup postavio visoki stil kao standard, kao ni u prosvetiteljstvu, evanđeoska učenja su doprinela da se Banjanova učenja održe (Spargo 2018: 456), a vernici i učenici, koji su cenili moralnu i didaktičku vrednost *Hodočasnikovog putovanja*, rado su uživali u Banjanovom entuzijazmu kojim zrači tekst alegorije dok potiče čitaoce da se preispituju u skladu sa poukama iz Pisma. Evanđeoski pokret identifikovao se sa Hristijanom u njegovoj nameri da širi radosnu vest, da se suprostavi grehu, njegovoj istrajnosti i neodustajanju od dosezanja cilja, večne nagrade, dok se avgustovska duhovnost više ogledala u tipu vere i delovanja.

Uočljiva je promena u čitanju Banjana krajem XVIII veka, sa dolaskom romantizma. Iako je biblijska egzegaza jedno sa Banjanovom alegorijom, tipovima i simbolima, odvajanje teološkog sadržaja od književne tehnike *Hodočasnikovog putovanja* važno je razmotriti u širem istorijskom kontekstu romantizma, kada se istina, do tada posmatrana kao jedna i univerzalna, posmatra kao individualna i lokalna, što dovodi do isključivo estetskog posmatranja Banjanovog narativa i karaktera (Shears 2018: 558, 559, 561). Romantičarsku recepciju Banjana karakterisaće „odbacivanje alegorije i okretanje ka simbolu, tumačenje spasenja kao unutrašnje psihodrame, iz čega je sledilo isticanje samopuzdanja umesto prilagođavanja Hristu i fokus na prikaz realizma ljudske patnje iz koga je izostavljeno teološko značenje“ (Ibid.: 568).

Nadalje, razlozi za Banjanovu popularnost u sekularizovanom XIX veku koga književni kritičari i istoričari često opisuju kao vreme viktorijanske krize vere kada je niklo seme ideje o propasti transcendentnog sveta i dolaska evropskog nihilizma, u kome se čitalačka publika sve više okretala novim filozofskim i naučnim teorijama, čitanju novina i romana, različito su interpretirani. S jedne strane, reputacija puritanaca je bila u procvatu u XIX veku u Britaniji; „Milton Puritanac“ je bio ponovo otkriven, a Banjan je bio „kanonizovan od strane Kolridža (Coleridge) i drugih pesnika“, te se period od 1820. do 1920. može opisati i kao „Banjanov vek“ (Coffey, 2008: 336). S druge strane, u Americi, evanđeoski pokret doneo je niz probuđenja (revival of religion) tokom XVIII i XIX veka kada je „štampan neverovatan broj puritanskih molitvenih traktata“, čak i Banjanova duhovna autobiografija je štampana „više od desetak puta“ tokom prve dve decenije XIX veka, a „Vatsove himne pevali su milioni“ (Ibid.: 336, 337).

U predgovoru *Hodočasnikovog putovanja*,⁸⁰ izdatog pred kraj XIX veka, istaknuto je da snaga ove alegorije leži u činjenici da se njen tekst može primeniti u svakom životnom dobu (Hofmeyr 2002: 89). U XIX veku, primetan interes za moguće Banjanove izvore ili uzore (Greaves 1983: 117) može se povezati sa priznanjem koje je *Hodočasnikovo putovanje* dobilo među učenima viktorijanske ere, kada Banjan ulazi u kanon engleske književnosti zbog ostvarenog širokog društvenog uticaja, što će Banjana staviti među klasike i obezbediti *Hodočasnikovom putovanju* novu platformu uticaja. Viktorijansko doba uticalo je na promenu u čitanju *Hodočasnikovog putovanja*, ne samo da su viktorijanski autori posmatrali *the Pilgrims* kroz sekularne perspektive već su im pripisivane sekularne karakteristike od strane laika, običnog puka (Newey 2018: 575).

Zaokret ka sekularnom čitanju, koje je započelo sa romantizmom, desio se krajem XIX veka što je *Hodočasnikovo putovanje* više posmatrano kao klasik engleske književnosti. Takođe, popularnost *Hodočasnikovog putovanja* u XIX veku pripisuje se viktorijanskom okretanju ka istraživanju „ličnih istina individualne subjektivnosti“ zbog čega su se nevolje na koje su nailazili Banjanovi likovi uklapale u njihovo poimanje putovanja ka milosti kroz lične borbe i iskušenja, „koja su savladavali koliko kroz izučavanje Biblije toliko i kroz samoanalizu“ pa su nova izdanja Banjanovih dela imala sve više napomena i didaktičkih izlaganja (Mason 2010: 151).

Potrebno je naglasiti da sekularizacija viktorijanskog perioda nije zaustavila širenje nekonformističkih verovanja i praksi, naprotiv, kroz XIX vek konstantno se povećava broj vernika na nekonformističkim bogoslužnjima u Engleskoj, a kao izuzetan primer navodi se izgradnja crkvene zgrade 1861, Metropolitan Tabernacle, gde se okupljalo oko šest hiljada ljudi da sluša propovedi baptističkog propovednika, C. H. Spurgeon (1834-1892) (Newey 2018: 573). Dakle, uz brojne prevode i adaptacije Banjanova recepcija na književnoj ravni bila je ujedno plod i seme. Književni dijalozi koji su kasniji autori uspostavljali sa Banjanovim delom, kroz aludiranje kako na lokacije tako i likove, bili su plod široke prisutnosti Banjanove alegorije ali i seme koje je rađalo nove plodove, time pridodajući aktuelnosti *Hodočasnikovog putovanja*. Pored onih koji su sledeći Banjanova ohrabrivanja da lično istražuju *Pismo*, istraživali doktrine evanđelja u događajima, rečima, susretima i pejzažima alegorije, drugi su na njenim stranama videli književnu estetiku⁸¹ ili psihološku simboliku⁸², ili političku povezanost sa Revolucijom, kao npr. Blejk (William Blake, 1757-1827) i Vordsvort (William Wordsworth, 1770-1850) i mnogi drugi, ili emotivni doživljaj karakterističan za viktorijansku recepciju tema životnih patnji, ranjivosti čoveka i društvenih odnosa u alegoriji (Mason 2010: 152, 154, 155).

Neosporno, „mnoga ilustrovana izdanja alegorije učestvovala su u oblikovanju mašte generacija, kao što to otkrivaju niz pisaca poput Eliota (George Eliot, pseudonim Mary Ann Evans, 1819-1880), Dikensa (Charles Dickens, 1812-1870), Hardija (Thomas Hardy, 1840-1928), Bama (L. Frank Baum, 1856-1919), Luisa (C. S. Lewis), Beketa (Samuel Beckett, 1906-1989), Sinklera (Iain Sinclair, 1943) i drugih književnika, kao i govorima američkih predsednika Linkona (Abraham Lincoln, 1809-1865), Kendija (John F. Kennedy,

⁸⁰ John Brown (1887). Introduction. in *The Pilgrim's Progress, by John Bunyan*. London. (prema Ibid.).

⁸¹ videti Coleridge, S. T. (1987). Lectures 1808–1811: In *On Literature*, ed. R. A. Foakes, vol. 2, 102–3. Princeton University Press. (prema Ibid.: 152).

⁸² videti Kerr, J. A. (1887). *The People of the Pilgrimage: An Expository Study of 'The Pilgrim's Progress' as a Book of Character*. (prema Ibid.: 152).

1917-1963) i Obame (Barack H. Obama, 1961) ili aluzije na the Slough of Despond and the Valley of the Shadow of Death u pismima britanskih vojnika⁸³ pisanim u rovovima 1914-18. godine, kao i značaj Grada Propasti za generaciju na prelazu u postmodernizam⁸⁴ (videti Dunan-Page 2010b: 2, 3; Hofmeyr 2010: 162; Mason 2010: 156-159; Newey 2018: 575-588).

Intelektualni plod američkih pisaca, Hotorna (Nathaniel Hawthorne, 1804-1864), Melvila (Herman Melville, 1819-1891), Dikinsonove (Emily Dickinson, 1830-1886), Vortonove (Edith Wharton, 1862-1937) i Eliota (T. S. Eliot, 1888-1965), koji su se „rvali sa svojim puritanskim nasleđem“, bio je daleko od kalvinizma XVII veka, ali ni među mnogobrojnim vernicima u evangelističkim crkvama nije bilo puno onih koji su poznavali puritansku literaturu osim *Hodočasnikovo putovanje*, mada je u drugoj polovini XX veka uočena obnova tradicionalnog klavinizma među nekim britanskim evangelističkim crkvama koje su osnovale izdavačku kuću, The Banner of Truth, koja je do kraja veka obnovila štampanje puritanskih naslova ortodoksnog kalvinističkog sadržaja što je uticalo na pojavu puritanskih knjiga na američkim hrišćanskim sajtovima početkom XXI veka uz novu zainteresovanost za puritanske spise (Coffey 2008: 338, 339).

Iako je XX vek doneo „teološku liberalizaciju i sekularizaciju“ sa obe strane Atlantika, a početkom veka Banjan dočekan sa negativnim kritikama⁸⁵ ili čak tvrdnjama nekih kritičara da se Banjanovo delo više ne čita, Prvi svetski rat je revitalizovao Banjana, a na univerzitetima počinje proučavanje Banjanove alegorije, gde je prepoznata Banjanova veština i uspešnost komuniciranja principa u koje je verovao (videti Wilkinson 2016: 46-48; Greaves 1983: 117-120).

Krajem XX veka i početkom XXI veka transnacionalni pristup u izučavanju, kao i postmodernistička čitanja Banjana, dodatno su rasvetlila i obogatila dotadašnje pristupe. Postmodernističko odbacivanje modernističkog, prosvetiteljskog, kulta progressa obezbeđenog sistemskim razvijanjem nauke i tehnologije i zagaranatovanog potencijalom ljudskog razuma, na pozornicu savremenog doba donelo je skepticizam u moć ljudskog razuma i institucionalne autoritete sa naglaskom na individualno iskustvo i pluralitet značenja koja se konstantno menjaju (Sim 2018: 488-489). „Nestabilnost Banjanove fikcije“ privukla je dekonstrukciju Banjanove funkcije, postmodernistička i postrukturalistička čitanja, čija je zajednička karakteristika fokus na njegove borbe usred različitosti njegove fikcije, ali i životnog puta, prema Deridinom (Jacques Derrida, 1930-2004) pojmu razlika, *différance*, različita lingvistička značenja koja nisu data tekstem nego se stvaraju (Ibid.: 487, 489, 501).

U postmodernizmu, *Hodočasnikovo putovanje* čitano je kroz prizmu politike, razmatrano i kao metafikcija,⁸⁶ a Banjan, njegova ključna uloga u narativu nekonformizma

⁸³ videti autobiografski roman *The Enormous Room*, Cummings, E. E. (1922), koji obliluje aluzijama na *Hodočasnikovo putovanje*: <http://net.lib.byu.edu/estu/wwi/memoir/cummings/room1.htm>, pristupljeno 15.04.2022.)

⁸⁴ videti Fussell, P. (2000). *The Great War and Modern Memory*. Oxford University Press. (prema Dunan-Page 2010b: 3).

⁸⁵ Kao primer oštre kritike videti Bridges, R. (1905). Bunyan's Pilgrim's Progress. u Sharrock, R. (ed.). (1976), str. 107-115.

⁸⁶ prema Simu (Ibid.: 491) videti Michie, A. (1998). Between Calvin and Calvino: Postmodernism and Bunyan's The Pilgrim's Progress, in Greg Clingham (ed.), *Questioning History: The Postmodern Turn to the Eighteenth Century*. Cranbury, NJ, and London: Associated University Presses, str. 38, 47.

prepoznata u dugogodišnjem zatočeništvu i ulozi *Hodočasnikovog putovanja*, kao nekonformistički mučenik,⁸⁷ što mu je donelo titulu „transnacionalnog i transkulturološkog“ pisca⁸⁸ (Ibid.: 491-492, 494).

Videli smo kako je *the Pilgrim* premostio granice jezika, kulture i rasa, nošen na krilima biblijskog podteksta duž društveno-istorijskih promena, Hristijan je postao univerzalni putnik, *Everyman*. Univerzalnost narativa *Hodočasnikovog putovanja*, s jedne strane, ogleda se u jeziku, likovima i predelima, a s druge strane, u činjenici da je i sama alegorija hodočasnik koga je putovanje dovelo među različite profile ljudi brojnih nacija (videti Hofmeyr 2002: 110-119). Šta je sila potiska koja ciklično izbacuje puritansku pobožnost i verovanja utkana u Banjanovu alegoriju na površinu, od elizabetinske ere u kojoj su nastala do današnjih dana, u četvrti vek postojanja, ako nije sama *Biblija*, „knjiga koja se i šire i intenzivnije čita od svih puritanskih knjiga zajedno“ (Coffey 2008: 340)?

Činjenica je da je istorijska važnost puritanaca u turbulentnom XVII veku u Engleskoj neosporna, te da ga čak nazivaju „vekom puritanaca“ (Spur 1998: 1), *Hodočasnikovo putovanje*, koje je do 1938. godine doživelo oko 1300 izdanja, nazvano je „epom engleskog puritanizma“, „najboljom *summa theologiae evangelicae*“, a Banjan „Spenserom običnih ljudi“, „puritanskim Šekspirom“, „pesnikom-apostolom engleske srednje klase“ (Branch 2007: 292).⁸⁹

Videli smo i da analiziranje Banjanovog dela kroz dijalektičku relaciju umetnik-propovednik ograničava širinu i višeslojnost mogućih čitanja. S jedne strane, to su ili isključivo teološka čitanja ili teološka čitanja koja insistiraju na radikalnim kalvinističkim doktrinalnim stavovima, prvenstveno puritanskim, naspram široke lepeze hrišćanskih verovanja koje narativ *Hodočasnikovog putovanja* oslikava. Takođe, odvajanje i zanemarivanje teoloških čitanja, sa svrhom uspostavljanja i održavanja književnih čitanja, uskraćuje prilike da se otkriju neke nove dimenzije tj. „kako Banjanovi tekstovi mogu da se čitaju kao dela koja se na ozbiljan način hvataju u koštac sa složenim književnim pitanjima narativne konstrukcije i obrađivanjem teksta, metafore i interpretacije, ali upravo kroz teološka načela koja se često amputiraju“ (Davies 2002: 4).⁹⁰

Ujedno, Dejvis pripisuje uopštavanje teološkog sadržaja, naspram isticanja kalvinističkog diskursa o izabranima, književnim čitanjima, čime je obezbeđena platforma da se šira hrišćanska publika može poistovetiti sa Hristijanovim putovanjem, ali su i omogućena sekularna čitanja (Ibid.: 351). S druge strane, umanjuje se ili izostavlja, jedan od

⁸⁷ prema Simu (Ibid.: 492) videti Sim, S. & Walker, D. (2000). *Bunyan and Authority: The Rhetoric of Dissent and the Legitimation Crisis in Seventeenth-Century England*. Bern: Peter Lang.

⁸⁸ videti Hofmeyr, I. (2004). *The Portable Bunyan: A Transcultural History of The Pilgrim's Progress*. Princeton University Press.

⁸⁹ Autor (Ibid.) navodi direktne izvore citata preuzetih iz: Sir Charles Firth (1898), u Sharrock, *Bunyan: The Pilgrim 's Progress: A Casebook* (London: Macmillan, 1976), str. 102; Samuel Taylor Coleridge, *Coleridge on the Seventeenth Century*, ed. Roberta F. Brinkley (Durham: Duke Univ. Press, 1955), str. 496; Isaac Disraeli and Thomas Adams, quoted in Lynn Veach Sadler, *John Bunyan* (Boston: G. K. Hall, 1979), str. 135; Forrest and Greaves, *John Bunyan: A Reference Guide* (Boston: G. K. Hall, 1982), str. 31; J. A. Froude, naveden u Donald Davies, *A Gathered Church: The Literature of the English Dissenting Interest, 1700-1930*, New York: Oxford University Press, 1978, str. 77.

⁹⁰ Michael Davies u *Graceful Reading: Theology and Narrative in the Works of John Bunyan*, Banjana posmatra kroz prizmu i književnika i propovednika, a njegovu veru kao zavetnu teologiju XVII veka, kojom se ističe vera umesto dela i milost umesto greha, a ne teologija predestinacije (Ibid.: 5).

bitnih uspeha Banjanovog narativa kao živopisnog i detaljnog prikaza životnih prilika i neprilika čoveka XVII veka, kao pojedinca, ali i pripadnika porodice, grada i nacije, ali i životnih iskustava Čoveka kao hodočasnika na putu Života. Potrebu i prednost „čitanja Banjana istovremeno u teološkom i teorijskom registru“ iz ugla „naučnog stava koji ne amputira veru, nadu i ljubav iz sopstvene koncepcije ljudskog razuma“ tj. ne odbija da deli ljudsko iskustvo i misao prema sekularnom pristupu, čime doprinosi razumevanju Banjana u kontekstu XXI veka, naglašava i postsekularna kritika (Branch 2018: 502-503, 517).

Imajući na umu Banjanovu nameru, likove i krajolike u koje je svoju nameru pretočio, ali i društveno-istorijske okolnosti kroz koje je građena Banjanova reputacija, pokazali smo da je stvarnost daleko nadmašila Banjanov san. *Hodočasnikovo putovanje*, delo Banjana propovednika, koji je istovremeno i Banjan umetnik, uspeh je pojedinca u potrazi za Istinom i istinama. Platformu za višestruka čitanja *Hodočasnikovog putovanja* omogućila je forma alegorije, a Banjanova namera uticala je na značenje i značaj *Hodočasnikovog putovanja*, čime je doprinela pronalaženju i prenošenju istina. U nastavku posećujemo ljude i mesta Kraljevog Puta u potrazi za izvornim i anahroničnim značenjima *Hodočasnikovog putovanja*.

3. 3. *Hodočasnikovo putovanje: „lay my Book, thy Head and Heart together“*⁹¹

3. 3. 1. Banjanova alegorija: fikcija kao oruđe za kovanje istina

„Svak’ priča svoju priču po svojoj unutarnjoj potrebi, po meri svojih nasleđenih ili stečenih sklonosti i shvatanja, i snazi svojih izražajnih mogućnosti, svak’ snosi moralnu odgovornost za ono što priča, i svakog treba pustiti da slobodno priča“ (Andrić 1961).⁹²

Osim što je prisutna u književnim tekstovima različitih vrsta i perioda, alegorija je među najčešćim tropima svakodnevnog jezika korišćena od davnina kao značenjski mehanizam tumačenja stvarnosti, prevashodno predstavljanja božanskih poruka (Fletcher 1970: 21). Činjenica da je alegorija uvek bila deo religijskog diskursa utemeljena je na uverenju da se duhovnom idealu lakše pristupa vizuelno jer naše očekivanje da „reči znače ono što govore“ najčešće deluje kao pokretačka snaga traganja za izrečenim smislom ili porukom (Ibid.: 2). Iako se u teorijskim razmatranjima došlo do teze da alegorija, kao forma kojom pisci eksplicitnim vode ka implicitnom, sama stvara svoju hijerarhiju (Ibid.: 22, 23), takođe je poznat stav o važnosti konteksta u kojem je alegorija nastala, kao suštinskog činioca njenog funkcionisanja. Očigledan primer važnosti konteksta i hijerarhije značenja je hrišćanska pozornica jer spada među one koje viševjekovna promena generacija nije izbrisala već održala, te na kojoj je i danas aktuelno *Hodočasnikovo putovanje*.

Iako postoje nagađanja o mogućim izvorima koje je Banjan koristio, kao i stav da je Banjan čitao mnogo više nego što se isprva smatralo (videti Pooly 2018: 101-116; Rosenfeld 2018: 277-279), u predgovoru *Svetog rata (The Holy War, 1682)* sam Banjan pominje i odbacuje glasine da njegova prethodna alegorija nije autentična. Zaključak disertacije iz 1904. godine, nakon detaljne analize liste potencijalnih književnih uzora⁹³ jeste da se ni jedno razmatrano delo ne može smatrati prototipom Banjanove alegorije i pored opštih sličnosti koje potiču prevashodno posredstvom *Pilgrimage of Man* (1330), čiji je prvi prevod na engleski urađen 1426, uprkos činjenici da je postojalo mnogo autora koji su opisivali čovekovo duhovno putovanje ka Jerusalimu, te da je od XV veka do polovine XVII veka alegorijsko putovanje postalo opšte korišćena ideja i forma na koju je prvenstveno Deguileville uticao (Wharey 1904: 1, 13, 136). Izvesno je ono što i sam Banjan kaže u autobiografiji (Bunyan 1996: 15. deo), da su, osim Biblije, u njegovim rukama bile dve tada popularne knjige, koje mu je žena donela kao miraz, *The Plain Man’s Pathway to Heaven* (1601) od Artura Denta (Arthur Dent) i *The Practice of Piety* (1611) od Luisa Bejlja (Lewis Bayly).

Da li značaj *Hodočasnikovog putovanja* dolazi iz izvora, biblijskog teksta? Zasigurno! Poruka evanđelja, biblijski jezik i simbolika daju temelj uspehu koji je ova knjiga postigla, ali i Banjanovo lično iskustvo koje govori između redova pozivajući na promišljanje i ne ostavljajući ravnodušnim čak ni ateistu dok u podtekstu alegorije prepoznaje putovanje

⁹¹ „uskлади moju knjigu, svoju glavu i srce“ (Bunyan 2011: 6).

⁹² O *priči i pričanju*, govor Ive Andrića prilikom dodele Nobelove nagrade 1961. godine: <https://www.ivoandric.org.rs>, pristupljeno 15.04.2022.

⁹³ Guillaume de Deguileville’s *Pilgrimage of Man* 1426, Leonard Wright’s *The Pilgrimage to Paradise*, 1591; Thomas Taylor’s *The Pearl of the Gospel and the Pilgrim’s Profession*, 1624, da navedemo neke (prema Ibid.: 2, 3).

kroz život. Pomenuli smo da je *Hodočasnikovo putovanje* bilo popularnije od *Izgubljenog raja* među narodnim masama te da je uticalo na kreiranje stavova prema Bibliji (Norton 2004: 183). Način na koji je Banjan koristio biblijsku simboliku i jezik i povezivao radnju sa biblijskim stihovima pokazuju koliko mu je Sveto pismo bilo blisko kao i da je Sveto pismo njegova lična Istina.

Poznato je da se soteriološko učenje reformatora: *sola Scriptura, solo fide, solo Christo*, razlikovalo od učenja njihovih sholastičkih prethodnika (Schwöbel 1990: 99-101). Međutim, videli smo da je ideja bazirana na temeljnom dogmatskom načelu *sola scriptura*, koja je trebalo da poništi viševjekovnu nepravdu da samo nekolicina učenih ima pristup Svetom pismu, umesto okretanja suštini biblijskih učenja kroz praktičnu pobožnost, pokrenula talase razlika. Nastanak mnogih denominacija u protestantizmu posledica je razlika u tumačenju Pisma, a različito shvatanje, korišćenje i uloga alegorijskog modusa u istoriji hrišćanske egzegeze jedan je od uzroka.

Videli smo da je engleski puritanizam bio prevashodno pod uticajem kalvinističkih učenja, kao što smo videli i da je 'situacija na terenu', razna učenja koja su engleskim drumovima širili *lay preachers*, bila kompleksna. Kratko ćemo se osvrnuti na osnovne razlike u stavovima reformatora kada je u pitanju interpretacija Pisma u cilju postavljanja okvira Banjanovom shvatanju alegorije. Rani hrišćani su u proročkim knjigama Starog zaveta čitali Hrista, a takva "proročka interpretacija Starog zaveta je forma alegorije jer Pismo posmatra kao govorenje jednog (iskustva Izraela) u značenju drugog (ispunjenje u Hristu)", te se događaji koji proriču Hrista često nazivaju tipovima⁹⁴ (Louth 1990: 12).

