

UNIVERZITET U BEOGRADU
FILOLOŠKI FAKULTET

Jasmina D. Arsenović-Vujotić

Novozavetni podtekst *Don Kihota od*
Manče Migela de Servantesa

doktorska disertacija

Beograd, 2017.

UNIVERSITY OF BELGRADE
FACULTY OF PHILOLOGY

Jasmina D. Arsenović-Vujotić

The New Testament as the Subtext of
Miguel de Cervantes' *Don Quixote*

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2017.

БЕЛГРАДСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
ФИЛОЛОГИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

ЯСМИНА Д. АРСЕНОВИЧ-ВУЙОТИЧ

НОВОЗАВЕТНЫЙ ПОДТЕКСТ *ДОН*
КИХОТА ЛАМАНЧАСКОГО МИГЕЛЯ ДЕ
СЕРВАНТЕСА

ДОКТОРСКАЯ ДИССЕРТАЦИЯ

БЕЛГРАД, 2017.

Mentor:

dr Jasna Stojanović, redovni profesor, Univerzitet u Beogradu, Filološki fakultet

Članovi Komisije:

1. dr Zorica Bečanović-Nikolić, redovni profesor, Univerzitet u Beogradu, Filološki fakultet

2. dr Đorđina Trubarac Matić, naučni saradnik, Etnografski institut SANU, Beograd

Datum odbrane doktorske disertacije:

Rezime

Don Kihot od Manče Migela de Servantesa smatra se najreprezentativnijim umetničkim ostvarenjem španske kulture, prvim modernim romanom svetske književnosti i jednim od paradigmatičkih dela humorističke literature. Objavljen je 1605. i 1615. godine u Madridu, u baroknoj fazi španskog Zlatnog doba, i tokom minulih vekova predstavljao je predmet izuzetno velikog broja kritičkih tumačenja i stvaralačkih podražavanja u svim vrstama umetnosti. Dok saglasnost o vrednosti i o jedinstvenom istorijskom značaju *Don Kihota* predstavlja neupitnu premisu savremene nauke o književnosti, kritička recepcija ovog romana u novije doba (naročito u drugoj polovini XX i s početka XXI veka), obeležena je neuobičajeno visokom merom neslaganja o njegovim suštinskim značenjima. Slojevitost slika i sinkretičnost forme, prisustvo humora, ironije i aluzivnog govora u Servantesovom pripovedanju bili su najčešći povodi za polemike o karakteru ovog književnog ostvarenja i otežavali su prepoznavanje njegove središnje problematike; već i određivanje teme romana zavisilo je od odnosa tumača prema doslovnim i prenesenim značenjima teksta, odnosno, od razumevanja dubine 'ozbiljnosti' Servantesovog humora i smisla njegove ironije.

U ovom radu predstavitićemo podsticaje za prepoznavanje *Novog zaveta* kao neočekivanog, ali mogućeg podteksta *Don Kihota*. Oslonićemo se na dosadašnje uvide kritičkih tokova servantistike u XX veku kojima je zajedničko polazište bila pretpostavka da slavna pripovest o pustolovinama 'ostvarenja pravde' implicitno vodi dijalog sa hrišćanskim idejama o svetlu. U jednom od tih tokova, opisivana je Servantesova srodnost sa Erazmom Roterdamskim, na osnovu stilsko-semantičkih dodira između *Don Kihota* i *Pohvale ludosti*; u drugačijem pristupu, *Don Kihot* je čitan kao pripovest koja je najintezivnije prožeta reminiscencijama na *Sveto pismo*, u odnosu na sva preostala Servantesova dela, mada je semantički status te činjenice različito interpretiran. Nastojaćemo da istražimo suptilne načine na koji pisac upućuje čitaoca na biblijsku reč, da odredimo mesta u književnoj stvarnosti na kojima se ona jasnije oglašava, kao i ona gde je nagoveštavana ili je implicitno prisutna, i da prepoznamo vidove asociranja središnje priče i delovanja glavnih junaka sa sadržajima *Novog zaveta*. Naš cilj je da ponudimo tumačenje uloge koju bi ovi vidovi uspostavljanja intertekstualnih relacija mogli da imaju u romanu.

Zahvaljujem

Žiletu, Nini, Draganu, Igoru, Svetlani, Vladimiru, Mariji

Aleksandri i Stanki, Mariji Nabavljaču Mudrosti, Pavlu

Porodici Konjević, Andriji i Bojani, što su znali da se tiho igraju

Posebno, profesorki Jasni Stojanović, za nesebičnu pomoć

Summary

Ključne reči: Migel de Servantes, *Don Kihot*, *Novi zavet*, podtekst

Naučna oblast: hispanistika

Uža naučna oblast: servantistika

UDK:

Don Quixote de La Mancha by Miguel de Cervantes has been considered to be the most representative literary achievement of Spanish Culture, as the first modern novel in the world literature and a work paradigmatic of burlesque literature. Released in 1605. and in 1615. in Madrid during the Baroque period of the Spanish Golden Age, it spearheaded a large number of critical interpretations and creative mimetic strategies. While the historical character of *Don Quixote* is undisputed, the critical reception of this novel in modern times (especially in the second half of the XX and the beginning of the XXI century) gave rise to considerable and long-standing controversies about its essential meaning. As a chief source of controversy, the multi-layered imagery and syncretic forms, strong presence of humour, irony and allusive speech in Cervantes narrative, are often found obstructing the recognition of the novel's most central issues. Even the manner this problem is posed was heavily dependent on the interpreter's attitude to the literal and implied meanings of the text, that is, on his own ability to delve into the 'seriousness' Cervantes' humor and targets of his irony.

Our thesis is that burlesque as it appears at first blush, *Don Quixote* does rely heavily on the text of the *New Testament*, which might present itself as an unexpected fact. As a point of departure, we take two lines of the 20th century Cervantes criticism, which commonly read the famous tale of adventures and 'implementation of justice' as an implicit dialogue with Christian worldviews. One line of criticism lays emphasis on Cervantes' affinity with Erasmus and accordingly focuses on the stylistic and semantic contacts between *Don Quixote* and *The Praise of Folly*; another line reads *Don Quixote* as a narrative which is, regarding the overall body of Cervantes's works, most strikingly permeated with biblical reminiscences. Admittedly, the semantic position of that contention is vulnerable to diverse interpretations. The following are the objectives of our dissertation: a) to examine subtle ways in which the author refers his reader to the biblical word b) to determine those places in literary reality in which it is most vividly heard, as well as those places in which it implicitly suggested c) to establish a link between the central plot and actions of main characters with the contents of the *New Testament*. Our ultimate goal is to characterize the role of these intertextual relations in the novel.

Key words: Miguel de Cervantes, Don Quixote, The New Testament, Subtext

Scientific field: Hispanic Studies

Narrow scientific field: Cervantine Studies

UDC:

Резюме

Роман *Хитроумный идальго Дон Кихот Ламанчский* считают самым представительным художественным произведением испанской культуры, первым современного типа романом мировой литературы и одним из парадигматических произведений юмористической литературы. Роман опубликован в 1605-ом и 1615-ом годах в Мадриде, в периоде барокко испанского Золотого века, и в минувшие века являлся предметом очень многих критических толкований и во всех видах искусства творительских подражаний. Согласие о ценности и чрезвычайном историческом значении *Дон Кихота* есть, и такая посылка современного литературоведения не подлежит сомнению, но, с другой стороны, критический прием этого романа в новейшие времена (особенно во второй половине 20-ого и в начале 21-ого веков) славится непривычным несогласием о его существенных значениях. Слоистость изображений и синкретичность формы, присутствие юмора, иронии и аллузии в повествовании Сервантеса являлись самыми частыми поводами полемики о характере данного литературного произведения и причиной трудного распознавания его центральной проблематики; в том числе определение центральной темы романа оказалось зависимым от отношения толкователя к буквальным и перенесенным значениям текста, т.е. от понятия глубины «серьезности» юмора Сервантеса и цели его иронии.

В настоящей работе мы представим толчки к узнаванию *Нового Завета* в числе неожиданного но возможного подтекста *Дон Кихота*. Опорой этому будут до сих пор осуществленные представления критических направлений сервантистики в 20-ом веке, общей точкой отправления которых являлось предположение о том, что славная повесть о приключениях «осуществления правды» имплицитно диалог с христианскими представлениями о мире. В одном из этих направлений описывали сходство Сервантеса с Эразмом Роттердамским, а основой этого сходства являются стилистическо-семантические соприкосновения *Дон Кихота* и *Похвалы глупости*; иной подход толкует *Дон Кихота* повестью пронзенной глубокими реминисценциями на *Священное Писание*, если его сопоставить с другими произведениями Сервантеса, хотя семантический статус этого факта толкуют по-разному. Мы постараемся исследовать тонкие стремления писателя направить читателей к библейскому слову, определить те места в литературной действительности, где оно звучит более ясно, в том числе и те места, где есть намеки на него или подразумеваемое присутствие, и к этому будем следить за видами ассоциаций центрального повествования и взаимодействия главных героев с новозаветными содержаниями. Нашей окончательной целью является предложение толкования возможной роли межтекстовых соотношений в романе.

Ключевые слова: Мигель де Сервантес, Дон Кихот, *Новый Завет*,
подтекст

Научная область: испанистика

Более узкая научная область: сервантистика

УДК:

SADRŽAJ

| | |
|---|------------|
| Podaci o mentoru i članovima komisije | I |
| Izjave zahvalnosti | III |
| Rezime | IV |
| Summary | VI |
| Резюме | VIII |
| | |
| I. Uvod | 1 |
| II. Stvaralaštvo Migela de Servantesa u kontekstu španskog erazmizma | 6 |
| II.1. Erazmo Roterdamski: život, stvaralaštvo i sudbina u vremenu | 11 |
| II.2. <i>Pohvala ludosti</i> | 20 |
| II.3. Recepcija Erazma u Španiji XVI veka | 33 |
| II.4. Servantes i Erazmo | 41 |
| | |
| III. Španska monarhija ranog modernog doba | 52 |
| III.1. Kratka povest hegemonije – od Katoličkih kraljeva do Filipa II Habsburškog | 55 |
| III.2. Doba Karlosa V – vrhunac širenja carstva | 57 |
| III.3. Vreme Filipa II Habsburškog – Španija inkvizije i protivreformacije | 61 |
| III.4. Epoha Filipa III – društvena kriza u decenijama objavljivanja <i>Don Kihota</i> ... | 70 |
| III.5. Istorija u tekstu: <i>Don Kihot</i> i teme vremena | 77 |
| | |
| IV. Novozavetni podtekst <i>Don Kihota</i> | 86 |
| | |
| V. Hrišćanska načela lutajućeg viteštva | 103 |
| V.1. Dvosmislenosti kritike viteških romana u <i>Veleumnom plemiću</i> | 103 |
| V.2. 'Naoružano hrišćanstvo' u istoriji i fikciji | 115 |
| V.3. Viteška misija u <i>Don Kihotu</i> i poruke jevanđelja | 124 |
| | |
| VI. Paradoks apostola Pavla u karakterizaciji <i>Don Kihota</i> i <i>Sanča Panse</i> | 140 |
| VI.1. Strano logici: viđenje hrišćanstva u <i>Prvoj poslanici Korinćanima</i> | 140 |
| VI.2. Prepoznavanje paradoksa apostola Pavla u <i>Veleumnom plemiću</i> | 147 |

| | |
|--|-----|
| VI.3. Don Kihot, njegove vrline i reminiscencije na <i>Novi zavet</i> u prizorima njegovog delovanja | 154 |
| VI.4. Duhovne odlike Sanča Panse | 180 |
| VII. Alegorija u <i>Don Kihotu</i> | 188 |
| VII.1. Alegorija kao simbolički modus | 188 |
| VII.2. <i>Don Kihot</i> kao 'dvostruko pismo': čitalačko ludilo i/ili mudra ludost hrišćanstva | 196 |
| VIII. Zaključak | 209 |
| Literatura | 212 |
| Primarni izvori | 212 |
| Sekundarna literatura | 212 |
| Biografija | 225 |
| Izjava o autorstvu | |
| Izjava o istovetnosti štampane i elektronske verzije doktorskog rada | |
| Izjava o korišćenju | |

I. Uvod

Kao 1914, kada je Hose Ortega i Gaset započinjao raspravu o *Don Kihotu* beležeći da mu prilazi kao „čednom romanu u burlesknom tonu“ i da je pred njegovim tekstom „siguran u svoju propast“¹ ili kao 1948, kada je Leo Špicer zapažao da smo „još uvek, daleko od razumevanja Servantesovog remek-dela“², i danas prvi roman modernog doba uživa status omiljenog i nezaobilaznog, ali nadasve tajanstvenog klasika. Koliko nam, s jedne strane, sva interpretativna misao svedoči o njegovom velikom istorijskom značaju, o najdalekosežnijem uticaju koji je izvršio na kasnije tokove razvoja evropske proze i, sledstveno, poziva nas na čitanje i dobro poznavanje pripovesti o Alonso Kihanu, toliko nas uverava u istinitost one stare tvrdnje da sva vrhunska književna ostvarenja neizbežno ostaju nedočitana, da, možda, njihova poetska snaga izvire iz toga što ne dopuštaju da se konačno opredelimo o tome šta nam, zaista, govore.

Pretpostavka da *Veleumni plemić* implicitno vodi dijalog sa 'velikim kodom' zapadne civilizacije i, prvenstveno, sa *Novim zavetom*, u osnovi je ovog rada. I ta ideja je, takođe, stara; pojavila se onda kada je prepoznata Servantesova srodnost sa Erazmom Roterdamskim, kao prvim znamenitim piscem koji se odvažio na to da se našali sa biblijskim paradoksima i da u *Pohvali ludosti* humorističko-ironički reinterpretira misli apostola Pavla o hrišćanskom načinu života kao svojevrsnoj ludosti. Kako svedoči francuski hispanista Marsel Batajon³, ta pretpostavka je bila poznata već u XVII veku, kada je izvesni, anonimni španski čitalac Minsterove *Kosmografije*, uz reprodukciju Erazmovog portreta svojom rukom dopisao imena Servantesovih glavnih junaka, označivši Don Kihota kao Erazmovog 'drugara'. Srodno značenju tog gesta, i ovaj rad je, delom, zamišljen kao svojevrsno dopisivanje teksta uz saznanja 'erazmovske' orijentacije moderne servantistike, one koja polazi od premise da bi suštinski semantički mehanizmi *Veleumnog plemića* mogli da budu identični onima na

¹ Hose Ortega i Gaset, *Meditacije o Don Kihotu*, prevela sa španskog Duška Radivojević, Novi Sad, Matica srpska, 2000, str. 24.

² „Mucho se ha escrito, aunque no demasiado, sobre la novela maestra de Cervantes. Sin embargo, todavía estamos lejos de comprenderla en su plan general y en sus detalles, igual que, por ejemplo, la *Divina Comedia*, de Dante, o el *Fausto*, de Goethe; y estamos relativamente más lejos de comprender el conjunto que los detalles“. Leo Spitzer, *Perspectivismo lingüístico en el 'Quijote'*, http://cvc.cervantes.es/literatura/quijote_antologia/spitzer.htm

³ Marcel Bataillon, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, Fondo de Cultura Económica, México, 1966, str. 798-99.

kojima počiva Erazmova *Pohvala ludosti*, ta višestruko neobična, misaona i duhovita literarna replika na *Prvu poslanicu Korinćanima* apostola Pavla.

Međutim, iz nekog razloga, kritičari čije su analize usledile nakon vremena istraživačke aktivnosti Marsela Batajona i njegovih istomišljenika nisu izveli krajnje konsekvence iz prepoznavanja idejne bliskosti dvojice genijalnih pisaca (srodnih uz velike različitosti), pa su studije o neposrednom odnosu *Biblije* i *Veleumnog plemića*, još uvek, malobrojne. One koje su se pojavile u poslednjih desetak godina odvojile su se od premisa pomenutog kritičkog toka i plod su šireg interesovanja za uslovljenosti religioznog i poetičkog u španskoj umetnosti Zlatnog doba. Iz tog razloga, prvo poglavlje ovog istraživanja daje pregled dosadašnjih saznanja o recepciji Erazmovog stvaralaštva među Servantesovim sunarodnicima i najznačajnija viđenja podsticajnosti *Pohvale ludosti* za nastanak *Don Kihota*. Korigujući stereotipne predstave o monolitnosti kulture u 'tvrdavi katoličanstva', pomenuti kritički tok naglašava da je španska monarhija u prvoj polovini XVI veka imala humanističku elitu, delom okupljenu na dvoru Karlosa V Habsburškog, a, delom, klerikalnu, koja je spremno prihvatila Erazmove ideje 'kritičkog hrišćanstva' i nekonvencionalnu umetnost holandskog erudite, prevodila i intenzivno objavljivala njegova dela, i taj recepcijski fenomen imao je, čak, i ime, 'erazmofilija'. U drugoj polovini XVI veka, međutim, Erazmo će pasti u domen cenzurisane kulture, ali neće gubiti poštovaoca u Španiji. Među onima koji će ga javno citirati i pošto su njegova dela već bila na popisima zabranjenih knjiga biće i Huan Lopes de Ojos, madridski učitelj mladog Servantesa.

Nakon poglavlja o erazmizmu, uslediće šira slika društveno-istorijskog konteksta u kojem je pisan *Veleumni plemić*, u celini pod nazivom „Španska monarhija ranog modernog doba“. U tom delu rada prvenstveno nastojimo da ukažemo na činjenicu da je katolička religija, uz kastiljanski jezik, bila najbitniji konstitutivni činilac španskog nacionalnog identiteta, a da su specifičnosti verske politike bile i glavni izvor unutarnjih konflikata društva, kao što su, naročito nakon Tridentskog koncila, u velikoj meri odredile i sudbinu Španije na međunarodnoj sceni.

Pre nego što neposredno predemo na prikaz glavnih podsticaja za prepoznavanje *Novog zaveta* kao 'odsutnog teksta' koji učestvuje u značenjima *Don Kihota* – kroz idejni sadržaj viteškog ideala i kroz paradoksalnu 'mudru ludost' glavnih junaka – govorićemo, samo u glavnim crtama, o tome kako je *Biblija* živela u kulturi

Servantesovog doba, u kojoj je verziji upotrebljavana, koliko je bila poznata laicima, koliko prisutna u umetnosti. Za razliku od prve polovine XVI veka, kada je španski narod imao reprezentativna humanistička izdanja poput *Poliglotske Biblije* i niz prevoda *Svetog pisma* na kastiljanski jezik, u drugoj polovini veka bila je zvanično dozvoljena samo upotreba *Vulgate*, latinskog teksta Svetog Jeronima. Uz taj deo, navešćemo i mišljenja dosadašnjih tumača o tome kakav je čitalac kultne knjige bio Migel de Servantes, sudeći prema tragu biblijske reči u njegovim delima.

U poglavlju „Hrišćanska načela lutajućeg viteštva“ predstavimo ključne izvore dvosmislenosti *Don Kihota*, sa uverenjem da je način na koji se u njemu parodijski razara viteška fikcija takav da se naglašavaju, kroz idalgove monologe i stalnu brigu za svet, bližnje, za druge ljude, jevanđeljske vrednosti viteštva. 'Naoružano hrišćanstvo' predstavimo kao fenomen istorije, a potom i viteške romane kao pripovesti o lutalaštvu posvećenom spasenju. Vidljive tragove tih idejnih koncepcija, svedočanstva o neodvojivosti viteštva od hrišćanstva, izdvaćemo iz teksta *Veleumnog plemića*, ukazujući na to da se u govorima i priviđenjima mančanskog idalga prelamaju i poistovećuju kategorije fikcije sa kategorijama religije – drugim rečima, da Servantesova naracija naglašava povezanost ismevanog žanra, viteškog romana, sa hrišćanskim svetonazorom.

Naredna celina, pod naslovom „Paradoks apostola Pavla u karakterizaciji Don Kihota i Sanča Panse“ ponudiće tumačenje spoja ludosti i mudrosti u literarnim identitetima protagonista, kao protivrečnosti koja zadobija potencijalno razrešenje i više značenje ako se pročita na podlozi teksta *Prve poslanice Korinćanima*, gde je oznaka za autentični način hrišćanskog postojanja. Predstavimo biblijski smisao tog paradoksa i moguće načine njegovog prepoznavanja u romanu. Izdvaćemo epizode koje bi mogle da potvrde da su u glavnim junacima *Veleumnog plemića* zaista prikazane biblijske 'mudre lude', pa, između ostalog, Don Kihota kao nekoga ko je, u duhu jevanđelja, milosrdan i prema razbojnicima, a neukog Sanča Pansu kao nekoga ko inteligentno, pravedno i znalački vlada nad Baratarijom (samo) time što ima 'Hrista na pameti'.

Konačno, u poslednjem poglavlju rada pokušaćemo da ostvarimo sintezu bitnijih podsticaja za značenjsko povezivanje sadržaja sa doslovnog plana romana sa kategorijama hrišćanstva, kako onim koje potiču neposredno iz tekstova *Novog zaveta*, tako i onim koje su iz njega izvedene, a dolaze iz kulture u kojoj je roman pisan. Nakon

teorijskog osvrta na alegoriju kao simbolički modus, nastojaćemo da obrazložimo zbog čega postoji mogućnost da se i Servantes, kojem se, s mnogo razloga, pripisuje status jednog od utemeljivača realističkih konvencija pripovedanja, sagleda i kao neko ko se alegorijski izražava u *Don Kihotu* i zašto bi priča o čitalačkoj ludosti mogla da predstavlja figurativnu problematizaciju one ludosti o kojoj je govorio apostol Pavle, i na koju je, vek pre španskog pisca, obnovila sećanje Erazmova Morija.

Kako su alegorije 'dvostruka pisma', što jedno kazuju doslovno, a drugo implicitno, to će, u osnovi, biti pogled na moguća sekundarna značenja sastavnica fikcionalnog sveta *Veleumnog plemića* – priče o ludilu, muslimanske pripovedačke vizure, epizoda sa biblijskim reminiscencijama, atributa glavnih junaka, njihove različitosti u odnosu na prikazani svet, specifičnosti reakcija koje izazivaju, poruga i nemilosti kojima su izloženi, pa i prikazanih ambijenata (puta, sela, malih mesta, otvorenog prostora, trpeze) – u kategorijalnom poretku hrišćanstva kao religije ili, preciznije, u asocijativnim vezama koje ti činioici književne stvarnosti potencijalno uspostavljaju sa sadržajima jevanđelja.

*

Budući da je osnovna pretpostavka ovog rada da *Veleumni plemić* ostvaruje značajnske veze sa *Novim zavetom*, naša metodologija zasnovana je na teorijama intertekstualnosti, kombinovanim s metodom i instrumentima tradicionalnog uporednog proučavanja književnih dela. U tom smislu korišćeni su referentni pojmovi, među kojima je najpre pojam *podteksta*. Termin je preuzet od Kirila Taranovskog i označava „već postojeći tekst odražen u novom tekstu“⁴, a šire, određuje se kao „smisao koji nije neposredno kazan, nego se naslućuje ispod onoga što je napisano“⁵, prema rečima Zdenka Lešića. Naš prvi metod predstavljaće pažljivo uporedno čitanje i analiza sadržaja *Veleumnog plemića* i *Novog zaveta*. Potom, nastojaćemo da analitičko-sintetičkom metodom odredimo aspekte Servantesovog romana koji ostvaruju intertekstualne veze sa *Novim zavetom*, da ih imenujemo u kategorijama teorija intertekstualnosti (kao reminiscencije, aluzije, parafraze, formalne i semantičke paralelizme) i da interpretiramo mogući smisao njihovog prisustva u romanu, veze sa junacima, pričom, temama koje su problematizovane. Pošto analiza ove vrste nije moguća bez uvida u društveno-istorijski kontekst u kojem je *Don Kihot* pisan,

⁴ Dragiša Živković i dr, *Rečnik književnih termina*, Nolit, Beograd, 1992, str. 609.

⁵ *Isto*, str. 609.

upotrebljavaćemo i metod istoriografskog istraživanja, naročito u vezi sa fenomenom viteštva i sa uslovima postojanja *Biblije* u španskoj kulturi Zlatnog doba. Konačni cilj nam je deskripcija relacija koje se uspostavljaju između pomenutih dela, opis i interpretacija umetničke logike u kojoj se *Novi zavet* odražava u *Don Kihotu*.

II. Stvaralaštvo Migela de Servantesa u kontekstu španskog erazmizma

Opšte mesto znamenitih monografija koje su tokom XX veka bile posvećene Erazmu Roterdamskom (1469-1536) predstavlja konstatacija da je ovaj holandski teolog, filolog i pred istorijom „poslednji od velikih latinskih pisaca“⁶, istovremeno i jedan od zanemarenih intelektualaca renesanse. „U pogledu najvećeg dela njegovog opusa“, pisao je Johan Hojzinga još 1924. godine, „Erazmo spada u one velikane koje ljudi više ne čitaju. Postao je ime“⁷. Kao vodeća ličnost humanističkog pokreta i kao harizmatični individualac koji je presudno doprineo uobličavanju jednog načina obrazovanja koji je „koliko do juče, svima bio zajednički“⁸, Erazmo Roterdamski pripada utemeljivačkim umovima modernog zapadnog sveta. Međutim, posthumnu recepciju njegovog stvaralaštva i način na koji je predstava o njemu dospela do nas bitno je odredila činjenica da je on postao žrtva nesporazuma u vremenu kada je Martin Luter započeo svoju reformaciju. U lančanoj pometnji evropskih institucija koju je u prvoj polovini XVI veka izazvalo Luterovo istupanje iz katoličke crkve i širenje protestantizma, Erazmo se našao na udarima sukobljenih strana, a njegova dela stavljena su na sve katoličke popise zabranjenih knjiga. Od tada je, prema metaforičnom opisu belgijskog istoričara Leona Alkena, usledio pad ovog polihistora u „čistilište nevoljenih pisaca“⁹, u kojem su njegovi spisi živeli kao cenzurisano intelektualno nasleđe, „zatočeni u paklu crkvenih biblioteka“¹⁰ sve dok XX vek nije doneo postepeno obnavljanje naučnog interesovanja za njegov rad.

Osim toga, i jedina Erazmova knjiga koja je svojim umetničkim kvalitetima nadjačala mnoga osujećenja recepcije – njegova *Pohvala ludosti (Moriae Encomium, 1511)* – smatra se reprezentativnim primerom klasika čija je svetska slava vekovima počivala „na ogromnom nesporazumu“¹¹. To remek-delo humora, ironije i paradoksa, koje otvara staro pitanje o granicama između umnosti i bezumlja u čovekovom ponašanju, dugo je interpretirano sa težnjom da se njegova vrlo misaona problematika pojednostavi i svede na društvenu satiru, sa žovijalnom kritikom središnjih autoriteta rimske crkve. Tek kada je u sekularnom kontekstu novijeg doba protumačeno

⁶ Leon Alken, *Erazmo među nama*, sa francuskog jezika preveo Miodrag Radović, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad, 1994, str. 332.

⁷ Johan Hojzinga, *Erazmo*, prevela sa nemačkog jezika Olga Kostrešević, Nolit, Beograd, 1980, str. 207.

⁸ Walter Kaiser, *Praisers of Folly*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1963, str. 20.

⁹ L. Alken, *navedeno delo*, str. 353.

¹⁰ L. Alken, *Isto*, str. 352.

¹¹ L. Alken, *Isto*, str. 114.

nepriistrasnije nego što je to ranije bilo moguće, jasnije se uvidelo u kolikoj je meri ono idejno vezano za biblijske paradokse i koliko je, svojom filozofskom univerzalnošću i humanošću svojih suštinskih poruka, uticalo na predstave o čoveku u vrhunskoj književnosti koju je za sobom ostavio turbulentni Erazmov vek. Iz tog odvažnog govora o svetu kao o pozornici ludosti potekle su lucidne varijacije lika *mudre lude (wise fool)*¹² u ostvarenjima Fransoa Rablea i Vilijema Šekspira, između ostalih, a kako tvrde predstavnici jednog interpretativnog toka servantističkih studija, ta tradicija kulminira u prvom modernom romanu svetske književnosti, u figuri idalga Alonsa Kihana, ludom i mudrom istovremeno. Ako je za najširu čitalačku publiku našeg vremena Erazmo Roterdamski, s mnogo razloga, nepristupačan autor ili, kako su zapažali Žan Delimo i Leon Alken, neko ko uvek ostaje „uvažavan ali neshvaćen“¹³ i „više slavan nego istinski poznat“¹⁴, kritička revalorizacija njegovog stvaralaštva omogućava tumačima iz XXI veka dragocene uvide u idejni svet renesanse i, jednim delom, i baroka.

Mada se među evropskim istoričarima naslućivalo da su Erazmovi tekstovi odigrali zapaženu ulogu i u kulturi španske monarhije ranog modernog doba¹⁵, otkrivanje *španskog erazmizma* kao fenomena njihove „spektakularne recepcije“¹⁶ u duhovnom, društveno-političkom i književnom životu na Iberijskom poluostrvu u periodu između 1516. i 1536. godine pojavilo se kao plod istraživanja u prvim decenijama XX veka, neposredno podstaknuto kritičkim mišljenjem u okvirima servantistike. Tragajući za intelektualnim poreklom tvorca *Don Kihota* i želeći da pobije predrasude o njemu kao o neobrazovanom geniju, Marselino Menendes i Pelajo održao je 1904. godine jedno izlaganje u kojem je prvi put artikulisana teza da bi idejne izvore Servantesovog humora trebalo potražiti u polemikama renesanse, „u latentnom, ali uvek živom uticaju grupe erazmista“¹⁷, a Adolfo Bonilja i San Martin, objavio je 1907.

¹² O tome: W. Kaiser, *navedeno delo*, str. 5, i W. Kaiser, „The wisdom of Folly“, *Dictionary of the History of Ideas* – electronic edition, dostupno na: <https://sites.google.com/site/encyclopediainfoideas/human-nature/wisdom-of-the-fool>.

¹³ Žan Delimo, *Civilizacija renesanse*, sa francuskog jezika preveo Zoran Stojanović, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad, 2007, str. 202.

¹⁴ L. Alken, *nav. delo*, str. 7.

¹⁵ Najstariji istoriografski rad o španskom erazmizmu je kratka studija nemačkog istoričara Bamera: E. Böhmer, *Erasmus in Spanien*, „Jahrbuch für romanische und englische Literatur“, 4 (1862), 158-165.

¹⁶ Marcel Bataillon, *Erasmus y el erasmismo*, traducción castellana de Carlos Pujol, Crítica, Barcelona, 2000, str. 150.

¹⁷ Menendes i Pelajo je govorio: „Kada bi oni koji gube vreme pripisujući Servantesu ideje i interesovanja modernog slobodnog mislioca bolje poznavali intelektualnu istoriju našeg velikog veka našli bi pravo Servantesovo poreklo, onda kada njegova kritika deluje najodvažnije, njegova sloboda najpikantnije i njegov humor najžovijalnije i najnezavisnije, u polemičkoj literaturi renesanse; u latentnom, ali uvek živom uticaju grupe *erazmista*, hrabrih, oštih i mudrih, koji su bili tako moćni u Španiji i koji su pridobili

godine jedan od ranih bibliografskih pregleda Erazmovih izdanja u Španiji XVI veka¹⁸. Zanimljivo je da su kasnija interdisciplinarna ispitivanja koja su sledila taj smer, potvrdila sve ono što su u osnovnim crtama ova dvojica autora tada rekla, u naizmenično objavljivanim radovima iz perioda od 1904. do 1911. godine. Po svemu sudeći, oni su ostali bez značajnijih odjeka u onovremenoj naučnoj javnosti, a nepovoljni komentari pratili su i prvu obimniju studiju u kojoj je Servantesova poetika sagledana u odnosu na ukupno renesansno misaono iskustvo (pa, pri tome, i u odnosu na humanizam Erazma Roterdamskog) – monografiju *El pensamiento de Cervantes (Servantesova misao)* Amerika Kastru, iz 1925. godine. Prema svedočenju Fransiska Markes Viljanueve, tadašnja Kastrova teza o Servantesovoj intelektualnoj srodnosti sa holandskim piscem (još uvek stigmatizovanog atributom 'jeretičkog'), zvučala je gotovo svima kao „blasfemija i veliko preterivanje“¹⁹, pa je ta knjiga dugo bila okružena ćutanjem španskih kritičara.

Međutim, prekretnički rad u ovoj oblasti iznedrila je francuska hispanistika, krajem naredne decenije. Zainteresovan Menendes Pelajovim i Kastrovim tvrdnjama, Marsel Batajon posvetio se opsežnom istraživanju čiji je plod bila prva doktorska disertacija o španskom erazmizmu kao duhovnom pokretu i ona je objavljena u Parizu 1937. godine, pod nazivom *Erasmus et l' Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVI siècle*. Batajona je tada prvenstveno zanimao uticaj Erazma kao teologa i recepcija njegovih ideja u tokovima nekadašnjih religijskih tendencija. Prema središnjem otkriću te studije, španska intelektualna elita okupljena oko cara Karlosa V

za sebe najveće umove Carevog dvora.“ („Si los que pierden el tiempo en atribuir a Cervantes ideas y preocupaciones de librepensador moderno conociesen mejor la historia intelectual de nuestro gran siglo, encontrarían la verdadera filiación de Cervantes, cuando su crítica parece más audaz, su desenfado más picante y su humor más jovial e independiente, en la literatura polémica del Renacimiento; en la influencia latente, pero siempre viva, de aquel grupo *erasmista*, libre, mordaz y agudo, que fue tan poderoso en España y que arrastró a los mayores ingenios de la corte del Emperador.“) Navedeno prema: Marcelino Menéndez y Pelayo, *Cultura literaria de Miguel de Cervantes y elaboración del 'Quijote'*, na: http://cvc.cervantes.es/literatura/quijote_antologia/menendez_pelayo.htm.

¹⁸ Adolfo Bonilla y San Martín, "Erasmus en España. Episodio de la historia del renacimiento", *Revista Hispánica*, XVII, 1907. Ova studija bila je pokušaj sastavljanja bibliografije Erazmovih prevoda i izdanja u Španiji XVI veka, a glavna autorova teza bila je da je Erazmov uticaj bio podsticajni i plodonosniji, kako za renesansu, tako i za kasniju kulturu Španije, čak i od uticaja italijanske umetnosti. Taj rad podstakao je Marselina Menendes i Pelaja na dalja istraživanja, pa je on 1911. godine korigovao svoje stavove, i pisao je o španskom erazmizmu ne samo kao o fenomenu renesansne polemičke literature koja u osnovi ima društvenu satiru, niti kao o jeresi na planu verskih ideja, već kao o složenom kulturnom pokretu sa mnoštvom tendencija (verskih, društvenih, političkih, umetničkih, itd). Opsežnije o tome u: Antonio Vilanova, *Erasmus y Cervantes*, Editorial Lumen, Barcelona, 1989, str. 10-12.

¹⁹ „La cuestión del erasmismo de Cervantes, suscitada por Américo Castro en su libro de 1925, sonaba en casi todos los oídos como blasfemia y alta traición.“ Francisco Márquez Villanueva, *Erasmus y España: entonces y ahora*, Ínsula, 491, octubre 1987, str.1; citirano prema: Américo Castro, *El pensamiento de Cervantes y otros ensayos cervantinos*, Editorial Trotta, Madrid, 2002, str. 10.

Habsburškog i krugovi klera koji su priželjkivali promene u verskom životu, spremno su prihvatili osnovne inicijative Erazmovog programa – obnovu duhovnosti u ličnoj dimenziji postojanja (u prednosti nad ceremonijalnim praksama crkve), zasnivanje duhovnosti na poznavanju teksta *Svetog pisma* (odnosno, *Hristove filozofije*, kako se govorilo), i nasuprot složenom nasleđu srednjovekovne sholastike, zahtev za radikalnim pojednostavljanjem jezika verskih znanja, afirmacijom osnovnih poruka hrišćanstva kao religije milosrđa i ljubavi. Takođe, budući da je Erazmo verovao da vrhunska književnost usaduje dobre običaje (*bonae literae, boni mores*²⁰), njegov program odlikovao je sklad literarnih i religioznih interesovanja (*hrišćanski humanizam*); od teologa se, dakle, tražilo da budu intelektualci temeljne književne kulture.

Mada književnost nije bila u samom fokusu Batajonovog rada (pri čemu, ipak, treba imati u vidu da su kategorije literarnog i duhovnog u Španiji s početka XVI veka, još uvek, bile intimnije vezane nego u vekovima koji su usledili) i mada je tek u kasnijim decenijama pisao o estetskim učincima španskog erazmizma, ovaj francuski autor ipak je posvetio jedno poglavlje svoje doktorske disertacije i Migelu de Servantesu. Naime, Batajon je u Servantesu prepoznao poslednjeg naslednika erazmovske duhovnosti u Španiji Zlatnog doba i zaključio je: „Si l'Espagne n'avait pas par l'Érasme, elle ne nous aurait pas donné *Don Quichotte*“²¹.

I kada se pokret španskih poštovalaca Erazma iz XVI veka proučava u tokovima opšte evropske istorije, povesti ideja ili religije, kao i kada se saznanja o ovom pokretu upotrebljavaju u modernoj servantistici, Batajona bogato dokumentovana studija iz 1937. godine navodi se kao formativno delo u svojoj oblasti. U primeni na tumačenje stvaralaštva 'vojnika sa Lepanta', radovi pomenutih kritičara (pre svega, Amerika Kastru i Marsela Batajona) smatraju se začecima 'erazmovskog' interpretativnog toka servantistike, koji se u punoj meri razvio tek u drugoj polovini XX veka, mada sa značajnom merom preispitivanja i osporavanja. Revizija teza Marsela Batajona o odlikama i dometima španskog erazmizma bila je predmet jednog naučnog skupa održanog u Santanderu 1985. godine²² i danas predstavlja čest povod za istoriografske i

²⁰ L. Alken, *nav. delo*, str. 25 i str. 330. Erazmo je želeo, piše Alken, da „obnovi čoveka krštavanjem njegove kulture i pročišćavanjem njegove vere.“*Isto*, str. 26.

²¹ „Da Španija nije prošla kroz erazmizam, ne bi nam podarila *Don Kihota*“. Marcel Bataillon, *Erasmus et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVI siècle*, Paris, 1937, str. 843.

²² Izlaganja sa tog skupa objavljena su u zborniku: Manuel Revuelta Sañudo, Ciriaco Morón Arroyo (ed.), *El erasmismo en España: ponencias del coloquio celebrado en la biblioteca de Menéndez Pelayo del 10 al 14 de junio de 1985*, Sociedad Menéndez Pelayo, 1986.

servantističke polemike. Oni koji relativizuju Batajonove teze ističu, kao alternativno viđenje, tvrdnju da je špansko društvo u prvoj polovini XVI veka imalo dovoljno snažne sopstvene, autohtone inicijative za obnovu duhovnosti i da je, u datom kontekstu, značaj erazmizma prenaplašen (mada se teza o njegovom prisustvu nikada ne pobija). A na planu tumačenja Servantesove umetnosti, mnogima i danas deluje neuverljivo tvrdnja da je humoristički genije koji ispisuje *Veleumnog plemića Don Kihota od Manče* mogao biti podstaknut idejama koja potiču iz domena duhovnosti.

Moguće je da su se nepristupačnost samog Erazma i stilska specifičnost njegove *Pohvale ludosti* nepovoljno odrazili i na usvajanje ove kritičke orijentacije, i da njene pretpostavke nikada nisu postale u dovoljnoj meri jasne i opštepoznate. Pa ipak, ugledni autori novijih interpretativnih sinteza (poput Hosea Montero Regere²³ i Antonija Klousa²⁴) procenjuju 'erazmovski tok' kao jedan od najznačajnijih koji je XX vek ponudio u domenu tumačenja prvog modernog romana svetske književnosti. Među renomiranim analitičarima koji nisu odbacili Batajonove teze i koji su se, iz različitih perspektiva, u drugoj polovini XX veka nadovezivali na njegova istraživanja, pojavljuju se Antonio Vilanova²⁵, Avgust Rueg²⁶, Valter Kajzer²⁷, Alban Forčone²⁸, Fransisko Markes Viljanueva²⁹ i Aurora Ehido³⁰. Pre nego što predstavimo dosadašnja saznanja o španskom erazmizmu kao pokretu i objašnjenja njegovih upliva u Servantesovu poetiku, podsetićemo na istorijski značaj središnjih Erazmovih ideja i na savremeno razumevanje njegove *Pohvale ludosti*, jer se upravo njeni značenjski mehanizmi, kako smatraju

²³ José Montero Reguera, *El 'Quijote' y la crítica contemporánea*, Centro de estudios cervantinos, Madrid, 1997. U ovoj studiji je jedno od osam poglavlja posvećeno tumačenjima Erazmovog uticaja na *Don Kihota*.

²⁴ Anthony Close, *Las interpretaciones del 'Quijote'*, http://cvc.cervantes.es/literatura/clasicos/quijote/introduccion/prologo/close_a.htm.

²⁵ Antonio Vilanova, *Erasmus y Cervantes*, Editorial Lumen, Barcelona, 1989 (1949).

²⁶ August Rüeg, „Lo erasmico en el *Don Quijote* de Cervantes“, Viuda de Galo Saez, Madrid, 1954.

²⁷ Walter Kaiser, *Praises of Folly*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1963. Valter Kajzer nije servantista u užem smislu reči; njegov domen bio je komparativno proučavanje evropske renesanse, ali je za nas značajna činjenica da njegova studija u umetničkoj ludi ističe, kao nezaobilazno, Servantesovo mesto u 'erazmovskoj' tradiciji.

²⁸ Alban Forcione, *Cervantes and the Humanist Vision. A Study of Four Exemplary Novels*, Princeton UP, 1982.

²⁹ Francisco Márquez Villanueva, *Erasmus y Cervantes, una vez más*, Cervantes IV, II, 1984; *Erasmus y España: entonces y ahora*, Insula, 491 (octubre 1987).

³⁰ Aurora Egido, „Cervantes y las puertas del sueño. Sobre la tradición erasmista del ultramundo en el episodio de la cueva de Montesinos“, *Studia in honorem profesor Martín de Riquer*, Barcelona, Quederns Cremá, 1987, vol.III: „Erasmus y la torre de Babel. La búsqueda de la lengua perfecta“, *España y América en una perspectiva humanista. Homenaje a Marcel Bataillon*, Madrid, Casa de Velásquez, 1998, str. 11-34.

pominjani kritičari, na nov način ponavljaju u *Veleumnom plemiću Don Kihotu od Manče*.

II.1. Erazmo Roterdamski: život, stvaralaštvo i sudbina u vremenu

Budući autor *Pohvale ludosti* i, kao takav, *enfant terrible* rimske crkve, rođen je pod imenom Desiderius Erasmus, (oko) 1469. godine u Roterdamu i u porodici holandskog nižeg građanstva. Prvo obrazovanje stiče u Školi svetog Lebuina u Deventeru, sa nastavom utemeljenom na srednjovekovnoj sholastici. Usled smrti oba roditelja od kuge, Erazmo ostaje siročić, a staratelji ga smeštaju u Školu Braće zajedničkog života u Hercogenbušu, u kojoj je negovana duhovna pedagogija pokreta *devotio moderna*³¹. Već u najranijem periodu školovanja Erazmo usvaja latinski kao da je živi jezik, piše poeziju, a njegova prepiska iz tog doba svedoči o naklonosti prema književnosti i o priželjkivanim studijama u Italiji. Međutim, pod pritiscima okoline, Erazmo je 1487. godine pristupio kanonicima holandskog manastira Stejn, koji mu je pružio kvalitetno teološko obrazovanje i osnove klasične kulture. I, mada je dobio i svešteničko zvanje, posle pet godina zauvek je napustio manastirski život i otisnuo se u svet kao slobodni sveštenik; u tom statusu ostaće do kraja života.

Tokom dvogodišnjeg službovanja kod biskupa od Kambrea, Hajnriha fon Bergena, Erazmo se uključio u humanistički pokret i oglasio se u holandskoj javnosti zalaganjem za neposredno proučavanje klasičnih pisaca, za njihovo prevođenje i objavljivanje. Uz neke manje radove, tada je nastao prvi rukopis njegove knjige *Antivarvari (Antibarbarorum Liber)*³², jedan od najznačajnijih proglašenja humanizma kao kulturnog pokreta. Napisana u obliku dijaloga, ta Erazmova rana knjiga objavila je svojevrsnu borbu protiv 'varvara', odnosno, protiv svih koji su poricali važnost klasičnog obrazovanja – poznavanja starih jezika i grčko-latinskih pisaca – kao temelja

³¹ U istoriji evropske religioznosti, ovaj pokret 'modernog posvećenja' hrišćanskim idealima opisan je kao jedna od predrenesansnih inicijativa za obnovu katoličke pobožnosti u severnoj Evropi, bez specifičnih doktrinarnih novina, ali sa karakterističnom ozbiljnošću i sa naglašenom težnjom ka skromnoj jednostavnosti života; Johan Hojzinga piše da se pokret *devotio moderna* „izmenio pobožnost na Zapadu“. O tome: J. Hojzinga, *navedeno delo*, str. 40. Najznačajnijim sačuvanim izrazom ovog učenja smatra se delo Tome Kempijskog *O ugledanju na Hrista (De Imitatione Christi)*; mada ga Erazmo nikada neće pominjati, zanimljivo je da su u kastiljanskim izdanjima zbornika *Devotio moderna*, početkom XVI veka, tekst Kempijskog i jedna Erazmova rana propoved, više puta zajedno štampane, što svedoči o tome da je špansko čitalaštvo prepoznavalo duhovnu srodnost među njima. O tome: L. Alken, *nav. delo*, str. 14.

³² Hronologija objavljivanja Erazmovih dela varira od izvora do izvora, jer je svoje rukopise mnogo puta doradivao i dopunjavao, pa se najkompletnijim izdanjem *Antivarvara* smatra ono koje se pojavilo tek 1520. godine, pri čemu su suštinske teze te knjige ostajale nepromenjene.

kulture. Nesporazume je izazivala činjenica da je klasična starina deo paganskog nasleđa, ali je Erazmo (poput Petrarke nekada, a poput svojih savremenika Tomasa Mora, Gijoma Bidea, Luisa Vivesa, ili Filipa Melanhtona, na primer) verovao u sklad antike i hrišćanstva, smatrajući da između njih ne postoji jaz, već istorijska povezanost pri kojoj „Hristova religija ostvaruje u svoj punoći najuzvišeni moralne težnje klasičara“³³. U Erazmovojoj varijanti, taj vid renesansnog sinkretizma postaće poznat kao *jevandeoski humanizam* i imaće, uz onaj osnovni, književno-umetnički, veliki značaj i u modernizaciji ondašnje teologije; bez temeljnog poznavanja samih jezika na kojima su kulturni tekstovi sačuvani, tvrdilo se, nije moguća ni autentična biblijska egzegza, niti je dostupno pravo versko znanje, pa je bilo sasvim uputno preporučivati da se stari jezici uče od najboljih starih pisaca. I kada postane jedan od vodećih evropskih predstavnika filološke kritike tekstova, Erazmo će iste kritičke metode primenjivati pri priređivanju dela iz antičke književnosti, kao i onih iz patristike i, takođe, onih biblijskih, što će, sasvim očekivano, izazivati najviše kontroverzi.

Napuštajući svog prvog mecenu i Holandiju, Erazmo je 1495. godine stupio u koledž Montegi u Parizu i studirao je teologiju na Sorboni. Međutim, nesigurna egzistencija i slabo zdravlje udaljavali su ga od redovne nastave, pa se izdržavao dajući časove latinskog jezika. Iz njegovih svezaka za upućivanje učenika u veštinu opštenja na latinskom nastala je knjiga *Razgovora (Colloquia)*³⁴, koja je, poput mnogih drugih tada, najpre kružila u rukopisima pre nego što je bila objavljena, a kasnije je ušla u masovnu upotrebu u školama starog kontinenta iz prvih decenija XVI veka. Iz vremena koje prethodi Erazmovojoj punoj afirmaciji, među nezaobilaznim iskustvima bio je i njegov boravak u Engleskoj. Otputovavši 1499. godine po pozivu svog učenika, lorda Mauntđoza, tamo će „proživeti oduševljeni život, steći nezaboravne prijatelje, dovršiti svoje obrazovanje i utvrditi svoj program kao spoj biblijske teologije i humanističke kulture“³⁵.

Više puta se vraćao Engleskoj, a prijateljstva sa Tomasom Morom i Džonom Koletom obogatila su ga i značajnim intelektualnim podsticajima. Smatra se da je

³³ L. Alken, *nav. delo*, str. 331.

³⁴ *Razgovori* najpre sadrže obrasce za konverzaciju na latinskom, ali u doradivanim izdanjima daleko prevazilaze ambicije jezičkog priručnika i školske knjige – u dijalozima o moralnim, religijskim i političkim pitanjima odražava se gotovo ceo program jevandeoskog humanizma, a didaktička svojstva teksta ustupaju pred društvenom satirou. Smatra se da je danas, uz *Pohvalu ludosti*, jedina Erazmova knjiga koja ima relativno širok krug čitalaca.

³⁵ *Isto*, str. 45.

upravo zahvaljujući druženju sa engleskim humanistima Erazmo upoznao neoplatonizam Marsilija Fičina (koji će odjeknuti u mističkom finalu *Pohvale ludosti*) i da je u zajedničkom radu sa Tomasom Morom, prevodeći dijaloge Lukijana iz Samosate, prepoznao uzorni model pisca – za tvorca *Pohvale ludosti*, najbolji je pisac „onaj ko ume da meša ozbiljno sa lakim, a lako začini ozbiljnim. Istinu kazuje kroz zabavu, a zabavlja se kazujući istinu“³⁶. Po prvom povratku iz Engleske, živeo je naizmenično u Parizu i u Luvenu. Njegovu nesvakidašnju pokretljivost biografi su objašnjavali i kao posledicu uzmicanja pred kugom, koja je harala onovremenom Evropom, i kao izraz intelektualnih potreba, ali i kao prateću okolnost činjenice da je izuzetno dugo finansijski zavisio od mecena, i da mu je tek pred kraj života pošlo za rukom da živi od svog pera, a da, pri tome, sačuva svoju duhovnu autonomiju i da ostane nevezan za velike institucije.

Knjige koje su Erazmu donele međunarodni ugled u intelektualnom svetu bile su *Adađa (Adagia* ili, u punom nazivu, *Adagiorum Collectanea*) i *Priručnik hrišćanskog viteza (Enchiridion* ili *Enchiridion militis Christiani*). Objavljena prvi put 1500. godine u Parizu, zbirka *Adađa* osmišljena je kao cvetnik grčko-rimske mudrosti, odnosno, kao slika antičke kulture kroz njene izreke i citate, komentarisane i istoriografski kontekstualizovane. Već u prvim izdanjima, knjiga je postigla nečuvani uspeh i doprinela je afirmaciji njenog sastavljača kao vodećeg autoriteta u poznavanju književnosti i ustanova antike, i kao latiniste retke izražajne elegancije. Mada je tada već godinama ozbiljno proučavao i starogrčki jezik (da bi saznao šta je u izvornim tekstovima Biblije zaista pisalo), sledeće delo koje je objavio odnosilo se na duhovnost – njegov *Priručnik hrišćanskog viteza* takođe je brzo našao mesto među čuvenim tekstovima epohe, a štampan je prvi put 1504. godine u Antverpenu. Ako je knjiga *Adađa* bila reprezentativni brežvar antičke mudrosti, *Priručnik* je bio izraz pokušaja da se analogni izbor sačini od jevadeljskih tekstova, da bi se suština hrišćanstva predstavila laičkom čitalaštvu. U vidu otvorenog pisma prijatelju, ona je opisivala unutrašnju, nevidljivu ili duhovnu borbu svakog čoveka ponaosob (otuda ratnički naziv dela) kao središte hrišćanskog života, a on je, pak, shvatan kao borba za obnovu ljudske prirode koja je stvorena kao dobra³⁷. Savetovanja čitaoca da prednost daje intimnoj pobožnosti

³⁶ *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, ed. P. C. Allen, Oxford, 1906-1947, I, str. 591. Citirano prema: *Isto*, str. 52.

³⁷ „Šta je Hristova filozofija, koju on sam naziva *renascentia*, nego obnavljanje dobro sazdate prirode?“ J. Hožinga, *nav. delo*, str. 125.

nad onom ceremonijalnom i da se usredsredi na neposredno upoznavanje *Svetog pisma*, učinila su da *Priručnik* u mnogim evropskim sredinama bude primljen kao manifest unutrašnjeg hrišćanstva, pa je naišao na odobravanja kod svih koji su u to vreme govorili o potrebi za reformama u katoličkom verskom životu³⁸. U godini po objavljivanju *Priručnika*, našao je i rasprave italijanskog humaniste Lorenca Vale³⁹, koje su ga utvrdile u nameri da se posveti istraživanju kvaliteta prevoda biblijskog teksta.

Da bi usavršio znanje starogrčkog, Erazmo je boravio u Italiji od 1506. do 1509. godine. U Torinu je stekao zvanje doktora teologije, a iz Bolonje je poneo mučne utiske izazvane pobedonosnim ulaskom pape Julija II u drevni grad. Mnogi smatraju da je taj ratoborni papa probudio piščevo strasno zalaganje za pacifizam u mnoštvu tekstova o evropskoj političkoj stvarnosti, iz kasnijih godina⁴⁰ (jedan od njegovih najuglednijih tumača novijeg doba, Žan Klod Margolen, dokazivao je da je, zapravo, Erazmo bio glavni glasnik borbe protiv nasilja u svom vremenu⁴¹). Međutim, razočarenje hrišćanskim Rimom, pompeznim i beživotnim u Erazmovom doživljaju, predstavljalo je neposredni podsticaj za nastanak *Pohvale ludosti*, obojene rezignacijom i antiklerikalnim raspoloženjem italijanske životne epizode. Budući da će o ovoj knjizi posebno biti reči, pomenimo samo rasprostranjeni kritički sud da *Pohvala* jeste bila među tekstovima koji su imali momentalan uspeh u čitavoj Evropi, ali ne i među onima koji su imali najdublji uticaj u svom vremenu; sam pisac o njoj je govorio kao o šaljivoj varijaciji problematike kojom se već bavio u *Priručniku hrišćanskog viteza*⁴². Posle objavljivanja *Pohvale*, Erazmo predaje starogrčki jezik studentima Kembridža, objavljuje nove knjige za nastavu latinskog jezika (*Rasprava o dvostrukom izobilju reči i stvari* doživljava pedeset izdanja već tokom njegovog života), sprema za štampanje

³⁸ Zbog činjenice da Erazmo u ovoj knjizi daje prednost ličnom religijskom iskustvu nad onim koje nameće institucionalni okvir zajednice i iskustvu ljubavi nad znanjem, u *Priručniku* je prepoznato osporavanje posredničke uloge crkvenih autoriteta u objašnjavanju *Svetog pisma* laicima, pa će on biti među prvim Erazmovim delima koja će se naći na inkvizicijskim popisima zabranjenih knjiga kada, pola veka kasnije, zaživi protivreformacija.

³⁹ Papski sekretar i latinista Lorenzo Vala (1407 – 1457) objavio je 1440. godine tekst pod nazivom *De falso credita et ementita Constantini Donatione declamatio*, u kojem je, na osnovu filološkog znanja, tvrdio da je Konstatinova darovnica (*Donatio Constantini*) – dokument koji su pape koristile kao osnovu za pravo da vladaju nad Italijom i zapadnoevropskim državama – bila falsifikat, a kritikovao je i netačnosti *Vulgate*, pa je italijanska crkva zabranila njegova dela.

⁴⁰ Najpoznatiji Erazmovi tekstovi o kritici rata su fragment iz *Adada* pod nazivom *Dulce bellum inexpertis* i *Jadikovka mira* (*Querela Pacis*), objavljena 1517. godine.

⁴¹ Jean-Claude Margolin, *Guerre et Paix dans la pensée d'Érasme*, Librairie Droz, Paris, 1973.

⁴² Erazmo piše: „Nec aliud agitur in *Moria* sub specie lusum quam actum est in *Enchiridio*.“ („U *Pohvali* je samo šaljivo rečeno ono što je već u *Priručniku*“). Citirano prema: W. Kaiser, *navedeno delo*, str. 50.

svoju obimnu prepisku (koja će postati dragocen izvor za upoznavanje duhovne klime renesanse) i, između ostalog, na dvoru u Briselu biva imenovan za savetnika Karlosa I Habsburškog, tadašnjeg mladog kralja Holandije, a potonjeg vladara Španije i cara Svetog rimskog carstva, Karlosa V. Naredne godine, 1516, Erazmo posvećuje Karlosu Habsburškom *Vaspitanje hrišćanskog vladara* (*Institutio principis Christiani*), preporučujući mu otklon od kulta ličnosti i primenu miroljubive politike.

Te iste 1516. godine u Frobenovoj štampariji u Bazelu objavljena je knjiga koju je Erazmo smatrao glavnim plodom svojih istraživanja – *Novi zavet* (*Novum Instrumentum omne*) na grčkom i latinskom jeziku. U ovom pionirskom radu, na osnovu svog prevoda izvornog grčkog teksta, Erazmo ispravlja netačnosti *Vulgate*, latinskog prevoda Biblije koji je vekovima bio u zvaničnoj upotrebi katoličke crkve. Pri tome, objašnjavao je da nije imao nameru da ustaljenu verziju istisne iz obredne prakse, već isključivo da studioznom čitaocu ponudi verniji prevod. U filološkim aspektima ove korekcije, smatra se da je bio veoma obazriv; sačuvana prepiska svedoči o godinama intenzivne saradnje sa znalcima koja je ugrađena u taj rad. Na drugoj strani, u napomenama uz osnovni tekst *Novog zaveta* ponuđena su Erazmova lična tumačenja, koja će se pokazati kao odveć odvažna za ukus konzervativnijih teologa⁴³, a njegovi komentari neretko se shvataju i kao snimak stanja onovremenog katoličkog života Evrope, jer kritikuju zloupotrebe u crkvenoj praksi, dekadenciju monaštva i dominantno versko neznanje laika, ali, opet, pozivaju na versku toleranciju i na mir. Neka od provokativnijih tumačenja – naročito, onaj obrt kojim u hrišćanskoj viziji sveta privilegovano mesto dobijaju oni koji su u ovozemaljskom poretку najneugledniji i na dnu socijalne lestvice – proširice se u *Parafraze Novog zaveta* (*Paraphrases in Novum testamentum*)⁴⁴, koje će Erazmo, ne slučajno, posvetiti glavnim evropskim vladarima tog doba, Karlosu V i Ferdinandu Habsburškom, Henriju VIII i Fransoa I.

Mada je već *Pohvala ludosti* izrazila veliki kritički potencijal Erazmovog duha, u ime jevanđeljskih ideala kao korektiva, zna se da su reakcije auditorijuma na njegov *Novi zavet* bile još snažnije. Knjiga je kod većine naišla na odobravanja ali je, takođe, podstakla i podele u evropskoj javnosti, polemike i sablazan na fakultetima teologije, jer

⁴³ Erazmo je među prvim katoličkim teolozima koji smatraju da treba dopustiti mogućnost razvoda laika i brak sveštenika, na primer, a polemike je izazivalo i njegovo slobodno tumačenje kulta Bogorodice i, između ostalog, njegovo protivljenje strogoj postu i svakom rigorizmu u duhovnom životu.

⁴⁴ *Parafraze Novog zaveta* će biti među omiljenim, najčitanijim Erazmovim delima; objavljene su u 4 toma kod Frobena 1522-1523.

je filološko-kritički metod u primeni na sakralni tekst tumačen kao podrivalački za samu veru. Pa ipak, Erazmov latinski prevod *Novog zaveta* bio je njegov najčešće preštampani rad u XVI veku (Leon Alken nalazi podatak da je objavljen više od dvesta puta⁴⁵) i poslužio je kao osnova za mnoge prve prevode kulturnog teksta na moderne jezike.

Godine po objavljivanju *Novog zaveta* predstavljale su vrhunac Erazmove slave, vreme u kojem su se, kako se obično kaže, evropski vladari nadmetali da ga pridobiju, a štampari otimali za njegove rukopise. Komentarišući svedočanstva o pažnji i počastima koje su tada Erazmu ukazivani, Žan Delimo zapaža da „možda nikada ranije književnici i umetnici nisu stekli u društvu tako značajno mesto. Ta pojava može se objasniti samo novim širenjem kulture i pritiskom sve brojnije učene publike“⁴⁶. Erazmo nema u kulturnoj istoriji prethodnika sa kojim bi se mogao uporediti po širini neposrednog uticaja na čitalaštvo svog vremena: „Svedočanstva koja posedujemo ukazuju na fenomenalnu rasprostranjenost Erazmovih knjiga, i to ne samo onih 'školskih' (*Colloquia, Adagia, Copia, Apophthegmata, Similia*), već posebno *Priručnika hrišćanskog viteza*, ali i *Pohvale*. Ukratko, nije preterano reći da je, kako je već jedan učenjak kazao, Erazmova figura dominirala obrazovanim svetom Evrope tokom prve dve decenije XVI veka“⁴⁷.

Ni u zrelim životnim godinama, u kojima je živeo naizmenično u Bazelu i u Frajburgu, Erazmo nije prekidao svoje radove u oblasti teologije, književnosti, pedagogije. Pri tome, značajem se izdvajaju barem dva aspekta njegove pozne delatnosti – dugogodišnja polemika sa Martinom Luterom (kao jedna od najčuvenijih prepiski iz kulturne istorije, i danas često citirana kada se govori o epohi renesanse) i konačni plodovi njegovih traganja za rukopisima antičkih pisaca. Neretko se kaže da je Erazmo svojim idejama najavio Luterovu reformaciju, ali ostajući izvan nje. Njegova kritika zatečenih teoloških studija i oštra osuda ondašnjih praksi hrišćanskog Rima doživljavana je u mnogim krugovima kao saglasna sa Luterovim programom; međutim, kao zagovornik verske tolerancije, Erazmo je dugo odbijao da se uključi u sukob koji će

⁴⁵ L. Alken, *nav. delo*, str. 132.

⁴⁶ Ž. Delimo, *nav. delo*, str. 385.

⁴⁷ "What evidence we do possess points to a phenomenally widespread dissemination of Erasmus' books, not only the 'schoolbooks' (*Colloquia, Adagia, Copia, Apophthegmata, Similia*), but also especially the *Enchiridion Militis Christiani* and the *Moriae Encomnium*. It is, in short, no exaggeration to say, as one scholar has, that the figure of Erasmus dominated the cultivated world of Europe in the first two decades of the sixteen century." W. Kaiser, *nav. delo*, str. 22-23.

verski i politički podeliti hrišćansku Evropu, onaj između Rima i protestanata⁴⁸. Pa ipak, budući da je bio izložen snažnim pritiscima i da mu izuzetno istaknuto mesto u evropskom društvu nije dopuštalo da ostane neutralan, posle dugotrajne prepiske sa Martinom Luterom⁴⁹, dogmatski se razišao sa njim 1524. godine, objavljujući knjigu *O slobodnoj volji (De libero arbitrio)*. U poslednjem periodu života, Erazmo je dopunjavao svoja starija dela i napisao nekoliko novih, a kao zadivljujući podvig iz tog doba biografija izdvajaju dosegnutu vrednost i obim njegovog priređivačkog rada⁵⁰. Preminuo je u Bazelu, 1536. godine.

Glavne obrise posthumne recepcije Erazmovog stvaralaštva uslovlilo je, s jedne strane, snaženje negativnih reakcija na njegov rad u okvirima konzervativnijih klerikalnih i intelektualnih krugova, a s druge, sticaj okolnosti koji su kreirali važni događaji evropske istorije u prvim decenijama posle pišćeve smrti. Na većini univerziteta teologije nikada se nije sa odobravanjem gledalo na humanistički pokret, sa njegovim programskim nastojanjem da se paganska kultura integriše u hrišćansko obrazovanje, a na još manje odobravanja nailazilo je Erazmovo podsmevanje složenostima sholastike. I pre nego što je reformacija Martina Lutera dobila zamah, Erazma su sumnjivali za jeres svi katolici koji nisu prihvatili mogućnost da njegov kritički duh izvire iz hrišćanskih pobuda. Servantista Ameriko Kastro piše da je bila 'plemenita iluzija' uverenje da je neko u onom vremenu mogao glasno da kritikuje Rimsku crkvu, a da bude uvažavan kao hrišćanin⁵¹.

Na drugoj strani, možda još presudnije, sudbinu Erazmovog dela odredilo je nepredviđeno brzo širenje Luterove reformacije. U spoju sa prethodno pobuđenim podozrenjem, kao i sa Erazmovim oklevanjem da istupi protiv Lutera, stavovi zvaničnih katoličkih institucija promenili su se prema njemu već za pišćeve života. Krajem dvadesetih i početkom tridesetih godina XVI veka neki od inkvizicijskih sudova

⁴⁸ Johan Hojzinga daje jedan upečatljiv komentar o tom spoju kritičnosti i smisla za toleranciju u Erazmu: „Kao intelektualac, Erazmo spada u prilično retku grupu onih koji su ujedno bezuslovni idealisti i apsolutni umerenjaci. Oni ne mogu da podnesu nesavršenost ovog sveta, moraju se suprotstaviti; ali ekstremima nisu dorasli, prezače od akcije zato što znaju da ona koliko gradi toliko i ruši. I tako se povlače, a i dalje dovikuju da se sve mora promeniti; ali kada dođe čas odluke, oklevajući staju na stranu tradicije i postojećeg.“ J. Hojzinga, *nav. delo*, str. 209.

⁴⁹ Postoji i humorni aspekt te čuvene polemike – Luter je zamerao Erazmu da je neiskren i nazivao ga je *Doctor Amphibolus*, a Erazmo je prekorevao Luterovu neodmerenost, nazivajući ga *Doctor Hiperbolicus*.

⁵⁰ Posle dela Svetog Jeronima i Svetog Kiprijana, Erazmo je u poznim godinama života priredio kritička izdanja dela Svetog Jovana Zlatoustog, Svetog Avgustina i mnogih drugih starijih teologa u, čak, trideset tomova. Uz patristiku, priređivao je i kritička izdanja klasičnih pisaca (poput Cicerona, Kvintilijana, Terencija) i prevodio je Lukijana, Euripida, Plutarha.

⁵¹ A. Castro, *nav. delo*, str. 228.

preispitivali su njegove tekstove, Sorbona ga je cenzurisala, u školi u Liježu njegove knjige su bile zaplenjene, a jedan njegov prevodilac na francuski jezik bio je spaljen na lomači u Parizu⁵². Postajući mnogo strožija prema svemu što je nalikovalo na jeres, katolička crkva je odmah posle Erazmove smrti, 1536. godine, u većini zemalja počela da progona njegove pristalice, da bi se u jeku protivreformacije njegovo delo našlo na zvaničnim popisima zabranjenih knjiga. Rimski indeks iz 1559. cenzurisao je ceo njegov opus, a španski iz 1559. i 1583. godine njegove teološke spise, pa je u drugoj polovini XVI veka usledilo potiskivanje Erazmovog dela u domen cenzurisane kulture:

„Erazmova miroljubivost ni u čemu nije odnela prevagu na Tridentском koncilu, kao ni njegovo reformatorstvo. Ipak, izgleda da je taj sabor sledio Erazma, ne pominjući ga, u njegovoj zamisli o istovremeno učenom i pobožnom propovedanju, kao i u njegovoj borbi protiv narodnog sujeverja i neznanja popova. Tome nasuprot, stavljanje na indeks celokupnog njegovog dela 1559 – posmrtna osveta teologa koje je Erazmo ponižavao – oslabilo je i usporilo njegov oslobodilački uticaj, ostavljajući tri veka pisca zatočenog u paklu crkvenih biblioteka. Mnogi katolici među njegovim savremenikima i u njegovom potomstvu smatraju Erazma za pretnju crkvi, iako je njegova misija bila da podstiče budnost u službi crkve. Nije na odmet podsetiti da je grubo Luterovo odbacivanje Erazma bilo na interesantan način prihvaćeno od katoličkog mnjenja“⁵³.