Kao „eksplicitna odbrana alegorije“ navode se sledeći stihovi iz Novog zaveta (Ibid.):

„I kao što je Mojsije podigao zmiju u pustinji, tako mora da bude podignut i Sin čovečiji, da svako ko u njega veruje ima večni život“ (Jovan 3:14-15)

„Recite mi, vi koji želite da budete pod Zakonom: zar ne čujete šta Zakon kaže? Jer, zapisano je da je Avraam imao dva sina: jednog od robinje i jednog od slobodne žene. Ali, onaj od robinje je rođen kao svi ljudi, a onaj od slobodne na osnovu obećanja. To sve ima i preneseno značenje, jer te dve žene predstavljaju dva saveza. Jedan je sa Sinajske gore i rađa decu za ropstvo, to je Agara. A Agara predstavlja Sinajsku goru u Arabiji i odgovara današnjem Jerusalimu, jer robuje zajedno sa svojom decom. Ali, onaj Jerusalem koji je na nebu, slobodan je, on je naša majka. Jer, zapisano je: »Raduj se, nerotkinjo, ti koja ne rađaš, kliči i viči, ti koja ne znaš za trudove. Jer, više dece ima usamljena nego ona koja ima muža.« A vi ste, braćo, kao Isaak, deca obećanja. I kao što je u ono vreme onaj koji je rođen kao svi ljudi proganjao onoga koji je rođen snagom Duha, tako je i sada. Ali, šta kaže Pismo? »Oteraj robinju i njenog sina, jer sin robinje neće biti naslednik sa

⁹⁴ Rimljanima 5:14, u mnogim engleskim prevodima stoji 'type', dok u drugim stoji *representation, symbol, figure, foreshadowing*: „Nevertheless death reigned from Adam to Moses, even over those who had not sinned according to the likeness of the transgression of Adam, who is a type of Him who was to come“ (New King James Version (1982), videti Pouke iz Svetog pisma, <https://pouke.org/svetopismo/biblija.php?lang=nkjv&lang2=&book=45&chap=5>, pristupljeno 14.04.2022.

sinom slobodne.« Stoga, braćo, nismo deca robinje, nego slobodne“ (Galaćanima 4:21-31)

„Jer, u Mojsijevom zakonu je zapisano: »Ne zavezuju usta volu koji vrše.« Zar je Bogu do volova?“ (1. Korinćanima 9:9)

„A sve što je u prošlosti zapisano, zapisano je za našu pouku, da svojom strpljivošću i utehom Pisama imamo nadu“ (Rimljanima 15:4)

„Jer, Hristos je jednom zauvek umro za grehe, pravedan za nepravedne, da vas dovede Bogu. Ubijen je, doduše, u telu, ali je oživljen u duhu. U njemu je i otišao i propovedao duhovima u Tamnici, onima koji su u prošlosti bili nepokorni, kada je Bog strpljivo čekao u Nojevo vreme, dok se gradio kovčeg, u kojem se samo nekoliko njih, to jest osam duša, spaslo kroz vodu. Njena slika, krštenje, ne uklanjanje telesne nečistoće, nego Bogu upućena molitva za čistu savest, sada i vas spasava posredstvom vaskrsenja Isusa Hrista, koji je Bogu zdesna, pošto je otišao na nebo, gde mu se potčinjavaju anđeli, vlasti i sile“ (1. Petrova 3:18-22)

Prema Lotu, iako je Origenov pristup alegoriji bio često kritikovan, alegorija se koristila kao termin za dublje razumevanje Pisma (Louth 1990: 13, 14).⁹⁵ U srednjem veku uspostavlja se pristup od četiri nivoa interpretacije: „doslovnog (šta se desilo), alegorijskog (šta treba da se veruje), moralnog (šta činiti) i anagogijskog (kuda ići, cilj hrišćanskog života)“⁹⁶, iako reformacija načelno odbacuje alegorijsko tumačenje (Evans 1990: 439). Mada mnogi stihovi zaista znače samo to što piše, kao što su deset zapovedi ili narativi koji opisuju istorijske događaje, problem doslovnog ili bukvalnog tumačenja, „doslovno znači ‘prema slovu’“, jeste zanemarivanje konteksta kao i duhovnog značenja, a kao jedan među brojnim primerima navodi se Psalam 61:3, u kojem se Bog naziva, „utočište“ i „moćna kula“ (Young 1990: 401).

Klima renesanse je bila specifična po opštoj humanističkoj naklonosti i okretanju prema autentičnim izvorima, zbog čega se tendencija reformacije da se Biblija proučava na izvornim jezicima može posmatrati i kao deo opšteg fokusa (Schwöbel 1990: 98). Kao rezultat proučavanja grčkog i jevrejskog krajem srednjeg veka dolazi do promene u biblijskim tumačenjima, koja su se u zapadnom hrišćanstvu ranog srednjeg veka oslanjala na patrističku tradiciju, prevashodno Avgustina, gde je u egzegezi primenivano proučavanje gramatike, logike i retorike. Avgustin je naglašavao višeznačnost stihova, iako je prevashodno koristio doslovno i alegorijsko tumačenje, a figurativno čitanje koristio je kao dodatnu pomoć pri rasvetljavanju naizglednih kontradiktornosti Pisma. Doktrina, da se ljudskim jezicima ne može potpuno opisati i dočarati Bog, korišćenje slika u Pismu objašnjavala je kao način kojim Stvoritelj govori stvorenju kroz slike. Čak se i reči, poput „ljubav“, koriste kao slika tj. prenos značenja (*translatio*) koje Pismo u celini donosi kad definiše ljubav, praksa koja je smatrana osnovnim principom alegorije tokom VIII i IX veka, dok je tokom XII veka zanimanje za doslovno značenje rezultat razmatranja jezika kroz

⁹⁵ Razlikovanje *slova*, „istorijskog značenja“, i *duha* „alegorijskog“ tj. mistične interpretacije čija je svrha otkrivenje Hrista (2. Korinćanima 3:6), Origen povezuje sa telom, dušom i duhom čoveka; ‘telesno’ značenje sa doslovnim ili istorijskim značenjem, ‘duševno’ značenje odnosi se na moralnu lekciju, ‘duhovno’ značenje odnosi se na teološki uvid (Ibid.).

⁹⁶ citairane reči Nikole od Lira prema Lotu (Ibid.)

gramatiku i logiku, a u XIII veku Akvinski pokreće pitanje značaja uloge autorove namere, što se u XVI veku odrazilo na Erazmusovo i Luterovo okretanje prema učenjima apostola Pavla (Evans 1990: 438, 439).

Erazmusa (Desiderius Erasmus Roterodamus, 1466-1536), katoličkog sveštenika i rensansnog humanistu, istorija ubraja među one koji su uticali na stavove reformacije, na biblijsku interpretaciju, kako sa novim latinskim i grčkim izdanjima Novog zaveta koje je pripremio tako i sa brojnim temama o kojima je pisao. Erazmus je, smatrajući da su teolozi zanemarili da je razumevanje Pisma svrha teologije, isticao alegorijsko tumačenje Pisma po uzoru na apostola Pavla, zatim Origena, Avgustina i druge, kao i shvatanje čoveka kao trodelnog bića (duh, duša i telo) koji treba da ide izvan vidljivog sveta u potrazi za misterijama,⁹⁷ potrebu da laici čitaju Pismo, kritički pristup pojedinim crkvenim praksama, dotakao se figurativnog u biblijskim alegorijama i parabolama, tvrdeći da postoje višestruka značenja u Pismu,⁹⁸ uz upozorenje na opasnosti u slučaju preterivanja sa alegorijskim pristupom. Erazmus je pre svega tražio moralno značenje u koracima interpretacije, iako su njegovi savremenici koristili četiri pristupa interpretaciji Pisma za razliku od doslovnog i duhovnog sa početka hrišćanstva (Reventlow 2010: 52-63).

Luter se okreće protiv humanizma, sholastike i aristotelizma držeći se i doslovnog i duhovnog značenja kada govori o opravdanju kroz veru u Hrista, koje nalazi u formi obećanja u Starom zavetu ispunjenog u Novom, a kritikujući rane crkvene očeve zbog korišćenja alegorijske interpretacije, kojom su dolazili do značenja koja su zanemarivala doslovno značenje (Reventlow 2010: 63-65). Iako je sam Luter koristio alegorije, što je smatrao opravdanim tamo gde su u tekstu korišćene (Bartholomew 2015: 198), važnost je pridavao tropološkom ili moralnom značenju Pisma (McGrath 1990: 584). S druge strane, Cvingli je imao dijalektički pristup „reči“ i „značenju“ Pisma, stihove iz *Druge Poslanice Korinćanima* (3:6) je koristio da potvrdi da doslovne reči u Pismu uvek ne prenose značenje i izabrao tipološko razumevanje, iako je kao primarno značenje navodio doslovno značenje, veruje se, pod uticajem prvog štampanog Novog zaveta na grčkom, koji je priredio Erazmus, uz naglašavanje važnosti erudicije u interpretaciji, poznavanja jevrejskog i tekstova *Septuaginte*. Cvingli je prihvatio Erazmusovo učenje da je “slovo” Pisma “ljuska” ili spoljašnja forma, a “duh” “jezgro” ili unutrašnja, a obojica su naglašavala tropološko ili moralno značenje Pisma, “orijentaciju na praktična pitanja ljudske egzistencije” iz koje proizlazi da je vernik “kroz vodstvo i inspiraciju Svetog duha osnažen da ispuni zahteve nove poslušnosti evanđelja” (McGrath 1990: 582-584).

Smatra se da je kalvinističko učenje oblikovalo Banjanovu veru i praksu, te da se najviše identifikovao sa ranim puritancima (videti Wallace 2018: 83-85). Calvin je izvršio veliki uticaj na razvoj biblijskih studija svojim *Komentarima* kojima je obuhvatio većinu Starog i gotovo ceo Novi zavet, a njegov cilj je bio da tumačenja Pisma budu *perspicua brevitatis*, ‘kratka i jasna’ (Schwöbel 1990: 98, 100). Calvin uči da je Biblija *Reč Božija* napisana ljudskom rukom vođenom Duhom svetim, koji i onima koji čitaju Pismo otkriva biblijske

⁹⁷ Potraga za otkrivanjem „filozofije Hrista“, Erazmusov je stav da se ne samo kroz doktrinu, već i srcem kroz život, obnavlja ona ljudska priroda koju je Bog stvorio (Ibid.: 58).

⁹⁸ Stavovi koji se i danas proučavaju, kao npr. isticanje važnosti mnoštva retoričkih stilskih figura za stilsku analizu Biblije. Primer Erazmusove interpretacije koji Reventlou ovde ističe je Erazmusovo tumačenje Isusovih reči “jer moj jaram je blag i moje breme lako” (Matej 11: 30) koje upoređuje, između ostalog, sa teretima ceremonija, pravila, praznika koji su nad hrišćanima tog vremena (Ibid.: 61)

istine kroz "unutrašnje presvedočenje Duha kako bi prepoznali istinu" u napisanim rečima, zbog čega odbacuje rimokatoličko učenje da autoritet zvanične crkve garantuje autoritet Pisma, kao i učenja koja su se pojavila sa reformacijom, da Duh prenosi poruke od Tvorca nezavisno od Reči. Pored toga, on naglašava važnost istorijskih okolnosti i konteksta biblijskih stihova, tipološku vezu Starog i Novog zaveta u kojoj je kroz istoriju Izraela najavljen Hrist, kao i važnost otkrivanja namere autora kroz obraćanje pažnje na "lingvistički izraz", "stav zbog koga se smatra jednim od najvećih uticaja na razvoj modernih egzegetskih proučavanja" (Schwöbel 1990: 99, 100; videti Bartholomew 2015: 198).⁹⁹ S obzirom da alegorijska egzegeza naglašava duhovno značenje naspram istorijskog i doslovnog, Calvin je bio protiv srednjovekovnog četverostrukog metoda (Machosky 2007: 180).

Banjan takođe preuzima i rabinski način podučavanja iz Pisma, isticanja i naglašavanja mudrosti, naspram posmatranja Pisma kao spiska dogmi koje treba da memorišemo i sprovedemo u delo (Seerveld 2013: 300). Ono što je neosporno jeste Banjanovo verovanje da je Sveto pismo Božija reč, te da na temelju ovog uverenja Banjan započinje, gradi i završava priču o Hristijanu i njegovoj porodici. U *Hodočasnikovom putovanju* Sveto pismo daje tematski okvir priče kao i značenje likovima, pejzažu i građevinama. Radnja započinje ponalaskom Svetog pisma, a narativ prvog i drugog dela Banjanove alegorije predstavlja Bibliju kao jedino sredstvo koje budi iz začaranog sna i otvara oči (Banjan 2013: 6-7), alarm za uzbunu i detektor opasnosti, mapu puta spasenja (Ibid.: 270), svetlo u tami (Ibid.: 56, 271), lek (Ibid.: 205), ključ za izlazak zamke na slobodu (Ibid.: 106), mač pobeđe (Ibid.: 53), durbin, utehu, nadu, savet, obećanje (Ibid.: 24-32, 40-48, 110, 174-177, 239, 256) ili ogledalo (Ibid.: 259).

Meditacija o biblijskim pričama u puritanskoj pobožnosti praktikovana je dnevno, u ličnoj pobožnosti, sedmično kao priprema za bogoslužjenje, ili pak godišnje u okviru priprema za praznike, ali i razne životne događaje poput rođendana ili pak tokom životnih kriza (Hambrick-Stowe 2008: 204). Puritanci su bili poznati po naglašavanju Pavlovih reči iz Poslanice Rimljanima (12:2): „Ne prilagođavajte se ovome svetu, nego se preobražavajte obnavljanjem svoga uma, da biste mogli da prosudite šta je Božija volja, šta je dobro, ugodno i savršeno“ (Spurr 1998: 185-186). Stoga, ne čudi što je važnost čitanja i poznavanja Pisma istaknuta u oba dela direktnim uputstvima u Tumačevoj kući, Veličanstvenoj Palati ili na Planinama Naslade, kao i u zajedničkom čitanju Pisma u drugom delu kod Gaja ili indirektno kroz likove poput Formaliste, Licimerja, Malodušnog, Neverujućeg, Pričalice, Sebičnjaka, Držisveta, Lakomog, Cicije, Praznovernog, Neznalice, koji zbog nepoznavanja Reči ne dolaze do željenog cilja. Dakle, osim Banjanovih stihova sa margina i hodočasnici direktno citiraju i razmatraju biblijske stihove u oba dela.

Pomenuta učenja su mnogima, pa i Banjanu, bila karta za ulazak u svet proučavanja Biblije. Kao što smo ranije istakli, plodovi učenja reformacije su bili mnogobrojni, a nastale promene dalekosežne. Reč, koja je seme, prema priči o sejaču i semenu (videti Marko 4:1-20, Matej 13:3-9 i Luka 8:4-15), u Banjanovom životu donela je plod, da 'otvorenim očima', baš kao i Hristijan, ugleda Kraljev Put i ruku Oca koja nudi spasenje kroz veru u Hrista.

⁹⁹ Calvinovi egzegetski principi korišćeni su u prosvetiteljstvu, ali bez njegovog teološkog okvira, kada je "unutrašnje presvedočenje Duha svetog" zamenjeno "autonomnim sudom prirodnog razuma" (Schwöbel 1990: 101).

Promena životne perspektive uokvirena je Svetim pismom u kome Stari zavet najavljuje Novi zavet, gde je pak najavljen novi svet. Pisanje o tome iskustvu i o biblijskim temama rezultat je prakse slušanja i čitanja Pisma u Banjanovom životu, kao i kod mnogih drugih puritanaca.

Banjan se našao između klasičnih i radikalnih reformatora pa već u predgovoru za svoju knjigu kaže da se samo čini da je njegova knjiga nešto potpuno novo i otkriva da su ga neki savetovali da objavi knjigu dok su drugi bili protiv, te da je zbog toga napisao uvodnu odbranu (apology) u kojoj tvrdi da su novine (novelty) samo na površini teksta. Neobičnu popularnost koju je ovo Banjanovo delo imalo više od dva sledeća veka, mnogi vide upravo u preklapanju ove dve dimenzije. Prvi razlog popularnosti Banjanove alegorije jeste veza između „kompatibilnosti između drevnih paradigmi evanđelja i modernog iskustva (novelty)“ koje se odnose na tada novi, radikalni pristup tumačenja Svetog pisma koji naglasak stavlja na nove, sveže Božije objave koje vernici mogu da prime od Duha svetog. Dodatni razlog popularnosti je Banjanov poziv čitaocima na aktivno učestvovanje u priči (Haskin 1984: 73, 74, 85, 89).

Banjanov dodir sa radikalnom teologijom pripisuje se njegovoj dilemi da je zakasnio sa obraćenjem, što su radikali smatrali nepotrebnom brigom objašnjavajući svoj stav tumačenjem Biblije da je „novo doba Duha svanulo“ kao ispunjenje proroštva o poslednjim vremenima (videti Dela apostolska 2:16) u kome obećano izliće Duha svetog donosi nova otkrivenja sinovima, ćerkama, mladićima i starcima (Haskin 1984: 76). Haskin ne smatra slučajnom činjenicu da je Hristijan, kao i apostol Pavle, sveti Augustin, Luter i Banjan, obraćenik u zrelim godinama, kao ni činjenicu da Hristijana ne kreće odmah na put (Ibid.: 86-87). Banjanova namera je da ohrabri druge, jer je i on lično prolazio kroz krize vere, zbog čega komunicira da nikada nije kasno za one koji uđu na uska vrata, oslobode se tereta pred krstom, obuku nove haljine i sa pismom nastave Kraljevim putem. S druge strane, ono što je Banjan video kao problem u radikalnoj teologiji jeste tumačenje da vernik mora da se oslanja isključivo na Duha svetog da bi razumeo Pismo, jer je smatrao da se tako umanjuje važnost poznavanja Biblije, odakle je proizašlo njegovo insistiranje da je zadatak čitaoca da sam otkrije ono što se nalazi ispod površine. Konfuzija među tumačima biblijskih tekstova u Engleskoj XVII veka nastala jer su se našli između tipologije koja zapravo proističe iz istorijskog okvira i alegorije koja zapisane događaje vidi kao školjke koje otvaramo da bismo došli do vanvremenskih istina, vidljiva je i u drugom delu knjige kao i u uvodu prvog dela gde se Banjan osvrće na „tipove, senke i metafore [...] tamne figure i alegorije“ (Bunyan 2011: 3, 4; Haskin 1984: 83).

Znamo da je Banjan bio svestan problema koje može prouzrokovati potencijalna višeznačnost alegorije, pogotovo u religijskom kontekstu njegovog vremena, iako su biblijske alegorije bile opštepoznate, poput priče o sejaču, semenu i različitim vrstama zemljišta koja govori o plodovima Božije reči u različitim ljudima (videti Mateju 13:3-9), ili priče o izgubljenom sinu o odnosu Boga Oca prema svojoj deci (videti Luka 15:11-32). Kao pobornik stavova reformacije našao se između težnje da se što jednostavnijim jezikom iskazuju Božije istine i očiglednih bogatih parabola iz Pisma. Svoj izbor opravdao je odmah na početku prvog dela u predgovoru gde svaku nedoumicu i različite stavove po pitanju alegorije sumira zaključkom da i samo Pismo koristi isti metod (Bunyan 2011: 4, 5):

Da li se plašim da kažem da su Sveti spisi,
koji svojim Stilom i Rečima, beleže svu Mudrost,

posvuda prepuni svih ovih stvari -
tamnih figura, alegorija? Ipak iz iste Knjige izvire
onaj sjaj i zrake svetla
koji naše najtamnije noći pretvaraju u dan.

[...]

Smatram da Sveto pismo, na mnogim mestima,
gde jednim govori drugo,
pokazuje sličnost sa ovim metodom“

Banjan ovde isključivo misli na problem tumačenja hrišćanske doktrine jer je njegova namera bila da pomogne pobožnima da razumeju Božije puteve, te da nevernima pokaže put spasenja, a koliko mu je to bilo važno pokazuju napomene na marginama u kojima stavlja biblijske stihove kao putokaze po uzoru na *Ženevsku Bibliju*. Za Banjana je istraživanje Pisma užitak i zadatak, a odgonetavanje skrivenog značenja omogućava ulazak u dubine: „stvari koje su skrivene u rečima zagonetnim, bogobojazni um još više privlače“ (Ibid.: 136), što vidi kao razlog zašto je Stvoritelj izabrao takvu vrstu diskursa. Banjan poziva čitaoce u prvom delu na tu vrstu inicijative i truda koja donosi nagradu: “otvori zavese, pogledaj ispod mog vela, razotkrij moje metafore, ne posustaj“ (Banjan 2013: 131), pa opet naglašava svoj stav u drugom delu:

„Tvrđog srca orasi su (prevarom ih neću zvati),
čije ljuske kriju jezgro u kome ćeš uživati.
Kada ljusku ti razbiješ, plod ćeš njegov ugledati.
Da ih krckaš i uživaš, tebi ćemo ih poslužiti“ (Ibid.: 236).

Banjan daje do znanja da zna šta neprijatelji govore, da nas “metafore čine slepima”, ali Pismo je njegov adut, a sam Hrist, Pastir (videti Jovan 10), zaštita je od opasnosti tumačenja, pa ga “tipovi, senke i metafore” ne plaše (Bunyan 2011: 3). Skromno konstatuje svoj cilj i obećava: „ova knjiga napisana je takvim rečima da može dopreti do običnih ljudi: čini se kao nešto novo, pa ipak ne sadrži ništa do istinskih i iskrenih odlika evanđelja“ (Ibid.: 6), nakon čega nizom pitanja naglašava da je putovanje i odluka lično. Dok u pitanjima koja slede stoje skriveni odgovori, na kraju Banjan upućuje poziv na ličnu potragu za istinama i Istinama (Ibid.).

„Da li bi kročio u san, ali bez spavanja?
Da li bi istovremeno da se smeješ i plačeš?
Da li bi da izgubiš sebe, a da ti ništa ne fali?
I da se iznova pronadeš ali bez šarma?
Da li bi da pročitaš sebe, i čitaš al’ da ne razumeš?
A da ipak znaš da li si blagoslovljen il’ ne,
Čitajući te iste reči?
Eh, onda ovamo dođi ti, i uskladi moju knjigu, svoju glavu i srce“¹⁰⁰

Dakle, *Hodočasnikovo putovanje* je alegorija hrišćanskog života prikazanog kao potraga za putem spasenja na putevima života, priča o putnicima koji uz Božiju milost putuju kroz ovozemaljski život ka životu večnom. Banjan kaže da „piše o putu i trci svetaca

¹⁰⁰ „Oh, then, come hither, and lay my book, thy head, and heart together“

[...] alegoriju o njihovom putovanju, i putu ka slavi“ (Ibid.: 1). Iako se Banjanovi putnici u oba dela knjige kreću istim putem, nailaze na iste prepreke i opasnosti, njihove borbe su drugačije jer proističu iz odluka svakog putnika ponaosob. Prvi deo *Hodočasnikovog putovanja* (1678) je priča o pojedincu, čoveku koji sam kreće na put pronalaska istine nakon što se njegova porodica ogluši o molbe da krenu sa njim. U drugom delu *Hodočasnikovog putovanja* (1684) njegova porodica putuje istim putem i dolazi do istog cilja. Svi putnici koje srećemo na Kraljevom Putu tragaju za svojim ličnim istinama i Istinom, dok jedni istrajavaju drugi odustaju, ali se svi susreću sa posledicama izbora slobodne volje. Konstatovali smo da je teološka okosnica *Hodočasnikovog putovanja* praktične prirode, a ne metafizička – priča pokajanja kao promene načina razmišljanja i delovanja, spoznaja milosti Stvoritelja i sopstvenih ograničenja kroz životne borbe i odluke. Banjan svakim elementom alegorije, pričom, likovima i pejzažom, gradi poruku evanđelja i milosti date onima koji veruju: *sola Scriptura, solo fide, solo Christo*.

Iako u prvom delu naš glavni junak, nekada Nesrećnik (Graceless) (Banjan 2013: 41), čije je ime sada Hristijan (Christian), obučen u dronjke sa ogromnim teretom na leđima sam kreće na put, nailazi na mnoge prepreke i pravi mnoge greške. Na Kraljevom Putu nailazi na ohrabrenje, okrepljenje i pomoć, zbog čega na kraju, pošto nije odustao već je uporno i istrajno nastavljao Putem Svetlosti, tražeći mudrost i pomoć, stiže do Nebeskog Grada gde ga oblače u odeću koja sija kao zlato i dobija krunu spasenja. S jedne strane, Hristijan je prikazan kako upada u Močvaru Malodušja, blatnjavi mulj strahova, sumnji i dvoumljenja, jer u strahu bira „najpreči put“ (Ibid.: 12-13), skreće sa Kraljevog Puta jer mu Svetski Mudrijaš obećava brzo i lako skidanje tereta od strane Pravdoljubivog, te skoro pogine na strmom putu (Ibid.: 16), zaspri na pola puta na Brdu Teškoća i izgubi svitak koji je dobio pred krstom da ga uputi u teškoće puta ali i kao ulaznicu u Nebeski Grad (Ibid.: 37). Zatim se ponovo popne na vrh Brda Teškoća nakon što pronađe svitak, razmišlja da odustane jer se uplaši dva lava na ulazu u Veličanstvenu Palatu (Ibid.: 39), u Dolini Ponizjenja, kao posledica njegovog klizanja niz brdo (Ibid.: 211), sledi napad Apoliona od kojeg ne pokušava da pobegne samo zato što se seti da na leđima nema štit (Ibid.: 49-53), kako je paralisiran strahom i nevericom od užasa Doline Senke Smrti, gde vlada potpuni mrak, užas i neizrecivi kaos, a u oblaku očaja i zabluda, uz opasno močvarno tlo, kriju se goblini, aždaje i nakaze, zamke, jame i bezdani (Ibid.: 55-57). Takođe, kako je na Vašaru Taštine, zajedno sa Verujućim, nepravedno optužen, uz lažno svedočenje Zavidljivog, Sujevnog i Ulizice, pod budnim okom sudije Dobromrza i porotnika Slepca, Lošeg, Zlobnog i drugih (Ibid.: 83-87), nakon čega, zajedno sa Nadajućim, bira lakši put, pa završe u Zamku Sumnje, gde ih zarobi, izglednjuje, prebija i nagovara na samoubistvo div Očajnik (Ibid.: 102-105), ili kako nakon odmora i okrepe od nevolja sa Očajnikom i mudrosti koje prime od pastira, opet završe na pogrešnom putu i uhvaćeni u mrežu (Ibid.: 119), te kako se i pored sve pomoći i izbavljanja, kad stignu do Obećane Zemlje, Hristijan uplaši dok prelazi Reku bez mosta, gde ga hvataju očaj i malodušnost, pored svega što je čitao, čuo, poverovao i doživeo, kao i činjenice da mu Nadajući pridržava glavu da ne potone (Ibid.: 142-143).

S druge strane, u svakoj od situacija u kojoj se nađe stiže pomoć od Gospodara Kraljevog Puta. Na prvim stranama već čitamo kako očajnom i izgubljenom Hristijanu Jevanđelista daje utehu i pokazuje put prema vratima i svetlu (Ibid.: 8), a Pomoćnik ga izvlači iz Močvare (Ibid.: 12). Sa strmog puta, na kome se našao jer je poslušao Svetskog Mudrijaša, spašava ga Jevanđelista, koji ga ponovo usmerava na Kraljev Put (Uski Put) (Ibid.: 16-19), Tumač mu daje uputstva kroz sedam upečatljivih primera, interaktivni 3D

prikaz temeljnih istina Pisma (Ibid.: 24-32), na Krstu mu spadne teret i dobija svitak koje je ulaznica u Nebeski Grad (Ibid.: 33). Zatim uspeva da nađe izgubljeni svitak, a pri ulazu u Veličanstvenu Palatu vratar Budni ga ohrabri i pomogne mu da prođe kraj lavova (Ibid.: 40), dok je u Veličanstvenoj Palati ohrabren zapisima iz starih vremena koji pokazuju večno poreklo Gospodara Brda, značajna dela Njegovih slugu, zapisima o milosti Gospodara, oružarnicom sa „mačevima, štitovima, šlemovima, grudnim oklopima, cipelama koje se ne troše za onoliko putnika koliko je zvezda na nebu“, kao i Mojsijevim štapom, Gideonovim, Samsonovim i Davidovim oružjem, ali i mačem kojim će Gospodar Brda ubiti Čoveka Bezakonja jednog dana. Tu biva naoružan od glave do pete u oklop (Ibid.: 40-48), a u bici sa Apolionom, uz Božiju pomoć, uspeva da dohvati dvosekli mač (Reč) koji mu je ispao i da rani neprijatelja nakon čega mu je pružena ruka sa lišćem Drveta Života od kojeg mu odmah rane zacele (Ibid.: 53). U Dolini Senke Smrti, sve što uradi u očaju jeste da poviče Gospodu za pomoć, a kad svane dan vidi da je prošao uskim putem koji je sa jedne strane imao jamu, a sa druge močvaru, i ostatke onih koji su tu stradali (Ibid.: 57). Nakon toga sreće Verujućeg sa kojim nastavlja put (Ibid.: 58), pa ih u Pustari pre grada Taština Jevanđelista ohrabruje da požure i upozorava šta ih čeka (Ibid.: 77), a kada ni dužni ni krivi, Hristijan i Verujući bivaju zatvoreni u kavez, sa lancima i okovima spovođeni kroz Vašar Taštine, gde Verujući plaća životom, Hristijana Onaj koji vlada svim stvarima izbavlja (Ibid.: 87). Takođe, odatle mu se pridruži Nadajući sa kojim ide do kraja puta (Ibid.: 88), a kada se Nadajući i Hristijan okrenu od očaja u molitvu u tamnici Zamka Sumnje i Hristijan seti da sve vreme u nedrima ima ključ, obećanje, uspeju da pobegnu sa mesta gde su mnogi izgubili živote (Ibid.: 106). Nakon proživljenog užasa sa divom Očajnikom, okrepljuju se u voćnjacima Planine Naslade mudrostima i uvidima koja sa njima dele pastiri, Znanje, Iskustvo, Pažljivi, Iskreni (Ibid.: 108-110). Čak i kada odmah potom završe uhvaćeni u mrežu, Blistavi ih ukori ali i oslobodi (Ibid.: 120). Naposljetku, kada se Hristijan uplaši dok prelazi Reku bez mosta, Reč ohrabrenja i usmerenja, koju izgovara Nadajući, osvesti ga tako da Hristijan odmah nalazi tlo pod nogama i uspešno prelazi Reku, odakle ih do Kapija vode dva pomagača uz svirku trubača, gde ulaze u Nebeski Grad, u odeći koja sija kao zlato, gde dobijaju krune i harfe da iskazuju čast Kralju, dok hodaju ulicama popločenim zlatom sa mnoštvom ljudi (Ibid.: 143-147).

U drugom delu Banjan milost i pomoć Gospodara Kraljevog Puta stavlja u kontekst grupnog putovanja. Na Kraljevom Putu udružuju se različiti ljudi koji se međusobno ispomažu, čime naglašava zajedništvo i oslikava ulogu crkve. Hristijani i deci se od samog početka pridruži komšinica Sažaljiva, mnogo je više onih koji pomažu, onih koji se pridružuju, pa su mnoge nevolje izbegnute i bitke dobijene, pa čak i proslavljene svirkom, pesmom i plesom (Ibid.: 255), te smo svedoci venčanja sva četiri sina (Ibid.: 242, 250). Priča o Hristijanu nadaleko je poznata, pa se Hristijani i dečacima, Mateju, Samuilu, Josifu i Jakovu, svi hodočasnici jako obraduju. Uz iskusnog i dokazanog „vodiča hodočasnika ka Nebeskom Gradu“, koji im je dodeljen od strane Gospodara zemlje u koju su se uputili, Srdačnog (Ibid.: 254), kao i Tumača, domaćina Veličanstvene Palate i pastira, pomoć dolazi i od lekara Umešnog, vlasnika odmarališta za hodočasnike, Gaja, kao i starca Mnasona u gradu Taština, a do kraja puta družini se pridruži nekoliko vernih i upornih hodočasnika, Časni, Nemoćni, Uvek Zaustavljam, Borac za istinu, Odupri Se, Potišteni i njegova ćerka Uplašena, kao i jedna Gajeva i dve Mnasonove ćerke, koje zajedno sa Sažaljivom postaju žene Hristijaninih sinova. Zajedno su uspešniji, kod svake prepreke se posavetuju međusobno šta im je činiti, pomažu jedni drugima, zajedno čitaju Pismo (Ibid.: 239). Srdačni im „pravovremeno ukazuje na opasnosti“, kada u Začaranoj Zemlji upadaju u nevolje zbog

izmaglice, blata, tame i žbunja, Srdačni u „mapi svih puteva do Nebeskog Grada“ (Reči) proverava kojim putem da nastave i pali svetlost, čime je naglašena važnost praktikovanja Reči (Ibid.: 269-271). Takođe, čak i proaktivno doprinose bezbednosti na Kraljevom Putu jer se udruženi sa Srdačnim obračunavaju i pobeđuju napasnike na koje nailaze, iako njih direktno nisu dirali, što donosi nove pobeđe. Osobode Nemoćnog koji polazi sa njima kada pobeđe diva Ubicu Dobrih kod Gajeve gostionice (Ibid.: 240), zadobiju poštovanje kada napadnu čudovište iz šume kod Vašara Taštine nakon čega se dodatno poveća broj onih koji veruju u gradu Taštine, što je započelo nakon što je tu Verujućí mučen i ubijen (Ibid.: 251), oslobađaju Potištenog i njegovu ćerku Uplašenu, koji nastavljaju put sa njima, kada ubiju diva Očajnika čiji Zamak ruše (Ibid.: 255).

Pored svih prepreka i teškoća, napada i borbi sa dve rugobe, divom Razjarenim, čudovištem i lavom u Dolini ponižnja, divom Maljem, divom Ubicom Dobrih, čudovištem iz šume kod grada Taštine, kao i divom Očajnikom, Hristijana, njeni sinovi i snahe, kao i ostali pridruženi članovi, stižu do Nebeskog Grada. Iako prolaze istim krajolikom opšti je utisak da je njihovo putovanje prolazi brže i lakše, i pored informacija koje ukazuju da njihovo putovanje vremenski traje mnogo duže. Saznajemo da kod Gaja ostaju godinu dana (Ibid.: 243), zatim neko vreme ostaju u gradu Taštine u gostima kod Mnasona, koji ih upoznaje sa ostalima iz grada koji su se nakon smrti Verujućeg okrenuli od običaja tog mesta, da Hristijanini sinovi na put kreću kao deca, dok kasnije čitamo o njihovim venčanjima (Ibid.: 243, 247), da se Sažaljiva bavi humanitarnim radom (Ibid.: 201, 250) i da je trudna (Ibid.: 259), a na kraju saznajemo da Hristijanini sinovi i snaje u Obećanoj Zemlji podižu crkvu (Ibid.: 284) nakon što Hristijana i ostali iz njihove družine pređu Reku (Ibid.: 277-282).

„Prikaz hrišćanskog života kao putovanja odraz je stihova iz Poslanice Jevrejima gde (Jev. 11: 13-16) gde se o patrijarsima Starog zaveta govori kao o strancima i hodočasnicima na zemlji koji žude za boljom, nebeskom domovinom“ (Owens 2010: 47; videti Keeble 2008: 317). Forma putovanja se takođe dovodi u vezu sa Pavlovim poređenjem hrišćanskog života sa utrkom za krunu spasenja (videti 1 Kor. 9:24; Gal. 5:7, Jev. 12:1) (Keeble 2008: 318). Stalno je prisutan utisak napredovanja hodočasnika, čak i tokom dužih razgovora među saputnicima. Odmah na početku opisan je cilj putovanja, Beskrajno Kraljevstvo, gde „nema ni suza ni tuge [...] tamo ćemo drugovati sa serafimima i heruvimima [...] sresti na desetine hiljada onih koji su tamo otišli pre nas [...] tamo su svi sveti i puni ljubavi“, grad „sagrađen od bisera i kamenja, a ulice popločene zlatom“, „grad svetli poput Sunca [...] gde hodaše mnoštvo ljudi sa krunama na glavama, granama palme u rukama i zlatnim harfama kojima opevavaju Božiju slavu“ (Banjan 2013: 10-11, 141, 147, 276). Beskrajno Kraljevstvo se kasnije pominje kao Sion planina (Ibid.: 22, 144), Nebeski Grad (Ibid.: 33), Nebeski Jerusalim (Ibid.: 81, 144), Imanuilova zemlja (Ibid.: 48, 108), Obećana Zemlja (Ibid.: 140, 276), a put kojim se tamo dolazi Kraljev Put, Uzani Put, Put Svetlosti, Put Spasenja (Ibid.: 24, 52, 133). Karakter Vladara Beskrajnog Kraljevstva (Ibid.: 10-11) prikazan je kroz brojna imena i dela; Onaj koji ne može lagati (Ibid.: 10), Pomoćnik (Ibid.: 12), Zakonodavac (Ibid.: 13), vratar Odobrovoljeni na Uskim Vratima (Ibid.: 21), Tumač (Ibid.: 24-32, 174-184), Tri blistava bića (Ibid.: 33), vratar Budni u Veličanstvenoj Palati (Ibid.: 40), Gospodar Brda, Sin Praiskona (Ibid.: 47), pružena ruka sa Drveta Života (Ibid.: 53), Onaj koji vlada svim stvarima (Ibid.: 87), Car Slave (Ibid.: 142,145,260), Svevišnji (Ibid.: 144), Milostivi, koji Hristijani šalje pismo i Tajna koji donosi pismo (Ibid.: 155), Gospod (Ibid.: 168, 197, 212), Gospodar koji dodeljuje vodiča Hristijani (Ibid.: 171, 183, 208),

Umešni lekar (Ibid.: 205), i na kraju Glasnik Istine koji donosi pozive za prelazak Reke (Ibid.: 277).

Kao centralni događaji biblijske poruke postavljeni su Hristijanov pronalazak Knjige, sa čim počinje potraga za Istinom, ulazak na Uska Vrata, kroz veru u Hrista (Jovan 10: 9), poseta Tumačevoj kući gde ih Tumač, Duh Sveti poučava,¹⁰¹ zatim dolazak pred Krst gde se oslobađa tereta i od tri Blistava Bića dobija oprost greha, nove haljine, znak na čelo i zapečaćeno pismo koje je ujedno uputstvo za putovanje i ulaznica u Nebeski Grad, opremanje u oružarnici Veličanstvene Palate mačem, štitom, kacigom, oklopom, cipelama (videti Efescima 6: 11-18), uputstva pastira na Planinama Naslade, savladavanje niza prepreka i izazova na Kraljevom Putu i na kraju prelazak Reke bez mosta, napuštanje zemaljskog života i prelazak u život večni ulaskom kroz kapije Nebeskog Grada.

U drugom delu hodočasnici takođe prolaze svako od pomenutih mesta uz neke razlike, jer im se početak i putovanje razlikuje. Hristijana dobija poziv, pismo od Milostivog, da pođe na Put Spasenja, u Tumačevoj kući se kupaju, dobijaju nove haljine i pečat na čelo jer se Hristijana pokajala još u svojoj kući na osnovu svega što joj je muž govorio i što je potom čula o njegovom putovanju. Suočena sa otkrovenjem milosti i oprostjenja pred Krstom, Hristijana se zavetuje na vernost Kralju Slave rečima „zaslužuješ da me dobiješ celu jer si me otkupio“ (Banjan 2013: 187). Tumač im dodeljuje vodiča Srdačnog (Ibid.: 183) i hranu i piće za okrepljenje (Ibid.: 191, 208), u Veličanstvenoj Palati Sažaljiva prima utehu i ohrabrenje, san kako stiže do Nebeskog Grada, a Hristijana zlatno sidro i sliku svega što je videla da im pomaže usput (Ibid.: 210), u Tumačevoj kući i Veličanstvenoj Palati pored uvida koji su bili pokazani Hristijanu, družina dobija dodatne napomene, koje su njima neophodne, dobijaju saputnike, odmaraju i utvrđuju svoju veru nakon Doline Senke Smrti i u gradu Taština, na Planinama Naslade trudnica Sažaljiva dobija ogledalo u kome se vidi sopstveni put i prikaz Kralja (Ibid.: 259-260), kao i ogrlicu, minduše i dragulj (Ibid.: 261), na kraju se nastanjuju u Obećanoj Zemlji gde im glasnik Istine donosi pismo, poziv za prelazak Reke i ulazak u Grad Svetlosti.

„Tradicionalne teme koje su označene u proučavanju književnosti (arhetipovi, simboli, obrasci sukoba) nude bogatu raznolikost uzoraka i šema po kojima mi opažamo narative“ (Volas 2016: 154). Šta nam otkriva narativ Kraljevog puta? „Uz Banjana razvijamo osećaj kao da je nebo iza sledećeg ćoška. Ono što dominira *Hodočasnikovim putovanjem* je domen 'konkretne' realnosti: jer suština knjige nije alegorijsko već Stvarno“ (Manlove 1980: 34). Kako napredujemo kroz priču, otkrivamo ponavljanja reči, događaja, slika i radnji koje mogu biti grupisane u obrasce značenja. Kroz celu knjigu prisutan je osećaj kraja puta, već od samog početka, kada Jevanđelista pita Hristijana da li vidi svetlo, Nebeski Grad je postavljen kao cilj (Ibid.: 33). Tok Banjanove priče ostavlja utisak da se ništa ne dešava slučajno, put kojim Hristijan hoda, u suštini je isti onaj koji Banjan opisuje kao faze ličnog obraćenja u svojoj autobiografiji ili put kojim prolaze njegova žena i deca u drugom delu. Realizam Banjan gradi likovima tipičnim za svoje vreme kao i okruženjem koje je bilo prepoznatljivo njegovim savremenikima: močvare, kanali, gostione ili vašari. Međutim, sam put je zapravo duhovna paradigma jer su njime putovali „patrijarsi, proroci, Hrist i njegovi apostoli“ (Banjan, 2013: 24). Močvara Malodušja je bila nevolja hrišćanima hiljadu šeststo

¹⁰¹ „Pomagač, Sveti Duh, koga će Otac poslati u moje ime, naučić vas svemu i podsetiti vas na sve što sam vam rekao“ (Jovan 14:26).

godina (Ibid.: 13), a Srdačni je često vodio hrišćane tim putem (Ibid.: 218), koristeći „mapu svih puteva do Nebeskog Grada“, Sveto pismo (Ibid.: 270). Kroz celu priču gradi se iščekivanje kroz najavljene epizode od strane Jevanđeliste i Srdačnog ili u Tumačevoj Kući, Veličanstvenoj Palati i na Planini Naslade, kao i kroz ostale likove koji su direktna alegorija (Manlove 1980: 25-26).

U Tumačevoj kući im je pokazana Veličanstvena Palata (Banjan 2013: 28-29), Malodušni i Neverujući, koji se vraćaju zbog opasnosti na putu, ispred Veličanstvene Palate ih ubeđuju da je na putu samo opasnost (Ibid.: 38), sa Veličanstvene Palate su im pokazane Planine Naslade u daljini, u Imanuilovoj Zemlji, najdivnijem brdovitom kraju, sa vinogradima, voćnjacima, cvećem i izvorima, kao i da se otud vide kapije Nebeskog Grada (Ibid.: 48), u Pustari Jevanđelista priča o gradu Taštine (Ibid.: 77), a sa Planine Naslade pastiri durbinom pokazuju kapije Nebeskog Grada (Ibid.: 110), dok ih Ateista sreće u Zemlji Uobraženih i ubeđuje da ne postoji Obećana Zemlja, te ih uverava da je dvadeset godina tražio i nije našao pa se vraća da uživa u propuštenom (Ibid.: 121). Osim toga, kada se susreću sa sudbinom onih koji su prevareni na putu, takođe im je najavljena njihova potencijalna sudbina ukoliko ne budu budni i pažljivi. Sudbina okovanih i usnulih, Prostaka, Lenštine i Drznika, u podnožju Brda Teškoća (Ibid.: 34), Formaliste i Licimerja koji nisu ušli na Uska Vrata već preskočili preko zida, zatim izabrali puteve Opasnost i Propast u podnožju Brda jer su izgledali bolje od Uskog Puta i nestali (Ibid.: 34-37), kosti, krv i raskomadana tela na izlazu Doline Senke Smrti (Ibid.: 57), susret sa Pričalicom koji govori, a ne čini i ne stiže do kraja (Ibid.: 67-76), sa Sebičnjakom iz Slatkorečivog grada (Ibid.: 88-90), Držisvetom, Lakomim i Cicijom koji žele da obezbede život i imanje i optužuju ih da preterano veruju (Ibid.: 91), stari spomenik kao stub soli nastao do Lotove žene koja se okrenula za Sodomom, onim što ostavlja (Ibid.: 97-98), kosti mnogih u Zamku Sumnje (Ibid.: 102-107), Neoprezni i Bestidni usnuli u Začaranoj Zemlji (270), kao i mudrosti iz Tumačeve kuće (Ibid.: 24-32, 173-182), Veličanstvenoj Palati (Ibid.: 40-49, 197) i na Planini Naslade (Ibid.: 108-110, 256-261).

Drugi deo knjige, za razliku od prvog koji prikazuje obraćenje kroz ispravno čitanje simbola vremena i okolnosti, uči nas kako da čitamo alegorijske slike prvog dela i daje ovom delu jasnoću amblema, iako je, doduše, ta simbolika razvodnjavana, pa čak i pogrešno tumačena (Machosky 2007: 182). Mnogi su polemisali da je Banjan napisao drugi deo jer mu je alegorija prvog dela izmakala kontroli, te je njegova namera bila da drugim delom pojasni prvi (Ibid.: 183), kao i da bi osujetio neautorizovane nastavke ili kako bi ponudio „ispravan način čitanja“ prvog dela (Olofson Thickstun 2018: 308-309). Ipak, drugi deo je logičan nastavak postavljen pre svega na biblijskim temeljima, na prvoj zapovesti koja ne ostavlja mesta dilemama o prioritetima, a čija je protivteža druga Božija zapovest,¹⁰² što je i ujedno primer važnosti sagledavanja celovitosti Svetog pisma. Banjan koji, kao i ostali puritanci, želi da podstakne praktičnu pobožnost vernika zbog čega je priča drugog dela odličan materijal koji je Banjanu omogućio da dotakne razne teme i pouke kroz niz predstavljenih likova i situacija. Sa putovanjem Hristijane i dece priča evanđelja je zaokružena.