Međutim, izgleda da Erazmove knjige nikada nisu zaista izgubile čitaoce, naročito među piscima. Uprkos cenzuri, one su pominjane, nalažene su u privatnim bibliotekama i objavljivane su i tokom XVII veka, mada više u zemljama koje su napustile katoličanstvo. Valter Kajzer nalazi Miltonov zapis o tome da je 1628. godine u Kembriđu „*Pohvala ludosti* bila u svim rukama“⁵⁴, a ima naznaka da je u vremenu prosvetiteljstva njegovo delo doživelo izvesnu reafirmaciju, premda u suženoj optici, kao opus 'skeptičnog Erazma', to jest, kritičara glavnih javnih autoriteta, zagovornika integracije raznorodnih znanja, slobodoumnog pedagoga i prosvetitelja svog doba (dakle, u vizuri koja je veku prosvetiteljstva odgovarala). Šire, sistematičnije i nepristrasnije obnavljanje interesovanja za njegov rad počelo je, kao što je već rečeno,

tek u XX veku, otprilike od onda kada je britanski klasični filolog Persi Stedford Alen sakupio Erazmovu prepisku i napisao knjigu *The Age of Erasmus. Lectures delivered in the University of Oxford and London (Doba Erazma. Predavanja sa Univerziteta Oksford i Londona)*⁵⁵ 1914. godine, a deceniju kasnije, Johan Hojzinga objavio monografiju *Erasmus*⁵⁶, koju mnogi i danas procenjuju kao neprevaziđenu studiju humanizma. Od tada se razgranavaju proučavanja Erazmovog dela i postaju dinamično i zanimljivo naučno polje (naročito zbog piščeve 'podzemne' recepcije, njegovog slobodoumlja i krupnih razlika u nacionalnim varijacijama erazmizma), s obiljem novih kritičkih radova u drugoj polovini XX veka⁵⁷ i sa opštim utiskom da se Erazmo u našem vremenu čita sa manje predrasuda nego ikada pre⁵⁸. Iz studija poput onih koje su pisali Ameriko Kastro, Marsel Batajon i Valter Kajzer, kao i iz velikih bibliografskih izvora poput *Bibliotheca erasmiana*, produbljuju se i saznanja o Erazmovoј recepciji u delima velikih pisaca renesanse, što je, prema mišljenjima pomenutih autora, neobično kasno prepoznata oblast za proučavanje; u svojoj komparativističkoј studiji iz 1963. godine Valter Kajzer je komentarisao da smatra iznenađujućom činjenicu da ranije nije opisan upadljiv Šekspirov dug Erazmu⁵⁹, na primer.

Danas se u Erazmu prepoznaje jedan od najoriginalnijih mislilaca renesanse, donosilac novog osećaja intelektualne slobode i najuticajniji poslanik humanizma, pojedinac koji je najodlučnije „uneo u opticaj zlato klasičnog duha“⁶⁰, kako piše Johan Hojzinga. Tumačenja prirode njegovih religijskih pogleda (zapravo, njegove katoličke 'pravovernosti') i dalje podstiču konfliktna sučeljavanja, kao i procene njegovog smisla za političku stvarnost, i neretko se o njemu sudi kao o kulturnom radniku čija je ogromna delatnost – premda konstitutivna za modernu evropsku kulturu, s obzirom na dojučerašnju utemeljenost njenog sistema obrazovanja na grčko-latinskim i hrišćanskim osnovama – danas svedena samo na istorijski značaj, pa, gotovo isključivo, pobuđuje pažnju istraživača zainteresovanih za Evropu XVI veka, kulturu renesanse, klasičnu filologiju ili, pak, istoriju ideja i religije. U tekstu *Actualidad de Erasmo (Aktuelnost Erazma)* Marsel Batajon ponudio nam je jedan od mogućih odgovora na pitanje po

⁵⁵ Percy Stafford Allen, *The Age of Erasmus*, Oxford, Clarendon Press, London, 1914.

⁵⁶ Johan Huizinga, *Erasmus*, C. Scribner's Sons, New York, London, 1924.

⁵⁷ Bibliografija najznačajnijih modernih studija o Erazmu data je na kraju pominjane knjige Leona Alkena *Erazmo među nama*, na str. 358-362.

⁵⁸ L. Alken, *nav. delo*, str. 114.

⁵⁹ „In view of their similarity, it is suprising that an examination of the relationship between Shakespeare's fool and Erasmus' has not been made before.“ W. Kaiser, *nav. delo*, str. 209.

⁶⁰ J. Hojzinga, *nav. delo*, str. 51.

⁵² L. Alken, *nav. delo*, str. 288.

⁵³ *Isto*, str. 352.

⁵⁴ W. Kaiser, *nav. delo*, str. 23.

čemu bi ovaj holandski intelektualac mogao da bude blizak modernom čitaocu; osim „oduševljenja knjigom“⁶¹ i respektabilnog učinka njegovih zalaganja za usavršavanje govora i pisanja, to bi, možda iznad svega drugog, moglo da bude zbog njegove samostalnosti u suđenju, ili, kako kaže ovaj francuski kritičar, zbog njegove upadljive „autonomije duha“⁶², nespontanog erudicijom. Ovo poslednje svojstvo dalo je specifičan ton najpoznatijem Erazmovom tekstu, u kojem nam se obraća jezikom umetnosti.

II.2. Pohvala ludosti

„Bolje je manje znati i više voleti,
nego znati više a manje voleti“⁶³.

Erazmo, *Pismo Johanu Koleru*,
1535.

Erazmova *Pohvala ludosti* objavljena je prvi put u Parizu 1511. godine, sa grčko-latinskim nazivom *Encomium Moriae* (i latinskim *Stultitiae Laus*), a u podnaslovu je nosila odrednicu *Declamatio*, koju bi, prema mišljenju kritičara Hojta Hadsona, trebalo čitati kao upućivanje na klasični obrazac dela, odnosno, kao piščevu naznaku da je rukopis uobličio prema modelu antičkog javnog govora kakav je besednicima preporučivao Kvintilijan⁶⁴. *Pohvala* je izlaganje personifikovane ludosti („Morije“/„Stulticije“ ili, jednostavno, „Ludosti“) koja se obraća svetu kao pozornici nad kojom vlada, prizivajući stari topos *theatrum mundi*, i pozivajući auditorijum da njenu istinu čuje u tonu koji imaju objave uličnih izvikivača: „Odmah ćete saznati zbog čega sam se danas pojavila među vama u ovom nesvakidašnjem odelu, samo ako vam ne bude teško da mi poklonite svoju pažnju, ali ona ne sme biti kao na svetim propovedima, već načuljite uči kao kada slušate vašarske telare, lakrdijaše i šarlatane...“⁶⁵

Međutim, ono što izmiče pokušajima da se sadržaj ovog remek-dela parafrazira i na šta se često ukazuje kao na njegovo suštinsko svojstvo, predstavlja kvalitet ironije kojom Erazmova vesela govornica hvali sebe samu i svoje nebrojene poklonike – ljude,

koje naziva „Arhiludacima“⁶⁶. Naime, njeno izlaganje nije puko izrugivanje, kakvo ironijski govor najčešće jeste, već je govor vrlo suptilnih značenjskih preliva. U njemu se ton podsmeha ljudskom društvu kao večito 'ludom' svetu prelama sa afirmacijom suprotnog stava kao jednako umesnog, naime, sa razumevanjem čovekove potrebe za 'ludostima' kao primerenim lekom za tegobe života. Zbog takvog stila, u kojem kao da se svim tvrdnjama dodaje poneko „ali“ koje ih relativizuje ili nijansira iz drugačijeg ugla posmatranja, Erazma su tumači nazvali „the king of *but*“⁶⁷ i pripisali su mu značaj autora koji u renesansi na maestralan način obnovio upotrebu ironije i igrao se njenim moćima da postigne efekte neuhvatljivog konačnog smisla saopštenja u kojem se nađe. To je, takođe, ustalilo i univerzalnu percepciju *Pohvale ludosti* kao „teškog teksta“, jer u sebi spaja nijansiranu misaonost, prilično gorkih značenja, sa vedrinom tona⁶⁸. Kada se u XX veku bude pisalo o *Don Kihotu* kao o tekstu koji je umetnički srodan *Pohvali*, biće opisivane upravo kvalitete Servantesove pripovedačke ironije, kao one koja istovremeno i kudi i hvali jednu ludost – mada u znaku drugačije forme (u okvirima onoga što se često naziva 'protorealizmom' prvog modernog romana) i Servantes će svoju ludu dosledno izlagati poruzi, ali će ukupno značenje dela učiniti dvosmislenim time što će upravo za ludu vezati vrhunske ideale.

Društvena kritika koja, na prvi pogled, dominira *Pohvalom*, mešaće se, dakle, sa vitalističkim opiranjem da se ljudsko ponašanje osuđuje u ime apstraktnih vrednosti – poput 'mudrosti' ili 'vrline' – i poslednja Erazmova reč neće biti neki zaokruženi sud o čoveku, intelektualne ili moralističke prirode, već sasvim neočekivano, mistička vizija ljudske duše u dodiru sa božanskom ljubavlju. Zbog toga se o ovom delu otmene ironije i iznenađujućeg epiloga govori kao o tekstu koji je u hrišćanskoj tradiciji 'obaranja idola mudrih', tradicije koja polazi od teološke (biblijske) pretpostavke da mudrost pripada jedino Bogu, a da su ljudske moći rasuđivanja varljive i skromne, da nisu ono najbolje čime on kao biće raspolaže; čovekovo pretenziji na 'mudrost' ta tradicija pretpostavlja načelo ljubavi, 'mudrost srca'⁶⁹. Kao jednu od upadljivih ironija, savremeni tumači

⁶⁶ Isto, str. 37.

⁶⁷ W. Kaiser, *nav. delo*, str. 39. Valter Kajzer navodi da taj opis Erazma potiče od francuskog pisca Žorža Dijamela.

⁶⁸ Govoreći o tome, britanski klasični filolog Dž. Tompson pisao je o Erazmu: „Možda će njegovo vreme tek doći, ali ja u to sumnjam. Ironija tako intelektualne vrste nikada ne može postati popularna.“ („His day may be coming yet, but I doubt that... Irony of an intellectual kind can never be made popular“). J. A. K. Thompson, *Irony*, London, 1926, str. 234.

⁶⁹ O tome Leon Alken kaže: „U svojoj odbrani neshvaćene *Pohvale*, Erazmo je pobliže odredio svoju misao. Njegova knjiga, kaže on, morala bi da obraduje hrišćane, zato što ona odgovara na podmukla skretanja koja zamaćuju jevandeosko učenje. Kao paradoksalni poziv na mudrost, *Pohvala* želi

⁶¹ Marcel Bataillon, *Erasmus y el erasmismo*, Crítica, Barcelona, 2000, str. 17.

⁶² Isto, str. 19.

⁶³ Citirano prema: L. Alken, *nav. delo*, str. 77.

⁶⁴ Hoyt H. Hudson, *The Praise of Folly by Desiderius Erasmus*, Princeton, 1941, str. 129-42.

⁶⁵ Erazmo Roterdamski, *Pohvala ludosti*, prevela sa latinskog jezika Darinka Nevenić-Grabovac, Plato, Beograd, 2012, str. 32.

izdvajaju činjenicu da je najumniji erudita XVI veka nama poznat po delu koje arikulise sumnju u domete intelekta i, paradoksalno, afirmiše stav da je ono 'najmudrije' u čoveku iracionalne prirode. „Setite se, pre svega, da je nešto slično sanjao još Platon kada je pisao da je ludost zaljubljenih najveća sreća u životu“⁷⁰, kaže se u *Pohvali*. Na tu značenjsku dimenziju ovog teksta upućuje i studija savremenog kritičara Havijera Espeho Surosa *El Erasmo de los españoles (Erazmo Španaca)*⁷¹, koji za svoj moto uzima misao Damasa Alonsa: „Samo jednom je Erazmo ostavio sve ono kontingentno u šta je bilo uronjeno njegovo delo – humanizam, beskrajne rasprave o detaljima: o prevodu nekog mesta iz jevanđelja, o spoljnim ceremonijama vere, i tako dalje –, sve je to ostavio ili sveo na manje važno, da bi hrabro istraživao, poput Šekspira, Servantesa ili Getea, nepoznato ljudsko srce. I vratio se sa krvavom istinom u rukama: Ludost!“⁷². Istraživači lika umetničke lude XVI veka (poput Valtera Kajzera) smatraju da je Erazmova paradigma ludosti kao metafore za ljudsku sudbinu – čovek je 'luda' i po svojim slabostima (saznajnim ograničenjima), i po svojim snagama (da doseže sreću kao biće ljubavi) – svojevrsna antiteza renesansnoj ideji čovekovog dostojanstva⁷³; trijumf ideje o čoveku kao ludi bio je izraz sumnji humanizma u vlastiti program obnove ljudskosti vrhunskom kulturom, jedan „humanizam u žalosti“ (“humanism in mourning“⁷⁴), kaže Kajzer.

Središnji sadržaj izlaganja Ludosti postaje nam jasniji kada saznamo šta je figura lude značila u ranijim tradicijama, na koje nas Erazmo neposredno upućuje na nekoliko mesta u tekstu. Prva renesansna luda u glavnoj ulozi zapravo je humoristično-ironična obrada fenomena lucidne lude iz drevnih kultura, poimanja ludosti kao specifičnog nadahnuća, kojim se zajednici objavljuju dublji uvidi o životu od onih za koje je sposoban zdrav razum. Prisutna i u antičkoj epohi, oksimoronska sintagma 'mudra ludost' vezivala se i za jednu od njenih ključnih filozofskih orijentacija, za figuru

preobražaj srca kroz slobodnu ljubav. Tako je duboko značenje tog religioznog pamfleta. U tom svojstvu, on zaslužuje da ostane najslavnija od svih Erazmovih knjiga.“ L. Alken, *nav. delo*, str. 115. Na istom tragu, tumačeći ovo delo kao tekst koji „pobuđuje uzvišenu veru u ljubav kao osnov svega i čini, tako, mudro jezgro u srcu vazda ludog sveta“, Dragan Stojanović kaže da je celina *Pohvale* „izraz jasne svesti koja sve zna, ali je ostala nezlobiva i neozlojeđena, koja je, uprkos svemu, našla razloge i mogućnost da takva ostane. Šta se još drugo moglo postići u Erazmovo vreme i šta se više moglo postići danas.“ Dragan Stojanović, *Pohvala ludosti*, „Treći program“, 119-120, 2003, str. 223.

⁷⁰ E. Roterdamski, *nav. delo*, str. 132.

⁷¹ Javier Espejo Surós, *El Erasmo de los españoles*, na adresi: https://www.academia.edu/5793837/El_Erasmo_de_los_espa%C3%B1oles.

⁷² *Isto*, str.1.

⁷³ W. Kaiser, *Wisdom of the Fool*, str. 519.

⁷⁴ *Isto*, str. 519.

Sokrata⁷⁵ i to barem iz dva razloga. Pomenutom grčkom filozofu (koji je, uz svetog Jeronima i svetog Avgustina, bio među Erazmovim povlašćenim misliocima) pripisivana je čuvena izreka 'Znam da ništa ne znam' i stav koji iz nje proishodi, da autentična mudrost počinje sa uvidom u načelnu skromnost čovekovih umnih moći, pa svest o neznanju, paradoksalno, osposobljava za prava znanja.

S druge strane, taj filozofski stav, koji liči na zauzimanje pozicije lude pred životom, bio je praćen i karakterističnom Sokratovom fizičkom pojavom, koju su antički autori opisivali kao komičnu, nemarnu i neuglednu, upadljivo suprotnu delikatnoj prirodi njegovih duševnih svojstava. Dvostrukost ukupne Sokratove pojave bila je i razlog što je u jednom od Platonovih dijaloga ona upoređena sa *silenima*, koji su u antići predstavljali rezbarene figurice smešnog ili grotesknog izgleda, a koje su se rasklapale da bi u unutrašnjosti otkrivale sliku božanstva⁷⁶. U *Pohvali ludosti*, koja je gotovo sva iskazana pojmovnikom antičke kulture, Erazmo nas upućuje na ovu tradiciju kada kaže da „ljudske stvari imaju dva lica, kao Alkibijadovi Sileni, koja imaju vrlo malo sličnosti“⁷⁷. Otud je u tumačenjima *Pohvale* i književnosti koju je ona inspirisala (na primer, Rableovog *Gargantue i Pantagruela*), po analogiji sa Sokratovom dvostrukošću, izveden pojam „silenskog teksta“ da bi označio ona dela koja su stilizovana kao rukopisi zabavnog i šaljivog karaktera, neretko i grube komike, ali koji pod tom nepretencioznom formom nose religijsku simboliku, po pravilu, skrivenu: „Kada Erazmo i Rable upućuje svoje čitaoce na Silena, oni daju nagoveštaj da ono što su napisali ima skriveni smisao“⁷⁸.

Osim toga, Erazmova Morija ponela je u svom slojevitom podtekstu i sećanje na način na koji su u društvima srednjeg veka percipirane 'prirodne lude'⁷⁹. Slaboumnici

⁷⁵ Erazmo je izdvajao Sokrata kao „najsvetijeg filozofa“ (o tome u L. Alken, *navedeno delo*, str. 35), a u *Pohvali ludosti* aludira na njegovu smešnu pojavu: „Kako su mudraci nekorisni u praktičnom, svakodnevnom životu, može nam poslužiti kao primer Sokrat, koga je Apolonovo proročište, ne baš mnogo mudro, oglasilo za jedinog mudraca. Jer kad god bi pokušao da ma šta radi javno, uvek bi morao pobeći pred bučnim smehom svetine.“ E. Roterdamski, *nav. delo*, str. 52.

⁷⁶ Većim majstorom u izradi silenskih figurica smatrao se onaj koji je uspevao da postigne što snažniji kontrast između spoljnog i unutrašnjeg izgleda predmeta, tako da iznenađenje posmatrača nepredviđenom lepotom unutrašnjosti bude što veće.

⁷⁷ E. Roterdamski, *nav. delo*, str. 58.

⁷⁸ „When Erasmus and Rabelais refer their readers to the Silenus, they are throwing out the hint that there is esoteric meaning to what they have written.“ W. Kaiser, *nav. delo*, str. 60.

⁷⁹ „Da li je uopšte neko srećniji od one vrste ljudi koje svet naziva glupacima, ludacima, budalinama i prostacima, što su, po mome mišljenju, najpošteniji nazivi? (...) Osim toga što sami neprekidno uživaju u igri, pevanju i smehu, donose i svima drugima, kuda god dođu, zabavu, šalu, igru i smeh, kao da ih je dobrota bogova poslala na zemlju da ublaže tugu ljudskog života! Otuda proizilazi da su svi ljudi u odnosu na ludake istog mišljenja: svi ih priznaju kao svoje, traže ih, dvore, neguju i pomažu, ako je

nisu u srednjem veku bili odvojeni od ostatka društva, kretali su se slobodno i prihvatani su kao 'deca prirode', koja žive mimo društvenih konvencija, spontano i u punoći trenutka, odnosno, kao 'figure sreće', kako ih naziva i sam Erazmo. Ono što u kontekstu *Pohvale ludosti* i književnosti koju je inspirisala postaje simbolički važno počiva u tome što je ludama garantovana sloboda izražavanja; verovalo se da su lude pod posebnom zaštitom Boga i da je uvek bilo moguće da „kada nije idiotsko, njihovo brbljanje bude bogonadahnuće“⁸⁰. Sloboda lude da kaže sve što želi – nekadašnja 'licencija lude'⁸¹ za nesputano izražavanje – učinila ju je neodoljivom figurom za književnost i njeno najčešće mesto u srednjem veku bilo je narodna drama. U vremenima strogo ideološkog nadzora nad literarnim stvaralaštvom, govorno lice koje ne može da bude pozvano na odgovornost za ono što kaže (a baš takva je luda), omogućavalo je prostor za kritički govor.

Međutim, uz sve prethodno rečeno, smatra se da su najdublji aspekti simboličke uloge figure lude, sabrane u oblikovanju govornice *Pohvale*, razvijeni iz hrišćanskih teoloških pretpostavki, iz paradoksalnih iskaza o hrišćanstvu apostola Pavla, sačuvanim u tekstovima *Novog zaveta*. U težnji da ljudima iz prvog veka nove ere predoči poruke hrišćanstva u kategorijama koje su im bile bliske, apostol Pavle više puta u svojim poslanicama upotrebljava metaforu lude, da bi preko nje slikovito predstavio ograničenja ljudskog rezonovanja u odnosu na božansku mudrost, odnosno, da bi ukazao na suštinsku različitost između stava prema životu kakav nalaže vera i onakvog kakav karakteriše ljude bez verskog iskustva. U svakom od tih slučajeva, naglasak je bio na tvrdnji da je čovekovo poverenje u vlastite saznavne moći, u razum i erudiciju, nedovoljno za njegovo spasenje (shvaćeno u hrišćanskom smislu, kao put duše do večne dimenzije postojanja). I, štaviše, da su čovekova znanja ujedno i njegova glavna prepreka za usvajanje istina vere, koje nisu toliko u suprotnosti sa logikom, koliko su šire od kategorije zdravorazumskih istina, pa donose promenu uma (nekad se kaže i da su nad-umne). Pošto će o tome kasnije više biti reči, napomenimo samo da su Pavlovi biblijski paradoksi – poput onog „jer je premudrost ovoga svijeta ludost pred Bogom“⁸²

potrebno; dopuštaju im svi da bez kazne govore i rade šta im je volja. Niko ne želi da im naškodi, pa se čak i divlje životinje uzdržavaju da im nanesu štete, kao da nagonski osećaju njihovu nevinost. Jer oni su pod zaštitom bogova, i naročito pod mojom zaštitom, pa ih s pravom svi poštuju.“ E. Roterdamski, *nav. delo*, str. 69.

⁸⁰ „It was always possible that when the fool's babbling was not idiotic it was theopneustic.“ W. Kaiser, *nav. delo*, str. 8.

⁸¹ *Isto*, str. 3.

⁸² *Novi zavjet, navedeno izdanje*, str. 171.

– bili prisutni u tekstovima mnogih srednjovekovnih hrišćanskih mislilaca, ali su dobili posebnu važnost u pokretu *devotio moderna* (pominjanog u vezi sa Erazmovim ranim školovanjem), u delima Tome Kempijskog *De Imitatio Christi (O podražavanju Hrista)* i Nikole Kuzanskog *O učenom neznanju (De docta ignorantia)*. Smatra se da su pitanja o dometima čovekovog saznanja, koja je postavljao Nikola Kuzanski u svojoj filozofiji znanja zasnovanoj na suprotnostima između logičkog razuma i iracionalnog apsoluta poslužila kao filozofski podsticaji za viziju sveta *Pohvale ludosti*⁸³. Kao 'silenski tekst', tirada Morije pokazuje da je književnost renesanse je u mimikrijskim formama stilizovala duh hrišćanskih poruka koje, prema rečima iz jevanđelja, objavljuju ono što je Bog „sakrio od premudrijeh i razumnijeh“ (Matej 11, 25⁸⁴).

U stavu Erazmove govornice poza lude pred životom mešaće se „sa stavom mudraca koji se ludira“⁸⁵, ona će, prema potrebi, varirati (ili pre, uzmicati) od jedne do druge među različitim pozicijama koje joj omogućavaju pomenuti podteksti i ironija. Uostalom, već sama činjenica da je za narativnu instancu ovog književnog dela izabrana jedna luda – „Ludost govori“⁸⁶, eksplicitno kaže podnaslov između posvete Tomasu Moru i ostatka teksta – stvara nerazrešivu nedoumicu u čitaocu u vezi sa tim da li sve što je rečeno treba da shvati kao šalu, kao iskaz primeren govornom licu (koje je neautoritarna instanca po prirodi stvari) ili, pak, sve treba da čita kao ozbiljan iskaz, i, možda, kao mudrost dublju od one za koju je velika većina ljudi sposobna; Erazmova govornica će zauzeti stav ironičara prema svetu, ali će se podsmevati i sebi samoj. Takođe, pisac je sebi obezbedio dvosmislenu poziciju i sadržajem posvete Tomasu Moru⁸⁷. Na više načina dvosmisleno postavljena pred čitaoca, *Pohvala ludosti* fluidno varira između šale i istine, da bi, zapravo, značila i jedno i drugo istovremeno.

⁸³ „The ability of reason to question itself and yet emerge with wisdom, which Ervin Panofsky has seen as a characteristic of Renaissance thought and which he finds perfectly exemplified in Erasmus' Moriae Encomium, is the formative characteristic of all Cusanus' antithetical, paradoxical philosophy, and Ernst Cassirer has claimed that every study that is directed towards comprehending the philosophy of the Renaissance as a systematic unity must take its point of departure the doctrine of Nicolas Cusanus.“ W. Kaiser, *nav. delo*, str. 10.

⁸⁴ *Novi zavjet, nav. izdanje*, str. 16.

⁸⁵ D. Stojanović, *nav. delo*, str. 219.

⁸⁶ E. Roterdamski, *nav. delo*, str. 32.

⁸⁷ U posveti pod nazivom *Erazmo Roterdamski šalje pozdrav svome Tomasu Moru* pisac kaže da je delo koje se nalazi pred čitaocem zamišljeno u putu, kada „okolnosti nisu bile pogodne za ozbiljno duhovno razmišljanje“, te da predstavlja samo „igru moga duha“ ili „beznačajnu igru sadržaja“; a na drugoj strani, on tvrdi da je „ispevao hvalu Ludosti, ali ne sasvim ludo“. Savremeni tumači *Pohvale* smatraju da iskaz o delu koje nastaje u putu ne treba čitati doslovno, već kao ondašnju eruditsku konvenciju čiji je smisao ograđivanje od sadržaja teksta, jer je, tobože, taj tekst plod nezgodnih prilika. Slične postupke primenjuje i Servantes. U Prologu I toma *Don Kihota* pisac predstavlja sebe kao nekoga ko se nalazi u nepovoljnim

Predstavivši auditorijumu svoje poreklo i rođenje, Ludost opisuje raznolikost svog delovanja u svetu, naglašavajući da je jedina koja „svima deli samo dobro“⁸⁸ i da sva zadovoljstva potiču od nje, jer „život je prijatan kad se ne misli ništa“⁸⁹:

„Kada bi se ljudi uzdržavali od svake veze sa mudrošću i stalno sa mnom provodili vek, ne bi uopšte znali ni za kakvu brigu i srećno bi uživali u trajnoj mladosti. Zar ne vidite one bednike koji su se zadubili u studije filozofije, ili u druga teška i ozbiljna pitanja, kako većinom ostare pre nego što su i okusili mladost, jer im stalne brige i oštri duševni napori postepeno iscrpljuju duh i sišu životne sokove! I, suprotno tome, pogledajte moje budale kako su utovljene i okrugle, dobro zategnute kože, pravi akamanski prasci, kao što se kaže, koji skoro nikad ne bi osećali nezgode starosti kada se ne bi katkad zarazili sa pametnim ljudima, što se dešava“⁹⁰.

Sama priroda je, kaže Morija, baš sve začinila ludošću i oprezno se pobrinula „da se kuga mudrosti ne raširi među ljudima“⁹¹. Mudri nisu zavladaali svetom, zapaža ona, i pita se „da li je koja država ikada prihvatila Platonove i Aristotelove zakone i Sokratovu nauku?“⁹², da bi rekla i ovo:

„Šta je drugo ceo ljudski život nego neka vrsta komedije u kojoj ljudi igraju svaki pod svojom maskom i svaki svoju ulogu, dok ih reditelj ne odvede sa pozornice? A on često jednom istom glumcu daje različite uloge, tako da onaj koji je maločas predstavljao kralja u skerletu, odjednom postaje rob u prnjama. Sve na svetu je prividno, pa se ni komedija života ne izvodi drugačije.“⁹³

Svest o tome da su ljudi izloženi velikim nesrećama i da „nema nigde ničeg što nije natopila žuč“⁹⁴, Morija upotrebljava kao argument u prilog svoje tvrdnje da je uvek

okolnostima („qué podía engendrar el estéril y mal cultivado ingenio mío, sino la historia de un hijo seco (...) bien como quien se engendró en una cárcel, donde toda incomodidad tiene su asiento...“), postoji slično ograđivanje od konačnog ishoda njegovog rada i vrlo sličan, oksimoronski opis propovesti koja sledi za prologom II tomu (Servantes kaže „noticia destas discretas locuras“; atribut 'discreto' značje je tada 'sensato, inteligente y agudo', imao je isključivo pozitivne konotacije, teško spojive sa 'ludošću', ako ona nema pozitivne konotacije). Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, ed. Francisco Rico, Insituto Cervantes, Crítica, Barcelona, 1998, str. 9 i str. 621.

⁸⁸ E. Roterdamski, *nav. delo*, str. 39.

⁸⁹ *Isto*, str. 41.

⁹⁰ *Isto*, str. 43.

⁹¹ *Isto*, str. 53.

⁹² *Isto*, str. 55.

⁹³ *Isto*, str. 60.

⁹⁴ *Isto*, str. 62.

srećniji čovek „koji je na više načina lud“⁹⁵, koji ne odstranjuje varke i prihvata „da igra svoju ulogu“⁹⁶ u komediji života. Zbog tih mesta iz *Pohvale* u renesansi se ustalila čuvena maksima *Everything is folly in the world except to play the fool*, koja do nas dolazi u anglosaksonskoj varijanti, jer se najčešće vezuje za Šekspirovu dramsku poetiku. Ali i u *Veleumnom plemiću* prepoznajemo odjeke takve, 'filozofske' odbrane mudrosti komedijaša, luda i njihovog smeha, na više mesta. Kada Don Kihot razgovara sa Sansonom Karaskom o umeću pisanja komedija, on kaže: „Upravo, kako ja razumem, gospodine bakaloreate, za pisanje povesti i ma kakvih knjiga hoće se velik um i zdrav razum; za kazivanje oštroumni stvari i dosetaka, traži se veleum. *Najpametnije lice u komediji je budala*, jer onaj ne treba da je i sam lud koji hoće da nam pokaže da je on glup“⁹⁷; slična razmišljanja prožimaju idalgove dijaloge sa Sančom, naročito njihove komentare susreta sa glumačkom družinom⁹⁸. Takođe, sećamo se da i vojvotkinja kaže da je šaljivost znak britkog uma: „Što je dobri Sančo šaljivčina, to na njemu osobito cenim, jer je to znamenje oštroumlja, a vi, gospodine Don Kihote, znate dobro da veselost i domišljatost nije svojstvo glupe pameti; a pošto je dobri Sančo šaljiv i domišljat, to otuda zaključujem da je oštroman“⁹⁹.

U središnjem delu tirade, Erazmova Ludost opisuje kao svoja lica predstavnike uglednih zanimanjima i zvanja, iscertavajući smotru socijalnih tipova epohe, u vizuri oštre društvene satire. Ona oslovljava gramatičare, pesnike, pisce, govornike, izdavače, pravnike, trgovce, profesionalne proroke i mnoge druge, a kritički naboj kulminira u njenim žaokama na račun katoličke teologije onog doba, monaha, klerika i, konačno, crkvenih i svetovnih vladara. Ti delovi navodili su na zapažanje da *Pohvala ludosti* povremeno deluje kao da je nastala iz pera Martina Lutera i to je mogao biti razlog što su, pročitavši tekst, „konzervativni teolozi povikali na uzbunu“¹⁰⁰. Podsmehljiva u odnosu prema složenostima sholastike, Morija primećuje da njeni autori smatraju vrhuncem oštroumlja „ono što prost čovek ne može da prati“¹⁰¹, da bi samim apostolima bio potreban drugi Sveti Duh da je razumeju¹⁰² i predlaže da se, kao ubojitije sredstvo

⁹⁵ *Isto*, str. 73.

⁹⁶ *Isto*, str. 58-60.

⁹⁷ Miguel de Servantes Saavedra, *Veleumni plemić Don Kihote od Manče*, tom III, preveo sa španskog jezika Đorđe Popović, Izdavačko preduzeće Novo pokolenje, Beograd, 1952, str. 34. Kurziv je naš.

⁹⁸ M. de Servantes, *nav. delo*, III, str. 98-99.

⁹⁹ *Isto*, III, str. 283.

¹⁰⁰ L. Alken, *nav. delo*, str.108.

¹⁰¹ E. Roterdamski, *nav. delo*, str.101.

¹⁰² „Čine tanane tananosti još tananijim, pa je lakše naći put iz lavirinta nego se izvući iz zakukljenosti realista, nominalista, tomista, albertista, okamista, skotista, mada nisam navela sve, samo najvažnije.

od „nezgrapnih četa vojnika“, na Turke pošalju „bočni skotisti, tvrdoglavi okamisti i nepobedivi albertisti“¹⁰³. Monahe vidi kao ljude koji „smatraju krunom pobožnosti ako se nisu dotakli nauke“¹⁰⁴, a o samom vrhu rimske crkve kaže da „nema ljudi na zemlji koji žive u većem mekuštvu i sa manje briga nego pape“¹⁰⁵ i, takođe, da crkva nema „opasnijih neprijatelja od tih bezbožnih papa“¹⁰⁶. „Ovo je odvažnije i hladnokrvnije nego Makijaveli i više lišeno predrasuda nego Montenj“ – pisao je Johan Hojzinga – „ali Erazmo veli da to nije on: ludost je ta koja to govori. Stalno nas namerno vrti u začaranom krugu izreke *Jedan Krićanin reče: Svi Krićani su lažovi.*“¹⁰⁷ I Štefan Cvajg je procenio da je, pod svojom pokladnom maskom, *Pohvala ludosti* bila „jedna od najopasnijih knjiga svog doba“¹⁰⁸, iako se pisac izgovarao da samo opominje na vrlinu, da mu je više stalo „do rasonode nego do zajedljivosti“¹⁰⁹ i da se trudio osvetli „stvari više smešne, nego stidne prirode“¹¹⁰.

Epilog izlaganja udaljiće, ipak, ukupno značenje *Pohvale ludosti* veoma daleko od moralizatorstva, donoseći promenu perspektive koja preosmišljava sve što je izrečeno, tako što u istu viziju uključuje i dogmatske pretpostavke hrišćanstva, tvrdnje iz *Biblije*. Međutim, mnogi nisu pažljivo čitali kraj teksta, pa se izostanak razumevanja završnice *Pohvale ludosti* danas smatra jednim od glavnih izvora njenih nesporazuma sa čitalaštvom. Naime, da bi potkrepila pohvalu sebi samoj primerima iz knjiga, Morija upućuje na iskaze o ludosti kod Homera, Epikura, starih tragičara i Cicerona, pa dolazi do mesta na kojima se o ludosti govori u *Svetom pismu*. Tada čitamo:

„Propovednik Solomon piše u prvoj glavi: 'Beskonačan je broj ludaka'. Kada kaže 'beskonačan broj', očevidno time obuhvata sve ljude, sem malog broja koje ne znam da li je iko uspeo da vidi. Još otvorenije to propoveda Jeremija u desetoj glavi: 'Svaki čovek posta bezuman od znanja.' Samo Bogu pripisuje mudrost, čitavom čovečanstvu ostavlja ludost. Malo ranije kaže: 'Mudri da se ne

Njihovo obrazovanje je veliko, ali tako teško da bi, mislim, i apostolima bio potreban drugi Sveti Duh, ako bi bili prisiljeni da o tim stvarima razgovaraju sa današnjim teolozima.“ *Isto*, str. 94.

¹⁰³ *Isto*, str. 99.

¹⁰⁴ *Isto*, str. 101.

¹⁰⁵ *Isto*, str. 112.

¹⁰⁶ *Isto*, str. 114.

¹⁰⁷ J. Hojzinga, *nav. delo*, str. 83. Još jedno Hojzingino zapažanje je zanimljivo u vezi sa Erazmovom potrebom da izaziva savremenike. „U Erazmu je bila duboko usadena velika osetljivost za napade. A nikad se nije mogao uzdržati da druge draži da ga napadnu.“ *Isto*, str. 187.

¹⁰⁸ Štefan Cvajg, *Mačelan. Erazmo Roterdamski*, sa nemačkog jezika preveli Boško Petrović i Nika Milićević, Rad, Beograd, 1983, str. 140.

¹⁰⁹ E. Roterdamski, *nav. delo*, str. 31.

¹¹⁰ *Isto*, str. 31.

hvali mudročću svojom.’ Zašto ne želiš, dragi Jeremija, da se čovek hvali svojom mudročću? Svakako zato, glasiće odgovor, što mudrosti nema“¹¹¹.

Izostavljajući bilo kakvu vidljivu oznaku u tekstu koja bi ukazala na to da se u šaljivom tonu izlaganja sada pojavljuju i rečenice koje su, same po sebi, lišene podrugljivog značenja, Erazmo dopušta da se u Morijinom monologu nađu i iskazi poput sledećeg:

„Sveto pismo pripisuje ludaku plemenitu duhovnu skromnost za koju nije kadar mudar čovek, jer misli da mu niko nije ravan“¹¹².

Podsećanjem na jevanđeljske misli o značaju skromnosti u duhovnom životu, Morija završava izlaganje refleksijom o prirodi hrišćanskih uverenja i zaključuje da hrišćanstvo kao veroispovest „*ima srodnosti sa nekom ludošću i nema nikakve veze sa mudročću*“¹¹³. Neoznačena promena tona zavarala je, dakle, pažnju onovremenih branilaca dogme, jer je Erazmo, nakon oštre satire prepoznatljivih društvenih mana, u završnici svog teksta napisao: „Bog je odlučio da pomoću ludosti sačuva svet, *jer ga mudročću nije mogao obnoviti.*“¹¹⁴ U toj rečenici, čitalac upoznat sa tekstem *Novog zaveta*, može da prepozna odjek karakterističnog stila misli apostola Pavla, parafrazu rečenica poput ove: „Jer budući da u premudrosti Božijoj ne pozna svijet premudročću Boga, bila je Božija volja *da ludošću poučenja spase one koji veruju.*“ (*I poslanica apostola Pavla Korinćanima*, 1, 21¹¹⁵) Erazmo se u završetku *Pohvale* ne razilazi sa biblijskim postulatima, ne protivreči im, niti ih smisaono preinačuje, već upućuje na misli iz novozavetnih poslanica koje, po svemu sudeći, nisu bile u dovoljnoj meri poznate u kolektivnoj predstavi o hrišćanstvu. Možemo pretpostaviti da misao o zvaničnoj religiji onovremenog sveta kao o vrsti ludosti (naravno, u specifičnom smislu koje reči apostola imaju u svom izvornom kontekstu) nije bila među onima koje su rado naglašavane, verovatno zato što se nije očekivalo da bude shvaćena na pravi način. Zbog toga, završne stranice *Pohvale* ne predstavljaju više društvenu satiru, već u doslovnom smislu slave ludost Hristovih izabranika, preobraćajući društvenu kritiku u iskaz sa primesama mističke inspiracije, o čemu svedoče sledeći redovi:

¹¹¹ *Isto*, str. 119.

¹¹² *Isto*, str. 120.

¹¹³ *Isto*, str. 128. Kurziv je naš.

¹¹⁴ *Isto*, str. 125.

¹¹⁵ *Novi zavjet, nav. izdanje*, str. 170. Kurziv je naš.

„Kakav je taj budući život blaženih na nebu za kojim pobožne duše uzdišu tako čežnjivo? Duh će svakako pobediti telo i to će učiniti utoliko lakše ukoliko ga je već za života pripremio za takav preobražaj. Zatim će najviši Um poljuljati na neshvatljiv način i sam duh, jer ga beskrajno prevazilazi. I tako će čitav čovek izaći iz sebe i biće srećan samo zato što više ne pripada sebi...“¹¹⁶.

Otud je Erazmova *Pohvala*, istovremeno, i kritika sveta lišenog mudrosti (pa u doslovnom, svetovnom smislu reči, ludog) i apologija biblijskog pojma ludosti, kao načela koje je u sakralnom kontekstu nadređeno ljudskom razumu, na način na koji je ta hrišćanska dijalektika pojmova izražena u rečima apostola Pavla:

„Niko neka se ne vara: ako ko među vama misli da je mudar na ovome svetu, neka bude lud da bude mudar. Jer je premudrost ovoga sveta ludost pred Bogom, jer je pisano: hvata premudre u njihovom lukavstvu“ (I Kor. 3, 18)¹¹⁷.

Ili, nešto dalje:

„Mi smo budale Hrista radi, a vi ste mudri u Hristu; mi slabi, a vi jaki; vi slavni, a mi sramotni“ (I Kor. 4, 10)¹¹⁸.

Kao što je već pomenuto, 'ludost' je u rečima apostola Pavla postalo oznaka za mudrost, jer prihvatanje vere podrazumeva korekciju racionalnog, razumskog mišljenja (njegovo podređivanje duhovnom doživljaju i verskim znanjima, dogmama kao objavama istine o svetu) i, otud, preobražaj uma. Prema ovakvom pogledu na svet, 'ludost' religioznih nadilazi moći razuma – na primer, verovanje u nevidljivog Boga, u mogućnost vaskrsenja umrlih ili u ljubav prema neprijateljima – a istovremeno je sve to u šta hrišćani veruju (samo) ludost/budalaština ili besmislica u očima neverujućeg čoveka, koji svoj doživljaj sveta temelji na racionalnom rasuđivanju i erudiciji (dodajmo da ključna hrišćanska dogma, učenje o vaskrsenju umrlih, podrazumeva prihvatanje kategorije *čudesnog* kao istinitog).

Ovako posmatrani, svi hrišćani su 'Božije lude' u pozitivnom, metaforičnom značenju te reči, ali su i doslovne lude u očima sveta, u nereligioznom smislu svakidašnje upotrebe ove reči. Ukrštanje perspektiva hrišćanskog i svetovnog

(nereligioznog) pogleda na svet, koje aktivira završnica *Pohvale* ponavljanjem poruka svetog Pavla (i uvodi srednjovekovni kriterijum podele ljudi na verujuće i neverujuće kao predmet umetničke obrade u renesansi¹¹⁹), moglo bi da objasni i ambivalentne likove lucidnih luda u vremenu nastanka moderne evropske književnosti, one koje nas ostavljaju u nedoumici kako da ih razumemo. Renesansne književne lude su mešavine ludosti i mudrosti, istovremeno su i mudraci i ludaci. U takvim figurama očituju se konfliktni kriterijumi rasuđivanja o kojima govori *Biblija*, 'mudrost po Bogu' i 'mudrost po čoveku', a prvi pisci modernog doba uzimaju slobodu da tim konfliktima pristupaju iz humorističko-ironijske vizure, da vide njihove smešne strane, rečju, da i najozbiljnijim dilemama prilaze iz humora kao osnovog stava prema svetu; ono što je apostol saopštio kao ozbiljan iskaz – da je i hrišćanstvo nalik ludosti, jer njegovi postulati nisu lako prihvatljivi za razum – Erazmo čita kao povod za šalu i ironiju.

Takav pristup i jeste ono glavno što je Erazmu zamerano kada se *Pohvala* pojavila i što je bilo novo u domenu visoke kulture. Ali, takode, to je bio i čest povod za konstatacije da je tirada Morije svedočanstvo o promišljanju hrišćanstva u veku renesanse, znak težnje da se podigne svest o tome šta praktično znači 'verovati' – i da to, između ostalog, znači prihvatiti stvari koje su za razum (skoro, ili sasvim) besmislene. Pa ipak, mogućnost da neko čita *Bibliju* razmišljajući o onome što ona govori i da u njenim iskazima prepozna humorni ili ironijski potencijal, pa da iz toga atikuliše umetničku viziju koja nije dogmatski subverzivna, i danas je ostala zbudujuća, bezmalo neprihvatljiva za mnoge tumače; šala sa kulturnim tekstom lakše se shvata kao znak nepoštovanja religijskog autoriteta, nego kao izraz prisnosti sa njegovim porukama.

Kritičari erazmvske orijentacije pozivaju nas, zapravo, na čitanje *Veleumnog plemića* kao izraza Servantesove visoke duhovne, književne i intelektualne kulture, odnosno, kao ploda piščevog poznavanja i razumevanja dugih kulturnih tradicija. Prema rečima Leona Alkena, prvi autor pohvala upućenih ludosti bio je apostol Pavle (kao autor biblijskih poslanica), njegov nastavljaj je Erazmo, a istu temu preoblikuju najznačajniji književnici renesanse, sve do baroka i trenutka kada te stare ideje nalaze mesto u priči prvog modernog romana:

¹¹⁹ Ovakva podela svih ljudi na samo dve osnovne kategorije – verujuće i neverujuće – predstavlja opšte mesto hrišćanskog, teološkog mišljenja; imala je svoje filozofsko obrazloženje u delu *De Civitate Dei contra Paganos (O Državi Božjoj)* Aurelija Avgustina i predstavlja jedan aspekt dugotrajnog, viševkovnog promišljanja odnosa između vere i uma, u zapadnoj kulturi, odnosno, između istina *objave* i argumenata *razuma*, ostavivši ogroman trag u istoriji filozofije srednjeg veka i renesanse.

¹¹⁶ E. Roterdamski, *nav. delo*, str. 132.

¹¹⁷ *Novi zavjet, nav. izdanje*, str. 171.

¹¹⁸ *Isto*, str. 171.

„Erazmo je imao čitaoce sposobne da procene u njegovom delu i formu i sadržaj. Njegov prijatelj Tomas Mor jedan je od njih. Engleska se, uostalom, pokazala prikladnijom da pojmi ono dublje skriveno u Erazmovom humoru. U Španiji isto tako, Erazmova ludost ostaje zarazna i osvežavajuća. Ako Sveti Ignasio ne trpi Erazmove presmele drskosti, nije takav slučaj sa Servantesom. Don Kihot je ludak, u to sumnje nema. Viteški romani su mu, slasno, pomutili pamet. Sančo Pansa nije manje čaknut, jednom čaknutošću od druge ruke, pošto je njegova uloga da demistifikuje pitanje časti, da se podsmeva formalizmu, da ovaploti onu čudnu ličnost budalastog i brbljivog pametnjakovića koji do mile volje prosipa iz šešira mudre izreke. Ako je istina da je Erazmo dao originalnu dubinu tradicionalnom shvatanju ludaka kao nosioca nadahnutosti više od zdravog razuma, Servantes treba da bude smatran za jednog od njegovih naslednika, zbog humora i ljubavi sa kojima je naslikao Don Kihota i Sanča Pansu. Tako nam je on pružio – poput Rablea i Šekspira, druge dvojice naslednika Erazmovih – mogućnost da bolje osetimo saglasnost sveopšte ludosti, *nepredviđenu sliku večne premudrosti*¹²⁰.

Zapažanje da je i Servantesov roman među delima u kojima su glavne lude istovremeno i 'nepredviđeni' glasnogovornici mudrosti čini suštinsku idejnu osnovu „erazmovskog“ pristupa u tumačenjima *Veleumnog plemića*. U mnoštvu ludinih besmislica – zapravo, baš zahvaljujući njima, u ludosti kao jedinom habitusu pune slobode – oglašava se, s jedne strane, društvena kritika, kao i u Erazmovom paradigmatičkom tekstu o ludi. Kod Servantesa je društvena kritika pretežno implicitna, proishodi iz sučeljavanja sveta sa vrhunskim idealima koje propoveda idalgo ili, pak, sa političkom lekcijom o pravednoj vladavini, koju daje njegov štitonoša na ostrvu Baratarija; ona je nekada plod postupaka alegorizacije (spaljivanje biblioteke kao moguća alegorija ideološke cenzure, na primer), ali se pojavljuje i na eksplicitan način (u izrazima antiklerikalizma, ili u konfrontacijama sa društvenim praksama, poput diskriminacije moriska, između ostalog). Osim što funkcionišu kao sredstva implicitnog preispitivanja društvenih autoriteta, figure luda i ovde oličavaju hrišćansku mudrost (mančanski vitez kao 'mišica Božije pravde', Sančo kao 'hrišćanin od starine'), što je značenjski najvažnije – njihovo ponašanje odgovara paradoksalnoj logici novozavetnih misli o principima vere, jer su doslovno 'ludi pred ljudima, a mudri pred Bogom'. U

¹²⁰ L. Alken, *nav. delo*, str. 114. Kurziv je naš.

konačnom značenju, pripovedanje o pustolovinama ovih 'mudrih luda' simbolično predstavlja položaj hrišćana u svetu, ironično viđen kao položaj *ludih* među *mudrima*.

Takva mogućnost razumevanja *Veleumnog plemića* naslućivala se, kako je već rečeno, od vremena kada su Menenedes Pelajo, Ameriko Kastro i Marsel Batajon prepoznali odjeke jevanđeoskog humanizma u načinu mišljenja Migela de Servantesa, a eksplicitnije je artikulisana u drugoj polovini XX veka, komparativnim analizama *Pohvale* i *Kihota* i prepoznavanjem njihovih sličnih, nerazrešivih dualizama (smešno-ozbiljno, mudro-ludo, iluzorno-istinito) u ironijskoj vizuri. To je predstavljalo i jedan od glavnih podsticaja da se šire istraži Erazmovo mesto u španskoj kulturi Zlatnog doba, naročito u domenu uticaja njegovih ideja na razvoj književnosti.

II.3. Recepcija Erazma u Španiji XVI veka

Među najranijim svedočanstvima poštovanja koje je autor *Pohvale ludosti* uživao među Servantesovim sunarodnicima pominje se pismo koje je novembra 1516. godine Garsija de Bobadilja (opat kastiljanskog manastira Husiljos) uputio kardinalu Fransisku Himenes de Sisnerosu; pohvalivši Erazmovo filološko kompetencije i njegov prevod *Novog zaveta*, opat Bobadilja je tada preporučio kardinalu da tu „izuzetnu ličnost“ dovede u Alkalu de Enares¹²¹, onovremeni centar španske humanističke učenosti. Iz istog perioda potiče i prvi prevod jedne Erazmovo besede na španski jezik, koji je sačinio Dijego de Alkoser¹²², a iz nekoliko narednih godina, saznanja o delovanju crkvenog velikodostojnika Alonsa Manrikea¹²³, arhiepiskupa Sevilje i glavnog inkvizitora španske crkve (1523-1538), za kojeg se govorilo da je u svojoj naklonosti prema holandskom humanisti išao dotle da je branio da se objavljuju tekstovi u kojima je on kritikovan. U onovremenim klerikalnim krugovima, kako navode Menenedes

¹²¹ Podaci su preuzeti iz teksta "Recordando a Erasmo" Amerika Kastr, objavljenom u knjizi *Teresa la Santa y otros ensayos* (Alianza Editorial, Madrid, 1982), a nalazi se i na internet adresi: <http://www.vallenajerilla.com/berceo/florilegio/inquisicion/erasmo.htm>.

¹²² Reč je o tekstu *Tratado del Niño Jesús y en loor del estado de la niñez* (Traktat o malom Isusu i pohvala periodu detinjstva), objavljenom u Sevilji 1516.

¹²³ Alonsu Manrikeu (Alonso Manrique de Lara y Solís, 1471-1538), kao jednom od najistaknutiji erazmista u javnom životu, biće posvećen prvi prevod Erazmovog *Priručnika hrišćanskog viteza*, manifesta unutrašnje duhovnosti. Zanimljivo je uporediti njegovu otvorenost za oštre kritike na račun crkve sa figurama kasnijih inkvizitora, iz epohe Felipea II Habsburškog.

Pelajo i Ameriko Kastro, ustalila se i rečenica „Quien habla mal de Erasmo, o es fraile, o es asno“ („Ko govori loše o Erazmu, ili je monah, ili je magarac“)¹²⁴.

Mada Erazmo Roterdamski nikada nije došao na Iberijsko poluostrvo, oduševljenje njegovim idejama, koje se pojavilo među španskim klericima i intelektualcima koji su mu bili savremenici (ponekad nazivano „erasmofilia“¹²⁵) i danas se smatra neobičnim fenomenom, uglavnom zbog stereotipnih predstava o monolitnosti španske kulture iz tog doba. U pokušajima da objasne kako se to dogodilo da je deo elite najrepresivnije katoličke države podržavao najkritičnijeg eruditu epohe, poznavao prilika ističu dve okolnosti. Uspes španskog erazmizma objašnjava se najčešće time što se on pojavio u povoljnom trenutku, što je bio pripremljen vrlo sličnim inicijativama za obnovu verskog života (poput pokreta 'prosvetljenih' (*alumbados*), koji je kasnije zabranjen); decenije uoči Tridentskog koncila bile su, uostalom, poznate su po velikoj moralnoj krizi hrišćanstva. Na drugoj strani, činjenica da je Erazmo bio imenovan za savetnika mladog Karlosa I Habsburškog i pre nego što je on postao španski vladar, obezbeđivala je povoljan tretman pristalicama pokreta, kao zagovornicima stavova za čiju je pravovernost tada garantovao sam car.

Španski erazmizam pojavljuje se među oblicima takozvane 'plutajuće religioznosti', u nizu pokreta koji se dogmatski ne odvajaju od tradicionalnog katoličanstva, ali donose duhovni senzibilitet nove vrste, nezadovoljstvo stanjem u verskom životu. Mnogi istoričari smatraju da se čitav pokret može opisati kao niz kritičkih stavova koji se odnose na problematični moral predstavnika crkve, na prekomernu ceremonijalnost obredne prakse, na sujeverje naroda i na opšte versko neznanje, naročito kada je reč o poznavanju *Biblije*. U tim godinama koje su neposredno prethodile početku Luterove reformacije, podudarale se s njenim zamahom i sa atmosferom u kojoj se izostravala svest o potrebi za konsolidacijom katoličanstva, duhovni pejzaž Španije bio je izuzetno složen, kako je ukazivao Euhenio Asensio, opisujući kako su se u naizgled monolitnom društvu verski pokreti mešali i pretapali jedni u druge¹²⁶.

¹²⁴ A. Castro, *nav. delo*: <http://www.vallenajerilla.com/berceo/florilegio/inquisicion/erasmo.htm>

¹²⁵ F. M. Villanueva, *nav. delo*, str. 1.

¹²⁶ Eugenio Asensio, *El erasmismo y las corrientes espirituales afines (conversos, franciscanos, italianizantes)*, „Revista de Filología Española“, XXXVI (1952), str. 31-99.

Marsel Batajon piše da je, u širem smislu, Erazmovo stvaralaštvo ostvarivalo snažan i plodan uticaj na celokupnu špansku kulturu u stoleću koje, okvirno, protiče između objavljivanja *Poliglotske Biblije*¹²⁷, kao izrazito humanističkog projekta, na jednoj strani, i *Don Kihota*, na drugoj, pri čemu se razlikuju tri faze. Prvo i glavno vreme španskog erazmizma je period od 1516. do 1536, odnosno, ono između prvog prevoda i Erazmove smrti (a godine između 1527. i 1532. nazivaju se „erazmovskom invazijom“¹²⁸). Promene u zvaničnim stavovima evropskih institucija prema Erazmovom radu odrazile su se i na promenu odnosa prema njemu u Španiji, pa je drugačije doba njegove recepcije bilo ono u godinama od 1536. do 1556, kada je adicirao car Karlos V i predao vlast sinu Felipeu II Habsburškom; tu fazu Batajon naziva „período intermedio“¹²⁹. Treća etapa počinje 1559, kada se značajan deo Erazmovih spisa našao na popisu zabranjenih knjiga inkvizitora Fernanda de Valdesa, a zatim i na popisu inkvizitora Gaspara de Kiroge, 1583. godine¹³⁰; iako je bio cenzurisani, Erazmo je, ipak, tada javno pominjan i njegove knjige su nalažene u španskim privatnim bibliotekama, čak i u prvim decenijama XVII veka, kada je pisan *Veleumni plemić Don Kihot od Manče*.

Iako je recepcija Erazmovih ideja počela među klericima, njegov uticaj je obuhvatao mnoštvo tendencija, nije ostao u domenu teologije. Menendes i Pelajo smatra da je Erazmo podsticao „buđenje religiozne savesti“, pre svega drugog, ali da se može reći da je menjao način mišljenja u svim društvenim redovima koji su ga prihvatili, te da je španski erazmizam bio „škola dveju starina, u kojoj je helenizam služio kao sredstvo za dolazak do hrišćanstva“¹³¹. Osim u sferi teologije, uticaj se odrazio i na društveno-

¹²⁷ *Poliglotska Biblija* (poznata kao *Biblia Poliglota Complutense*) je jedan od najznačajnijih poduhvata kardinala Himenes de Sisnerosa (Francisco Jiménez de Cisneros, 1436-1517), osnivača univerziteta Complutense u Alkali de Enares i erudite međunarodnog ugleda. Bila je izraz potrebe španskih filologa i teologa za izdanjem Biblije na originalnim tekstovima na kojima je nastala, pa je donela verzije kulnog teksta na grčkom, hebrejskom, aramejskom i latinskom jeziku; među saradnicima na toj knjizi našao se i Antonio de Nebriha, koji je, poput Erazma, nalazio greške u *Vulgati* i ispravio ih u latinskom tekstu *Poliglotske Biblije*. Papa Leon X odobrio je njeno štampanje 1520, a smatra se da je distribuirana od 1522. godine.

¹²⁸ H. L. Abeljan, *nav. delo*, str. 91.

¹²⁹ O tome govori tekst „Un extremo del irenismo erasmiano en el adagio *Bellum*“, u: M. Bataillon, *Erasmo y el erasmismo*, nav. izdanje.

¹³⁰ Prema saznanjima nekih autora, Erazmovi *Razgovori* bili su zabranjeni u Španiji već u godini pišćeve smrti, 1536. O tome: Juan Manuel Villanueva Fernández, *¿Erasmo o teología española del siglo XVI?*, u: R. Fine (et.al), *Cervantes y las religiones*, Iberoamericana / Vervuert, Madrid / Frankfurt, 2008, str. 301-326.

¹³¹ „...una escuela de las dos antigüedades, en que el helenismo servía como de tránsito al cristianismo“. M. M. y Pelayo, *Ensayos de Crítica Filosófica (I)*, Edición Nacional, Santander, 1942, str. 380.

političku ideologiju epohe i na njenu filozofiju, kao i na oblasti jezičke kulture, obrazovanja i književnog stvaralaštva.

Glavni centri iz kojih su Erazmove ideje popularizovane na Iberijskom poluostrvu bili su gradovi Alkala de Enares, sa razvijenim izdavaštvom pri univerzitetu Komplutense, i Sevilja, u kojoj su delovali ugledni propovednici. Takođe, važnu ulogu u svemu tome imao je i dvor cara Karlosa V, koji se okružio intelektualcima 'erazmistima' ne samo po duhovnom senzibilitetu, već i po prihvatanju Erazmovih političkih i socijalnih ideja, onoliko koliko je to bilo moguće u španskom imperijalnom idearijumu.

Nakon prvog prevoda iz 1516, u vremenu između 1519. i 1530. prevedeno je na španski jezik 19 Erazmovih dela, među kojima su bili *Priručnik hrišćanskog viteza*, *Razgovori*, *Adađa*, *Parafraze Novog zaveta*. Vrlo je zanimljivo da nije pronađen nijedan primerak kastiljanskog prevoda *Pohvale ludosti*, pa Marsel Batajon sumnja da je on uopšte postojao, iako ga popis zabranjenih knjiga iz 1556. godine pominje, i mada se još 1525. godine pojavila španska obrada ovog dela, pod nazivom *Triumphos de locura*¹³². Batajon pretpostavlja da se Erazmova popularnost među špancima u većoj meri zasnivala na njegovom manifestu intimne pobožnosti, *Priručniku hrišćanskog viteza*, čije je objavljivanje (1524. i 1526/1527) izazvalo pravu kulturnu revoluciju, kako se često navodi; sačuvano je jedno pismo iz tih godina upućeno Erazmu, u kojem se kaže da se njegov *Priručnik* u Španiji imaju svi obrazovani ljudi¹³³. Poznato je da su Erazmova dela, zahvaljujući štampi, bila izuzetno dobro rasprostranjena u čitavoj Evropi, pa i njihova španska recepcija to potvrđuje. Kako je i očekivano, uz širenje uticaja, pojavljivala su se i protivljenja među konzervativnijim teolozima; na skupu španskih teologa u Valjadolidu iz 1527. godine doktrinarno su preispitivane njegove ideje, ali tada nije procenjeno da su jeretičke.

¹³² Poemu pod nazivom *Triumphos de locura* napisao je Ernan Lopes de Janguas (Hernán López de Yanguas), a otkrio ju je u XX veku Euhenio Asensio, kao svedočanstvo o počecima španskog erazmizma. O tome: M. Bataillon, *navedeno delo*, str. 329. Analize su pokazale da je poema lišena stilskih ambivalencija *Pohvale ludosti* i da se njena značenja svode na moralizam, ali da je višestruko interesantna – kao literarni oblik propagiranja *philosophia Christi* upotrebom alegorije i kao svedočanstvo o španskom usvajanju žanra *la declamación paradójica* (paradoksalna propoved) kojim se prenosila ideja o unutrašnjem hrišćanstvu. O tome: Javier Espejo Surós, *El Erasmo de los españoles*, http://www.academia.edu/5793837/El_Erasmo_de_los_espa%C3%B1oles.

¹³³ A. Casto, nav. delo, na internet stranici <http://www.vallejnerilla.com/berceo/florilegio/inquisicion/erasmo.htm>.

Neke ličnosti iz javnog života naročito su doprinele uspehu erazmizma kao pokreta. Neposredno uz cara Karlosa V, to su bili Alfonso de Valdes i Andres Laguna, sledbenici Erazmovih idejnih smernica u pokušaju pacifikacije hrišćanskog sveta. Latinista i zvanični sekretar Karlosovog dvora, humanista Alfonso de Valdes, učestvovao je kao delegat Španije u pregovorima između predstavnika protestanata i rimske crkve u Augsburgu, a zna se da se dopisivao sa Erazmom. Autor je dva dijaloga (*Diálogo de las cosas acaecidas en Roma* i *Diálogo de Mercurio y Carón*) u kojima se otkriva kao društveni satiričar, kritičar opšte nemoralnosti i, posebno, korumpiranosti vrha rimske crkve. Pripadnost erazmizmu ličnog lekara imperatora, Andresa Lagune, prepoznatljiva je po njegovom *Putovanju u Tursku*, kako piše Hose Luis Abeljan¹³⁴, kao i po govoru *Europa, sese discrucians*, koji je održao kao predstavnik careve političke ideje hrišćanskog jedinstva Evrope. Erazmista drugačije vrste bio je i najznačajniji filozof španske renesanse, enciklopedijski obrazovani Huan Luis Vives¹³⁵, koji je živio kao izgnanik u Brižu i oglašavao se kao kritičar imperijalne politike; bio je blizak prijatelj Erazma (i njegov prevodilac na španski jezik) i prijatelj Tomasa Mora. Takođe, ovom idejnom toku pripadao je i Huan de Valdes (brat Alfonsa de Valdesa), španski humanista koji je živio u Italiji, i koji je autor dela *Diálogo de la doctrina cristiana*.

Erazmizam je, stoga, imao neposrednu vezu sa španskom prozom XVI veka. U vremenu kada su pisala braća Valdes, Erazmov uticaj nije bio prepoznatljiv samo na planu ideja, već i u izboru forme dijaloga, kao žanra kontrastiranja stavova, odnosno, polemičke konfrontacije mišljenja o nekom problemu. Kada je taj dijalog imao elemente društvene satire, predstavljao je nastavak tradicije lukijanovskog dijaloga, koji je, takođe, aktualizovan u Španiji, kao tipično humanistički literarni oblik i karakteristična forma omiljenog Erazmovog pisca, Lukijana iz Samosate. Nekoliko decenija posle braće Valdes, ovaj uticaj će se manifestovati i u prvom pikarskom romanu. Hose Luis Abeljan piše da je španski erazmizam odigrao i važnu društvenu ulogu – budući da je među programskim pretpostavkama pokreta bio i otklon od fanatizma u veri, doprinisio je borbi protiv diskriminacije novih hrišćana među špancima. Preobraćeni Jevreji su, zapaža Abeljan, "uneli faktor nezadovoljstva u epohu, stvarajući vrstu kritičkog i

¹³⁴ H. L. Abeljan, *nav. delo*, str. 105.

¹³⁵ Pretpostavlja se da je Luis Vives živio izvan Španije zato što mu je roditelje, kao preobraćeničke, pogubila inkvizicija; ovaj filozof je odbio katedru u Alkali de Enares, a osim u Brižu, jedno vreme je živio i predavao u Oksfordu, i bio je učitelj princeze Marije Tjudor. Najznačajnija dela su mu *De institutione feminae christianae*, *Introductio ad Sapientiam* i *De disciplinis*, traktat o stanju studija tog doba.

nezavisnog intelektualca sa jasnim suprotstavljenim stavovima. Diskriminacija novih hrišćana stvorila je zdravu reakciju u korist hrišćanskog humanizma egalitarnog karaktera, koji je podstakao neke od najtipičnijih proizvoda naše kulture XVI veka¹³⁶. Nasuprot ustaljenim predrasudama španskog društva, nepoverljivom prema preobraćenima jevrejskog i muslimanskog porekla, erazmizam je insistirao na "jednakosti i solidarnosti među hrišćanima, bez pravljenja razlike između starih i novih"¹³⁷. Zbog toga je posebno mesto u njegovoj ideologiji imala ličnost svetog Pavla, najvažnijeg preobraćenika u istoriji hrišćanske crkve, koji je i najviše raširio hrišćanske poruke svetom u prvom veku nove ere. Otuda je poteklo i interesovanje za socijalne probleme; Luis Vives je, na primer, otvorio kao temu sve aktuelniji problem zbrinjavanja sirotinje, spisom *De subventione pauperum (O pomoći siromašnima, 1526)*, u kojem je, saglasno sa Erazmom, pisao o milosrđu kao primarnoj odlici hrišćanstva.

Međutim, kada je Erazmo preminuo, 1536. godine, atmosfera je počela brzo da se menja, intenziviranjem netrpeljivosti između humanističkih mislilaca i crkvenih cenzora. Kao i u celoj Evropi u decenijama napredovanja protestantizma, vođeni su procesi protiv Erazmovih pristalica (Hose Luis Abeljan pominje suđenja vodećim helenistima Huanu Vergari i Mariju Kasalji¹³⁸). Tok Tridentskog koncila (koji počinje 1545) i povlačenje Karlosa V sa vlasti (1556) doprineli su definitivnoj promeni prilika, kao i stavljanje velikog dela Erazmovog religioznog opusa na indeks zabranjenih knjiga (1559) i konačno zatvaranje Španije za kulturnu razmenu, primenom odredbi kralja Felipea II Habsburškog. Ipak, kao snažan pokret čije se delovanje dugo osećalo, erazmizam je odjekivao i u nekim od značajnih dela španske kulture iz sredine XVI veka i u tekstovima autora koji su u tom vremenu stasavali.

Smatra se da je anonimni pisac prvog pikarskog romana, *Lazarčića sa Tormesa*, bio pod višestrukim uticajem Erazma i njegovih španskih sledbenika kao kritičara nemoralnosti društva. Osim u upadljivom antiklerikalizmu, Batajón je taj uticaj prepoznao i u ironiji književne konstrukcije *Lazarčića*, kao pripovesti u kojoj dobija

¹³⁶ Isto, str. 89.

¹³⁷ Isto, str. 94. Ovim bi se moglo dodati i zapažanje Marsela Batajóna da je erazmizam imao širok odjek među španskim propovednicima u Evropi i među misionarima u Novom svetu; ovi krugovi su posebno prihvatili Erazmovu ideju o popularizaciji jevanđelja, kao tekstova koji treba da budu dostupni i poznati svim laicima, kao i njegov tekst koji kritikuje praksu rutinskog propovedanja (*Ecclesiastes sive concionator evangelicus*); o tome u: M. Bataillon, *nav. delo*, str. 158.

¹³⁸ Isto, str. 92.

glas neočekivani, neautoritarni pripovedač, "oličenje raznih ludosti" koje teži usponu u društvu i "želi da svojom pripovešću zadobije poštovanje"¹³⁹. U novom karakteru tog "ja" koje pripoveda pikarsku povest, Batajón prepoznaje važnu kariku u razvoju realizma u španskoj prozi, nastavak tendencija *Selestine* i španskih satiričara-erazmista, koji su ostvarivali društvenu kritiku težnjom ka verodostojnosti dijaloga i prikazom običaja epohe. Uz *Lazarčića*, smatra se da je erazmizam u ovoj fazi ostavio trag i u oblikovanju teološke misli i u delatnosti fraj Luisa de Leona i fraj Luisa de Granade, kao i Ignjacija Lojole i, takođe, Huana Lopes de Ojosa, Servantesovog učitelja.

U decenijama posle cenzurisanja, Erazmov uticaj nije svuda bio bitno smanjen, tvrdio je Marsel Batajón¹⁴⁰, jer je nalazio primerke njegovih spisa u španskim privatnim bibliotekama iz vremena oko 1560. godine, pa je pogrešna pretpostavka da su se Erazmove ideje u drugoj polovini XVI veka prenosile isključivo usmenim putem. Do istih zaključaka dolazi i Ameriko Kastro, koji u tekstu *Erasmus en el tiempo de Cervantes (Erazmo u Servantesovom vremenu)* piše:

"Zabrana neke knjige u to doba imala je za posledicu to da se njeno čitanje ekstremno smanjivalo zato što su primerci postajali sve ređi i zbog opreza čitalaca zastrašenih Inkvizicijom, ali nije dolazilo do potpunog nestajanja tih knjiga. Dokaz za to je činjenica da su do nas dospeli španski prevodi Erazma, koji su, iz razumljivih razloga, u značajnijem broju postojali krajem XVI veka nego danas. Samo od *Priručnika* na španskom Nacionalna biblioteka iz Madrida poseduje šest primeraka"¹⁴¹.

I, takođe, ovaj autor kaže: "...ma kako poravnavajuće i destruktivno bilo delovanje Tribunala vere, uvek je preostajala poneka parcela preko koje on nije uspevao u potpunosti da pređe; takvi izuzeci, ma kako bili retki, treba da budu dobro istaknuti, ako želimo da razumemo tako složeni kraj španskog XVI veka"¹⁴².

¹³⁹ M. Bataillon, *Erasmus y el erasmismo*, str. 333-334.

¹⁴⁰ Isto, str. 160.

¹⁴¹ "La prohibición de un libro en aquel tiempo tenía como resultado el que su lectura se redujera en grado extremo, por enrarecerse los ejemplares y por cautela en los lectores, temerosos de la Inquisición, pero no daba lugar a la desaparición absoluta de los libros. Prueba de ello es que han llegado hasta hoy ejemplares de las traducciones españolas de Erasmo, los cuales, razonablemente pensando, existirían en mayor número a fines del siglo XVI que en la actualidad. Sólo de Enquiridion en español posee seis ejemplares la Biblioteca Nacional de Madrid." A. Castro, *nav. delo*, str. 501.

¹⁴² "...que por niveladora y destructiva que fue la acción de Tribunal de la fe, siempre quedaba alguna parcela no enteramente sometida; tales excepciones, por ténues que sean, deben ser bien puestas de relieve si aspiramos a comprender en tal complejo final del siglo XVI español." Isto, str. 502.

Među svedočanstvima koje Kastro izdvađa kao dokaze da inkvizicijske zabrane čitanja u Španskoj monarhiji nisu bile apsolutno poštovane i da cenzurisani autori nisu zaboravljani, pomenimo samo onaj koji nam otkriva da je Servantesov učitelj, Lopes de Ojos, citirao sa poštovanjem Erazmove *Antibarbarorum liber*, deset godina posle popisa inkvizitora Valdesa¹⁴³. Iz onih koje navodi Antonio Vilanova, izdvađamo podatak da se druga španska adaptacija *Pohvale ludosti* pojavila 1598. godine u Leridi, u vidu dela *Cenzura de la Locura humana* Heronima de Mondragona¹⁴⁴. Najinteresantnije svedočanstvo je ono koje smo jednom pomenuli, a navodi ga Marsel Batajon. Naime, u privatnoj biblioteci izvesnog španskog humaniste iz XVII veka, nađena je knjiga u kojoj je, uz reprodukciju Erazmovog portreta, rukom dopisano nekoliko reči – s jedne strane pišćevog lica, vlasnik primerka dopisao je „y su amigo Don Quijote“, a na drugoj strani je zabeležio „Sancho Panza“. Ovo asociiranje lica holandskog erudite sa glavnim junacima *Veleumnog plemića*, smatrao je Batajon, „dovoljno je samo po sebi da nam dokaže da je nepoznat čovek zapazao između Servantesa i Erazma tajnu duhovnu srodnost, što ovde potvrđujemo“¹⁴⁵.

II.4. Servantes i Erazmo

Predstava o putevima transmisije Erazmovih ideja do Servantesa i danas je deo onoga što je Batajon krajem sedamdesetih godina prošlog veka odredio kao *terra incognita* španskog Zlatnog doba¹⁴⁶. U ovoj oblasti, problem za Servantesove tumače ne predstavljaju samo oskudne informacije o stvarnom prisustvu cenzurisanih autora u ondašnjoj kulturi (rekonstrukciju tog aspekta istorijske stvarnosti otežava činjenica da je Inkvizicija sve do XIX veka brisala sa literarne mape svedočanstva o uticajima jeretičkih mislilaca), već i mnoge nepoznanice vezane za pišćev život. Poslovično uzdržan kada je reč o privatnim iskustvima, don Migel, svojevrsni 'učitelj čutanja' ('maestro del silencio', kako Servantesa naziva Aurora Ehido), nije ostavljao za sobom

¹⁴³ Isto, str. 502-503.

¹⁴⁴ Toj adaptaciji posvećena je studija „La *Cenzura de la Locura humana* de Jerónimo de Mondragón“, u: Antonio Vilanova, *nav. delo*, str. 48-63.

¹⁴⁵ „Un humanista español del siglo XVII, que poseía en su biblioteca la *Cosmografía* de Münster (Basilea, 1550), se detuvo un buen día a considerar en ella un retrato de Erasmo salvajemente desfigurado por la censura inquisitorial, y escribió a un lado del rostro: “y su amigo Don Quijote”, y del otro: “Sancho Panza”. (...) La asociación de ideas que hizo surgir el recuerdo del *Quijote* en presencia de Erasmo mutilado basta, por sí sola, para probarnos que ese desconocido percibía entre Cervantes y Erasmo el secreto parentesco espiritual que aquí afirmamos.” M. Bataillon, *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, Fondo de Cultura Económica, México, 1966, str. 798-99.

¹⁴⁶ M. Bataillon, *Erasmo y el erasmismo, nav. izdanje*, str. 160.

beleške autobiografskog karaktera, pa se samo poneki iskaz te vrste može naći u okvirnim tekstovima njegovih književnih dela; osim toga, oni nisu takvi da doprinosu razrešavanju nedoumica koje se odnose na njegovu književnu kulturu, obrazovanje i presudne uticaje koji su ga oblikovali kao umetnika.

Svedena na pretpostavke, objašnjenja načina na koje je autor *Don Kihota* mogao da dođe u dodir sa Erazmovim stvaralaštvom kreću se oko nekoliko izdvojenih momenata iz Servantesove biografije. Pre svega, značajan je podatak da je mladi Migel, rođen 1547. godine, izvesno vreme bio učenik pominjanog, uglednog humaniste i erazmiste Huana Lopes de Ojosa u Madridu, upravnika gimnazije Estudio de la Vilja (Estudio de la Villa). Budući pisac se, dakle, obrazovao u decenijama u kojima se uticaj erazmovske duhovnosti još uvek osećao, uprkos zabrani čitanja Erazmovih dela iz 1559. godine (koja je izazivala kritičke reakcije kod intelektualaca humanističke provenijencije, revoltiranih ideološkom represijom režima Felipea II Habsburškog¹⁴⁷). Mada nije precizno utvrđeno kakav je bio program te madridske škole, pretpostavlja se da je bio sličan jezuitskim, i da je počivao na upoznavanju sa klasičnom kulturom i njenim jezicima, na jednoj strani, i sa najvažnijim kulturnim tekstovima i autoritetima katoličanstva, na drugoj.

Mnogi su pisali o tome zbog čega je inovativni i nekonvencionalni Servantes, kao umetnik, u značajnoj meri i pisac kojeg određuje humanizam XVI veka, odnosno, odjeci Homera, Platona, Aristotela, Lukijana, Ksenofonta, Ovidija, Vergilija i drugih grčko-latinskih klasika (o tome su govorili tekstovi Marselina Menendes i Pelaja¹⁴⁸ i Manuela Romero de Kastilje¹⁴⁹, između ostalih). Engleski hispanista Edvard Rajli¹⁵⁰, tvrdio je da, uistinu, sa *Don Kihotom* nastaje nova literarna vrsta, ali da je pišćeva misao o romanu – prisutna u dijalozima njegovih junaka, integrisana u fiktionalni jezik – oslonjena na klasične poetike i na italijanske i španske teoretičare koji su ih afirmisali u renesansi, poput Tasa, Minturna, Lopes Pinsijana. Pisalo se i o tome koliko Servantesova novela *Razgovor pasa* duguje menipskoj satiri, društvenom kritikom kroz dijalog životinja¹⁵¹ ili, pak, koliko roman *Persiles i Sihismunda* duguje starom

¹⁴⁷ Tom problemu Batajon je posvetio posebnu pažnju u poglavlju *Humanismo, erasmismo y represión cultural en la España del siglo XVI*, u: Isto, str. 162-178.

¹⁴⁸ M. Menéndez y Pelayo, *nav. delo*.

¹⁴⁹ Manuel Romero de Castilla, *Don Quijote vindicador de Cervantes o Cervantes humanista*, Madrid, 1967.

¹⁵⁰ Edward C. Riley, *Cervantes' Theory of the Novel*, Clarendon Press, Oxford, 1962.

¹⁵¹ Anthony Close, *Cervantes and the Comic Mind of His Age*, Oxford UP, New York, 2000.

Heliodorovom obrascu avanturističkog romana. Prema zaključku Antonija Klousa¹⁵², Servantesovo klasično obrazovanje usklađeno je sa hrišćanskim. Poput Erazma, i autor *Kihota* načelno odgovara intelektualnom profilu hrišćanskog humaniste, iako su njihovi načini sticanja obrazovanja bili upadljivo različiti i iako udeo klasične starine, nesumnjivo, ima mnogo veći značaj u Erazmovim tekstovima. (Osim toga, Erazmo je govorio iz pozicije vodećeg evropskog intelektualca epohe, čije su knjige bile u međunarodnoj školskoj praksi, a Servantesov je glas, kako se pretpostavlja, dolazio sa pozicije društvene margine; posthumna recepcija će im biti sasvim obrnuta – holandski pisac će u narednim vekovima biti gotovo potpuno marginalizovan, kao „zaboravljeni učitelj“ znatno čitanijih klasika, Rablea, Šekspira i samog Servantesa.)

Potom, ukazuje se na to da je Servantes mogao da se upozna sa Erazmovim knjigama i tokom boravka u Italiji, dok je bio u pratnji kardinala Đulija Akvavive. Iako je tu reč o Italiji u jeku protivreformacije, a ne renesanse, pomenuto je da je ova zemlja, kao ishodište neposredne inspiracije, bila dom Erazmove Morije. Takođe, to je moglo da bude jedno od iskustava koja su stečena tokom godina piščevog zarobljenštva u Alžiru, između 1575. i 1580, jer je u muslimanskim tamnicama bilo i italijanskih humanista; kao centralno mesto trgovine hrišćanskim robljem, Alžir je tada bio središte razmene humanističkih ideja između istoka i zapada. Otvoreno je pitanje da li je Servantes čitao Erazmove tekstove neposredno (i na kom jeziku – španskom, italijanskom ili, možda, latinskom?) ili je to bilo znanje 'iz druge ruke', kako je pomišljao Marsel Batajon, vezujući svoje zaključke za pominjanu činjenicu da nijedno kastiljansko izdanje *Pohvale ludosti* nikada nije nađeno.

Ponuđeno je i sasvim drugačije objašnjenje, koje nije izvedeno iz saznanja o Servantesovom formalnom obrazovanju i o putevima intelektualnog formiranja. Naime, usvajanje erazmovske duhovnosti možda je bilo uslovljeno i piščevim poreklom; Ameriko Kastro je tvrdio da je Servantesova porodica bila jevrejskog porekla, a erazmizam je, kao pokret koji je davao prvenstveni značaj ličnoj pobožnosti i kritikovao licemernost crkvene prakse i društvenih normi Španije XVI veka, bio široko prihvaćen među španskim preobraćenicima, jer su oni bili diskriminisani i imali mnogo razloga da

¹⁵² A. Close, *Cervantes: pensamiento, personalidad, cultura*, na: <http://cvc.cervantes.es/literatura/clasicos/quijote/introduccion/prologo/close.htm>.

neguju oblike duhovnosti koji su podrazumevali antiklerikalno raspoloženje¹⁵³. Ipak, sve to ostaje na nivou nagadanja, a ono što se smatra izvesnim moglo bi se rezimirati poznatom formulacijom Marselina Menendes i Pelaja da je pisac *Don Kihota*, bez obzira na to što nije stekao univerzitetsko obrazovanje, bio 'čovjek mnogih čitanja', to jest, da njegova umetnost svedoči o natprosečno dobrom poznavanju književnosti, pa je umereno pretpostaviti da je čitao i tekstove vodećeg humaniste XVI stoleća.

Kojim god putevima da je bio ostvaren, Erazmov uticaj na Servantesa nije bio tek jedan od mnogih, već onaj koji je imao formativni karakter, smatraju kritičari 'erazmovskog' toka. Odjeknuo je u Servantesovom načinu mišljenja i izražavanja, profilisao je njegovu duhovnost, a na umetničkom planu odrazio se u upotrebi one specifične vrste ironije kojom se nešto istovremeno kudi i hvali, u težnji ka značenjskim ambivalencijama, odnosno, u mimikrijskoj formi književnih dela, koja su stilizovana tako da prikrivaju ozbiljne značenjske intencije, neretko društveno-kritičke. Smatra se da je taj uticaj odredio odlike najvrednije Servantesove proze, pre svega, piščev izraz u *Don Kihotu* i u *Uzornim novelama*, poput *Razgovora pasa* i *Licencijata Staklenka* (i da je, na manje značajan način, prisutan i u *Pesilesu* i *Sihismundi*, a da se izvesni tragovi erazmizma mogu prepoznati i u *Međuigrama*¹⁵⁴).

Pri tome, ističe se, naravno, i zapažanje da je u pitanju stvaralačka recepcija najvišeg reda, ona u kojoj jedan daroviti umetnik slobodno pristupa idejnim podsticajima koje mu nudi stvaralaštvo prethodnika, ne da bi ga podražavao, već da bi stvarao nešto sasvim originalno. *Don Kihot* okončava renesansnu tematsku tradiciju o ludosti, koju započinje Erazmo, ali u znatno složenijem književnom obliku, i, primereno Servantesovom umetničkom senzibilitetu, unoseći promene u figuraciji lika umetničke lude. Ako je u Erazmovoј varijanti Ludost bila alegorijski lik, kod Servantesa glavna luda (Don Kihot) stiče kompleksnost i psihološku uverljivost ljudskog bića, za koje je

¹⁵³ Prema tezi Ameriko Kastro iz knjige *Cervantes y los casticismos españoles (Servantes i španske kaste)*, distanciranost protagoniste od društva u *Veleumnom plemiću* predstavlja umetnički izraz pozicije 'novih hrišćana' (preobraćenih Jevreja ili Mavara) među španskim katolicima, kao 'starim hrišćanima'. Erazmizam je, u ovom tumačenju, prepoznatljiv u tipu duhovnosti i u samosvesti Servantesovih junaka, koji jesu hrišćani ali nisu prihvaćeni u društvu koje je prema njima podrozivo, koje se ujedinilo u antisemitizmu – dakle, oni nisu „legitimni“ hrišćani po stepenu integracije u politički poredak, ali to jesu „po pripadnosti mističkom telu Hristovom“, odnosno, po svom pripadanju duhovnoj/mističkoј zajednici kao višoj kategoriji od nacionalne, smatra Kastro. Américo Castro, *Cervantes y los casticismos españoles*, Madrid-Barcelona, Alfaguara, 1966, str. 110-112.

¹⁵⁴ Alban Forcione je tumačio neke simboličke aspekte poslednjeg Servantesovog romana u pomenutom ključu, u studiji: Alban K. Forcione, *Cervantes' Cristian Romance: A Study of 'Persiles y Sigismunda'*, Princeton UP, Princeton, 1989.

mного puta rečeno da je ostalo nenadmašeno u celokupnoj kasnijoj istoriji svetske književnosti.

Osim toga, luda se pojavljuje u *Veleumnom plemiću*, zapravo, udvostručena, u licima gospodara i štitonoše, ali takođe, sa implicitnom težnjom da se svi junaci, u promenljivim perspektivama pripovedanja, pokažu kao lude, o čemu su pisali Antonio Vilanova i Valter Kajzer, između ostalih. I premda remek-delo svoje vrste, *Pohvala ludosti* je, po obliku, tirada jednog govornog lica, a tema ludosti se u *Don Kihotu* pojavljuje u neuporedivo složenijoj teksturi protorealizma duge, dvotomne pripovesti, sa mnoštvom junaka, sa više značenjskih planova i sa vizijom sveta koju izgrađuju umnogostručene narativne instance. Između trenutka kada se pojavila *Pohvala ludosti* (1511) i vladavine Karlosa V Habsburškog, kada su španski humanisti primili Erazmove ideje i literarne forme, na jednoj strani, i decenija objavljivanja *Don Kihota* (1605/1615), na drugoj strani, protekao je gotovo čitav vek razvoja proznog izraza na kastiljanskom jeziku, literarnog eksperimentisanja za koje se smatra da je bilo najavangardnije u onovremenoj Evropi. Uz svest o tome da se španska prozna književnost intenzivno menjala i obogaćivala u periodu koji je protekao između pokreta erazmista i prvih decenija baroka, treba imati na umu i ono na šta podseća Klaudio Giljen kada kaže da je Servantes bio od onih pisaca koji su do pune stvaralačke zrelosti ostajali otvoreni za sasvim moderne postupke u oblikovanju fikcionalnih svetova, da se krajnje pronicljivo sučeljavao „sa generičkom dinamikom svog doba“¹⁵⁵, pa i o uticaju Erazma treba razmišljati isključivo u takvom kontekstu – kao o recepciji koja se odvijala u polju velikih umetničkih inovacija.

Slično tome, sa Servantesom počinje istorija novele kao žanra u španskoj književnosti, ali u *Razgovoru pasa* pisac baštini tradiciju lukijanovskog dijaloga i menipske satire, to jest, starih oblika koje je upravo Erazmo široko popularizovao i dao im živ umetnički smisao u renesansi. O ovom uticaju se zato govori kao o višestrukim i mnogolikim, prisutnom na različitim planovima ideja, stila i izbora umetničkih formi¹⁵⁶, ali takođe, i kao o uticaju koji je morao da bude skrivan zbog zabrana

¹⁵⁵ Klaudio Giljen, *Književnost kao sistem*, prevo sa engleskog Tihomir Vučković, Nolit, Beograd, 1982, str. 122.

¹⁵⁶ Hose Luis Abeljan nudi jednu od mogućih sinteza tog uticaja na planu ideja, kada kaže: „Osnovu i temelj [Servantesove] misli čini skriveni erazmizam kojim je prožeto čitavo Servantesovo delo, a na poseban način *Kihot*, u kome se erazmijanske ideje pojavljuju na ovaj ili onaj način tokom čitave knjige: u prednosti hrišćanstva nad katolicizmom; u očiglednom antiklerikalizmu, iako svedenom na minimum blagom servantesovskom ironijom; u isticanju milosrđa nad pravdom; u veličanju unutrašnje vere i

humanističkih izvora u vremenu protivreformacije, pa traži poznavanje konteksta da bi bio prepoznat, kao cenzurisano, ali podsticajno nasleđe minule epohe (otud termin *skriveni erazmizam*, koji se provlači u relevantnim studijama o Servantesu). Osim kritičara erazmvske linije, usmerenih na španski kontekst, čini nam se značajnom činjenica da su i neki od najuglednijih svetskih književnih teoretičara XX veka dali svoj doprinos ovom tipu interpretacije. Poznato da je da je Mihael Bahtin smeštao *Don Kihota* u područje šaljivo-ozbiljne književnosti kao i Erazmovu *Pohvalu ludosti*, smatrajući da je to isti tip umetnosti koji pamti principe drevnog, antičkog smehovnog dubliranja (parodiranja) ozbiljnih žanrova, a delom, i karnevalskog odnosa prema svetu, u kojem se ideje, uverenja i važni filozofski stavovi izlažu preispitivanju u smehovnoj interpretaciji¹⁵⁷, otkrivajući smešne aspekte ozbiljnih, filozofskih problema. Sasvim nezavisno od Bahtina, čiji su radovi postali dostupni javnosti znatno kasnije nego što su napisani, do istih zaključaka dolazio je i Nortrop Fraj, postavljajući Servantesa i Erazma u istu liniju intelektualne satire, pri čemu se u „donkihotovskoj fazi“, kako kaže, ideje i generalizacije, teorije i dogme, postavljaju „naspram života, koji bi one trebalo da objasne“¹⁵⁸.

U okviru teme ovog rada, važne su nam studije u kojima su preciznije analizirani odnosi *Pohvale ludosti* i *Veleumnog plemića*, pa smo, zbog toga, izabrali da predstavimo samo glavne teze pominjanih kritičara Antonija Vilanove i Valtera Kajzera; prvog, zato što je ostvario uporednu analizu ova dva dela (čime se, delimično, bavio i Ameriko Kastro), a drugog, zato što je dao osvrt na specifičnu važnost Servantesove pozicije u poretku drugih evropskih baštinka Erazmovih ideja.

U knjizi *Erasmus y Cervantes* sabrane su studije koje je Antonio Vilanova objavljivao od 1949. godine. Prepoznajući srodnost između dela dva znamenita pisca, i ovaj kritičar se pridružuje onima koji negiraju tvrdnju da postoje „jeretički“ aspekti te paralele, podržavajući sud Marsela Batajona da odjeci jevanđeoskog humanizma ne čine Servantesa suprotstavljenim načelima protivreformacije, kako bi se moglo pomisliti. Komparativnim čitanjem *Pohvale* i *Kihota* Vilanova ukazuje na njihove motivske

preziru mehaničke molitve ili rituala i ceremonija kojima je ona praćena; u divljenju prema prirodi i čak u želji da se vrati Zlatni vek, itd.“H. L. Abeljan, *nav. delo*, str. 233.

¹⁵⁷ Bahtin na više mesta određuje *Don Kihota* na pomenuti način, između ostalih primera, u knjizi o Rableu. O tome: Mihael Bahtin, *Svaralaštvo Fransoa Rablea i narodna kultura srednjeg veka i renesanse*, preveli sa ruskog Ivan Šop i Tihomir Vučković, Nolit, Beograd, 1978, str. 30-31 i str. 293.

¹⁵⁸ Nortrop Fraj, *Anatomija kritike*, prevela sa engleskog Gorana Raičević, Orpheus, Novi Sad /Nolit, Beograd, 2007, str. 274.

analogije, popisuje ih, i tvrdi da je Servantes „perfektni poznavalac“ Erazmovih tekstova¹⁵⁹, koji god bio jezik na kojem ih je čitao. Ali, važno je imati u vidu da ovaj kritičar, u jednoj dugoj digresiji, pokazuje koliko je *Pohvala* učinila temu ludosti popularnom u različitim književnim formama renesanse širom Evrope i da je odjeknula u delima mnogih pisaca čija je dela Servantes poznao (poput Ariosta i Kastiljonea, na primer), a da je, na drugoj strani, specifičnija tema 'viteške ludosti' (kao egzaltacije ili halucinacije koju u čitaocima pobuđuju viteški romani) već postojala u španskoj kulturi, sa usmenim i pisanim anegdotama koje o tome svedoče (između ostalih izvora, one se pojavljuju u delu lekara-psihologa Uartea de San Huana)¹⁶⁰. Mnoštvenost vidova ludosti navodi Antonija Vilanovu da zaključi (citatom misli Amerika Kastru) da je sama književna epoha bila „krcata mogućnostima, samo se čekao genije da ih razvije“¹⁶¹.

Pretpostavljajući da su literarni izvori Don Kihotove ludosti bili višestruki – da je Servantes spaja temu viteškog ludila sa onom o ludosti hrišćanstva, koju nalazi kod Erazma – Vilanova, ipak, smatra da je podsticaj *Pohvale* značenjski najvažniji za razumevanje *Veleumnog plemića*:

„U figuri Don Kihota, Servantes otelotvoruje najhumaniju personifikaciju ludosti kao pribežišta pravde, istine i heroizma. Don Kihot, siromašni mančanski idalgo kojem su viteški romani pomutili pamet, pamti u suptilnoj iluziji svoje ludosti najviše ideale jevanđeoskog humanizma. (...) Don Kihot čuva, u lucidnim trenucima svog ludila, najčistije moralne vrline o kojima je govorio Erazmo u delu *Enquiridion*, odnosno, u *Priručniku hrišćanskog viteza*. Međutim, ta satira ljudske ludosti, suprotstavljena idealizovanom bezumlju Don Kihota, ima najdublje izvore u Erazmovoju *Pohvali ludosti*. Mogu precizno da tvrdim da je pravo nadahnuće za *Don Kihota* Servantes dobio iz *Pohvale ludosti* (...) Stvaralačka moć Servantesova bila je kadra da iz erazmovske intelektualne igre izvede jednu romanesknu i humanu koncepciju, i da otelotvori u likovima

¹⁵⁹ „Cervantes, perfecto conocedor de la obra erasmista, extrae de sus páginas una idéntica sensación de melancolía y desengaño, una misma conciencia de la ridícula vanidad de las locuras humanas.” A. Vilanova, *nav. delo*, str. 18.

¹⁶⁰ *Isto*, str. 26-29.

¹⁶¹ „La época estaba cargada de posibilidades, sólo a espera de un genio que las desarrollara.” *Isto*, str. 29.

Sanča Panse i Don Kihota dva suprotstavljena ekstrema mudrosti i ludosti, i da im da večni život“¹⁶².

U perspektivi ovog istraživanja, za nas su najznačajnija mišljenja Antonija Vilanove da je lik Don Kihota uobličen u skladu sa duhovnim aspektima jevanđeoskog humanizma (jer njegove 'viteške ludosti' ponavljaju karakterističan spoj ideala lične pobožnosti, milosrđa i hrišćanskog načela bratske ljubavi među ljudima sa antiklerikalizmom) i da idalbove pustolovine obnavljaju motivski kompleks Erazmovog remek-dela. Kao u *Pohvali*, i u *Veleumnom plemiću* ludost dobija značaj vitalnog principa (izvan nje, za protagonistu ostaje samo 'smrt od melanholije'), opšta vizija života nalikuje na komediju, hrišćanska pobožnost pojavljuje se kao bitan aspekt junakove ludosti, a spoj deziluzionizma i entuzijazma stilizuje pripovedanje, smatra ovaj kritičar. Na mikro-planu, Vilanova nalazi analogije između posvete *Pohvale* i prvog prologa *Don Kihota*¹⁶³, slične načine zamagljivanja kategorija mudrog i ludog u oba dela, prisustvo erazmovske maksime da 'biti čovečan znači biti lud'¹⁶⁴, karakterizaciju Sanča Panse kao 'neukog mudraca'¹⁶⁵. Srodno *Pohvali*, koja „reznirano satirizuje najplemenitije ideale“, kaže Vilanova, *Don Kihot* je „elegija nad porazom heroizma“¹⁶⁶.

Poslednji tekst monografije *The Praisers of Folly* Valtera Kajzera (pod nazivom „The last fool“), donosi tumačenje *Veleumnog plemića* u perspektivi razvoja teme ludosti; doba renesanse i dominacija lude kao simbola u umetničkoj interpretaciji

¹⁶² „En la figura de Don Quijote, Cervantes encarna la más humana personificación de la locura como último refugio de la justicia, de la verdad y del heroísmo. Don Quijote, el pobre hidalgo manchego a quien los libros de caballerías han sorbido el seso, cifra en la sublime ilusión los más altos ideales del humanismo cristiano. (...) Don Quijote conserva, en los intervalos de lucidez que le concede su locura, la más puras virtudes morales propugnadas por Erasmo en *Enquiridion* o *Manual del caballero cristiano*. Ahora bien, esta concepción satírica de la locura humana, contrapuesta a la idealización de la locura de Don Quijote, tiene sus raíces más hondas en el *Moriae Encomium* de Erasmo. Creo poder afirmar de manera precisa que la verdadera inspiración del *Quijote* de Cervantes procede del *Elogio de la locura*... La potencia creadora de Cervantes fue capaz de extraer del juego intelectual de las ideas erasmistas una concepción nivelesca y humana, y de encarnar en las figuras de Sancho Pansa y Don Quijote los dos extremos contrapuestos de la necedad y la locura, para dotarles de una vida inmortal.” *Isto*, str. 19.

¹⁶³ Tekst *La Moria de Erasmo y el prólogo de 'Don Quijote'*, u: *Isto*, str. 64-76.

¹⁶⁴ Tekst *Mezclar la estulticia con la sensatez, o la sabiduría en boca del loco y la verdad en boca del necio*, u: *Isto*, str. 95-98.

¹⁶⁵ Tekst *Sancho Panza, personificación del estulto erasmiano como tonto discreto*, u: *Isto*, str. 99-102.

¹⁶⁶ „El *Quijote* no es una sátira contra el heroísmo, sino una elegía all fracasado de este ideal heroico...” *Isto*, str. 26. Pomenimo i to da se ovaj kritičar pridružio prethodnicima koji su otkrivali aspekte Erazmovog „podzemnog života“ i među Servantesovim savremenimcima (temu ludosti kao središnju u delu pominjanog Heronima de Mondragona ili, pak, uzgredno prisutnu u delu *Peregrino en su patria* Lope de Vege) i da je ponudio nekoliko analiza posredničkog delovanja Erazmovih knjiga u španskoj recepciji antičke zaostavštine tokom XVI i XVII veka (na primer, nalazio je odjke Apuleja u *Lazarčiću sa Tormesa* i prisustvo Lukijanove teme *theatrum mundi* iz *Ikaropenipa* u drami španskog baroka).

ljudske sudbine pretrajavaju XVI vek, pa u prvim decenijama XVII veka imaju „slavu sunca na zalasku“¹⁶⁷. O tome kako se Servantes uključuje u tradiciju onih koji se 'mudro šale', Kajzer razmišlja na sledeći način:

„Lirova luda, Hamletov lakrdijaš i Kleopatrin klovn, sve mračniji i bliži smrti od svih koji su im prethodili, pripadaju melanholičnim godinama novog stoleća i gorke lude Bena Džonsona besne u umirućoj svetlosti renesanse. (...) Na njenom kraju, ludino nasmejano lice dobija primesu tragedije i tuge, pa je poslednja velika renesansna luda poznata po svojoj očajnoj pojavi. U istom trenutku kada vidimo da Šekspirova stara debela luda [*Falstaf-prim.J.A.*] napušta svet taverne Istčipa, da bi sa svojim društvom pošla put zatvora Flit, u drugoj zemlji i iz drugačijeg zatvora Don Kihot od Manče sprema se da izađe na scenu i da stupi u drugačiju krčmu, koju će zvati zamkom. Stariji čak i od Falstafa i, za razliku od svojih prethodnika, vitak i u starosti, Don Kihot uspravan jaše, onako kako ga je naslikao Domije, ponosan i prav na svojoj iznurenoj ragi, u pratnji svog robusnog štitonoše i u sutonu nad suvom španskom mesetom. On je poslednji od plemenitih vitezova koji pritiču nevoljnicima, i lud je. Dok on promiče, prošlo je malo više od sto godina od onog prolećnog jutra u kojem je Stulticija izgovorila svoju propoved“¹⁶⁸.

Valter Kajzer smatra nepobitnom tvrdnju da je Erazmo izvršio presudan uticaj na najvećeg španskog pisca, bez obzira na činjenicu da je to prepoznato tek u XX veku, i objašnjava da je Servantes na najbolji mogući način okončao tradiciju koju je započela *Pohvala ludosti*, budući da je protagonista *Veleumnog plemića* „poslednja luda koja uživa ulogu glavnog junaka“ („the last fool to enjoy the role of *personnage régnant*“¹⁶⁹). Pošto je pratio preobražaje lika lude, ovaj tumač zaključuje da Servantes

¹⁶⁷ W. Kaiser, *nav. delo*, str. 277.

¹⁶⁸ „Lear's fool and Hamlet's jester and Cleopatra's clown, more somber and more closely associated with death than any who had preceded them, belong to the melancholy years of the new century, and the bitter fools of Ben Johnson rage in the Renaissance's dying light. (...) In the close of the Renaissance, the fool's laughing face takes on an aspect of tragedy and sadness, and the last of the great Renaissance fools is known to the world for his mournful countenance. At the very moment that we watch Shakespeare's fat old fool and all the company leave the Eastcheap for the Fleet, in another century and from another prison Don Quixote de la Mancha is preparing to come onstage and enter another inn, which he will call a castle. Older now even than Falstaff and, unlike his younger forebears, gaunt and frail and abstemious in his dotage, Don Quixote rides forth as Daumier painted him, proud and erect on his jaded nag, accompanied by his earthy squire, into the sunset over the barren spanish meseta. He is the last of the gentle knights to prick upon a plain, and he's a fool. As he rides past it is just slightly more than one hundred years since that spring morning when Stultitia first mounted her pulpit.“ *Isto*, str. 277-278.

¹⁶⁹ *Isto*, str. 278.

deli mnoge važne životne stavove sa Rableom i sa Šekspirom, ali da je od njih najbliži Erazmu kao umetnik ironije:

„Mogli bismo reći za Servantesov roman ono što je već rečeno za *Pohvalu*, da tu ironija čini više od toga da utiče na značenje: ironija postaje značenje. Direktno ili ne, Servantes je preuzeo ironiju od Erazma i, mada nipošto nije poslednji koji je upotrebljava, za njega se može reći da je erazmovskoj ironiji dao konačnu i najširu primenu. Niko posle njega je ne koristi tako dosledno, niti tako dobro shvata njene beskrajne potencijale. Jer, priča o Don Kihotu *alazonu* i Sanči Pansi *ejronu* je, verovatno, najironičnija ikada ispričana, i nijedan čitalac je ne ostavlja sasvim siguran u to šta je u njoj rečeno kao istina, a šta u šali. Mada veleumni idalgo tvrdi da se ponaša iskreno i da se ne šali, i mada i Sančo tvrdi da poznaje razliku između jednog i drugog, činjenica je da vitez i štitonoša redovno, i ironično, mešaju jedno i drugo, sve dok se čitalac ne zbuni poput Sančovog majordoma, koji može samo da primeti da 'svakog dana vidimo novine u svetu, šale se pretvaraju u istine, i oni koji ismevaju, bivaju ismejani“¹⁷⁰.

Kajzer prepoznaje kao „revolucionarni obrt“ u Servantesovoj interpretaciji nasleđene teme to što je, za razliku od svih prethodnih umetničkih lica luda, kao prirodnih, spontanih, nevezanih za konvencije i društveni poredak, Don Kihot jedina luda nezamisliva bez vere u red, zakon i idealne vrednosti. No, vrhunska ironija postaje to što su pomenute kategorije date kao 'mrtvi ideali' i što društvo u epilogu romana poziva ludu da ih, ipak, oživljava. Sve je u Servantesovom svetu preokrenuto, zaključuje Valter Kajzer, napominjući da se krilatica *al revés* ne pojavljuje bez razloga

¹⁷⁰ „We may say of Cervantes' novel what was said of the *Encomium*, that irony does more than affect the meaning: the irony becomes the meaning. Whether directly or indirectly, Cervantes got his irony from Erasmus and, though he was not by all means the last author to use it, he may be said to have given Erasmian irony its ultimate and most extensive employment. No one since him has used it in quite so pervasive a way or realized quite so fully its infinite potentialities. For the story of Don Quixote *the alazon* and Sancho Panza *the eiron* is quite possibly the most ironic story ever told, and no reader has ever come away from it quite sure what was said in earnest and what in jest. Though ingenious hidalgo says himself that he acts not in jest but in earnest, and though Sancho claims to know the difference between the two, the fact is that both the knight and his squire regularly and ironically confuse the two, until the reader is left in the bewilderment of Sancho's gubernatorial major-domo, who can only observe that 'every day we see novelties in the world, jests turn'd to earnest, and those that mocke, are mocked at'“. *Isto*, str. 279.

u *Veleumnom plemiću*, srodno Erazmovom i Rableovom pozivanju na figure silena¹⁷¹, kao šifre za čitanje sadržaja sa naličja komičkog plana.

*

Kada se, dakle, *Don Kihot* čita kao tekst koji je značenjski i stilski srodan *Pohvali ludosti*, u njemu se prepoznaje vid šaljivo-ozbiljne književnosti, one koja pod nepretencioznim plaštom komike i humora artikuliše univerzalne filozofske preokupacije, ali i značajnu meru društvene kritike; ova remek-dela čitaju se kao bliska, možda u prvom redu, zbog njihovih mimikrijskih odlika. U oba teksta postavljene kao središnje, figure *luda* su one koje obezbeđuju zabavan karakter književnom delu, ali se tumače kao sredstva za problematizaciju suštinskih kriterijuma po kojima se živi – pitanja ideala, principa suđenja o čoveku i svetu, o razlikovanju umnog i bezumnog, dobrog i zlog, istinitog i iluzornog.

Uz to, Erazma i Servantesa povezuje i ironična intonacija kao osnovni ton kazivanja. Ako je *Pohvala ludosti* reafirmisala ovaj antički retorički modus, smatra se da je on dobio svoju najširu primenu u dvosmislenostima i 'poludorečenostima' *Don Kihota*, kao „najironičnije priče“ – one u kojoj jedan zaneseni starac oglašava ideale plemenitosti, pravde i milosrđa, ali ne vidi dobro svet oko sebe. Ako je *Pohvala* dala ironično osvetljenje biblijskim mislima o položaju hrišćana u svetu i našalila se na račun zahteva vere da suspenduje zahteve čula i razuma, smatra se da je analogno učinio i Servantes u *Don Kihotu*, ali posredno – hrapavim humorom pripovesti o iluzornosti viteških ideala, kao onih u koje se čvrsto veruje i bez čulnog osvedočenja, uprkos stvarnosti. Osim ironije, oba pisca poslužila su se barem još jednim sredstvom za postizanje efekta nestabilnosti konačnih značenja – izborom neautoritarnog pripovedača; Erazmova Ludost hvali ludosti sveta (ostavljajući čitaoca u nerazrešivoj nedoumici o vrednovanju onoga što je rečeno), a Servantesov izvorni autor priče o Alonsu Kihanu je „lažljivi Arapin“, figura analognog paradoksa 'sumnjive priče', pojačanog uvođenjem drugih (nepouzdatih, neobaveštenih, komičnih) narativnih instanci.

¹⁷¹ „Everything being done by contraries was the significance of the Silenus image invoked by Erasmus and Rabelais; but they claimed that the reality was the god who resisted within the grotesque figurine. Don Quijote is claiming that the reality is the figurine itself.“ *Isto*, str. 293.

Zapažanja mnogih sličnosti između *Pohvale* i *Don Kihota* vode ka prepoznavanju *Svetog pisma* kao njihovog zajedničkog idejnog podteksta, pa je zbog toga erazmvska kritička orijentacija servantistike dobila mesto u ovom radu o vezama između Servantesovog romana i *Novog zaveta*. Stvaran u vremenu u kojem religijska opredeljenja nisu bila pitanja ljudske privatnosti, već stvar državnih politika, i u Španskoj monarhiji koja je bila beskompromisno utemeljena na katoličkoj dogmi, *Don Kihot* nije mogao da bude napisan kao tekst u kojem bi šala sa religijskim konotacijama (bez obzira na to što nije dogmatski subverzivna) bila artikulisana bez odstupnice, bez postojanja jednog doslovnog plana priče koji je primeren kriterijumima cenzorskih čitanja, ali i zahtevima auditorijuma da od književnog dela dobije zanimljivu i zabavnu priču; koliko je zavisio od zahteva ideološke cenzure, pisac je, mnogo više nego u modernoj kulturi, bio uslovljen dominantnim reakcijama javnosti, povoljnom recepcijom najšireg auditorijuma. Otud je bitan deo sugerisanih, potencijalnih i ozbiljnih značenja ovog romana – koji ga izdižu u nešto mnogo više od kritike viteških knjiga – moguće iščitati tek pod pritiskom saznanja o društveno-istorijskim okolnostima u kojima je nastao.

III. Španska monarhija ranog modernog doba

Veleumni plemić Don Kihot od Manče pojavio se prvi put u Madridu 1605. godine, pod izvornim naslovom *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, a nastavak romana usledio je 1615, sa nazivom *El ingenioso caballero don Quijote de la Mancha* (u izdanjima počev od 1617, oba toma biće zajedno objavljivana i smatraju se jedinstvenim delom). Period koji protiče između izlaska iz štampe prvog dela *Don Kihota*, izvanrednog uspeha i smrti 'vrsnog umnika' koji ga je sastavio, nije bio samo poslednji i najzreliji, već i stvaralački najintenzivniji deo veka Migela de Servantesa Saavedre (1547-1616), 'plodan životni suton', kako kaže Žan Kanavado¹⁷², što nesrazmerno deli konačni popis piščevih objavljenih radova na dve nejednake celine.

Mada se zna da je od rane mladosti pisao pesme i da su na madridskim pozornicama izvođeni njegovi dramski komadi, do 1605. godine Servantes je objavio samo jedan pastoralni roman, pod imenom *Galateja (La Galatea)*, 1585), a uz rad na drugom tomu *Don Kihota* uobičajvani su gotovo svi preostali piščevi rukopisi – tekstovi *Uzomih novela (Novelas ejemplares)*, 1613), poeme *Put za Parnas (Viaje del Parnaso)*, 1614), zbirke *Osam komedija i osam međuigara, nikada prikazanih (Ocho comedias y ocho entremeses nuevos, nunca representados)*, 1615) i, na kraju, posthumno objavljenog romana *Doživljaji i stradanja Persilese i Sigismunde (Los trabajos de Persiles y Sigismunda)*, 1617). Posmatrane u perspektivi lične istorije, okolnosti koje su pratile tomove *Don Kihota* iz 1605. i 1615. ukazuju nam se kao različite barem u jednom važnom aspektu; naime, svoju prvu knjigu o viteškim pustolovinama u Manči Servantes je potpisao kao malo poznati autor, a drugu kao proslavljeni pisac¹⁷³.

U široj slici, u umetničkom životu Španije tih decenija, već je uveliko nastupila epoha baroka, u atmosferi post-tridentske obnove katoličanstva i sa neupitnom dominacijom protivreformističke ideologije, a zemljom je vladao Filip III Habsburški (1598-1621), hronološki prvi među monarsima 'depresivnog' veka nacionalne istorije. Međutim, kada se mapiraju društveno-političke prilike i činjenice kulture kojima je *Don*

¹⁷² Jean Canavaggio, *Vida y literatura: Cervantes en el 'Quijote'*, u: Miguel de Cervantes, *nav.delo*, str. XLII.

¹⁷³ Istorijaska istraživanja potvrdila su pretpostavke da je *Don Kihot* imao momentalan i nesvakidašnji uspeh: uz ponavljana legalna, pojavljivala su se i njegova piratska izdanja, a protagonisti romana su za samo nekoliko godina postali deo kolektivne svesti španskog naroda, nalazeći mesto među njegovim karnevalskim figurama. Primera radi, Antoni Klouz navodi podatak da Sančo i njegov četvoročlan, Sivac, defiluju ulicama Urtere i Baese u danima o prazniku Bezgrešnog začeca, 1618. godine. Videti u: A. Close, *nav.delo*, str. CXLVII.

Kihot bio uslovljen, ne poseže se isključivo za rekonstrukcijom vremena pomenutog „slabog kralja“, već se rekapitulira i period koji mu je prethodio¹⁷⁴. Među glavnim podsticajima za taj produženi istoriografski pogled unazad je potreba da se priroda krize koja je zahvatila društvo u doba Filipa III sagleda na osnovu istorijata minulog. U ovom slučaju, to je narativ o meteorskom usponu španske države, o tome kako je od saveza malih kraljevina na Iberijskom poluostrvu s kraja XV veka, ona postala najveća imperija XVI veka i prvi kolonizator Novog sveta. Mnogobrojni zagovornici čitanja nacionalne problematike u *Don Kihotu* – kao simboličnog izraza nostalgije za vremenom imperijalnog prestiža koji nestaje upravo u godinama kada je roman nastajao ili, pak, kao satire osvajačkih ambicija vladajuće dinastije Habsburgovaca – smatraju da je njegovo tumačenje nepotpuno bez znanja o toj najuzbudljivijoj deonici u istoriji Španije i jedinoj u kojoj je uloga ove države, na nivou civilizacijskog kretanja i onovremenog 'uspona Zapada', bila ogromna; rečima Federika de Onisa, „hispanika monarhija i osvajanje i kolonizacija Amerike predstavljali su najznačajnije političke fenomene renesanse“¹⁷⁵. Osim toga, Migel de Servantes je godinom svog rođenja i ranim detinjstvom vezan za kraj vladavine cara Karlosa V (1517-1556), a njegovo obrazovanje, intelektualno formiranje i presudni događaji njegovog života odigrali su se u epohi kralja Filipa II (1556-1598), pa ga je iskustveno odredilo XVI stoleće, znatno više od onog u kojem je objavio svoje remek-delo¹⁷⁶.

Pa ipak, presudni razlog zbog kojeg se istorijskom kontekstu *Veleumnog plemića* pristupa na kompleksniji način nego što je to uobičajeno potiče od samog sadržaja romana, odnosno, od njegove sižejne postavke, u kojoj je središnje mesto dato evokacijama vremena lutajućeg viteštva, tom upadljivom anahronizmu njegove teme. Mada nam u predgovoru za *Međuigre* Servantes sugeriše univerzalnije značenje ove

¹⁷⁴ Težnju da se *Don Kihot*ovoj istoriografskoj kontekstualizaciji pristupa sa osvrtom na čitav period španske hegemonije, a na samo na decenije vladavine Filipa III Habsburškog (dakle, na *kontekste*, u pluralu, kako navodi Haurard Mensing) prepoznajemo u novijim radovima, poput sledećih: B. W. Ife, *The historical and social context*, u: A. J. Cascardi, *The Cambridge Companion to Cervantes*, Cambridge UP, 2002, str. 11-31; Howard Mancing, *Contexts*, u: H. Mancing, *Cervantes' 'Don Quixote' - A Reference Guide*, Greenwood Press, Westport, Connecticut / London, 2006.

¹⁷⁵ Citirano prema: H. L. Abeljan, *nav.delo*, str. 85.

¹⁷⁶ Antonio Dominges Ortis kaže: "El *Quijote* apareció a cominezos del siglo XVII, durante el reinado Felipe III, pero Cervantes fue un hombre del XVI: su *circunstancia* fue la España de Felipe II". Antonio Domínguez Ortiz, *La España del 'Quijote'*, u: Miguel de Cervantes, *Don Quijote* ed. de F. Rico, str. LXXXVII Isto tako, o Servantesu kao o umetniku koji je formiran na temeljima renesansne estetike, pa je zbog toga među „preživelim iz XVI veka („supervivientes del siglo XVI“), pišu i Felipe Pedrasa i Milagros Rodrigues, u: Felipe-B. Pedrasa, Milagros Rodríguez, *Manual de literatura española – T. III: Barroco: Introducción, prosa y poesía*, Cénit Ediciones, Navarra, 1980, str. 65.

postavke jer kaže „uvek se događa suprotno – hvale se prošla vremena“¹⁷⁷, neki tumači smatraju da roman priziva poredak koji prethodi dezintegraciji feudalne kulture, kada je lutajuće viteštvo zaista postojalo u istorijskoj stvarnosti (što, na Iberijskom poluostrvu, odgovara završnom vremenu 'rata protiv nekrsta', odnosno, kraju viševjekovne *rekonkiste*¹⁷⁸) i kada je taj srednjovekovni fenomen imao i svoj fiktionalni pandan u žanru viteškog romana. Međutim, ni pozni srednji vek ne ostaje, u takvim čitanjima, jedini prizvani kontekst, jer je viteški roman nadživeo neposredne istorijske motivacije i u Španiji je dostigao najveću popularnost tek onda kada je društvena uloga vitezova već nestala – u renesansnoj, prvoj polovini XVI veka, kada je s novim povodima aktualizovana dramatisacija ratničkih vrlina u čoveku, koju žanr podrazumeva¹⁷⁹. Pa stoga, kako piše savremeni britanski servantista B. V. Ajf, iako je *Don Kihot* objavljen 1605/1615 i, nepobitno, najviše uronjen u društvenu stvarnost Španije Filipa III Habsburškog, njegov tekst nas upućuje na prehodne istorijske etape i poziva na višestruko kretanje istorijske imaginacije, „jer sabira u sebi skoro stopedeset godina španske istorije i, ako ne uskladimo naše vizure, verovatno ćemo propustiti da pročitamo složene odnose između prošlosti i sadašnjosti“¹⁸⁰ kao temu Servantesove fikcije. Zbog važnosti koja se u savremenom kritičkom mišljenju pridaje vezama koje *Veleumni plemić* uspostavlja i sa svojom, i sa prethodnom epohom, ali i zbog jedinstvenog značaja Španske imperije u onovremenom svetu, sagledaćemo u osnovnim crtama tok koji čini njenu istoriju do trenutka kada ta istorija, kako mnogi smatraju, nalazi svoj simboličan rezime među slojevima značenja prvog modernog romana.

¹⁷⁷ Migel de Servantes, *Meduigre*, preveli sa španskog jezika Jasna Stojanović i Zoran Hudak, Itaka, Beograd, 2007, str. 7.

¹⁷⁸ *Rekonkista* je naziv za široki i dugotrajni pokret oslobađanja Iberijskog poluostrva od muslimanske vlasti, a njegov je reprezentativni junak Sid Bojovnik (*El Cid Campeador*, odnosno, Rodrigo Díaz de Vivar), ratnik iz XI veka i pralik kastiljanskog viteza; po smrti postaje i legendarni protagonista prvog kastiljanskog istorijskog epa, *Pesme o Sidu* (nadimak *Sid*, koji na arapskom znači *gospodar*, pojavuje se i u *Don Kihotu*, u imenu pripovedača Sida Ameta Benendželija). Pošto je rekonkista okončana krajem XV veka, Španija se okreće osvajanju Amerike, pa se, u skladu sa novim ciljevima borbe, menja i tipičan junak epohe: na vrhu popularnosti narodne epove smenjuju viteški romani kao „omiljena (a verovatno i jedina) lektira većine španskih vojnika“, kako piše Ljiljana Pavlović Samurović u tekstu „Društvene i kulturno-književne prilike u Španiji u vreme nastanka *Don Kihota*“. U: *Don Kihot 1605-1615*, zbornik časopisa „Krajina“, god. 4, broj 15, priredili Mladen Šukalo i Jasna Stojanović, Art Print, Banja Luka, 2005, str. 24.

¹⁷⁹ O viteškim romanima Entoni Kaskardi kaže: „Nema sumnje da su ovi romani podržavali špansku imperijalnu ideologiju“ („No doubt these novels helped shore up spanish imperial ideology“). A. J. Cascardi, *The Cambridge Companion to Cervantes*, Cambridge UP, 2002, str. 70.

¹⁸⁰ „Don Quixote telescopes together nearly 150 years of Spanish history, and unless we adjust our sights accordingly, we are likely to misread the complex relationships between past and present which are central theme of Cervantes' fiction.“ B. W. Iffe, „The historical and social context“, u: A. J. Cascardi, *nav.delo*, str. 11.

III.1. Kratka povest hegemonije – od Katoličkih kraljeva do Filipa II Habsburškog

Sve suštinske smernice spoljne i unutrašnje politike koje početkom XVII veka dovode Servantesove savremenike do kolektivnog suočenja sa neuspehom „velike strategije“¹⁸¹ potiču iz druge polovine XV veka, zajedno sa kulturološkim pretpostavkama na kojima je izgrađeno špansko društvo. Pre braka Ferdinanda od Aragona i Izabele od Kastilje (1474), kako pišu relevantni autori¹⁸², zapravo se ne može govoriti o Španiji kao o jedinstvenom političkom fenomenu. Unijom dve kraljevine Iberijskog poluostrva, koju je taj brak uspostavio, započeo je prvi ciklus razvoja države. Pošto su pomirili i ujedinili zavađene delove zemlje, modernizovali državnu administraciju i definisali odnose krune i aristokratije na način koji će u Španiji odrediti dugo opstajanje režima privilegovanih prava i učiniti je upadljivo staleški uređenim društvom, novi vladari doneli su i nekoliko radikalnih odluka sa dalekosežnim posledicama.

Smatrajući da će ojačati državu ukoliko u njoj uspostavi versko jedinstvo, kraljica Izabela osnažila je društvenu ulogu katoličke crkve i preuzela od biskupa vlast nad kastiljanskom inkvizicijom (1478), koja od tog vremena počinje da se preobražava u složenu organizaciju i u instrument kontrole u rukama monarha. Dotadašnji relativno ustaljen suživot tri religije na Iberijskom poluostrvu – hrišćanstva, islama i judaizma – temeljno je izmenjen kada je ratom protiv Granade 1492. godine kralj Ferdinand osvojio poslednje muslimansko uporište na poluostrvu (titula *idalga*, koju će poneti glavni Servantesov junak, ustanovljena je tada kao počasno imenovanje vojnika rekonkiste) i kada je, iste godine, sprovedeno i masovno proterivanje Jevreja. Kraj religijskog pluralizma nametnuo je tada Španiji jednu „ratničku, belu, hrišćansku ideologiju“¹⁸³ kojoj će sve biti podređeno i koja će posticati stalne unutrašnje tenzije između potomaka pomenutih veroispovesti u narednom veku, o čemu je, nekad faktografski verodostojno, a češće sublimirano, svedočila njena reprezentativna književnost; to će biti i razlog zbog

¹⁸¹ Paul C. Allen, *Philip III and the Pax Hispanica, 1598-1621: The Failure of Grand Strategy*, Yale UP, 2000.

¹⁸² Kao glavne izvore saznanja o istorijskom kontekstu *Don Kihota* koristili smo sledeće radove: Augustin Redondo, *Acercamiento al 'Quijote' desde una perspectiva histórico-social*, u: A. Close et al, *Cervantes*, Centro de estudios cervantinos, Alcalá de Henares, 1995, str. 257-293; Antonio Domínguez Ortiz, *La España del 'Quijote'*, u: Miguel de Cervantes, *nav.delo*, str. LXXXVII-CII; H. L. Abeljan, *nav.delo*; poglavlje „Contexts“ u: Howard Mancing, *Cervantes' 'Don Quixote' - A Reference Guide*, Greenwood Press, Westport, Connecticut / London, 2006; B. W. Iffe, *The historical and social context*, u: A. J. Cascardi, *nav.delo*.

¹⁸³ B. W. Iffe, *nav. delo*, str. 17.

kojeg je u XX veku, istražujući dijalog s vremenom u *Don Kihotu*, Ameriko Kastro imenovao čitav period kao *doba sukoba (edad conflictiva)*. U ondašnjoj Evropi, kralj Ferdinand Aragonski stekao je veliki ugled većim ratničkim poduhvatima (nakon osvajanja Granade, usledili su napadi na Afriku, Italiju i Francusku), postajući „prvi među svim hrišćanskim vladarima“¹⁸⁴, kako ga je video njegov savremenik Nikolo Makijaveli.

Iste 1492. godine dogodilo se i neplanirano, ali epohalno, „otkriće“ Amerike Kristofora Kolumba, putovanjem koje je odobrila i finansirala kraljica Izabela, i koje je tek konsolidovani iberijski savez, gotovo preko noći, preobrazilo u imperiju. Naime, papa Aleksandar VI dao je 1493. godine španskom vladarskom paru suverenitet nad otkrivenim transatlanskim teritorijama, ali uz uslov da se uz njihovu državu širi i hrišćanstvo, pa su 1496. Izabela i Ferdinand dobili naziv *Reyes Católicos (Katolički kraljevi)*, po kojem su u tradiciji ostali upamćeni. „Religija kao državna delatnost“ – podseća nas Federiko de Onis – „bila je najosobniji izvor moderne istorije“¹⁸⁵.

Uz društveno-političko organizovanje i geografsku ekspanziju monarhije, decenije vladavine katoličkih kraljeva oglasile su i svojevrstu uvertiru za kulturni procvat koji će uslediti u naredna dva veka, za *Zlatno* ili *klasično doba* u duhovnoj istoriji Španije. Umnogome neodvojivo od italijanskih podsticaja, ono je nagovešteno kada su se dela Dantea, Petrarke i Bokača i humanistički program pojavili na Iberijskom poluostrvu sredinom XV veka (kada Alfonso V Aragonski osvaja Napulj), ali je i u ovom domenu razvoja ključnu ulogu imala harizmatična kraljica Izabela. Intenziviranjem intelektualne razmene sa Italijom i nizom pokroviteljskih inicijativa, ona je doprinela nastanku primerenog kulturnog ambijenta za širenje obrazovanja i za umetničke delatnosti. Od 1472, kada je osnovan univerzitet u Zaragosi (a narednih godina u Avili, Barseloni, Sevilji, Alkali de Enares), pa do kraja XVI veka, u Španiji će biti otvoreno više od dvadeset visokoškolskih institucija i mnoštvo štamparija (prva se

¹⁸⁴ Nikolo Makijaveli, *Vladalac*, sa italijanskog prevela Jelena Todorović, Mono i Manjana, Beograd, 2009, str. 110. Uputno je primetiti da na ovom mestu Nikolo Makijaveli, opisujući Ferdinanda Aragonskog kao reprezentativnog „novog vladaoca“, ne propušta da kaže da je njegovo političko delovanje pri osvajanju Granade istovremeno „pobožno i svirepo“, te da se kao monarh „krije iza vere“: „Crkvenim i narodnim novcem mogao je da izdržava vojnike koji su, za vreme tog dugog rata, postali jezgro njegovih ličnih snaga s kojima je kasnije pobrao veliku slavu. Povrh toga, u želji da ostvari još veće podvige, Ferdinand se odlučio za pobožan i svirep čin, te je sve vreme krijući se iza vere, proterao i poubijao sve Marone u svome kraljevstvu. Od svih retkih i sramnih događaja, ovome nijedan nije ravan.“ *Isto*, str. 110-111.

¹⁸⁵ H. L. Abeljan, *nav.delo*, str. 85.

pojavi 1474. godine, u Valensiji), što je značajno uvećalo sloj pismenih (naročito administrativni kadar, *letrados*) i formiralo jedno od najobrazovanijih društava ranog modernog doba. Zanimljiv je podatak da je prva objavljena gramatika jednog modernog evropskog jezika bila upravo kastiljanska gramatika Antonija de Nebrihe (*Gramática de la lengua castellana*, 1492), vodećeg španskog humaniste i pedagoga¹⁸⁶. Nastao od dijalekta razvijene i bogate oblasti Kastilje, kastiljanski jezik je u to vreme upadljivo napredovao u primeni, u poređenju sa latinskim i arapskim, da bi postao presudan činilac kulture koji će, uz katoličku religiju, odrediti identitet španske nacije. 1499. godine na ovom jeziku pojavilo se i prvo remek-delo Zlatnog doba, *Komedija o Kalistu i Melibeji (La Tragicomedia de Calisto y Melibea)*, poznatija kao *Selestina* Fernanda de Rohasa. Prema saznanjima Maksima Ševalijeja, kada vek kasnije bude pisana povest o 'čitalačkom ludilu' idalga Alonsa Kihana, samostalni čitaoci predstavljace, čak, petinu stanovništva na Iberijskom poluostrvu¹⁸⁷.

III.2. Doba Karlosa V – vrhunac širenja carstva

Potom, sticajem okolnosti koji je kreirala strategija sklapanja političkih brakova sa evropskim kraljevskim porodicama, posle smrti Fernando Aragonskog, u Španiji počinje doba vladavine Habsburgovaca. Godine 1517. presto je preuzeo prvi u nizu vladara iz ove dinastije, mladi kralj Karlos I Habsburški (koji je došao iz Holandije) i, zahvaljujući oblastima koje su predstavljale njegovo porodično nasleđe, državi je doneo nova teritorijalna proširenja. Uz zemlje poluostrva i novootkriveni američki kontinent, i, takođe, uz delove Mediterana i severne Afrike, u sastav hispanske monarhije tada je ušao najveći deo onovremene Evrope (Holandija, Luksemburg, Belgija, a ubrzo i Nemačka, Poljska i Austrija), a kralj Karlos I je već 1519. bio proglašen carem Svetog rimskog carstva Karlosom V. Četiri decenije Karlosove vladavine opisane su u istorijskim pregledima kao vreme ostvarivanja zadatog ultra-katoličkog političkog

¹⁸⁶ Antonio de Nebriha (Antonio de Nebrija), školovan u Italiji, bio je profesor univerziteta u Salamanki i u Alkali de Enares, a osim *Gramatike*, sastavio je i prvi latinsko-španski rečnik. Reprezentativna je ličnost prve generacije španskih humanista koja je, i zbog potreba vremena i zbog prirode humanističkog pokreta, bila pretežno posvećena pedagogiji, reformi školstva i širenju znanja enciklopedijskog karaktera. Takođe, među značajnim figurama kulture tih decenija izdavaju se i kardinal Hímenes de Cisneros (Jiménez de Cisneros), priređivač „Poliglotske Biblije“ (sa verzijama teksta na hebrejskom, aramejskom, grčkom i latinskom), pesnik i dramaturg Huan de Ensina (Juan de Encina), autor knjige *Arte de poesta castellana*, i Italijan Pietro Martir (Pietro Martyr), hroničar Kolumbovih osvajanja Amerike.

¹⁸⁷ Felipe-B. Pedraza, Milagros Rodríguez, *nav.delo*, t.II, str. 49.

programa prethodnih kraljeva ili, drugim rečima, kao doba u kojem je Španija vodila verski rat izuzetno velikog opsega, nalazeći za njega finansijsko uporište u eksploataciji prirodnog američkog bogatstva. To je bio „vrhunac širenja carstva i krstaškog žara“¹⁸⁸, kako je pisao Klaudio Giljen, doba prodora na američki kontinent, na kojem su, jedno za drugim, u središnjim decenijama prve polovine XVI veka uspostavljana vicekraljevstva hispanske imperije (1535. u Meksiku, 1542. u Peruu, i tako dalje). U tom periodu otkrivanja, ali i surovog zatiranja drevnih civilizacija Asteka, Maja i Inka¹⁸⁹, pod poznatim vojskovođama poput Ernana Kortesa i Fransiska Pisara, duh viteštva oživeo je na sasvim nov način, snažeći nacionalni ponos, ali, takođe, to je bilo i prvo vreme u kojem se u svetu ispredala ‘crna legenda’ o Španiji, i kada su pojedini postupci imperatora već ukazivali na to da je izabrana spoljna politika, ipak, bila preambiciozna, čak i za carevinu u usponu.

Na jednoj strani, smatra se da je Karlos V bio vešt general i diplomata, i da je kao dinamičan, „putujući vladar“, uspevaio da održi autoritet nad nehomogenom celinom svoje države, u turbulentnoj epohi evropskog hrišćanskog raskola. Opsežno je dokumentovana podrška intelektualne elite koju je on uživao (‘humanizam u službi imperije’¹⁹⁰) i, osim izvesnih pobuna u ranoj fazi vladavine, smatra se da je imao i stabilnu podršku naroda u odbrani teritorija izvan Iberijskog poluostrva. U evropskom sukobu, prvo je pokušavao da zauzme pomiriteljsku poziciju između Rima i protestanata, ali se 1521. godine izjasnio protiv Lutera i položio zakletvu da će braniti tradicionalno katoličanstvo, što je odredilo vek novih ratova Španije širom Evrope. Zbog specifičnih ideoloških pretpostavki njegovih vladarskih aspiracija, pisalo se o ‘univerzalizmu’ i o ‘visokom kihotizmu’ Karlosove politike¹⁹¹, ispoljavanim u carevom

¹⁸⁸ K. Giljen, *nav. delo*, str. 171.

¹⁸⁹ Žan Delimo piše o oduševljenju koje su ove stare kulture izazivale kod osvajača, o „preneraženosti španskih vojnika pod komandom Ernana Kortesa“ i prenosi svedočenje Bernala Dijasa del Kastilja: „Kada smo (7. nov. 1519) ugledali taj put što je vodio pravo u Meksiko, sve te gradove i sela podignuta na laguni, i druge na suvom, obuzelo nas je divljenje, pa smo govorili da to liči na čaroliju iz pripovesti o *Amadis*. Kule, hramovi, zdanja od kamena i kreča sagrađena na vodi; naši vojnici su mislili da sanjaju. I neka se niko ne čudi što ja ovako pričam, jer ja umanjujem utisak, pošto ne umem da ga izrazim, ne umem da to prikažem onako kako smo videli ono što nikada nije viđeno, ni opričano, ni sanjano.“ Citirano prema: Žan Delimo, *nav. delo*, str. 346.

¹⁹⁰ Di Camillo, Ottavio. "Humanism: Spain." *Encyclopedia of the Renaissance*. Ed. Paul F. Grendler. New York: Charles Scribner's Sons, 2000. *World History in Context*. Web. 4 May 2015.

¹⁹¹ Na primer, jedan od najznačajnijih intelektualaca onog doba, ugledni „erazmista“ i lični lekar imperatora Andres Laguna, održao je 1542. godine u Kelnu zapaženi govor *Evropa koja muči samu sebe*, zagovarajući „šire i fleksibilnije katoličanstvo koje bi obuhvatilo i pripadnike Reformacije“, ali je, kako piše Luis Abeljan, „to bio trenutak načela državne politike, rađanja velikih nacija, nacionalnih apsolutističkih monarhija; jednom rečju, bio je trenutak podela, a ne jedinstva“. H. L. Abeljan, *nav. delo*, str. 105-106.

uverenju da Španija ima istorijsku misiju da okupi čitav svet u hrišćansko jedinstvo (*universitas christiana*¹⁹²) i u neobično dugom zagovaranju politike evropskog ujedinjenja, čak i u onim decenijama pri sredini XVI veka u kojima je svima postalo očigledno da je šizma nepovratno podelila stari kontinent, koliko u verskom, toliko i političkom smislu, na dve suprotstavljene polovine. Zbog toga je, kako piše Žan Delimo u *Civilizaciji renesanse*, sa Karlosom V pred trijumfom protestantizma, došao kraj ‘evropskom carskom mitu’, srednjovekovnom utopijskom očekivanju jednog moćnog i pravednog vladara za celu Evropu. Takođe, među najvažnije borbe Karlosove Španije ubrajaju se i one protiv Fransoe I i Francuza, Henrija VIII i Engleza, kao i one, manje uspešne, protiv muslimanskih snaga predvođenih Sulejmanom Veličanstvenim, na Mediteranu.