¹⁰² „A Isus mu reče: ‘Voli Gospoda, svoga Boga, svim svojim srcem, svom svojom dušom i svim svojim umom.’ To je prva i najveća zapovest. A druga je slična ovoj: ‘Voli svoga bližnjega kao samoga sebe.’ Ceo Zakon i Proroci zasnovani su na ovim dvema zapovestima“ (Matej 22:37).

Evidentno je da je druga generacija, koja u drugom delu napreduje istim putem, poučena pričama Hristijanovog iskustva, obavještena o nevoljama na koje je Hristijan nailazio zbog čega je taj put za njih potpuno drugačije iskustvo. Banjan šalje drugi deo knjige da sledi prvi deo kao što Hristijana sledi Hristijana, time je i nastavak knjige na neki način hodočasnik jer širi dalje putovanje (Machosky 2007: 188). Pomenuli smo da u predgovoru drugog dela Banjan navodi da je prvi deo već proputovao „more i kopno“, kao i da Hristijana smatraju „prijateljem“ i „bratom“, te da mu je rečeno, da negde čak „vredi više od zlata“ (Bunyan 2011: 134). Na ovaj način Banjan preslikava još jedan aspekt Svetog pisma koje je zapisano upravo kao pouka sledećim generacijama. Obeležja koje je Hristijan ostavio skrenula su pažnju na nevidljive opasnosti, kao na primer, stub na ulazu u Dolinu Poniženja gde je susreo Apoliona ili na ulazu u Livadu Zastranjenja koja vodi u Zamak Sumnje. Implicitno, kroz svaku izbegnutu nevolju, Banjan govori koliko je važno da znamo šta se nalazi na putu života, a ta mudrost za njega dolazi od čitanja Pisma. Iako je Banjan često nedosledan u građenju alegorije, stiče se utisak da je dosledan u građenju slika simboličnih momenata i likova kako bi naglasio, po njemu, najbitnije delove poruke evanđelja.

U nastavku, Banjan koristi priliku da kroz prisećanja i razgovore o Hristijanu i prethodnicima dodatno objasni duhovne principe. Dok sa strepnjom iščekujemo Dolinu Poniženja pitajući se kako će Srdačni odbraniti dve žene i četvoro dece od Apoliona, tamo ulazimo u zelenu Dolinu punu ljiljana, jer je letnje vreme, gde osim tragova Hristijanovog sukoba sa Apolionom i spomenika, nema ni traga ni glasa od Apoliona. Ovde Srdačni otkriva razlog Hristijanove borbe sa Apolionom, jer se Hristijan nakon odmora u Veličanstvenoj Palati, pre čega je prošao nevolju na Brdu Teškoća, „okliznuo“ silazeći nizbrdo ka Dolini Poniženja (Banjan 2013: 211-214). U Dolini Senke Smrti družina nailazi na mnogo veće probleme od onih u prvom delu, otvara se rupa u zemlji, Jakov se razboli, napadaju ih čudoviše i lav, ali ih iskusni i hrabri Srdačni sprovede nepovređene (Ibid.: 215-218).

Hodočasnikovo putovanje nas poziva da čitamo Bibliju novim očima jer otkupljenje koje se odigralo u „kairos trenutku u prošlosti“, Hristovim vaskrsnućem, svako od nas mora da prihvati lično (Haskin 1984: 94), kao i Hristijan i njegova porodica koji na kraju dolaze do obećane zemlje. Narativ alegorije je poziv čitaocu da razmišlja o sopstvenim putovanjima kroz život dok posmatra prepreke, borbe i odluke hodočasnika kao svet mogućnosti i izbora jer i čitalac bira put do svoje obećane zemlje.

Da li i moć Banjanovog ubeđenja i ličnog iskustva dodaju istinu, a oduzimaju fikciju njegovim rečima? Svakako da su avanture *Hodočasnikovog putovanja*, borbe, divovi, pejzaž ili svratišta, odraz biblijskih učenja jer je za Banjana čitanje Biblije avantura od vitalnog značaja za ličnu spoznaju Boga (Davis 2018: 394). Književni tekst nosi vremenske i mesne odrednice i ujedno vanvremenske i vanmesne istine (Seerveld 2013: 302), a *Hodočasnikovo putovanje* je bazirano na tradicionalnom hrišćanskom čitanju Pisma, od Adama, preko Mojsijevog zakona, Hristovog rođenja i vaskrsnuća do Hristovog ponovnog dolaska, čime Banjan postavlja i okvir za prikaz tipičnog ljudskog životnog ciklusa. Interakcija likova iz različitih perioda, od prapočetaka, koji u Banjanovoj alegoriji dele isti narativni prostor i vreme (Dawson 1990: 196) zaokružuje sliku svega stvorenog i ističe veličinu Božije svemoći i sveprisutnosti jer je, „kod Gospoda je jedan dan kao hiljadu godina, a hiljadu godina kao jedan dan“ (Druga poslanica Petrova 3:8; Psalam 90:4).

Ideje o pravdi, pravednosti, hrabrosti i kukavičluku, istini i zabludi, deo su ljudske tradicije, a narativi vredno beleže istorijske i društvene promene (Volas 2016: 147). Fraj ide korak dalje kad kulturu i religiju poredi sa jezikom i opisuje kao: „višeslojnu komunikativnu mrežu koja formira neophodan kontekst za ljude da tu pronađu i sebe i međusobne odnose“ (Frei 1991: 70). Banjan je razumeo važnost prenošenja poruke ne samo poznatim jezikom već i poznatom simbolikom i analogijama svog vremena, te je biblijske priče, koje takođe svoje aktere smeštaju u kontekst njihovog vremena i okruženja, na taj način i predstavljao.

Pitanje o tome da li karakteri mogu biti stvarni usmerava nas na razmišljanje gde zapravo postoje karakteri, u realnom, empirijskom ili fikcionalnom svetu priče, u glavama pisaca ili čitalaca dok čitaju (Abot 2009: 213-215)? Problem složenosti i promenljivosti ljudi u stvarnom svetu iznedrio je niz tipova koji se pojavljuju u svim vrstama narativa, u raznim kulturama i subkulturama: prevarant, poštenjačina, slabić, buntovnik, siročić itd. Iako primenom tipova dolazi do „uprošćavanja“, pa čak i etiketiranja, nemoguće je odrediti ili opisati nečiji karakter ne oslanjajući se na tipove (Ibid.: 218). Banjan personifikacijom sažima karakter likova koje predstavlja imenom (Tambling 2018: 362).

Likovi koje Hristijan sreće i mesta na koja nailazi su vrsta kulise jer je njegov put duhovna paradigma i likovi koje vidimo nisu tu prvi put. Na Vašaru Taštine za Verujućeg Zavist kaže da ga već dugo poznaje, a Lakomi i Sebičnjak kažu da ih je uvek osuđivao (Banjan 2013: 91). Iako put ima početak, napredovanje i kraj, Banjan želi pokazati da dužina pređenog puta nije od neke važnosti ukoliko se hoda na pravi način, pa tako Verujući koga ubiju na Vašaru Taštine odmah ide u Nebeski Grad bez prolaska ostatka puta, a Neznalica, iako stiže pred vrata, ne stiže do željenog cilja jer nema sertifikat. Metafora puta je za Banjana bila prirodan izbor, više kao nastavak doslovnog čitanja Svetog pisma jer je za njega sve što u Pismu piše istina, a naglasak je na delovanju likova koji nisu Vera ili Nada već Verujući i Nadajući, jer Banjan „najčešće ne adresira moralni koncept direktno“ (Manlove 1980: 22).

O preprekama na putu saznajemo najviše kroz imena, mada na početku nailazimo na uverljivi opis Močvare Malodušja, koji nam pomaže da zamislimo Hristijana, ali i sebe, kako uz muku pokušava da se izvuče, dok ga muljevito blato, gusto od prljavštine greha, samoosude, strahova, sumnji i dvoumljenja (Banjan 2013: 11-13), sprečava da izađe. Svaki put kad Hristijan savlada ono što je ispred njega on, u stvari, oštri neku od vrlina. Put, putnici i njihove borbe predstavljaju hrišćanski život, jer svaki putnik čita znakove na putu drugačije, nakon čega ostaje zapisano još jedno svedočanstvo, kao znak na putu za one koje dolaze posle, što je upravo ono što Biblija predstavlja Banjanu i vernicima. Menlov zapaža da likove i mesta možemo, takođe, posmatrati i kao spoljašnje okvire, iskušenja na koja hodočasnici nailaze, ali ujedno i kao unutrašnja iskušenja, kao što je Zamak Sumnje ili se može steći utisak da je Nadajući slika unutrašnje Hristijanove borbe, sve dok ne počnu da prelaze Reku kad je Nadajući zaseban lik koji se oslanja na svoju stečenu prirodu i oseti dno pod nogama dok Hristijan potone (Manlove Ibid.: 32-33).

Stavovi kritičara o mestu žena u Banjanovom ličnom svetu variraju od onih koji tvrde da u svojim delima zapravo nije posvetio pažnju ženama, do onih koji ga optužuju da isključivo prikazuje žene kao slabiji pol, što posebno vide u drugom delu *Hodočasnikovog putovanja*. Na osnovu čitavog Banjanovog opusa može se zaključiti da je Banjanov stav da je u Božijim očima žena jednako vredna kao i muškarac, ali da je u porodičnoj i crkvenoj hijerarhiji mesto žene da sledi, a muškarca da vodi (vidi Ezell 2018: 115). Ovakav stav

zasnovan je na biblijskim stihovima; „Potčinjavajte se jedan drugom u strahu pred Hristom. Neka se žene potčinjavaju svojim muževima kao Gospodu. Jer, muž je glava ženi kao što je i Hristos Glava Crkvi, svome telu, čiji je Spasitelj [...] Muževi, volite svoje žene kao što je i Hristos zavoleo Crkvu i samoga sebe predao za nju“ (Efescima 5:21-23, 25).

Kako bismo šire sagledali ulogu žena u *Hodočasnikovom putovanju*, moramo se osvrnuti i na Banjanovo neposredno društveno-istorijsko okruženje. Već smo pomenuli opšteprihvaćen stav XVII veka da žene treba da budu fokusirane isključivo na vođenje domaćinstva uprkos prethodnim istorijskim okolnostima koje su iznedrile jednu Elizabetu I (Keeble 2002: 186). S jedne strane, 1650-ih i 1660-ih su se pojavila učenja kvekera (Quakers) da ženama treba dozvoliti da propovedaju i prorokuju u crkvi, protiv kojih je Banjan digao svoj glas u svoja dva objavljena dela, *Some Gospel-Truths Opened* (1656) i *A Case of Conscience Resolved* (1683) na osnovu stihova (1 Timoteju 2:12-14) u kojima piše da nije dozvoljeno ženi da poučava i vlada nad muškarcem (Ezell 2018: 118; Keeble 2002: 188).

S druge strane, promene koje su došle sa restauracijom dodatno su osnažile Banjanovo kalvinističko ubeđenje. „Javne predstave razuzdane seksualnosti i širenje jeftine pornografske literature“, nedolično ponašanje članova dvora Čarlsa II opisano 1663. u Pipsovom (Samuel Pepys) *Dnevniku*, kada na zaprepašćenje brojne publike na ulici, nag glumac javno, sa balkona lokalne gostione, govori i simulira „sve poze požude i sodomije koje se mogu zamisliti“,¹⁰³ kao i „bogohulno korišćenje verskih simbola“ u slikarstvu, a sve pod zaštitom dvora koja je ovu elitu „stavljala van domašaja građanskih zakona koji su pokušavali kontrolisati takvo ponašanje“ (Ezell 2018: 120).

Banjan nije propustio da upozori na Nemoralnu koja pokušava da zavede Vernog (Banjan 2013: 61), a pojavljuje se i u drugom delu kao Hristijanina komšinica u čijoj kući se okupljaju komšinice koje smatraju da je Hristijanin polazak na put ludost jer su muzika i ples sve što je potrebno za postizanje zadovoljstva (Ibid.: 159-160). Takođe, čitamo o gospođi Obmani, koja pokušava da zavede hodočasnika Odupri Se, nakon čega Srdačni napominje svima da je ona veštica i kurva koja donosi razdor „između vladara i slugu, roditelja i dece, suseda, čoveka i žene, čoveka i njegove prirode, između tela i srca“ (Ibid.: 273-275). Međutim, Banjan na ovom mestu daje kontekst rečima Srdačnog, navodeći stihove iz Jakovljeve poslanice (4:4), „prijateljstvo sa svetom je neprijateljstvo sa Bogom“, čime daje do znanja da je gospođa Obmana simbol žene koja odvlači vernike sa puta spasenja, dakle, da ne govori o ženama generalno.

Dok neki kritičari smatraju da drugi deo *Hodočasnikovog putovanja* priča priču o zajedništvu, pomaganju i duhovnim iskustvima žena (Ibid.: 131), evidentno je da je Banjan kroz oba dela rekao mnogo više o ženama od onoga što smo pomenuli do sada. Uzimajući u obzir Banjanove dogmatske stavove, narativ drugog dela možemo da posmatramo i na sledeći način. Žena, koja se nije potčinila muževljevom vođstvu, već ga ismevala i zapostavljala (Ibid.: 7), dobila je drugu šansu, direktno miomirisno pismo, napisano zlatnim slovima, od Gospodara Nebeskog Grada, Milostivog, kojim je pozvana na put svetlosti nakon što je zavapila za milost u snu (Ibid.: 154-155), vodiča i pomoćnika Srdačnog, ne zato što „nije sposobna da prođe iskušenja hrišćanskog života bez pomoći“ (Ibid.: 117) već prevashodno zato što je Hrist dao svoj život na krstu za nju, jednako kao i za njega. Takođe,

¹⁰³ Citat naveden iz Latham & Matthews, (eds.) (1971). *The Diary of Samuel Pepys*, London: University of California Press, 4: 209-210 (prema Ibid.).

kada na izlasku iz Doline Senke Smrti u jarku vide nastradalog Nesmotrenog, Srdačni objašnjava da su mnogi na tom mestu pobijeni jer su na put krenuli bez vodiča, gde Banjan govori i o muškarcima (Ibid.: 218). Osim toga, ne zaboravimo kulturološki milje XVII veka u kome žene na put nisu kretale bez pratnje.

Starac Bistroumni, koji je bio svedok Hristijaninog pokajanja za nedolično ponašanje prema mužu, opisuje Hristijanu kao „dobru ženu“ (Ibid.: 153). U Hristijanovom odsustvu Hristijana vodi porodicu, ona je odlučna, trezvena, sposobna, hrabra i žena sa inicijativom, koja ohrabruje Sažaljivu da krene sa njom rečima: „dobro znam gde će biti kraj našeg hodočašća“ jer je pomno ispratila svaku vest o Hristijanu (Ibid.: 161). Na uskim vratima uprkos strašnom psu, ona kuca i ne odustaje, a kad su ona i njena deca primljeni, ona se zalaže za svoju komšinicu Sažaljivu koja je ostala pred vratima (Ibid.: 164-165). Hrabro se suprostavlja i sukobljava sa dvojicom muškaraca koji ih presreću na putu dok ih Oslobodilac ne odbrani (Ibid.: 170), kada joj Oslobodilac objasni da je trebalo da traži pomoćnika od čuvara na Uskim Vratima, Hristijana ne očajava već se zalaže da se to ispravi, i tada i kasnije kada shvate da im vodič treba i nakon Veličanstvene Palate, hrabro se izjašnjava ko je i šta želi i misli (Ibid.: 171, 207). U Tumačevoj kući nazvana je „ženom koja je brzo shvatala“ (Ibid.: 175), u Veličanstvenoj Palati vidimo da je kao majka dobro decu naučila o Božijem Kraljevstvu (Ibid.: 200-201) dok kod Gaja postaje jasno da ne samo da je Hristijana pismena već da je i decu naučila da čitaju (Ibid.: 239), a kada je došlo vreme za prelazak Reke bez mosta, Hristijana je prikazana kao hrabra i mudra majka, kako blagosilja i savetuje svoju decu i saputnike (Ibid.: 277).

U Veličanstvenoj Palati Hristijanu, pa kasnije i porodici, društvo prave žene, Oprezna, Razborita, Pobožna, Milosrdna, koje Hristijanu pokazuju znamenitosti, biblioteku sa zapisima o večnom poreklu Gospodara Brda, „Sina Praiskona“, o značajnim delima slugu, o milosti Gospodara, oružarnicu sa dovoljno oružja za toliko putnika koliko je zvezda na nebu, Mojsijev štap, Gideonov pribor, vilicu kojom se Samson borio, pračku i kamen Davidov, ali i mač kojim će Gospodar Brda ubiti Čoveka bezakonja, kao i pogled ka Planinama Naslade gde se nazire Imanuilova Zemlja, a na kraju one opremaju Hristijana u oklop od glave do pete i prate do podnožja Brda gde ulazi u Dolinu Poniženja (Ibid.: 41-49), dok Hristijana od njih dobija zlatno sidro i sliku svega što su ima pokazale, te i njih prate nizbrdo do Doline (Ibid.: 108-110).

Nadalje, Banjan Sažaljivu prikazuje kao lojalnu, marljivu i saosećajnu ženu, što ne promiče vlasniku gostionice za hodočasnike, Gaju, koji savetuje Hristijanu da njen najstariji sin uzme Sažaljivu za ženu (Ibid.: 234). Smatra se da je priča o Rutu (Ruta 1:14-17), koja nalazi milost u Božijim očima zbog odanosti svekrvi, Božijem izabranom narodu, uzor za priču o Sažaljivoj (videti Olofson Thickstun 2018: 316). Kada Sažaljiva traži ogledalo u kome može da se vidi Kralj i sopstveni put, što je simbol za Sveto Pismo, saznajemo da je i Sažaljiva pismena (Ibid.: 260). Banjan kroz Gaja ističe vrednost žena pominjući aktuelne teme, jer iako su „smrt i prokletstvo stigli na svet preko žene, tako su stigli i život i zdravlje“ jer se Sin Božiji rodio od žene, „kada je Spasitelj stigao žene su se obradovale pre muškaraca“, aludirajući na Mariju i Jelisavetu (videti Luka 1: 39-56), žene su pratile i dvorile Hrista, žena je oprala Hristove noge suzama i miropomazala ga nakon sahrane, žene su ga pratile do krsta, žena ga je prva ugledala nakon vaskrsnuća i javila učenicima, te Banjan podvlači: „žene su stoga imale važnu ulogu i kroz te stvari pokazale da su sa nama podelile milost života“ (Ibid.: 234).

Kako su Banjanove personifikacije postale konkretne i prepoznatljive, ne samo kao alegorijske figure već i kao predstavnici ljudi i situacija koje svakodnevno susrećemo kroz život? Teorija književnosti ističe značaj narativa koji omogućava da spoznamo sebe kao aktivne ličnosti koje postoje u vremenu, „jer šta smo mi najzad ako ne karakteri u nekoj radnji“ (Abot 2009: 209)? Banjanove personifikacije karaktera su predstavnici ljudi koje svako od nas poznaje, bilo da je reč o Prilagodljivom, Tvrdoglavom, Svetskom Mudrijašu, Prostaku, Lenpštini, Licimerju, Bojažljivoj, Lakoumnoj, Nemoralnoj ili pak o Nadajućem, Verujućem, Sažaljivoj, Srdačnom, Borcu za Istinu itd. Međutim, jasnoća reči nije uvek *summum bonum* kada je u pitanju prenošenje suštine, zato je važan kontekst koji obezbeđuje pisac, a s druge strane, važna je i obaveštenost čitaoca, sposobnost zaključivanja i želja za raspletom da bi ono što Banjan eksplicitno oslikava iskustvima svojih likova, nama implicitno komuniciralo sam život.

Realizam Pisma kao i realizam pojedinih aspekata Banjanove alegorijske kompozicije, kolokvijalni razgovori, tipični likovi i jezik XVII veka, istorijski tačni detalji porodičnog života, međusobno se osnažuju tako da se Banjanov realizam zasniva kako na čitanju Pisma kao istorijskog dokumenta tako i na prikazu svakodnevnice XVII veka. Realističan prikaz puta prepleten alegorijom ponekad predstavlja problem u tumačenju duhovnih principa na kojima je utemeljen, ali pojačava utisak realizma pošto su i na taj način oslikane životne dileme, jer za različite putnike put kojim idu jeste iste boje, ali drugih nijansi. Međutim, *Hodočasnikovo putovanje* se sastoji od epizoda koje olakšavaju čitaocima da izdvoje i iznova čitaju delove koji su njima važni (Hofmeyr 2010: 162).

Banjan želi da učimo iz iskustva hodočasnika i da naučimo da učimo iz spostvenog iskustva. Glavni izvor univerzalnog realizma kojeg nudi *Hodočasnikovo putovanje* su lične borbe, napredovanje prema cilju kroz savladavanje unutrašnjih borbi, raznih okolnosti, čovekovih unutrašnjih borbi i sukoba sa ljudima. Smenjivanjem različitih segmenata puta, na kome se nalaze i različite prepreke i prečice ali i mesta odmora, Banjan oslikava prepoznatljive sezone i izazove života. S jedne strane, Hristijan je čovek koji je poverovao u Evandjelje, svestan svojih nesavršenosti i ograničenosti, verom krenuo prema obećanjima. S druge strane, Hristijan je Čovek i njegovo putovanje je alegorija samog Života, što je ujedno dodatna dimenzija alegorije kojom je *Hodočasnikovo putovanje* privuklo širu čitalačku publiku.

Tematska okosnica *Hodočasnikovog putovanja* je putovanje hodočasnika koje je Banjan smestio na Kraljev Put: od Grada Propasti, preko Močvare Malodušja, kroz Uska Vrata na Put Spasenja, preko Brda Teškoća, Doline Poniženja, Doline Senke Smrti, Vašara Taštine, pored Reke Vode Života, Planine Naslade, Zemlja Uobraženih, Začarane Zemlje, do Obećane Zemlje u kojoj prelaze preko Reke bez mosta do kapija Nebeskog Grada na gori Sion. Ujedno, svaki deo puta, kao i svi putnici i događaji, predstavljaju univerzalna mesta. U najširem smislu, *Hodočasnikovo putovanje* govori o prirodi univerzalnih ljudskih osobina i iskustva, o ličnoj spoznaji, prolaznosti i veri, duhovnoj disciplini, usmaljenosti, ljubavi, prijateljstvu, odgovornosti, odlučnosti i istrajnosti i njihovim suprotnostima.

Kada je Banjan 1678. u zatvoru završio *Hodočasnikovo putovanje* barok je, pored velikog alegorijskog dramskog opusa Kalderona de la Barke (Pedro Calderon de la Barca, 1600-1681) sa pozorišnim klasikom *Život je san* iz 1636, iznedrio alegoriju koja se i danas čita. U *Rečniku književnih rodova i vrsta*, kao primer alegorijskog romana stoji opis Banjanovog Kraljevog puta sa zaključkom: „Povezivanje biblijskog materijala sa realizmom likova i

običaja učinilo je da je ta alegorija čovekovog putovanja kroz život postala živi element engleske kulture“ (Gazda & Tynecka-Makowska 2015: 42). Hristijan je *everyman* ali i propovednik i prorok, a njegovo putovanje ima elemente srednjovekovnih priča o putovanjima duše sa elementima viteških romansi u kojima se junaci bore za ličnu nagradu unutar hrišćanskih ideala (Honig 1959: 99; videti Davis 2018: 387-392). Pa ipak, evidentno je da se alegorijski modus narativizacije, koji je doprineo iznošenju Banjanovih stavova i građenju priče, pokazao kao dobar izbor, možda i presudan faktor za recepciju izvan hrišćanskih krugova.