Na drugoj strani, pošto je finansiranje ratova imalo prednost u odnosu na razvoj privrede, i pošto su njihovi troškovi premašivali dobit od poreza i od trgovine američkim blagom, Karlos V je pribegao zaduživanju države, uzimajući dugoročne kredite od denovljanskih i nemačkih bankara; pogubnom uticaju tog izbora doprinela je činjenica da je sa istom praksom nastavio i Karlosov naslednik, Filip II. Tako je već u samom jeku hispanske hegemonije nad ostatkom sveta nastajala ona paradoksalna situacija zbog koje je u istorijskom pamćenju sačuvana ocena da otkriće Amerike, uprkos njenim bogatim prirodnim resursima, nikada nije donelo blagostanje carevini, već da je doprinelo suprotnom – njenom privrednom paralisanju i dekadenciji, omogućavajući da se tokom celog XVI veka u Španiji održi anahroni feudalni sistem i da zemlja dođe u upadljiv raskorak sa tokovima privrednog razvoja (jednim delom uslovljen i specifičnim antiekonomskim mentalitetom stanovništva u iberijskom jezgru imperije). Amerika je, dakle, podržavala imperijalne ambicije, ali i produbljivala strukturalnu slabost španske ekonomije.

Međutim, to što je novac od trgovine američkim sirovinama oticao u Evropu i pomagao konsolidaciji ranog svetskog kapitalizma ali ne i samoj Španiji, još uvek nije predstavljalo najveći problem koji je stvorilo otkriće Amerike; posledice paralisanja domaće privrede i prezaduženosti zemlje osetiće se tek u poslednjim decenijama XVI veka. U Karlosovo doba, kako svedoče istorijski izvori, američko pitanje izazvalo je nemire i podeljenost španske javnosti pred dilemama o kolonizaciji, konfrontacije

¹⁹² *Isto*, str. 93.

između onih koji su verovali da je moguća „kompatibilnost vojne discipline i hrišćanske religije“¹⁹³ i opravdavali primenu nasilja zadatim verskim ciljevima, i onih drugih, koji su u nacionalnoj strategiji videli poraz morala, osporavali legitimnost okupacije Amerike i, povodom sudbine njenog domoračkog stanovništva, afirmisali načela prirodnih ljudskih prava. Jedna knjiga iz tog polemičkog konteksta – hronika pod nazivom *Kratak izveštaj o uništenju Indija (Brevisima relación de la destrucción de las Indias, 1552)*, iz pera Bartolomea de las Kasasa, misionara u Novom svetu – poslužila je tada kao glavno uporište za širenje i ustaljivanje međunarodne 'crne legende' o Španiji, kao stereotipa o specifičnoj surovosti i fanatizmu ove nacije, iako je napisana kao izraz samokritičke svesti. I, mada je jasno da su nju podstakli realni povodi, umesno je napomenuti da je naknadno poređenje sa metodama političke borbe u onovremenoj Francuskoj, Engleskoj ili u Portugaliji, pokazalo da je 'crna legenda' u izvesnoj meri bila rivalski propagandni konstrukt, podstaknut 'ponesenošću Karlosa V'¹⁹⁴ i opštom vojnom i političkom nadmoći Habsburgovaca¹⁹⁵. Osim toga, u poređenju sa odlikama režima koji će uslediti – vladavinom Filipa II, tokom koje će proteći najveći deo Servantesovog života – doba carstva još uvek je bilo vreme relativno značajne intelektualne otvorenosti španske države, borbe između konzervativnijih i modernijih političkih struja, i uslova za javnu polemiku o nacionalnoj politici.

Istoričari su saglasni u konstataciji da je Karlos V mudro okončao vladavinu razdvajanjem državnog konglomerata na dva dela; središnji deo ostavio je sinu Filipu, a oblasti habsburškog nasleđa predao je bratu Ferdinandu i, posle abdikacije, povukao se u manastir Juste. „Ma koliko da se njegova imperija“, kako piše Nikola Miličević¹⁹⁶, „vojnički i ekonomski rasipala, i iscrpljivala u neprekidnim ratovima, toliko se i duhovno obogaćivala plodovima humanizma i renesanse“. Nekoliko reprezentativnih fenomena ostalo je u španskoj duhovnoj istoriji svedočanstvo o dinamičnom razvoju kulture u epohi carstva: izvrsna lirika Garsilasa de la Vege, prema mišljenju Ernsta Kurcijusa¹⁹⁷, najpotpunije ostvarenje ideala 'renesansnog čoveka' (sklada ratničkih i

¹⁹³ Isto, str. 191.

¹⁹⁴ L. Alken, *nav. delo*, str. 169.

¹⁹⁵ Haurard Mensing piše o Španiji kao o neporaženoj vojnoj sili u kopnenim borbama od početka XV do sredine XVII veka, to jest, od vremena Katoličkih kraljeva i vojskovođe Gonsala Ernandes de Kordobe (/Gonzalo Hernández de Córdoba (1453-1515), poznatiji pod nadimkom Veliki General /Gran Capitán), do bitke kod Rokroa, 1643. godine. Videti u: H. Mancing, *nav. delo*, str. 55.

¹⁹⁶ Nikola Miličević, „Španjolska književnost“, u: *Povijest svjetske književnosti* (t. IV), uredio Mate Zorić, Liber/Mladost, Zagreb, str. 227.

¹⁹⁷ K. Giljen, *nav. delo*, str. 171.

intelektualnih veština, *armas y letras* ili *sapientia et fortitudo*); intelektualno i umetničko delovanje generacije „erazmista“ okupljene oko Karlosa V, enciklopedijski obrazovane na temeljima klasične filologije i književnosti; bogatstvo recepcije i obrade međunarodnih književnih modela i uspon čitalaštva, osvedočen popularnošću viteškog romana (o toj „psihozi viteškog romana“, koja je bila „akutna sve dok je trajala španska imperijalna iluzija“¹⁹⁸, govori podatak da je poreklo mnogih današnjih toponima Amerike u *Amadisu od Gaule* i *Esplandijanu*¹⁹⁹); najinovativniji eksperimenti u prozi ondašnje Evrope, koji će uroditi nastankom pikarskog romana (*Lazarčić sa Tormesa* pojavio se 1554. godine); razvoj utopijskog mišljenja, historiografije, odbrane ljudskih prava i antikolonijalne misli, u polemikama motivisanim osvajanjem Amerike; pojava niza filozofa-lekara, onovremenih intelektualaca svetskog ranga, poput Luisa Vivesa („oca moderne psihologije“), Andresa Lagune i San Huarte de San Huana, između ostalih. Poznato je da su, pod uticajem Jakoba Burkhartha i nemačkih istoričara koji su sledili njegove teze, zasnovane na specifičnostima religioznog konteksta i socijalno-ekonomskog miljea Španije, mnogi tvrdili da renesansa u njoj nije ni postojala, što je modernija nauka nedvosmisleno osporila. Usvajajući periodizaciju koju je predložio Menendes Pidal, ugledni španski istoričari književnosti Felipe Pedrasa i Milagros Rodrigues²⁰⁰ predložili su da se razvoj nacionalne renesanse na planu istorije ideja i umetničkih izraza sagledava kao razvojni luk koji čine četiri generacije: Antonija de Nebrihe i klasičnih humanističkih filologa u poslednjoj četvrtini XV veka; Garsilasa de la Vege i italijanske pesničke škole u doba Karlosa V; 'velikih mističara' sredinom XVI veka i, kao završnoj, onu koju u doba Filipa II, uz Lope de Vegu, predstavlja i pisac *Veleumog plemića*.

III.3. Vreme Filipa II Habsburškog – Španija inkvizije i protivreformacije

Posle „viteškog“ Karlosovog doba, usledila je epoha kralja Filipa II Habsburškog. Ona je počela 1556. – kada je Migelu de Servantesu bilo 9 godina – i, u većini novijih studija, predstavljena je kao poslednji period u kojem je Španija dominirala međunarodnim odnosima u sferi zapadne civilizacije. Njen će se kraj,

¹⁹⁸ Sreten Marić, „Tragična luda“, u: M. Šukalo, J. Stojanović, *nav. delo*, str. 63.

¹⁹⁹ Ijan Vat, „Mitovi modernog individualizma: *Don Kihot od Manče*“, Treći program, br.158, 2013, str. 22.

²⁰⁰ Felipe-B. Pedrasa, Milagros Rodríguez, *nav. delo*, str. 21.

simbolično, podudariti sa godinom kraljeve smrti, 1598. Smatra se vrlo važnom za buduću sudbinu zemlje činjenica da je car Karlos V znatno olakšao vladavinu svom nasledniku smanjivanjem državnih poseda u Evropi, pa je na prekretnoj mapi hispanse monarhije kada vlast preuzima Filip II – pored Iberijskog poluostrva i najvećeg dela Amerike – ostala Holandija, Parma i Napuljsko kraljevstvo u Italiji, delovi Severne Afrike i Azije, a nabrojanim oblastima dodata je i Portugalija, aneksijom iz 1580. godine. Filip II, poučen očevim neuspesima u borbi sa protestantizmom, odlučio je da radikalnijim metodama čuva katolički politički program i da Španija predvodi međunarodni pokret protivreformacije u vremenu Tridentskog koncila (1545-1563). A na planu unutrašnje politike, uspostavio je režim ideološke kontrole koji se smatra najrepresivnijim koji je ikada postojao u nacionalnoj istoriji. U mnoštvu upadljivih paradoksa koji se vezuju za ovo doba, jedan od najinteresantnijih nalazimo u ocenama da će ta Filipova, 'apsolutistička' polovina XVI veka – uz intenziviranje rasne netrpeljivosti na Iberijskom poluostrvu, trijumf inkvizicije, cenzure, progona intelektualaca i odlučnog zatvaranja zemlje za kulturnu razmenu – imati za epilog preporod katoličke duhovnosti i teologije (njen „vek svetaca“²⁰¹, u terminologiji Žana Delimoa) i, posebno važnu, pojavu plejade najznačajnijih umetnika koje je španska kultura ikada imala. Zapravo, u epohi kralja Filipa II, u tradiciji poznatog sa epitetom „mudrog“ (*Felipe el Prudente*), ali i 'birokratskog vladara', kulminiraju tokovi sasvim oprečnih realnosti imperije Habsburgovaca.

Filipova vladavina počela je aktuelizovanjem jednog unutrašnjeg problema španskog društva bez čijeg je poznavanja – prema tvrdnji Amerika Kastru – teško pronicati u prirodu Servantesovog aluzivnog govora o vlastitoj epohi i prepoznati njegov stav prema dominantnom sistemu vrednosti društva u kojem je stvarao. Naime, reč je o jedinstvenom socijalnom sukobu u ondašnjoj Evropi, specifično hispanskom *konfliktu kasti* koji se zaoštrio 1556. godine usvajanjem *odredbe o čistoti krvi (estatuto de limpieza de sangre)*; zbog toga se neposredno vezuje za vladavinu Filipa II, iako ima kompleksnu predistoriju, koja će ovde u najkraćim crtama biti predstavljena.

Dugotrajna muslimanska okupacija (koja je trajala od VII do XV veka) ostavila je dubok trag u životu stanovništva Iberijskog poluostrva, a jedna od njenih glavnih

²⁰¹ Žan Delimo, *Katolicizam između Lutera i Voltera*, prevela sa francuskog Vera Iljin, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci / Novi Sad /Cetinje, 1993, str. 117. Delimo naziva „vekom svetaca“ ili „invazijom misticizma“ period od početka druge polovine XVI i do prvih decenija XVII veka, kada su živeli sv. Ignasio, sv. Tereza, sv. Jovan od Krsta i sv. Fransisko Ksavijer.

odlika bila je relativno visok stepen međureligijske tolerancije. Kako objašnjava američki servantista Hauard Mensing, muslimanska Španija je primeren istorijski dokaz o islamskoj praksi poštovanja duhovne samosvojnosti hrišćana i Jevreja, njihovog uvažavanja kao druga dva „naroda Knjige“²⁰², zbog čega je u historiografiji srednjeg veka opšteprihvaćen naziv 'Španija tri vere'. Za razliku od svih ostalih država onovremenog sveta, u kojima je jevrejska zajednica predstavljala najbrojniju ne-hrišćansku manjinu, u muslimanskoj Španiji ona, uglavnom, nije trpela progone i diskriminaciju, pa se ustalila kao društvena grupa koju je tradicionalno odlikovalo visoko obrazovanje, umešnost u bavljenju trgovinom i medicinom, i, sledstveno, značajna finansijska moć. Pre nego što su se verski odnosi promenili nagore, razvijeno je, takođe, i mnoštvo reprezentativnih ekonomskih uporišta i umetničkih centara islamske populacije, poput grada Toleda, na primer, koji je tokom Zlatnog doba (pa i kasnije) čuvao status jedne od najvećih intelektualnih prestonica poluostrva. Uz to, poznato je da je muslimansko stanovništvo bilo zaslužno za najveći deo poljoprivredne proizvodnje u državi.

Važna promena u suživotu ovih verskih zajednica, kao što je već pomenuto, dogodila se na prelomu XV i XVI veka, kada su hrišćani ponovo preuzeli od muslimana vlast nad Iberijskim poluostrvom (to jest, kada su okončali svoje 'ponovno osvajanje' Iberije, *Reconquista*) i nasilno uspostavili verski unitarizam. Pošto su tada svi koji su odbili da se pokatoliče bili proterani, od stanovništva koje je odabralo da ostane na poluostrvu pod nametnutim uslovima, nastajala je mnogoljudna potkultura u okvirima katoličanstva – sloj ili *kasta* „novih hrišćana“ (*cristianos nuevos*), to jest, „preobraćenika“ (*conversos*). Pokatoličene Jevreje i njihove potomke (zvanično nazvane *judeoconversos* ili, pežorativno, *marranos*), odnosno, potomke muslimana (*moriscos*), dominantan sloj „starih hrišćana“ (*cristianos viejos*) podvrgavao je stalnom podozrenju i društvenoj marginalizaciji, u čemu su analitičari istorijskih prilika videli prvenstveno izraze surevnjivosti većinske populacije nad razvijenijim manjinama. I mada je moguće pratiti kontinuitet u diskriminatornoj politici i izražavanjima rasne netrpeljivosti u španskom društvu (od vremena koje je prethodilo prelomnim odlukama Katoličkog kraljevskog para, kao i tokom vladavine Karlosa V²⁰³) danas se smatra da su

²⁰² H. Mancing, *nav. delo*, str. 58.

²⁰³ Mada je, kao što je već rečeno, car Karlos V bio okružen grupom „erazmista“, koja je zagovarala hrišćanski humanizam egalitarnog karaktera i predstavljala reakciju na sve oblike društvene diskriminacije, ipak se zna da su i u vremenu njegove vladavine muslimani proterivani (iz Aragona, 1526.

upravo u epohi Filipa II Habsburškog ona dostigla najsnažnija ispoljavanja jer su dobila pravnu formu. Pomenuta *odredba o čistoti krvi*, čije su usvajanje izdejstvovali stari hrišćani, a ratifikovali papa Paulo IV i kralj Filip II, postala je tada zvanični dokument koji garantuje hrišćansko poreklo građana i, kao takva, smatrala se neizbežnim formalnim uslovom za pristup državnim službama, crkvenoj hijerarhiji i verskim udruženjima, ali i institucijama obrazovanja i američkim kolonijama. Kao svojevrsna 'karta za uspeh', ona je favorizovala sve one koji su mogli da dokažu da nisu preobraćenici ili (kako je glasio drugi uslov za dobijanje statusa 'građanina čiste krvi') da im se niko u bližjoj rodbini nije bavio nečasnim zanimanjima. Zbog toga je, prema poznatim rečima Avalje-Arsea, „ne biti *čiste krvi* u habsburškoj Španiji značilo isto što i biti mrtav u građanskom smislu“²⁰⁴, a lična čast temeljila se na pripadnosti dominantnoj kasti starih hrišćana. Uz činjenicu da je to podsticalo opštu hipokriziju, prilike su dodatno usložnjavali finansijski odnosi kasti, stvarajući još jedan istorijski apsurd: većinska katolička populacija nametnula je svoj poredak vrednosti i učinila ga legitimnim u pravnom sistemu onovremene španske monarhije, ali je ekonomska moć ostala u rukama stanovništva jevrejskog i muslimanskog porekla, pa je uredba o čistoti krvi imala parališujuće efekte na privredni razvoj države, već opterećen ratnom politikom.

Dok se savremeni istoričari povremeno spore pred pitanjem o stvarnoj važnosti konfliktu kasti u Španiji Servantesovog doba (*Don Kihot* nas, međutim, uverava o njegovom značaju, čestim Sančovim hvalisanjima da je 'hrišćanin od starine'), saglasni su u ocenama da se središnji vid društvene represije koju je sprovodio Filip II Habsburški ispoljavao u aktivnostima inkvizicije, zvanično nazivane *Sveta služba* (*Santo Oficio*, odnosno, *Santa Inquisición Romana y Universal*)²⁰⁵. Nasuprot predrasudi da je ona isključivo španski fenomen, danas se zna da je ustanovljena u XIII veku na Siciliji, kao organizovana odbrana katoličke crkve od pometnji koje su stvarali prodori jeretika. Postojala je, dakle, dva veka pre nego što je kraljica Izabela reformisala

godine), i da su mnogi intelektualci jevrejskog porekla samoinicijativno napuštali Španiju, u strahu od inkvizicije. Najpoznatiji među njima su Huan de Valdes, koji je proveo život u Napulju, i veliki filozof Luis Vives, koji je živeo u Brižu. U Don Kihotovim savetima o pravednoj vladavini koje upućuje Sanči, neki autori vide odjeke Valdesovog političko-religioznog traktata *Diálogo de Mercurio y Carón*, u kojem se kritikuje korupcija rimske crkve.

²⁰⁴ Felipe-B. Pedraza, Milagros Rodríguez, t. II, *nav. delo*, str. 29.

²⁰⁵ Naziv institucije potiče od reči *inquisitio*, koja je označavala „metod ispitivanja, aktivne provere gde je ispoljeno jeretičko ponašanje ili prestup protiv morala“, a jeres je smatrana „zločinom protiv božanskog visočanstva“. Inkvizicija je postojala i u Francuskoj, Velikoj Britaniji, Švajcarskoj i u skandinavskim zemljama. Navedeno prema: Beatris Komelja, *Španska inkvizicija*, prevela sa španskog Biljana Bukvić, Clío, Beograd, str. 106.

kastiljansku Svetu službu i organizovala je kao instituciju sa centralnom upravom, „telom ideološke kontrole ujednačenih kriterijuma koji su se disciplinovano primenjivali“²⁰⁶, i sa Vrhovnim inkvizitorom, najvišim klerikalnim autoritetom posle pape, ovlašćenim da pokrene sudski proces protiv svake krštene osobe za koju bi se pojavila sumnja da ispoljava jeretičko ili nemoralno ponašanje. U jeku njenog delovanja, sredinom vladavine Filipa II, ovu organizaciju odlikovala je izuzetno obimna birokratija od, čak, 20.000 službenika, i sa mnoštvom saradnika iz naroda. Smatra se da je privilegijama kojima su saradnici bili nagrađivani inkvizicija razvila gradsku i seosku srednju klasu Španije XVI veka²⁰⁷, a da je sav narod koji u tome nije učestvovao, živeo u strahu jer je jedna od glavnih mera kažnjavanja, uz javno ponižavanje²⁰⁸, bila konfiskacija imovine. Nasuprot još jednoj od predrasuda, najređa kazna bilo je pogubljenje prestupnika. O tome je ugledni francuski hispanista Marsel Batajon pisao na sledeći način:

„Španska represija razlikuje se manje po svojoj okrutnosti, a više po moći birokratskog, političkog i pravnog aparata kojim raspolaže. Njegova centralistička organizacija obuhvata čitavo poluostrvo svojim stegnutim pipcima, a pruža svoje antene i u inostranstvu. Protiv sebe ima neprijateljstvo slobodnih duhova, duboku mržnju novih hrišćana protiv kojih je i stvorena, i koji u njoj vide instrument za ponižavanje i osiromašenje. Za osvetu, Inkvizicija može da se osloni na osećanja starih hrišćana, širokih narodnih masa, na njihov mračan egalitarni instinkt, neprijateljski raspoložen prema ljudima koji imaju novac i umeju da ga zarade, i naročito na duh samilosti zajednice koji su negovali fratri prošnjaci, koji oseća sažaljenje i prema najmanjoj kritici tradicionalne pobožnosti... Kako je postojalo naređenje da se prijavljuju zločini protiv zajedničke vere, o kojima je svaki pojedinac ponešto znao, čitav španski narod je, dobrovoljno ili silom, uvučen u inkvizitorske poslove“²⁰⁹.

²⁰⁶ *Isto*, str. 94-95.

²⁰⁷ *Isto*, str. 102.

²⁰⁸ *Autodafe* je bio naziv javne, religiozne „ceremonije širenja vere i usmeravanja ka pravoverju“, piše Beatris Komelja. U njoj su učestvovali inkvizitor, predstavnici svetovne vlasti i narod, i njen središnji deo predstavljalo je izricanje presuda nad jereticima a, prema reakcijama osuđenih, određivane su i kazne. U okvirima autodefe podizana su i gubilišta, jer je, ponekad, kazna za presteupe bila javno spaljivanje osuđenika na lomači. Videti u: *Isto*, str. 36. i str. 106.

²⁰⁹ H. L. Abeljan, *nav. delo*, str. 212.

Već krajem vladavine Karlosa V, 1551. godine, objavljen je jedan *Popis zabranjenih knjiga (Index librorum prohibitorum)*, koji je nagovestio ukidanje slobode izražavanja, ali se on odnosio isključivo na teološku literaturu za koju je crkva procenila da odstupa od katoličke dogme i da njeno čitanje treba zabraniti, iz brige za duhovno zdravlje laika, kako se objašnjavalo. Međutim, kralj Filip II smatrao je da ideološkoj kontroli treba da budu podvrgnuta sva dela koja se štampaju u monarhiji (uključujući, dakle, i ona svetovnog karaktera), pa se 1559. pojavio novi i znatno strožiji *Popis inkvizitora Valdesa*, koji, kako tvrdi Batajon, iz korena menja uslove u kojima se dotada razvijao španski duhovni život. Već i samo posedovanje zabranjenih knjiga – Bokačovog *Dekameron*a, Ariostovog *Besnog Orlanda*, kao i *Lazarčića sa Tormesa*, među mnogim drugim delima – proglašeno je za zločin, a „uvoz knjiga bez prethodnog odobrenja kažnjavan je smrću ili konfiskacijom dobara“²¹⁰. U nameri da predupredi dodire budućih intelektualaca sa centrima protestantizma u Evropi, kralj Filip II objavljuje opštu zabranu mladima da studiraju izvan zemlje, „osim na četiri velika univerziteta – u Rimu, Bolonji, Napulju i Koimbri – koji su se dokazali kao strogo katolički“²¹¹. Prilike postaju zastrašujuće, zaključuje Batajon, jer knjige bivaju masovno spaljivane na lomačama u Valjadolidu i Sevilji, što je stvara strah od učenja i dovodi do ukidanja mnogih katedri na univerzitetima Iberijskog poluostrva „a posledica toga bila je da su mizoneizam i neznanje prevagnuli nad inovatorima i učenim ljudima. (...) Ovaj strašni sistem proradio je a da glavni inkvizitor i inkvizicija nisu morali da budu pokretači; oni su samo imali ulogu regulatora, dok je svaki proces stvarao onaj sledeći“²¹².

Sačuvana su svedočanstva o inkvizicijskim suđenjima istaknutim ličnostima iz javnog života, o procesima koji su vođeni protiv mnogih filologa, teologa, filozofa, pisaca, profesora univerziteta, vojnika onog doba²¹³. Jedna od najmarkantnijih figura kulturne istorije habsburške Španije, filozof i pedagog Luis Vives (koji je bio poznat, između ostalog, po tekstovima o socijalnim problemima i po prijateljstvu sa Tomasom Morom), pisao je o težini vremena „u kojem je opasno i govoriti i ćutati“ („tiempos

²¹⁰ *Isto*, str. 209.

²¹¹ *Isto*, str. 209.

²¹² *Isto*, str. 213.

²¹³ Među onima koje je inkvizicija procesuirala sredinom XVI veka bili su, na primer, filolog i pesnik Fraj Luis de Leon, zbog toga što je samostalno prevodio na narodni jezik i tumačio delove *Svetog pisma*, i vojnik i potonji monah, Ignasio de Lojola, koji je bio optužen za širenje erasmizma.

difficiles, en que no se puede ni hablar ni callar sin peligro“²¹⁴), a njegov učenik Rodrigo Manrike, na primer, žalio je u svojim pismima što u ondašnjoj Španiji niko nije stvarao književnost bez velikog straha da se u njegovom radu nešto ne označi kao jeretičko, dogmatski pogrešno ili saobrazno judaizmu, što je izazivalo „ćutanje učenih“²¹⁵. Zbog ovih i sličnih svedočanstava Servantesovih savremenika, u studijama o duhovnoj klimi tih decenija nailazimo na sintagme „zakon ćutanja“ (kovanica istoričara Henrija Kejmena) ili, među oblicima kreativnih odgovora na takvo stanje, na pojave kriptičnih ‘disursa dvostuke istine’ (Ameriko Kastro u ovu kategoriju ubraja Servantesove rukopise prinudne i „vešte hipokrizije“²¹⁶), kao tekstove u kojima se računa na pronicljivog recipijenta, onog koji čita između redova, da bi prepoznao načine na koje intelektualci iskazuju neslaganje sa represijom sistema.

Osim svoje primarne uloge, inkvizicija je u vremenu Filipa II postala i kraljevo oruđe u programskoj borbi protiv pokreta reformacije, zbog čega se duhovni pejzaž Španije tog doba i narednog, XVII stoleća, ne može ni zamisliti bez raznolikih vidova uticaja Tridentskog koncila. Ova velika skupština hrišćanskog sveta, na kojoj su dominirali upravo španski teolozi i predstavnici klera (naročito, jezuiti), održavana je u sednicama između 1545. i 1563. godine, u italijanskom gradu Trentu i zamišljena je kao projekat celovitog doktrinarnog i organizacionog obnavljanja katoličanstva, razjašnjenja i potvrde dogme, modernizacije i centralizovanja papske administracije. Dugo se smatralo da je središnji sadržaj Tridentskog sabora bio reaktivan, ideološki odgovor na širenje protestantizma; međutim, iako smisao koncila nepobitno jeste bio i u tome, danas se suštinski deo preobražaja koji je doživela katolička crkva u XVI veku ne sagledava u protivreformaciji, niti se smatra da je istorija njene obnove, zapravo, počela sa ovom skupštinom (prema tvrdnjama Žana Delimoa, „dve reformacije – Luterova i rimska – i pored toga što su jedna na drugu bacale anatemu, predstavljale su dva komplementarna aspekta istog procesa hristijanizacije“²¹⁷).

²¹⁴ Marcel Bataillon, *Erasmus y el erasmismo*, str. 170.

²¹⁵ „En efecto, cada vez resulta más evidente que ya nadie podrá cultivar medianamente las buenas letras en España sin que al punto se descubra en él un cúmulo de herejías, de errores, de taras judaicas. De tal manera es esto que se ha impuesto silencio a los doctos, y a aquellos que corran al llamado de la erudición, se les ha inspirado un terror enorme.“ *Isto*, str. 174.

²¹⁶ „Cervantes es un hábil hipócrita, y ha de ser leído e interpretado con suma reserva en asuntos que afecten a la religión y a la moralidad oficiales; posee los rasgos típicos del pensador eminente durante de Contrarreforma.“ A. Castro, *nav. delo*, str. 227.

²¹⁷ Žan Delimo, *Katolicizam između Lutera i Voltera*, prevela sa francuskog Vera Ilijin, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad / Izdavački centar „Cetinje“, Cetinje, 1993,

Ideja o reformi katoličanstva koja će dovesti do održavanja Tridentskog koncila postojala je skoro dva veka ranije i bila je motivisana prvenstveno učestalim zloupotrebama u crkvi (gomilanjem beneficija, laicizacijom, mondenskim životom i poročnostima klera), ali i opštim niskim nivoom verskog znanja u katoličkom narodu, što je, posledično, dovelo do slabljenja crkvenog autoriteta (u pojedinačnim reakcijama na takvo stanje danas se vidi faza „prereformacije“ – u pokretima poput *devotio moderna*, u sporadičnim reformama monaških redova, ili, u Španiji, u reformi kardinala Sisnerosa početkom XVI veka). Dugo očekivana, velika skupština hrišćana predugo je odlagana, smatra danas velika većina istoričara; što zbog stalnih ratnih sukoba među vladarima Evrope, što zbog straha Rima od poraza pred ojačalim i organizovanim protestantizmom, koncil se sastao sa zakašnjenjem od barem dvadeset godina, sazvaio ga je papa Pavle III i „više se nije ozbiljno nadao da će vratiti protestante u krilo rimske crkve“, već je od skupa očekivao „da vrati poverenje onima koji su bili neodlučni i da učvrsti katolike u njihovoj veri“ i „ponovo uspostavi disciplinu u crkvi“²¹⁸. U ukupnoj oceni preovlađuje mišljenje da je Tridentski koncil, ipak, odgovorio na potrebe doba – u vremenu teološke nesigurnosti izazvane šizmom, na njegovim sesijama pružena su relevantna objašnjenja, rešena sporna pitanja katoličke dogme (reafirmisana su učenja o svetim tajnama, grehu, slobodi volje, i druga). Postakao je reformu sveštenstva, obnavljanje verskih redova (jezuita, franjevaca, karmelićanki, ursulinki) i samog Rima kao crkvene prestonice. Uslediće, krajem XVII veka, 'zlatno doba katoličke teologije' i opšte buđenje zanimanja za religiozne teme (među intelektualnim centrima Iberijskog poluostrva prednjačiće, u tom smislu, univerzitet u Salamanki). Takođe, smatra se da je, u narednom periodu, katoličanstvo najviše rašireno svetom, kroz Ameriku i Aziju. Kada se inkvizicija procenjuje kao uspešno sredstvo protivreformacije u rukama Filipa II, ukazuje se na činjenicu da je, zbog njenog beskompromisnog delovanja, Španija izbegla građansko-verske ratove koji su pustošili Evropu XVI i XVII veka.

Najsnažniji odjek Tridentskog koncila u domenu kulture prepoznaje se u potenciranju uverenja o utilitarnom karakteru njenih formi, o njenom učestvovanju u postizanju glavnog cilja hrišćanskog života, spasenja duše, kako je određeno jednom od tridentskih objava (*Regula septima*); zapravo, dekretom iz 1564. godine, kralj Filip II je

str. 5-6. Ovaj autor, takođe, procenjuje da se šizma, verovatno, mogla izbeći da je Koncil održan pre objave Luterovih teza (1520) i njegovog izopštenja (1521), samo da Rim nije odbijao da preuzme inicijativu, pa se jaz u nekoliko narednih decenija nepopravljivo produbio između suparničkih hrišćanskih veroispovesti. *Isto*, str. 54.

²¹⁸ *Isto*, str. 56-57.

proglasio zakonom sve edikte koncila²¹⁹. Felipe Pedrasa i Milagros Rodrigues smatraju reprezentativnim fenomenom saobražavanja umetničkih dela katoličkoj dogmi – masovnu tendenciju „divinizacije“ književnih oblika (ili njihovog „oboženja“, pridavanja duhovnog smisla svetovnim formama), u kojoj su nastajale varijante žanrova „*a lo divino*“. Ova težnja, naravno, nije odlikovala isključivo Španiju post-tridentskog doba, ali je, prema rezultatima istraživanja Damasa Alonsa, u ovoj zemlji najduže opstala i imala najviše plodova, vrlo neujednačene umetničke vrednosti; žudnja za indoktrinacijom čitalaštva najčešće je rezultirala beznačajnim delima ali je, ponekad, podsticala izvanredno stvaralaštvo, kao u slučaju Lopea de Vege i Grasijsana (obrazovanih u jezuitskim školama, koje su posebno negovale pomenutu tendenciju²²⁰). Pa ipak, svoj puni odjek ova ideologija nalazi u epohi baroka, koja se neretko i naziva upravo „kulturom protivreformacije“.

U pogledu ratne istorije, Filip II Habsburški nastavio je osvajачku politiku svog oca, ali upravo hronologija događaja iz ovog domena njegove vladavine najjasnije nagoveštava da će uslediti promena statusa hispanске imperije na svetskoj pozornici. Taj deo povesti počeo je velikom pobedom nad Francuskom, u bici kod San Kintina 1557. godine; u znak sećanja na ovaj uspeh španske vojske, izgrađen je čuveni Eskorijal, rezidencijalno-manastirski kompleks kraj Madrida i reprezentativno delo nacionalne kulture, rad arhitekta Huana de Erere. Četrnaest godina kasnije, oktobra 1571, odigrao se najslavniji ratni okršaj u kojem je učestvovala Španija u XVI veku, odnosno, najznačajniji u međunarodnim razmerama – bitka kod Lepanta, u kojoj je učestvovao i Migel de Servantes. Važnost te bitke, u kojoj su udružene snage Svete Lige (Španije, Venecije i Vatikana) pod vodstvom Don Huana od Austrije porazile Ali Pašinu vojsku, ogleda se u tome što je ona okončala viševjekovnu muslimansku dominaciju na Mediteranu i odagnala rašireni strah od turske pretnje nad Evropom. Ta pobjeda je, kako pišu istoričari²²¹, doživljena na starom kontinentu kao impresivno postignuće i donela je španskoj mornarici najpovoljniju međunarodnu reputaciju, dodatno snažeći nacionalni ponos i uverenje o misiji u odbrani vere. Međutim, kada

²¹⁹ Frederick A. de Armas, *Cervantes and the Italian Renaissance*, u: A. Cascardi, *nav. delo*, str. 33.

²²⁰ Zanimljivo je da su i književna dela iz ranih perioda, koja su ostala omiljena u španskom čitalaštvu, u doba Filipa II dobijala pobožne prerade (na primer, poezija Huana Boskana i Garsilasa de la Vege u zborniku *Obras de Boscán y Garcilaso, trasladadas a materias cristianas y religiosas*, Sevastijana de Kordobe (Sebastián de Córdoba), iz 1575, danas se smatra dobrim primerom lirike *a lo divino*). Isto se dešavalo i sa proznim oblicima; popularni obrasci pastoralnog i viteškog romana pisani su u novom ključu (*Clara Diana a lo divino, Caballería cristiana, Caballería celestial de la Rosa Fragante*).

²²¹ H. Mancing, *nav. delo*, str. 57.

Filip II bude pokušao da zaustavi protestantsku i političku pobunu u Holandiji, doživeće katastrofalan poraz, sa dalekosežnim posledicama. Pošto su holandski pobunjenici imali saveznike u Nemačkoj, Francuskoj i Engleskoj, kralj je smatrao da bi, sprečavanjem Engleske da se neposredno umeša u sukob, mogao da povрати vlast nad Ujedinjenim provincijama, pa je zbog toga poslao ekspediciju na London; delom zbog neiskusnog vojskovođe, a delom zbog nepovoljnih vremenskih prilika i specifičnosti engleske obale, španska mornarica koja je nosila naziv Nepobediva armada ubedljivo je poražena od znatno manje suparničke vojske u Engleskom kanalu, jula 1588. godine. Ovim vojnim porazom, prema mišljenju većine istoričara, nagovešteno je skoro okončanje jedne velike ere nacionalne povesti i početak bitno drugačijeg doba, vojne, političke i ekonomske dekadencije španske monarhije.

III.4. Epoha Filipa III – društvena kriza u decenijama objavljivanja *Don Kihota*

Tumači naklonjeni biografskom pristupu opisivali su vreme oko 1600. godine – taj period smene na španskom tronu, kojom vlast preuzima Filip III Habsburški (1598-1621) – kao prelomno i u životu Migela de Servantesa. Naime, pošto je u mladosti učestvovao u ratovima Španije na Mediteranu a, potom, više od pet godina proživio u vrlo surovim uslovima, među hrišćanskim zarobljenicima u muslimanskom Alžiru, Servantes se vratio u domovinu 1580. godine. Pretpostavlja se da su ga mimoišle nagrade za vojničke zasluge i zna se da su nekoliko puta odbijene njegove molbe da dobije zaposlenje u Americi, pa je više od dve decenije obavljao službu poreznika i poverenika za otkup hrane u Andaluziji. I taj deo njegovog života ispunile su, mahom, nove nevolje, i ponovljena tamnička iskustva; nagomilana intima i profesionalna razočarenja, smatraju Servantesovi biografi, podstakla su njegov duboki duhovni preobražaj oko 1600. godine, koji je odredio prirodu književnih dela iz zrele faze njegovog života. Ljiljana Pavlović Samurović rezimira utisak mnogih znalaca koji zaključuju da se tada Servantes suočavao sa jalovim epilogom svojih suštinskih težnji i spoznao „ispraznost vojničke slave, izgubio veru u pravdu, shvatio uzaludnost individualne žrtve za uzvišene nacionalne ciljeve. (...) To su godine kada je pisao prvi deo *Don Kihota*“²²².

²²² Ljiljana Pavlović Samurović, *Knjiga o Servantesu*, Naučna KMD, Beograd, 2004, str. 17.

Dekadencija koja se vezuje za početak vladavine Filipa III Habsburškog bila je mnogostruka i, kako su predosećali već i Servantesovi savremenici, nepovratna. Ona uvodi u vek u kojem će Španija postepeno gubiti vodeću političku ulogu u svetu i u kojem će primat prezimati njeni rivali, Engleska i Francuska, a dinastija Habsburgovaca ostaće na vlasti do 1700, kada će je smeniti Burboni. Prema mišljenju većine analitičara, Španija je imala status imperijalne sile još izvesno vreme tokom prve polovine XVII veka, ali je u domenu ekonomije bila urušena, kolonizovana prevelikim zaduživanjima koja su podupirala osvajačke poduhvate Karlosa V i Filipa II. Pri tome, kao zajednicu nesvakidašnjeg geografskog, etničkog i kulturnog diverziteta, kako ukazuje Antonio Dominges Ortis, špansku monarhiju je održavala anahrona, verska i feudalna srednjovekovna ideologija Katoličkog kraljevskog para i potonjih Habsburgovaca, i smatra se da je osećaj jedinstva države, pod pritiskom istorijskih promena u svetu, počinjao da slabi već oko 1580. godine²²³, te je kriza u različito vreme zahvatala njene oblasti i raznoliko se ispoljavala.

Nasuprot njegovim slavnim prethodnicima na tronu, samog kralja Filipa III historiografija opisuje kao slabu vladarsku figuru, kao nekog kralja u teškim prilikama, uz vrlo retka disonantna mišljenja²²⁴. Razlozi za takvu kvalifikaciju dobrim delom potiču od činjenice da je on vladao predajući svoje kraljevske ingerencije poverenicima Vojvodi od Lerme (Duque de Lerma) i Vojvodi od Usede (Duque de Uceda), ocu i sinu koji su bili upleteni u korupcijske afere, ozloglašeni u narodu i odgovorni za krupne političke greške, poput progona moriska. Osim toga, ne nalazeći primerenija rešenja, režim Filipa III sproveo je zaokret u spoljnoj politici na način koji su mnogi Servantesovi savremenici doživeli kao priznanje nemoći da se zaustavi nacionalno opadanje. U tom smislu, ovo doba se često naziva epohom „baroknog pacifizma“, napuštanja trasiranog puta katoličkih kraljeva i prateće atmosfere rezignacije u društvu koje je, istovremeno, bilo i iscrpljeno ratovima i zabrinuto da će izgubiti imperijalni prestiž, za koji se dugo žrtvovalo²²⁵.

²²³ A. Domínguez Ortiz, *La España del Quijote*, u: Miguel de Cervantes, *nav.delo*, str. XC.

²²⁴ Prema jednoj od alternativnih teza, koju je ponudio istoričar Džefri Parker u studiji *Evropa u krizi 1598-1648*, Španija je na kraju vladavine Filipa III bila u mnogim aspektima života u povoljnijem položaju nego u vremenu kada je preminuo kralj Filip II, 1598. godine. Videti u: Geoffrey Parker, *Europe in Crisis 1598-1648*, Fontana, London, 1984.

²²⁵ O ambivalentnim osećanjima Španaca s kraja XVI veka, koja nalaze izraz u onovremenim književnim tekstovima (na primer, u stihovima Fransiska Medrana), piše Klaudio Giljen. K. Giljen, *nav.delo*, str. 172.

U tekstu *Acercamiento al 'Quijote' desde una perspectiva histórico-social (Pristup 'Kihotu' iz istorijsko-društvene perspektive)*²²⁶ francuski hispanista Agustín Redondo komentariše podatke koji svedoče o tome da je onaj ključni, privredno-ekonomski sunovrat koji je zadesio Španiju, dugo pripreman. Ovaj autor opisuje godine u kojima su proglašavani bankroti monarhije tokom druge polovine XVI veka (od prvog iz 1557. do onog iz 1597. godine) i tvrdi da je špansku dekadenciju prvenstveno izazvala slabost državne ekonomije – kada su američki resursi bili iscrpljeni, a evropski bankari prestali da daju kredite, videlo se da je domaća privreda već uveliko bila paralisisana. Prema tvrdnjama Redonda, ključni privredni zastoj dogodio se negde između 1570. i 1580. godine, zbog apsurdnog sistema u kojem se nije ulagalo u razvoj domaće proizvodnje, već se, uprkos tradicionalno razvijenoj poljoprivredi i stočarstvu, težilo uvozu robe sa drugih strana, pretežno novcem od američkog zlata. Usled skoka cena osnovnih životnih namirnica, inflacije i nemogućnosti da se zaradi, na Iberijskom poluostrvu većinski deo stanovništva u središnjim decenijama vladavine Filipa II postao je siromašan, a na samom kraju XVI veka zavladao je glad i usledila je demografski razorna epidemija kuge; jedna poznata rečenica iz *Gusmana iz Alfaračea* ukazuje na „bolest koja se spušta iz Kastilje i glad koja se podiže iz Andaluzije“²²⁷. Sve to je doprinosilo osipanju stanovništva u središtu imperije, što je već bilo inicirano ratovima, proterivanjima manjinskih grupa ili potrebom za naseljavanjem Amerike (jer je prethodno doba bilo vreme intenzivnih migracija usled snaženja američkih poseda monarhije). Posvećena ratovima, Španija je propuštala prilike da se privredno razvije i da se pravovremeno uključi u rani svetski kapitalizam, a slojevitou razliku koja se krajem XVI i početkom XVII veka produbila između nje i ostatka Evrope, Hose Luis Abeljan sumirao je u zapažanjima koje nalazimo u njegovoj *Istoriji španske misli*:

„Kapitalistički razvoj mogao je da pronade stimulans u otkriću Amerike kroz trgovinu sa novim svetom i uvoz njegovih bogatstava, koji su mogli da dovedu do industrijskog procvata; ipak, nije bilo tako, a razloge treba tražiti u religijskim smernicama koje su uspostavili katolički kraljevi. Ako su mere koje su oni doneli za vreme svoje vladavine mogle da imaju opravdanje u potrebi da se uspostavi nacionalno jedinstvo koje je u to vreme moglo da se ostvari samo kroz religiju, slični razlozi nisu imali smisla u bliskoj budućnosti. Nastavljanje

²²⁶ A. Redondo, *Acercamiento al 'Quijote' ...*, u: A. Close et al, *Cervantes*, str. 257-293.

²²⁷ „... a la enfermedad que baja de Castilla y al hambre que sube de Andalucía“, u: Mateo Alemán, *Guzmán de Alfarache*, Planeta, Barcelona, 1983, str. 257.

sa istom verskom politikom tokom čitavog XVI veka bilo je pogubno za budućnost Španije sve do naših dana; najgore je to što se sa tom politikom nije samo nastavilo, već je za vreme vladavine Filipa II ona postala još čvršća i netrpeljivija.“²²⁸ (...) „Nalazimo se pred naličjem onoga što predstavlja nezaustavljivu dekadenciju velikim delom izazvanu otkrićem Amerike. Uvoz plemenitih metala – a naročito srebra – da bi pomogao preskupu kraljevsku politiku Habsburgovaca, izazvao je druge propratne posledice: propast poljoprivrede i trgovine, umnožavanje verskih redova i društvenih aktivnosti koje ne donose bogatstvo, negativan stav prema industrijskoj ili zanatskoj proizvodnji. Na vrednosnoj skali tog vremena cenjeni su religiozni život i vojne vrednosti, dok su se prezirali oni koji su morali da rade da bi živeli. Uvek je privlačila pažnju činjenica da se, dok je Evropa koračala ka vladavini svetom na bazi ekonomskog i naučnog razvoja, zemlja koja je posedovala najveće prostranstvo i najveće bogatstvo, okretala asketsko-stoičkom odbacivanju ovozemaljskih vrednosti i uzdizanju moralnih i duhovnih ideala“²²⁹.

Po uspostavljanju primirja sa Francuskom (1598), procenjujući da je država previše iscrpljena da bi nasleđene konflikte mogao uspešno da reši ratovima, novi španski kralj sklopio je mirovni sporazum i sa Džejsom I od Engleske (1604), a kasnije i sa holandskim pobunjenicima (1609). Međutim, taj period nove, pacifističke spoljne politike nije zaista upotrebljen za obnavljanje snage države, naprotiv; osim nemotivisanog preseljenja dvora u Valjadolid, pa povratka u Madrid, i sličnih, šire posmatrano, beznačajnih i nedelotvornih političkih akcija kraljevih poverenika, organizovan je i veliki progon moriska sa Iberijskog poluostrva, kraljevim dekretom iz 1609. godine – surov, apsurdan i antiekonomski potez, kako se jednodušno procenjuje. Ovom masovnom progonu preobraćenika muslimanskog porekla prethodio je jedan nasilni pokušaj njihove asimilacije u vreme Filipa II, šezdesetih godina XVI veka, a agresija je objašnjavana pretpostavkom da su moriskoi samo nominalno prešli u katoličanstvo i da tajno upražnjavaju islamske običaje, koriste arapski jezik i da predstavljaju potencijalnu pretnju za većinsko stanovništvo; strahovalo se, zapravo, od njihovog udruživanja sa muslimanima, koji su piratskim napadima ugrožavali španske obale. Podaci govore da je u periodu između 1609. i 1614. godine oko trista hiljada

²²⁸ H. L. Abeljan, *nav. delo*, str. 87-88.

²²⁹ *Isto*, str. 213-214.

moriska, među kojima je bilo najviše stanovnika iz Valensije, deportovano u Severnu Afriku, uglavnom u Tunis i Maroko. Njihov egzodus odjekuje u jednoj od epizoda *Don Kihota* (II, 54), u svedočenju moriska Rikotea, nekadašnjeg Sančovog komšije, koji se iz ljubavi prema Španiji (ali servantesovski dvosmisleno, i zbog blaga koje je sakrio) vraća u zemlju, maskiran u hodočasnika. Unutrašnja politika na Iberijskom poluostrvu nije se, dakle, suštinski menjala u epohi Filipa III: opsesija čistotom krvi, odnosno, poreklom (*linaje*) još uvek je predstavljala jednu od najvažnijih odlika onovremenog španskog društva, mada su, kako piše Beatris Komelja, aktivnosti inkvizicije u izvesnoj meri tada oslabile.

Opšta svest o ozbiljnosti krize u kojoj se zemlja našla predstavljala je početkom XVII veka upečatljiv fenomen javnog života Španije, širi od izražavanja protesta protiv progresivnog opadanja životnog standarda, i razvijen u višedecenijsku javnu debatu o uzrocima nacionalne dekadencije i o mogućim rešenjima za njeno prevazilaženje. Mada je nije započela nijedna idejno monolitna grupa intelektualaca, već su se u nju uključivali pojedinci svih statusnih i obrazovnih profila, sa vrlo raznovrsnim predlozima, o ovoj polemici se govori i kao o *pokretu arbitrista (el movimiento arbitrista)*, koji je bio u jeku između 1600. i 1630. godine. U reprezentativnoj književnosti te epohe – u Kevedovom *Životopisu lupeža*, na primer, ili u Servantesovom *Razgovoru pasa* – figure arbitrista pojavljuju se kao komični, tipski likovi dokonih pojedinaca koji razmišljaju o velikom preuređenju države i prema njima se usmerava oštar satiričarski podsmeh, što, dobrim delom, odražava prezir naroda prema komentatorima krize, odnosno, svedoči o atmosferi razočarenja i skepse u društvu u kojem se tada nijedna mera iz lavine reformističkih predloga nije pokazivala kao efikasna. Međutim, sudeći prema istorijskim istraživanjima, arbitristi čija su imena upamćena nisu zaista bili pojedinci poput Kevedovog bezumnika, koji bi da sunderima pokupi more, kako bi se strateški lakše rešio španski problem u ondašnjoj Flandriji²³⁰, ili Servantesovog, koji daje ciničan predlog da se nacionalna ekonomija spasi tako što bi svi Španci povremeno strogo postili, a svoj ušteđeni novac davali kralju da stabilizuje prilike u zemlji²³¹. Naprotiv, prema mnogim mišljenjima uglednih hispanista, pokret

²³⁰ Fransisko de Kevedo, *Životopis lupeža*, preveo sa španskog jezika Josip Tabak, IP Rad, Beograd, 1961, str. 52.

²³¹ Migel de Servantes, *Uzorne novele*, sa španskog jezika preveli Haim Alkalaj i Duško Vrtunski, Matica srpska, Novi Sad, str. 446. Postoji i studija o Don Kihotu kao arbitristi – Jean Vilar, "Don Quijote arbitrista (sobre la reformación en tiempos de Cervantes)", *Beitrag zur Romanischem Philologie*, VI, 1967, str. 124-129.

arbitrista ima dublji značaj na planu španske duhovne istorije. Avgustin Redondo smatra da je on bio „svest monarhije“²³², znak sazrelog uvida da Španija početkom XVII veka traži novi identitet i temeljnu obnovu (pa u tom kontekstu izdvaja, kao posebno markantnu intelektualnu pojavu, analize i reformističke ideje Martina Gonsalesa Seljorige²³³, na primer). Do sličnih zaključaka dolazi i Hose Antonio Maravalj²³⁴ u studijama o mentalitetu i duhovnoj klimi baroka, prepoznajući u kritičkoj svesti i u odbijanju pomirljivog odnosa prema teškoćama društvene stvarnosti, pojavu *modernog čoveka*, kao onog koji veruje u sopstvenu snagu da menja svet. Kroz čitavu književnost baroka odjekuje tema sudbine savremene Španije i ideja o njenoj obnovi, produbljujući, kao nikada do tada, neposrednu vezanost literarnog teksta za društvene aktuelnosti.

Decenije u kojima je pisan *Don Kihot* karakteristične su i zanimljive, takođe, po ispoljavanju višestrukih, dugo pripremanih promena u socijalnoj strukturi Iberijskog poluostrva, čiju suštinu umnogome rezimira konstatacija da je reč o prvom dobu u kojem postaje primaran ekonomski status pojedinca u društvu, a ne njegovo poreklo, kako smatra Havijer Salazar Rinkon²³⁵. Naime, ako se među specifičnosti društvenog miljea renesansne Španije, u poređenju sa evropskim nacijama, ubraja i netipično dugo opstajanje feudalnih, staleških podela i nepostojanje srednje klase (koja se razvijala u većini evropskih društava), u vremenu Filipa III nasleđena jednostavnost društvene stratifikacije srednjeg veka – sa jasnom podelom stanovništva na dvor, plemstvo, kler i seljake – upadljivo je odudarala od znatno kompleksnijih i umnoženih distinkcija u stvarnosti. Jednim od svojih središnjih aspekata, tematizacijom sudbine siromašnog plemića-idalga, Servantesov tekst verodostojno odražava svoje vreme kao period vrlo konfliktnih kriterijuma društvenog statusa, odnosno, tendencije ka obrtanju odnosa između klase i ekonomske snage, u kojem plemstvo prelazi na društvene margine pa, praktično, gubi smisao postojanja (uprkos izvesnim merama Filipa III da ga obnovi kao

²³² A. Redondo, *nav. delo*, str. 261.

²³³ I Felipe Pedrasa i Milagros Rodriges izdvajaju dvojicu intelektualca kao posebno važna među arbitristima – osim Martina Gonsalesa Seljorige (Martín González de Cellorigo), sa delom *De la política necesaria y útil restauración a la política de España*, pominju i Sanča de Monkadu (Sancho de Moncada) sa tekстом *Restauración política de España*; oba pomenuta autora pišu o inflaciji, smanjivanju broja stanovnika i odsustvu proizvodnje u Španiji, a među mogućim rešenjima za ta zla, između ostalog, predlažu organizovano razvijanje srednje klase. Agustín Redondo navodi, kao uverljive onovremene izvore o krizi, i *Actas de las Cortes de Castilla*, s kraja vladavine Filipa II, kao svedočanstva o opštem siromaštvu, gladi, epidemijama, opustelim selima, zapuštenoj poljoprivredi i uvećanju broja luralica.

²³⁴ José Antonio Maravall, *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*, Ariel, Barcelona, 1975.

²³⁵ Monografija *Društveni svet 'Kihota'* pomenutog autora počiva na tezi o destrukciji i nestajanju aristokratske kulture u Servantesovom vremenu: Javier Salazar Rincón, *El mundo social del 'Quijote'*, Gredos, Madrid, 1986.

elitu moći), a sličnu degradaciju doživljava i vojnički stalež, sve manje značajan s obzirom na jenjavanje ratoborne spoljne politike. Na osnovu fikcionalnog miljea *Lazarčića sa Tormesa* zaključuje se da je sredinom XVI veka siromašni idalgo već bio tipiska figura španskog društva, da se tokom tog stoleća postepeno gubila tradicionalna korelacija između klase i bogatstva, te da se do vremena objavljivanja *Don Kihota*, kako piše V. B. Ajf, više nije moglo jednoznačno odrediti šta je bio ključni indikator društvenog položaja – klasno poreklo, novac ili hrišćanska krv? – jer je, u praksi, špansko društvo živelo sa mnogo podela.

Uz rast značaja novca u odnosu na prethodni poredak vrednosti – zasnovan na etosu službe Monarhiji i na ličnoj časti i vrlinama – pojavljivale su se nove vrste bogataša, među seljacima i takozvanim *indianosima*, ljudima koji su stekli imetak u Americi i vratili se da žive na Iberijskom poluostrvu; o njihovoj želji za klasnim usponom koji bi bio verifikovan i dobijanjem (odnosno, kupovinom) plemićkih titula svedoče nam teme mnogih komedija Lopea de Vege, a s druge strane, sama činjenica da je osiromašena država prodavala aristokratska imenovanja oštro je satirizovan u Kevedovom *Životopisu lupeža*, na primer. Istovremeno, stanovništvo se masovno pomeralo sa opustelih sela u gradove, što je dovodilo do nastanka gradske sirotinje, uvećanja sloja beskućnika i pikara, i čitavog urbanog podzemlja, upečatljivo odraženog u Servantesovim novelama i u pikarskom romanu, ali i u slikarstvu Velaskesa i Murilja, kako nas podseća V. B. Ajf. Takođe, među važnijim promenama u socijalnoj slici, hroničari ukazuju i na pomeranja u rodnim ulogama. Neizbrojni ratovi Španije XVI veka umanjili su muški deo populacije, pa je porasla uloga žena u društvu i njihova vidljivost u javnom životu. U dominantnom siromaštvu, smatra se da je društveni mir obezbeđivan propagandom ideologije prema kojoj uzroke loših prilika u kojima se narod našao, ne treba tražiti u nesposobnosti aktuelnih vlasti, već u čovekovoju grešnosti²³⁶.

Pa ipak, uprkos svoj složenosti i ozbiljnosti, dekadencija koja se ispoljila u vremenu Filipa III Habsburškog nije ugrozila najvažnije tokove razvoja španske umetnosti zbog kojih i veći deo XVII veka pripada njenom Zlatnom dobu. Ako su se u prethodnom veku španski modeli viteškog, sentimentalnog i pastoralnog romana pojavljivali među uzorima za razvoj proze u drugim evropskim nacionalnim

²³⁶ Felipe-B. Pedraza, Milagros Rodríguez, *navedeno delo*, t.III, str. 42.

književnostima, bili prevedeni i podražavani, u veku baroka tu će ulogu preuzeti pikarski roman. I sam *Don Kihot* će, za samo nekoliko godina po objavljivanju, biti preveden na engleski i francuski jezik, utemeljujući Servantesovu međunarodnu reputaciju i podstičući mnoštvo imitacija i obrada. Ništa manji neće biti dometi ni onovremenog nacionalnog teatra; uz 'čudo prirode' Lopea de Vegu, status klasičnih evropskih pisaca steći će i Tirso de Molina, kao verovatni tvorac jednog od malobrojnih likova sa epitetom 'mitskog' u modernoj kulturi, večitog zavodnika Don Huana (iz komada *Burlador de Sevilla*, 1630), i Kalderon de la Barka, autor baroknog remek-dela *Život je san* (*La vida es sueño*, 1635), sastavnice stalnog repertoara mnogih svetskih pozorišta. I mada je neodvojiv od katoličke dogme, taj blistavi period u razvoju dramske literature postaće, prema rečima Oktavija Pasa, „najoriginalniji i, istovremeno, najuniverzalniji“²³⁷ zbog bogatstva njegove filozofske misli, inspirisane „temom odnosa čovekove slobode i božje milosti“²³⁸. Uz prozu i dramu, i lirika će imati antologijska ostvarenja, naročito u stihovima Luisa de Gongore. Takođe, neki istoričari umetnosti smatraju da su u jednom periodu, krajem XVI i početkom XVII veka, španski slikari uspeali da preuzmu od italijanskih majstora ulogu vodećih predstavnika evropske likovne scene, zahvaljujući stvaralaštvu El Greka i 'oca meta-slikarstva' Dijega de Velaskesa, pre svih drugih, ali i Hosea de Ribere, Fransiska Surbarana i Bartolomea Estebana Murilja, između ostalih²³⁹. I, kao što u domenu međunarodne politike španska monarhija više nikada neće imati onaj značaj koji je dostigla u prvom veku po otkriću Amerike, u povesti nacionalne kulture nijedno njeno kasnije razdoblje neće biti tako plodno, inovativno i dinamično kao ono koje je, kako se to obično kaže, počelo sa pojavama *Selestine* i *Amadisa*, kulminiralo sa *Don Kihotom*, a okončalo smrću Kalderona de la Barke (1681).

III.5. Istorija u tekstu: *Don Kihot* i teme vremena

Latentni sukob između istorijskih i aistorijskih čitanja, odnosno, između zagovornika stava da je *Veleumni plemić* bitno uslovljen društveno-istorijskim okruženjem u kojem je nastao i onih drugih, koji ističu njegov status klasičnog teksta, smatrajući da se on može razumeti, opisati i vrednovati i bez poznavanja okolnosti iz

²³⁷ Oktavio Paz, *Luk i lira*, sa španskog jezika preveo Radoje Tatić, Prosveta, Beograd, str. 209.

²³⁸ *Isto*, str. 209.

²³⁹ H. Mancing, *nav. delo*, str. 74.

kjih je potekao, predstavlja jednu od postojanih odlika njegovih dosadašnjih interpretacija, o čemu je pisao 1998. godine Entoni Klous²⁴⁰. Međutim, ovaj britanski kritičar dodao je navedenoj konstataciji i važnu napomenu da, ipak, ne nalazi relevantne analize u kojima ma koja od pomenutih krajnosti (bilo u vezivanju teksta za njegovo izvorno okruženje, bilo u naglašavanju njegove estetske autonomije i semantičke univerzalnosti) uspeva da opstane kao isključiva težnja²⁴¹. Budući da je rasprava o istoričnosti Servantesovog remek-dela jedna od onih koji imaju povlašćeni značaj i veoma dugu tradiciju, pa bi već i samo predstavljanje njenih glavnih momenata zahtevalo srazmerno veliki prostor, ograničićemo se na pregled stavova o nekoliko osnovnih pitanja koja se u tom dijalogu o odnosu teksta i njegovog istorijskog konteksta, posredno ili neposredno, ponavljaju. Naime, navešćemo mišljenja o tome zbog čega se često tvrdi da je pripovest o viteškim pustolovinama Alonsa Kihana simbolična za špansku nacionalnu istoriju, zašto je, kako piše Marić, ona za Špance „polazna, a često i završna etapa razmišljanja o sudbini svoje zemlje i sveta“²⁴² ili, kako to isto formuliše Hose Ortega i Gaset, zbog čega je Servantesov roman „čuvar *španske* tajne, dvosmislenosti *španske* kulture“²⁴³?

Potom, ako zaista predstavlja umetnički komentar nacionalnih tema i problema istorijske realnosti Španije, na koje načine *Don Kihot* artikuliše savremenu istoriju i kakve odnose uspostavlja prema aktuelnim preokupacijama španskog društva i dominantnom vrednosnom poretku, da li odražava zadate vrednosti ili ih ispituje i osporava? I, na kraju, zašto se ovaj roman smatra simboličnim ne samo u odnosu na istoriju Servantesovih sunarodnika, već i znatno šire, za rano moderno doba zapadne civilizacije? Ostavićemo ovom prilikom po strani ona, takođe nemalobrojna, mišljenja o tome da, za razumevanje dela takvog umetničkog ranga kakav doseže *Don Kihot*, utvrđivanje njegovih relacija sa istorijskim kontekstom ne pripada redu interpretativnih prioriteta, kako smatra Harold Blum²⁴⁴, na primer.

²⁴⁰ E. Klous, „Tumačenja *Kihota*“, Treći program, broj 158, 2013, str. 63.

²⁴¹ *Isto*, str. 64.

²⁴² S. Marić, *nav. delo*, str. 52.

²⁴³ H. Ortega i Gaset, *nav. delo*, str. 61. Podvlačenje je naše.

²⁴⁴ Harold Blum piše: „Context cannot hold Cervantes and Shakespeare: the Spanish golden age and the Elizabethan-Jacobean era are secondary when we attempt a full appreciation of what we are given.“ U: Miguel de Cervantes, *Don Quixote*, a translation by Edith Grossman, introduction by Harold Bloom, Secker & Warburg, London, 2004, str. XXI.

Osnovna premisa od koje se polazi u radovima onih autora koji u *Don Kihotu* prepoznaju transponovanu problematiku španske nacionalne sudbine, sastoji se u tome da se težište tumačenja ne stavlja na bukvalni smisao intrige, to jest, roman se ne čita (ili, pak, ne isključivo) kao tematizacija 'čitalačkog ludila' i kao parodijski obračun sa knjigama koje su ga izazvale, nego se pretpostavlja da njegova naracija ima i viši, alegorijski plan. Pri tome, najčešće se utvrđuje simboličnost viteških romana, kao presudnih medijatora želje Alonsa Kihana da obnovi vreme lutajućeg viteštva. Ovaj literarni žanr priziva sećanje na kompletan viteški kodeks feudalne, aristokratske kulture, ali i na nešto konkretnije; budući da su knjige poput *Amadisa od Gaule* bile na vrhuncu popularnosti u prvim decenijama XVI veka, kada se odigravala i španska imperijalna ekspanzija, one nju neposredno asociraju; takođe, veza između ideala katoličke monarhije i viteškog romana počiva i u tome što su fiktionalni vitezovi, kao i oni istorijski, bili osvajači pod znakom krsta, dakle, hrišćanski ratnici. Imajući u vidu te vremenske i ideološke podudarnosti, Servantesovo prikazivanje poraza viteškog poduhvata na početku XVII veka, shvata se kao alegorijska naracija o španskoj dekadenciji, rezimiranje njene istorijske putanje od najveće svetske sile do siromašne i ideološki anahrone, premda i dalje velike države; razračunavanje sa viteškim knjigama značilo bi, u takvom čitanju, opraštanje sa ratničkim idealima monarhije i literarno oglašavanje kraha one politike koje su osmislili katolički kraljevi, a na svoje načine sledili i ostvarivali Karlos V i Filip II.

Prema mišljenju Ramira de Maestua²⁴⁵, *Don Kihot* simbolizuje propadanje Španije Habsburgovaca, a prema sudu Hosea Antonija Maravalja²⁴⁶, on je metafora španske nemoći da se modernizuje i da uhvati korak sa svetom, te svojevrsan antidot utopizmu njenog imperijalnog projekta. Varijacije, preformulacije i nijansiranja takvog čitanja opstaju kao stalno mesto servantističke kritike do naših dana; za Dianu de Armas Wilson²⁴⁷, polazak u pustolovine Alonsa Kihana predstavlja umetnički izraz potrebe da se porekne gubitak imperije i, takođe, vid ispoljavanja španskog konkistadorskog mentaliteta, a za Frederika de Armasa²⁴⁸, on je satirizacija grandomanskih ambicija Karlosa V Habsburškog. Takođe, treba naglasiti da je u mnogim radovima Servantesov odnos prema viteštvu interpretiran kao ambivalentan, slatko-gorak, jer je u vojničkoj

²⁴⁵ Ramiro de Maestua, *Don Quijote o el amor (ensayos en simpatía)*, Ed. Anaya, Salamanca, 1969.

²⁴⁶ José Antonio Maravall, *Utopía y contrautopía en 'El Quijote'* (1976), Visor Libros, 2006.

²⁴⁷ D. de Armas Wilson, *Cervantes and the New World*, u: A. J. Cascardi, *nav. delo*, str. 217.

²⁴⁸ F. de Armas, *nav. delo*, str. 46.

slavi Španske monarhije pisac imao značajan lični ulog: „Osećamo da Servantes piše o grandomanskom ludilu svog naroda i o svom vlastitom; on se oseća pod kožom Tužnoga Viteza, on je taj koji je bio ponosni idalgo, služio i bio ranjen u slavnoj bici kod Lepanta, prkosio begu alžirskom, spremao veliku Armadu“²⁴⁹.

I kada se, nasuprot navedenim mišljenjima o simboličkoj aktuelnosti viteških pustolovina, ukazuje na to da roman svojim središnjim zapletom ne dotiče sučelice ništa aktuelno i da mu je tema izvesna literarna moda koja je već jenjavala kada je Servantes pisao, ipak se priznaje kao izuzetno važna okolnost to što su pohodi Don Kihota i Sanče smešteni u živu piščevu stvarnost Španije s kraja XVI i s početka XVII veka – mahom, u ruralni ambijent Manče i njenih krčmara, seljaka, stočara, trgovaca, velikaša, klerika, starih i novih hrišćana i moriska, prevaranata i hodočasnika, ali, delom i u Barselonu, sa njenim razbojničkim drušinama i gradskim šarenilom – a ne u tipičan fikcionalni ambijent u kojem su se kretali protagonisti viteških romana. Zbog te upadljive promene hronotopa, napuštanja „avanturističkog vremena“ i fantastičnih krajolika u kojima su se kretali literarni uzori Alonsa Kihana, „u osvajanju istorijskog vremena Servantesov roman ima ogromni značaj“²⁵⁰, tvrdio je Mihail Bahtin. Takođe, sa izuzetkom samog protagoniste, koji teži da oponaša junake mašte, ponašanje većine likova romana reprezentativno je za kulturu i prilike vremena u kojima je knjiga nastala. I zbog verodostojnosti društvenog miljea, *Veleumni plemić* se čita kao tekst koji svoj puni smisao ostvaruje tek „u srcu istorije“, pisao je Pjer Vilar²⁵¹, a Servantesova širina perspektive u predstavljanju pripadnika mnogih socijalnih grupa na koje Don Kihot i Sančo Pansa nailaze u svojim putovanjima čini roman „simbolom epohe“, kako kaže Hose Marija Hover, koji smatra da je, štaviše, „brevijar i kulminacija jedne kulture; eksponent zbira tekućih duhovnih i intelektualnih stavova španskog društva iz onih dekada koje su predstavljale prelaz iz veka renesanse u vek baroka“²⁵².

O neposrednijim vezama *Don Kihota* sa specifičnostima španske državne i društvene krize iz prvih decenija XVII veka razmišljao je, između ostalih tumača, i Agustin Redondo. Književno delo nije, podseća nas ovaj ugledni hispanista i proučavalac folklor, 'ogledalo koje ide putem' (aludirajući na poznatu Stendalovu frazu), nije istorijski dokument na način na koji to jesu svedočanstva arhiva, već je

²⁴⁹ S. Marić, *nav. delo*, str. 64.