Kao što smo videli, čovekovo posmatranje i iskustvo sveta stvara tekst za alegoriju koju zatim prožima svojim verskim, filozofskim ili političkim verovanjima. Kako pisac alegorije sa namerom gradi alegoriju, zaključujemo da je njegova interpretacija sveta utkana u tekst te da drugi nivo značenja u tekstu donosi mimetički prikaz njegovih verovanja ili uverenja. Honigov stav da postoji „dominantna perspektiva“ ili „ideal“ koja gradi temu dela kao vodeći motiv teksta, upravlja proces kodiranja, usmerava i zaokružuje rečeno (Ibid. str. 13, 14), možemo primeniti na *Hodočasnikovom putovanju*. Dominantna perspektiva pokazuje se u specifičnom svetu fikcijske realnosti, koju pisac stvori na početku alegorije, što je kod Banjana san (Ibid.: 110, 113), kao platforma za nadnaravni splet događaja od početka do Grada Svetlosti. Na kraju čitamo; „Tada se probudih i shvatih da je to sve bio san“ (Banjan 2011: 147).

Dominantna perspektiva utiče i na junake alegorijskog teksta koji imaju ulogu da je demonstriraju (videti Fletcher 1970: 25-69) Na isti način je alegorijska radnja pod uticajem dominantne perspektive pa je alegorijski narativ često iskazan kroz borbe i putovanje (progress)¹⁰⁴ (Ibid.: 151-159). Retorika alegorije prati i omogućava ideal. Kao najtipičnija i najjednostavnija alegorijska forma, personifikacija, na kojoj počiva uspeh biblijskih aluzija, predstavljanjem apstraktnih ideja, daje život piščevim uverenjima i konceptima (videti Fletcher 1970: 26; Copeland & Struck 2010: 6, 7; Honig 1959: 116). Predstavljeni krajolici, svratišta i ljudi, kodirani su putem metonimije, tropa koji zamenuje jedno ime drugim, i čine centralnu analogiju koju pojašnjavaju delovi povezani retoričkom figurom, sinegdohom, jer je svaki deo u značenjskom odnosu sa celinom i dominantnom perspektivom (Fletcher 1970: 85, 86).

U strukturiranje fikcionalnih svetova, prema Doleželu, mogu biti uključena četiri modalna sistema: *aletički* – uključuje modalitete mogućeg, nemogućeg, nužnog, *deontički* – uključuje modalitete dozvoljenog, zabranjenog, obaveznog, *aksiološki* – uključuje modalitete dobrog, lošeg, indiferentnog i *epistemički* – uključuje modalitete znanja, neznanja, uverenja, zbog čega fikcionalni svetovi književnosti mogu biti homogeni ili heterogeni (Doležel 2008: 125, 126, 131, 134, 136). Dakle, možemo da kažemo da je svet Banjanove alegorije, prema ovoj podeli, heterogeni fikcionalni svet strukturiran kroz sva četiri modalna sistema gotovo podjednako.

Čitaocu je potrebna pomoć u tumačenju značenja alegorijskog narativa što nas dovodi do još jedne specifičnosti alegorijskih tekstova, *komentara*, kojima autor pomaže čitanje, bilo da su direktno izraženi u predgovoru ili kroz likove (Fletcher 1970: 317-319). Komentari su kao udice koje autor postavlja kako bi čitalac imao priliku da izvuče na

¹⁰⁴ Primer alegorijske narativne strukture u paradigmi borbi je *Psychomachia*, dok je uz *Hodočasnikovo putovanje* Danteova *Božanstvena komedija* primer šeme putovanja (Fletcher 1970: 151-159).

površinu skriveno značenje. Kao što na Hristijana utiču razni saputnici, neki pomažući dok drugi odmažu stizanje do cilja, Banjan kroz *apology*, likove i diskusije, komentare i stihove u marginama, dakle *paratekstom*¹⁰⁵, vodi čitaoca kroz alegoriju (Honig 1959: 74). Biblijska analogija Banjanove alegorije počiva na aluzijama na Stari i Novi zavet, a njegove navode na marginama Honig naziva „najeksplicitnijom vrstom alegorijskih aluzija“ koje se pojavljuju kroz ceo narativ kao lajtmotiv, kao što likovi i mesta stalno aludiraju na razne biblijske priče, pa Honig celo delo posmatra kao aluziju (Ibid.: 115, 116).

Pisanje na marginama je bilo široko korišćeno u XVII veku, a pominjali smo i da je najveći uticaj na Banjana imala Ženevska Biblija. Banjan je koristio većinu savremenih utvrđenih funkcija napomena na marginama poput poučavanja, naglašavanja, odobravanja, ispravljanja, objašnjavanja, opravdavanja, pojednostavljivanja, upućivanja na koga se tekst odnosi ili parodije (Hancock 2018: 444). Banjan na margine pored biblijskih stihova stavlja i napomene o radnji, siže koji olakšava praćenje i povezivanje epizoda sa centralnom pričom, često vešto koristi idiome, izreke i aforizme, a u drugom delu *Hodočasnikovog putovanja* koristi latinski izraz „ex carne et sanguine Christi“, kada Umešni lekar pravi lek, pilulu, za Mateja, gde aludira na one koji svoj autoritet ističu koristeći latinski, uz ironičnu opasku na marginama „da pozajmim i latinski“ ali i pojašnjava da je ta pilula univerzalni lek. Međutim, nije moguće utvrditi da li je Banjan napisao baš sve napomene, mada je to definitivno bila forma izražavanja koju je koristio u svim većim narativnim delima, osim u *Milosti koja je obasula najvećeg grešnika* (Ibid.: 436, 438, 441).

Alegorijska forma svakako je doprinela različitim čitanjima *Hodočasnikovog putovanja* jer alegorijom autor kodira svoje ideje postavljajući ih u unapred osmišljeni svet ili priču, kojom oslikava prikrivene poruke, ideje i svetove. Svojom višeslojnom strukturom, iako se često koristi apstraktnim elemenatima, alegorija može da donese mimetički prikaz bilo političkih, filozofskih, etičkih, religijskih ili drugih istina (Honig 1959: 28). Honig ističe da iako je doslovni plan artikulisan, idejni plan interpretira recipijent poruke da bi dokučio suštinski smisao kodiranog ili šifrovanog govora alegorije. Sličnosti između pojavnog i idejnog sveta omogućavaju da se ideje izraze kroz prepoznatljive korelate, pa je alegorija najčešće slikovito predočavanje onoga što autor govori između redova. Ova simbolička nabijenost može i da privlači i da odbija zbog složenosti, a poruke u njoj mogu da budu dokučive ili pak namerno sakrivene. U svakom slučaju, iako alegorija koristi simbolički metod, ona je „realistična u cilju i sadržaju svoje percepcije“ (Ibid.: 180).

Banjan *Hodočasnikovim putovanjem* poziva čitaoca da krene iz Grada Propasti putem spasenja u Nebeski Grad, međutim, već će romantičari čitati ovaj tekst izvan konteksta hrišćanske dogme, a do sredine XX veka u pitanjima sa kraja predgovora prvog dela čitaju se i psihološke dileme svakodnevnice, tragikomični smisao života, poziv na samospoznaju i avanturu (Honig 1959: 99). Praksa da se alegorijom skrivaju značenja jer ih autor ne želi neposredno ili javno izreći, odlika alegorije koja se posebno koristi u predstavljanju religijskih i filozofskih ideja, kao što smo videli nije bila Banjanov izbor. Iako postoji teorijski stav da „alegorija sadrži nepoznato u sebi, ali bez da ga ograničava“ (Machosky 2007: 194), te da njena fleksibilnost donosi višeznačnost (Greaves 1983: 113), alegorijski jezik ipak zahteva meru obaveštenosti, poznavanje određenih ideja, mišljenja ili duhovnog iskustva.

¹⁰⁵ videti Genette, G. (1997). *Paratexts: Thresholds of Interpretation*. Prev. Lewin, J. E. Cambridge University Press.

Doprinos recepciji *Hodočasnikovog putovanja* svakako su imali i elementi viteških romansi, književne forme koja je u Banjanovom vremenu bila „društveno najinkluzivniji narativni žanr (Davis 2018: 381). Kao glavni junak priče o putovanju i avanturama, uz karakterističan pejzaž sa raznim sporednim cestama, zamkovima, svratištima, zverima i divovima, Hristijan se, obučen u oklop i sa mačem u ruci, bori protiv čudovišta Apoliona u Dolini Poniženja, prekrivenog krljuštima, sa krilima zmaja, nogama medveda, vatrom i dimom iz stomaka, lavljim čeljustima (Banjan 2013: 49). Borba dobra i zla u drugom delu čita se u duelima Srdačnog i njegovih pomagača sa divom Razjarenim (Ibid.: 193-194), čudovištem i lavom u Dolini Poniženja (Ibid.: 215-216), divom Malj i Ubicom Dobrih (Ibid.: 240), čudovištem iz šume kod Taštine (Ibid.: 251) i divom Očajnikom (Ibid.: 254-255). Dejvis čak prepoznaje Banjanov doprinos žanru koji se odnosi na primanje poruke, uvida ili znanja. Umesto poruke u boci Banjan je na putu izgradio Tumačevu kuću gde mogu da se vide „žive slike“ (Davis 2018: 389-390; videti Tambling 2018: 370-371). Tamo je Hristijanu ukazano na prašnjavo srce čoveka kojeg jedino istina evanđelja može očistiti, posledice strasti i strpljenja, moć ulja milosti da održi vatru istine, strategiju za ulazak u Veličanstvenu Palatu, posledice odbacivanja Božije istine i otrežnjenje Sudnjeg dana (Banjan 2013: 24-32). Pored pouka kroz žive slike koje su pokazane Hristijanu, hodočasnici u drugom delu gledaju čoveka koji zbog ovoga sveta ni ne pogleda u krunu Obećane zemlje, praznu sobu koja predstavlja čoveka koji Stvoritelju nema šta da ponudi, vrt sa mnoštvom različitog cveća koji ukazuje na međusobnu toleranciju i druge (Ibid.: 174-177).

Putovanje, koje može da bude fizičko ali i put spoznaje, vodi ka dosezanju tematski predodređene svrhe i cilja kroz delovanja junaka, koji su često puni sumnje u uspeh ili nesvesni onoga što se zapravo događa (Honig 1959: 82; Fletcher 1970: 157). U slučaju *Hodočasnikovog putovanja*, fizičko putovanje prate opisi krajolika, svratišta i ljudi koji imaju svoja uverenja i životne priče, čime se upotpunjava i razvija tema, ali i omogućava spoznaja i razvijanje glavnih likova u okvirima teme i konačnog cilja. Vizuelni aspekt alegorije daje nagoveštaje značenja, krajolici, opisi mesta i objekata kao i izgled likova. Flečer alegorijske slike, vizualne detalje alegorijskog narativa, naziva *amblemima*, složenim asocijacijama koje je potrebno tumačiti da bi se došlo do njihovog sakrivenog značaja jer svaki deo doista ima svoju ulogu u otkrivanju značenja (Ibid.: 88).

Kao mogući model Banjanovih metaforičkih ilustracija, Honig vidi upravo knjige sa *amblemima*, ističući da je Banjanova alegorija popularni primer alegorije koja deluje kao didaktička personifikacija kroz ilustracije predela i personifikacije, koji ponekad liče na ambleme, „slike koje govore“, a koji su plodovi njegovog „dara da razmišlja metaforički“ (Honig 1959: 52, 100). Kada glasnik iz Nebeskog Grada donese Hristijani pismo, poziv da dođe u prisustvo Gospoda „u odeći besmrtnosti“, on donosi dokaz, strelu sa vrhom zaoštrenim ljubavlju (Banjan 2013: 277), „pismo alegorijski predstavlja umiranje, uz uverenje da smrt znači ujedinjenje sa Hristom – a dokaz, strela, je amblem“ (Tambling 2018: 372). S obzirom da je dokaz strela koja je ubija kroz sledećih deset dana, Tembling je naziva alegorijom u alegoriji (Ibid.)

Pomenuli smo različita čitanja Banjanove alegorije. Dok većina ističe da „Banjanova alegorija uvek nudi čitaocima bar dva narativa: implicitnu biblijsku priču generisanu kroz Pavlovu tipologiju i eksplicitnu priču Hristijana i njegovih saputnika na hodočašću“ (Dawson 1990: 197), Honig prepoznaje nekoliko mogućih čitanja *Hodočasnikovog putovanja*: književno, alegorijsko, moralno ili psihološko (Honig 1959: 100). Perspektiva književnosti

čita prikaz putovanja duše kroz patnje života, alegorijska perspektiva prikazuje hrišćanski koncept „patnje i novog rođenja kao inicijacije u nebeski život“, dok psihološku perspektivu Honig opisuje kao „terapiju za opterećenu savest“ (Ibid.). Međutim, kako i Honig zaključuje, hrišćanska kodifikacija koncepta četveroslojnog značenja ne deluje restriktivno na alegorijski proces u književnosti, već je Honig vidi kao jednu od alegorijskih ideoloških faza razvoja, jedan od uglova sagledavanja ljudske sudbine, pored umetničkog, filozofskog, naučnog ili psihološkog (Ibid.: 182).

U Banjanovim likovima i situacijama u kojima se nalaze prepoznatljive su univerzalne ljudske osobenosti i borbe, pre svega u Hristijanu, njegovim nedoumicama, promašajima, kroz njegovu odlučnost i upornost, kao i u određenim likovima ili ličnim borbama sa kojima većina ljudi može da se identifikuje. Možemo da se prepoznamo u Prilagodljivom koji odustaje nakon prve nevolje u Močvari Malodušja (Banjan 2013: 12), Lenštini, koji u podnožju Brda Teškoća spava (Ibid.: 34), Formalisti, Licimerju, Praznovernom ili Neznalici, koji idu kraćim i lakšim putem (Ibid.: 37, 100, 111), Malodušnom i Neverujućem, koji beže od nevolja (Ibid.: 38), Pričalici, koji govori a ne čini (Ibid.: 67-75), u iskrenim rečima Nemoćnog koji se dvoumi da li da prihvati poziv Srdačnog da nastavi put sa družinom, „vređa me i čini još slabijim sve ono što drugi mogu da izdrže“ (Ibid.: 243), možda čak i u nepravednom sudiji i poroti ili lažnim svedocima iz grada Taštine (Ibid.: 83-86), kao u Nemoćnom, Potištenom i Uplašenom, koji uprkos svojim strahovima i sumnjama ne odustaju (Ibid.: 243, 255), ali svakako u Verujućem, Nadajućem, hrabroj Hristijani, upornoj i nesebičnoj Sažaljivoj, nesebičnom i hrabrom vodiču Srdačnom, Gaju i Mnasonu, koji pokazuju gostoprimstvo (Ibid.: 232, 247) ili Borcu za Istinu, koji se odupire nevoljama do poslednjeg daha (Ibid.: 262). Možemo da se zamislimo u Močvari Malodušja i kako nas Svetski Mudrijaš nagovori da krenemo lakšim putem (Ibid.: 13-16), da kao Hristijan zaspemo na Brdu Teškoća i izgubimo nešto vredno (Ibid.: 37-38), u dolinama nevolja i opasnosti, Dolini Poniženja i Senke Smrti, da se borimo protiv strašnih životnih okolnosti (Ibid.: 49, 54, 210, 217), kako skrećemo u rudnik srebra na Brdu Dobrobit (Ibid.: 96-97), bivamo zarobljeni u Zamku Sumnje (102-106) ili Vašaru Taštine, gde nepravda ubija (Ibid.: 79-87), ali i u Ravnici Lakoće (Ibid.: 95), Reci Vode Života (Ibid.: 99-100), Planini Naslade (Ibid.: 108) ili Obećanoj Zemlji (Ibid.: 140, 276), a svakako u Reci bez mosta koja simbolizuje kraj ovozemaljskog života (Ibid.: 142, 277-282).

Izvesno je da su „različiti pisci, od vernika do ateista, revolucionara i imperijalista, pronašli oslonac za svoje stavove na stranama Banjanovih dela“ (Greaves 1983: 113). Podsetimo da su pored verskog ili teološkog i književnog čitanja, Banjanova dela doživela brojna čitanja istoričara i sociologa čiji su fokus bile verske, društvene i kulturne promene XVII veka, te je, zbog lepeze teorija u vezi sa uticajima puritanaca koje već smo pominjali¹⁰⁶, Banjan posmatran kroz lupu političkih ramatranja konzervativizma i liberalizma, marksizma, pa i feminizma.¹⁰⁷ Takođe, Banjanovi putevi i predeli posmatrani su i kao autentični pejzaž Engleske XVII veka.¹⁰⁸

¹⁰⁶ videti poglavlje *Talasi reformacije*

¹⁰⁷ Prikaz različitosti, pa i isključivosti, pristupa teoretičara Banjanovog lika i dela od XVII veka do danas videti Spargo 2018: 453-469, *Bunyan and the Historians*.

¹⁰⁸ videti Russell, M. L. (2020). 'The King's Highway': Reading England's Road in The Pilgrim's Progress, Part I. In *Reading the Road, from Shakespeare's Crossways to Bunyan's Highways*. Edinburgh University Press.

Honig u *Dark conceit* zaključuje o alegoriji: „Njena snaga upravo leži u tome što obezbeđuje dokaz fizičkim i etičkim stvarnostima života koji je objektivno začat “ tako što se njen „narrativni kurs pokreće progresivno unazad, unapred i nagore u trodimenzijalnom kontinuumu. Stoga je napredovanje alegorije spiralno-bukvalno istovremeno u sva tri smera: nazad prema onom što predstavlja (prema priči, doslovnom prikazu stvarnosti) što je samo po sebi simbolično, bremenito smislom, kao i napred i nagore, prema konzumaciji njenog značenja u celokupnom delu“ (Honig 1959: 179, 180). Uostalom, zar čari alegorije upravo i nisu višestruke raznolike iluzije značenja koje može da stvara? Zar je baš ta veština ne čini bliskom načinu Čovekovog čitanja realnosti života?

Međutim, Banjan već u uvodu formuliše ulogu svoje alegorije, „da li si zaboravan? [...] onda čitaj moje fantazije, jer se one lepe kao čičak“ (Bunyan 2011: 6), čime iskazuje svoju nameru da ne samo nagovesti biblijske istine *Hodočasnikovim putovanjem* već i da upečatljivim slikama ostavi trag u mašti čitaoca. Za razliku od renesansnog pesnika Spensera (Edmund Spenser, 1552-1599), koji je koristio hrišćanske alegorije dodajući paganske prakse i likove (Tambling 2018: 362), Banjan alegorijom ne izlazi iz okvira biblijskih učenja. Pored različitih čitanja koje smo pomenuli, videli smo da se teološko čitanje, proisteklo iz piščeve namere, održalo od izvornog do savremenog konteksta čitaoca.

S druge strane, Honig smatra da u alegoriji značenje nastaje isključivo na relaciji čitalac – priča; „čitalac je shvata kako hoće ili može“ (Honig 1959: 129). S obzirom da je *Hodočasnikovo putovanje* izgrađeno na biblijskom podtekstu, uz sve aluzije, personifikacije i stihove na marginama koje je Banjan postavio kao znakove na putu, neosporivo je da se u rukama vernika diskurs ove alegorije odigrava na relaciji Stvoritelj-stvorenje-greh-spasenje(Hrist)-život večni. Takođe, moguća su i mnoga različita tumačenja dogme koja su platforma za individualna tumačenja likova, mesta ili susreta. Naposljetku, zato što čovek, na svom putovanju kroz život vremenom spoznaje i usvaja nova značenja starih prilika, možemo da govorimo i o promeni tumačenja u različitim okolnostima i dobi pojedinog čitaoca vernika.

S obzirom na to da se na Kraljevom Putu nalaze razne prepreke i nevolje Banjan poručuje da idemo korak po korak i da gledamo gde stajemo (Banjan 2013: 217), a pričom o Neznalici, koji stigne nadomak željenog kraja i jedini Reku pređe uz pomoć skeledžije, ali ne dospeva tamo gde je mislio da ide, kao i zaključkom prvog dela, obraćajući se čitaocu, upozorava – „pazi da pogrešno ne protumačiš (moj san)“ (Bunyan 2011: 131) čime zaokružuje poziv sa početka, „lay my Book, thy Head and Heart together“¹⁰⁹ (Ibid.: 6).

Pored toga što se značenjski planovi prožimaju, što alegorijska dela mogu da deluju nedosledno i da sadrže nejasne aspekte, Banjan je *Hodočasnikovim putovanjem* uspeo da komunicira hrišćansku veru, ljubav i nadu, ali i naglasi važnost prijateljstva, odanosti usred različitosti, kao i istrajnosti usred nevolja. Opisanim putovanjem uspeo je da predstavi život. Da li će čitanje *Hodočasnikovog putovanja* biti teološko, književno, moralno ili psihološko, odluka je individualna, baš kao što je individualan i prelazak Reke bez mosta, gde svi na kraju moraju da dođu sami, teolog, filozof, naučnik, književnik, dakle, Čovek. Od Grada Propasti do Grada Svetlosti Hristijan na Kraljevom Putu mora da zaobiđe sve usputne puteve koji vode sa Kraljevog Puta. Njegovo čitanje Puta je ne samo napredovanje ka cilju,

¹⁰⁹ „uskлади moju knjigu, svoju glavu i srce“

već put lične spoznaje kroz susrete sa drugima ali i sa sobom. Na kraju svojih putovanja Hristijan i njegova porodica pronalaze Istinu koju su tražili.

4. ZAKLJUČAK

Osvrtom na versko-religijski i filozofsko-naučni pristup sagledavanja istine, kao i na neka od saznanja i dostignuća čoveka, skrenuli smo pažnju na činjenicu da je nesaznatljivost misterije istine čovekova večna potraga i inspiracija. Videli smo da se u potrazi za istinom filozofi odlučuju za logiku i um, pokušavajući umnim naporom da pronađu istinu, da nauka istinom obeležava dokazano, dok se u religiji objavljena Božija istina otkriva kroz Sveto pismo i prihvata verom.

Pokazali smo da su, iako su filozofsko-naučni i versko-religijski pristupi, i pored utvrđenih prožimanja pomenutih pristupa i zajedničke jezičke dimenzije, osporavali ulogu i rezultate književnosti u pronalaženju i prenošenju istine, iskustva filozofije, umetnosti i istorije, tj. „modusi iskustva u kojima se pojavljuje istina koja se ne može verifikovati metodološkim sredstvima nauke [...] najuverljivija upozorenja naučnoj svesti da prizna sopstvene granice“ (Gadamer 2011: 24-25). Posmatrajući različite pristupe sagledavanja istine, zaključili smo da nije relativna istina, već čovekova percepcija.

Kako bismo preispitali status kategorije istinitosti u književnosti osvrnuli smo se na neke od teorija istine. Uočena složenost definisanja, raznovrsnost shvatanja i stav teoretičara o važnosti preispitivanja teorija istina dovela nas je do definisanja okvira za sagledavanje istine u ovom istraživanju – *Istine*, onoga što zaista postoji i deluje kao takvo, i *istine*, kao ličnog saznanja otkrivenog kroz život pojedinca koje može da se pokaže kao istinito ili neistinito.