²⁵⁰ Mihail Bahtin, *O romanu*, str. 283.

²⁵¹ Pierre Vilar, *Le temps du Quichotte*, Europe, 1/1956, str. 3-16.

²⁵² José María Jover, ed., *El siglo del Quijote (1580-1680)*, Espasa Calpe, Madrid, 1986, str. 5.

plod kreativnog impulsa; pa ipak, potpunije ćemo razumeti Servantesa kao stvaraoca kada upoznamo načine na koje transponuje u svoju fikciju probleme dana u kojima je živeo. Naime, Redondo prepoznaje među aktuelnostima u sadržaju romana i jedan njegov važan poetski kvalitet – spoj karnevalske atmosfere sa slutnjom nekog dubokog tragizma – za koji misli da je metonimijska projekcija Španije iz prvih godina vladavine Filipa III²⁵³. Naime, ono što se u istoriografiji pominje kao kraljeva „karnevalizacija dvora“²⁵⁴ ogledalo se u čestom organizovanju pompeznih proslava, kojima je prikrivano siromaštvo monarhije i potiskivana svest o tragičnosti situacije u kojoj se nalazila država. Tim više je veza *Don Kihota* sa ovim prilikama aluzivna, što su njegovi protagonisti nalik omiljenom karnevalskom paru figura iz tih dana (preuzetom iz *Commedia dell'Arte*), koji su činili debeli Botarga i mršavi Ganasa. Njihovo često defilovanje u narodnim slavljinama iz tog vremena, poput onih koja su organizovana u čast venčanja kralja Filipa III sa Margaritom od Autriasa, u Valensiji 1599. godine²⁵⁵, podstiče Redonda na sledeća razmišljanja:

„Paradoksalna je ta knjiga koja se pojavljuje 1605, praznična i vesela na jednoj strani, duboko zamišljena i misaona na drugoj, sa stalnom igrom između 'šala i istina', između onoga što jeste i što se pričinjava, i sa jednim junakom, takođe paradoksalnim, koji je ludo mudar, komičan, koji traga za identitetom, za svojim pravim bićem i za boljitkom. Zar taj junak i ta knjiga nisu metonimija za Španiju koja ih okružuje?“²⁵⁶.

U središnjoj temi romana, u ideji preobražaja čitave tekuće stvarnosti, smatra Agustin Redondo, nepobitno su prisutne političke rezonance. Budući da osmišljava načine na koje bi se mogle prevazići neprilike u državi i nastupa sa predlozima za srećniji život društva, i Don Kihot je arbitrista, 'komentator krize', poput mnogih Servantesovih savremenika, iako rešenja vidi u obnavljanju (delimično) mitske prošlosti; i mada uvek između 'šala i istina', tema arbitrizma pojavuje se i neposredno, na dva mesta u tekstu romana (u epizodi sa galijašima (I,22) i u razgovoru junaka o

²⁵³ A. Redondo, *nav. delo*, str. 263.

²⁵⁴ *Isto*, str. 261.

²⁵⁵ *Isto*, str. 262.

²⁵⁶ „Libro paradójico el que sale en 1605, festivo y alegre por una parte, profundamente pensado y reflexivo por otra, en que existe un juego constante entre 'burlas y veras', entre ser y parecer, y en que se ilustra un héroe, paradójico también, un cuerdo- loco, cómico y trágico a la vez, en busca de su identidad, en busca de su verdadero ser y de mejoras. ¿No serán el libro y el héroe metonímicos de la España que los rodea?“ *Isto*, str. 263.

borbi protiv Turaka (II,1)). No, Don Kihotova perspektiva nije jedina istaknuta u romanu; za razliku od svog gospodara, koji bi da tok istorije vrati unazad, Sančo je usklađen sa novom Španijom XVII veka, u kojoj je zaživela poznata Kevedova maksima da je 'moćni vitez Gospodin Novac' ('poderoso caballero es don Dinero'). Sančo Pansa vidi društvo kroz kategorije 'imati i nemati' i, neočekivano, znalački vlada kao guverner nad ostrvom Baratarijom. I pravednička vladavina Sanče, za koju Redondo kaže da je jedna od karnevalskih epizoda romana koja se na svom kraju preobražava u političku lekciju, i čitavo zajedničko učešće u viteškim pustolovinama gospodara i štitonoše, u pomenutoj studiji tumače se kao pripovedanje o poduhvatu u korist obespravljenih, odnosno, kao implicitna, ali jasna aluzija na nepravednost onovremenih španskih vlasti²⁵⁷.

Analize *Don Kihota* kao politički svesnog teksta, koji bitan deo svojih značenja temelji na polemičkom odnosu prema važećoj lestvici vrednosti, predrasudama i autoritetima društva u kojem je nastao, česte su u kritici XX veka, a naročito ih je produbljivao u središnjoj i u poznoj fazi svog kritičkog rada Ameriko Kastro²⁵⁸. Bez obzira na ono što Servantes neposredno govori o svojim namerama na okvirima pripovesti, njegove motivacije nisu isključivo literarne, naprotiv; da pisca nije zanimao i *razón de estado* oko 1600. godine, kaže Kastro, *Don Kihot* ne bi predstavljao tako veliki prelom u istoriji proze²⁵⁹. Zapravo, ovaj autor smatra da je španska književnost od vremena *Selestine*, pa preko *Lazarčića sa Tormesa* do *Gusmana iz Alfarácea* i *Don Kihota* sve više težila izražavanju specifično španskih socijalnih sukoba – prevenstveno onog širokog, između starih i novih hrišćana – i konfrontirala se sa glavnim autoritetima države, ali je ta konfrontacija artikulisana isključivo indirektno, u insinujacijama, u pripovedanju čiji doslovni plan to ne očitava, jer drugačije nije bilo moguće. Kastro procenjuje da je *Don Kihot* nastao kao izraz posmatranja španskog socijalnog miljea sa pozicije predstavnika njene margine, iz ugla preobraćenika²⁶⁰ i, za razliku od *Gusmana*

²⁵⁷ Isto, str. 284.

²⁵⁸ Ovdje imamo u vidu teze iz Kastrovih tekstova *La estructura del 'Quijote'* (prvobitno objavljenog u časopisu *Realidad* (Buenos Aires), II /5, 1947) i *Palabra escrita y el 'Quijote'* (*Asomante*, San Juan de Puerto Rico, 3, julio–septiembre, 1947) koji su kasnije uvršteni u knjigu *Hacia Cervantes*.

²⁵⁹ A. Castro, *El pensamiento...*, nav. izdanje, str. 582.

²⁶⁰ Kastro je ponudio tezu da je Migel de Servantes bio novi hrišćanin, dakle, katolik jevrejskog porekla; na taj zaključak nije ga navelo samo mnoštvo likova sa margine u Servantesovim delima, niti samo polemičan ton *Don Kihota* u odnosu prema društvenim vrednostima habsburške Španije, već i nekoliko biografskih podataka, poput zanimanja Servantesovog oca (koji je bio vidar, a medicinom su se, mahom, bavili španski Jevreji) i povremeni poslovi samog pisca (poreznik, poverenik za otkup hrane), kao i činjenica da je uporno odbijana molba za službu u Americi, a poznato je da je pristup službama bio

iz *Alfarácea*, razvijao se kao pripovest o samosvesnom junaku koji se usuđuje da se usprotivi ospoljenim, javnim i institucionalizovanim vidovima društvenog zla, poput represije nad manjinskim grupama koje je oličavalo delovanje inkvizicije i legitimizacija kastinske podele zasnovane na kriterijumu 'čiste krvi'. „Španac koji se saglašavao sa tekucim vrednostima u Španiji Filipa III nikada ne bi napisao *Kihota*“, smatra Kastro, i objašnjava:

„Don Kihot se sukobljava sa kraljevskom pravdom, sa simbolima kraljevog autoriteta; nema nimalo poštovanja prema monaškom životu, ironizira i sarkastično aludira na brojanice, protivi se mešanju crkve u sekularni domen, potcenjuje viteštvo, koje je bilo toliko obožavano i, iznad svih, ceni svetog Pavla, prvog velikog preobraćenika, simbola hrišćanske duhovnosti, kojeg su već poštovali novi hrišćani od XV veka, a kasnije i erasmisti. Na više mesta, Servantes odbacuje ideju da biti stari hrišćanin, samo po sebi, znači sposobnost ili zaslugu ma koje vrste (...) Don Kihot i Servantes okreću leđa društvu oko 1600. godine i uzimaju na sebe zadatak da izgrade svet različit od onog koji su ostali prepoznavali kao nepromenljiv i nepopravljiv...“²⁶¹.

Srodno Ameriku Kastru, koji je upravo momenat idalgove „ekstravagantnosti“²⁶² u odnosu na socijalni milje kojim je okružen u romanu video kao činilac „koji je odredio koncepciju i književnu strukturu *Kihota*“²⁶³, i Klaudio Giljen je *Velemnog plemića* posmatrao u okvirima kontinuirane tendencije glavnih prozih žanrova španskog XVI i XVII veka da iskazuju neslaganje sa savremenom istorijom, pri čemu su „glasovi kritike, proročanstva i ironije najčešće bili glasovi *cristianos nuevos*“²⁶⁴. Budući pripovest o čoveku koji ne može da se uklopi u društvo, o „autsajderu koji ne uspeva“, i Servantesov roman je oduška za izražavanje ljudskog

onemogućavan onima u čije se hrišćansko poreklo sumnjalo. O tome: Lj. Pavlović Samurović, *nav. delo*, str. 13.

²⁶¹ „...Un español identificado con las estimaciones vigentes en la España de Felipe III jamás hubiera escrito el *Quijote*. Don Quijote se enfrenta con la justicia del rey, con los símbolos de la autoridad real; no siente el menor respeto por la vida monástica, ironiza o alude sarcásticamente a los rezos, se opone a la injerencia eclesiástica en asuntos seculares, menosprecia a imágenes ecuestres tan veneradas popularmente, y prefiere, a todas ellas, san Pablo, el primer gran converso, símbolo del cristianismo espiritual, grato ya a los cristianos nuevos en el siglo XV y luego a las erasmistas. Cervantes rechaza una y otra vez la idea de que el ser cristiano viejo, por sí solo, implique capacidad o mérito de ninguna clase (...) Don Quijote y Cervantes vuelven la espalda a la sociedad de 1600, y emprenden la tarea de construirse un mundo suyo, distinto del reconocido por todos como inmutable e irremovible.“ A. Castro, *El pensamiento...*, str. 627.

²⁶² Isto, str. 585.

²⁶³ Isto, str. 586.

²⁶⁴ K. Giljen, *nav. delo*, str. 172.

otuđenja, priča o paradigmatički modernom, „nemoćnom antiheroju“, kao što je to, u suštini, i pikarski roman: „Pikari su, slično Don Kihotu“ – kaže Giljen – „napustili ustanovljeno društvo, pokušali da iznova zasnuju svoje živote vođeni izvesnom idejom“²⁶⁵. Teza da se u Servantesovoj naraciji oglašava kolektivna svest marginalizovanih društvenih grupa habsburške Španije jedna je od središnjih i u pomenutoj studiji Havijera Salazar Rinkona²⁶⁶.

Ovaj tip čitanja, u kojem će se potencirati dalekosežniji značaj sukobljenosti pojedinca i istorijskog ambijenta u *Veleumnom plemiću*, prisutan je i u relevantnim tekstovima o teoriji modernog romana, pri čemu uopštavanja u tumačenju idu ka sferama širim od španskog, nacionalnog konteksta – ka istorijskim vezama *Don Kihota* sa jednim specifičnim periodom u evropskoj duhovnoj povesti, s početka XVII veka. Prema čuvenoj tezi britanskog kritičara Ijana Vata, *Don Kihot* je amblemska priča o porazu usamljeničkog i nekonvencionalnog stava *ego contra mundum* pred trijumfom protivreformističke ideologije, simbolička pobeda katoličke dogme nad renesansnom afirmacijom individualizma²⁶⁷. A prema rečima nemačkog filozofa Gintera Andersa, „Servantesova povijesna funkcija bila je dvostruka: koristeći se žanrom 'viteškog romana' u opisivanju 'neviteškog' vremena, doveo je samo ovo vrijeme *ad absurdum*. Ali njegova značajnija funkcija sastojala se u tome da je, prikazujući sukob između čovjeka i svijeta, prvi put dao temu cjelokupnoj modernoj književnosti romana“²⁶⁸.

Sudeći prema svim pomenutim interpretacijama, slojevi istorijskih značenja u *Don Kihotu* mahom su implicitno prisutni, ali su mnogostruki. Kao pripovest o neuspehu obnavljanja vremena lutajućeg viteštva, roman se čita kao oglašavanje kraja feudalnog društva i aristokratske kulture koja je negovala viteški kodeks, ali time i kraja španske imperije, poraza njenih ratničkih ideala. U odnosu na istorijsku realnost Španije u krizi, iz decenija u kojima je pisan, sagledava se kao njena kompleksna slika, zato što ne sadrži samo puki odraz socijalnih prilika epohe, već funkcioniše i kao sredstvo preispitivanja i polemičke konfrontacije sa njenim autoritetima. Ono što većina prosečno obaveštenih čitalaca *Veleumnog plemića* prepoznaje kao aluzivni i kritički potencijal izvesnih mesta teksta – poput epizode o spaljivanju biblioteke Alonsa Kihana

²⁶⁵ Isto, str. 98.

²⁶⁶ J. Salazar Rincón, *nav. delo*.

²⁶⁷ Ian Watt, *Renaissance Individualism and the Counter-Reformation*, u: Ian Watt, *Myths of Modern Individualism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, str. 137.

²⁶⁸ Ginter Anders, *Kafka – pro et contra*, u: Milivoj Solar, *Moderna teorija romana*, Nolit, Beograd, 1979, str. 48.

kao replike na cenzuru inkvizicije, odnosno, represivnosti čitavog državno-crkvenog aparata, scene oslobađanja galijaša kao konfrontacije sa autoritetima zakona, ili, pak, sa autoritetom samog kralja kao glavnog zakonodavca, ili svedočenja moriska Rikotea, kao aluzije na progon stanovništva mavarskog porekla – istraživači kulturnog i istorijskog konteksta habsburške Španije, poput Amerika Kastra i Agustina Redonda, izdvajaju kao posebno važne momente u tvrdnjama da mete Servantesove satire u *Don Kihotu* nipošto nisu bile samo literarne, već i društveno-političke. One aspekte „realističkih“ tendencija u prikazivanju života koje nije bilo moguće eksplicitno saopštiti zbog subverzivnog potencijala takvog prikaza, pisac je preoblikovao u alegorijski jezik.

Međutim, prepoznata (ili pripisana) značenja ni tu ne prestaju. Šire od španskog nacionalnog konteksta, *Don Kihotu* se pridaje i vrednost simbola epohalnih civilizacijskih promena koje je donelo renesansno iskustvo, misaono, duhovno i naučno-tehnološko. To što moderan roman kao žanr utemeljuje knjiga u kojoj je stvarnost postala poetska tema, prema rečima Hosea Ortege i Gasete, uslovljeno je Servantesovim pogledom na svet u datom istorijskom trenutku, „sa vrha renesanse“, kada je „Galilej svojom fizikom univerzumu obezbedio strogu policiju“²⁶⁹, ali je umetnost otkrila „unutrašnji svet, *me ipsum*, subjektivnost. *Don Kihot* je cvet tog novog i velikog kulturnog obrta.“²⁷⁰ Opštepoznata je i Bahtinova tvrdnja da je dominantni žanr moderne književnosti izraz „galilejevске jezičke svesti“²⁷¹, to jest, pluralizacije ideoloških perspektiva i mnoštvenosti istine, koje je nagovestila renesansa, pa će sumnja u poredak stvarnosti ostati trajna osobina romana kao žanra. Podsetimo još jednom i na to da su istraživači fenomena renesansne umetničke lude, kao tradicije koju *Don Kihot* okončava, naglašavali iz svog ugla posmatranja to isto što i Bahtin – zapažanjem da je istorijsko vreme luda kao glavnih junaka indikativno svedočanstvo o epistemološkoj krizi koju je donela borba humanističke učenosti sa iskustvom, teologije sa naukom ranog modernog doba²⁷².

²⁶⁹ H. Ortega i Gaset, *nav. delo*, str. 85.

²⁷⁰ Isto, str. 86.

²⁷¹ M. Bahtin, *nav. delo*, str. 130.

²⁷² W. Kaiser, *nav. delo*, str. 11.

IV. Novozavetni podtekst *Don Kihota*

U vremenu u kojem je nastajao *Don Kihot*, u Španiji je bila dozvoljena upotreba samo jedne verzije teksta *Svetog pisma*, one koja je opštepoznata kao *Vulgata*. Njen puni naziv je *Biblia Sacra Vulgata*, što se prevodi na više načina, ponekad kao 'pučka *Biblija*', a nekad kao '*Biblija* u opštoj primeni'. Tu verziju kulturne knjige na latinskom jeziku sačinio je krajem IV veka Sveti Jeronim Stridonski²⁷³, umešan stilista i jedan od naobrazovanih filologa iz ranog doba hrišćanske crkve. Mada je i pre XVI veka njegov tekst prepoznat kao prevodilačko remek-delo i, kao takav, ustalio se u katoličkoj obrednoj praksi, Tridentski sabor ga je dekretom *Insuper* proglasio i jedinim autentičnim, pa je naloženo da isključivo on bude citiran u javnim govorima. Iz opreza pred jačanjem protestantizma, španska inkvizicija dala je ovom ograničenju šire značenje i zabranila je svaku, pa i privatnu upotrebu *Biblije* u drugim verzijama i, naročito, protivila se samostalnim prevodenjima kulturnog teksta i čitanju njegovih starijih prevoda na kastiljanski jezik. Međutim, kao što su i proskribovani pisci (poput Bokača, Erazma i Ariosta²⁷⁴) bili čitani među Špancima iz Servantesove epohe, tako su i razni prevodi *Biblije* na narodni jezik kružili u narodu, svedočeći o tome da kulturne i verske navike nisu podložne naglim promenama.

Nasuprot jednoj od glavnih težnji renesanse, afirmaciji narodnih jezika kao jezika kulture, špansko društvo post-tridentskih decenija aktuelizovalo je normativnu upotrebu latinskog u domenu duhovnog života i tako je stvorilo jedan od najinteresantnijih paradoksa svog Zlatnog doba. Naime, uspostavilo je jezičku distancu između većinskog dela populacije (koji nije znao latinski jezik) i središnje knjige kulture, one koja se smatrala izvorom objavljenih istina o svetu. Kako kaže Rut Fajn,

²⁷³ Sveti Jeronim Stridonski je, zapravo, Sofronije Eusebije Jeronim (Sophronius Eusebius Hieronimus, 331- 420), zvanični sekretar pape Damasa I. O njegovoj verziji *Vulgate* kao prevodu vrhunskog umetničkog kvaliteta i filološke pouzdanosti pisao je Vilfrid Harington u knjizi *Uvod u Bibliju. Spomen objave* (Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1987, od str. 155). Jeronim je revidirao jedan raniji latinski prevod *Novog zaveta*, a najveći deo *Starog Zaveta* je sam preveo sa hebrejskog. Međutim, ni ovo delo nije bilo lišeno nedostataka, pa iz XVI veka potiču dve revizije, poznate kao *Vulgata Sistina* (prema papi Sikstu, koji je odobrio njenu upotrebu 1590. godine) i kasnija, *Vulgata Sixto-Clementina* (verifikovana od strane pape Klimenta VIII, 1592. godine). S pomenutim izmenama, *Vulgata* je ostala u zvaničnoj upotrebi katoličke crkve sve do 1979. kada je objavljena *Nova Vulgata*.

²⁷⁴ Ako se mogući uticaj Erazma na Servantesa dovodi u pitanje (kao 'skriveni erazmizam', teže prepoznatljiv idejni aspekt njegovog stvaralaštva), nije isti slučaj sa uticajima Bokača i Ariosta. Servantes je tvorac novele u španskoj književnosti, pa je autor *Dekameron* morao biti među njegovim uzorima (Marselino Menendes i Pelajo kaže: „Ningún prosaista antiguo ni moderno ha influido tanto en el estilo de Cervantes como Boccaccio.” M. Menéndez y Pelayo, *nav.delo*). Ludoviko Ariosto je eksplicitno pominjan u *Veleumnom plemiću* i hvaljen kao uzorni „hrišćanski pisac“; u epizodi o Don Kihotovoj poseti štampariji u Barseloni, idalgo veli da je „prepevao neke Ariostove stance“ (u pogl. LXII drugog toma).

„*Biblija* se proglašava neupitnim referentom, prenosnikom Božije reči, ali se zabranjuje da joj se pristupi neposrednije, slobodnije i da se ona istražuje“²⁷⁵. Zbog toga se danas veruje da glavna sredstva širenja religijskih znanja, u jeku protivreformacije, uopšte nisu predstavljali primarni hrišćanski tekstovi koji se nalaze u *Bibliji*, već da su dominantni bili takozvani 'sekundarni izvori' hrišćanskog učenja. To su često bile usmene forme, poput propovedi, kao vida javnog govora koji je imao najveći uticaj na laike, ali su se u istoj ulozi pojavljivali i vrlo raznovrsni pisani oblici, popularni priručnici o duhovnom životu, hrišćanski brevijari, omilije, hagiografije.

Za veliki deo Servantesovih savremenika početkom XVII veka, *Biblija* je, dakle, postojala kao '*Biblija iz propovedi*', kao priče i parabole, verska znanja i životna načela koja opstaju u svesti i bez svoje izvorne tekstualne podloge, pa se, po prirodi stvari, sveta knjiga često prizivala u sećanje na način koji nama, kasnijim čitaocima, deluje nevešto²⁷⁶. Ta okolnost, da je ono što danas znamo u jasno fiksnim pisanim formama, tada živelo u usmenim vidovima i najčešće se prenosilo putem govora i razgovora, u pričama i slikama, donekle je važna i za prepoznavanje aluzija na *Bibliju* u *Veleumnom plemiću*. A posebno, uz još jedan razlog – uz znameniti humoristički otklon Servantesa od eruditskih manira u pripovedanju i od konvencionalnih načina na koji bi na sakralni tekst upućivali filolozi, skloniji preciznosti izraza, ili pak, temeljno religijski obaveštene, egzegete. U književnim delima, kako upečatljivo govore studije Mihaila Bahtina, očigledna neveštost ili naivnost pred nečim što bi trebalo da je opštepoznato mogu da budu umetnički motivisani i da predstavljaju oblike ironijskog distanciranja, saopštavanja razlika u odnosu na autoritete zvanične, oficijelne kulture i njene dominantne prakse; nedovoljna obaveštenost može, dakle, da predstavlja i umetničku pozu. Ton *Prologa Don Kihotu* jasno svedoči o tome da je i Servantesa odlikovao kritički odnos prema lažnoj učenosti i pretencioznosti izraza, pa je i na njegove 'greške' ili, zapravo, na njegovu slobodu u reminisciranju *Biblije* moguće gledati kao na plod svesne težnje, izabranog stila iskazivanja. U jednom od najvrednijih primera te slobode, kada Sančo Pansa želi da pokaže sagovornicima svoju obaveštenost o svetoj istoriji, on

²⁷⁵ “En efecto, los siglos áureos configuran un período paradójico en lo que atañe al conocimiento de la *Biblia*, al proclamar las *Sagradas Escrituras* como referente incuestionable, portador de la palabra divina, pero, al mismo tiempo, prohibir un acercamiento más directo, libre y cuestionador respecto de dicho referente.” R. Fine, *nav.delo*, str. 257.

²⁷⁶ „A menudo el autor parece estar rescatado de su memoria las referencias bíblicas que introduce o, en caso de tener los textos a mano, estar citándolas, en oportunidades, con cierto descuido o desinterés por corroborar su exactitud”. *Isto*, str. 40.

veli da mora biti da je „naš praotac Adam (...) bio prvi da se počeo po glavi“²⁷⁷, dok bi prvi koji je u istoriji izvodio akrobacije morao da bude Lucifer „kad su ga bacili ili strmoglavili iz raja, jer se premetao sve do dna pakla“²⁷⁸.

Mada se o tome ranije raspravljalo, danas se smatra da je opšte poznavanje *Svetog pisma* činilo neupitnu stvarnost španskog Zlatnog doba i o tome živo svedoči sačuvana književnost. Imaginacija nacionalnih klasika iz XVI i XVII veka baštini 'veliki kod'²⁷⁹ u sličnoj meri u kojoj je to bio slučaj u kulturama koje su prihvatile protestantsku reformu i u kojima nisu postojale jezičke prepreke za neposredan dodir sa svetom *Biblije*. Mnoga preoblikovanja tema iz *Starog* i *Novog zaveta* u stvaralaštvu Horhea de Montemajora, Luisa de Leona, Matea Alemana, Tirsa de Moline, Kalderona de la Barke i u španskoj misionarskoj historiografiji (sve o čemu se u poslednjih nekoliko godina neretko piše²⁸⁰), ukazuju na to da je *Biblija* sačuvala središnje mesto u intelektualnom horizontu poslanika kulture tokom celog Zlatnog doba i da je, mimo razlika u tematskim preokupacijama književnika i u njihovom stepenu obrazovanja ili filoloških kompetencija, prisustvo biblijskih tema predstavljalo posve svakidašnji aspekt literarnih ostvarenja. Dominantna kulturna paradigma epohe intenzivno je usmeravala laike na brigu za duhovnost, a kada je umetnost problematizovala teme teologije očekivalo se da to bude na način koji je saobražen katoličkom pravoverju, pa je proces objavljivanja književnih dela podrazumevao cenzuru osetljivih verskih i političkih sadržaja.

Dosadašnji osvrti na odjeke *Svetog pisma* u Servantesovim delima ostavljaju utisak da, uprkos težnji moderne kritike da razgraniči životopis od umetnosti, privlačnost biografske legende o piscu još uvek ima moć da potiskuje ono što saopštavaju njegovi tekstovi u drugi plan, pa se interesovanje za odnos prema *Bibliji* mnogo češće pojavljivalo kao izraz potrebe da se rekonstruiše piščev privatni duhovni profil, nego da bi se tumačilo njegovo stvaralaštvo. U tom smislu, o Servantesu se razmišljalo na vrlo različite načine, u kategorijama katoličke ortodoksije,

²⁷⁷ M. de Servantes, *nav. delo*, tom III, str. 200.

²⁷⁸ *Isto*, III, str. 200.

²⁷⁹ Termin *veliki kod* ušao je u opštu upotrebu od kada je objavljena istoimena knjiga Nortropa Fraja *The Great Code*, posvećena problemima prepoznavanja dijaloga sa *Biblijom* u delima svetske književnosti. Na srpskom: Nortrop Fraj, *Veliki kod(eks): Biblija i književnost*, preveli sa engleskog Novica Milić i Dragan Kujundžić, Prosveta, Beograd, 1985.

²⁸⁰ Dvadesetak studija o biblijskim temama u književnosti Zlatnog doba sabrano je u zborniku *La Biblia en la literatura del Siglo de Oro*, A. Ignacio, R. Fine (eds.), Iberoamericana, Madrid, Frankfurt, 2010.

protivreformističke propagande, kriptojudaizma, jeresi, antiklerikalizma ili, pak, implicitne kritike i osporavanja autoriteta religijske misli, a analize su retko bile inspirisane pitanjem o tome koliko je zaista prisutno *Sveto pismo* u *Veleumnom plemiću*, u *Persilesu* i *Sihismundi*, *Uzornim novelama* ili u piščevim dramama, i ako je to prisustvo značajno, kakve značenjske, estetske učinke ono ostvaruje.

Tek, iako se o piščevim stavovima prema religiji često raspravlja, radovi o semantičkom statusu biblijske reči u njegovim tekstovima, o tome kako se konkretno ta reč pojavljuje, u koje se intonacione navodnike ona zatvara i uopšte, kakva je njena tekstualna uloga u piščevim delima, pa i u samom *Don Kihotu*, prilično su malobrojni²⁸¹. Pri tome, tumači do sada nisu došli do saznanja o tome koju je *Bibliju* Servantes čitao. Odlike leksike i sintaksičkih konstrukcija u načinu na koji je pisac parafrazira navele su Rut Fajn na pretpostavku da je njegov primarni izvor bila *Vulgata*²⁸², i to ona njena verzija koja je poznata kao *Vulgata Klementina*. U celom *Veleumnom plemiću* nalazimo samo nekoliko eksplicitnih, 'pravih' biblijskih citata, jer se takvima mogu smatrati samo oni na latinskom jeziku i oni u potpunosti odgovaraju toj tvrdnji. Recimo, u *Prologu* I toma, dve rečenice iz *Jevanđelja po Mateju* (Mat. 5, 44 i Mat. 15, 19) izgovara neimenovani prijatelj koji posećuje zbuđenog pisca, zastalim nad tekstem, i jevanđeljske rečenice su deo parodijskog saopštenja o tome kako uspešno simulirati erudiciju. U originalnom Servantesovom tekstu, prema kritičkom izdanju Fransiska Rika, one su date na latinskom: „Ego autem dico vobis: diligite inimicos vestros“²⁸³ i „De corde exeunt cogitationes malae“²⁸⁴. Međutim, Đorđe Popović ih prevodi na srpski, umesto da ostavi latinski izvornik: „A ja vam kažem: ljubite svoje neprijatelje“²⁸⁵ i „Iz srca izlaze zle misli“²⁸⁶. Sličan primer nalazimo u III glavi drugog dela romana – na tom mestu Don Kihotu, koji sumnja da će se pripovest o njegovim podvizima dopasti čitaocima, Sanson Karasko oponira mišljenjem da će, naprotiv, ta

²⁸¹ Među studijama koje su usmerene na tekstualnu ulogu reminiscencija na *Sveto pismo* u *Veleumnom plemiću* i u kojima autori nastoje da ostave po strani pitanje o piščevom privatnom verskom profilu, pomenimo dva izuzetno podsticajna teksta – studiju *Scriptural Authority in the Quijote: Target for Subversion?* kalifornijskog književnog kritičara Galena Jorba-Greja (Galen Yorba-Gray, *Scriptural Authority in the Quijote: Target for Subversion?*, Journal of Christianity and Foreign Languages 3, Spring 2002, str. 31-47) i znatno obimniju monografiju argentinsko-izraelske hispanistkinje Rut Fajn (Ruth Fine, *nav. delo*). U drugopomenutom radu, data je prednost analizama intertekstualnih veza *Don Kihota* sa *Starim zavetom*, kao delom *Biblije* koji je imao povlašćenije mesto u autorkinjoj 'intimnoj enciklopediji' religijskih znanja.

²⁸² R. Fine, *nav. delo*, str. 36.

²⁸³ Miguel de Cervantes, *nav. delo*, str. 15.

²⁸⁴ *Isto*, str. 15.

²⁸⁵ M. de Servantes, *nav. delo*, tom I, str. 25.

²⁸⁶ *Isto*, I, str. 25.

priča većini ljudi biti bliska, pa kao svoj argument citira *Knjigu propovednika* (Prop. 1, 15), koja kaže: „Stultorum infinitus est numerus“²⁸⁷; u srpskom prevodu tu nalazimo: „Kao što je beskrajn broj budala“²⁸⁸. Priča o Don Kihotu mogla bi, dakle, mnogima da se dopadne jer je svet pun luda. Ista starozavetna misao navedena i pri kraju Erazmova *Pohvale ludosti*, među autoritarnim primerima kojima je Morija potkrepila tvrdnje da drži sve na zemlji u svojoj vlasti.

U romanu postoje i drugi izrazi koje je pisac zabeležio na latinskom jeziku i o tome su napisane zanimljive studije²⁸⁹, ali se ispostavilo da oni, većinom, ne potiču iz *Biblije*; navedeni primeri su prava retkost. Ako se oni izuzmu, kao i sasvim usputna pominjanja ličnih imena i toponima, gotovo svi značajni oblici biblijske citatnosti u *Veleumnom plemiću* su oni drugostepeni – to su aluzije, reminiscencije, parafraze ili paralelizmi sa biblijskim porukama, sve ono što je na španskom već dobilo ime „reescritura“²⁹⁰. Budući da se ne zna pouzdano kojim je putevima biblijska reč dospela do Servantesa (nama je najlogičnije da pretpostavimo ono najjednostavnije rešenje, da su u pitanju i čitanja *Vulgate* i sekundarnih izvora), teško je o njenoj pojavi govoriti sa preciznim distinkcijama pri izboru termina iz teorija intertekstualnosti. Pojam 'podteksta' u naslovu ovog rada ukazuje na to da u doživljaju prisustva *Biblije* i, još više, hrišćanskih ideala i životnih načela u *Don Kihotu*, dajemo nedvosmisleni prednost onome što u romanu nije iskazano neposredno, nego nam se otkrilo kao mogućnost razumevanja romana tek u ponovljenim čitanjima i tumačenjem; ali, uzimamo u obzir i sve prepoznatljive vidove uspostavljanja intertekstualnih veza, kao podsticaje koji nas navode na pomisao da bi *Novi zavet* mogao biti 'neizrečeni tekst' u odnosu na koji se uspostavlja bitan deo značenja ovog slojevitog romana. U takvoj perspektivi, središnjju 'izrečenu' osnovu pripovesti o pustovinama Don Kihota i Sanča Panse predstavlja žanr viteškog romana, jer je na njenim okvirima rečeno da je namera autora bila da obori ugled tog starog modela. One bitne značenjske veze *Veleumnog plemića* sa kulturnim tekstom uspostavljaju se znatno suptilnijim postupcima, ili jedva

²⁸⁷ M. de Cervantes, *nav. delo*, str. 655.

²⁸⁸ M. de Servantes, *nav. delo*, tom III, str. 35.

²⁸⁹ Celso Bañeza Roman, *Citas bíblicas de Cervantes en latín*, Anales cervantinos, 31, 1993, str. 39-50.

²⁹⁰ „De modo general, toda la literatura del período áureo puede ser estimada como un verdadero proceso palimpsésico de apropiación y transformación de otros textos, en términos que hoy consideraríamos como reescritura. En efecto, la noción de reescritura, entendida como una articulación de la lectura y de la escritura de la cual resulta un texto nuevo, constituye un aspecto cardinal de la estética del Siglo de Oro. Acorde con dicha noción, el texto que resulta de la reescritura se halla ligado al original a partir de suplementos, marcas, huellas retóricas y conceptuales que pueden complementarlo, modificarlo o aun contradecirlo“. R. Fine, *nav. delo*, str. 27.

primetnim detaljima Servantesovog pripovedanja koji upućuju na primarne hrišćanske tekstove, ili, nešto češće, krupnijim značenjskim analogijama sa njima, i takva vrsta prepoznavanja podrazumeva čitačevo poznavanje *Biblije*, pa i tada, po prirodi stvari, doživljaj teksta značajno varira.

Neki tumači govore o prisustvu hrišćanske simbolike u detaljima *Don Kihotu* od samog početka Servantesovog pripovedanja i naglašavaju da je to upisivanje reminiscencija na *Bibliju* filigransko, krajnje nenametljivo i da je pravi izazov za naša, čitalačka poznavanja kulturnog teksta. Recimo, španski filozof Huan Antonio Monroy²⁹¹ prepoznaje aluziju na jednu scenu iz *Novog zaveta* već u načinu na koji je ispričano kako Alonso Kihano ludi od neumerenog čitanja. Naime, u prizoru iz *Djela apostolskih*, gde apostol Pavle govori o hrišćanskom svetoznanju pred auditorijumom koji novo versko učenje još uvek ne poznaje, sudija Fist kao odgovor na apostolovo zbujujuće izlaganje uzvikuje (to jest, „govori velikijem glasom“): „Zar luduješ, Pavle? Mnoge te knjige izvode iz pameti“ (Djel. 26, 24)²⁹². Kritičar Salvador Munjos Iglesias²⁹³ ukazuje na to da u opisu prvog idalgovog izlaska i nailaska na krčmu – „...opazi nedaleko od puta jednu krčmu, te mu beše kao da je ugledao zvezdu koja će ga odvesti na vrata, ako ne u hramine njegova spasa...“²⁹⁴ – odzvanja aluzija na jevanđeljsku priču o zvezdi koja je dovela mudrace do Vitlejema (Mat 2, 1-12)²⁹⁵. Čitanje veza *Don Kihota* sa *Svetim pismom* nesumnjivo je uslovljeno našim znanjem i ličnim asocijativnim poljem, ali i našim čitalačkim senzibilitetom.

Među drugim informacijama koje sadrže postojeći kritički radovi, pomenućemo još i one koje govore o kvalitetu Servantesovog poznavanja biblijskih tekstova. Svi tumači zaključivali su da Servantes ostavlja utisak zainteresovanog čitaoca i prilično dobrog poznavaoa *Biblije*, zato što ne upućuje čitalaštvo samo na njene najčešće prerađivane knjige, priče, parabole ili motive, već i na ona biblijska mesta za koja se pretpostavlja da ni u XVII veku nisu bila opštepoznata. Prepoznajući reference na *Stari zavet*, Rut Fajn nalazi kod Servantesa odjeke ne samo *Psalama* i *Knjige propovednika*,

²⁹¹ Juan Antonio Monroy, *La Biblia en el 'Quijote'*, Clie, Terassa, Barcelona, 2005, str. 68.

²⁹² *Novi zavjet, nav. izdanje*, str. 152. Kurziv je naš.

²⁹³ Salvador Muñoz Iglesias, *Lo religioso en el 'Quijote'*, Estudio teológico de Ildefonso, Toledo, 1989, str. 61.

²⁹⁴ M. de Servantes, *nav. delo*, I, str. 41.

²⁹⁵ *Novi zavjet, nav. izdanje*, str. 6.

već i delova poput *Knjige o sudijama* i *Knjige proroka Jone*²⁹⁶. Kritičari su, takođe, saglasni i u mišljenju da je *Veumni plemić* najintenzivnije protkan aluzijama na sakralni predložak, u poređenju sa svim drugim piščevim tekstovima, i u većini radova procenjeno je da su ubedljivo najčešći nosioci biblijske reči – u vidu njenih reminiscencija i parafraza – upravo glavni junaci dela, Don Kihot i Sančo Pansa; oni su i najčešći glasnogovornici hrišćanskih izreka i popularnih verskih fraza, koje je leksički analizirala Alisija Viljar Lekumberi²⁹⁷. Nasuprot ovim sličnostima i saglasnostima u stavovima, dosadašnje interpretacije prirode odnosa koji *Don Kihot* uspostavlja sa *Svetim pismom* predstavljaju, ipak, prostor sučeljavanja izuzetno raznolikih zaključaka, nesvodivih na zajedničke imenitelje.

*

Budući da prosečno obavešteni čitalac koji tekstu *Don Kihotu* pristupa iz sekularnog konteksta često nema u svom ličnom asocijativnom polju ni jevanđeljsku priču o vitlejmskoj zvezdi, niti situacije iz *Djela apostolskih*, malo je verovatno da će odgovoriti na one najsuptilne podsticaje da pripovedanje o Alonsu Kihanu asocijativno povezuje sa hrišćanstvom kao religijom ili sa motivima iz *Svetog pisma*. Aluzivni potencijal onoga što saopštavaju Servantesove narativne instance i što bi moglo da prizove u svest čitalaštva *Bibliju* najčešće ostaje neprepoznato kao takvo, 'izgubljeno u prevodu' ili lišeno poetskih efekata u modernoj recepciji. Međutim, ono što je znatno očiglednije i danas (barem tumačima) poznatije u vezi sa *Veumnim plemićem* i *Biblijom*, jeste to da se parafraze jevanđeljskih poruka povremeno pojavljuju u najistaknutijem planu romana, u rečima kojima mančanski vitez objašnjava svoje 'viteške' postupke i intervencije u situacijama na koje nailazi dok putuje sa štitonošom.

U srpskoj književnoj kritici, na to je ukazala studija *Don Kihot i nihilizam* Nikole Miloševića, koji je prizivanje *Svetog pisma* tumačio u skladu sa svojim

²⁹⁶ Antonio Monroy piše: „Pero, donde Cervantes hace verdadera gala de sus conocimientos bíblicos es en *Don Quijote de la Mancha*“, u: J. Antonio Monroy, *navedeno delo*, str. 17. A Rut Fajn kaže: „El estudio de la presencia del Antiguo Testamento en el *Quijote* nos permite observar que los libros bíblicos que actúan como referente en él no se circunscriben a los más difundidos entre el público general del período (Salmos, Proverbios, Cantares, Job y, en cierto modo, Eclesiastés), sino que incluyen libros menos conocidos, tales como Levítico, Deuteronomio, Jueces, Reyes, Ezequiel, Jonás, lo que revela un relativo y, en oportunidades, significativo conocimiento de ellos. Dicho conocimiento se refleja, además y como veremos a continuación, en la elección del texto bíblico evocado, que manifiesta una precisa adecuación respeto del portavoz y de situación que lo enmarca.“ R. Fine, *nav. delo*, str. 197.

²⁹⁷ Alicia Villar Lecumberri, „Expresividad cristiana y cristianos expresivos en el *Quijote*“, u: *Cervantes y las religiones*, str. 199-222.

pogledima na Servantesa kao autora koji izražava „antihrišćansko raspoloženje“²⁹⁸. Ako idalgo tvrdi da su divovi iz viteških romana postojali jer ih pominje i biblijska priča o sukobu Davida i Golijata, ako oslobađa galijaše od lanaca pozivajući se na jevanđeljsku misao da „nebo kažnjava grešnike“²⁹⁹ pa zauzvrat dobija pljusak kamenica ili ako savetuje zavađene seljake da se ne svete za uvrede jer je to Hristova poruka (pa opet mora da beži od posledica svog dobročinstva), Nikola Milošević zaključuje da se „autoritet svete knjige sasvim eksplicitno dovodi u sumnju“³⁰⁰ i da se tu iskazuje „cinična misao o čoveku“³⁰¹. U novijoj kritici, te i neke druge epizode sa jevanđeljskim porukama zapažaju, ali različito komentarišu, Rut Fajn i Galen Jorba-Grej, između ostalih tumača. Mada je analiza Rut Fajn obimna i nijansirana u stavovima, pojednostavljeno bi se moglo reći da ona na ovu pojavu u *Don Kihotu* gleda kao na sredstvo kojim se pojačava ironija situacija³⁰², nesklad između junakovih aspiracija i moći. Galen Jorba-Grej procenjuje da se jevanđeljski ideali oglašavaju u *Don Kihotu* iz istog razloga kao i viteški ideali, da bi se predstavila udaljenost stvarnog ljudskog društva od plemenitih načela (viteških i hrišćanskih)³⁰³, pa da su aluzije na *Bibliju* pomoćno sredstvo društvene kritike, ali ne i problematizacija autoriteta religijske objave.

Da takav interpretativni pristup, koji prepoznaje preoblikovanja biblijske reči u *Veumnom plemiću*, ne predstavlja plod učitavanja ozbiljnih semantičkih implikacija u humorističko remek-delo i da je pisac svesno uobličio idalbove govore tako da oni zazvuče jevanđeljskim tonom ili da poprime karakter verskih poruka, zaključujemo i na osnovu komentara Servantesovih junaka. Setimo se da sinovica kaže Don Kihotu „Mogli biste se popeti na katedru i propovedati po našim ulicama“³⁰⁴ i da Sančo Pansa povremeno zapaža da mu gospodar govori kao duhovno lice, kao sveštenik ili teolog: „Međer biste vi senjore“, reče Sančo, 'bolje podnosili za popa, negoli za sitknicu

²⁹⁸ Nikola Milošević, „*Don Kihot* i nihilizam“, *Krajina*, god. IV, br. 15, 2005, str. 131.

²⁹⁹ *Isto*, str.132.

³⁰⁰ *Isto*, str.131.

³⁰¹ *Isto*, str.135.

³⁰² „Nos importa enfatizar la centralidad que posee la función irónica de muchos de los intertextos emitidos por don Quijote. Especialmente evidente resulta, a ese respecto, la ironía hiperbólica: el caballero suele asumir la voz divina, subrayando así la distancia existente entre sus presunciones y sus posibilidades ('Este es el día, oh Sancho, en el cual se ha de ver el bien que tiene guardado mi suerte [...] en que se ha de mostrar mi brazo', I, 18; referencia a Salmos 118:24 y a Deuteronomio 7:19 y 8:17). Los sintagmas de origen bíblico introducidos por don Quijote conllevan y refuerzan el éspiritu hiperbólico que lo caracteriza, provocando efectos de ironía situacional.“ R. Fine, *nav. delo*, str. 218.

³⁰³ G. Yorba-Gray, *nav. delo*.

³⁰⁴ M. de Servantes, *nav. delo*, III, str. 55.

viteza?³⁰⁵, a na drugom mestu: „'Da me đavo nosi', reći će tu Sančo u sebi, 'ako ovaj moj gospodin nije bogoslov, a ako to nije, onda je nalik na njega kao jaje na jaje'³⁰⁶. Moguće je da nam ovi Servantesovi junaci, zapravo, pomažu da uvidimo ono što je, između ostalog, i zbog zabrana u vezi sa *Svetim pismom* i narodnim jezikom, moralo da bude zamagljeno u govoru, što je samo moglo da zaliči na parafrazu poruka svete knjige, i da to tek ponekad bude jasnije, pa da nalikuje na bogoslovske govore 'kao jaje na jaje', kako kaže Sančo.

I inače, blisko sapostojanje vedre komike i ozbiljnih tema, profanog i sakralnog, banalnosti i uzvišenosti u okvirima jednog istog umetničkog dela, nije bilo retkost u vremenu renesanse i baroka – naprotiv, ono je poetička konstanta klasične evropske literature iz Servantesove epohe. Suočavani sa teološkim temama u ravni svakodnevice, i umetnici i recipijenti su sa njima imali prisniji odnos od onog koji je katakterističan za ljude novijeg doba, pa su, samim tim, bili i otvoreniji za specifičan humor u tom kontekstu. Bilo je sasvim moguće (u nekim umetničkim oblicima i tipično³⁰⁷) da se smehovno dodiruje sa verskim na način koji nije bio blasfemičan. Oni koji su na umetnost gledali kao na sredstvo indoktrinacije, smatrali su da će teološku istinu efektnije posredovati recipijentima ako je ponegde povežu sa šalama i sa posve 'ovozemaljskim' rezonom i sadržajima.

No, Servantesovo remek-delo je i u tom pogledu, kao i u mnogim drugim, slučaj svoje vrste. Humor je u ovom romanu sveprisutan (uz ironiju, ili kao njen deo), a biblijske poruke se samo povremeno, i to nejasno i nepravilno, prizivaju u sećanje u idalgovim govorima ili u razgovorima sa štitonošom. Prisustvo humora i svih onih stilskih odlika koje čine najlakše čitljiv, doslovni plan naracije u *Don Kihotu* i čine ga reprezentativnim delom 'komičkog realizma', pretpostavljamo, predstavljaju i glavni razlog što su za mnoge ugledne tumače interpretativni pristupi u kojima se daje veći značaj religijskim konotacijama teksta, naprosto, neprihvatljivi. Međutim, imajmo u

³⁰⁵ *Isto*, I, str. 201.

³⁰⁶ *Isto*, III, str. 260.

³⁰⁷ U tom smislu karakteristične su forme španske dramske umetnosti XVI i XVII veka. Španska drama o svecima (*comedia de santos*) predstavljala je podvrstu *nove komedije* i govorila je o životima svetitelja, ali je imala i komične elemente, pa se tako u delu *Antihrist (El Anticristo)* Ruisa de Alarkona pojavljivao lakrdijaš Balan. Isti je slučaj i sa jednočinkama po imenu *autosakramental (auto sacramental)*, koje su mogle da obrađuju i svetovnu i religioznu problematiku, a da se, pri tome, ne poštuje načelo stilskeg jedinstva, pa da se versko meša sa humornim. Takode, bilo je tipično i da se između činova dramatisacija *Biblije* (ili teoloških tema) izvode kratke komičke forme, poput *entremesa*, međuigre. O tome: Jasna Stojanović, *Špansko pozorište baroka*, Filološki fakultet, Beograd, 2011.

vidu da su za epohu baroka bili tipični poetski modusi poput *končeta*, da je to bilo doba svesnog napora da se „otkrivaju analogije i dotad nepoznate sličnosti između pojava ili predmeta koji su na prvi pogled potpuno udaljeni, nepovezani i različiti“³⁰⁸. Umetnost baroka je programski težila tome da u svojim recipijentima izazove što snažniji efekat iznenađenja, time što će ideje prikazivati u neočekivanim slikama.

Kao i mnoge srodne analize, i ovaj rad je inspirisan jednim sasvim ličnim doživljajem *Veleumnog plemića*. Za razliku od tumačenja koja smo pominjali, utisak nam je da idalgove parafraze jevanđeljskih poruka nemaju tek epizodni značaj u tekstu, već da su to semantički podsticaji koji nenametljivo, poput mnogih drugih reminiscencija i aluzija na *Bibliju*, skupa ukazuju na to da roman implicitno izgrađuje jedan značenjski sloj koji se odnosi na hrišćanstvo. Naime, u našem doživljaju, značenjska uzbudljivost *Veleumnog plemića* potiče od toga što odlike čitalačke ludosti Alonsa Kihana – njegova vezanost za stvarnost knjige i pisanog kodeksa, tip ideala za koje se bori, motivisanost ljubavlju, vera u natprirodno, potreba da živi u podvizima i spremnost da strada – mnogo liče na idejne pretpostavke koje bi se mogle nazvati metaforičnim 'ludostima hrišćanstva' i čiji je glasnogovornik u *Bibliji* prvenstveno bio apostol Pavle, u poslanicama *Novog zaveta*. A kada književno ostvarenje ostavlja utisak da ima jedno značenje na planu eksplicitno rečenog (što je, u ovom slučaju, duhovita priča o viteškom romanu i pustolovinama koje se odvijaju u znaku čitalačke ludosti), a da taj doslovni plan ostvaruje značenjske analogije sa kategorijama iz nekog višeg simboličkog poretka (u ovom slučaju, religije, mada to mogu biti i filozofija, mitologija, istorija, politika), tada je reč o alegoriji. Osnovno određenje alegorije navodimo prema *Rečniku književnih termina* Tanje Popović:

„ALEGORIJA (*allegorria* – prenesen govor), stilska figura zasnovana na izmeni neposrednog značenja predstave, slike, pojma ili, pak, čitavog književnog dela prema načelima sličnosti. Alegorija kaže jedno, a označava drugo (A. Fletcher, *Allegory*, 1964), i u njoj se uvek mogu prepoznati dva značenja: *doslovno* i *preneseno*. (...) Današnje značenje alegorije je prošireno i podrazumeva da se celokupno značenje teksta i svih njegovih delova odnosi ne na onaj niz pojava ili ideja koje se u tekstu eksplicitno pominju, već na potpuno drugi simultani niz događaja ili ideja koji se u tekstu ne pominju. Dakle, potrebno je da tekst kao

³⁰⁸ Tanja Popović, *Rečnik književnih termina*, Logos Art, Beograd, 2010, str. 377.

celina i svi njegovi delovi imaju pandan u alternativnom nizu događaja ili ideja³⁰⁹.

Stoga je ovaj rad posvećen predavljanju razloga zbog kojih bi pripovest o (smešnom) čitalačkom ludilu Alonsa Kihana mogla da se sagleda i kao alegorija (uzvišene) 'ludosti' hrišćanskog načina postojanja, o čemu u *Novom zavetu* govori paradoks apostola Pavla – paradoks koji ukazuje na potpunu inkompatibilnost svetovnog i duhovnog načina života, rezonovanja i postojanja.

Takav pristup Servantesovom remek-delu, sasvim izvesno, jeste govor o ozbiljnim značenjima u neočekivanim, smešnim slikama. Za alegorijsko delo je karakteristično da ono što suštinski problematizuje uopšte ne izriče neposredno, već da središnju temu kojom se bavi 'preoblači' u priču. Na idejni plan alegorijskih dela asocijativno upućuje zaplet sa doslovnog plana, delovanje glavnih junaka, njihovi atributi, tipične situacije koje se variraju, ambijenti u kojima se radnja odvija, pa i neki drugi aspekti fikcionalnog sveta. U pojednostavljenoj parafrazi, verujemo da je zaplet o ludilu izazvanom viteškim knjigama – zbog hrišćanske aksiologije koju te knjige podrazumevaju, ali i zbog elemenata čudesnog, i, ukupno, zbog razmimoilaženja principa u kojima one postoje sa principima čulima dostupnog sveta i stvarnih društvenih praksi – posluzio Servantesu kao sredstvo da slikovito pripoveda o egzistencijalnom statusu hrišćana u ovozemaljskom svetu. Za razliku od španskog pozorišta baroka, u kojem su postojale dramatičnije svetih tajni, tvorac *Don Kihota* ne uprizoruje ono što je mistično u užem smislu te reči, ne bavi se teologijom ili dogmom na način erudita, teologa, biblijskih egzegeta, ne čini ništa ni nalik tome. On se kao umetnik bavi ovim, 'stvarnim' svetom, time kako izgleda život hrišćana 'ovde i sada', iz ovozemaljske i ljudske perspektive (iz 'sveta odozdo', kao u pikareski) i o tome nam, verujemo, figurativno govori kroz priču o viteškom poduhvatu Don Kihota i Sanča Panse.

Kao što navedeno određenje kaže, alegorija je tip literarnog pisma koji čitaocu nudi dve semantičke skale – jedno je ono što je doslovno rečeno, a drugo je ono što je u tome implicitno sadržano, ono na šta slike doslovnog plana upućuju. Jedan značenjski sloj tvore konkretni elementi priče, i taj plan je u *Don Kihotu* smislen sam po sebi, a drugi se uspostavlja tek ukoliko se prepoznaju veze književnih slika sa apstraktnim

³⁰⁹ T. Popović, *nav. delo*, str. 28.

poretkom ideja. I za sve bitnije elemente priče o viteškom ludilu moguće je prepoznati korespondentna značenja u pojmovnom jeziku hrišćanstva. Poznato zapažanje Eriha Auerbaha, koji kaže da je središnja poteškoća sa iščitavanjem ozbiljnih sadržaja u *Veleumnom plemiću* „u okolnosti da je u fiks-ideji Don Kihotovo ono što je plemenito, čisto i spasonosno povezano sa apsolutnom besmislenošću“³¹⁰ nesumnjivo je tačno, ali se značenje tog suda menja ako primetimo da je sve to što je 'plemenito, čisto i spasonosno' u govorima i postupcima mančanskog viteza, istovremeno i hrišćanskog karaktera, da je analogno načelima hrišćanstva.

Pomenimo ovde samo nekoliko elemenata od kojih Servantesov roman započinje i podimo, najpre, od glavnog motiva idalgove ludosti. Naime, na pritanje u pomoć devojci, detetu, udovici, siromahu, nevoljniku – a to je Don Kihotov viteški zavet – ne pozivaju samo viteški romani, već i *Biblija*. Pomoći *unesrećenom i potrebitom* (da upotrebimo leksiku iz prevoda Đorđa Popovića) predstavlja jevanđeljski imperativ upućen svim ljudima; to je lajtmotiv viteških romana, ali i metonimija najviših vrednosti hrišćanske religiozne svesti, izraz ljubavi i staranja za svakog čoveka³¹¹.

Potom (a to je najvažnije), sama *Biblija* na više mesta predviđa besmislenost/ludost hrišćanskih načela, posmatranih sa stanovišta ovozemaljskog rezona – u pominjanim poslanicama apostola Pavla i u jevanđeljima, kada ona otkrivaju da su hrišćanske istine 'skrivenne za mudre i razumne' (Mat. 11, 25³¹²). Servantes baš od toga pravi priču, oblikuje zaplet u kojem će se hrišćanska načela prikazati kao deo

³¹⁰ E. Auerbah, *nav. delo*, str. 346-347.

³¹¹ Svi ljudi koji stradaju na zemlji (bilo da im se čine nepravde, bilo da su slabi, nezaštićeni, sami, u oskudici ili nekoj nuždi, a Servantesov idalgo ih naziva *menestrosos*) u *Bibliji* su predstavljeni kao narod pod posebnom zaštitom Boga. U *Starom zavetu*: „Gospod tvori pravdu i sud svima kojima se krivo čini“ (Psal. 103, 6); „Otac je sirotama i sudija udovicama Bog u svetome stanu svom. Bog sancima daje zadrugu, izvodi sužnje na mesta obilna“ (Psal. 68, 5-6); „Nemojte cvijeliti udovice i sirote. Ako li koju cvijeliš u čemu god, i poviče ka meni, čuću viku njezinu. I zapaliće se gnev moj, i pobiću vas mačem, pa će vaše žene biti udovice i vaša deca sirote.“ (2 Moj. 23-24); „Ko daje siromahu, neće mu nedostajati“ (Psal. 28, 27); „Kad stanete žeti u zemlji svojoj, nemoj sasvim požeti njive svoje, ni pabirči po žetvi; ostavi siromahu i došljaku“ (3 Moj. 23, 22). U *Novom zavetu*: „Blago onima koji plaču, jer će se utešiti“, „Blago gladnima i žednima pravde, jer će se nasititi“, „Blago milostivima, jer će biti pomilovani“ (Mat. 5, 4-6); „Ko ima bogatstvo ovoga svijeta, i vidi brata svojega u nevolji i zatvori srce svoje za njega, kako ljubav Božija stoji u njemu?“ (1 Jov. 3, 17); „Ako hoćeš savršen da budeš, idi prodaj sve što imaš i podaj siromasima“ (Mat. 19, 21); „Jer ogladnjeh, i dadoste mi da jedem; ožednjeh i napojiste me, gost bijah, i primiste me; go bijah i odjenuste me; bolestan bijah, i obidoste me; u tamnici bijah, i dodoste ka meni (...) kad učiniste jednome od ove moje najmanje braće, meni učiniste“ (Mat. 25, 35-40); „Jer vjera čista i bez mane pred Bogom i ocem jest ova: obilaziti sirote i udovice u njihovijem nevoljama“ (Jak. 1, 27). *Sveto pismo, nav. izdanje*.

³¹² „U to vrijeme odgovori Isus, i reče: hvalim te Oče, Gospode neba i zemlje, što si ovo sakrio od premudrijeh i razumnijeh a kazao si prostima“ (Mat. 11, 25). *Isto*, str. 16.

jednog ludog poduhvata, a plemenito postupanje će vezati za besmislenost; stoga doslovna ludost Alonsa Kihana ima svoj idejni pandan u sasvim drugačijem, biblijskom pojmu ludosti iz paradoksa apostola Pavla.

Pomenimo ovde još i ono što je, za mnoge čitaoce, najviše zbunjujuće u Servantesovom romanu. Naime, priča kaže da se junak nesvakidašnje plemenitosti, idalgo sa nadimkom Dobri („čovjek blage duše i prijatan u ophođenju, te zato ne samo da su ga ljubili oni u kući, nego i svi koji su ga znali“³¹³) otiskuje u svet kao ratnik pod punom vojnom opremom. Međutim, i to funkcioniše kao književna slika (ili situacija) koja ima pandan u simboličkoj matrici hrišćanstva, u biblijskim toposima koji su bili opštepoznati u svetovnoj literaturi XVI i XVII veka. Za celu *Bibliju* (za *Stari* i za *Novi zavet* to važi u jednakoj meri), ljudski život na zemlji je čovekov lični, individualni rat za spasenje duše, a biblijski pravednik je prvenstveno borac („Nije li čovjek na vojsci na zemlji?“ /Jov, 7, 1/, kaže *Knjiga o Jovu*, a „Obucite se u sve oružje Božije...“ /Ef. 6, 10-17/ stoji u *Novom zavetu*)³¹⁴. Zato i doslovno (a u romanu parodijski prikazano) ratovanje mančanskog plemića protiv zla u svetu ima pandan u činjenici da hrišćansko mišljenje neguje predstavu o čoveku kao doživotnom vojniku nevidljive, duhovne borbe protiv zla.

Ako se, dakle, *Veleumni plemić* čita sa svešću o tome da njegove slike, sadržaji sižejne okosnice i osobine junaka korespondiraju sa simboličkim poretkom hrišćanstva kao religije, dobija se u njemu i jedna paralelna, druga i skrivena priča, uz onu, beskrajno duhovitu i vedru, sa doslovnog plana. Naglašavamo, takva vrsta kodiranja doslovne priče ne bi bila moguća da u vrednosnom sistemu viteštva (koji je hrišćanski), u tipu slikovnosti i u drugim svojstvima viteških romana Servantes nije prepoznao primereno sredstvo za posredovanje hrišćanskog značenja, niz analogija između samog stanja 'čitalačke ludosti' koje su takve knjige izazvale i života po principima hrišćanske vere.

Učinilo nam se da će ovaj rad biti pregledniji ako prvo ukažemo na dva aspekta koja *Don Kihot* sadrži i koja najsnažnije aludiraju na *Novi zavet* – na viteška načela, u njihovim analogijama (sličnostima, istovetnostima, prelamanjima) sa jevanđeljskim

³¹³ M. de Servantes, *nav. delo*, IV, str. 371.

³¹⁴ Setimo se da je i u *Božanstvenoj komediji*, tom najvišem umetničkom izrazu hrišćanskog učenja, Dante smestio sve neodlučne, to jest, sve one koji se u životu nisu ni za šta borili, u sam *Pakao*, čak ne ni u *Čistilište*; u hrišćanskom mentalitetu, neodlučnost ima izrazito negativni predznak jer se stvarnost poima kao stalna borba sila dobra i sila zla.

načelima i, potom, na paradoks mudre ludosti, kao onaj koji je implicitno dat u karakterizaciji dvojice protagonista romana – i da tek nakon toga opišemo alegoriju i predstavimo elemente književne stvarnosti *Don Kihota* koji imaju semantičke pandane u jeziku hrišćanstva. To je, ujedno, i poredak po važnosti, jer su ove vrste korespondencija i najznačajnije.

*

Pristup *Don Kihotu* kao alegoriji iziskuje, čini nam se, još nekoliko napomena. S jedne strane, danas se zna da je Servantesu formalno školovanje pružilo upoznavanje sa delima klasične, grčko-latinske, i hrišćanske literature, a prepostavlja se da je visoku književnu kulturu stekao samostalnim čitanjem, tokom života koji se odvijao sasvim daleko od ambijenta biblioteka i akademskih centara. I, ma koliko da je jezik kojim se obraća čitaocu demokratsan, a nekonvencionalan u odnosu na standarde onovremenog pisanog izraza, o Servantesovom dobrom poznavanju sveta književnosti svedoči gusta mreža intertekstualnih veza koja njegova dela ostvaruju, a još snažnije njegova stalna igra sa konvencijama žanrova, sloboda koja nije moguća mimo relevantnih i širokih literarnih znanja. Izvesno je da su piscu morali biti dobro poznati značajni vidovi alegorija, Platonov mit o pećini, jevanđeljske parabole ili Danteova *Božanstvena komedija*³¹⁵, da pomenemo samo nezaobilazne primere.

Osim toga što je opšteprisutna u antičkoj i apsolutno dominantna u hrišćanskoj literaturi srednjeg veka i renesanse, alegorija je simbolički modus nekih tipičnih umetničkih formi iz decenija u kojima je *Don Kihot* nastajao, posebno u svetu drame. Upravo su teološke teme najčešće predstavljane alegorijskim jezikom, u vidu autosakramental³¹⁶, na primer, i ima teoretičara koji smatraju da je alegorija prirodan, jedini mogući jezik teologije u umetničkim delima, zbog apstraktnosti i neiskazivosti

³¹⁵ Za razliku od Petrarke, Bokača, Ariosta, Tasa i Kastiljonea, Dante nije među italijanskim piscima čija su dela imala većeg odjeka u španskoj književnosti Zlatnog doba. *Divina commedia* prevedena je na španski 1428, a zaseban prevod *Pakla* pojavio se i 1515. godine. Pa ipak, Haurard Mensing u svojoj *Enciklopediji Servantes* navodi da postoje studije o danteovskim elementima u *Don Kihotu*; na primer, pisalo se o sličnostima između Danteove slike Lucifera (koji je do polovine tela ukopan u led i pokreće samo ruke) i Servantesove slike borbe sa divom (tj. sa vetrenjačom koja odbacuje idalga svojim krilima). O tome: William T. Avery, *Elementos dantescos del 'Quijote'*, *Anales Cervantinos* 9 (1961-62); H. Mancing, *nav. delo*, str.179-180.

³¹⁶ „Kalderon de la Barca je kazao da su auti 'propovedi/ u stih pretočene/ u ideju/ izvodljivu pitanja/ svete teologije'. U ovoj jednočinki se izlaže neka hrišćanska doktrina ili epizoda iz Biblije, a pored ličnosti iz svakodnevnog života (pastir, vojnik, sveštenik), javljaju se i alegorijski likovi (Nada, Vera, Smrt, Greh, Pravda, Sudbina). (...) To je, kako podvlači Ruis Ramon, bila neobična mešavina verskog i profanog u kojoj su se mešali strahopoštovanje pred verskom tajnom transspustancije s jedne, i razuzdano veselje s druge strane.“ J. Stojanović, *nav. delo*, str. 87.

njenih sadržaja (izuzev u slikama). Alegorijom se izražava i najznačajniji predstavnik renesansnog platonizma u Španiji, Leon Jevrejin³¹⁷ u *Dijalozima o ljubavi*, jedan od pisaca čiji se odjek prepoznaje u Servantesovoj *Galateji*, a alegoriju nalazimo i u kasnije nastalim, danas klasičnim tekstovima Zlatnog doba, u većini Kalderonovih drama i u *Kritikonu* Baltazara Grasijana. Alegorije je, dakle, svuda bilo oko Servantesa – u školskom, humanističkom obrazovnom kanonu XVI veka, u *Bibliji*, u pozorištu, u stvaralaštvu savremenika.

Mada kritika naglašava da je nastanak modernog evropskog romana utemeljen na snaženju realističkih konvencija pripovedanja i obično se realizam i alegorija percipiraju kao nespojive kategorije, izvesno je da alegorija Servantesu uopšte nije bila strana. Mada je deo piščevog opusa izgubljen, a deo nije preveden na naš jezik, ako posegnemo samo za njegovim prevedenim tekstovima naići ćemo na raznolika svedočanstva o tome. U *Predgovoru čitaocu za Međugre*³¹⁸, Servantes pominje svoje rano dramsko stvaralaštvo koje je izvođeno na madridskim pozornicama, pa kaže: „Prvi sam predstavio ili, bolje rečeno, prikazao maštanja i skrivene misli duše tako što sam izveo na scenu *alegorijske likove*, uz opšte i dragovoljno odobravanje publike“³¹⁹. Ako posegnemo za *Uzornim novelama*, videćemo da tamo, u jednoj od umetnički najuspelijih priča, životinje govore (u *Razgovoru pasa*³²⁰), kao u basnama ili parabolama, dakle, kao u tipičnim formama zasnovanim na alegoriji. Ako čitamo *Persilesa i Sihismundu*³²¹, suočavamo se sa obimnom pripovešću koju odlikuje ona estetika koja je u *Don Kihotu* meta podsmeha – tu je glavni par upadljivo idealizovanih junaka i tu je zapletena, tipično avanturistička fabularna okosnica koja prati kretanje protagonista ka Rimu (što bi mogao biti obrazac hodočašća, u rimokatoličkoj perspektivi). Kritičari su često komentarisali, kao neobičnu, okolnost da Servantes u poslednjoj deceniji života naporedno ispituje dva najambicioznija prozna teksta u duhu (naizgled) dijametralno suprotnih estetika, *Don Kihota* kao urnebesno ismevanje

³¹⁷ Leon Jevrejin (Leone Hebreo, 1460-1521) bio je filozof i književnik portugalskog porekla, a živio je u Španiji (na dvoru katoličkih kraljeva, do progona Jevreja 1492) i, kasnije, u Italiji. Njegova platonovska filozofija iz *Dijaloga o ljubavi* (svojevremeno zabranjenih) ostavila je trag u delima svih značajnijih pisaca XVI veka (Garsilasa de la Vege, Fraj Luisa de Leona, Horhea de Montemajora, Lopea de Vege). U Servantesovim tekstovima, prisutan je u prologu *Don Kihota* i, naročito, u *Galateji*.