Imajući u vidu da je književnost živi sistem, u ovom istraživanju smo nastojali da analiziramo *Hodočasnikovo putovanje* prema imanentnim i transcendentnim kriterijumima, iz sinhrona i dijahrona perspektive, dakle, kao konkretni totalitet tj. jedinstvo teksta i konteksta, sagledavanjem značenja i značaja Banjanovog najpopularnijeg dela u cilju što sveobuhvatnijeg razmatranja uloge fikcije i istine u Banjanovoj alegoriji.

Postavljanjem pitanja da li se književnosti može pripisati kategorija istinitosti videli smo da književno delo može potencijalno da poseduje, *činjeničnu istinu*, koja korespondira čulnoj percepciji, i *paradigmatsku istinu*, koja korespondira pretpostavci teoretičara o tome šta je paradigma, dok *zaobilazna ili metaforička istina*, kao posledica subjektivnog znanja, za razliku od direktne i neposredne naučne istine, može posredno da vodi do istine koja nije ni činjenična ni paradigmatska.

Ukazivanjem na razliku između antičkog i novovekovnog razumevanja istine književnosti, kao i na savremenu relativizaciju pesničke istine, razmatranje stavova teoretičara o kategoriji istinitosti u književnosti, dovelo nas je do *pojma fikcije*, koji u književnost ulazi počev od XVI veka.

Konstatovan je uticaj složenosti definisanja pojma fikcija na promenu teorijskih stavova o ulozi kategorije istinitosti u književnosti i proces neutralizacije istine koji se javlja u prosvetiteljstvu, jača u romantizmu, a svoj pun izraz poprima u postmodernizmu i dekonstrukcionizmu, kada književnost počinje da se posmatra kao fikcija odvojena od istine.

S jedne strane, osvrtno na rasprostranjeno savremeno uverenje da je književnost vrsta fikcije, u kojoj je evidentirana *fiksijska istina* kao prikaz „istine značenja“ predstavljene narativnom fikcijom (iako nužno ne mora da bude istinita za razliku od nefiksijskog narativa koji donosi činjeničnu istinu), a s druge strane, osvrtno na uverenje da narativna fikcija zapravo samo poseduje *efekat stvarnosti* čija je funkcija da nas ubedi da je narativ istinit, podvučena je važnost postojanja različitih interpretacija kojima su činjenice teksta podložne (Abot 2009: 244, 246) usled dvostruke i heterogene egzistencije književnosti, „koja postoji nezavisno od čitanja, u tekstovima i bibliotekama, kao potencijal, ali se konkretizuje samo kroz čitanje“ (Kompanjon 2001: 190). Drugim rečima, zaključili smo da se u *lično doživljenom iskustvu čitanja književnog teksta pronalazi istina fikcije*.

Takođe, kognitivnom značaju fikcije pripisano je neprestano preispitivanje odnosa prema svetu s obzirom na to da se fikcija, kao univerzalni kulturološki aspekt savremenog sveta, može pronaći u kontekstu dečijih igara, obrazovnog diskursa, narativne fikcije, pozorišnih ili kinematografskih ostvarenja, političkog i medijskog diskursa, kao i u virtualnim realnostima digitalnog sveta.

Sagledavanjem modela istine u književnosti, kroz teorijske stavove koji tvrde da književnost u sebi nosi istinu, mimetičkog, epistemološkog, etičkog, figurativnog i modela autentičnosti, utvrdili smo da se istina Banjanove alegorije uklapa u *epistemološki model istine književnog dela*, zasnovan na stavu da književno delo vodi do znanja, a time i do istine, kao i u *subjektivnu teoriju saznanja*, koju obuhvata epistemološki model istine, prema kojoj je čitanje iskustava drugih adekvatna zamena za saznanja koja nije moguće steći putem ličnog iskustva. Pored toga, uočili smo da se *Hodočasnikovo putovanje* uklapa i u *etički model istine književnog dela*, koji je baziran na stavu da književno delo donosi moralne istine ili moralno znanje.

Dakle, u dosadašnjim razmatranjima videli smo da su teorije da misija književnosti nije da donese „velike Istine [...] umrle smrću neadekvatnih teorija“ (Warner 1999: 53). Postavljanjem pitanja o kategoriji istinitosti u književnosti, razmatranjem i povezivanjem književno-teorijskih stavova, potvrdili smo postavljenu tezu da *književno delo putem svog fikcionalnog sveta može da prenese, ali i donese filozofske, naučne ili religijske Istine i istine*.

Uporedo, skrenuli smo pažnju na značaj *biblijske (hrišćanske) istine* za istraživanje Banjanove alegorije budući da je centralna tema potrage za istinom građena na temelju hrišćanske paradigme večnog života. Banjan je u *Hodočasnikovo putovanje* ugradio svoje verovanje u autentičnost Biblije kao Svetog pisma, bogonadahnutog, jer za njega lično, baš kao i za hodočasnike na Kraljevom Putu, Reč Božija potvrđuje i utvrđuje Božiju objavu, ujedno je put, mapa, svetlo, oružje i oruđe, krepost i zdravlje. Takođe, videli smo da je Reč predstavljena kao seme istine koja donosi večni život i da je, kao takva, Reč utkana u radnju kako bi kroz priču o potrazi za Nebeskim Gradom bila prenošena dalje, kroz prostor ali i vreme.

Postavljanjem pitanja da li i u kojoj meri piščeva namera može da ima ulogu u značenju i značaju dela, dijahronim pristupom *Hodočasnikovom putovanju* i teorijskim stavovima, od intencionalističkog koji zalazi u preterivanja istorijske i biografske kontekstualizacije do postmodernističkog stava koji čitaoca postavlja kao merilo interpretacije, pokazali smo znatan uticaj Banjanove namere na značenje i značaj *Hodočasnikovog putovanja*, potvrdili Kompanjonov stav da tekst nudi značenja u odnosu na

njegov izvorni i na savremeni kontekst čitaoca, ali i Gadamerov zaključak da se značenje teksta nikada ne iscrpljuje namerama pisca, zbog čega tekstu pripadaju nova značenja koja nije predvideo pisac, jer „pisac i književne konvencije određuju poziciju koja je dodeljena čitaocu kao onome koji stvara značenje“ (Volas 2016: 144).

Isto tako, uvideli smo „da se razlike u mišljenju o značenju narativa povećavaju u direktnoj proporciji sa značajem koji se pridaje priči i pažnjom sa kojom se ona tumači“ (Volas 2016: 144). Iako je fikcionalni svet *Hodočasnikovog putovanja*, Doleželovom terminologijom rečeno, jedan od *moćnih svetova fikcije*, videli smo da je priča *Hodočasnikovog putovanja* zasnovana na najpoznatijoj *velikoj priči*,¹¹⁰ biblijskoj priči, kao i da je uspeh Banjanove alegorije nošen na krilima biblijskog podteksta kroz društveno-istorijske promene, dakle, prevashodno uspostavljen i održan biblijskim podtekstom, ali svakako potpomognut uključivanjem u kanon engleske književnosti u drugoj polovini XIX veka.

Istražujući cirkulisanje i recepciju dela uočili smo nekoliko različitih osnova na kojima počiva značaj i uticaj *Hodočasnikovog putovanja*. Kako je Banjanova alegorija bila utemeljena na hrišćanskim istinama, poruke evanđelja, koje su bile razlog uspeha na misijskom polju, imale su ulogu garanta trajnosti ovog Banjanovog dela. Usled internacionalizacije Banjanove priče u misijske svrhe, *Hodočasnikovo putovanje* je dospelo u književni kanon odakle potiče Banjanova reputacija univerzalnog pisca. Teoretičari engleske književnosti su ga prvenstveno smatrali za primer pisca namenjenog i dostupnog širim društvenim kategorijama, ističući Banjana kao Engleza, što je vremenom dovelo do čitanja apstraktnih likova i predela kao tipičnih primera društva i krajolika Engleske XVII veka. Takođe smo pokazali da se Banjanova univerzalnost, koja se isprva odnosila na internacionalno cirkulisanje teksta, u XX veku pripisuje Banjanovom veštom prikazu ljudske prirode i životnih borbi.

Videli smo da je *Hodočasnikovo putovanje* svoju popularnost gradilo i na narodnom jeziku XVII veka zbog kojeg su ljudi svih staleža i profila mogli razumeti poruke. Upriličena je verzija za svakoga, od skraćenih ili prilagođenih verzija, jeftinih ili skupih izdanja sa ilustracijama u boji ili kožnim koricama, te je do 1780-ih *Hodočasnikovo putovanje*, uz Bibliju, postalo veoma čitano štivo čiji su se likovi našli i na šoljama, puzlama, društvenim igrama ili razglednicama, kasnije i na muralima i skulpturama o kojima svedoči Banjanov muzej i galerija u okviru crkve gde je Banjan bio pastor, a koja i danas ima vrata izgravirana scenama iz *Hodočasnikovog putovanja*. Saznali smo da je ovo Banjanovo delo prevedeno na više od dvesta svetskih jezika, uz povremene kulturološke, verske, političke ili rasne adaptacije prevoda, čime je stvarnost rođena iz Banjanovog sna daleko premašila njegova nadanja.

Utvrđili smo da je narativ *Hodočasnikovog putovanja* učestvovao u oblikovanju mašte generacija, kroz pisace poput Eliota (George Eliot, 1819-1880), Dikensa (Charles Dickens, 1812-1870), Hardija (Thomas Hardy, 1840-1928), Bama (L. Frank Baum, 1856-1919), Luisa (C. S. Lewis), Beketa (Samuel Beckett, 1906-1989), Sinklera (Iain Sinclair, 1943) ili američkih pisaca, Hotorna (Nathaniel Hawthorne, 1804-1864), Melvila (Herman Melville, 1819-1891),

¹¹⁰ Prema Abotu, *velike priče* „imaju snažnu ulogu u definisanju identiteta, vrednosti i shvatanja života“, dok „retorički efekat velike priče zavisi od toga koliko su naše vrednosti i naša ličnost povezani sa tom pričom“ (2009: 86-87, 367).

Dikinsonove (Emily Dickinson, 1830-1886), Vortonove (Edith Wharton, 1862-1937) i Eliota (T. S. Eliot, 1888-1965), da pomenemo neke.

Analizom onog što tekst govori u odnosu na njegov izvorni istorijski, kulturni, književni i lingvistički kontekst, kao i savremeni kontekst čitaoca, pored izvornog značenja *Hodočasnikovog putovanja*, koje se zadržalo kao aktuelno značenje od XVII veka do danas, uočena su i dodatna čitanja. Pored verskog ili teološkog čitanja kao izvornog, bilo je govora o moralnom, alegorijskom, književnom, psihološkom, istorijskom, sociološkom, političkom kao i feminističkom čitanju Banjanove alegorije.

Došli smo do podataka da je teret na Hristijanovim leđima, zavisno od lokalnog shvatanja i verovanja, čitan i kao teret kolonijalnog ugnjetavanja ili kasnije nejednakosti polova, a slika opterećenog putnika čak i kao narativ o savremenim migrantskim putovanjima. Takođe je zapaženo da su savremene perspektive, postmodernistička naglašavanja individualnog iskustva i pluraliteta značenja koja se konstantno menjaju, privukla dekonstrukciju Banjanove fikcije kroz prizmu politike i metafikcije potvrđujući titulu transnacionalnog i transkulturološkog pisca.

S obzirom na to da je Banjan odabrao alegoriju kao narativnu formu zbog alegorija i parabola iz Svetog pisma, budući da je alegorija u hrišćanskoj misli i egzegezi imala značajno mesto kao sredstvo kojim se stiže do cilja da se upozna Istina tj. Stvoritelj, istraživanjem uloge i značaja alegorije ustanovili smo da je specifična sudbina alegorije, njena zastupljenost u biblijskim tekstovima, njena uloga u procesu tumačenja biblijskih stihova, kao i promene njene popularnosti u teološkim i književnim okvirima kroz kasnije vekove, uticala na recepciju *Hodočasnikovog putovanja*.

Pokazali smo da je Banjan, koristeći upečatljivost implicitnih poruka alegorije, otvorio vrata ne samo za prenošenje istine, već i za različita verska, ali i sekularna čitanja, da „u alegoriji, formi u kojoj je nešto istovremeno ono što jeste i što nije, istina i fikcija mogu biti iste bez kontradiktornosti“, te da je alegorija pridonela utisku istinitosti fikcije *Hodočasnikovog putovanja* (Machosky 2007: 189-190).

Nadalje, postavljanjem pitanja o tzv. *paradoksu fikcije*, očitovanom u pokušaju definisanja emocija koje se javljaju kao naše reakcije na dela fikcije, dakle, na nešto što nije stvarno, dotakli smo se i razlike između *stvarnih emocija* i *fikcionalnih emocija* kada se nađemo na istom nivou sa fikcijom. Bilo da ih teorija svrstava u stvarne ili *kvaziemocije* uočeno je da trenutno najzastupljenija teorijska razmatranja pitanja autentičnosti fikcionalnih emocija dela fikcije opisuju kao legitimni izvor emocionalnih reakcija ističući ulogu njihovog kognitivno-evaluitivnog aspekta i aspekta motivacije u podsticanju autentičnih ljudski emocija. Ova teza potvrđena je ulogom i značajem narativa *Hodočasnikovog putovanja*, kako u teološkom tako i u svetovnom pristupu tumačenju.

U cilju šireg shvatanja Banjanove fikcije istražili smo društveno-istorijske okolnosti turbulentnih promena koje su prethodile i uticale na dešavanja XVII veka da bismo, ustanovivši rezultate potrage za istinama i Istinama tog perioda, prikazali kako je nastala pozornica Banjanovog vremena na kojoj je ulogu dobilo i *Hodočasnikovo putovanje*.

Videli smo da je kulise na toj pozornici promenila renesansa, preusmerivši pažnju na čoveka okretanjem od religije ka razumu, kao i velika geografska otkrića koja su obeležila početak novog veka, zatim kolonizacija, štamparska presa, filozofije racionalizma i

empirizma, reformacija i naučna revolucija. Takođe smo pokazali da su patnje koje su doneli surovi klimatski uslovi, glad, kuga, veliki londonski požar, bile deo Banjanove stvarnosti, uz građanski rat i promene za vreme Republike, a zatim restauracije, kada je usledio progon nekonformista, kao i Banjanovo dugogodišnje zatočeništvo.

S obzirom na Banjanovo poreklo i versko opredeljenje, ovo istraživanje zadržalo se u okvirima zapadne hrišćanske istorije koja se odnosi na reformaciju u Engleskoj. Saznali smo da je Banjan po verskom ubeđenju pripadao puritancima koji su bili prepoznatljivi po fokusu na život i pobožnost prema biblijskom standardu, te da puritance istorija sagledava kao one koji su ustali za reformu elizabetanske crkve i kasnije društva i politike Čarlsa I, kroz uticaj Kromvela i Milтона i drugih koji su se borili za reformu nacije, kroz „heroizam Banjana ili Bakstera za vreme progona“, ili pak kao one koji su dali doprinos opismenjavanju i književnosti, iako ništa od toga nije bio njihov cilj već „odgovor na okolnosti“, jer su se zapravo borili za „kraljevstvo nebesko“ (Spurr 1998: 202, 203).

Dakle, ovim istraživanjem smo podvukli i ulogu društveno-istorijskih promena u potrazi za istinom, pri čemu se pokazalo očiglednim da je najveći uticaj na Banjana i na njegovo književno stvaralaštvo imao isključivo talas reformacije, te da je Banjan ostao poznat kao jedan od čuvenih puritanaca tog perioda. Pre svega, uočen je očigledan uticaj različitih oblika pismenog izražavanja karakterističnog za puritance na Banjanova dela – poslanice, dnevnic, molitvenici, pouke, rasprave, proroštava, tužbalice, propovedi, pamfleti i duhovne autobiografije. Pored toga, prepoznat je puritanski doprinos opismenjavanju nižih slojeva, uključujući žene i decu, u čemu su učestvovalе skraćene verzije *Hodočasnikovog putovanja* prodavane po niskim cenama, grupno čitanje i pozajmljivanje primeraka.

Utvrđili smo da su Banjanova puritanska pobožnost, žar za izučavanjem Svetog pisma i puritanske propovedi, izgrađene na praktičnoj primeni Pisma u kontekstu životnih situacija, pretočeni u *Hočasnikovo putovanje*, tekst koji i danas prenosi svetopisamske istine zbog kojih je i nastao.

Osvrtom na Sveto pismo, kao temeljnog podteksta *Hodočasnikovog putovanja*, istakli smo značaj i ulogu Biblije i za razvoj engleskog romana, evropske i svetske književnosti, kao i uticaj na engleski jezik, ali i svetske jezike.

Poznato je da priče nose različite pouke za različite ljude u različitim razdobljima i prostorima, kakav je i biblijski narativ u kome nalazimo priče o svemu, za svakoga i za svako vreme. Videli smo da je *Novi zavet*, koji ispunjava proročanstva *Starog zaveta* i donosi dobru vest o Spasitelju i budućnosti, Banjanova inspiracija. U tom smislu, zaključili smo da je *Hodočasnikovo putovanje*, poput propovedi, pisano da služi kao poziv na praktičnu pobožnost.

Zapazili smo da, otkrivanjem hrišćanskih istina, Banjan otkriva duhovni svet koji je za njega stvaran i opipljiv, usled čega se tokom njegovog višegodišnjeg zatočeništva rađa san da u zatvoru napisane stranice *Hodočasnikovog putovanja* umesto njega objavljuju istinu važnosti okretanja Bogu. Dakle, Banjanova alegorija, povezujući ljudski i Božiji svet, ne prikazuje samo obraćenje nekolicine različitih pojedinaca, već istovremeno poziva čitaoce, ne samo na radikalnu promenu verovanja, već i da krenu na Kraljev Put. Međutim, ovim istraživanjem smo utvrđili i da je, dok je Banjanu alegorija poslužila kao fikcija koju je

iskoristio kao oruđe za kovanje istine, na javi *Hodočasnikovo putovanje* vekovima za nekoga donosilo istinu, a za nekoga samo fikciju.

S tim u vezi, istakli smo stav da alegorija putovanja svakako pojačava univerzalnu privlačnost *Hodočasnikovog putovanja*, ali i preovlađujući opšti utisak da čitalac ne mora da dokuči značenje svake aludirane doktrine jer ga sama priča mami dalje kroz radnju i ka kraju. Međutim, takođe smo konstatovali da Banjanova alegorija, kao radar otkriva istine, poput Biblije, ne prikazujući ih potpuno, već ih detektuje i potom poziva čitaoca na detaljnije analiziranje jer Banjan kreće od svog ličnog uverenja da je čovek pozvan da traga iako u ovozemaljskom životu samo može da nasluti pošto je napisano; „Sada gledamo kao u ogledalu, nejasno, a tada ćemo licem u lice. Sada saznajemo delimično, a tada ćemo spoznati potpuno“ (Prva poslanica Korinćanima 13: 12).

Naposletku, važno je istaći da kada je Banjan poslao svoju knjigu na put, nije mogao ni da zamisli sa kojim će se promenama priča o hodočasnicima na Kraljevom Putu sresti na tom putu. Iako sam Banjan nije putovao van okvira svoje države, novi predeli, otkriveni u dobu kolonizacije, otvorili su nove puteve *Hodočasnikovom putovanju*, ali to ni izbliza nije bio kraj putovanja Banjanove alegorije. Nastavljajući putevima modernog doba, XVIII i XIX veka, kada je štampanje knjiga postalo široko korišćeno, kada su telegraf, pa telefon omogućili do tada nezamisliv način komunikacije, ušla je u savremeno doba u XX veku, kada se pojavio radio, film, tv, a krajem XX veka i u digitalno doba.

Od kolonizacije, preko industrijalizacije do globalizacije, istine i Istine verskog i/ili sekularnog aspekta *Hodočasnikovog putovanja*, inspirišu čoveka jer je, bilo da se kreće peške ili vozi avionom ili odlazi u svemir, bilo da je mir ili rat, u zdravlju ili bolesti, čovekova borba suštinski ista, a svodi se na lični izbor tj. gde traži Istine i koje istine će postati i ostati njegove. Ono što je Gutenberg bio za XV vek, računari i internet su bili za XX vek. Međutim, ulazak u XXI vek iznova je dokazao cenu čovekovog napretka, glad, ratove, zagađenje i pandemiju, iz čega sledi zaključak da, iako mislimo da je naš svet potpuno drugačiji od Banjanovog sveta, a suštinski nije.

Hristijanov put nije univerzalan, već put kojim je Hristijan prošao pred svakoga donosi različite izazove, upravo zbog toga što ga svako vidi i čita na različite načine, pa samim tim i deluje drugačije, te se ciklus putovanja ili samog života ponavlja, a opet je jedinstven, baš kao i svaki čovek. „Šta mi je činiti?“, pita se Hristijan (Banjan 2013: 6). U svojim društveno-istorijskim okolnostima Banjan je izabrao i živeo svoje istine koje je *Hodočasnikovim putovanjem* poslao budućim generacijama, pozvajući čitaoca da sam zaviri, poredi i odluči. Na svakome od nas ostaje da izaberemo svoje istine, jer, kao što je Džon Don zaključio: „zvono zvoni za sve nas“ (Don 2008: 127).

Zapažena su dva dijametralna suprotna stava—kako je to Šefer sročio, da „bi se nažalost moglo (ili bi možda pre trebalo reći: na sreću) ispostaviti da postoji samo jedna stvarnost, fizička stvarnost u kojoj dolazimo na svet i u kojoj umiremo“ (2001: 211), ili pak da je Istina večnost Grada Svetlosti u kome je tron *Onog koji Je Bio, Jeste, i Biće* (Druga Mojsijeva 3:14), u kom slučaju je Pilat, kada je Isusa pitao šta je to istina, stajao upravo pred Istinom, a prelazak Reke bez mosta je mesto gde paradigmataska istina o Stvoritelju postaje činjenična.

Razmatranjem potrage za istinom u okviru filozofsko-naučnog i versko-religijskog pristupa sagledavanja istine, kao i uloge i rezultata književnosti u pronalaženju i prenošenju

istine, uočena dihotomija dovodi nas do zaključka da je, u svakom slučaju, izbor istina na pojedincu, kao i otkrivanje da li su te istine uistinu i Istine, ali da i fikcija, demonstrirajući snagu reči, može da dovede do Istine.

Banjan je svoju duhovnu autobiografiju, *Milost koja je obasula najvećeg grešnika*, u kojoj su opisane njegove lične duhovne borbe i iskustva, zapravo pretočio u alegoriju *Hodočasnikovo putovanje*, gde je pored duhovnog obraćenja oslikao i univerzalni život, učeći čitaoca da čita svet oko sebe, da uviđa uzročno-posledične veze životnog putovanja. Banjanova namera je bila da se obraća svim ljudima, a njegov uspeh je sprega društveno-istorijskog trenutka, hrišćanskih učenja i realizma opisane svakodnevnice. Dakle, ovim istraživanjem je utvrđeno i kako je Banjanov *the Pilgrim* premostio granice jezika, kultura i rasa, te kako je Hristijan postao i univerzalni putnik, *Everyman*.