³¹⁸ Migel de Servantes, *Međugre*, preveli sa španskog Jasna Stojanović i Zoran Hudak, Itaka, Beograd, 2007.

³¹⁹ *Isto*, str. 6. Kurziv je naš.

³²⁰ Migel de Servantes, *Sradanja i podvizi Persila i Sigismunde*, prevela sa španskog Aleksandra Mančić, Rad, Beograd, 2008.

³²¹ Migel de Servantes, *Uzorne novele*, preveli sa španskog Haim Alkalaj i Duško Vrtunski, Matica srpska, Novi Sad, 1981.

'romanesknosti' i 'pustolovstva' i, istovremeno, sasvim 'romanesknog i pustolovnog' *Persilesa*. Međutim, ako u obe pripovesti prepoznamo alegorijski potencijal (a *Persilesa* se već uveliko i pristupa na taj način, decenijama unazad³²²), nestaje potreba za zbujujućom pričom o 'dva Servantesa'³²³, barem kada je reč o najzreljoj fazi piščevog života i rada.

Osim toga, Servantesov *Put za Parnas*, koji je, kao i *Persiles*, pisan istovremeno sa *Don Kihotom*, takođe je zasnovan na alegoriji. Mada ova poema nije prevedena na srpski jezik, čini nam se dovoljnim da pomenemo da ona duhovito prikazuje rat dobrih i loših pesnika, u kojem se (uz Servantesa i Lopea de Vegu, između ostalih) španski pisci XVI i XVII veka susreću sa Merkurom, Apolonom i Muzama, sa Venerom i Adonisom. Servantes je i poznao i upotrebljavao alegoriju kao umetničko sredstvo – od mladosti, kada je u Madridu prikazivao prve dramske komade, pa do poslednjih momenata stvaralačke aktivnosti.

Prilično očiglednih momenata alegorizacije ima i u pojedinačnim epizodama *Don Kihota*, takvih da je njihovo prisustvo, čini nam se, lako zapaziti i nezavisno od prihvatanja ili odbijanja mogućnosti da ceo roman ima alegorijsku strukturu. U njima pisac alegorijski duplira sadržaje, jer najpre ostvaruje određeni zaplet ili predstavlja neku situaciju na planu onoga što se doslovno odvija u romanu, a uz to se pojavljuje i apstraktno tumačenje datog prizora, kao verzija na idejnom planu. Pomenućemo dva primera iz II toma romana. U XI glavi, Don Kihot i Sančo Pansa na drumu sreću kostimiranu družinu komedijaša, koju čine „smrt sa čovečijim licem“, „anđeo sa

³²² *Persiles* je tumačen kao alegorija (mada sa različitim viđenjima njegovog značenja) u sledećim studijama: Diana de Armas Wilson, *Allegories of Love: Cervantes's 'Persiles and Sigismunda'*, Princeton University Press, (1991) 2016; Alban K. Forcione, *Cervantes' Christian Romance: A Study of 'Persiles y Sigismunda'*, Princeton University Press, (1972) 2015; Joaquín Casaldueiro, *Sentido y forma de 'Los trabajos de Persiles y Sigismunda'*, Gredos, Barcelona, 1975.

³²³ Povodom *Persilesa* i 'dva Servantesa' Alban Forcione piše: „The past one hundred years have not been so charitable to the *Persiles*. Following the final disintegration of the neoclassical aesthetic, the triumph of the particular over the typical in literary creation, and the dominance of the literary tastes by the novel and the valued concerns associated with it – actuality, society, customs, history, biography and the character – the *Persiles* had little to offer to the reading public. Among Cervantists detractors have outnumbered admirers of the work, and even the later have insisted on viewing it with nineteenth-century literary values in mind, redeeming the second half of the work for its 'realism' while scorning the fantastic excesses of the first half. For nearly all of them, *Persiles* has remained a disturbing anomaly, to be dealt with most swiftly and conveniently through biographical generalisation. Thus the 'two Cervantes' of Menéndez y Pelayo, the one aspiring to the impossible realms of the ideal and the fantastic – the world of the *Galatea*, the *Persiles*, and the 'idealistic' novella – the other preoccupied with the flow of real, human experience and possessed of a keen critical faculty which inexorably cut short his flights into fantasy, the Cervantes of *Don Quixote*, and the 'realistic' novella.“ A. Forcione, *nav. delo*, str. 4.

velikim i šarenim krilima“, „car sa krunom na glavi“, „Kupidon“, „vitez“³²⁴; a zatim, u XII glavi, idalgo govori da je upravo komedija pravo „ogledalo života“³²⁵, što je, kako smo pomenuli govoreći o Erazmu, bio česti topos. U drugom slučaju, u epizodi o bogatom Kamaću, lepotici Kiteriji i siromašnom, ali domišljatom Basiliju, kada propadne plan o Kiterijinoj udaji iz interesa i kada se ispolji njena ljubav prema Basiliju, u svadbenoj povorci pojavice se grupa umetnika kostimirana u „Kupidona“, „Korist“, „Oštroumnost“³²⁶ – dakle, u alegorijske likove koji ponavljaju, u igri, ono što se prethodno dogodilo sa junacima.

Pošto je postupak alegorizacije u *Don Kihotu* vezan za odlike viteškog romana, ova analiza počinje od predstavljanja dvosmislenosti koje su proistekle iz ideje da se kritikuje taj žanr (čiji su protagonisti bili simbolički `čuvari pravde`), nastavlja se predstavljanjem značenja viteškog ideala kao fenomena istorije, resemantizacijom tog ideala u fikciji i načinom na koji se on pojavljuje u Servantesovom tekstu, gde jasno održava svoj hrišćanski karakter.

V. Hrišćanska načela lutajućeg viteštva

V.1. Dvosmislenosti kritike viteških romana u *Veleumnom plemiću*

Kada Servantesovi tumači govore o razlozima zbog kojih je umesno posumnjati u piščeve reči da je *Don Kihot* samo „grdnja protiv knjiga o vitezovima“³²⁷, često ukazuju na poznatu književno-istorijsku činjenicu da je u prvim decenijama XVII veka viteški roman već predstavljao literarni fenomen koji se povlači na margine španskog umetničkog života. U vremenu nastajanja *Veleumnog plemića*, u španskoj monarhiji trijumfuju nacionalno pozorište i stvaralaštvo Lopea de Vege, a u domenu prozne književnosti, otpočinje slava pikarskih romana, pripovesti u duhu *Lazarčića od Tormesa* (1554) i *Gusmana iz Alfaracea* (1599). Najpopularniji viteški roman u Španiji, čuveni *Amadis od Gaule*, bio je objavljen još daleke 1508. godine (dakle, čitav vek pre prvog toma *Kihota*), a izlazak iz štampe *Palmerina iz Engleske* (1547) već je označio trenutak u kojem je, kako kaže Klaudio Giljen³²⁸, opadanje viteškog romana bilo sasvim očigledno. U decenijama druge polovine XVI stoleća, dok Servantes boravi u Italiji i u tamnicama Alžira, dominantni tipovi romana u njegovoj domovini postali su pastoralni i mavarski, a viteški jesu i tada pisani i čitani (pa tako je, u manjoj meri, bilo i posle objavljivanja *Don Kihota*), mada je sasvim izvesno da su oni živeli u senci svih pominjanih takmaca u izdavačkim trkama. Uz česta zapažanja o svojevrsnom anahronizmu Servantesove koncepcije, mnogi su, poput Vladimira Nabokova, dodavali i to da tadašnje viteške knjige „nisu zavredele da budu napadnute romanom od hiljadu strana“³²⁹. Međutim, znatno snažniji argument kojim se relativizuje validnost piščevih iskaza o namerama, potekao je iz opštepoznatih odlika kasnije recepcije *Veleumnog plemića*. Pitanje koje se u toj perspektivi nametalo odnosilo se na semantičku univerzalnost svojstvenu svim tekstovima koji dosegnu status klasika, na to gde bi bila relevantna značenja kojima Servantes dopire do ljudi u svim vremenima, ako zaista ispisuje samo kritiku jednog preživelog književnog oblika: „Kako je *Don Kihot* dostigao mitsku veličinu u kasnijim generacijama, kojima viteški romani više nisu bili tema, pa čak nisu bili ni poznati?“³³⁰, upitao se britanski kritičar Ijan Vat.

³²⁴ M. de Servantes, *nav. delo*, tom III, str. 92.

³²⁵ *Isto*, III, str. 99.

³²⁶ *Isto*, III, str. 178.

³²⁷ M. de Servantes, *nav. delo*, tom I, str. 26.

³²⁸ K. Giljen, *nav. delo*, str. 174.

³²⁹ Vladimir Nabokov, *Predavanja o Don Kihoteu*, preveo sa engleskog Veljko Nikitović, NNK, Beograd, 2008, str. 78.

³³⁰ Ijan Vat, *nav. delo*, str. 23.

Tek, ono što eksplicitno saopštavaju parodijski tekstovi koji otvaraju roman, piščev *Prolog* i pesme posvećene njegovim junacima, najavljuje delo u kojem se autor opredelio da smehom „razori uvaženje i ono mesto koje u svetu i u svetini imaju knjige o vitezovima“³³¹. Jer, kako pisac kaže, njegova „pripovest o suhu, uvelu, čudljivu sinu“ trebalo bi da bude takva da uz nju „sumorni se nasmeje, veseljak se još bolje razveseli, glupak ima uživanja, pametan da se divi domišljanju, ozbiljan da je ne prezire, niti mudar da je ne hvali“³³². Osim kao izraz želje da knjiga dopre do najšireg auditorijuma, ovo programsko načelo moglo bi se razumeti i kao svedočanstvo o nečemu što je, čini nam se, još značajnije za naše moderne rasprave o estetici i značenjima *Kihota*. Naime, ono nam govori da se u Servantesovom poimanju vlastitog stvaralaštva smehovni karakter pripovesti i njene misaone vrednosti međusobno ne isključuju, već samim tim što su se među adresatima ovog dela našli i 'pametni', 'ozbiljni' i 'mudri'. Ono što će nekoliko vekova kasnije tvrditi Mihail Bahtin, u pokušaju da obezbedi kategorijalno dostojanstvo smehu kao predmetu teorijskog promišljanja i da uputi na čitanja renesansnih i baroknih klasika kao onih u kojima je smeh posedovao „duboko značenje pogleda na svet“³³³, implicitno nam govori i Prolog *Don Kihotu*.

Pošto je predstavio glavnog junaka svoje pripovesti kao siromašnog seoskog idalga Alonsa Kihana, ljubitelja viteških romana, Servantes je opisao i način na koji je književna uobrazilja zaposela i izmenila um tog vremesnog plemića. Ova naracija nije, dakle, sročena kao direktna parodija³³⁴ teksta *Amadisa*, niti *Esplandijana*, već kao njihova posredna kritika, kroz pripovedanje o delovanju tih knjiga na svest i na ponašanje njihovog pasioniranog čitaoca:

„Jednom reči, on se toliko zari u svoje čitanje, da provodaše noći čitajući od sunca do sunca, i dane čitajući od mraka do mraka; te malo spavajući i mnogo čitajući, osuši mu se mozak, tako da izgubi pamet. Uobrazilja mu se napuni svim onim što je bio čitao u knjigama, kao vrazbinama i kavgama, bojevima, izazovima, ranama, udvaranjem, ljubavima, nezgodama i nemogućim ludorijama. I u ovom uobraženju uvrtse sebi u glavu da je istinita sva ona gomila

sanjanih izmišljotina što ih je čitao, da za nj u svetu nije bilo pouzdanije povesnice“³³⁵.

A kada ga je „svest sasvim napustila“³³⁶, kako priča kaže, Alonso Kihano je odlučio da pođe u svet kao lutajući vitez:

„Pade mu na um najneobičnija misao, kakvu je igda u svetu mahnit izlegao, naime, učini mu se prilično i potrebno, kako radi veće svoje časti, tako i radi usluge svojoj zemlji, da bude lutajući vitez i da pođe kroz svet sa svojim oružjem i konjem, tražeći zbitija, i da vrši sve ono što je bio čitao da su lutajući vitezovi vršili, ispravljajući svaku nepravdu i zamećući kavgu i bacajući se u opasnosti, koje savladavši, steći će večno ime i slavu“³³⁷.

Iz originalnosti takve sižejne postavke, u kojoj jedan seoski plemić oponaša vitezove-lutalice dok pohodi Španiju s početka XVII veka³³⁸, nastala je proza nove vrste, koja je, prema mnogim mišljenjima, odigrala presudnu ulogu u procesu ustaljivanja realističkih konvencija pripovedanja u svetskoj književnosti. Time što je Servantes zamenio 'vradžbine i kavge', bajkovite krajolike i fantastična bića iz starijih romana, fikcionalnim svetom u kojem se tobožnje pustolovine odigravaju u krčmama i na trgovima, među ratarima, seljacima i razbojnicima, sa likovima čiji govor i ukupno ponašanje nalikuju onome što se sreće u svakodnevi, stvorena je umetnička predstava postojanja koja je umnogome bila takva, smatra se, da je čitalac mogao da je dovede u vezu sa vlastitim iskustvom stvarnosti. Prizori nesporazuma Don Kihota sa realnošću koja ga okružuje (jer „sve što bi mislio, video, ili zamišljao, našem pustolovu izgledaše da je onako kako je u knjigama bio čitao“³³⁹) i fabularna okosnica koja je pratila idalgov neuspeh da oživi lutajuće viteštvo u svom vremenu, njegovo razočarenje, otrežnjenje od 'čitalačkog ludila' i konačno odricanje od ideala s kojima je pošao u pustolovine, shvatani su kao potvrda eksplicitno saopštenih piščevih namera, kao vid zabavne kritike jednog preživelog literarnog modela i, naročito, njemu svojstvene fantastike.

³³⁵ M. de Servantes, *nav. delo*, tom I, str. 33.

³³⁶ *Isto*, I, str. 34.

³³⁷ *Isto*, I, str. 34.

³³⁸ U II tomu romana, Sančovo pismo Terezi Pansi datirano je godinom 1614 (*Isto*, IV, str. 27). Osim takvih mesta, mnoge odlike fikcionalnog sveta jasno smeštaju priču u Španiju s kraja XVI i početka XVII veka; to su imena junaka i mesta, socijalnih kategorija (idalgo, bogati seljak, indijano, stari i novi hrišćanin, morisko, kralj, Sveto bratstvo, Inkvizicija), pojmova materijalne kulture (vrste jela, monete, praznici), ali i imena popularnih pisaca i naziva knjiga u sceni spaljivanja biblioteke, pomeni ratova sa Turcima, hrišćanskog roblja u Alžiru, selidbi u Ameriku, arbitista, itd.

³³⁹ *Isto*, I, str. 41.

³³¹ M. de Servantes, *nav. delo*, tom I, str. 27.

³³² *Isto*, tom I, str. 27.

³³³ M. Bahtin, *Stvaralaštvo Fransoa Rablea...*, *nav. izdanje*, str. 80.

³³⁴ Moderno određenje paradije, kakvo nalazimo u studiji *Palimpsesti Žerara Ženeta*, kaže da je ona 'ludička transformacija određenog teksta' (Gérard Genette, *Palimpsests: literature in the second degree*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1977), a Servantes ne sledi obrazac naracije u viteškom romanu, to jest, imitacija idalgove literature samo je deo pripovedanja u *Kihotu*.

U takvim čitanjima *Veleumnog plemića*, u Servantesu je prepoznat umetnik koji je izmenio duh najduže prozne vrste, zadajući osnove za njen preobražaj iz *romance* u *novel*³⁴⁰, iz onog tipa romana koji je donosio priču o uzornom, izuzetnom junaku u čudnom svetu i u nesvakidašnjim okolnostima, ka romanu novijeg doba, koji će biti znatno slobodniji u odnosu prema tradicionalnim obrascima i snažnije utemeljen na načelu verodostojnosti. I, kako je servantistima dobro poznato, jedan od paradigmatičkih interpretativnih pristupa *Don Kihotu* u XX veku – onaj koji se vezuje sa studije Eriha Auerbaha, Pitera Rasela i Antonija Klousa – počiva na uverenju da je noseći značenjski element ovog remek-dela zaista samo ono što je na njegovim okvirima neposredno rečeno, da je ono samo podsmeh bajkovitosti i artifičnosti romana poput *Amadisa* i delo u kojem nova romaneskna estetika definitivno zamenjuje staru, te da su tumači učitali u tu 'genijalnu lakrdiju' ozbiljnu problematiku koje u njoj, zapravo, nema. Rečima iz *Začarane Dulsineje*, tu „nema ničeg sem veselo besmislene pometnje“³⁴¹.

U drugačijoj percepciji, *Don Kihot* je delo prividne transparentnosti. Ono što su jedni procenili kao duhoviti roman o preterivanjima mašte, drugi su videli kao enigmatično saopštenje i kao problemski rukopis prvog reda. U doživljaju mnogih tumača, *Veleumni plemić* pripada onom tipu literarnog pisma čija je umetnička snaga u tome što mnogo više nagoveštava nego što neposredno kazuje i to, prvenstveno, zbog toga što je sveobuhvatno prožeto ironijom, već od svog naslova³⁴². U takvom pristupu, pošto je osenčena ironijom, Servantesova kritika viteških knjiga ne smatra se jednoznačnom, već *problemskom*, upitnom. Osim toga, u likovima protagonista romana, kojima su namenjene lakrdijaške uloge u poduhvatu 'vaskrsavanja viteštva', prepoznate su književne figure paradoksalne složenosti, one koje, istovremeno, i odišu ljudskom uverljivošću, ali i zbunjuju našu logiku svojim oscilacijama između ludosti i mudrosti. Među tumačima iz XX veka, Marta Rober bila je jedna od onih koji su smatrali da se ni sama intriga o čitalačkom ludilu Alonsa Kihana – kao priča o čoveku u čijem doživljaju svet poprma svojstva romana – ne može procenjivati kao realistički uverljiva, te da

³⁴⁰ Jelesar Meletinski, *Uvod u istorijsku poetiku epa i romana*, prevela sa ruskog jezika Radmila Mečanin, SKZ, Beograd, 2009, str. 331.

³⁴¹ E. Auerbah, *nav.delo*, str. 347.

³⁴² Ironija u *Don Kihotu* započinje od naslova romana, jer je u njemu atribut *ingenioso* upotrebljen za junaka koji je, prema doslovnom planu priče – *lud*, zatim se nastavlja Prologom, jer ga piše *zbunjeni* pisac koji svog junaka prvo predstavlja kao *plemenitog* i kojem izvesni, neimenovani prijatelj govori šta treba čitaocima da kaže, pa pesmama, u kojima se junaci romana *i hvale i kude*, a zatim se izuzetno kompleksno razvija na mnogim nivoima romana; već i primarni zaplet, postavka u kojoj je nosilac plemenite ideje o uspostavljanju pravde u svetu jedna luda, sam po sebi, predstavlja ironiju.

realistički aspekti pripovedanja nisu izvorišta poetske snage kojom *Don Kihot* odiše, niti značaja koji je u vremenu stekao³⁴³. Stav ove francuske autorke mogao bi da predstavlja one tumače koji su načelno suprotstavljeni Auerbahovom sudu, koji polaze od prepostavke da je ono što je od univerzalne vrednosti u *Kihotu*, saopšteno isključivo implicitnim načinima.

Na liniji takvih refleksija, razvila se i kritička predstava o Servantesu kao pripovedaču koji duhovno egzistira na višeznačnostima ironije, na aluzivnim potencijalima govora i, takođe, na logici paradoksa. Svi ovi modusi izražavanja su, već i u svakodnevnom međuljudskom opštenju, a ne samo u književnim tekstovima, prenosnici najneuhvatljivijih značenja i za njih je prilično neizvesno da će u komunikaciji biti zapaženi i da će biti pravilno protumačeni – između ostalog, i zato što svi oni ukazuju na postojanje izvesne mentalne rezerve govornika u odnosu na ono što saopštava, na hotimičnu nedorečenost. Od vremena španskog filozofa Hosea Ortege i Gaseta do naših savremenika, poput britanskog kritičara Antonija Kaskardija, značajan deo novije servantistike zagovara stav da su misaona sugestivnost i zagonetnost iskaza suštinske umetničke odlike prvog modernog romana, i poziva na oprez u rasuđivanju o njegovim sadržajima, pod plaštom zabavne priče. U našem milenijumu, Antoni Kaskardi piše: „*Don Kihot* je neuobičajeno težak tekst i čitaocima bi moglo da zbuni njegovo bogatstvo književnih i istorijskih referenci, unutrašnja složenost pripovedanja i razoružavajuća mešavina humora i filozofske dubine“³⁴⁴.

Uz dvosmislenosti koje potiču od prisustva ironije i od načina na koji su okarakterisana dvojica glavnih junaka, interpretativne poteškoće zadala su i neka specifičnija, međusobno protivrečna svojstva Servantesa kao pripovedača – naime, njegova naracija nije samo učvrstila realističke konvencije pripovedanja, već ih je istovremeno, i to na način koji će postati paradigmatičan za kasniju prozu, i sistematski

³⁴³ „Dante, Goethe and Shakespeare treat serious subjects touching upon universal human problems. The pitifully improbable story of Don Quixote, by contrast, consist of a trivial plot that is anecdotal, scant, and rather foolish. There is an unusual disproportion between the stature of the work and the triviality of its subject.“ Marthe Robert, *The old and the new: from Don Quixote to Kafka*, University of California Press, Berkeley, 1977, str. 47, a citirano prema: Cesáreo Bandera, *The Humble story of Don Quixote*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2006, str. 2.

³⁴⁴ „*Don Quixote* is itself an uncommonly difficult text, and readers may feel at a loss when faced with its extraordinary range of literary and historical references, its internal narrative complexities, and its disarming combination of earthy humor and philosophical depth.“ A. Cascardi, *nav.delo*, str. 2.

razarala. Sa *Don Kihotom* je otpočela i istorija moderne metafikcije³⁴⁵ (ili novovekovne 'samosvesne proze'), one koja u sebe uključuje i komentare o odlikama i nastajanju fikcionalnog sveta literarnog dela. Između ostalog, metafikcija postiže da se i ona književna stvarnost koju bi čitalac mogao da doživi kao uverljivu ili verodostojnu postepeno razotkriva kao izmaštana, kao stvorena određenim izborom konvencija i traženih efekata, ili, aksiološki posmatrano, kao neizbežno 'lažna'. Suprotno delovanju pripovedačkih konvencija koje su tipične za realizam (shvaćen kao vanvremenski postupak), metafikcionalni planovi u romanima pojavljuju se kao oni koji izvode čitačev duh iz sfere poetskog dejstva umetničke iluzije, jer je najneposrednije narušavaju. *Veleumni plemić* otpočinje kao podsmeh 'lažljivoj literaturi', ali se postepeno razvija u narativno zamešateljstvo u kojem se pripovedanje prekida u uzbudljivim trenucima i u kojem glavnu autorsku ulogu dobija 'lažljivi Arapin', a potom se i višestruko zamagljuje granice između fikcije i stvarnosti, u epizodama koje se odigravaju na velikaškom dvoru i ispunjavaju najveći deo drugog toma romana.

U takvoj postavci humorističkog relativizovanja jednoznačnosti i pouzdanosti onoga što nam književno delo saopštava, kritičari su prepoznavali i nešto još misaonije i tajanstvenije, nešto što je još šireg značaja od problema pretenzija literature da verno odražava stvarnost. Setimo se, „metafikcija je proza zasnovana na suprotnosti između stvaranja prozne iluzije i razotkrivanja, rušenja te iluzije. (...) Ona ne preispituje samo temeljne strukture narativne proze, već i mogući *fiktivni* karakter (stvarnog) sveta koji postoji izvan umetničkog dela“³⁴⁶. I zbog središnje teme iluzornog doživljaja stvarnosti (tako česte u baroku), i zbog značenjskih implikacija svoje narativne postavke, koja gradi i razgrađuje jednu sliku sveta, *Don Kihot* je okarakterisan kao delo u kojem je stvarnost postala „poetska tema“³⁴⁷, kako veli Ortega i Gaset, ili je problematizovana kao „gigantski tekst“³⁴⁸, kako kaže Kerol Džonson, što je ovom romanu dalo i svojstva „rasprave o tome kako stvari i životi dobijaju značenje“³⁴⁹, kako misli Vladimir

³⁴⁵ Patriša Vo definiše metafikciju kao „samosvesno ukazivanje literarnog dela na svoj status ljudske tvorevine“. Patriša Vo, „Metaproza“, preveo sa engleskog Novica Petrović, *Reč*, br.19, Beograd, 1995, str. 78.

³⁴⁶ T. Popović, *nav. delo*, str. 426.

³⁴⁷ „Jasno je da Servantes ne izmišlja a *nihilo* stvarnost kao poetsku temu: on je samo dovodi do razmera klasične. (...) Sličan objekt ne postoji u epici, Homerovi ljudi pripadaju istom svetu kao i njihove želje. Ovdje, naprotiv, imamo čoveka koji želi da preobrazi stvarnost.“H. Ortega i Gaset, *nav.del*, str. 90.

³⁴⁸ Kerol B. Džonson, *Kako se danas čita 'Kihot'*, Treći program, broj 158, 2013, str. 84.

³⁴⁹ V. Nabokov, *nav. delo*, str. XI.

Nabokov. Ta igrična narativna postavka danas se smatra jednim od najpodsticajnijih Servantesovih doprinosa umetnosti pripovedanja.

Međutim, uz pomenute i mnoge druge, suptilnije dvosmislice koje bi se mogle dugo nabrajati (a ponekad su one vidljive i samo po dešavanjima u pojedinačnim epizodama³⁵⁰), ključne višeznačnosti *Don Kihota* stvorio je način na koji je Servantes u njemu evocirao sadržaje viteških knjiga, odnosno, uopšte način na koji je on upotrebio viteški roman kao predložak za svoju pripovest. Mada pisac eksplicitno kaže da mu je namera bila da izloži podsmehu „izmišljene i bezumne povesti u knjigama o vitezovima“³⁵¹, za glavni motiv delovanja svog junaka on, ipak, nije izabrao nešto 'izmišljeno i bezumno' iz tog tipa literature. Idalgo Alonso Kihano neće poći u svet kao vitez Don Kihot da bi savladao nekog diva (a ovo bi se moglo zameniti bilo kojim fantastičnim motivom iz viteške fikcije), niti da bi osvojio neki viteški turnir ili pobedio nekog neprijatelja (a obično su okršaji junaka, po logici žanra, predstavljali mesta upadljivih razmimoilaženja viteške fikcije sa zakonima prirode), pa ni zbog svoje izabranice (Dulsineje, koja, zapravo, i ne postoji), već *da bi ratovao protiv nepravde*. Od svega 'izmišljenog i bezumnog' što je nudio viteški roman, pisac je izabrao da u središte idalgove ludosti postavi ono što u tom žanru nije bilo plod fantastike, ni 'izmišljanja' ni 'bezumlja', već baš ono što je odražavalo vrednosni sistem stvarnog

³⁵⁰ Na jednu od najznačajnijih ambivalencija ukazuje epizoda o spaljivanju idalgove biblioteke, iz VI glave I toma romana. Zabrinuti zbog saznanja da su viteške knjige „pomerile pamet“ starog idalga i vodeni idejom da ih unište, Don Kihotovi prijatelji u toj sceni pretresaju njegovu biblioteku i tada, očekivano, uz *Don Olivantea*, *Florismartea od Hirkanije* i *Viteza Platira*, i „vrli Esplandijan“ odleće na lomaču („s puno strpljivosti očekujući ogranj koji mu je pretio“, kaže Servantes). Međutim, neočekivano, idalgov literarni uzor, *Amadis od Gaula*, prvi biva spašen od plamena i to uz komentar da je „najbolja knjiga toga roda što je napisana“. Da u *Veleumnom plemiću* nije zaista reč o kritici viteške fantastike iz pozicije trezvenosti i zdravog razuma, već o nečem drugom (ili, barem, da je reč o kritici iz nekog sasvim drugačijeg ugla), čitalac može da nasluti i kada vidi da u istoj sceni nastavci *Don Belijansa* dobijaju *lek i rok da se poprave*: „Drugom, trećem i četvrtom delu trebalo bi dati nešto raveda da se očiste od prekomerne jarosti“, kaže paroh, „neka im se dade prekomorski rok, pa prema tome kako se budu popravile, postupiće se s njima po pravdi ili po milosti“. Epizoda dostiže kulminaciju kada se sveštenik oduševi otkrićem *Tiranta Belog*: „Slava bogu!“ viknu paroh: „dakle tu je Tirante Beli! Dajte mi ga amo, kume, jer mislim, da sam u njemu našao blago uživanja i rudnik zabave. Tu je Don Kirijejerson od Montalbana, hrabar vitez, i njegov brat Tomas od Montalbana i vitez Fonseka, uz boj srčanoga Detrijanta sa Alanom, pa dosetljiva devica Plaserdemivida uz ljubavi i lukavštine udovice Repozade, pa gospođa carica, koja se zaljubila u svoga konjušara Hipolita...“M. de Servantes, *nav. delo*, I, str. 74. Tumači koji su primetili da se „lep i veliki sud“ nad viteškom fikcijom u *Kihotu* razvija u apologiju njenih reprezentativnih primeraka i oni koji su zapazili komiku trivijalnosti u prikazivanju kritičara idalgove bibliofilije, ukazivali su na to da piščev podsmeh uopšte ne prati samo plemenitu ludu koja je u središtu priče, već, u jednakoj meri, i mnoge druge junake koji su 'u krilu razuma'. Zato se Ortega i Gaset zapitao 'Da li je svaki podsmeh obavezno i negiranje?' i otud su potekli utisci da se Servantes podsmeva nečemu što, zapravo, voli, te da ambivalentnost osnovnog stava, koja se proteže kroz ceo roman, 'čini njegovu sentimentalnu draž', kako kaže Sreten Marić u *Tragičnoj lud*.

³⁵¹ M. de Servantes, *nav. delo*, IV, str. 376-377.

sveta, i u vremenu srednjeg veka, kada je taj tip romana nastao, pa i u vremenu pisanja *Don Kihota* – ideal pravde.

Dotir smešnog i ozbiljnog, koji je postao *diferentia specifica* Servantesovog stila, a koji je prisutan u prvom predstavljanju idalgovih namera, već citiranog u ovom tekstu – da pođe kroz svet „tražeći zbitija, i da vrši sve ono što je bio čitao da su lutajući vitezovi vršili, *ispravljajući svaku nepravdu* i zamećući kavgu i bacajući se u opasnosti, koje savladavši, steći će večno ime i slavu“³⁵² – ispunio je, u varijacijama, celu pripovest o mančanskim avanturama. Kao idejno jezgro 'najneobičnije zamisli' (to jest, junakovog ludila) predstavljene su, dakle, smislene i plemenite, viteške aspiracije „da bude na ruci i u pomoći potrebnima i slabima“³⁵³, da „pomaže nevoljima“³⁵⁴, „da brani device, štiti udovice i pritiče siročadi“³⁵⁵, da prepoznaje „uvrede, što ih je mislio ukloniti, krivde, koje će ispraviti, nepravde, koje će popraviti, zloupotrebe, koje će ukinuti“³⁵⁶.

Mišljenja o tome da *Kihot* brzo prestaje da deluje čitaocu kao lakrdija i da postaje nešto što „glasni smeh pretvara u složen osmejak, da se i ovaj katkad pretvori u čistu setu“³⁵⁷ zasnovana su na utisku da takvom postavkom nisu uprizoreni samo vidovi sukoba između bujne mašte i stvarnosti koji, nepobitno, izazivaju smeh, već da te iste slike posreduju i neki implicitan, kompleksan (i bolan) komentar o altruističkim stremljenjima, koji je tokom vekova, kao što znamo, inspirisao pregršt različitih tumačenja. Kao što ne može da poredi iluzornost i komični karakter Don Kihotovih pustolovina, književna kritika ne može da prenebregne ni činjenicu da te pustolovine dosledno oglašavaju vrhunske humane vrednosti. Pitanje adekvatnog interpretativnog pristupa tom dualizmu nalazi se u jezgri većine polemika o suštinskim značenjima *Veleumnog plemića* – dok je jedan deo kritike ostaje pri poštovanju doslovno rečenog u tekstu, i pribegava stavu da je sve to 'neproblematična komika', drugi, vezan za 'romantičarsku tradiciju', prepoznaje tragičke aspekte u Servantesovoj postavci, pa u ludilu Alonsa Kihana vidi sliku večite borbe između idealnog i stvarnog.

³⁵² *Isto*, I, str. 34.

³⁵³ *Isto*, I, str. 192.

³⁵⁴ *Isto*, II, str. 268.

³⁵⁵ *Isto*, I, str. 122.

³⁵⁶ *Isto*, I, str. 38.

³⁵⁷ S. Marić, *nav. delo*, str. 60.

Međutim, jedan od načina da prepoznamo znatno specifičnija značenja kao ona koja su u takvoj postavci implicitno sadržana, uvodi nas u vrednosni poredak viteštva, kao istorijskog ideala, i u svet viteških romana, kao fikcionalnog odraza tog istorijskog fenomena. Kada se u *Prologu za Veleumnog plemića* kaže da je Don Kihot od Manče upamćen kao *najčedniji ljubavnik i najhrabriji vitez*³⁵⁸, ili kada se on naziva *časnim vitezom*³⁵⁹, jasno nam se ukazuje na to da su za viteštvo vezane određene vrednosti i vrline. To, svakako, nije bez razloga; romani o vitezovima nisu imali samo draž avanturističkih, bajkovitih priča o junacima koji su bili vični oružju i uzorno odani svojim damama, već su to bili i romani o etički uzornim ratnicima koji su bili pozvani da mačem štite pravdu, pa se u njima junaštvo, kako se pripoveda u *Amadis*u, spajalo sa „plemenitošću srca“³⁶⁰.

Ma koliko to savremenom čitaocu delovalo paradoksalno, u idealnom vitezovskom susretu su se dva sasvim različita tipa ideala. Oni su, s jedne strane, predstavljali idealne ratnike, posedovali su vojničke vrline koje su negovane i u antici i koje su se, dospevajući s različitih strana, pronosile kroz celokupnu evropsku književnost tokom srednjeg veka. Ali, s druge strane, po tome što su štitali druge, nenaoružane ljude od nepravde i nasilja, što su bili odani u ljubavi i suštinski naklonjeni dobru, oni su predstavljali i idealne hrišćane. Da Servantes računa i na tu dimenziju značenja kada nam pripoveda o viteškim knjigama (i time uspostavlja osnovnu dvosmislenost svoje priče), najjasnije vidimo kada Don Kihot opiše svoje omiljene junake kao „*sluge božje na zemlji i mišice preko kojih se na zemlji vrši božja pravda*“³⁶¹. Takvo imenovanje nije idalgov izum, već su vitezovi tako percipirani u kolektivnoj svesti, vekovima. Otud, viteški romani nisu bili samo, slobodnije rečeno, bajke, već su s mnogo razloga doživljavani i kao „kodeksi časti i čestitosti“³⁶², kao priče o čuvarima duhovno-etičkog kodeksa zajednice.

Dakle, kritikovati viteški roman ne znači samo problematizovati žanr koji je, početkom XVII stoleća, već uveliko proživio svoj vek u pogledu estetske ubedljivosti, već to znači i problematizovati tip literature koji je sa sobom nosio, uz svu bajkovitost, i jednu konkretno određenu, jasnu i specifičnu aksiologiju, poredak vrednosti čije je

³⁵⁸ M. de Servantes, *nav. delo*, tom I, str. 27.

³⁵⁹ *Isto*, I, str. 27.

³⁶⁰ *Amadis od Gaule, nav. izdanje*, str. 183.

³⁶¹ M. Servantes, *nav. delo*, tom I, str. 136.

³⁶² Sintagma 'kodeksi časti i čestitosti' preuzeta je iz studije *Poreklo romana* Marselina Menendes i Pelaja, a citirana prema: *Amadis od Gaule, nav. izdanje*, str. 20.

prepoznavanje, za nas, izuzetno važno, jer je smatramo nezaobilaznom karikom u razvijanju prenesenog smisla celokupnog romana. Taj izbor vrednosti koje će Servantes postaviti u jezgro ludosti Alonsa Kihana – „da nevoljnima pritiče u nevolji i da je u pomoći kojima treba pomoći“³⁶³ ili, na drugom mestu, „da se prašta pokorenima, a da se ponize i gaze oholi“³⁶⁴ – odjek je hrišćanskih aspekata viteških romana i udela hrišćanske aksiologije u oblikovanju književne figure viteza, a ne onih antičkih, mitskih ili paganskih, kojih je, takođe, u tom žanru dugog trajanja, nesumnjivo, bilo.

Za nas, kao recipijente koji tekstu *Veleumnog plemića* prilazimo iz sekularnog konteksta, duboka značejska povezanost viteštva sa hrišćanstvom nije na prvi pogled očigledna ili, možda, nije dovoljno poznata, budući da o vitezovima danas većina ne razmišlja prvenstveno kao o *hrišćanskim* ratnicima. Opšta predstava o vitezovima je u našem vremenu prilično tipizirana pod uticajem popularne kulture, pa su oni danas najviše prepoznatljivi po svojoj vizuelnoj pojavi – po konju, teškoj metalnoj opremi i maču i, eventualno, asocijativno su povezivani sa romantičnim i literarnim (sada više filmskim) motivom spašavanja ugrožene device, ili sa živopisnim ambijentom viteških turnira. Međutim, uvid u modernu istoriografiju ponudiće zainteresovanom čitaocu radikalno drugačiju vrstu slike.

U domenu naučnih istraživanja, danas naporedo postoje dve paradigme u objašnjavanju viteštva kao važnog dela evropske kulture srednjeg veka i njegove specifične ideologije, kao i veza između viteštva i hrišćanstva, odnosno, idejnih vrednosti koje je figura viteza stekla u hrišćanskom mišljenju. Starija paradigma je ona koja, barem od XIX veka naovamo, viteški ideal primarno definiše kao „hrišćansku ideologiju ratovanja“³⁶⁵ i za koju je pojam 'srednjovekovnog viteza' pravi sinonim za 'hrišćanskog borca'; tu se, dakle, religijski aspekt u viteškoj ideologiji ne poima kao prateći, već kao bazični, distinktivni. Na ovom idejnom tragu i danas se pišu studije. Tako je, krajem XX veka, objavljena znamenita monografija Žaka Le Gofa, *Čovek srednjeg veka*, u kojoj je tumačenje nastanka viteške etike iz stavova hrišćanske crkve srednjeg veka ponudio Franko Kardini, a pre nekoliko godina, pojavila se i knjiga *Holly*

³⁶³ M. de Servantes, *nav. delo*, tom III, str. 258.

³⁶⁴ *Isto*, III, str. 161.

³⁶⁵ Iz XIX veka potiče knjiga *Chivalry* Leona Gotjea (León Gautier), francuskog paleografa, koji je poznatiji kao prvi moderni priređivač teksta i popularizator *Pesme o Rolanu*. U pomenutoj knjizi *Chivalry*, koja rekonstruiše viteški ideal na osnovu epike, Gotje kaže: "Chivalry is the cristian form of military profession: the knight is the cristian soldier." León Gautier, *Chivalry*, translated by Henry Frith, George Routledge and Sons, London, 1981, str. 2.

Warriors: The Religious Ideology of Chivalry Ričarda Koupera³⁶⁶, zaokupljena problemom paradoksalnosti ideala koji združuje jevanđeljska načela sa ratničkim. Za nas je Kouperova studija relevantna i zato što je donela nove analize načina na koje se viteški ideal predstavljao u književnosti, u žanrovima kakvi su srednjovekovni ep, chansons de geste, exempla i viteški roman, ali i iskustvo analiza rukopisa stvarnih vitezova srednjeg veka, poput Žofroa de Šarnija³⁶⁷.

Druga paradigma je ona koja je predstavljena studijom *Chivalry* Morisa Kina³⁶⁸, objavljenom, koliko je nama poznato, prvi put 1984. godine, ali je brzo naišla na izvanredan odjek u naučnim krugovima i danas se smatra nezaobilaznom. Prema mišljenju njenog autora, poreklo viteštva treba tražiti u specifičnim tehnikama ratovanja na konju i ono se ustalilo kao fenomen svetovnog karaktera, kao svojevrstan vojničko-aristokratski *etos*, pošto su vojnici u srednjem veku, mahom, regrutovani iz redova aristokratije. Zato Kin definiše viteštvo kao *kulturu vladajuće klase* u Zapadnoj i centralnoj Evropi iz perioda od XI do XV veka, mada je ona imala i svoje religijske aspekte. I mnošto drugih autora zagovara stav da je viteštvo tek tokom vremena steklo religiozno naznačenje, odnosno, da se u nekom trenutku ideologija elitnih evropskih ratnika prisno saobrazilo sa hrišćanskom ideologijom. Međutim, taj proces se vezuje za šire istorijske tokove, a naročito, za pojavu krstaša, kada je intenzivirana i organizovanija borba protiv islama³⁶⁹ doprinela tome da se viteške zajednice, od družina ratnika okupljenih oko nekog plemića ili vladara, pretvore i u duhovničke redove, idejno nalik monaškim. I u prvom i u drugom tipu tumačenja porekla viteštva, naglašava se da je svetovna literatura vekovima izgrađivala sopstvene 'mitologije' ili 'teologije' u vezi sa vitezovima, poimajući vitezove kao idealne vrednosti u akciji.

Pošto nam je utisak da se pojam viteštva danas semantički ispraznio, ukratko prenosimo teze iz pominjanih studija, dajući prednost onoj starijoj i prvopomenutoj

³⁶⁶ Richard W. Kaeuper, *Holly Warriors: The Religious Ideology of Chivalry*, Pennsylvania, 2009.

³⁶⁷ *The Book of Chivalry of Geoffrie de Charny*, R. W. Kaeuper, E. Kennedy, Pennsylvania Press, Pennsylvania, 1996.

³⁶⁸ Maurice Keen, *Chivalry*, Yale UP, (1984) 2005. Morisu Kinu se pripisuje 'redefinisavanje viteštva', budući da je smatrao da je primereniji način da se ono opiše kao *etos* koji je dominirao evropskim načinom ratovanja (u pomenutom dobu, od XI do XV veka), nego kao *institucija*, kako je tradicionalno shvatano. Njegova knjiga polemisiše sa tezama istoričara koji su viteštvo poznog srednjeg veka videli isključivo kao dekadentno i odvojeno od onovremene stvarnosti, kao "lepu formu" iza koje se krije svet slavloljublja, pohlepe, interesa; Kin tvrdi da ni u periodu svoje dezintegracije, viteštvo nije bilo puka forma, već, naprotiv, izuzetno ozbiljan, uticajan i širok društveni fenomen.

³⁶⁹ Johan Hojzinga piše: „Prvi viteški redovi, ona tri velika reda Svete zemlje i tri španska, izrasli su kao najčistije otelotvorenje srednjovekovnog duha, veze između kaluderskog i viteškog ideala, u ono vreme kada je borba protiv islama bila postala čudna stvarnost.“ J. Hojzinga, *nav. delo*, str. 109.

orijentaciji, i to zbog specifičnih podsticaja koje nam za to daje tekst *Veleumnog plemića*. U ovom romanu (kako ćemo pokazati na njegovim izdvojenim delovima) vitezovi jesu, što eksplicitno i na doslovnom planu pripovesti, što implicitno, predstavljeni baš kao ratnici u službi hrišćanski shvaćenog Boga; tako isto će sebe, u svojim priviđenjima, predstavljati i Don Kihot. Pri tome, neposredno određivanje vitezova iz romana kao 'mišica Božije pravde' predstavlja pravu retkost, ne pravilo; za Servantesa je mnogo karakterističnije da posredno (rekli bismo, oprezno) ukazuje na značenjske veze između ideja Don Kihota, generisanih čitanjem viteške fikcije, i važnih, za ono vreme obavezujućih, jevanđeljskih postulata.

Pisac to čini suptilnim paralelizmima, parafrazama jezika *Biblije* i teologije u govoru o viteštvu, ubrajanjem apostola Pavla među vitezove, i sličnim postupcima. Zbog te prepletenosti, podsećamo i na suštinske aspekte viteškog romana kao žanra, u sasvim grubim crtama i samo zbog važnosti podrazumevanih značenja, koja su, u priličnoj meri, ostala u podtekstu Servantesovog ironično-humorističkog pripovedanja. I, konačno, s obzirom na to da je za ovakvo prepoznavanje potrebno poznavati jevanđeljske premise, naročito hrišćanski imperativ da se pomogne čoveku u nevolji, kao i novozavetne parabole o milosrđu kao hrišćanskoj vrlini (odnosno, o tome da se Bog javlja u ljudskim životima u licima ljudi u nevoljama), u završnom delu ovog poglavlja ukazaćemo na sličnosti i značenjske paralele između tih sadržaja *Novog zaveta* i viteških vrednosti kojima je Servantes dao središnje mesto u čitalačkom ludilu Alonsa Kihana.

Mada verujemo da su književni junaci 'stariji' od ideja (u tom smislu da je teško govoriti o idealima bez konkretnih lica koja ih nose), ovde izdvojeno predstavljamo hrišćanski sadržaj viteškog ideala kao takvog (u istoriji, romanima i u *Don Kihotu*), najviše zbog prostora koji je to zahtevalo. Osim toga, u karakterizaciji Don Kihota učestvuju i motivacije koje se ne mogu objasniti podražavanjem vitezova (poput oslobađanja galijaša ili odnosa sa Rokeom Ginartom) i njemu će, kao junaku koji je profilisan sa reminiscencijama na *Novi zavet*, biti posvećeno tek naredno poglavlje, zajedno sa predstavljanjem Sanča Panse, koji se sa sopstvenom, 'neukom mudrošću' (ili ludošću), takođe pridružuje poduhvatu 'vaskrsavanja viteštva'.

V.2. 'Naoružano hrišćanstvo' u istoriji i fikciji

Savremeni medijevista Franko Kardini objašnjava da je nastanak viteštva kao istorijskog fenomena vezan za vreme feudalne anarhije u Evropi, odnosno, za stanje „kraha javne moći“³⁷⁰, kao posledice neprekidnog i dugotrajnog ratovanja na starom kontinentu, u periodu od kraja IX do početka XI veka. Onovremeni hrišćanski svet funkcionalno je bio uređen na bazi tripartidne podele celokupnog stanovništva, na kategorijama koje su činili *oratores*, one koji se mole, potom, *laboratores*, oni koji rade, i *bellatores*, oni koji ratuju. Budući da je nošenje oružja predstavljalo privilegiju isključivo malobrojne socijalne kategorije ratnika, najveći deo stanovništva živeo je potpuno nezaštićen od ratnog nasilja. Sa obrazloženjem da su zabrinute zbog masovnog stradanja klerika, žena, dece i svih koji nisu mogli samostalno da se brane, istaknute crkvene starešine iz XI veka osnovala su pokret Božjeg mira (*pax i tregua Dei*³⁷¹), koji se u relevantnim izvorima pominje kao jedna od prvih prilika u kojima su profesionalni vojnici, konjanici, bili angažovani da neposredno podrže mirovne inicijative hrišćanske crkve. „Ako su još družine vojnika (*militēs*) poznavale moral zasnovan na hrabrosti, odanosti vođi i prijateljstvu sa saborcima“, piše Franko Kardini, „viteški moral se rađa iz crkvenih kanona mirovnih sabora: on se zasniva na služenju crkvi i na odbrani *pauperes*, najsiromašnijih, koja je ponekad išla dotle da sa su se i sami ratnici žrtvovali za njih.“³⁷²

Pretpostavlja se da su pokreti poput Božjeg mira predstavljali izraz radikalne, istorijske promene koja je u nekom trenutku nastupila u zvaničnom stavu jednog dela hrišćanskih crkvenih vlasti prema pozivu ratnika. Kao novi tip *Hristovih vojnika (miles*

³⁷⁰ Franko Kardini, „Ratnik i vitez“, u: Žak Le Gof, *Čovek srednjeg veka*, prevod sa italijanskog Sanja Čurković i Mirela Radosavljević, Klio, Beograd, 2007, str. 86. Istoriografske polemike o tome kako je izgledao 'nasilni' X vek (da li je zaista postojao period doslovne 'feudalne anarhije' ili se radilo o prekomponovanju odnosa moći u društvu, i tome slično), te pitanje na koje načine je crkva pokušavala da zaštiti narod i svoju imovinu, i na koje tradicije su se nadovezali njeni mirovni pokreti, opsežnije sumira studija Tomaža Mastnaka, *From Holy Peace to Holy War*, u: Tomaz Mastnak: *Crusading Peace: Christendom, the Muslim World and Western Political Order*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 2002.

³⁷¹ „Svetilišta, sirotišta, pijace, mostovi i ulice stavljeni su pod neku vrstu posebne zaštite (upravo *pax*), tako da je onaj ko bi na takvim mestima počinio bilo kakvo nasilje bio kažnjen ekskomunikacijom. Ta mera je primenjivana i u svojstvu zaštite svih onih kategorija ljudi koje su zbog svoje slabosti bile nazvane siromasima (*pauperes* – reč koja je označavala daleko više od čisto ekonomske kategorije)“. F. Kardini, *nav. delo*, str. 86.

³⁷² *Isto*, str. 87.

Christi, u idejnoj varijanti pape Grgura VII³⁷³, imenovani kao *miles sancti Petri*³⁷⁴), vitezovi su stekli pravo da upotrebe mač u ime sveštenog lica pa je, od tada, hrišćansko posvećenje postalo moguće i „služenjem crkvi oružjem.“³⁷⁵ Kao model tog novog crkvenog stava prema ratnicima obično se navodi hagiografski spis opata Odoa *Život svetog Žeroa iz Orijaka*.

U okvirima kulture koja je deklarativno građena na miroljubivim jevanđeljskim načelima („Čuli ste da je kazano: oko za oko i zub za zub. A ja vam kažem da se ne branite oda zla, nego ako te ko udari po desnome tvome obrazu, okreni mu i drugi“, Mat. 5, 38-39), razvijala se ideologija koja je opravdavala primenu sile kao nužnost u vremenu u kojem je svakodnevni opstanak nenaoružanih ljudi predstavljao neizvesnost, pa je prilagođavala vojničke ideale religijskim postulatima, naglašavajući u vojničkom pozivu momenat stradanja. Pri tome, oglašavali su se i oni koje su inicijative nasilnog ograničavanja ratovanja brinule, i koji su glasno osuđivali vitešku profesiju kao način života, procenjujući je kao egzistencijalni izbor koji se ni pod kojim izgovorima ne može uskladiti sa postulatima Besede na gori³⁷⁶. Pa ipak, osim dokumenata srednjovekovne crkve i njene književnosti, o velikoj rasprostranjenosti 'ratničkog hrišćanstva' danas svedoče sadržaji literarnih žanrova koje smo već pomenuli (epova, pesama o podvizima (*chanson de geste*), forme *exempla* i viteških romana), ali i razne ilustracije i traktati, poput popularne *Knjige o viteškom redu* Ramona Ljulja³⁷⁷, svojevremeno omiljene lektire evropskog plemstva. Da su religijske predstave postale konstitutivne za viteški ideal svedoči i podatak da se u tadašnjoj književnosti ustalilo imenovanje arhangela Mihajla kao „praoca viteštva“ – budući izvedeno oružjem,

³⁷³ Grgur VII je bio papa u periodu od 1073 do 1087, i za njega se vezuje tzv. 'gregorijanska reforma' crkve (centralizacija crkvene vlasti u Rimu, zalaganje za celibat sveštenika, borba protiv simonije); proglašen je svetim u katoličkoj crkvi.

³⁷⁴ Pojam *Hristovog vojnika* dotada se odnosio na mučenike, a zatim na monahe i na sva duhovna lica, kao na one koji vode duhovni rat (*pugna spiritualis*), to jest, borbu srca protiv greha. U tom smislu duhovna lica činila su *militia Dei* (Božju vojsku, ili vojsku koja se bori duhovnim snagama), a naoružani ratnici činili su *militia huius saeculi* (vojnike ovoga sveta); nova ideologija viteškog ratovanja briše ranije distinkcije, pa u periodu između X i XII veka i naoružani vojnici bivaju imenovani kao *Hristovi vojnici*. *Isto*, str. 87.

³⁷⁵ *Isto*, str. 88.

³⁷⁶ U jezgri polemika nalazilo se pitanje o tome da li je viteštvo veliki i težak podvig, u interesu bezbednosti hrišćanske zajednice ili je, naprotiv, izbor koji osuđuje pojedinca na velike grehove (nasilne čino ve i ubistva), pa tako osujećuje vojnika u postizanju glavnog cilja hrišćanskog života, spasenja duše.

³⁷⁷ Ta knjiga je prevedena i na srpski jezik: Ramon Ljulj, *Knjiga o viteškom redu*, preveo sa starokatalonskog Siniša Zdravković, Tenduro menadžment, Beograd, 2013.

njegovo delo opisivano je kao „prvo viteško junaštvo koje je ikada prikazano“³⁷⁸, navodi Johan Hojzinga.

Otud jedan od magistralnih tokova savremene medievistike govori o srednjovekovnom viteštvu kao o *etičko-teološkom sklopu* koji je bio usmeren ka sakralizaciji vojevanja, odnosno, kao o sistemu vrlina koje su bile zasnovane na idealu odbrane slabih i nezaštićenih, kao vidu mučeništva za veru. Takođe, smatra se da je sa nastankom viteških redova, u XI i XII veku, veliki deo evropskog viteškog sveta iz današnje Italije, Francuske i Španije još jasnije podveden pod crkvene kategorije. Kao pripadnost redu (*religio*³⁷⁹, istu reč upotrebljava i Servantes³⁸⁰), viteštvo je podrazumevalo polaganje određenih zaveta koji su bili slični monaškim. U pitanju su bili zaveti na čednost, poslušnost i lično siromaštvo, a negovane su i tri glavne 'teološke' vrline (vera, nada i milosrđe), odnosno, četiri specifičnije 'ratnička' ideala, nasleđena iz antike (junaštvo, darežljivost, ugladenost i dobrodušnost).

Mada se formulacije ideala razlikuju, u knjizi *Livre de chevalerie*³⁸¹, koja je pisana da uvede mlade vojnike u viteški Red zvezde (u službi francuskog kralja Jovana II Dobrog) i da odbrani vitešku etiku od napada kritičara, viteštvo nije predstavljeno kao poseban način borbe, već kao poziv, specifična vokacija. Stvarni vitez i autor te knjige, Žofroa de Šarni, govori o viteškom pozivu prvenstveno kao o stalnoj opasnosti za život, pa u tom kontekstu ističe da duhovnost vitezova treba da bude takva da oni svakodnevno budu spremni da izađu pred Boga. Kao indikativnu za razumevanje idejnog vidokruga u kojem se kretala viteška kultura, njenih veza sa hrišćanskom duhovnošću, Ričard Kouper izdvaja i jednu staru književnu ilustraciju, pronađenu u britanskom arhivu među srednjovekovnim rukopisima³⁸². Na njoj je prikazan idealni vitez u duhu alegorijskog poimanja njegove borbe kao vida hrišćanske borbe protiv zla. Pod starozavetnom maksimom „Nije li čovjek na vojsci na zemlji?“ (Jov 7, 1), naslikan je ratnik na konju, sa opremom koja poseduje metaforičku vrednost. Uz vojnika mač dopisano je da on označava 'reč Božiju', da je njegov oklop 'pravda', a štit 'vera', po

³⁷⁸ J. Hojzinga, *Jesen srednjeg veka*, preveo sa nemačkog Strahinja K. Kostić, Matica srpska, Novi Sad, 1991, str. 84.

³⁷⁹ F. Kardini, *nav. delo*, str. 95.

³⁸⁰ Đorđe Popović prevodi Servantesovo „*religiōn* es caballería, caballeros santos hay en la gloria“ (M. de Cervantes, *nav. delo*, str. 693-4) sa "viteštvo je *red*, i u rajskom naselju ima i svetih vitezova." M. Servantes, *nav. delo*, III, str. 73.

³⁸¹ Tekst je objavljen u engleskom izdanju: *The Book of Chivalry of Geoffrie de Charny*, R. W. Kaeuper, E. Kennedy, Pennsylvania Press, Pennsylvania, 1996.

³⁸² R. W. Kaeuper, *Holly Warriors... navedeno izdanje*, str. 1.

analogiji sa alegorijom o čovekovoj borbi za spasenje duše, iz *Poslanice apostola Pavla Efescima* (Ef. 6, 10-17)³⁸³. Takođe, vitez je predstavljen i kao neko ko svojim podvizima ostvaruje načela Besede na gori, budući da je, uz figuru konjanika, zapisana i parafraza delova tog novozavetnog govora, na latinskom jeziku. U skladu sa običajima vremena, vidovi zla nacrtani su kao divlje životinje na koje je vitez usmeren, a celokupna slika činila je deo enciklopedijskog traktata o vrlinama francuskog dominikanca Gijoma Peroa (Guillaume Peyraut); u formama kulture, vitez je, dakle, predstavljan kao uzorni hrišćanin.

Međutim, pošto su se viteški redovi raširili u evropskim društvima, vremenom su stekli i respektabilan politički značaj, i smatra se da su tada izneverili ideju iz koje su nastali:

„Oni su se polako ukorenili u čitavoj Evropi, i to najviše zahvaljujući svom inicijalnom uspehu i mnogim poklonima u novcu i zemlji, kao i preobraćenjem pripadnika vojne aristokratije koji su, privučeni njihovom čuvenom uzdržanošću i asketskom hrabrošću, hrlili u njihove redove. Korupcija i želja za bogaćenjem i nasiljem u koju su kasnije ogrezli (pri čemu nije lako razdvojiti stvarne događaje od smišljene propagande suprotstavljenih političkih snaga), ipak ne umanjuje prvobitni značaj njihovog iskustva.“³⁸⁴

Na vrhuncu razvoja ovog istorijskog fenomena, u XII i XIII veku, vitezovi su činili borbeno jezgro svih vojski, vladari su nosili viteške titule, a kult *viteške časti* prozeo je pogled na svet evropske aristokratije; izveden iz načela po kojima su vitezovi ratovali, taj koncept je u jednom širem smislu označavao sistem vrednosti u kojem su pravičnost, poštenje i milosrđe imali privilegovano mesto. Kako čitamo u *Jeseni*

³⁸³ Prema hrišćanskom pogledu na svet, stvarnost života na zemlji je stalni sukob između sila dobra i sila zla, pa su upotrebljene metafore iz novozavetnog teksta govore, zapravo, isključivo o merilima duhovne snage. 'Reč Božja', 'pravda' i 'vera' pojavljuju se tu kao metaforično, duhovno 'naoružanje' čoveka, ne materijalno. Po istoj logici, ratnički simboli bili su ustaljeni u knjigama koja govore o duhovnoj problematiki, o tome da su svi hrišćani, neizbežno, ratnici za spasenje svoje duše (na primer, o tome govori *Priručnik hrišćanskog viteza* Erazma Roterdamskog - vitez je tu svaki hrišćanin, a ne doslovno svaki vojnik). Deo novozavetne poslanice iz koje su preuzete te ratničke metafore ovako glasi: „A dalje, braćo moja, jačajte u Gospodu i u sili jačine njegove. Obucite se u sve oružje Božije, da biste se mogli održati protiv lukavstva đavolskoga: Jer naš rat nije s krvlju i tijelom, nego s poglavarima i vlastima, i s upraviteljima tame ovoga svijeta, s duhovima pakosti ispod neba. Toga radi uzmite sve oružje Božije, da biste se mogli braniti u zli dan, i svršivši sve, održati se. Stanite dakle opasavši bedra svoja istinom i obukavši se u oklop pravde, i obuvši noge u pripravu jevanđelja mira: A svrh svega uzmite štit vere o koji ćete moći pogasiti sve raspaljene strijele nečastivoga; I kacigu spasenija uzmite, i mač duhovni koji je riječ Božija“ (Ef. 6, 10-17) *Novi zavjet, nav. izdanje*, str. 201.

³⁸⁴ F. Kardini, *nav. delo*, str. 95.

srednjeg veka, „viteštvo ne bi tokom vekova ostalo životni ideal, da nije sadržavalo visoke vrednosti za društveni razvoj, da društveno, etički i estetski nije bilo potrebno“³⁸⁵. Iako je ostao poznat po tome što je pisao o dezintegraciji viteštva, Johan Hojzinga je procenio da je snaga viteškog ideala poticala od toga što su njegova stremjenja bila izuzetno visoka, odnosno, da je preterano, strasno naglašavanje vrline, koje je išlo do zanosa, bilo primereno izazovima epohe. „Izgleda da se srednjovekovnim duhom u njegovoj krvavoj strasnosti moglo vladati samo na taj način, što se taj ideal isuviše visoko postavljao: tako je smatrala crkva, tako je smatrala viteška misao.“³⁸⁶

Propadanje viteštva, koje je usledilo u periodu od XIII do XV stoleća, deo autora tumači kao posledicu upadljivog udaljavanja stvarne prakse od zadatog duhovnog standarda na kojem je institucija idejno počivala, a drugi autori daju prednost važnim, nezaustavljivim promenama u tehnikama ratovanja. Nad tim promenama će u književnosti XVI veka lamentirati junaci Ariosta, Šekspira i Servantesa, doživljavajući ih kao kraj doba u kojem su za uspeh u borbama bile presudni lični kvaliteti ratnika. Ali do vremena razvijene renesanse, stvarna vrednost viteškog zvanja bila je svedena samo na počasni značaj. Na početku stoleća u kojem će biti rođen Servantes, španski vitezovi masovno su prešli u pešadijske trupe cara Karlosa V (*zvane tercios*) ili su se upuštali „u prekookeansku vitešku avanturu“³⁸⁷, verujući „da je za njih jedino dostojan život od sopstvenog mača“³⁸⁸ (koliko je tu stvarna viteška praksa postala suprotnost svojoj ideji, poznato je po hronikama kolonizovanja Latinske Amerike). O lutajućem viteštvu, kao podvrsti ovog istorijskog fenomena, malo se zna, ali se pretpostavlja da je ono bilo odlika poslednje faze postojanja viteškog društva, u kojem je ono i doslovno i simbolički 'lutalo' u promenjenoj stvarnosti, kada se feudalni poredak sve izvesnije dezintegrirao i kada su se konjanici pod oklopom pojavljivali još samo na turnirima, u ceremonijama ili, eventualno, u pojedinačnim izazovima. Nasuprot mnogim drugim istoričarima, Moris Kin smatra da viteški turniri nisu bili samo puke predstave, već da su predstavljali pokušaje da se, evokativno i živopisno, što duže održi svest o izuzetnim vrednostima viteškog ideala.

Viteški roman u onoj varijanti koja čini značajniju osnovu za *Don Kihota* – sa španskim delima poput *Amadisa od Gaule* Rodrigesa de Montalva – bio je plod samo

³⁸⁵ J. Hojzinga, *nav. delo*, str. 140.

³⁸⁶ *Isto*, str. 140.

³⁸⁷ F. Kardini, *nav. delo*, str. 118.

³⁸⁸ *Isto*, str. 118.

poslednje značajnije faze u trajanju žanra koji je nastao kao fikcionalni pandan istorijskom viteštvu. Celovito posmatran, viteški roman predstavlja ogroman tekstualni korpus, koji se, umnogome, tek istražuje i koji je još uvek prepun otvorenih pitanja. No, načelno, ako je u istoriji viteštvo bilo utemeljeno na hrišćanskim idealima pobožnosti i ljubavi prema bližnjima (odnosno, na ideji vojnikovog žrtvovanja života za druge i zaštiti kategorije *pauperes*), smatra se izvesnim da je literarna imaginacija težila da romane o vitezovima uobličiti kao ljubavne priče, mada oni sve do *Amadisa*³⁸⁹ ostaju ono što su primarno, kako historiografija tvrdi, zaista i bili – naoružani zaštitnici svih onih koji su izloženi nasilju i nemoćni da se sami odbrane od neprevde, odnosno, ovlašćeni čuvari same pravde.

Ta promena naglaska u značenju figure viteza, od viteza u istoriji kao otelovljenja ljubavi prema drugom čoveku i prema saborcima (pa otud termin teoretičara *amor socialis*³⁹⁰), do viteza u romanu kao otelovljenju ljubavi prema ženi (negde u prepletu, a negde u poistovećivanju sa pojmom 'kurtoazne ljubavi'), često se objašnjava činjenicama kulture: ovaj roman je nastao kao forma dvorske književnosti i njegovi prvi naručioci i recipijenti bile su žene iz visokog društva. Prema pretpostavkama Jeleazara Meletinskog, paradigmatički modeli pojavili su se u Evropi XII veka, u delima *Lanselot* i *Parsifal* Kretjena de Troa. Za razliku od ratnika iz epskih spevova poput *Pesme o Sidu* i *Pesme o Rolanu*, motivisanih kolektivnim ciljevima hrišćanske zajednice, vitezovi iz romana postali su specifični po tome što su ih osećanja prema dami toliko snažno pokretala, da su neretko prikazivani u ljubavnoj egzaltaciji. U tom pogledu, *Lanselot* je karakterističan primer svoje vrste, budući da u središtu ima priču o ljubavi viteza prema kraljici Ginevri, ženi kralja Artura; *Parsifal* je na drugačiji način tipičan plod srednjovekovne imaginacije, jer je u njemu više naglašena mistična viteška potraga za gralom, intenzivno protkana religioznom simbolikom.

Mada se žanr razvijao u vidu mnogih podtipova, u zavisnosti od porekla motivske građe koju je baštinio³⁹¹, uobičajeni romaneskni vitez bio je 'nekoristoljubivi

³⁸⁹ Na kraju romana, Amadis napušta mesto na kojem je otpočeo život sa svojom ženom, Orijanom, te odlazi sa Granitnog ostrva, kaže pripovedač, „da bi dovršio junačke podvige ili uzeo u zaštitu, zbog nanete uvrede, gospe i devojke i sve one koji nisu bili u stanju da se snagom vlastitih mišica odbrane“. *Amadis, nav. izdanje*, str. 392.

³⁹⁰ F. Kardini, *nav. delo*, str. 90.

³⁹¹ Silvija Rubo daje podelu na viteške romane koji preraduju klasičnu (grčko-latinsku) motivsku riznicu (na primer, o Aleksandru Velikom), britansku (to su ciklusi o kralju Arturu i njegovim vitezovima), i one koji pripadaju francuskom, karolinškom ciklusu (o Karlu Velikom i njegovim vitezovima). Sylvia Roubaud, „Los libros de caballerías“, u: M. de Cervantes, *nav. delo*, CXI.

avanturista' – plemeniti ratnik, koji treba da ispuni određenu vitešku obavezu, zavet ili kodeks. Ambijent u kojem su se pustolovine odigravale bio je najčešće geografski neodređeni, čudesni svet i jedino čime su događaji bili određeni bila je njihova dinamika, kategorija „čudesnog odjednom“³⁹², koja se smatra tipičnom za celu literarnu vrstu. Tema ljubavi približavala je vitešku fikciju grčkom romanu, kaže Bahtin, a momenat podviga junaka činio ga je srodnim svetlu epa. No, suštinski smisao viteške pustolovine bio je potraga za ličnim identitetom – avanture sa podvizima predstavljale su iskušavanja identiteta, provere ličnih vrlina i, naročito, vernosti u ljubavi; zato su bili tipizirani motivi prurušavanja, začaranosti, prepoznavanja, zamene i promene identiteta. En Vilson tumači viteški roman kao plod specifičnog, spontanog mišljenja u slikama³⁹³, koje je malo zanimala provera realnosti, a najviše smisao delovanja junaka.

I mada su se ove pripovede razvijale na marginama žanrovskog sistema, i mada su često bile šematizovane u prikazivanju stvarnosti i polarizaciji likova, označile su prodor u otkrivanju 'unutrašnjeg čoveka' za književnost i sveta osećajnosti (danas se često tumače i u psihoanalitičkom ključu), i zna se da su imale ogromnu popularnost, koja, između ostalog, čini deo teme *Don Kihota*. U razne vidove viteške fantastike prodirale su i realističke tendencije, sa vidovima ironijske distance u odnosu na visoki epski stil. Spajanja uzvišenog sa niskim, grotesknim i banalnim, prepoznata su kao specifična odlika celokupnog žanra. Na primer, humor i blaga ironija u opisima Parsifalove mladalačke neukosti navodili su tumače na ideju da bi Kretjen de Troa mogao da bude daleki preteča Ariosta i Servantesa, te da bi se njegovi romani mogli čitati kao prefiguracije za pustolovine Orlanda i Alonsa Kihana, smatra Jovan Popov³⁹⁴, pre nego kao osnova za parodiranje.

Na planu sižea, viteški roman baštini drevne evropske mitove i legende (pretpostavlja se, najviše keltske), ali uz hrišćansko preosmišljavanje te građe, pa u njemu sapostoje i stariji, mitsko-magijski motivi i novije, religiozne predstave. Meletinski smatra da je u pričama o Parsifalu Kretjena de Troa i Volframa fon Ešenbaha tematizovanje humanosti i hrišćanske samilosti postalo neodvojivi aspekt žanra, pa je „dijapazon hrišćanskog viteštva proširen do zapadno-istočne sinteze“³⁹⁵. U vezi s tim, kritičari se najčešće pozivaju na *Parsifala* i da bi opisali dubinsko, humano značenje

³⁹² M. Bahtin, *O romanu, nav. izdanje*, str. 270.

³⁹³ Anne Wilson, *Traditional Romance and Tale. How Stories Mean*, D. S. Brewer, Ipswich, 1976, str. 9.

³⁹⁴ Jovan Popov, *Dvoboj kao književni motiv, tematska studija*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2012.

³⁹⁵ J. Meletinski, *nav. delo*, str. 237.

koje je imala viteška pustolovina, i moguće izvorište mitske snage koju je žanr imao: „Izuzetno popularni zapadnoevropski srednjovekovni žanr viteškog romana, posebno ciklus o kralju Arturu i vitezovima okruglog stola koji, osim ostalog, odlaze u potragu za svetim gralom, svedoči o transponovanoj težnji ljudskog roda da ponovo pronađe put do izgubljenog raja“³⁹⁶, piše Zorica Đergović-Joksimović, a potom upućuje na interpretaciju simbolike te potrage u radu Džina Kembel Kupera: „Gubitak grala predstavlja gubitak zlatnog doba, raja, čovekove paiskonske duhovnosti, čistote i nevinosti. (...) Potraga za gralom je povratak u raj, u duhovno središte čoveka i svemira, i odvija se po simboličnom obrascu inicijacije posredstvom kušnji, provera i susreta sa smrću u traganju za skrivenim značenjem i misterijom života.“³⁹⁷ I Mihael Bahtin na sličan način tumači *Parsifala*: „Stvarni put junaka u Monsalvat [u'zemlju grala' u arturijanskom ciklusu – prim. J.A.] neprimetno prelazi u metaforu puta, u životni put, put duše, koji čas približava bogu, čas udaljuje od njega, zavisno od grešaka, padova junaka, od događaja koji se sreću na stvarnom putu“³⁹⁸.

Viteški roman bi, dakle, u svojim prvim, paradigmatičkim primerima i najdubljim slojevima bio priča o duhovnom identitetu do kojeg se dolazi, naporom i nepravolinijskom potragom i, takođe, on je varijanta arhetipske priče o borbi dobra i zla, alegorija trijumfa vrlina. Đerđ Lukač je komentarisao da je viteška epika bila „velika forma“ srednjeg veka³⁹⁹, ali da su u Servantesovom vremenu preživeli samo njeni formalni obrasci, te da bi prava meta piščeve kritike mogla da bude trivijalizacija žanra, njegovo „gubljenje korijena u transcendentnom bitku“⁴⁰⁰. Za *Don Kihota* nije, kao što je već pomenuto, relevantan stariji deo viteške epike u stihu, već onaj mnogo kasniji, španski prozni korpus koji čine *Amadis*, *Esplandijan*, *Florisando* i romani Felisijana de Silve, oni koje Servantes konkretno imenuje. U spoju pohvale i pokude, njihov jezgrovit opis našao se u delu *Tesoro de la lengua castellana* (1611), u intervalu između objavljivanja dva toma *Don Kihota*: „Libros de caballerías: los que tratan de hazañas de

³⁹⁶ Zorica Đergović-Joksimović, *Utopija, alternativna istorija*, Geopoetika, Beograd, 2009, str. 54.

³⁹⁷ Dž. K. Kuper, *Ilustrovana enciklopedija tradicionalnih simbola*, preveo sa engleskog Slobodan Đorđević, Nolit, Beograd, str. 46.

³⁹⁸ M. Bahtin, *nav. delo*, str. 267.

³⁹⁹ Đerđ Lukač, *Teorija romana*, sa nemačkog preveo dr Kasim Prohić, IP Veselin Masleša, Sarajevo, 1968, str. 75.

⁴⁰⁰ „Viteški roman je podlegao sudbini svake epske literature koja je, jednostavno polazeći od formalnog, htjela da podrži i produži jednu formu pošto je historijsko-filozofska dijalektika već bila osudila transcendentne uvjete njene egzistencije; on je izgubio svoje korijene u transcendentnom bitku, i forme, koje nisu više mogle da proizvedu ništa imanentno, morale su da zakržljaju (...); na mjestu velike epske literature pojavilo se zabavno štivo.“ *Isto*, str. 74.

caballeros andantes, ficciones gustosas y artificiosas de mucho entretenimiento y poco provecho, como los libros de Amadís, de don Galaor, del Caballero de Febo y de los demás“⁴⁰¹. Autorka koja je ovaj zapis pronašla, Silvija Rubo, ukazuje na to da je ambivalentan odnos prema viteškim knjigama, čitljiv iz navedene definicije i svojstven Servantesu, bio sasvim tipičan za onovremene Špance.

Pa ipak, romanu koji je bio glavna inspiracija mančanskog idalga, *Amadisu od Gaule*, neki ugledni književni istoričari pripisuju trajnu vrednost. I u njemu se odvija junakova potraga za vlastitim identitetom, i on deluje kao bajka sa hrišćanskim idejnim okvirom, protagonist je inspirisan ljubavlju i bolećiv prema slabima, reaguje na sve nepravde i, na kraju priče, privremeno napušta svoju saputnicu da bi pritekao u pomoć što većem broju nevoljnika u svetu. U studiji *Poreklo romana* Marselino Menendes i Pelajo je opisao ono što, na idejnom planu, i jeste najvažnije za način na koji će vitezovi biti podražani u fikcionalnom svetu *Don Kihota*:

„Amadis je otelotvorenje savršenog viteza, ogledalo vrlina i uljudnosti, uzor odanih vazala, postojan u svojoj ljubavi, zaštitnik slabih i siromašnih, i oštar mač u službi moralnog poretka i pravde. Njegove slabosti ga čine čovečnim, ne bacajući u zasenak njegove vrline; toplina njegovog srca i humanost pretvaraju ga u pravog modernog junaka. Otud roman o Amadisu poprima visoku didaktičku i socijalnu vrednost i postaje kodeks časti i čestitosti mnogim pokolenjima, priručnik uljudnosti i uzvišenog razgovora, riznica lepih manira u skladu sa plemićkim duhom. Čak ga ni Kastiljoneov *Dvoranin* nije u tome nadmašio“⁴⁰².

Ukupan uticaj koji su ovi romani izvršili i opstajanje figure viteza u kasnijim oblicima kulture, kako smatra Franko Kardini, moguće je objasniti i psihološkom potrebom zajednice za junakom čija pojava je predstavljala (makar i simbolički) oslonac za podnošenje nevolja stvarnosti:

„Veliku dobrotu uvek poseduju 'drevni vitezovi'. To je jedno od pravila igre zato što je viteška mitologija deo jednog načina razumevanja istorije koji se neprekidno vrti oko teme *sveta koji stari (mundum senescit)* i oko iskvarene

⁴⁰¹ Definiciju je zabeležio Sevastian de Kovarubias (Sebastián de Covarrubias), a citirana je prema tekstu „Los libros de caballerías“ Silvije Rubo (Sylvia Roubaud), u: M. de Cervantes, *nav. delo*, str. CV.

⁴⁰² *Amadis od Gaule, nav. izdanje*, str. 20.

sadašnjosti, protiv koje u pomoć pristiže junak bez mane i straha. Iščekivanje viteza deo je dubinske ezoterične potrebe: to što se među najskorijim tumačima mita o svetom Đorđu nalaze upravo psihoanalitičari nije nimalo slučajno. Istovremeno, i to ne u okvirima psihoanalize, već u okviru stvarnih istorijskih dešavanja, viteške institucije i kultura, koje su od XI do XVIII veka (a možda i duže) s razlogom stekle određeni ugled, pokazale su se naj snažnijim pokretačima procesa određivanja i postizanja samosvesti zapadnog čoveka, onoga što je Norbert Elijas nazvao *procesom civilizacije*. A to je važan podatak koji se ne može zanemariti, i kojeg se ni mi danas ni na koji način ne možemo odreći⁴⁰³.

V.3. Viteška misija u *Don Kihotu* i poruke jevanđelja

Da i u svetu *Don Kihota* 'biti vitez' znači biti vojnik u službi Boga i polaziti od premise da je stvarnost života na zemlji stalni rat između sila dobra i sila zla, svedoči, najpre, jedan idalgov komentar iz borbe sa vetrenjačama. Pošto je u polju spazio velike objekte sa krilima i pričiniolo mu se da u njima vidi 'grdne divove' iz knjiga, Don Kihot se obratio Sanču Pansi sledećim rečima:

„Sreća nam rukovodi stvari bolje no što možemo da želimo; jer pogle tamo, brat Sančo Pansa, gde se pojavljuju trideset ili nešto više grdih divova, sa kojima sam voljan da bijem bojak i da ih sve pogubim i s njihovim plenom počecemo da se bogatimo; jer to je pravedan rat i bogu se puno ugađa kad se takva pogana bagra tamani sa lica zemlje“⁴⁰⁴.

Na istovetno poimanje viteštva ukazuje i scena susreta sa Don Vivaldom. U tipičnoj situaciji za ovaj roman, kada junaci uviđaju da je Don Kihot lud čim se predstavi kao lutajući vitez (pa mu pružaju „još povoda da koješta luduje“), idalgov opisuje težinu svog poziva:

„Hoću reći da monasi sasvim mirno i spokojno mole boga za blago zemlje; ali mi vojnici i vitezovi izvršujemo i ono za što se oni mole, braneci to hrabrim našim mišicama i oštricom naših mačeva, i to ne ispod krova, nego pod vedrim nebom, potpuno izloženi nesnosnim zracima sunčevim u leto i ljutim mrazovima zimskim. Tako smo, dakle, sluge božje na zemlji i mišice preko kojih se na zemlji vrši božja pravda“⁴⁰⁵.

A dok putuju ka Tobosu, Don Kihot i Sančo Pansa razgovaraju o slavi kojoj teže vitezovi. Tada se idalgo priseća poznatih ratnika iz istorije, poput Cezara i Kortesa, pa kaže da je viteško ratovanje specifično po tome što se ono odvija u granicama verskih načela, motivisano je željom da se osvoji večni život ('večna slava eterskih regiona', 'slava potonjih vekova') i da su za to presudne vrline (plemenitost, dobro srce, umerenost). Primitimo da tu idalgov govor prelazi na jedan nedoslovni, apstraktni plan (na primer, da u *divu* vitez treba da pobedi *oholost*) i da upućuje na onostrano:

„Sva ova o druga velika i različna dela jesa, bila su i biće dela slave, koju samtrni ljudi žele kao nagradu i deo od besmrtnosti, koju njihova slavna dela zaslužuju, premda mi katoličanski hrišćani i lutajući vitezovi treba više da težimo za slavom potonjih vekova, koja je večita u eterskim i rajskim regionima, negoli za sujetnom slavom, koja se završava u ovom kratkom veku, pa ma koliko da traje, najposle će prestati s ovim svetom, koji ima svoj određeni konac. Dakle, o Sančo, naša dela ne treba da prelaze granice koje im je postavila hrišćanska vera koju ispovedamo. U divova imamo da savladujemo oholost, zavist plemenitošću i dobrim srcem, gnev vazdašnjim postojanstvom i duševnim spokojstvom, proždrljivost i čmavanje umerenim jelom i mnogim našim bdenjem, neobuzdanost i pohotljivost vernošću spram onih koje smo učinili vladarkama naših misli, lenjost time što ćemo prolaziti celim svetom tražeći prilike u kojima bismo postali ne samo hrišćanski vitezovi, već i slavni“⁴⁰⁶.

A malo zatim, Don Kihot dodaje:

⁴⁰³ F. Kardini, *nav. delo*, str. 122.

⁴⁰⁴ M. de Servantes, *nav. delo*, tom I, str. 91 (kurziv je naš). Izraz „la faz de la tierra“ ili „lice zemlje“, koji pisac koristi u ovoj epizodi, karakterističan je za biblijski jezik. U starozavetnoj *Prvoj knjizi Mojsijevoj* (ili *Knjizi postanja*, 6:7) kada je najavljen potop kao kazna što se na zemlji umnožilo zlo, Bog govori: „Borraré la faz de la tierra al hombre que ha creado“; u srpskom prevodu, taj izraz je češće upotrebljavan u prevodu *Psalmina*: „Pošalješ duh svoj, postaju, i ponavljaš lice zemlji“ (Psal. 104, 30).

⁴⁰⁵ *Isto*, I, str. 136.

⁴⁰⁶ *Isto*, III, str. 71.

„Svi ne možemo biti fratri i mnogi su putovi kojima bog svoje izabranike diže u raj; *viteštvo je red, i u rajskom naselju ima i svetih vitezova*“⁴⁰⁷.

Srodne ideje čine lajtmotivsku nit celog romana; ma koliko da je lud, Don Kihot u svim prilikama u kojima šire govori o viteštvu, ističe duhovni karakter svog pozvanja i uvek ga eksplicitno određuje kao hrišćanski. Osim kao o 'redu', o viteštvu se govori i kao o 'putu ispaštanja koji vodi u raj'⁴⁰⁸ (i to 'u tili čas', kako idalgo uverava razbojnika Rokea Ginarta) ili, pak, kao o 'nauci o malim i velikim vrlinama', koje se udružuju sa postulatima Isusa Hristosa⁴⁰⁹. Dok su u početku pustolovina pominjani isključivo junaci mašte kao modeli podražavanja viteškog ideala (likovi fikcije, poput Palmerina od Anglije, Amadisa od Gaule i Vitez od Plamena Mača), u jednoj od završnih epizoda, Don Kihotov govor o „najboljim skitnicama božanske vojske“ predstaviće kao uzorne vitezove 'Don Svetog Đorđa', 'hrišćanskog pustolova Svetog Mratu', 'Don Svetog Matamorasa', pa i 'lutajućeg viteza' svetog Pavla. U poetskoj logici *Veleumnog plemića*, u ludosti Alonsa Kihana, ratnici iz sfere literarne imaginacije združuju se sa ratnicima iz hrišćanskog predanja kao vitezovi, pa i sa jednom ličnošću iz *Novog zaveta* (primetimo da svetitelji dobijaju titulu 'don', svi osim svetog Pavla). Kada su glavni junaci naišli na seljake sa kipovima, idalgo je zatražio da mu oni budu pokazani:

„[Seljak] prestade jesti i ustade, te skide zastor sa prve slike, koja prikazivaše svetoga Đorđa na konju sa aždajom uvijenom kod nogu i kopljem zabodenim u njenu čeljust, sa izrazom odvažnosti, s kojim ga obično slikaju. Cela slika kao da treptae u zlatu, štono reč. Kada je Don Kihote vide, reče:

'Ovaj vitez bio je jedan od najboljih skitnica što ga je imala božanska vojska; zvao se Don Sveti Đorđe i naročito je bio branilac devica. Da vidimo drugu.'

Čovek je otvori i pokaza se da je Sveti Mrata na konju, kako deli plašt sa siromahom; a Don Kihote čim ga opazi, reče:

'I ovaj vitez bio je jedan od hrišćanskih pustolova, a mislim da je bio više darežljiv negoli hrabar, kao što možeš da vidiš, Sančo, jer deli plašt sa siromahom i daje mu polovinu; a mora da je tada bila zima, jer kako je bio milostiva srca, bio bi mu dao i čitav plašt.'

⁴⁰⁷ *Isto*, III, str. 73.

⁴⁰⁸ *Isto*, IV, str. 254.

⁴⁰⁹ *Isto*, III, str. 259.

'Ne mora baš to biti', reče Sančo, 'nego će se biti držao poslovice, koja kaže: ako ćeš da daš i imaš, valja računati da znaš'.

Nasmeja se Don Kihote i zamoli da skinu drugu plahu, ispod koje se ukaza slika patrona Španije na konju, sa krvavim mačem, vijajući Mavre i gazeći po njihovim glavama, kao što vide Don Kihote kada reče:

'I ovo je vitez iz Hristove vojske, zove se Don Sveti Dijego de Matamoras, jedan od najhrabrijih svetaca i vitezova što ih je bilo u svetu i što ih sad ima u raju'.

Zatim skinuše drugu plahu i videše da je pokrivala svetog Pavla, kako je pao sa konja, sa svima okolnostima koje se obično prikazuju na slikama njegovog obraćenja. Kad ga vide tako kao živa, da izgledaše, kao da Hristos govori, a Pavle da odgovara, reče Don Kihote:

'Ovaj je bio najveći protivnik što ga je u svoje vreme imala crkva našega gospoda boga, i najveći njen branitelj što ga je ikada imala; lutajući vitez za života, a svetac smeran posle smrti, neumorni delatelj u vinogradu gospodnju, učitelj narodima, kome su nebesa bila škola, a učio ga je i upućivao sam Isus Hristos'⁴¹⁰.

Ponekad su duhovna značenja viteštva nagoveštena reminisciranjem biblijske metaforike u opisima sastavnica viteškog poduhvata i parafrazom jezika religije. Na primer, analogno hrišćanskom postuliranju ljubavi kao suštinskog egzistencijalnog iskustva i biblijskim metaforama o drvetu i telu, u *Don Kihotu* je dat opis viteza bez dame: „Lutajući vitez bez ljubavi bio bi *drvo bez lišća i bez ploda, i telo bez duše*“⁴¹¹. Sličnost piščevog jezika sa jezikom *Biblije* i religijskih predstava još je vidljivija u stilizaciji onog poziva koji idalgo upućuje toledskim trgovcima, tražeći da se poklone

⁴¹⁰ *Isto*, IV, str. 211-212.

⁴¹¹ *Isto*, I, str. 36. Drvo je česta metafora u *Bibliji*. 'Plodno drvo' označava 'pravednika', to jest, čoveka koji živi u skladu sa Božijim zakonima, nekad i samog Hrista. U *Starom zavetu*: „Blago čovjeku koji ne ide na veće bezbožničko (...), nego mu je omililo zakon Gospodnji i o zakonu njegovom misli dan i noć! On je kao *drvo usađeno kraj potoka*, koje rod svoj donosi u svoje vrijeme i kojemu list ne vene: što god radi, u svemu napreduje.“ (Psal.1,1-3). U *Novom zavetu*, 'drveta nerodljiva' su ljudi lažnih uverenja, opisani kao „jesenska *drveta nerodljiva*, koja su dvaput umrla, i iz korena iščupana“ (Jud. 12). Nasuprot tome, sirovo (zeleno, plodno) drvo označava Isusa u *Jev. po Luki* (Luka 23, 31). Ista metaforika se često varira u pričama o drveću smokve i masline, na primer, u paraboli o Hristu kao 'čokotu' i plodnim/neplodnim lozama (Luka 15, 1-7). O čoveku bez ljubavi kao 'praznom telu' ili 'telu bez duše', govori *Poslanica Korinćanima apostola Pavla*: „Ako jezike čovečije i andeoske govorim, a ljubavi nemam, onda sam kao zvono koje zvoni, ili praporac koji zveči“, I Kor, 13, 1). U *Prvoj poslanici apostola Jovana*: „A koji nema ljubavi, ne pozna Boga; Bog je ljubav“ (I Jov. 4,8).

'nesravljivoj lepoti' Dulsineje. Kada je jedan od trgovaca zatražio od viteza da najpre pokaže svoju 'dobru senjoru', usledile su ovake rečenice:

„Kad bih vam je pokazao“, odgovori Don Kihot, „šta biste bili veliko učinili priznavši tako jasnu istinu? *Važnost je u tome da ne videvši je, verujete, ispovedate, potvrđujete, time se kunete i branite*; inače sa mnom imaš posla, grdna i ohola bagro!“⁴¹²

Na ovom mestu, jezik kojim Don Kihot govori o Dulsineji ne podražava retoriku viteške fikcije, već hrišćanske dogme ('da ne videvši, verujete, ispovedate...'), a mogućnost da se voli neko ko se ne vidi podrazumevana je u osnovnom postulatu hrišćanstva. U *Novom zavetu*, vera je određena kao poverenje u nevidljivo („Vjera je tvrdo čekanje onoga čemu se nadamo i dokazivanje onoga što ne vidimo“ /Jevr. 11,1/⁴¹³), a Bog je onaj „kojega ne vidjevši, ljubite“ (1 Petr. 1, 8)⁴¹⁴.

Da je idalgovo poimanje ljubavi (to jest, Dulsineje), u osnovi, teološko, svedoče i neki delovi gde on, govoreći o svojoj dami, parafrazira srednjovekovni i renesansni topos u kojem se ljubav prema prelepoj ženi poredi sa odnosom čovekove duše prema Bogu. Na primer, kada se Sančo odvažio da tvrdi da Dulsineja nije lepša od Doroteje, idalgo je odgovorio na sledeći način:

„Don Kihote, koji ću takve *hulne reči* na svoju senjoru Dulsineju, ne mogaše to da podnese, nego diže koplje, pa ni reči ne govoreći, niti Sanča čime opomenuvši, odalami ga u dva maha, tako da ga obori na zemlju, i da mu Dorotija ne povika da ga ostavi, bi mu zacelo onde spiskao dušu.

'Zar ti misliš, gadni nitkove', reče najposle, 'da ću ja uvek metnuti ruke u rastriz i da ćeš ti uvek moći koješta činiti, a ja da ti praštam? Dakle, neka ti ne pada to više na um, bezbožni zlikovče, jer si zacelo taj, kad si svoj jezik pustio protiv nesravnjene Dulsineje. Ta zar ti ne znaš, gade, prostačino, lolo, *da mi ona u mišicu ne uleva silu, ne bih mogao ubiti ni jednu buhu?* Reci, nakazo sa

⁴¹² Isto, I, str. 62.

⁴¹³ *Novi zavjet, nav. izdanje*, str. 229. Ovo mesto iz *Don Kihota* upućuje i na misao Svetog Avgustina, često citiranu u teološkoj literaturi, katoličkoj i pravoslavnoj, kada je reč o načelima vere: „Vrednost vere se sastoji u tome što ona veruje ne videvši. *Jer šta je veliko u tome ako ljudi veruju onome što vide*, po misli samog Gospoda koji, izobličavajući učenika, kaže: blaženi koji ne verovaše a videše.“ Citirano prema: Justin Popović, *Dogmatika pravoslavne crkve I*, Zadužbina Sveti Jovan Zlatousti, Manastir Čelije, Beograd, Valjevo, 2003, str. 37.

⁴¹⁴ Isto, str. 236.

zmijskim jezikom, ko misliš da je osvojio onu kraljevinu i skinuo glavu onom divu i tebe markizom načinio – jer sve to držim već za izvršeno i učinjeno, kao da je sud svoje rekao – nego je to učinila sila Dulsinejina, *koja je moju mišicu uzela kao oruđe za svoja dela? Ona se bori u meni, ona pobeđuje u meni, i ja u njoj živim i dišem i postojim i jesam*“⁴¹⁵.

U *Djelima apostolskim*, Sveti Pavle govori o Bogu: „*Jer kroz njega živimo, i mičemo se, i jesmo*“ (Djel. 17, 24-28)⁴¹⁶.

Svi ovi oblici prelamanja fikcionalnog (viteškog) i religijskog (hrišćanskog) na mikro-planu u *Don Kihotu*, spajanja i mešanja onoga što potiče iz domena literarne fantastike sa onim što potiče iz domena vere – artikulisanje hrišćanskih uverenja u idalgovim prividenjima, opisivanje vitezova kao 'mišica Božije pravde', kao ratnika koji žele 'slavu eterskih i rajskih regiona', pa nazivanje jedne biblijske ličnosti, kakav je Sveti Pavle, vitezom, ili, pak, pripovedanje o viteškoj ljubavi jezikom dogme – zapazani su i neretko su tumačeni u kritici. Takvih primera nije malo, kako pokazuju studije (na primer, *Lo religioso en el 'Quijote'*⁴¹⁷). U ovoj odlici Servantesovog rukopisa nekad je prepoznat samo odraz epohe koja je bila zasićena religijskim predstavama, samo stilska odlika bez dubljeg značaja, a nekad je ona tumačena kao izraz antidogmatizma⁴¹⁸, implicitne polemike sa krutošću katoličkog pravoverja, ili je, obrnuto, u piscu prepoznat apolog protivreformacije⁴¹⁹ (sa naglaskom na opisivanju celog španskog baroka kao 'umetnosti protivreformacije').

Međutim, ako ovim ukrštanjima pristupimo kao umetnički motivisanim postupcima (dakle, ne kao tragovima vremena, već kao postupcima koji grade originalnu logiku teksta), primetićemo da se njima postiže određeni poetski efekat, da oni u duhu čitaoca *viteško* stalno asociraju sa *hrišćanskim*, i da bi to mogao da bude način na koji nam Servantes sugerise da među ovim kategorijama uvidimo idejni dosluh, da nas navede na pomisao da je viteštvo idejno izvedeno iz hrišćanstva („*Za*

⁴¹⁵ M. Servantes, *nav. delo*, tom II, str. 11.

⁴¹⁶ *Novi Zavjet, nav. izdanje*, str. 142.

⁴¹⁷ Salvador Muñoz Iglesias, *Lo religioso en el 'Quijote'*, Estudio teológico de Ildefonso, Toledo, 1989.

⁴¹⁸ „Avantura sa toledanskim trgovcima parodira čak i najvišu tajnu vere. (...) Tu je ne samo misao izrgnuta podsmehu, već i rečnik i stil teološki.“ S. Marić, *navedeno delo*, str. 68-69. Naš kritičar dodaje i da je ceo roman „alegorija antidogmatičnosti“ (str. 69).

⁴¹⁹ Pol Dekuzi smatra očiglednim da Servantes „ne odbija da učestvuje u verskoj promociji protivreformacije“. Paul Descouzis, *Cervantes a nueva luz*, Kloster-mann, Frankfurt, 1966, str.16. Navedeno prema: Marijano Delgado, „Mističko i mesijansko hrišćanstvo *Kihota*“, Treći program, broj 158/ 2013, str. 103.

moja hrabra, mnoga i hrišćanska dela“ – govori idalgo Don Dijegu de Mirandi – „zaslužio sam da idem štampan skoro po svima, ili po većini naroda u svetu“⁴²⁰). Da bismo prepoznali hrišćanski karakter celokupnog viteškog poduhvata – paralelizam između jevanđeljskih poruka o životu i ideala lutajućeg viteštva, sa njegovom idejnom zasnovanošću na milosrđu, dobrovoljnom siromaštvu, askezi i podvigu – potrebno je, s jedne strane, da čitajući *Don Kihota* sve vreme razaznajemo ozbiljan potencijal u smešnom, a druge strane, da se prisetimo osnovnih principa hrišćanskog duhovnog života, o kojima govore tekstovi *Biblije*.

Kao što je dobro poznato, idejnim stožerom *Svetog pisma Starog zaveta* smatra se *Mojsijevo petoknjžje*, kao korpus tekstova koji je imao naj snažniji uticaj na život jevrejskog naroda i na zasnivanje evropske civilizacije. Njegova prva knjiga, *Postanje*, sadrži opis Božijeg stvaranja sveta i čoveka, a u knjizi *Izlazak* predstavljen je način na koji je uspostavljen savez Boga sa svojim izabranim narodom, Izrailjem. Takođe, u ovom drugom delu *Petoknjžja* opisano je kako se Bog javio izrailjskom starešini na Sinajskoj gori i kako mu je saopštio „deset svetijeh zapovijesti“ (2 Moj. 20, 1-17), kao otkrivalačkih, ali i upozoravajućih poruka upućenoj duhovnoj zajednici. Prvenstveno zbog ovih važnih sadržaja, kao i zbog mnoštva moralno-pravnih i verskih propisa koje sabira, *Mojsijevo petoknjžje* imenuje se i kao starozavetni *Zakon*, dok se preostali tekstovi obično svrstavaju u *Proroke* i u *Spise*. O duhovnim načelima života govore i preostale knjige *Starog zaveta*, naročito one koje se nazivaju 'mudrosnim', poput *Psalama Davidovih*, *Knjige o Jovu* i *Knjige propovednika*.

U *Novom zavetu*, Bog se otkriva ljudima na drugačiji način, i poruke o tome kako čovek treba da živi i da postupa sa sobom i sa drugima dobijaju nov karakter, a središnji postaju tekstovi jevanđelja, kao četiri svedočenja o dolasku spasitelja sveta. Jevanđelja po Mateju, Marku, Luki i Jovanu izveštavaju o učenju i o stradanju Isusa Hristosa, kao o božanskoj žrtvi za isкупljenje čovečanstva od greha i smrti. U poređenju sa načelima koja su otkrivena *Zakonom*, jevanđelja donose kao suštinsku novinu zapovest o ljubavi: „Novu vam zapovijest dajem da ljubite jedan drugoga, kao što ja vas ljubih, da se i vi ljubite među sobom“ (Jovan 13, 34)⁴²¹.

Dok su prve objave Izrailju u *Starom zavetu* glasile „Ja sam Gospod Bog tvoj, koji sam te izveo iz zemlje Misirske, iz doma ropskoga. Nemoj imati drugih bogova uza me“ (2 Moj. 20, 1)⁴²² i „Ne gradi sebi lika rezana niti kakve slike od onoga što je gore na nebu, ili dolje na zemlji, ili u vodi ispod zemlje, nemoj im se klanjati niti im služiti“ (2 Moj. 20, 2-3)⁴²³, u *Novom zavetu* povezuju se u jednu značajnsku celinu zapovesti o poštovanju Boga i drugih ljudi, kao zakon u malom: „Ljubi Gospoda Boga svojega svim srcem svojijem, i svom dušom svojom, i svom misli svojom. Ovo je prva i najveća zapovijest. A druga je kao i ova: ljubi bližnjega svojega kao samoga sebe. O ovima dvema zapovijestima visi sav zakon i proroci“ (Mat. 22, 37-40)⁴²⁴. Duhovno osposobljavanje čoveka za život sa drugim ljudima *Novi zavet* određuje i kao glavni smisao celokupne biblijske poruke: „Sve dakle što hoćete da čine vama ljudi, činite i vi njima: jer je to zakon i proroci“ (Mat. 7,12)⁴²⁵.

Sva preostala načela međuljudskog ophođenja pojavljuju se u novijem delu *Biblije* kao raznoliki odrazi duha ljubavi, a pri tome, mnoga mesta su posvećena milosrđu. O tome nekada govore eksplicitni iskazi, reči Boga: „Milosti hoću, a ne priloga“ (Mat. 9, 13)⁴²⁶ i „Blago milostivima, jer će biti pomilovani“ (Mat. 5, 7)⁴²⁷, a znatno češće, poziv na milosrđe čini smisao jevanđeljskih parabola i priča. Jedna od opštepoznatih, parabola o milostivom Samarjaninu iz *Jevanđelja po Luki*, otkriva milosrđe kao onu vrlinu koja omogućava čoveku da doživi drugog kao bliskog sebi i data je, odmah iza prvopomenutih zapovesti, kao odgovor na pitanje „Ko je bližnji?“ (Luka 10, 29-37)⁴²⁸; prema toj priči, 'bližnji' je svaki čovek. U *Jevanđelju po Mateju*, Bog se poistovećuje sa svim stradalnicima i pripoveda kako se pojavljuje u ljudskim

⁴²² Isto, str. 70.

⁴²³ Isto, str. 70.

⁴²⁴ Isto, str. 29.

⁴²⁵ Isto, str. 11.

⁴²⁶ Isto, str. 13.

⁴²⁷ Isto, str. 8.

⁴²⁸ „I gle, ustade jedan zakonik i kušajući ga reče: učitelju! Šta ću činiti da dobijem život vječni? A on mu reče: šta je napisano u zakonu, kako čitaš? A on odgovarajući reče: ljubi Gospoda Boga svim srcem svojijem, i svom dušom svojom, i svom snagom svojom, i svom misli svojom, i bližnjega svoga kao samoga sebe. Reče mu pak: pravo si odgovorio, to čini i bićeš živ. A on šćadijaše da se opravda, pa reče Isusu: a ko je bližnji moj? A Isus odgovarajući reče: jedan čovek silazaše iz Jerusalima u Jerihon, pa ga uhvatiše hajduci, koji ga svukoše i izraniše, pa otidoše, ostavivši ga pola mrtva. A iznenada silazaše onijem putem nekakav sveštenik, i vidjevši ga prođe. A tako i Levit kad je bio na onome mjestu, pristupi, i vidjevši ga prođe. A Samarjanin nekakav prolazeći dođe nad njega, i vidjevši ga sažali mu se; i pristupivši, zavi mu rane, i zali uljem i vinom; i posadivši ga na svoje kljuse dovede u gostionicu, i ostade oko njega. I sutradan prolazeći izvadila dva groša te dade krčmaru, i reče mu: gledaj ga, i što više potrošiš ja ću ti platiti kada se vratim. Šta misliš dakle, koji je od one trojice bio bližnji onome što su ga bili uhvatili hajduci? A on reče: onaj koji se smilovao na njega. A Isus mu reče: idi, i ti čini tako“. Isto, str. 74-75.

⁴²⁰ M. Servantes, *nav. delo*, III, str. 131.

⁴²¹ *Novi zavjet, nav. izdanje*, str. 112.

životima u licima ljudi u nevoljama: „Jer ogladneh, i daste mi da jedem; ožednjeh, i napojiste me; gost bijah, i primiste me; go bijah, i odenuste me; u tamnici bijah, i dođoste k meni“ (Mat. 25, 35-36)⁴²⁹. U trećem slučaju, o dolasku Isusa Hristosa na zemlju govori se kao o Božijem činu milosrđa koji ukida patnje ljudi: „Duh Gospodnji je na meni; zato me pomaza da javim jevanđelje siromasima; posla me da iscijelim skrušene u srcu; da propovjedim zarobljenima da će se otpustiti, i slijepima da će progledati; da otpustim sužnje“ (Luka 4, 18)⁴³⁰. Zapravo, milosrđu se u novozavetnoj teologiji daje toliko uzvišeno značenje da se ono izjednača sa verom i smatra se merilom duhovnosti: „Jer čista vjera i bez mane pred Bogom i ocem jest ova: obilaziti sirote i udovice u njihovijem nevoljama“ (Jak. 1, 27)⁴³¹.

Kada su u našem asocijativnom polju prisutne poruke *Novog zaveta*, a u *Don Kihotu* čitamo da je viteštvo potrebno svetu jer „brani device, štiti udovice i pritiče siročadi“⁴³², jer čini „da se zarobljeni puste, podignu pali, uteše ucveljeni“⁴³³ i, rečju, da je to pomoć za ljude koji pate (jer vitez deluje „gledajući na njihovu nevolju, a ne na nevaljalstvo“⁴³⁴), uvidamo da varijacije idalgovog ideala potencijalno nose jednu izuzetno važnu dvosmislenost. Naime, to središnje načelo Alonsa Kihana, koje se na planu doslovnog značenja pripovesti pojavljuje kao ideja iz „lažne i prevarne“ lektire⁴³⁵, značenski je istovetno sa suštinskom biblijskom porukom o tome kako svi ljudi treba da postupaju jedni sa drugima, štaviše, sa jevanđeljskim imperativom da se pomogne čoveku u nevolji. Vitezu priliči „svrh svega, da je milostivan“⁴³⁶, a Servantesov idalgo ima viteški zavet „da nevoljnima pritiče u nevolji i da je u pomoći kome treba pomoći“⁴³⁷. Postoji, dakle, direktna saglasnost između misije viteza u književnoj stvarnosti *Veleumnog plemića* i poziva koji *Biblija* upućuje svim hrišćanima. Ako je milosrđe u jezgru viteškog zaveta, tada ono, metonimijski, podrazumeva i druge biblijske postulate – onaj ko saoseća sa stradalnicima, poštuje i jevanđeljsko načelo ljubavi prema čoveku i načelo da se ne postupa licemerno, odnosno, uvažava i mnoge

⁴²⁹ *Isto*, str. 33.

⁴³⁰ *Isto*, str. 64. Prema mnogim tumačenjima, ove jevanđeljske reči imaju, uz doslovni, i dublji značenski plan koji saopštava promenu u ontološkom stanju čoveka, koju ostvaruje Hristova žrtva za ljude – budući da isključuje čovečanstvo od grehova, ona oslobađa od podložnosti smrti, pa u tom smislu izdvaja iz zatočenosti u ontološki 'palom' stanju.

⁴³¹ *Isto*, str. 233.

⁴³² M. de Servantes, *nav. delo*, I, str. 122.

⁴³³ *Isto*, II, str. 203.

⁴³⁴ *Isto*, II, str. 5.

⁴³⁵ *Isto*, II, str. 240.

⁴³⁶ *Isto*, III, str. 56.

⁴³⁷ *Isto*, III, str. 258.

druge, srodne biblijske zapovesti. No, to je samo prva analogija između jednog idealnog viteza i jednog idealnog hrišćanina, premda je za nas najvažnija jer u romanu ima najistaknutije mesto.

Potom, vaskrsavati lutajuće viteštvo u *Veleumnom plemiću* znači i zagovarati uspostavljanje jednog tipa odnosa prema materijalnim i duhovnim vrednostima, koji je, takođe, primarno jevanđeljski, pa je tek otud mogao da bude i 'viteški'. Prema hrišćanskom pogledu na ljudski život, ovozemaljska egzistencija je samo kraći deo postojanja i njena je svrha spasenje duše⁴³⁸, pa je u brigama za svakodnevni opstanak, udobnosti i sticanje materijalnih dobara religijsko mišljenje videlo težnje koje mogu da zarobe duh. U *Bibliji* se otkriva kao duhovna zakonitost da se Bog stara za potrebe ljudi koji teže pravdi Carstva nebeskog⁴³⁹, pa u *Novom zavetu* čitamo: „Pravednik od vere življeće“ (Gal. 3,11)⁴⁴⁰ i „Ištite najprije carstva Božijega, i pravde njegove, i ovo će vam se samo dodati“ (Mat. 6, 33)⁴⁴¹. Bogatstvo je u jevanđeljskim tekstovima predstavljano kao zamka, prepreka na putu spasenja: „Kako je teško ući u carstvo Božije onima koji imaju bogatstvo! Lakše je kamili proći kroz iglene uši negoli bogatome ući u carstvo nebesko“ (Luka 18, 24-25)⁴⁴². Hrišćanima se upućuje i sledeći savet: „Ne sabirajte sebi blaga na zemlji, gdje moljac i rđa kvari, i gdje lupeži potkopavaju i kradu; nego sabirajte sebi blago na nebu, gdje moljac ni rđa ne kvari, i gdje lupeži ne potkopavaju i ne kradu. Jer gdje je vaše blago, ondje će biti vaše srce.“ (Mat. 6, 19-21)⁴⁴³ Zbog toga, siromaštvo u hrišćanskoj kulturi ima status duhovne ideje i jedan je od glavnih ideala monaštva. U apostolskim poslanicama koje, između ostalog, odslikavaju životnu praksu rane hrišćanske crkve, varirana je misao da se u zajednicama zasnovanim na ljubavi

⁴³⁸ „U svojoj najranijoj upotrebi, 'spasenje' je imalo samo hrišćansko značenje kao izbavljenje od greha i smrti, i pristup večnom blaženstvu posredstvom Isusovog izbavljenja.“ Kit Krim (ur.), *Enciklopedija živih religija*, preveli Lj. Miočinović, V. Perišić i dr., Nolit, Beograd, 2004, str. 653.

⁴³⁹ Carstvo nebesko (ili carstvo Božije) određeno je kao „metafora za božanski suverenitet nad stvorenim poretkom, pogotovo nad ljudskim životom. Motiv božanske vladavine u *Bibliji* se češće javlja nego izraz 'carstvo Božje'. U *Novom zavetu*, 'carstvo nebesko' predstavlja sinonim, jer su nebesa bila uobičajeni posredni izraz za Boga. (...) Hrišćanska teologija je, kao i jevrejska pobožnost, često koristila 'carstvo Božije' kao simbol onog stanja stvari koje je u skladu sa Božijom voljom, bez obzira na vreme kada će nastupiti.“ K. Krim, *nav. delo*, str. 135.

⁴⁴⁰ *Novi zavjet, nav. izdanje*, str. 193.

⁴⁴¹ *Isto*, str. 10.

⁴⁴² *Isto*, str. 84.

⁴⁴³ *Novi zavjet, nav. izdanje*, str.10.

sponatano gube kategorije privatnog posedovanja i da osećaj jedinstva ljudi vodi ka doživljaju materijalne svojine kao zajedničke⁴⁴⁴.

A kada su u književnoj kritici vitezovi određivani kao junaci romana, isticano je da su oni nepotkupljivi dobročinitelji ili *nekoristoljubivi avanturisti*⁴⁴⁵, kako je pisao Bahtin. I kao ideal iz istorijske stvarnosti, lutajuće viteštvo je prikazivano kao poziv koji je krasila optimalna duhovna sloboda: „Putujući vitez je kao i templar, oslobođen zemaljskih veza i siromašan je. (...) Ne posedujući ništa osim golog života, i gotov da ga žrtvuje u svakom trenutku kada je potrebno, taj vojnik je predstavnik potpune slobode u idealnom smislu“⁴⁴⁶. U *Don Kihotu* je viteški poduhvat dat u humorističkoj optici, pa se i načelo dobrovoljnog siromaštva i podređivanja ličnih interesa dobrobiti zajednice, „koristi onih koji su potrebiti“⁴⁴⁷, pojavljuje u nekoj vrsti iskrivljenog ogledala, na fonu ludosti i jedan je od glavnih izvora komičke sukobljenosti glavnog junaka sa svetom. Vitez iz Manče predstavljen je najpre kao siromah po sili (istorijskih) prilika (on je junak „raznolike nemaštine“⁴⁴⁸, kako duhovito kaže Sid Amet Benendželi) ali, značenjski važnije, on je siromah i po svom izboru – na početku romana je rečeno da ne mari za imanje, da ga rasprodaje da bi kupovao knjige, i potom je opisan kako ide kroz svet ne noseći „ni parice“⁴⁴⁹.

Sve vreme latentno prisutan u takvom profilisanju viteza, hrišćanski idejni podtekst ispoljava se, kao i uvek, sasvim diskretno, samo u usputnim komentarima pripovedača i junaka. Na primer, u jednoj od urnebesno smešnih scena, Benendželi opisuje idalgovo uzdisanje zbog poderanih čarapa i upućuje dvosmisleno, ironičnu pohvalu siromaštvu kao „svetom daru“⁴⁵⁰, napominjući da „mora imati u sebi mnogo od

⁴⁴⁴ U *Djelima apostolskim* čitamo: „A u naroda koji vjerova bješe jedno srce i jedna duša; i nijedan ne govoraše za imanje svoje da je njegovo, nego im sve bješe zajedničko“ (Djel. 4, 32). *Novi zavjet, navedeno izdanje*, str. 125.

⁴⁴⁵ M. Bahtin, *nav. delo*, str. 270.

⁴⁴⁶ J. Hojzinga, *nav. delo*, str. 98.

⁴⁴⁷ M. de Servantes, *nav. delo*, I, str. 42.

⁴⁴⁸ *Isto*, IV, str. 82.

⁴⁴⁹ *Isto*, I, str. 48.

⁴⁵⁰ „Ovde uzvikuje Benendželija i pišući vapije: 'O sirotinjo, sirotinjo! Ja ne znam, kojim je razlogom bio pokretan onaj veliki pesnik od Kordove, da te nazove svetim darom primljenim bez zahvalnosti. Ako i Mavar, tek dobro znam iz družbe sa hrišćanima da se svetinja sastoji u milosrđu, poniznosti, veri, poslušnosti i siromaštvu; ipak velim, da onaj mora imati u sebi mnogo od boga, koji bi se zadovoljio što je siromah, sem ako se ne uzme onaj način sirotinje, o kojoj veli jedan od najvećih njihovih svetitelja: 'Pritežavajte sve stvari kao da ih nemate', i to oni zovu siromaštvom duha; ali ti, o druga sirotinjo – a o tebi ovde govorim – zašto voliš da se više lepiš za plemića i ljudi od otmena roda, negoli ostaloga sveta? Zašto ih goniš, da sami sebi krpe cipele i da su im puceta na haljinama jedna od svile, druga od vune, a treća od stakleta?'“ *Isto*, IV, str. 82.

boga, koji bi se zadovoljio što je siromah“⁴⁵¹. I viteška i hrišćanska, idejna premisa da su vrednosti u duhu, naglašavanje pretežnosti načina postojanja nad kategorijom posedovanja i uverenje da postoji Božija promisao nad tvorevinom, pojavljuju se kao česti lajtmotivi u razgovorima između dvojice glavnih pustolova. Kada jednom prilikom ostanu bez hrane, gospodar teži svog gladnog i izubijanog štitonošu rečima koje su (humoristička) parafraza jevanđelskih rečenica:

„Pojaši tvoje magare, dragi Sančo, i pođi za mnom, *jer bog, koji se stara za sve, neće ni nas ostaviti, tim pre što mi njemu služimo, jer on ne zaboravlja na muhe u vazduhu, ni na crve na zemlji, ni na mrmoljke u vodi, i tako je milosrdan, da pušta da sunce greje pravedne i grešne i kiša da pada na krive i prave*“⁴⁵².

A iskaz o božanskom providenju u *Jevanđelju po Mateju* ima sledeći oblik:

„Ne brinite se za život svoj, ni šta ćete jesti, ili šta ćete piti; ni za tijelo svoje, u što ćete se obući. Nije li život pretežniji od hrane i tijelo od odijela? Pogledajte na ptice nebeske kako ne siju, niti žnju, ni sabiraju u žitnice; pa otac vaš hrani ih. Nijeste li vi mnogo pretežniji od njih? A ko od vas brinući se može primaknuti rastu svojem lakat jedan? I za odijelo što se brinete? Pogledajte na ljiljane u polju kako rastu; ne trude se niti predu“ (Mat. 6, 25-28)⁴⁵³. (I: „On zapovjeda svome suncu, te obasjava i dobre i zle, i daje dažd pravednima i nepravednima“ /Mat. 5, 45⁴⁵⁴).

Iste misli varira i *Jevanđelje po Luki*:

„Ne brinite se dušom svojom šta ćete jesti; ni tijelom u što ćete se obući; duša je pretežnija od jela i tijelo od odijela. Pogledajte gavrane kako ne siju niti žanju, koji nemaju podruma ni žitnica, i Bog ih hrani; a koliko ste vi pretežniji od ptica? A ko od vas brinući se može primaknuti rastu svojem lakat jedan? A kad ni najmanje što ne možete, zašto se brinete za ostalo? Pogledajte ljiljane kako rastu; ne trude se, niti predu; ali ja vam kažem da ni Solomun u svoj slavi svojoj ne obuče se kao jedan od njih. A kad travu po polju, koja danas jest a sutra se u peć baca, Bog tako odijeva, akamoli vas, malovjerni! I vi ne išтите šta ćete jesti

⁴⁵¹ *Isto*, IV, str. 82.

⁴⁵² *Isto*, I, str. 200.

⁴⁵³ *Novi zavjet, nav. izdanje*, str. 10.

⁴⁵⁴ *Isto*, str. 9.

ili šta ćete piti, i ne brinite se; jer ovo sve ištu i neznabošci ovoga svijeta; a otac vaš zna da vama treba sve ovo“ (Luka 12, 22-31)⁴⁵⁵.

Ako se uporede sa ovim mestom, Servantesove 'muhe u vazduhu', 'crvi na zemlji', 'mrmolci u vodi' pojavljuju se kao pandan 'gavranovima', 'ljljanima' i 'travi po polju', iz biblijske slike.

Takođe, i novozavetna ideja o materijalnoj svojini kao zajedničkom dobru svih ljudi pojavila se u *Don Kihotu*, u vergilijevski stilizovanoj viziji Zlatnog doba i nostalgiji vitezova prema utopijskom vremenu u kojem nisu postojale kategorije 'moje' i 'tvoje':

„Srećno vreme i vekovi koje su stari nazivali zlatnima, a to ne zato što se zlato, koje u ovom našem železnom veku toliko cene, u ono blaženo vreme dobijalo bez muke, nego što oni koji su tada živeli nisu znali za ove dve reči: 'moje' i 'tvoje'. U to sveto vreme sve su stvari bile zajedničke (...)“⁴⁵⁶.

Imajmo u vidu da je u kulturi srednjeg veka i renesanse Vergilije poštovan kao navestitelj hrišćanstva; zato što je tako doživljavan u kolektivnoj svesti (iako potiče iz paganskog doba) Vergilije je mogao da bude Danteov vodič kroz *Pakao* i *Čistilište*, pa i Don Kihotov govor o Zlatnom dobu zadobija specifičan značenski potencijal, ako ga povežemo sa tim podatkom.

Zatim, vitezovi su opisivani kao junaci koji su 'veći od života' zbog toga što su njihovi poduhvati prevazilazili odvažnost prosečnih ljudi. S jedne strane, u jezgru viteškog ideala u romanima negovan je kult muške ratničke neustrašivosti (ratničkog podviga), pa se u *Amadis od Gaule* kaže: „Znajte da onaj ko želi da ponese ime viteza mora da čini pogibeljne podvige, a ako zbog straha odustane, bolje mu je da ga smrt snađe“⁴⁵⁷; u tom smislu, reprezentativno je 'viteška' luda hrabrost mančanskog idalga, recimo, u pustolovini sa lavom. Međutim, sa tim se u *Don Kihotu* prelama i sasvim drugačije značenje viteštva kao podviga, ono u kojem su prepoznatljive sve glavne crte specifično hrišćanske askeze – to su post, bdenje i svesno izbegavanje udobnosti, svi oni idalgovi životni principi kojima će Sančo Pansa, sa svojim zdravim apetitima i jednostavnom filozofijom blagostanja, humoristički oponirati.

⁴⁵⁵ *Novi zavjet, nav. izdanje*, str. 77.

⁴⁵⁶ M. de Servantes, *nav. delo*, I, str. 121.

⁴⁵⁷ *Amadis od Gaule, nav. izdanje*, str. 43.

Servantes veli da je za vitezove „časť da ne jedu po mesec dana“⁴⁵⁸, da spavaju pod vedrim nebom⁴⁵⁹ (pa i „da im većma priliči da bdiju negoli da spavaju“⁴⁶⁰), da su udobnosti za „mekušne dvorane“⁴⁶¹, a da je viteštvo teži podvig od monaštva, „mučniji i umorniji, gladniji i žedniji, jadan, odrpan i ušljiv“⁴⁶². Kada njegov idalgo tužno sagledava savremeni svet jer je on zaboravio viteštvo, kaže da „poradi grehova čovečanskih, danas trijumfuju lenjost, besposličenje, bančenje i blagovanje“⁴⁶³, dakle, da je svet grešan je teži izbegavanju napora duha i tela. U jednoj od najdirektnijih paralela sa porukama jevanđelja, u *Don Kihotu* se taj napor da se postupa u skladu sa vrlinama poima kao jedini put koji vodi u večni život; o tome idalgo govori na više mesta, a u sledećem primeru sa reminiscencijama na novozavetne metafore, na jevanđeljski 'tesan put' i 'uska vrata':

„Ako znam nebrojene muke, koje su skupčane sa lutajućim viteštvom, znam i ona nebrojena blaga koja se njim postizavaju, i znam, da je *putanja vrline veoma uska*, a put poroka širok i udoban, a znam, da su im mete i granice različne, *jer široki i udobni put poroka završuje se u smrti, a uski i mučni put vrline završava se životom, i to ne životom koji ima kraja, nego onim koji neće imati kraja*; pa znam, kao što kaže veliki pesnik kastilijanski, da

Putanjom tesnom ovom ulazi se

Besmrtnosti visokom prestolu,

*Sa koga nikad više ne slazi se“*⁴⁶⁴.

Slične misli varira i Don Kihotovo obraćanje svešteniku na vojvodskom imanju; na opasku da je viteštvo 'gomila gluposti', idalgo odgovara sledećim rečima:

„Zar je to prazno preduzeće ili je zar danguba, kad se vreme troši u tumananju po svetu, ne da se traže svetske naslade, nego *neprijatnosti, kroz koje se dobrodeteljni muževi penju do prestola besmrtnosti?* (...) Jedni idu prostranim poljem gorda visokoumlja, drugi poljem prosta i niska laskanja, treći poljem prevarne pritivnosti, a nekoji poljem istinite vere. Ali ja, vođen mojom

⁴⁵⁸ M. de Servantes, *nav. delo* I, str. 115.

⁴⁵⁹ *Isto*, I, str. 116.

⁴⁶⁰ *Isto*, I, str. 125.

⁴⁶¹ *Isto*, I, str. 134.

⁴⁶² *Isto*, I, str. 136.

⁴⁶³ *Isto*, III, str. 157.

⁴⁶⁴ *Isto*, III, str. 56-57.

zvezdom, idem *uskom putanjom* lutajućeg viteštva i vršeći ga prezirem bogatstvo, ali ne i čast. Ja sam uvrede zadovoljio, ispravio nepravde, kaznio bezočnosti, pobeđivao divove i savlađivao avetinje; ja jesam zaljubljen, ali ne više, nego koliko lutajući vitezovi moraju da budu, a kao takav nisam od onih poročnih zaljubljenika, nego od platonskih, koji se uzdržavaju. Moje težnje uvek upravljam na dobar cilj, a to je da činim *dobra svakome, zla nikome*⁴⁶⁵.

U *Novom zavetu*, 'uska vrata' i 'tesan put' su metafore za usredsređeni napor koji zahteva život pravednika (prema *Bibliji*, čovek je u stanju ontološkog pada, pa su vrline napor). U *Jevanđelju po Mateju* kaže se: „Uđite na *uska vrata*; jer su široka vrata i širok put što vode u propast, i mnogo ih ima koji njim idu. Kao što su *uska vrata i tijesan put što vode u život*, i malo ih je koji ga nalaze“ (Mat. 7, 13-14)⁴⁶⁶. Slični pojmovi upotrebljeni su i u jednoj široj paraboli (među onima koje su naslovljene kao „Priče i govori o carstvu Božijem“⁴⁶⁷), gde stoji: „Navalite *da uđete na tijesna vrata*; jer vam kažem: mnogi će tražiti da uđu i neće moći“ (Luka 13, 24)⁴⁶⁸. I sve idejne osnove za načelo hrišćanske askeze (kao težnje da se duhom celovito ovlada nad telom), takođe su date u novozavetnim tekstovima. Pomenućemo samo neke; u *Jevanđelju po Mateju* hrišćani se pozivaju da poste: „A kad postite, ne budite žalosni kao licemjeri; jer oni načine blijeda lica svoja da ih vide ljudi kako poste. Zaista vam kažem da su primili platu svoju. A ti kad postiš, namaži glavu svoju i lice svoje umij, da te ne vide ljudi gdje postiš, nego otac tvoj koji je u tajnosti: i otac tvoj koji vidi tajno, platiće tebi javno“ (Mat. 6, 16-18)⁴⁶⁹. U *Jevanđelju po Luki* nalazimo upozorenje: „Čuvajte se da srca vaša ne otežaju žderanjem i pijanstvom i brigama ovoga svijeta“ (Luka 21, 34)⁴⁷⁰. A paradoksalnim jezikom po kojem je poznat, i Sveti Pavle govori o tome da se duhovni čovek rađa onda kada telesni 'umire': „Sije se tijelo tjelesno, a ustaje tijelo duhovno“ (I Kor. 15, 44)⁴⁷¹.

Uz ono što je ovde pomenuto – odnosa prema ljudima i duhovnim vrednostima, težnji ka vrlinama i duhu podvižništva – moglo bi se govoriti i o drugim aspektima koji u *Veumnom plemiću* tvore obrazac idealnog lutajućeg viteza i otkrivaju ga kao figuru

⁴⁶⁵ *Isto*, III, str. 297.

⁴⁶⁶ *Novi zavjet, nav. izdanje*, str. 11.

⁴⁶⁷ *Isto*, str. 78.

⁴⁶⁸ *Isto*, str. 79.

⁴⁶⁹ *Isto*, str. 10.

⁴⁷⁰ *Isto*, str. 89.

⁴⁷¹ *Novi zavjet, nav. izdanje*, str. 181.

izrazito hrišćanske aksiologije (na primer, o čednosti⁴⁷², ili o načelu slobode⁴⁷³). No, svi ti ideali o kojima sam protagonista najčešće govori u književnoj stvarnosti *Don Kihota* i koje bi da 'vaskrsne' svojim poduhvatom, predstavljeni su na doslovnom planu priče kao ideali „lažnih i prevarnih knjiga“⁴⁷⁴, oglašavani su iz sveta prividenja u kojima se junak kreće i nerazmrsivo su prepleteni sa fantastičnim motivima viteških romana. Kako se vidi iz primera koje smo izdvajali, Servantes ih, ponegde, sasvim jasno određuje ne samo kao viteške i literarne, već i kao hrišćanske vrednosti, ali to povezivanje promiče neopazice, pa je retka pojava junaka koji reaguju na idejni sadržaj idalgovih govora (takav je, sasvim izuzetno, Don Dijego de Miranda, koji kaže: „Ja ne mogu da zamislim da u zemlji ima danas neko ko bi koristio udovicama, pomagao devicama i poštovao udate žene, ili pritecao siročadi, niti bih to verovao, da svojim očima nisam video vas“⁴⁷⁵). Hrišćanska životna načela, implicitno prisutna u glavnim idealima lutajućeg viteštva, pojavljuju se, dakle, u perspektivi u kojoj ona deluju neverovatno, začudno ili fantastično, a u svakom slučaju, sasvim nespojivo sa onim što je Erich Auerbah u *Mimezisu* nazivao „pravom, svakodnevnom stvarnošću“, ili tako uverljivom literarnom iluzijom života „da skoro sva ranija realitika u poređenju sa njom izgleda ograničena, konvencionalna ili vezana za neki cilj“⁴⁷⁶. Pošto verujemo da bi Servantes mogao biti jedan od onih pisaca koji računaju na podtekst svog pripovedanja, na sloj podrazumevanih značenja u rečima, pojmovima i slikama koje upotrebljava u *Veumnom plemiću*, svest o tome da su viteški ideali ujedno i hrišćanski doživljavamo kao jedan od nekoliko najvažnijih podsticaja za iščitavanje prenosnog plana značenja celokupnog romana. U narednom poglavlju, predstavimo ono što upućuje na *Novi zavet* u načinu na koji su portretisani Don Kihot i Sančo Pansa.

⁴⁷² Budući da vole samo jednu ženu, vitezovi su i junaci za koje se vezuju odanost i čednost kao vrednosti. Don Kihot je u književnoj stvarnosti romana smešan i po odanosti Dulcineji, za koju se sve vreme ne zna da li postoji. Čini nam se simptomatičnim da se on brani od žena koje mu prilaze na igranci u Barseloni rečima koje su početak molitve „*Fugite, partes adversae!*“ (to jest, „*Odstupite, nečastivi!*“), dakle, kao što se pobožni ljudi brane od duhovnog iskušenja, implicitno svedočeci o tome da je čednost poima kao duhovnu kategoriju, što ona i jeste u hrišćanstvu. M. de Servantes, *nav. delo* IV, str. 275.

⁴⁷³ Po tome što su pozvani da oslobadaju zarobljene, vitezovi su i zaštitnici ljudske slobode, koju će idalgo nazvati „jednim od najdragocenijih darova, koje su nebesa dala ljudima“. *Isto*, III, str. 210.

⁴⁷⁴ *Isto*, II, str. 240.

⁴⁷⁵ *Isto*, III, str. 132.

⁴⁷⁶ E. Auerbah, *nav. delo*, str. 357.

VI. Paradoks apostola Pavla u karakterizaciji Don Kihota i Sanča Panse

VI.1. Strano logici: videnje hrišćanstva u *Prvoj poslanici Korinćanima*

Ako prepoznamo da su za ludost idalga Alonsa Kihana vezani najuzvišeniji ideali za koje se u kulturi Servantesovog doba znalo – vrednosti koje su viteške, ali i jevanđeljske, jer „ne prelaze granice hrišćanske vere“⁴⁷⁷ – značenja *Veleumnog plemića* počinju da progovaraju iz samih njegovih oblika, iz romanesknog sižea i iz odnosa koji se uspostavljaju unutar same pripovesti. Postavljajući na jednu stranu ideale i ludost, a na drugu stranu svet zdravog razuma, očiglednog realiteta, uzročno-posledičnih odnosa i prepoznatljive svakodnevice, Servantes je uspostavio ključnu semantičku analogiju između *Don Kihota* i *Novog zaveta*: razdvojio je domen vrednosti u koje se verovalo, ideala kojima je bio osmišljen i nadahnut sam život, od domena one stvarnosti u kojoj operiše racionalno mišljenje. Drugačije rečeno, on je oglosio hrišćanske ideale iz pozicije jedne ludosti i tako ih je suprotstavio svetu zdravog razuma i svakidašnje logike.

Govoreći o recepciji Erazmovog stvaralaštva u španskoj kulturi Zlatnog doba, pomenuli smo da je njegova *Pohvala ludosti*, između ostalog, predstavljala jedno znamenito podsećanje na to da su i u *Bibliji* oni vrhunski ideali koje je čovek pozvan da neguje jasno odvojeni od sfere razuma. Ispisujući one reči koje su uznemirile mnoge duhove XVI veka – tvrdeći da „hrišćanska vera ima srodnosti sa nekom ludošću i da nema nikakve veze sa mudrošću“⁴⁷⁸ – Erazmo je samo duhovito parafrazirao iskaze koji u *Novom zavetu* čine deo *Prve poslanice Korinćanima* apostola Pavla, prilagođavajući ih svojoj umetničkoj viziji sveta. U *Pohvali ludosti* koja je, najpre, delovala kao izrugivanje nedostacima čovekove prirode, kao podsmevanje 'pozornici sveta' kojom, uglavnom, defiluju otelovljenja ljudskih mana, to završno upućivanje na *Sveto pismo* donelo je presudni značenjski obrt, onu neočekivanu promenu perspektive kojom je govor Morije prestao da bude kritika i postao apoloģija ljudske iracionalnosti kao izvora životne mudrosti. Erazmovo postavljanje zvanične religije onovremenog sveta na stranu ludosti i slobode od svake logike, izrazilo je piščevo uverenje da hrišćanstvo saopštava neke više mudrosti od onih koje može da dosegne čovekov razum, ali ne i više od onih

⁴⁷⁷ „O Sančo, naša dela ne treba da prelaze granice koje im je postavila hrišćanska vera koju ispovedamo. U divova imamo da savladujemo oholost, zavist plemenitošću i dobrim srcem, gnev vazdašnjim postojanstvom i duševnim spokojstvom“ M. de Servantes, *nav. delo*, III, str. 71.

⁴⁷⁸ E. Roterdamski, *nav. delo*, str. 120.

na koje je u stanju da odgovori ljudsko srce. Isključivo u tom smislu, podsetio je ovaj umni holandski učenjak, hrišćanstvo ne računa na skromnu ljudsku pamet, već na sve ono što je, kolokvijalno rečeno, 'ludo' u čoveku – na neomeđenu sferu osećanja, duha i dubina iracionalnog. I, ma koliko nepovoljno procenjivana u svojoj epohi, izložena podozrenju i opisana kao drskost pred autoritetom kulturne knjige zapadne civilizacije, pokazalo se da je ta intelektualna igra sa mislima apostola Pavla, bila toliko podsticajna za književnost XVI i XVII veka da je danas, bez poznavanja njene logike, gotovo nemoguće razumeti neke suštinske značenjske aspekte klasične evropske literature koja je nastajala u rasponu od Tomasa Mora i Ludovika Ariosta do Fransoa Rablea i Vilijema Šekspira, a prema našem uverenju, podsticajem te iste logike razvio se i fiktionalni svet *Veleumnog plemića*.

Pošto smo do sada naveli samo nekoliko najznačajnijih rečenica iz teksta *Prve poslanice Korinćanima* apostola Pavla, citiramo ovde, u nešto širem obimu, iskaze koji objašnjavaju zbog čega je i na koji je to način hrišćanska vera sušta 'ludost' sa stanovišta zdravog razuma, pa time, i zašto je autentični način hrišćanskog postojanja duboko paradoksalan. Naime, apostol Pavle kaže:

„Hristos ne posla mene da krstim, nego da propovijedam jevanđelje, ne premudrijem riječima, da ne izgubi silu krst Hristov. Jer je riječ krstova ludost onima koji ginu; a nama je koji se spasavamo sila Božija. Jer je pisano: pogubiću premudrost premudrijeh, i razum razumnijeh odbaciću. Gdje je premudri? Gdje je književnik? Gdje je prepirač ovoga vijeka? Ne pretvori li Bog mudrost ovoga svijeta u ludost? **Jer budući da u premudrosti Božijoj ne pozna svijet premudročću Boga, bila je Božija volja da ludošću poučenja spase one koji vjeruju.** Jer i Jevreji znake ištu, i Grci premudrosti traže. A mi propovijedamo Hrista razapeta, Jevrejima dakle sablazan a Grcima bezumlje; onima pak koji su pozvani, i Jevrejima i Grcima, Hrista, Božiju silu i Božiju premudrost. Jer je ludost Božija mudrija od ljudi, i slabost je Božija jača od ljudi. Jer pogledajte znanje svoje, braćo, da nema ni mnogo premudrijeh po tijelu, ni mnogo silnijeh ni mnogo plemenitijeh; **nego što je ludo pred svijetom ono izabra Bog da posrami premudre;** i što je slabo pred svijetom ono izabra Bog da posrami jako; i što je neplemenito pred svijetom i uništeno izabra Bog, i

što nije, da uništi ono što jest, da se ne pohvali nijedno tijelo pred Bogom“ (I Kor. 1, 18-29)⁴⁷⁹.

(...)

„Niko neka se ne vara: **ako ko među vama misli da je mudar na ovome svijetu, neka bude lud da bude mudar**. Jer je premudrost ovoga svijeta ludost pred Bogom, jer je pisano: hvata premudre u njihovu lukavstvu“ (I Kor. 3, 18-19)⁴⁸⁰.

(...)

„Mislim da Bog nas apostole najstražnje postavi, kao one koji su na smrt osuđeni; jer bismo gledanje i svijetu i anđelima i ljudima. **Mi smo budale Hrista radi**, a vi mudri u Hristu; mi slabi, a vi jaki; vi slavni, a mi sramotni. Do ovoga časa i gladujemo, i trpimo žeđu, i golotinju, i muke i potucamo se, i trudimo se radeći svojijem rukama. Kad nas psuju, blagosiljamo; kad nas gone trpimo; kad hule na nas, molimo; postasmo kao smetlište svijeta, po kojemu svi gaze do sad“ (I Kor. 4, 10-13)⁴⁸¹.