Iako *Hodočasnikovo putovanje* nije roman, Banjanova alegorija je bila za čitaoce Biblije ono što je roman bio za čitaoce u XVIII veku, narativ je isticao konotacije citiranih stihova i aluzija na biblijske priče čineći ih ličnijim zbog čega su ih čitaoci lakše povezivali sa sopstvenim iskustvima (Seidel 2021: 178). O likovima i predelima *Hodočasnikovog putovanja* pisano je na preko dvesto jezika, u raznim formatima, uz živopisne ilustracije, našli su se na pozorišnim daskama, prikazani su u igranim i crtanim filmovima i oživljeni računarima (videti Prilog C). Zbog svega navedenog, ovim istraživanjem smo utvrdili da se uprkos istorijskim previranjima i promenama, „nakon Autorizovane Biblije i Šekspirovih komada, Banjanovo delo nalazi među najistaknutijim velikim delima anglofonog sveta“ (Dunan-Page 2010b: 2).

LITERATURA:

primarni izvori:

Banjan, Dž. (2013). *Hodočasnikov put*. Beograd: Otvorena Knjiga.

Bunyan, J. (2011). *The Pilgrim's Progress*. Suzeteo Enterprises.

Bunyan, J. (1996). Grace Abounding to the Chief of Sinners. The Project Gutenberg ebook #654, transkripcija izdanja iz 1905, David Price. The Religious Tract Society: <https://www.gutenberg.org/files/654/654-h/654-h.htm>, pristupljeno: 12.04.2022.

Sveto pismo, <https://www.biblegateway.com/versions/New-Serbian-Translation-NSP-Bible/#copy>, pristupljeno: 12.04.2022. (svi citati iz Svetog pisma preuzeti sa ovog sajta)

Bible Hub, internet baza svih prevoda Biblije sa pretraživačem, atlasom, rečnikom, registrom reči (concordance) i dr.: <https://biblehub.com/tools.htm>, pristupljeno: 12.04.2022.

o Banjanu:

Beal, R. S. (1981). Grace Abounding to the Chief of Sinners: John Bunyan's Pauline Epistle. In *Studies in English Literature, 1500-1900, vol. 21, no. 1. The English Renaissance*. 147-160. Houston: Rice University.

Branch, L. (2007). „As Blood is Forced out of Flesh“: Spontaneity and the Wounds of Exchange in Grace Abounding and The Pilgrim's Progress. *English Literary History*, vol. 74, no. 2, 271-299. The Johns Hopkins University Press.

Branch, L. (2018). Bunyan, Theory and, Theology. In *The Oxford Handbook of John Bunyan*. Oxford University Press.

Bridges, R. (1905). Bunyan's Pilgrim's Progress. u *The Pilgrim's Progress, a Casebook*. Sharrock, R. (ed.) (1976). London: The Macmillan Press.

Brown, J. (1887). Introduction. in *The Pilgrim's Progress, by John Bunyan*. London

Burbidge, J. (1856). *Half-Hours with Bunyan's "Pilgrim's Progress"*. Liverpool.

Camden, V. J. (2018). Bunyan Unbound: Prison and the Place of Creativity. In *The Oxford Handbook of John Bunyan*. Oxford University Press.

- Cockett, B. C. (1928). *John Bunyan's England: A Tour with a Camera in the Footsteps of the Immortal Dreamer*. London.
- Coleman, J. (2018). The Language of the Pilgrim's Progress. In *The Oxford Handbook of John Bunyan*. Oxford University Press.
- Colle, N. (2018). Wayfaring Images: The Pilgrim's Pictorial Progress. In *The Oxford Handbook of John Bunyan*. Oxford University Press.
- Davies, M. (2002). *Graceful Reading: Theology and Narrative in the Works of John Bunyan*. Oxford University Press.
- Davies, M. and Owens, W. R. (eds.) (2018). *The Oxford Handbook of John Bunyan*. Oxford University Press.
- Davis, N. (2018). Bunyan and Romance. In *The Oxford Handbook of John Bunyan*. Oxford University Press.
- Dawson, D. (1990). Allegorical Intratextuality in Bunyan and Winstanley. *The Journal of Religion*, vol. 70, no. 2, 189-212. The University of Chicago Press.
- Dunan-Page, A. (2010b). Introduction. In *The Cambridge Companion to Bunyan*. Cambridge University Press.
- Dunan-Page, A. (2010c). Posthumous Bunyan: Early Lives and the Development of the Canon. In *The Cambridge Companion to Bunyan*. Cambridge University Press.
- Dunan-Page, A. (ed.) (2010a). *The Cambridge Companion to Bunyan*. Cambridge University Press.
- Ezell, M. J. (2018). Bunyan and Gender. In *The Oxford Handbook of John Bunyan*. Oxford University Press.
- Firth, C. (1898). Critical Studies. u Sharrock, R. (ed.) (1976). *Bunyan: The Pilgrim 's Progress: A Casebook*. London: Macmillan.
- Forrest & Greaves (1982). *John Bunyan: A Reference Guide*. Boston: G. K. Hall.
- Foster, A. J. (1901). *Bunyan's Country: Studies in the Bedfordshire Topography of "The Pilgrim's Progress"*. London.
- Greaves, R. L. (1983). Bunyan through the Centuries: Some Reflections, in *English Studies*, Vol. 64, No. 2, 113 - 121.
- Hanock, M. (2018). Reading Bunyan Out to the Edges. In *The Oxford Handbook of John Bunyan*. Oxford University Press.
- Haskin, D. (1984). „The Pilgrim's Progress“ in the Context of Bunyan's Dialogue with the Radicals. In *The Harvard Theological Review*, vol. 77, no. 1, 73-94. Cambridge University Press.

- Hofmeyr, I. (2002). How Bunyan Became English: Missionaries, Translation, and the Discipline of English Literature. In *Journal of British Studies*, Vol. 41, No. 1, 84-119.
- Hofmeyr, I. (2004). *The Portable Bunyan: A Transnational History of 'The Pilgrim's Progress'*. Princeton University Press.
- Hofmeyr, I. (2010). Bunyan: Colonial, Postcolonial. In *The Cambridge Companion to Bunyan*. Cambridge University Press.
- Keeble, N. H. (2010). John Bunyan's Literary Life. In *The Cambridge Companion to Bunyan*. Cambridge University Press.
- Kerr, J. A. (1887). *The People of the Pilgrimage: An Expository Study of 'The Pilgrim's Progress' as a Book of Character*.
- Machosky, B. (2007). Trope and Truth in Pilgrim's Progress. *Studies in English Literature, 1500-1900, Vol. 47, No. 1, The English Renaissance*. Houston: Rice University.
- Mandel, B. J. (1968). Bunyan and Autobiographer's Artistic Purpose. *Criticism*, vol. 10, no. 3, 225-243. Wayne State University Press.
- Manlove, C. N. (1980). The Image of Journey in Pilgrim's Progress: Narrative versus Allegory. *The Journal of Narrative Technique*, vol. 10, no. 1, 16-38.
- Mason, E. (2010). The Victorians and Bunyan's Legacy. In *The Cambridge Companion to Bunyan*. Cambridge University Press.
- McCaughrean, G. (1999). *John Bunyan's A Pilgrim's Progress (retold and illustrated)*. illustrated by Jason Cockcroft. Hachette Children's Books.
- Michie, A. (1998) Between Calvin and Calvino: Postmodernism and Bunyan's The Pilgrim's Progress, in Greg Clingham (ed.), *Questioning History: The Postmodern Turn to the Eighteenth Century*. Cranbury, NJ, and London: Associated University Presses.
- Morden, P. (2013). *The People's Pilgrim: John Bunyan Biography*. CWR.
- Mullett, M. A. (2018). Bunyan's life, Bunyan's lives. In *The Oxford Handbook of John Bunyan*. Oxford University Press.
- Murray, S. (2010). A Book for Boys and Girls: Or, Country Rhimes for Children: Bunyan and Literature for Children. In *The Cambridge Companion to Bunyan*. Cambridge University Press.
- Murray, S. (2018). Bunyan for Children. In *The Oxford Handbook of John Bunyan*. Oxford University Press.
- Newey, V. (2018). Bunyan and the Victorians. In *The Oxford Handbook of John Bunyan*. Oxford University Press.

- Olofson Thickstun, M. (2018). Reading Bunyan Out to the Edges. In *The Oxford Handbook of John Bunyan*. Oxford University Press.
- Owens, W. R. & Sim, S. (2007). *Reception, Appropriation, Recollection: Bunyan's "Pilgrim's Progress"*. Bern, Switzerland: Peter Lang UK.
- Owens, W.R. (2010). John Bunyan and the Bible. In *The Cambridge Companion to Bunyan*. Cambridge University Press.
- Pooley, R. (2018). Bunyan's Reading. In *The Oxford Handbook of John Bunyan*. Oxford University Press.
- Rivers, I. (2018). The Pilgrim's Progress in the Evangelical Revival. In *The Oxford Handbook of John Bunyan*. Oxford University Press.
- Rosenfeld, N. (2018). The Holy War (1682). In *The Oxford Handbook of John Bunyan*. Oxford University Press.
- Russell, M. L. (2020). 'The King's Highway': Reading England's Road in The Pilgrim's Progress, Part I. In *Reading the Road, from Shakespeare's Crossways to Bunyan's Highways*. Edinburgh University Press.
- Sharrock, R. (ed.) (1976). *The Pilgrim's Progress, a Casebook*. London: The Macmillan Press.
- Shears, J. (2018). Bunyan and the Romantics. In *The Oxford Handbook of John Bunyan*. Oxford University Press.
- Sim, S. & Walker, D. (2000). *Bunyan and Authority: The Rhetoric of Dissent and the Legitimation Crisis in Seventeenth-Century England*. Bern: Peter Lang.
- Sim, S. (2018). Bunyan, Poststructuralism, and Postmodernism. In *The Oxford Handbook of John Bunyan*. Oxford University Press.
- Smith, N. (2010). John Bunyan and Restoration Literature. In *The Cambridge Companion to Bunyan*. Cambridge University Press.
- Smith, N. (2018). Grace Abounding to the Chief of Sinners. In *The Oxford Handbook of John Bunyan*. Oxford University Press.
- Spargo, T. (2018). Bunyan and the Historians. In *The Oxford Handbook of John Bunyan*. Oxford University Press.
- Tambling, J. (2018). Bunyan, Emblem, and Allegory. In *The Oxford Handbook of John Bunyan*. Oxford University Press.
- Thompson, J. and Robjohns, S. (1900). *Bunyan's Country*. Bedford.
- Wall, C. (2018). Bunyan and the Early Novel. In *The Oxford Handbook of John Bunyan*. Oxford University Press.

Wallace, JR, D. (2018). Bunyan's Theology and Religious Context. In *The Oxford Handbook of John Bunyan*. Oxford University Press.

Veach Sadler, L. (1979). *John Bunyan*. Boston: G. K. Hall.

filozofija i teorija religije:

Andrić, A. (2015). *Uvod u filozofsko-naučnu potragu za istinom*. Utopija. Beograd.

Balthasar, H. U. (2000). *Theo-Logic I: Truth of the World*, prev. Adrian J. Walker (San Francisco: Ignatius Press.

Bartholomew, C. G. (2015). *Introducing Biblical Hermeneutics*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic.

Byrne, M. (2011). *The Names of God in Judaism, Christianity, and Islam, A Basis for Interfaith Dialogue*. New York: Continuum International.

Crystal, D. (1966). Language and Religion. In *Twentieth century Catholicism* (Sheppard and Lancelot, eds.): New York: Hawthorn Books, 11-28.

Davidson, D. (2001). The Folly of Trying to Define Truth. In *The Nature of Truth: Classic and Contemporary Perspectives*. MIT Press.

Davies, M. (1990). Literary Criticism. In *Dictionary of Biblical Interpretation*. Coggins, R.J. and Houlden, J.L. (eds.), London/Philadelphia: SCM Press & Trinity Press International.

Dudiak, J. (2013). Bedevilling Truth: "What Have I to Do with Thee?" In *Truth Matters: Knowledge, Politics, Ethics, Religion*. 283-295. London: McGill-Queen's University Press.

Evans, G. R. (1990). Mediaeval Interpretation. In *Dictionary of Biblical Interpretation*. Coggins, R. J. and Houlden, J. L. (eds.). London/Philadelphia: SCM Press & Trinity Press International.

Frei, H. W. (1974). *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study of Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*. Yale University Press.

Frei, H. W. (1991). The „Literal Reading“ of Biblical narrative in the Christian Tradition: Does it Stretch or Will it Break?, 36-77. In *The Bible and the Narrative Tradition*. (ed.) McConnell, F. Oxford University Press.

Goulding G. K. (2013). Truth Unveiled: Balthasar and the Contemplation of Christian Truth In *Truth Matters: Knowledge, Politics, Ethics, Religion*. 245-262. London: McGill-Queen's University Press.

- Gupta, J. A. (2013). Does Truth Matter to Ethics? Kierkegaard, Ethics, and the Subjectivity of Truth In *Truth Matters: Knowledge, Politics, Ethics, Religion*. 195-210. London: McGill-Queen's University Press.
- Kling, W. D. (2004). *The Bible in History: How the Texts Have Shaped the Times*. Oxford University Press.
- Louth, A. (1990). Allegorical Interpretation. In *Dictionary of Biblical Interpretation*. Coggins, R. J. and Houlden, J. L. (eds.). London/Philadelphia: SCM Press & Trinity Press International.
- Lynch, M. P. (ed.). (2001). *The Nature of Truth: Classic and Contemporary Perspectives*. MIT Press.
- McGrath, A. E. (1990). Reformation. In *Dictionary of Biblical Interpretation*. Coggins, R. J. and Houlden, J.L. (eds.), London/Philadelphia: SCM Press & Trinity Press International.
- Park, J. J. (2013). Theories of Concepts and Moral Truth In *Truth Matters: Knowledge, Politics, Ethics, Religion*. 211-224. London: McGill-Queen's University Press.
- Pelikan, J. (2005). *Whose Bible Is It? A Short History of the Scriptures*. London: Penguin
- Reeve, P. J. (2013). Truth as "Being Trued": Intersections between Ontological Truth. In *Truth Matters: Knowledge, Politics, Ethics, Religion*. 263-282. London: McGill-Queen's University Press.
- Reventlow, H. G. (2010). *History of Biblical Interpretation, Vol.3: Renaissance, Reformation, Humanism*, prev. James O. Duke, Atlanta: Society for Biblical Literature.
- Richards, D. A (2013). A Comparative Ethics Approach to the Concept of Bearing Witness: A Practice in Christian Theology and Journalism. In *Truth Matters: Knowledge, Politics, Ethics, Religion*. 138-154. London: McGill-Queen's University Press.
- Savić, M., Cvetković, V. & Cekić, N. (2010). *Filozofija za IV razred gimnazije i stručnih škola*. Beograd: Zavod za udžbenike.
- Sawyer, J. F. & Simpson, J. M. Y. (eds.) (2001). *Concise Encyclopedia of Language and Religion*. Pergamon/Elsevier.
- Schwöbel, C. (1990). Calvin. In *Dictionary of Biblical Interpretation*. Coggins, R. J. and Houlden, J. L. (eds.). London/Philadelphia: SCM Press & Trinity Press International.
- Seerveld, L, (2013). A Concept of Artistic Truth Prompted by Biblical Wisdom Literature. In *Truth Matters: Knowledge, Politics, Ethics, Religion*. 296-312. London: McGill-Queen's University Press.

- Strong, J. et.al. (2005). *The strongest Strong's Exhaustive Concordance of the Bible*. Michigan: Zondervan.
- Uzelac, M. (2004). *Istorija filozofije*. Novi Sad: Stylos.
- Warner, M., (1999). Literature, Truth and Logic. *Philosophy*, Vol. 74, No. 287, 29-54.
- Warnock, M. (1979). Ancient and Modern. *PN Review*, 6(5), 16.
- Young, F. (1990). Literal Meaning. In *Dictionary of Biblical Interpretation*. Coggins, R. J. and Houlden, J. L. (eds.). London/Philadelphia: SCM Press & Trinity Press International.

teorija književnosti i istorija:

- Abot, P. H. (2009). *Uvod u teoriju proze*. Beograd: Službeni glasnik.
- Ascoli, A. R. (2010). Dante and allegory. In *The Cambridge Companion to Allegory*. Cambridge University Press.
- Baldick, C. (1983). *The Social Mission of English Criticism, 1848-1932*. Oxford UP.
- Barthes, R. (1966). *Critique et Vérité*. essai. Paris.
- Barthes, R. (1986). prevod Howard, R. The Reality Effect. u *The Rustle of Language*. Hill & Wang.
- Bošković, A. (2008). Pogovor: Doleželova teorija fikcije. U *Heterokosmika. Fikcija i mogući svetovi*. prev. Kalinić, S. Beograd: Službeni glasnik.
- Boyarin, D. (2010). Origen as theorist of allegory: Alexandrian contexts. In *The Cambridge Companion to Allegory*. Cambridge University Press.
- Brinkley, R. F. (ed.) (1955). *Coleridge on the Seventeenth Century*. Durham: Duke University Press.
- Caygill, H. (2010). Walter Benjamin's concept of alegory. In *The Cambridge Companion to Allegory*. Cambridge University Press.
- Christian, D. (2011). *Maps of time: an introduction to big history*. University of California Press.
- Coffey, J. (2008). Puritan Legacies. In *The Cambridge Companion to Puritanism*, Cambridge University Press.
- Coffey, J. and Lim, P. C. H. (eds.) (2008). Introduction. In *The Cambridge Companion to Puritanism*. Cambridge University Press.

- Cohen, H. F. (2011). *How Modern Science Came into the World, Four Civilizations, One 17th Century Breakthrough*. Amsterdam University Press.
- Coleridge, S. T. (1987). Lectures 1808–1811: In *On Literature*, ed. R. A. Foakes, vol. 2, 102–3. Princeton University Press.
- Copeland, R. & Struck, P. T. (2010). Introduction. In *The Cambridge Companion to Allegory*. Cambridge University Press.
- Court, F. (1992). *Institutionalizing English Literature: The Culture and Politics of English Study*. Stanford.
- Cressy, D. (1980). *Literacy and the Social Order: Reading and Writing in Tudor and Stuart England*. Cambridge University Press.
- Cuddon, J. A. (1979). *Dictionary of Literary Terms*. New York: Andre Deutsch Limited.
- Cummings, B. (2010). Protestant Allegory. In *The Cambridge Companion to Allegory*. Cambridge University Press.
- Davies, D. (1978). *A Gathered Church: The Literature of the English Dissenting Interest, 1700-1930*. New York: Oxford University Press.
- De Man, P. (1975). Kritika i kriza. u *Problemi moderne kritike*. Beograd: Nolit.
- Dixhoorn, C. B. ed. (2012). *The Minutes and Papers of the Westminster Assembly: 1643-1652*. Oxford University Press.
- Doležel, L. (2008). *Heterokosmika. Fikcija i mogući svetovi*. prev. Kalinić, S. Beograd: Službeni glasnik.
- Doyle, B. (1989). *English and Englishness*. Routledge.
- Fletcher, A. (1970). *Allegory: The Theory of a Symbolic Mode*. New York: Cornell UP.
- Fussell, P. (2000). *The Great War and Modern Memory*. Oxford University Press.
- Gadamer, H. G. (2011). *Istina i metod, osnovi filozofske hermeneutike*. Prev. Zec, B. Beograd: Fedon.
- Gazda, G. & Tynecka-Makowska, S. (ur.) (2015). *Rečnik književnih rodova i vrsta*. prev. Đokić-Saunderson, I. Beograd: Službeni glasnik.
- Genette, G. (1997). *Paratexts: Thresholds of Interpretation*. translated by Lewin, J. E. Cambridge University Press.
- Gibbs Kamath, S. & Copeland, R. (2010). Medieval secular allegory: French and English. In *The Cambridge Companion to Allegory*. Cambridge University Press.
- Got, B. (2013). Razlozi, emocije i fikcije. U *Paradoks fikcije: ogledi iz savremene analitičke estetike*. Beograd: Fedon.

- Grmača, D. (2015). *Nevolje s tijelom: alegorija putovanja od Bunića do Barakovića*. Zagreb: Matica Hrvatska.
- Halliwell, S. (2002). *The Aesthetics of Mimesis: Ancient Texts and Modern Problems*. Princeton UP.
- Hambrick-Stowe, C. E. (2008). Practical Divinity and Spirituality. In *The Cambridge Companion to Puritanism*. Cambridge University Press.
- Honig, E. (1959). *Dark Conceit: the Making of Allegory*. London: Faber & Faber Ltd.
- Hunter, L. (2010). Allegory happens: allegory and the arts post-1960. In *The Cambridge Companion to Allegory*. Cambridge University Press.
- Hunter, M. (1994). *The Royal Society and its Fellows 1660–1700. The Morphology of an Early Scientific Institution*. Oxford: BSHS Monographs (vol. 4).
- James, H. (1948). *Art of Fiction and Other Essays*. Oxford University Press.
- Kari, G. (2013). Paradoks brige. Fikcija i filozofija duha. U *Paradoks fikcije: ogledi iz savremene analitičke estetike*. Beograd: Fedon.
- Keeble, N. H. (1987). *The Literary Culture of Nonconformity in Later Seventeenth-century England*. Leicester University Press.
- Keeble, N. H. (ed.) (2001). *The Cambridge Companion to Writing of the English Revolution*. Cambridge University Press.
- Keeble, N. H. (ed.) (2002). *The Cultural Identity of Seventeenth-Century Woman*. London: Routledge.
- Kompanjon, A. (2001). *Demon teorije*. prev. Kozić, M., Kapor, V. & Rakić, B. Novi Sad: Svetovi.
- Kosik, K. (1967). *Dijalektika konkretnog*. prev. Georgijević, K. Beograd: Prosveta.
- Kostić, A. (2013). *Paradoks fikcije: ogledi iz savremene analitičke estetike*. Beograd: Fedon.
- Kovačević, I. (1987). *Istorija Engleske, kratak pregled*. Beograd: Naučna knjiga.
- Kovačević, I. et al. (1983). *Engleska književnost, knjiga II*. Sarajevo: Svjetlost.
- Kovačević, I. et al. (1991). *Engleska književnost, knjiga I*. Sarajevo: I.P. „Svjetlost“.
- Kvas, K. (2011). *Istina i poetika*, Novi Sad: Akademska knjiga.
- Lake, P. (2008). The historiography of Puritanism. In *The Cambridge Companion to Puritanism*. Cambridge University Press.
- Lamarque, P. V. & Olsen, S. H. (2002). *Truth, Fiction and Literature*. OUP: Clarendon Press.

- Lamarque, P. V. (1997). Learning from literature. *The Dalhousie Review*, 77, 7-21.
- Lamark, P. V. (2013). Kako je moguće da ono što je samo fikcionalno kod nas izaziva strah i sažaljenje? U *Paradoks fikcije: ogledi iz savremene analitičke estetike*. Beograd: Fedon.
- Levinson, Dž. (2013). Mesto pravih emocija u reakciji na fikcionalno. U *Paradoks fikcije: ogledi iz savremene analitičke estetike*. Beograd: Fedon.
- Lewis, C. S. (1959). *Allegory of Love, A Study in Medieval Tradition*. Oxford University Press.
- Matravers, D. (2013). Paradoks fikcije. Model izveštaja nasuprot perceptualnom modelu. U *Paradoks fikcije: ogledi iz savremene analitičke estetike*. Beograd: Fedon.
- Milosavljević, P. (1985). *Metodologija proučavanja književnosti*. Novi Sad: Književna zajednica.
- Milosavljević, P. (2013). *Teorija književnosti*. Beograd: Miroslav.
- Murrin, M. (2010). Renaissance Allegory from Petrarch to Spenser. In *The Cambridge Companion to Allegory*. Cambridge University Press.
- Norton, D. (2004). *A History of the English Bible as Literature*. Cambridge University Press.
- Obbink, D. (2010). Early Greek Allegory. In *The Cambridge Companion to Allegory*. Cambridge University Press.
- Owens, W. R. (2010). John Bunyan and the Bible. In *The Cambridge Companion to Allegory*. Cambridge University Press.
- Palmer, D. J. (1965). *The Rise of English Studies: An Account of the Study of Language and Literature from Its Origins to the Making of the Oxford English*. Oxford University Press.
- Popović, T. (2007). *Rečnik književnih termina*. Beograd: Logos Art.
- Prickett, S. (1988). *Words and The Word: Language, Poetics and Biblical Interpretation*. Cambridge University Press.
- Prickett, S. & Barnes, R. (1991). *Landmarks of World Literature: The Bible*. Cambridge University Press.
- Pepys, S. (1980). *Dnevnik: 1660-1669 (izbor)*. Zagreb: Grafički zavod Hrvatske.
- Quaife, G. R. (2011). *Godly Zeal and Furious Rage: The Witch in Early Modern Europe*. Routledge.
- Redford, K. (2013). Kako je moguće da nas potresa sudbina Ane Karenjine? U *Paradoks fikcije: ogledi iz savremene analitičke estetike*. Beograd: Fedon.
- Riker, P., Miletić, S., & Moralić, A. (1993). *Vreme i priča*. Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.

- Rot, A. (2001). *Postanje: povezivanje nauke i Biblije*. Beograd: No Limits Books u saradnji sa CPS-om (Centar za prirodnjačke studije).
- Seidel, K. (2021). *Rethinking the Secular Origins of the Novel: The Bible in English Fiction 1678–1767*. Cambridge University Press.
- Spurr, J. (1998). *English Puritanism, 1603-1689*. London: Palgrave Macmillan.
- Šefer, Ž. M. (2001). *Zašto fikcija?* prev. Kapor, V. & Rakić, B. Novi Sad: Svetovi.
- Tartalja, I. (2006). *Teorija književnosti*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Turner, D. (2010). Allegory in Christian late antiquity. In *The Cambridge Companion to Allegory*. Cambridge University Press.
- Underhill (ed.) (1854). *The Records of a Church of Meeting in Broadmead Bristol (1640-1687)*.
- Volas, M. (2016). *Novije teorije pripovedanja*. prev. M. Vladić Jovanov. Beograd: Službeni glasnik.
- Volton, K. (2013a). Strah od fikcionalnog. U *Paradoks fikcije: ogledi iz savremene analitičke estetike*. Beograd: Fedon.
- Volton, K. (2013b). Simulacija, slina i istraživanje pećina. U *Paradoks fikcije: ogledi iz savremene analitičke estetike*. Beograd: Fedon.
- White, H. (1987). *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*. JH University Press.
- Whitman, J. (2003). *Interpretation and Allegory. Antiquity to the Modern Period*. Brill Academic Publishers, Inc. Boston.

ostalo:

- Bauman, R. & Briggs, C. L. (2003). *Voices of Modernity: Language Ideologies and the Politics of Inequality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bayly, L. (1611). *The Practice of Piety*.
- Borstin, D. (2008). *Svet otkrića, pripovest o čovekovoj potrazi za spoznajom sveta i sebe samog*. Beograd: Geopoetika.
- Bugarski, R. (2005). *Jezik i kultura. Kultura i obrazovanje XX veka, sveka 147*. Beograd.

- Darquennes, J. & Vandenbussche, M. (2011). Language and Religion as a Sociolinguistic field of study, 1-11. *Language and Religion. Sociolinguistica*, 25, International Yearbook of European Sociolinguistics. De Gruyter.
- De Deguileville, G. (1426). *Pilgrimage of Man*. preveo John Lydgate sa francuskog, original Guillaume de Deguileville, iz 1330, 1355.
- Dent, A. (1601). *The Plain Man's Pathway to Heaven*.
- Don, Dž. (2008). *Molitve u teškim časovima*. prevod Janić, Z. Beograd: Alexandria Press
- Edwards, J. (2009). *Language and Identity: Key Topics in Sociolinguistics*. Cambridge University Press.
- Filipović, J. (2009). *Moć reči. Ogledi iz kritičke sociolingvistike*. Beograd: Zadužbina Andrejević.
- Gribin, J. & M.(2005). *Vodič kroz nauku*. Beograd: Laguna.
- Latham & Matthews, eds. (1971). *The Diary of Samuel Pepys*. London: University of California Press.
- Njutn, I. (2011). *Matematički principi prirodne filozofije*. prev. Ljiljane Matić. Novi Sad: Akademska knjiga.
- Taylor, T. (1624). *The Pearl of the Gospel and the Pilgrim's Profession*. D. D.
- Wright, L. (1591). *The Pilgrimage to Paradise*. Iohn Wolfe.

internet izvori:

- Andrić, I. (1961). *O priči i pričanju*, govor Ive Andrića prilikom dodele Nobelove nagrade 1961. godine: <https://www.ivoandric.org.rs> (pristupljeno 12.04.2022.)
- Bolli, R. (2019). William Harvey and the Discovery of the Circulation of the Blood. In *American Heart Association, Inc.*; no. 124: pp. 1300-1302, DOI: 10.1161/CIRCRESAHA.119.314977. (<https://www.ahajournals.org/> (pristupljeno 12.04.2022.))
- Bunyan Meeting Church Bedford*: <https://www.bunyanmeeting.co.uk> (pristupljeno 12.04.2022.)
- Bunyan Studies*: <https://johnbunyansociety.org/bunyan-studies-a-journal-of-reformation-and-nonconformist-culture/> (pristupljeno 12.04.2022.).
- COBISS+: <https://plus.cobiss.net/cobiss/sr/sr/bib/search> (pristupljeno 12.04.2022.).

- Cummings, E. E. (1922). *The Enormous Room*.
<http://net.lib.byu.edu/estu/wwi/memoir/cummings/room1.htm> (pristupljeno 15.04.2022.)
- Isaacson, W. (2021). *CRISPR: The future or undoing of humanity?*. Big Think:
<https://www.youtube.com/watch?v=PIFcMkXCrsA> (pristupljeno 12.04.2022.)
- John Bunyan Society*: <https://johnbunyansociety.org/about-the-society/> (pristupljeno 12.04.2022.)
- Londonska kuga i požar*: Britannica: <https://www.britannica.com/event/Great-Plague-of-London> (pristupljeno 12.04.2022.) i <https://www.britannica.com/event/Great-Fire-of-London> (pristupljeno 12.04.2022.)
- Pouke iz Svetog pisma: <https://pouke.org/svetopismo/index.php> (pristupljeno 14.04.2022.)
- Rečnik engleskog jezika: www.collinsdictionary.com (pristupljeno 12.04.2022.)
- Sajt Britanskog parlamenta: *o Vračarstvu*, <https://www.parliament.uk/about/living-heritage/transformingsociety/private-lives/religion/overview/witchcraft/> (pristupljeno 12.04.2022.)
- Univerzitetsko obrazovanje žena u Engleskoj*,
<https://www.britannica.com/biography/Emily-Davies> (pristupljeno 12.04.2022.)
- Wharey, J. B. (1904). *A study of the sources of Bunyan's allegories, with special reference to Deguileville's „Pilgrimage of Man“*. Dissertation: Studies of Johns Hopkins University. Baltimore: J. H. Frust Company,
https://archive.org/stream/studyofsourcesof00whar/studyofsourcesof00whar_djvu.txt (pristupljeno 16.04.2022.)
- Wilkinson, G. (2016). *John Bunyan: The People's Pilgrim*. documentary: Christian Television Association. Vision video. (<https://www.youtube.com/watch?v=b2knOqI4vqM> (pristupljeno 16.04.2022.))

PRILOG A: Tabela 1. Prevodi *Hodočasnikovog putovanja* na srpski jezik¹¹¹
 (COBISS+, pristup 28. 04. 2022)

godina izdanja	opis
2013.	<i>Hodočasnikov put.</i> prev. Jovanović, S. D., Beograd: Otvorena knjiga.
2012.	<i>Put hrišćanina.</i> prepričao Dowley, T., ilustrovaio Smaliman, S., prev. Krsmanović, D. Beograd: Soteria.
2001.	<i>Put hrišćanina iz grada Propada na goru Sion.</i> prev. Vacek, V. Peć: Nova Gajdobra, Dom molitve.
1983.	<i>Put hrišćanina iz grada Propasti na Goru Sion.</i> rev. Danijels K. i D. & Milenković, D. Novi Sad: Dobra vest.
1977.	<i>Put Kršćanke, II deo.</i> Bački Petrovac: Hristova crkva braće.
1924.	<i>Putovanje poklonikovo sa ovog sveta na onaj drugi, prva knjiga: Pomilovani.</i> prev. Mijatović, Č., dopunjeno izdanje. Kragujevac: Narodna hrišćanska zajednica.
1923.	<i>Putovanje poklonikovo sa ovog sveta na onaj drugi, prva knjiga: Pomilovani.</i> prev. Mijatović, Č., dopunjeno izdanje sa objašnjenjem svake glave. Kragujevac: Novo vreme.
1922.	<i>Putovanje poklonikovo sa ovog sveta na onaj drugi u Nebeski Jerusalim.</i> prev. Mijatović, Č., Beograd: Društvo za rasprostiranje pobožnih knjiga.
1879.	<i>Putovanje Poklonikovo s ovog sveta na onaj drugi,</i> preveo Mijatović, Č. Beograd: Državna štamparija.

¹¹¹ Još jedna Banjanova alegorija, *Sveti rat* (The Holy War, 1682), prevedena je na srpski jezik 1991, 2000. i 2017. (<https://plus.cobiss.net/cobiss/sr/sr/bib/search?q=sveti+rat+banjan&db=cobib&mat=allmaterials>, pristupljeno 02. 05. 2022.)

PRILOG B: Tabela 2. *The Pilgrim's Progress* u Srbiji (COBISS+, pristup 28. 04. 2022)

godina	opis
2011.	<i>The Pilgrim's Progress: from this world to that which is to come; delivered under the similitude of a dream.</i> Massachsetts: Hendrickson Publishers.
2004.	<i>The Pilgrim's Progress: from this world to that which is to come; delivered under the similitude of a dream.</i> Massachsetts: Hendrickson Publishers.
1998.	<i>The Pilgrim's Progress</i> ; edited with an introduction and notes by N. H. Keeble. New York: Oxford University Press.
1987.	<i>The Pilgrim's Progress</i> ; edited with an introduction by Roger Sharrock. Harmondsworth, Middlesex: Penguin books.
1978.	<i>The Pilgrim's Progress</i> ; with an introduction by Hugh Ross Williamson. London: Collins.
1969.	<i>The Pilgrim's Progress</i> . New York: Airmont Publishing Company, Inc.
1967.	<i>The Pilgrim's Progress</i> ; introduction and notes by G. B. Harrison. London: Dent.
1966.	<i>The Pilgrim's Progress from this world to that wich is to come and Grace abounding to the chief of sinners</i> ; with introduction by Roger Sharrock (ed.). London: Oxford University Press.
1964.	<i>The Pilgrim's Progress</i> ; with an afterword by F. R. Leavis. New York: New American Library.
1960.	<i>The Pilgrim's Progress: from this world to that which is to come</i> ; edited by James Blanton Wharey. Oxford: At the Clarendon Press.
1960.	<i>The Pilgrim's Progress</i> ; a dramatic arrangement by L. W. and M. G. M. Faucett. London: Oxford University Press.
1949.	<i>The Pilgrim's Progress</i> ; introduction by Louis L. Martz. New York; Toronto: Rinehart and Co.
1947.	<i>The Pilgrim's Progress: from this world to that which is to come delivered under the similitude of a dream</i> ; with 16 illustrations by Victor J. Bertoglio. London: Redhill: Lutterworth press.
1899.	<i>The Pilgrim's Progress: from this world to thst which is to come delivered under the similitude of a dream: wherein is discovered the manner of his setting out, his dangerous journey, and safe arrival at the desired country.</i> London: Macmillan and Co.
1884.	<i>The Pilgrim's Progress s and Holy war</i> ; with memoir of the author. London: Walter Scott.
1882.	<i>The Pilgrim's Progress: from this world to that which is to come delivered under the similitude of a dream.</i> London: Macmillan and Co.
1855.	<i>The Pilgrim's Progress: from this world to that which is to come.</i> Leipzig: Bernhard Tauchnitz.
1830.	<i>The Pilgrim's Progress</i> ; with a life of John Bunyan by Robert Southey. London: John Murary.
[s.a.]	<i>The Pilgrim's Progress: from this world to thst which is to come delivered under the similitude of a dream</i> ; coloured illustrations by Harold Copping. London: The Religious Tract Society.
[s.a.]	<i>The Pilgrim's Progress: from this world to that which is to come</i> ; with notes by the rev. Robert Maguire; illustrated by H. C. Selous and M. Paolo Priolo. London: Cassell, Petter, and Galpin.
[s.a.]	<i>The Pilgrim's Progress</i> ; with sixty-two illustrations by Frederick Barnard, J. D. Linton, W. Small...[etc.]; and an introductory notice of the author by rev. William Landels.
[s.a.]	<i>The Pilgrim's Progress: from this world to that which is to come delivered under the similitude of a dream</i> ; uporedni tekst na engleskom i francuskom jeziku, ilustracije ponovljene u oba teksta, ponovljena paginacija. London: Benjamin West.
[s.a.]	<i>The Pilgrim's Progress and The Holy War.</i> London : Frederick Warne and Co.
[s.a.]	<i>The Pilgrim's Progress: from this world to that which is to come: delivered under the similitude of a dream: wherein is discovered the manner of his setting out, his dangerous journey, and safe arrival at the desired country</i> ; a preface by Charles Kingsley; and 118 illustrations by Charles H. Bennett. London: George Routledge & Sons.
[s.a.]	<i>The Pilgrim's Progress from this world to that which is to come, delivered under the similitude of a dream.</i> London: The Religious Tract Society.

PRILOG C: Tabela 3. Ekranizacije *Hodočasnikovog putovanja*¹¹²

godina	opis	žanr
2022.	Keith Sheather, bivši BBC producent, snimljeno u toku kovid pandemije (2019-2021) na lokaciji crkve svete Marije Magdalene (St Mary Magdalene Church) u Bristolu, UK , glumili članovi crkve: https://www.youtube.com/watch?v=Hrf6IrPMOE0 (pristupljeno 02. 05. 2022.).	film
2019.	Cleary, S., producent; Fernandez, R., režija; produkcija: Cat in the Mill Production: https://www.youtube.com/watch?v=ksu-zTG9HHg (pristupljeno 02. 05. 2022.).	animacija
2017.	David Kirk West, producent; Rousseaux Brasseur, adaptacija; produkcija: Jeremy Oliveria Production Design: https://www.youtube.com/watch?v=faeen3y7PV0&t=562s (pristupljeno 02.05.2022.)	mjuzikl
2011.	Scott Cawthon: videti https://www.youtube.com/watch?v=72SWIKXGUqM (trailer) (pristupljeno 02.05.2022.); https://scottgames.fandom.com/wiki/The_Pilgrim%27s_Progress:_The_Video_Game (pristupljeno 02.05.2022.)	video igrica
2008.	<i>Journey to heaven.</i> Danny Carrales, producent; produkcija: Christian films: https://www.amazon.com/Pilgrims-Progress-Journey-Daniel-Kruse/dp/B001AYJ2Y0 (pristupljeno 02.05.2022.)	film
2005.	Scott Cawthon: https://www.youtube.com/watch?v=ETwrvJz_nmQ&list=PLNUq3RKxstWeJ7sI_RU5_CJtamdwPX3-C&index=10 ; https://www.youtube.com/watch?v=faeen3y7PV0&t=562s (pristupljeno 02.05.2022.)	animacija
1980.	<i>Cristiana (The Pilgrim's Progress, part II)</i> . produkcija: A Ken Anderson Films Production: https://www.youtube.com/watch?v=SyqblAlhMRU (pristupljeno 02.05.2022.)	film
1978.	<i>The Pilgrim's Progress, part I.</i> produkcija: A Ken Anderson Films Production, Studio 162 Belfast: https://www.youtube.com/watch?v=xUGVy_ntuKo&t=5s (pristupljeno 02.05.2022.)	film

¹¹² *Heavenquest: A Pilgrim's Progress* (2020). Film inspirisan Banjanovim *Hodočasnikovim putovanjem*, Matt Bilien, producent; produkcija: A King Street Pictures Production: <https://www.heavenquestfilm.com/> (pristupljeno 02.05.2022.)

Biografija autora

Dragica D. Mirković rođena je 1977. godine u Sisku, Hrvatska. Završila je društveno-jezički smer u Petoj beogradskoj gimnaziji. Diplomirala je 2010. godine na Filološkom fakultetu u Beogradu, na smeru za anglistiku, gde je stekla i zvanje master profesor jezika i književnosti 2011. godine odbranivši rad pod nazivom *Putovanje kao alegorija života u 'Hodočasnikovom putovanju' Džona Banjana*. Doktorske akademske studije upisala 2015. godine na Filološkom fakultetu Univerziteta u Beogradu gde je položila sve ispite sa najvišom ocenom i u julu 2018. godine dobila saglasnost za predloženu temu.

Od jula 2001. do jula 2008. godine bila je zaposlena u predstavništvu međunarodne kompanije kao koordinator za putovanja, a potom i menadžer korporativnog odeljenja za putovanja, gde je stekla bogato iskustvo u poslovnoj komunikaciji na engleskom jeziku. U Beogradskoj akademiji poslovnih i umetničkih strukovnih studija je radila od januara 2012. godine na radnom mestu stručne saradnice za engleski jezik, a od jula 2016. godine radi u zvanju nastavnika stranog jezika, poslovnog engleskog jezika u okviru nastave Engleskog jezika 1 i jezika struke u okviru nastave Engleskog jezika 2. Iskustvo u nastavi i u međunarodnom poslovnom okruženju 2018. godine pretače u udžbenik jezika struke, *Business English in Use 2*, za studente druge godine na studijskom programu Menadžment. Objavila je više naučnih radova u kategorisanim publikacijama i učestvovala je na više nacionalnih i međunarodnih naučnih skupova.

Uža polja naučnog istraživanja Dragice D. Mirković su engleski jezik, metodika nastave, engleska književnost, jezik u obrazovanju i rodno osetljiv jezik.

Prilog 1.

Izjava o autorstvu

Ime i prezime autora **Dragica D. Mirković**

Broj dosijea **15065D**

Izjavljujem

da je doktorska disertacija pod naslovom

Fikcija i istina u Banjanovom Hodočasnikovom putovanju

- rezultat sopstvenog istraživačkog rada;
- da disertacija ni u celini ni u delovima nije bila predložena za sticanje diplome studijskih programa drugih visokoškolskih ustanova;
- da su rezultati korektno navedeni i
- da nisam kršila autorska prava i koristila intelektualnu svojinu drugih lica.

U Beogradu, 13. 06. 2022.

Potpis autora

Prilog 2.

Izjava o istovetnosti štampane i elektronske verzije doktorskog rada

Ime i prezime autora: Dragica D. Mirković

Broj dosijea: 15065D

Studijski program: Jezik, književnost, kultura

Naslov rada: Fikcija i istina u Banjanovom Hodočasnikovom putovanju

Mentor: prof. dr Zoran Paunović

Izjavljujem da je štampana verzija mog doktorskog rada istovetna elektronskoj verziji koju sam predala radi pohranjivanja u **Digitalni repozitorijum Univerziteta u Beogradu**.

Dozvoljavam da se objave moji lični podaci za dobijanje akademskog naziva doktora nauka, kao što su ime i prezime, godina i mesto rođenja i datum odbrane rada.

Ovi lični podaci mogu se objaviti na mrežnim stranicama digitalne biblioteke, u elektronskom katalogu i u publikacijama Univerziteta u Beogradu.

Potpis autora

U Beogradu, 13. 06. 2022.

Prilog 3.

Izjava o korišćenju

Ovlašćujem Univerzitetsku biblioteku „Svetozar Marković“ da u Digitalni repozitorijum Univerziteta u Beogradu unese moju doktorsku disertaciju pod naslovom:

Fikcija i istina u Banjanovom *Hodočasnikovom putovanju*

koja je moje autorsko delo.

Disertaciju sa svim prilogima predala sam u elektronskom formatu pogodnom za trajno arhiviranje.

Moju doktorsku disertaciju pohranjenu u Digitalnom repozitorijumu Univerziteta u Beogradu, i dostupnu u otvorenom pristupu, mogu da koriste svi koji poštuju odredbe sadržane u odabranom tipu licence Kreativne zajednice (Creative Commons) za koju sam se odlučila:

1. Autorstvo (CC BY)
2. Autorstvo – nekomercijalno (CC BY-NC)
3. Autorstvo – nekomercijalno – bez prerada (CC BY-NC-ND)
4. Autorstvo – nekomercijalno – deliti pod istim uslovima (CC BY-NC-SA)
5. Autorstvo – bez prerada (CC BY-ND)
6. Autorstvo – deliti pod istim uslovima (CC BY-SA)

(Molimo da zaokružite samo jednu od šest ponuđenih licenci.
Kratak opis licenci je sastavni deo ove izjave).

Potpis autora

U Beogradu, 13. 06. 2022.

1. **Autorstvo.** Dozvoljavate umnožavanje, distribuciju i javno saopštavanje dela i prerade, ako se navede ime autora na način određen od strane autora ili davaoca licence, čak i u komercijalne svrhe. Ovo je najslobodnija od svih licenci.
2. **Autorstvo - nekomercijalno.** Dozvoljavate umnožavanje, distribuciju i javno saopštavanje dela i prerade, ako se navede ime autora na način određen od strane autora ili davaoca licence. Ova licenca ne dozvoljava komercijalnu upotrebu dela.
3. **Autorstvo - nekomercijalno - bez prerada.** Dozvoljavate umnožavanje, distribuciju i javno saopštavanje dela, bez promena, preoblikovanja ili upotrebe dela u svom delu, ako se navede ime autora na način određen od strane autora ili davaoca licence. Ova licenca ne dozvoljava komercijalnu upotrebu dela. U odnosu na sve ostale licence, ovom licencom se ograničava najveći obim prava korišćenja dela.
4. **Autorstvo - nekomercijalno - deliti pod istim uslovima.** Dozvoljavate umnožavanje, distribuciju i javno saopštavanje dela i prerade, ako se navede ime autora na način određen od strane autora ili davaoca licence i ako se prerada distribuira pod istom ili sličnom licencom. Ova licenca ne dozvoljava komercijalnu upotrebu dela i prerada.
5. **Autorstvo - bez prerada.** Dozvoljavate umnožavanje, distribuciju i javno saopštavanje dela, bez promena, preoblikovanja ili upotrebe dela u svom delu, ako se navede ime autora na način određen od strane autora ili davaoca licence. Ova licenca dozvoljava komercijalnu upotrebu dela.
6. **Autorstvo - deliti pod istim uslovima.** Dozvoljavate umnožavanje, distribuciju i javno saopštavanje dela, i prerade, ako se navede ime autora na način određen od strane autora ili davaoca licence i ako se prerada distribuira pod istom ili sličnom licencom. Ova licenca dozvoljava komercijalnu upotrebu dela i prerada. Slična je softverskim licencama, odnosno licencama otvorenog koda.