Mada su srodna razmišljanja⁴⁸² razasuta svuda po biblijskim tekstovima, navedeni odlomci smatraju se najupečatljivijim predočavanjem razlika između ljudskog poimanja mudrosti (onoga što *Sveto pismo* naziva 'čovječija premudrost', 'premudrost vijeka ovoga', 'mudrost tjelesnog čovjeka'⁴⁸³) i mudrosti na način na koji je poima hrišćanska religiozna svest. Kao što je već pominjano, sa stanovišta zdravog razuma i uobičajene logike, za razmišljajućeg čoveka ono što Bog traži od ljudi deluje neprihvatljivo. Prema citiranom tekstu, to bi bilo pristajanje na tvrdnju da se Bog pojavio na zemlji, stradao i vaskrsao, i to je ono što apostol Pavle naziva 'riječ krstova',

⁴⁷⁹ *Novi zavjet, nav. izdanje*, str. 169-170. Kurziv je naš.

⁴⁸⁰ *Isto*, str. 171.

⁴⁸¹ *Isto*, str. 171-172.

⁴⁸² Rečima „jer je pisano“ apostol Pavle sam ukazuje na to da su njegovi iskazi u saglasnosti sa onim što je već pisano u *Starom zavetu* (na primer, „Mudri da se ne hvali mudrošću svojom“ /Jer. 9, 23/, „Svaki čovek postaje bezuman od znanja“ /Jer. 10, 14/). U *Novom zavetu*, pretekst za njegove reči čine tekstovi jevanđelja (na primer, „Hvalim te, Oče neba i zemlje, što si ovo sakrio od mudrijih i razumnijih, i otkrio prostima“ /Mat. 11, 25/), a srodni iskazi postoje i u poslanicama drugih apostola (u Poslanici apostola Jakova: „Ne znate li da je prijateljstvo ovoga svijeta neprijateljstvo Bogu?“ /Jak. 4, 4/). U bogoslovskim tumačenjima, delovi iz *Prve poslanice Korinćanima* koje smo u gornjem tekstu naveli poznati su kao 'teologija krsta'.

⁴⁸³ *Isto*, str. 170.

mada se, u širem smislu, to isto odnosi na sve dogmatske postulate – na primer, na jevanđeljsku poruku da se vole neprijatelji ('kad nas psuju, blagosiljamo; kad nas gone trpimo') ili na tvrdnju da će svi umrli ponovo oživetiti, što je jedan od temeljnih dogmata u hrišćanstvu.

A s druge strane, iz perspektive božanskih poruka, upravo prihvatanje takvih istina predočava se kao ono što je spasonosno za čoveka, pa se kaže da je 'riječ krstova ludost onima koji ginu', a da je onima koji u nju poveruju 'sila Božija'. Pri pominjanju 'sile Božije', apostol Pavle otkriva da hrišćanima postaju dostupna izvesna stanja bivstva koja su za druge nepoznata, koja nisu samerljiva ni sa čim iz realnosti 'ovoga sveta' i njenih prirodnih zakona: „Što oko ne vide, i uho ne ču, i u srce čovjeku ne dođe, ono ugotovi Bog onima, koji ga ljube“ (I Kor. 2, 9⁴⁸⁴). Tako se život hrišćana odvija u veoma paradoksalnoj i liminalnoj poziciji, 'među svetovima' – mada žive u stvarnosti kojom vladaju prirodni zakoni, hrišćanima vera čini dostupnom i nevidljivu, duhovnu stvarnost o kojoj apostol govori, pa se ravnaju i prema *Biblijom* otkrivenim, duhovnim zakonima. „A šta je to drugo nego ludost?“⁴⁸⁵, šaliće se Erazmo Roterdamski u svojoj knjizi iz 1511, „i nije čudo što su apostoli uvek izgledali kao da su se napili mladog vina, i što je Sveti Pavle zalčio sudiji Festu na ludaka“⁴⁸⁵.

Zbog te začudnosti (ili neprihvatljivosti) dogmatskih objava za zdrav razum, usvajanje hrišćanske vere podrazumeva spremnost da se zauzme pozicija lude pred životom, u tom smislu što treba da se dobrovoljno prihvate, kao istinite, premise koje su nepomirljive sa prirodnim zakonima u kojima operiše racionalno mišljenje, kao i sa svakom konvencionalnom logikom, pa deluju kao puke besmislice, mada takvu spremnost hrišćansko mišljenje procenjuje kao vrednost, kao plemenitu duhovnu skromnost. Interpretatori *Biblije* ponekad pored tu skromnost sa sposobnošću da se pred životom zauzme sokratovski duhovni stav 'znam da ništa ne znam', suprotan stanovištu poverenja u to da se odgovori na suštinska pitanja o životu mogu dosegnuti razumom, inteligencijom i principima logike – rečju, onim čime čovek prirodno raspolaze i čime se orijentiše u svetu prirodnih zakona.

Ako je prvobitni paradoks *mudre ludosti* plod drevnih kultura koje su negovale svest o ograničenjima racionalnog mišljenja pred sveukupnošću stvarnosti (u čemu su

⁴⁸⁴ *Isto*, str. 170.

⁴⁸⁵ E. Roterdamski, *nav. delo*, str. 128.

mnogi teoretičari videli superiornost drevnog nad modernim⁴⁸⁶) i predviđale mogućnost da se poruke iz sfere transcendentnog objavljuju kroz usta luda, kao bića lišenih racionalnih ograničenja, paradoks apostola Pavla je specifičnijeg značenja. On proizilazi iz ukrštanja perspektiva, 'mudrosti po čoveku' i 'mudrosti po Bogu' u hrišćanskom smislu, ali, takođe, ostaje u okvirima koncepta mudre ludosti (jer je paradoksalna istovremenost ludog i mudrog: 'ako ko među vama misli da je mudar na ovome svijetu, neka bude lud da bude mudar'). I apostol, dakle, govori isto što se govorilo u drevnim kulturama, tvrdeći da se više životne mudrosti ne dosežu racionalnom, analitičkom kontemplacijom, i da je čovek, onim što prirodno poseduje, ontološki ograničen da stvarnost celovito spozna, ali to saopštava iz nove pozicije, sa stanovišta novootkrivanog religijskog učenja koje želi da predstavi. Iz tog razloga, najjednostavnije rečeno, paradoks apostola Pavla – ili paradoks mudre ludosti u novozavetnom, biblijskom smislu – označava *sam način hrišćanskog postojanja*, egzistencijalnu i ontološku specifičnost duhovnog života hrišćana, koja ostaje nepoznatljiva za 'tjelesnog čovjeka' i koja deluje kao puka ludost („A tjelesni čovjek ne razumije što je od Duha Božijega, jer mu se čini ludost i ne može da razumije, jer treba duhovno da se razgleda“ /I Kor. 2, 14⁴⁸⁷/).

Svi iskazi iz poslanice apostola Pavla svedoče o tome da hrišćanstvo preokreće zatečeni poredak vrednosti, ne samo u domenu rezonovanja o svetu i o ljudskom postojanju, već i unutar ustaljenih socijalnih odnosa. Apostol Pavle naglašava da je Hristos birao one koji su u očima ljudi, u zatečenom društvenom poretku, bili prezreni – neuki, siromašni, nesrećni, marginalizovani, bolesni ili, u bilo kom smislu, 'slabi', da na njima pokazao božansko delovanje: 'što je slabo pred svijetom ono izabra Bog da posrami jako; i što je neplemenito pred svijetom i uništeno izabra Bog, i što nije, da uništi ono što jest, da se ne pohvali nijedno tijelo pred Bogom'. Preokret, stoga, nije

⁴⁸⁶ „Whenever reason has been able to question itself and acknowledge that the heart has its reasons that reason does not know, a kind of wisdom has been attributed to the fool. Men have often noticed that the untutored or simpleminded, in their purity of heart, could penetrate to profounder truths than those encumbered with learning and convention, in the same way that we sometimes sense a more resonant verity in homely sayings or popular proverbs than in rational exposition. Moreover, developing rationality, like developing civilization, has seemed to bring burdens along with benefits; and the more advanced the development of either, the more some men, longing for an earlier, simpler, more natural state, have experienced the beguilements of the uncivilized and the irrational. The concept of the *wise fool*, in opposing a wisdom that is natural or god-given to one that is self-acquired, is the most sophisticated and far-reaching of those primitivistic ideas with which man has questioned his own potentialities and achievements“.

Walter Kaiser, *Wisdom of the Fool*,

<https://sites.google.com/site/encyclopediaofideas/human-nature/wisdom-of-the-fool>.

⁴⁸⁷ *Novi zavjet, nav. izdanje*, str. 170. Podvlačenje je naše.

samo u logici, nego i u preobražaju socijalne svesti, u tome što oni za koje se smatralo da su dostojni prezira, oni sa dna socijalne lestvice, dobijaju povlašćeni značaj; smisao tog obrtanja je isti, prvenstveno da se objavi da je izvor istine i svih ljudskih dobara transcendentalan ('da se ne pohvali nijedno tijelo pred Bogom').

Paradoksi apostola Pavla bili su, kako je i očekivano, dobro poznati i često navodeni u onoj najozbiljnijoj literaturi koja je njihovo prirodno mesto za problematizaciju, u teološko-filozofskim raspravama i u interpretacijama *Biblije* koje su pisane tokom srednjeg veka, a Erazmu Roterdamskom pripisuje se u zaslugu što ih je, na efekatan način, preveo u idejni svet renesansne književnosti, gde će se oni i odomaćiti. Sa *Pohvalom ludosti* otkrivena je mogućnost da se u svetovnoj umetnosti – u delima fikcije – nosioci hrišćanskih ideala označavaju i prikazuju kao lude, i to na podlozi tako autoritarnog oslonca kakav predstavlja biblijski tekst *Prve poslanice Korinćanima*. Stilski podstaknut antičkim majstorom filozofske satire, Lukijanom, Erazmo je svesno izabrao da o onome što je najtragičnije i najteže shvatljivo u vezi sa hrišćanstvom – o tome da su, u svetu kakav jeste, nosioci hrišćanskih ideala ništa drugo do lude – govori kao da je reč o nečemu zabavnom i lakom⁴⁸⁸. U samom tom izboru, koji je mnoge verske zvaničnike XVI veka zaprepastio, bilo je, naravno, mnogo ironije, značenja po sebi, ali je to bio i izraz snage duha, moći jednog umnog pisca da se šali i sa onim najneprijatnijim uvidima o funkcionisanju sveta i da, u ukupnom doživljaju koje njegovo delo pobuđuje, vedrina prevlada.

Misaoni i estetski dometi *Pohvale ludosti* (koju su, uglavnom, prepoznali najdarovitiji pisci XVI veka, utrivajući dijalog sa tom neobičnom knjigom u svoja dela) dali su svojevrsan umetnički 'legitimitet' humorističko-ironičnom pristupu hrišćanskim istinama u svetovnoj književnosti, i to bez ikakvog njihovog osporavanja ili negiranja, a po principu slobodnog promišljanja biblijskih tema, koje isključuje verski fanatizam i koje se, zapravo, njemu i suprotstavlja. Odveć krut i dogmatski fanatičan odnos prema temama duhovnosti ovaj tip literature stavlja na svojsvrсну „terapiju smehom“⁴⁸⁹. Govoriti, dakle, zabavno o ozbiljnom (ili govoriti duhovito o tragičnom), nasleđe je jednog tipa književnog stila, eruditske tradicije ponikle u antici, a razvijene u punoj

⁴⁸⁸ Autor *Pohvale ludosti* doživljavao je Lukijana kao izuzetnog pisca po tome što je bio kadar da najozbiljnijom, misaonoj problematici pride na vedar način, „da meša ozbiljno sa lakim, a lako začini ozbiljnim. Istinu kazuje kroz zabavu, a zabavlja se kazujući istinu“.

Opus epistolarum Des. Erasmi Roterdami, ed. P. C. Allen, Oxford, 1906-1947, I, str. 591. Citirano prema: L. Alken, *nav. delo*, str. 52.

⁴⁸⁹ Dragan Stojanović, *Rableve orgulje*, predgovor u izdanju: Fransoa Rable, *Gargantua i Pantagruel*, preveo Stanislav Vinaver, Kultura, Beograd, 1989, str.16.

meri u *Pohvali ludosti*, i u renesansi će postati izražajni modus onih pisaca koji su se svesno opredelili da na život gledaju kao humoristi, to jest, onih koji su otkrili da su, za njihov doživljaj sveta, izražajni potencijali humora veći od onih koje im nudi ozbiljan govor.

No, pošto su religijske teme u onim vremenima bile najosetljivije, Erazmovim podsticajem razvijena je jedna vrsta mimikrijskog stila, tip književnog pisma koji je harvardski komparatista Valter Kajzer nazivao „silenskim“⁴⁹⁰ i u kojem se literarna dela stilizuju tako da deluju kao da su isključivo zabavni i humorističkog karaktera, ali nose, u svojim vedrim maskama, umetničke problematizacije hrišćanskih tema.

Među onima koju su se kod Erazma najviše 'zadužili', i kojeg pominjemo samo zbog izvesne stilske srodnosti sa Servantesom, bio je Fransoa Rable. U krajnje raspojasanom humoru *Gargantue i Pantagruela*, zasnovanom na slikovnosti karnevala, čitalac koji ne poznaje *Sveto pismo*, paradokse apostola Pavla ili, načelno, ideje hrišćanstva, teško će prepoznati meru u kojoj se u tom delu vodi dijalog sa temama hrišćanske duhovnosti i koliko vesele ludosti te fikcije polemišu sa 'mudrošću ovoga sveta' (tim pre, što je kod Rablea reč o onakvoj duhovnosti kakva je bila tipična za renesansu, kada se jako prenaplašenom apologijom 'prirodnog čoveka' vodila borba protiv nasleđa religijskih obrazaca srednjeg veka, sa njihovim podozrenjem prema svemu materijalnom i telesnom u čovekovom postojanju). Međutim, i Rableov Pantagruel je mudra luda u hrišćanskom ključu, a 'pantagruelizam' je vesela filozofija mudre ludosti, fiktionalna vizija hrišćanstva kao života u radosti, onakva kakva je Rableovom senzibilitetu odgovarala⁴⁹¹. Da njegovo hotimično 'preoblačenje' ozbiljne problematike u zabavu i humor čitaoci ne bi prevideli, Fransoa Rable je u *Prologu za Prejezovito žitije velikoga Gargantue, oca Pantagruelova*, upozorio svoje 'dokone lude i ludije' da ne donose prebrzo zaključak o značenju njegovih knjiga, 'koje ni iz daleka nije luckasto', mada je takav njihov spoljni vid:

„Dragi moji sledbenici, i vi, drage dokone lude i ludije, kad pročitate samo vesele naslove naših knjiga *Gargantua, Pantagruel, Tulumina u jedan gutljaj, Dostojanstvo nakitnjaka, Grašak sa slaninom i komentarom*, vi uobrazite olako

⁴⁹⁰ „When Erasmus and Rabelais refer their readers to the Silenus, they are throwing out the hint that there is esoteric meaning to what they have written“. W. Kaiser, *Praisers...*, str. 60.

⁴⁹¹ „Pantagruel (...) is the smiling idea and example of all joyous perfection. He is the Fool in Christ, and Christ, as Stultitia explained, is the true fountain of joy“. Isto, str. 181.

da je tu reč o nekoj sprdačini, o nekoj pipačini, o veselim lagarijama, budući da se, ne istražujući dalje, držite spoljnog vida koji je obično izvrnut podrugivanju i podbrekivanju. A ne treba da se tako olako suđi o ljudskim poslovima, jer vi i sami znate da mantija ne čini duhovnika (...) *Zato knjigu treba da rasklopite i pažljivo da odmerite njene zaključke. I tek tada ćete videti da lekarija unutra ima drugu vrednost nego što biste rekli po kutijici, što će reći, da se tu raspravlja o gradivu koje ni iz daleka nije luckasto, kao što je izgledalo po naslovu*“⁴⁹².

Stoga, kada su, nakon Erazma, pisana humoristička literarna dela sa likovima smešnih luda iz kojih progovaraju hrišćanske mudrosti, uvek je postojala mogućnost da one predstavljaju nove replike na paradokse apostola Pavla i da njihovo postojanje nema (ili nema samo) doslovno značenje, već da one predstavljaju otelovljenja mudre ludosti hrišćanskog načina postojanja; a uz to, uvek ide i polemika sa 'mudrošću ovoga sveta', te lude se uvek pokazuju i kao mudrije od onih koji su isključivo vođeni principima zdravog razuma.

VI.2. Prepoznavanje paradoksa apostola Pavla u *Veleumnom plemiću*

Ako *Don Kihota* čitamo doslovno, naći ćemo pregršt potvrda za ono što nam govore likovi i narativne instance (ali nikada pisac lično), da je u ovoj pripovesti na delu parodijsko razaranje sveta viteške fikcije – junake koji su kontrasti onim uzornim iz viteške epike, pustolovine koje nisu podvizi nego komične pometnje, provaliju između stvarnosti predstavljene svakodnevice i stvarnosti koju prikazuju viteške knjige, izveštačenost jezika literature, nasuprot prirodnosti i govornoj raznolikosti prikazanog sveta. Na planu doslovnih značenja, *Don Kihot* je, umnogome, antiroman, negativ *Amadisa* i, kako je poznato, delo na osnovu kojeg je iščitavano da se razvoj romana kao žanra odvijao po principu kritike istrošenih modela pripovedanja. Međutim, ono što snažno remeti takvu interpretaciju kao zadovoljavajuću i primerenu istini teksta je činjenica da su glavni junaci, preko kojih se ostvaruje parodijsko razaranje viteške fikcije, istovremeno i mudraci; pojavljuje se, dakle, jedan višak značenja u najistaknutijim likovima dela, koji ne odgovara logici parodije.

⁴⁹² F. Rable, *nav.delo*, str. 26. Kurziv je naš.

O Alonsu Kihanu je rečeno da su ga svi koji su ga čuli smatrali „za čoveka najpametnija i najdobronamernija“ i da je „ludovao samo tamo gde se ticalo vitezova, a u drugim stvarima pokazivao je da ima jasan i nepomučen razum“⁴⁹³. Njegovi dugi govori (o poeziji, Zlatnom dobu, oružju i slovima, etici lutajućeg viteštva) prenose najumnije topose renesansne literature, oduševljavajući njegove slušaoce, pa je ta ludost, ne jednom, nazvana 'divnom': „Svakako on je divna luda, i ja bih bio glupi švrca kad to ne bih uviđao“⁴⁹⁴, reći će sebi u bradu Don Lorenzo. S druge strane, Sančo Pansa ulazi u roman kao neuki ratar sa „vrlo malo mozga u tikvi“⁴⁹⁵ (dakle, kao da je glup), ali od početka priče on pokazuje sposobnost da svaku situaciju u kojoj se nađe komentariše uz pregršt narodnih poslovice, i njegovi iskazi ispredaju čitav 'folklorni spomenik' u *Don Kihotu*, kako je već mnogo puta rečeno, te deluje kao živa knjiga narodne, empirijske mudrosti. Potom, on je taj čije dosetke junaci romana slušaju „kao da behu prikovani za njegova usta“⁴⁹⁶ i, kao vladar Baratarije, Sančo Pansa zadivljuje inteligencijom, poštenjem i pravednim suđenjem u sporovima, pa biva nazvan „novim Solomonom“⁴⁹⁷.

U drugačijim protivrečnostima, saznajemo da idalgo gleda na stvarnost oko sebe kao da je ona iz viteških knjiga, ali i da stalno zabrinuto zapaža da je nastupio „železni vek“⁴⁹⁸ i da je neophodno vaskrsnuti viteštvo, što je, verovatno, jedna od najupadljivih nelogičnosti u romanu (kako razumeti da jedan isti junak i vidi svet kao viteški i da želi da ga vaskrsne?). Štitonoša se jasno i prilično brzo uverava da mu je gospodar „sasvim sumanut“⁴⁹⁹, međutim, to ostaje bez ikakvog uticaja na njegovu rešenost da idalga odano prati, ne sumnjajući u njegova obećanja, učeći od njega i tvrdeći „da mogu da ih rastave samo lopata i motika“⁵⁰⁰. Konačno, taj isti Sančo, koji eksplicitno kaže „po tolikim znakovima video sam da je taj moj gospodin lud“⁵⁰¹, koji računa na tu ludost kada slaže da je Dulsineja pretvorena u ružnu seljanku, i koji je lično uveravao Don Kihota da vetrenjače nisu divovi, da stada ovaca nisu vojske i da krčme nisu zamkovi,

⁴⁹³ M. de Servantes, *nav. delo*, tom IV, str. 68.

⁴⁹⁴ *Isto*, III, str. 157.

⁴⁹⁵ *Isto*, I, str. 86.

⁴⁹⁶ *Isto*, IV, str. 269.

⁴⁹⁷ *Isto*, IV, str. 95.

⁴⁹⁸ *Isto*, I, str. 121.

⁴⁹⁹ *Isto*, I, str. 305.

⁵⁰⁰ *Isto*, III, str. 312.

⁵⁰¹ *Isto*, III, str. 83.

odusevljeno uzvikuje pri završnici svih pustolovina: „Da li je moguće da na svetu ima ljudi koji se usuđuju da kažu i da se kunu da je moj gospodar lud?“⁵⁰².

Prema našem doživljaju teksta *Veleumnog plemića*, nemoguće je doslovno čitati ono što je o Don Kihotu i Sanču rečeno – da ma ko može da ima i 'malo mozga u tikvi' i 'pronijljivost Solomona', ili da neko može da gleda na svet kao da je onaj iz viteških romana i da, istovremeno, želi da viteštvo vaskrsne (to jest, da doživljava krčme kao zamkove, gostioničare kao vitezove i prostitutke kao dame, a da ima i svest da je nastupilo 'žalosno stanje' i 'jadan vek' bez viteštva) – i da, samim tim, ni bezumlje koje je u središtu zapleta ne može imati (ili, bar, da nema isključivo) bukvalno značenje. Da se pričom ovog romana isključivo demontira svet viteške fikcije, ne bi uopšte bilo potrebno da glavni likovi preko kojih se to ostvaruje budu i mudraci, već bi bilo dovoljno da su samo smešne lude. To uplitanje nečeg što je mnogo više od potrebnog za smisao priče, što unosi dvosmislenost i liči na izvesnu zagonetku, za nas predstavlja znak da u Servantesovom pripovedanju postoji i sekundarni značenjski poredak – da, uz ono o čemu doslovno pripoveda, pisac dosledno gradi i jednu idejnu ravan u kojoj je moguće da neka ludost istovremeno bude i mudrost jer, naprosto, tako jeste u romanu.

A s obzirom na to da je *Veleumni plemić* pisan u epohi baroka i u Španiji, gde je primarni tekst celokupne kulture predstavljalo *Sveto pismo* i u vremenu u kojem je postojala najснаžnija moguća uslovljenost religioznog i poetičkog (do te mere da je i estetski ideal *verosimilitud* negovan podsticajem odredbi Tridentskog sabora⁵⁰³) za nas je prva verovatna mogućnost da taj neobičan spoj odlika u protagonistima *Don Kihota* ostvaruje značenje na podlozi *Novog zaveta*, da mu je smisao isti koji ima u iskazima apostola Pavla. Ono što je *i* ludost *i* mudrost istovremeno jeste autentični način hrišćanskog postojanja, ili, drugačije rečeno, oni koji su *i* ljudi *i* mudri su hrišćani, prema biblijskom tekstu koji smo već navodili. No, na takvu pomisao (pretpostavljamo) neće doći čitalac koji prethodno ne prepozna jevandelsku potku viteškog poduhvata ili ne zapazi da se o ludostima glavnog junaka pripoveda sa jasnim aluzijama na jezik religije (za nas je najmarkantnije mesto te vrste bio govor o Dulsineji, sa rečenicom „Važnost je

⁵⁰² *Isto*, IV, str. 220.

⁵⁰³ O tome ćemo više govoriti u delu o mogućnostima alegorijske interpretacije romana, u VII poglavlju. Brus Vordroper (Bruce W. Wardropper) piše „Los obispos españoles habían tenido una gran intervención en Trento; y cuando los decretos de Concilio se publicaron en 1564, por orden de Felipe II se incorporaron a las leyes españolas“. F. Rico, *nav. delo*, t. III, str.10-11.

u tome da *ne videvši je, verujete, ispovedate, potvrđujete, time se kunete i branite*⁵⁰⁴); paradoks apostola Pavla primeren je takvom značenjskom kontekstu romana i njegovoj stilistici.

Ako prihvatimo takvu mogućnost percepcije sadržaja *Don Kihota*, uvidamo da se u njemu barem dvostruko ponavljaju značenjske postavke iz biblijskog teksta *Poslanice* – prvo, u siže romana, gde se hrišćanski ideali (ljubavi, milosrđa, pravednosti, skromnosti, podviga i, načelno, stalne borbe protiv zla) oglašavaju iz pozicije bezumlja, onako kako je to činio i apostol Pavle; i drugo, u karakterizaciji glavnih junaka romana, jer se u njima pojavljuje istovremenost ludog i mudrog, taj središnji lajtmotiv *Prve poslanice Korinćanima*. Protivrečnom karakterizacijom Don Kihota i Sanča Panse moglo bi, dakle, da bude označeno to da oni kao junaci (uz ono što doslovno jesu) personifikuju duh egzistencije autentičnih hrišćana. I to je tim verovatnije što su oni veoma neugledni, što mudrost u *Veleumnom plemiću* progovara iz *siromašnog i ludog* idalga i *glupog i neukog* ratara, dakle, iz onih koji su upadljivo 'slabi' u očima sveta ('što je slabo pred svijetom ono izabra Bog da posrami jako') i koji su 'gledanje svijetu', što će reći, da deluju kao da izvode nešto za javnost, kao zabavljači⁵⁰⁵.

Stoga, ako *Don Kihota* posmatramo kao antitezu viteškom romanu, atributi njegovih glavnih likova deluju kao da grade antipode karakteristikama tradicionalnih heroja (ludost, glupost, starost, siromaštvo, plašljivost, itd); međutim, ako ga oslonimo na tekst apostola Pavla, uvidamo da se u protagonistima odražavaju sve karakteristike

⁵⁰⁴ M. Servantes, *nav. delo*, tom I, str. 62.

⁵⁰⁵ U analizama *Prve poslanice Korinćanima* ističe se da je apostol Pavle težio da objašnjava hrišćansko učenje kroz prepoznatljive pojmove iz kulture svojih slušalaca i da je termin kojim sebe predstavlja kao *ludu* (na grčkom, *moros*) onaj koji je u Korintu upotrebljavan za tipiziranu ludu iz popularne književno-scenske forme pod nazivom 'mim' (komičnog prizora iz svakodnevice bogova ili ljudi). U toj reči kojom apostol Pavle sebe predstavlja kao hrišćanina-ludu postojao je *performativni* značenjski momenat, kojim on svesno smešta sebe u komičku tradiciju *lakrdijaša iz mima*. Ta performativna nijansa se u postojećem srpskom prevodu *Poslanice Korinćanima* ne oseća jasno, po prevodu se ne vidi više od toga da ta reč označava one koje svi gledaju – „jer bismo *gledanje* i svijetu i anđelima i ljudima“ (I Kor. 4, 9) –, a optimalno bi bilo da se u prevodu te reči pojavi specifična konotacija vezana za scensko izvođenje. To je od značaja za *Veleumnog plemića* jer apostol ironično upoređuje hrišćane *sa onima koji lakrdijaše na sceni*, pa deluju zabavno za auditorijum, iako govore mudrosti. Reč je, dakle, o formi skrivene mudrosti, kao i u književnosti renesanse – i u antici su lude imale dramsku funkciju da zabavljaju, ali i da kazuju istine koje drugi ne smeju da kažu (pošto lude nikad nemaju šta da izgube, mogu da dopuste sebi da govore neprijatnu istinu) ili da kazuju ono što drugi ne uviđaju. Don Kihot i Sančo izuzetno često deluju kao da su na sceni, kao da stvarnost kontinuirano pretvaraju u pozorište, i sva prerusavanja, inscenacije i igre na koje oni inspirišu druge junake, i u kojima i sami učestvuju, odgovaraju tome. O tim specifičnim odlikama *Poslanice Korinćanima* i njenoj vezanosti za jezik i pojmove antičkog teatra i scene: L. L. Welborn, *Paul, the Fool of Christ. A Study of 1 Corinthians 1-4 in the Comic-Philosophic Tradition*, New York, London, T & T Clark International, 2005.

kojima se u *Poslanici* označavaju hrišćani (bore se za ono što je bezumlje u doživljaju sveta, i ljudi su i mudri, predmet su podsmeha, ponižavani su, višestruko su slabi, lutaju bez sigurnog zaklona, stalno trpe nevolje, izloženi su mnogim pogledima).

Za razliku od Erazma, koji u *Pohvali* ne skriva semantički izvor svoje igre sa pojmovima ludog i mudrog, Servantes bi mogao biti prepoznat kao neko ko pribegava figurativnom jeziku, tipu umetničkog govora u kojem se paradoksi hrišćanskog načina postojanja iskazuju samom pričom o viteškom/čitalačkom ludilu, njegovim avanturama u svetu, tipičnim situacijama u kojima se glavni junaci nalaze i, naročito, njihovim atributima. A takvo, figurativno pripovedanje – gde se jednim govori drugo (u ovom slučaju, gde se doslovno pripoveda o viteškim ludostima, ali time se označava i ludost hrišćanstva) – svojstvo je alegorije kao simboličkog modusa, koji je moguć u svim literarnim žanrovima, pa i u romanu. *Veleumni plemić* bi mogao biti opisan kao tekst koji zamagljuje prepoznavanje vlastitog semantičkog izvora, ali sa suštinski srodnim tendencijama u odnosu na one koje je očitovala *Pohvala ludosti* – da donese novo, resemantizovano viđenje smešno-ironičnih aspekata života po principima vere; svaki drugačiji tip govora o hrišćanstvu, u onakvoj duhovnoj klimi kakva je postojala u Španiji s početka XVII veka, ne bi bio moguć.

A pošto su se neki ključni hrišćanski ideali, tokom vekova koje stoje između Servantesa i nas, preivali u svetovne, socijalne norme građanske kulture⁵⁰⁶ (barem od epohe prosvetiteljstva naovamo), danas je prepoznatljivo da bi priča o ludostima viteštva mogla da označava i nešto više od razaranja jednog starog žanra, i u njoj je najčešće čitana priča o borbi za vrednosti koje su, u novijem svetu, u domenu etike, socijalnog staranja, humanizma, altruizma ili pravednosti. Međutim, čini nam se da je takvo razumevanje odveć uopšteno i da ne odgovara bližoj istini Servantesovog teksta, da je to izmeštanje ideala iz hrišćanskog konteksta kojem oni izvorno pripadaju – donkihотовski shvaćena 'pravda' nije istovetna sa njenim poimanjima u modernoj građanskoj kulturi, već je ona koja upućuje izazove konvencionalno shvaćenoj pravdi. U jednoj od čuvenih epizoda, idalgo oslobađa od robijaških lanaca zločinca osuđene da veslaju na kraljevim galijama (lopove, prevarante, nasilnike...), a Sančo udeležuje

⁵⁰⁶ Ono što je danas poznato kao 'zlatno pravilo' – 'Čini drugima što želiš sebi' (ili 'Ne čini drugima što ne želiš sebi') – isto je što i jevanđeljsko „Kako hoćete da čine vama ljudi činite i vi njima tako“ (Luka 6, 31), a varirano je i u drugim religijama i filozofijama.

„srebrni real“ osuđenom svodniku⁵⁰⁷, jer ga vidi kao nesrećnog starca kojeg ozbiljno muči bešika (sa tipično servantesovskim spajanjem uzvišenog u sferi duha, sa nečim materijalnim i telesnim, često i banalnim, u situacijama romana). Po toj epizodi, o kojoj će malo kasnije biti više reči, najočiglednije je da se u *Don Kihotu* ne radi o ostvarivanju pravde kakvu poznaje moderni svet, nego o pokušaju primene jedne šire i, zapravo, bitno drugačije norme u življenju i ophođenju sa ljudima; u našem doživljaju, reč je upravo o figurativnom prikazivanju konfliktnosti hrišćanskih (duhovnih) i ovozemaljskih (civilnih, socijalnih) normi življenja, o onome o čemu u *Novom zavetu* govori *Prva poslanica Korinćanima*. Prema hrišćanskim duhovnim postulatima, ljudi nemaju pravo da sude ni zločincima, a prema ovozemaljskim i civilnim normama, to se uvek pokazuje kao neophodnost života u društvu. A taj problem je nerešiv, i zato je *Veleumni plemić* velika umetnost, ona koja pristupa onome što prikazuje kao aporijskom, večito otvorenom problemu.

Ako nam u likovima Don Kihota i Sanča Panse pisac zaista prikazuje personifikacije mudre ludosti koju opisuje apostol Pavle – dva siromaha koja 'rasteruju krivde' sveta, oslonjeni samo na ideje u koje su poverovali, a uglavnom, trepeći 'sve same batine', podsmevanja i tegobe lutanja, dok ih ne pregaze, čak, i životinje ('i gladujemo, i trpimo žeđu, i golotinju, i muke i potucamo se', kaže apostol Pavle, 'postasmo kao smetlište svijeta, po kojemu svi gaze do sad') – tad je očekivano da i njihove lične osobine ukazuju na razvijenu duhovnost, ma koliko njihove uloge u romanu bile komičke.

Jedan način da o tome sudimo bio bi onaj u kojem bismo pratili šta junaci govore. Od idalga čujemo da „bez božije volje ni listak na drvetu neće se pokrenuti“⁵⁰⁸, da „samo bog zna da li ima ili nema Dulsineje u svetu“⁵⁰⁹, da „nema ništa časnije ni korisnije, nego služiti bogu“⁵¹⁰, te da idalgo veruje da ga Bog uvek shvata, i kada niko drugi ne razume potrebu za lutajućim viteštvom („bog me već razume, i više ništa ne velim“⁵¹¹). U savetima koje daje Sanču, on na prvo mesto stavlja starozavetnu maksimu da mudrost počinje strahom od Boga („Pre svega, o sine, valja boga da se bojiš, jer

⁵⁰⁷ M. de Servantes, *nav. delo*, I, str. 245.

⁵⁰⁸ *Isto*, tom III, str. 32.

⁵⁰⁹ *Isto*, tom III, str. 303.

⁵¹⁰ *Isto*, tom III, str. 228.

⁵¹¹ *Isto*, tom III, str. 13.

gospodnji strah premudrost je, a jesi li mudar, ni u čemu nećeš moći pogrešiti“⁵¹²), što je kvintesencija mudrosti u načinu na koji je poima religiozna svest. I Sančove replike su srodne idalgovim; on često kaže „u božjoj smo ruci“⁵¹³, svedoči da mu je duša uronjena u „staro hrišćanstvo“⁵¹⁴, govori „bog je na nebu i sudi o našim srcima“⁵¹⁵, a, poput svog gospodara, i on zna da sam sebi kaže „bog me razume“⁵¹⁶ (ili „dosta je da me bog razume“⁵¹⁷). U komentarima na nesporazume, ponekad rezignirano konstatuje „i za boga su ljudi svašta govorili“⁵¹⁸. Mada ovi iskazi nama ne deluju kao deklarativne izjave kojima se odgovara na imperativne epohe protivreformacije, imamo u vidu da je saobražavanje litararnih dela sa katoličkom ideologijom bilo jednako obavezujuće za sve Servantesove savremenike, pa da se isključivo na osnovu takvih iskaza junaka ne može tvrditi da je priča o viteškom poduhvatu figurativna, alegorijska pripovest o hrišćanskom načinu života.

Međutim, o tome se može suditi na osnovu ličnih osobina junaka i smatramo da su (uz sve što znači 'slabost u očima sveta') najindikativnije odlike naravi i vrsta prirode kojima su ovi protagonisti obdareni; oni nisu simboli, ali za ukupno značenje romana jeste simbolično što su dobronamerni, bezazleni, velikodušni, milosrdni, trpeljivi. U odnosu na doba kada Erazmo piše *Pohvalu ludosti* ili Rable *Gargantuu i Pantagruela*, Servantes stvara u vremenu u kojem je španska proza (prvenstveno zahvaljujući pikarskom žanru), već bitno izmenila način na koji se prikazuje čovek u književnosti, zadužujući evropsku literaturu ranim primerima upečatljivog psihološkog i socijalnog realizma, kakve će razvijati tek roman XIX veka. I opštepoznato je koliko su protagonisti *Don Kihota* prikazani u složenom bogatstvu konkretnih telesno-psiholoških crta, sklonosti u ponašanju, uobičajenih ljudskih slabosti, karakternih mana, specifičnih odlika govora i sličnih svojstava po kojima nalikuju na 'ljude od krvi i mesa', kako kritika često govori. Zato, svesno zanemarujući mnoge druge aspekte tih živopisnih litararnih identiteta, posvećujemo dalju analizu isključivo onome po čemu možemo prepoznati da su Don Kihot i Sančo Pansa nosioci hrišćanskih vrlina, a one nisu prenaplašene, već su date kao odlike njihovih naravi. Takođe, izdvojićemo i nekoliko

⁵¹² *Isto*, tom IV, str. 65.

⁵¹³ *Isto*, tom I, str. 95.

⁵¹⁴ *Isto*, tom III, str. 43.

⁵¹⁵ *Isto*, tom III, str. 316.

⁵¹⁶ *Isto*, tom IV, str. 90.

⁵¹⁷ *Isto*, tom III, str. 46.

⁵¹⁸ *Isto*, tom I, str. 289.

odlomaka iz teksta romana koji svedoče da Servantes, u maniru suptilnog pripovedača, aludira na jevanđeljske tekstove dok govori o njihovim pustolovinama.

VI.3. Don Kihot, njegove vrline i reminiscencije na *Novi zavet* u prizorima njegovog delovanja

U servantističkoj kritici poznata su pisma koja je 1867. godine sastavljao Fjodor Mihajlovič Dostojevski. U prvom, Dostojevski otkriva kako priželjkuje da stvori roman u kojem će prikazati „savršeno dobrog čoveka“⁵¹⁹, ali smatra da od toga nema težeg zadatka, ako je cilj umetnika da bude uverljiv. U narednom tekstu, ruski pisac kaže da je ta ideja, „u celokupnoj hrišćanskoj književnosti“, najpotpunije ostvarena u liku Don Kihota, pa dodaje da je Servantesu ta zahtevna zamisao uspela samo zato što je njegov lik dobrote „istovremeno i smešan“⁵²⁰.

Uzgređno, Dostojevski tada beleži i onu poznatu tvrdnju da je tvorac *Veleumnog plemića* pronikao u tajnu moći da se izazove saosećanje sa onim što je smešno: „Saosećanje sa dobrim čovekom koji je ismevan i nesvestan svoje vrednosti pobuđuje simpatije u čitaocu. A moć da se izazove saosećanje tajna je humora“⁵²¹. I nezavisno od refleksija iz tih pisama, među opšta mesta u kasnijim donkihotskim interpretacijama ušla je konstatacija da je Servantes „otkrio humor“ za modernu prozu (kako smatraju Oktavio Pas⁵²² i Milan Kundera⁵²³), ili tu „smešnu stranu ljudske boli“, kako humor interpretira Luidi Pirandelo⁵²⁴, i to pokazivanjem sposobnosti da komiku uzdigne u afektivno i smisaono složeniju estetsku ravan od one koju su dostizala ranija dela smehovnog karaktera.

⁵¹⁹ *Selected letters of F. M. Dostoyevsky*, ed. J. Frank, D. Goldstein, New Brunswick, 1987, str. 262.

⁵²⁰ *Isto*, str. 269-270.

⁵²¹ *Isto*, str. 270.

⁵²² „Za humor nisu znali ni Homer ni Vergilije, izgleda da ga Ariosto predoseća, ali on se rađa tek sa Servantesom. Što se tiče humorističkih dela, Servantes je Homer modernog društva. Ono što dodirne, humor čini dvoilčnim; to je implicitan sud o stvarnosti i njenim vrednostima, neka vrsta privremenog stavljanja u stanje lebdenja“. Oktavio Pas, *Luk i lira*, preveo sa španskog Radivoje Tatić, Ginko/Prosveta, Beograd, 1990, str. 226.

⁵²³ „Stupamo u sferu one druge, suptilnije vrste komedije, beskraino prefinjene, koju nazivamo humorom. Tu se ne smejeemo zato što je neko ismejan, naružen ili ponižen, već zato što se čitav svet otkriva u višeznačnostima, stvari gube očigledna značenja, ljudi se otkrivaju kao drugačiji od onog što su o sebi mislili. Oktavio Pas je jednom tačno primetio da je humor 'veliko otkriće' modernog doba, vezano za rođenje romana i, posebno, za Servantesa“. Milan Kundera, *Introduction*, u: Miguel de Cervantes Saavedra, *Don Quixote de la Mancha*, trans. Charles Jarvis, Oxford UP, Oxford, 1999, str. VIII.

⁵²⁴ Luidi Pirandelo, „Humorizam“, *Mogućnosti*, Split, br. 3, 1963, str. 280.

U punom skladu sa zapažanjima Dostojevskog, sam tekst *Veleumnog plemića* daje mnogo podsticaja da se upravo dobronamernost prepoznata kao temeljna lična osobina Don Kihota kao književnog junaka, a ne mašta ili častoljublje, kako je u kasnijoj kritici postalo prilično često. Pošto su okviri književnih tekstova uvek indikativni (a u Servantesovom pripovedanju, i lična imena junaka), tako je, i u ovom slučaju, na tim mestima pisac precizno usmerio čitačovo razumevanje idalgovog karaktera. Don Kihot je predstavljen kao Alonso Kihano *Dobri* i, ako je njegovo prezime i neizvesno, nadimak nije, pa se u nekoliko završnih stranica romana⁵²⁵ to ime sa nadimkom ponavlja, čak, pet puta (na primer, „Dajte mi muštuluk, dobri ljudi, jer ja već nisam više Don Kihote od Manče, nego Alonso Kihano, *kome su postupci pribavili nadimak Dobroga*“⁵²⁶). Servantes nam jasno kaže koje je određujuće svojstvo naravi njegovog protagoniste, i da je to dobrota, pomenuta onda kada ga predstavlja i kada ga izvodi iz priče.

Smernicu za takvo razumevanje, takođe, nude i paratekstovi koji prethode pripovesti o pustolovinama, a posebno, sonet izvesnog Solisdana, koji veli da bi se o mančanskom vitezu moglo suditi na mnogo načina ali da se jedino ne bi moglo reći da je imao u sebi lukavstva ili podmuklosti⁵²⁷. Tokom pustolovina, istovetne sudove o Don Kihotu nalazimo u Sančovim komentarima („Ne može nikome zlo da učini, nego bi svakom da čini dobra, niti je i najmanje pakostan; dete bi mu moglo u po dana dokazati da je noć, pa zbog te njegove bezazlenosti prirastao mi je za srce, niti mogu da ga mahnem, ma kakve ludorije činio“⁵²⁸), zatim, u digresijama pripovedača⁵²⁹ i, takođe, u situacijama u kojima idalgu biva predočeno da je, u svojim mahnitajima, postizao suprotno onome što je želeo, i kada on nastoji da širokogrudno nadomesti štete koje je izazvao⁵³⁰. Konačno, o istom svedoči i idalgovo opraštanje od Sanča („Oprosti mi,

⁵²⁵ U IV tomu, to ime sa nadimkom ponovljeno je pet puta na četiri stranice teksta. M. de Servantes, *nav. delo*, tom IV, str. 370-375.

⁵²⁶ *Isto*, IV, str. 370. Kurziv je naš.

⁵²⁷ „Maguer, señor Quijote, que sandeces

vos tengan el cerbelo derrumbado,

nunca seréis de alguno reprochado

por home de obras viles y soeces.

Serán vuestas fazañas los joeeces,

pues tuertos desfaciendo habéis andado,

siendo vegadas mil apaleado

por follones cautivos y raheces“. M. de Cervantes, *nav. delo*, str. 33.

⁵²⁸ M. de Servantes, *nav. delo*, tom III, str. 110.

⁵²⁹ *Isto*, IV, str. 68.

⁵³⁰ Pošto je idalgu uništio pozorište maestra Pedra, Sančo govori lutkaru da je Don Kihot „takav katolik i svestan hrišćanin, ako samo vidi, da ti je učinio kakvu štetu, sve će ti nadoknaditi, isplatiti i zadovoljiti te

druže, što sam bio povod te si izgledao lud, kao ja⁵³¹), od drugih junaka⁵³², pa i od samog pisca, u sjajnom primeru autoironije („Ako bi ih dobra kob dovela da poznadu pisca, neka ga od moje strane mole, što svojskije mogu, da mi oprostí što sam i ne misleći na to dao mu povoda *te je napisao take i tako velike gluposti*“⁵³³). Duhovit i ironičan tekst *Don Kihota*, baš kako je tvrdio Dostojevski, daje niz podsticaja da se u njemu pročita priča o smešnoj, a idealnoj dobroti, pa i vitezovi srednjovekovne fikcije bili su, kako ih je odredio Franko Kardini, „junaci drevne dobrote“⁵³⁴, koja je, prema viteškoj mitologiji, iščezla iz sveta („Viteštvo se rađa mrtvo: čim se rodi, plače za beživotnim Rolanovim telom, za herojem koji je odavno pao“⁵³⁵).

Stoga su bezazlenost i dobronamernost one sa kojima će se udružiti ne samo humorni elementi (kao najmoćniji antipodi patetike, te estetske opasnosti koja preti svakom literarnom prikazivanju dobrote), već i bujna mašta, izrazito častoljublje i druge motivacije koje Servantes uvodi da bi nijansirano profilisao idalga kao književnog junaka i dao živopisnost njegovom delovanju. Pošto je detinja bezazlenost, koju Sančo izdvaja u svom opisu Don Kihota, jedan od jevanđeljskih ideala („Zaista vam kažem: ako se ne povratite i ne budete kao djeca, nećete ući u carstvo nebesko“ /Mat. 18, 3⁵³⁶/), hrišćanski principi viteštva ukazuju se kao oni koji su u punom dosluhu sa prirodom protagoniste. Idalgova „blaga duša“⁵³⁷ i krepka telesna građa korespondiraju sa nadahnutošću ljubavlju, milosrđem, skromnošću, podvižništvom i askezom, kao svojstvima viteškog duha, koji ga vodi kroz pustolovine; hrišćanskog karaktera su ideali poduhvata u koji će se on upustiti, ali su hrišćanske vrline i konstitutivni deo njega samog.

Ono što smo dosad, samo uzgredno, pominjali kao važan aspekt viteške mitologije i što se pojavljuje kao lajtmotiv cele pripovesti, naročito kada Don Kihot komentariše uobičajene ishode pustolovina – njegove lamentacije nad stanjem u kojem se nalazi svet, tugovanje nad „pokvarenim vekom“ u kojem „što dalje vreme ide, raste

bolje nego što si štetovao“. *Isto*, III, str. 249. Osim te sa maestrom Pedrom, takva je situacija i sa Andresom, kada se idalgo postidi zbog reči kojima dečak komentariše njegovu intervenciju (*isto*, tom II, str. 25) ili sa povorkom klerika, koje je napao, pa traži oprostaj. *Isto*, I, str. 208.

⁵³¹ *Isto*, IV, str. 371.

⁵³² *Isto*, IV, str. 372.

⁵³³ *Isto*, IV, str. 372. Kurziv je naš.

⁵³⁴ F. Kardini, *nav. delo*, str. 122.

⁵³⁵ *Isto*, str. 121.

⁵³⁶ *Novi zavjet, nav. izdanje*, str. 23.

⁵³⁷ M. de Servantes, *nav. delo*, tom IV, str. 371.

nevaljalstvo“⁵³⁸ – takođe ukazuje na implicitno prisustvo jedne premise biblijskog porekla u osnovi viteškog poduhvata. Kada idalgo kaže da „naš pokvareni vek ne zaslužuje da uživa toliko dobro kao što su ga uživali vekovi u kojima su postojali lutajući vitezovi“ zato što „trijumfuje lenjost nad priliežnošću, besposlenost nad radom, porok nad vrlinom, drzovitost nad hrabrošću“⁵³⁹, on parafrazira biblijsku premisu iz *Knjige postanja* i *Knjige o Jovu* (ali i iz *Novog zaveta*)⁵⁴⁰, prema kojoj su uzroci nesrećnog stanja sveta u postupanju ljudi, u udaljavanju životne prakse od duhovnih zakona koji su otkriveni kao kodeksi pravedničkog života. Naročito ako to posmatramo u odnosu na ideje svih drugih luda iz literature epohe, jasno se vidi da je Don Kihotova specifičnost u tome što je njegova ludost, paradoksalno, najprisnije vezana za poštovanje pisanog reda i zakona.

Bilo da su imale status alegorijskih figura ili da su označavale bića, druge lude iz epohe renesanse i baroka odlikovala je bezmalo anarhična sloboda i nekonvencionalnost; pa i onda kada su bile mudre lude u hrišćanskom smislu, one su uvek polemisale sa strogim poštovanjem pravila, sa rigidnošću dogmatičara i moralista u veri, a time najčešće, i sa opštom socijalnom hipokrizijom ili sa lažnom 'učenošću mudrih'. Za razliku od ludosti Erazmove Morije, Rableovog Pantagruela ili Šekspirovog Falstafa, ludost Servantesovog junaka je u njegovoj identifikaciji sa duhom zakona (sa drevnim 'nomosom', kako smatra Valter Kajzer⁵⁴¹), pa je on, čak, i zaljubljen jer tako nalažu pravila njegove vokacije⁵⁴² i, takođe, on je različit jer je tužna luda. U tome je sadržan i suštinski značenjski obrt kojim će Don Kihot okončati vek luda u evropskoj literaturi; sa vrlo ironičnim implikacijama, kod Servantesa je luda postala melanholični i strogi branilac viteških i hrišćanskih pravila življenja, koja su predstavljena kao arhaična, nestala.

⁵³⁸ *Isto*, I, str. 122.

⁵³⁹ *Isto*, III, str. 16-17.

⁵⁴⁰ U *Starom zavetu*, u knjizi *Postanje*, Bog šalje potop da uništi zemlju, jer se na njoj umnožilo zlo, a spasenje daje samo pravedniku, Noju. „I Gospod videći da je *nevaljalstvo ljudsko* veliko na zemlji, i da su sve misli srca njihova svagda samo zle, pokaja se Gospod što je stvorio čovjeka na zemlji, i bi mu žao u srcu. I reče Gospod: hoću da istrijem sa zemlje ljude, koje sam stvorio, od čovjeka do stoke i do sitne životinje i do ptica nebeskih; jer se kajem što sam ih stvorio. Ali Noje nađe milost pred Gospodom“. I Moj. 6, 5-8.

⁵⁴¹ „The revolutionary thing about Don Quixote is that he is the fool about nomos“. W. Kaiser, *Praisers*, str. 288.

⁵⁴² „Ja jesam zaljubljen, ali ne više nego koliko lutajući vitezovi to moraju da budu, a kao takav nisam od poročnih ljubavnika nego od platonskih, koji se uzdržavaju“. M. de Servantes, *nav. delo*, III, str. 297.

A pošto je idalgo Alonso Kihano junak velike ideje, misli o sveopštem blagostanju, o obnavljanju dobrih odnosa između pojedinaca i zajednice, i pošto nastupa kao neko ko spašava 'nevoljne i potrebite' i 'rasteruje krivde sveta', u interpretacijama je bio okarakterisan kao soteriološki heroj, kao otelovljenje mesijanstva u komičkom ključu. Ako i nije bilo mnogo radova koji su se sistematičnije bavili intertekstualnim odnosima *Veleumnog plemića* i *Biblije*, nisu bila retka poređenja idalgove pojave i, naročito, karaktera njegovog delovanja, sa ličnošću hrišćanski shvaćenog Boga, sa samim Isusom Hristom, što je, po pravilu, izazivalo vrlo oštre polemičke konfrontacije među Servantesovim tumačima.

Među viđenijim evropskim intelektualcima, verovatno je polemiku otvorio Seren Kjerkegor, ukazujući na činjenicu da su u *Veleumnom plemiću* dve hrišćanske figure, Don Kihot i Sančo, predstavljene kao izvori smešnog, i u tome je video znak da će u sekularnom ambijentu novog doba takvo prikazivanje postati tipično („portret Hrista, njegovih učenika i ostalih, kao komičnih“⁵⁴³). Kasnije, komentari o Don Kihotu kao 'vitezu vere' i 'hristolike dobrote' postaju poznati na osnovu eseja Ivana Turgenjeva i već pomenutih pisama (i drugih tekstova) Fjodora Mihajloviča Dostojevskog. Još neposrednija upoređivanja mančanskog plemića sa Hristom potekla su od tumačenja koja su ponudili španski filozofi u prvim decenijama XX veka, Migel de Unamuno⁵⁴⁴ i Hose Ortega i Gaset. Unamuno je u Kihotu video 'španskog mesiju', a postalo je čuveno (i pomalo komično) njegovo ljutito kritikovanje Servantesa zbog podsmevanja junaku toliko uzvišenog duha, sa procenom da pisac nije bio svestan vrednosti koju je stvorio. S druge strane, Ortega i Gaset je doživio *Veleumnog plemića* kao delo koje je „na neki način (...) tužna parodija mesijanstva“⁵⁴⁵, a Alonso Kihano je „smešni Hristos iz naše četvrti, stvoren u napačenoj mašti“.

Istovremeno sa objavljivanjem Ortegine knjige, oko 1914, i Đerd Lukač opisuje „utkivanje božanstva i ludosti u dušu Don Kihotovu“⁵⁴⁶, kako stoji u njegovoj

⁵⁴³ „In an increasingly secular world, the only remaining conception of what it is to be Christian will be the portrayal of Christ, the disciples, and others as comic figures. They will be the counterparts of Don Quixote, a man who had a firm notion that the world is evil“. Citirano prema: H. Mancing, *nav.delo*, str. 411- 412.

⁵⁴⁴ Migel de Unamuno, *Život Don Kihota i Sanča Panse: prema romanu Migela Servantesa Saavedre*, preveo sa španskog Gojko Vrtunić, Kultura, Beograd, 1969.

⁵⁴⁵ „Zato što je, na neki način, Don Kihot tužna parodija jednog božanstvenijeg i vedrijeg Hrista: on je gotski Hristos, natopljen modernim teskobama; smešni Hristos iz naše četvrti, stvoren u napačenoj mašti“. H. Ortega i Gaset, *nav.delo*, str. 23.

⁵⁴⁶ Đ. Lukač, *nav.delo*, str. 63.

znamenitoj teoriji modernog romana kao „epopeje svijeta kojeg je bog napustio“⁵⁴⁷. Među kasnije pisanim esejima na istom tragu, čini nam se da se lucidnošću najviše izdvojila analiza Vistana Hju Odn. Ovaj veliki pesnik (i značajan tumač mnogih klasika) nije išao tako daleko da u figuri Don Kihota prepoznaje literarnu transpoziciju hrišćanskog Boga, ali je u njemu video „najbolju sliku religioznog junaka u svetskoj književnosti“⁵⁴⁸, ukazujući na jedan specifičan problem umetničke reprezentacije koji postoji u vezi s tim, sličan onom koji je svojevremeno izdvojio Dostojevski. Dok je autor *Braće Karamazovih* smatrao da je dobrota estetski nezanimljiva (ili odveć zahtevna) jer je teško postići da bude uverljiva, nepatetična, Odn je komentarisao da sama duhovnost ne može nikada precizno i dovoljno prepoznatljivo da se prikaže u literaturi.

I, kao sasvim usputna, relativno često su se tokom XX pojavljivala srodna kritička zapažanja. Na primer, Vilijem Empson piše da Servantes „oprezno *implicira upoređivanja* Don Kihota sa Hristom“⁵⁴⁹, a Feliks Martines-Bonati nalazi da se načinom na koji govori, „isključivo sa lingvističkog stanovišta, Don Kihot povremeno približava Hristu“⁵⁵⁰ (mada ovaj autor u svakom drugom smislu takve paralele procenjuje kao neprimerene).

Sva tumačenja značajnih veza *Veleumnog plemića* sa *Svetim pismom* bitno su uslovljena načinom na koji svaki čitalac, individualno, prepoznaje poziciju koju pisac daje biblijskoj reči u književnoj stvarnosti romana, pošto *Don Kihot* nije poput *Josifa i njegove braće* ili *Majstora i Margarite* očigledno zasnovan na biblijskom podtekstu. Čini nam se, nema naročitog interpretativnog značaja u tome što ovaj humoristički

⁵⁴⁷ *Isto*, str. 64.

⁵⁴⁸ W. H. Auden, *The Enchafed Flood*, New York, Random House, 1950. U eseju *Ishmael –Don Quijote* nalazimo: “Don Quixote is, of course, a representation, the greatest in literature, of the Religious Hero, whose faith is never shaken and whose characteristics we have already discussed. The only point to consider here is why Cervantes makes him recover his sanity at the end. Does this mean that he ceases to be a religious hero, that he loses his faith? No. It is because *Cervantes realizes instinctively that the Religious Hero cannot be accurately portrayed in art. Art is bound by its nature to make the hero interesting, i.e. to be recognizable as a hero by others.* Both the aesthetic hero and the ethical hero are necessarily interesting and recognizable by their deeds and their knowledge, but it is accidental and irrelevant if the religious hero is so recognized or not. Unless Don Quixote recovers his senses, it would imply that the Religious Hero is always also an aesthetic hero (which is what his friends want him to be). On the other hand, once he does, he has to die, for he becomes uninteresting and therefore cannot live in a book“. Kurziv je naš.

⁵⁴⁹ William Empson, *English Pastoral Poetry*, <https://archive.org/details/englishpastoralp00emps>, na str. 165. Kurziv je naš.

⁵⁵⁰ Félix Martínez-Bonati, *El 'Quijote' y la poética de la novela*, Centro de estudios cervantinos, Alcalá de Henares, 1995, str. 142.

intonirani roman iz vremena protivreformacije obiluje situacijama u kojima se, usputno, pomijnu pojmovi iz *Biblije* ili u tome što su verske fraze opšteprisutne u govoru junaka. Međutim, drugačije je kada se jevanđeljske misli pojavljuju u središtu epizoda, onda kada Don Kihot nastupa pred svetom, jer je on, vrlo očigledno, junak čije ludilo obeležavaju ideje i, ako se traga za višim smislom cele pripovesti, indikativno je sve što se u tim idejama raznaje.

Stoga čitaoci koji u Don Kihotovim izlaganjima uočavaju prelaze sa evokacija viteške fantastike na parafraze *Biblije*, kao i oni koji prepoznaju neke drugačije načine uspostavljanja paralela između sadržaja epizoda u kojima idalgo deluje i sadržaja kulturne knjige hrišćanstva, nalaze razloge da *Veleumnom plemiću* pristupaju kao tekstu u kojem postoji snažna tenzija između eksplicitno rečenog i sugerisanog, onoga što je nesumnjivo dato i što je potencijalno prisutno. Epizode koje deluju veoma smešno na planu onoga što je u njima doslovno rečeno, ali čiji se sadržaji prepoznaju kao moguće aluzije na *Sveto pismo*, bivaju resemantizovane u duhu čitaoca, i dešavalo se da prepoznavanje prisustva biblijske reči suštinski promeni razumevanje celog romana. Tako je bilo u slučaju *Predavanja o Don Kihotu* Vladimira Nabokova, za kojeg je 'groteskni besmisao romana uzmakao pred svetlošću sveće'⁵⁵¹ u sceni Don Kihotove besede u konačistu, jer je uvideo da pomoću nekih replika, tonom govora, svojstvima ambijenta, detaljima ili opštim duhom scena, Servantes uspeva da postigne da prizori iz romana 'mutno zaliče na slike iz *Novog zaveta*'⁵⁵².

Prelaze sa evokacija viteške fikcije na evokacije jevanđelja u idalgovim govorima, ili, pak, stilizovanje nekih scena iz romana tako da one pobuđuju asocijacije na sakralni tekst, moguće je primetiti u nekoliko situacija, od kojih ovde izdvajamo one najreprezentativnije, iz oba toma pripovesti.

Veče sa kozarima. Među prvim epizodama koje ukazuju na to da se Don Kihotove pustolovine ne oslanjaju samo na viteške knjige, već i na *Bibliju*, nalazi se ona koja je prikazana u XI glavi prvog toma. Pošto ih veče zatiče u prostoru između dva sela, glavni junaci *Veleumnog plemića* provode noć kraj koliba kozara, koji „postaviše na brzu ruku svoju prostu trpezu i s puno srdačnosti ponudiše njih dvojicu onim što su

⁵⁵¹ V. Nabokov, *nav. delo*, str. 170.

⁵⁵² *Isto*, str. 170.

imali"⁵⁵³. Idalgo seda na „izvrnutu čabricu“, a Sančo ostaje „na nogama, da mu služi kupu“, i tada se među njima odvija kratak dijalog. U tom razgovoru, Don Kihot će reminiscirati jevanđeljske misli o smernosti i upoređiće duh viteštva sa duhom hrišćanske ljubavi, koja ljude izjednačava po vrednosti i povezuje u 'jedno telo'. Pozivajući štitonošu da sedne do njega, idalgo kaže:

„Da bi znao, Sančo, koliko blago krije u sebi lutajuće viteštvo i kako lako oni, koji se ma u kakvoj njegovoj službi upražnjavaju, mogu da budu poštovani i uvažavani u svetu, hoću da sedneš ovde uza me i u društvu ovih dobrih ljudi, i *da budeš jedno sa mnom*, koji sam ti gospodar i prirodni vlasnik, *da jedeš sa moga tanjira i da piješ odakle ja pijem; jer za lutajuće viteštvo može se kazati što se veli za ljubav, da izjednačava sve.*“

'Velika hvala!', odgovori Sančo; 'ali moram da vam kažem, kad imam što dobro da jedem, hoću se isto tako dobro i još bolje najesti s nogu i sam za se, negoli da sedim uz cara. I, ako ću pravo da kažem, mnogo mi je slađe ono što jedem u mom kutku bez uspijanja i štimovanja, ako će biti hleb i lukac, negoli pečeni ćurani za drugim trpezama gde moram polako da žvaćem, da srkućem, svaki čas da se brišem, gde ne smem da kihnem, ni da se nakašljem, ako mi volja dođe, niti druge stvari da učinim, koje podnose u samoći i slobodi. I tako, senjore moj, one pošte, koje hoćete da mi date, zato što sam sluga i kao član skitničkoga viteštva, okrenite na drugo što, što bi mi bolje pristajalo i vajdilo, jer sam ja samo vaš konjušar, a ovih koje mi dajete, premda ih ja uzimam kao primljene, odričem se sada i za sav vek'.

'Ipak treba da sedneš, jer *ko se ponižava, toga bog uzvišava*'.

Pa ga uze za ruku i silom ga posadi uza se"⁵⁵⁴.

Mada je kratak, ovaj razgovor sadrži niz iskaza koji se mogu čitati kao aluzije na misli iz jevanđelja. Pozivajući svog štitonošu da sedne uz njega rečima '*ko se ponižava, toga bog uzvišava*' Don Kihot parafrazira rečenicu „Koji se podiže, ponižiće se, a koji se ponižuje, podigneće se“ (Mat. 23, 12)⁵⁵⁵ i to deluje kao neprimerena upotreba jevanđeljske misli, koja poziva na smernost kao duhovni stav suprotan oholosti, i nema

⁵⁵³ M. de Servantes, *nav. delo*, I, str.117.

⁵⁵⁴ *Isto*, I, str.117-118.

⁵⁵⁵ *Novi zavjet, nav. izdanje*, str. 29.

baš nikakve veze sa fizičkim spuštanjem (u datoj situaciji, možda je Don Kihot taj na koga bi se mogla primeniti, jer je on plemić koji, očigledno, želi da prenebregne klasne razlike i da uspostavi prisan odnos sa svojim slugom). Međutim, štitonošino odbijanje da sedne do svog 'senjora' jeste primer takve smernosti ('*jer sam ja samo vaš konjušar*') i, dvosmisleno, njegov je odgovor prvenstveno motivisan time što se on oseća komotnije 'bez uspijanja i štimovanja' i, najsmješnije, idalgo će ga silom spustiti do sebe.

Sve to najpre stvara utisak da se Servantes semantički otvoreno i duhovito poigrava sa biblijskim iskazima, i time njihovo prisustvo čini vidljivijim u tekstu. Ono što nama deluje najvažnije u tom delu je da parafrazirana misao iz *Jevandelja po Mateju*, u datoj sceni, čini upadljivom suprotnost između logike duhovnosti i logike ovozemaljske, fizičke i socijalne realnosti – samo u duhovnoj realnosti (kako je poima hrišćanstvo) 'ponižavanje' može da bude 'uzvišavanje', a u društvenoj stvarnosti je obrnuto. Dodatnu značenjsku nijansu tom idalgovom '*ko se ponižava, toga bog uzvišava*', daje podatak da je u *Jevandelju po Mateju* analogna misao upotrebljena kao savet koji Hristos daje učenicima o tome kako da se ophode jedni prema drugima i da sledi iza rečenice „A najveći između vas da vam bude sluga“ (Mat. 23,11)⁵⁵⁶. Onaj ko idalgovo obraćanje prepozna kao aluziju na *Novi zavet*, videće da je Don Kihot tu nadahnut Hristovim rečima, ne samo *Amadisom*.

Međutim, još je značajniji aluzivni potencijal idalgovih reči '*da budeš jedno sa mnom*' i '*da jedeš sa moga tanjira i da piješ odakle ja pijem*' (naročito uz misao da '*ljubav izjednačava sve*'). U *Veleumnom plemiću* će se ustaliti metaforično predstavljanje zajedništva Don Kihota i Sanča Panse kao 'jednog tela'⁵⁵⁷, a u *Jevandelju po Jovanu* zabeležena je molitva Isusa za jedinstvo svih hrišćana, rečima „da budu jedno“ (Jovan 17,11)⁵⁵⁸ i „da svi budu jedno“ (Jovan 17, 21)⁵⁵⁹. Kao i sa svim aluzijama, čitalac na ovakvim mestima Servantesovog teksta ne može da bude sasvim

⁵⁵⁶ Isto, str. 29.

⁵⁵⁷ Paroh kaže da se Don Kihotova ludost i Sančova glupost tako dopunjuju i usklađuju kao „da su obojica izašli iz jednog tvorila“ (M. de Servantes, *nav. delo*, tom III, str. 23). Don Kihot objašnjava Sanči da ga bole sve batine koje je konjušar dobio, upotrebljavajući latinsku poslovicu „quando caput dolet...“ („kada glava boli, svi udovi bole“), i dodaje „ja sam tvoja glava i ti si moj ud, jer si moj sluga; i zato ono zlo koje mene snalazi, treba tebe da boli, a mene tvoje“ (Isto, III, str. 24). Kasnije isto ponavlja Sančo: „Zacelo su i moje batine među onima koje je dobio moj gospodin (...) ali ja se tome ne čudim, jer kako veli moj gospodin, kada glava boli, svi udovi bole“ (Isto, III, str.31). Slični su komentari o njihovoj istovetnosti rasuti i u razgovorima iz epizoda koje se odvijaju kod velikaša.

⁵⁵⁸ *Novi zavet, nav. izdanje*, str. 115.

⁵⁵⁹ Isto, str. 115.

siguran u to da pisac zaista ostvaruje 'skrivenu reminiscenciju' na *Novi zavet*, ali, u datom primeru, kontekst doprinosi utisku da jeste tako, jer idalgo poziva štitonošu na jedinstvo s njim uz misao o ljubavi, prepoznatljivo jevanđeljskom. Metaforično prikazivanje protagonista kao 'jednog tela', koje ima duhovne konotacije, zadobija i svoj humoristički pandan kada drugi junaci opisuju Don Kihota i Sanču kao bića 'stvorena iz istog tvorila'⁵⁶⁰. A na drugoj strani, idalگوve reči '*da jedeš sa moga tanjira i da piješ odakle ja pijem*' pobuđuju asocijaciju na situaciju sa tajne večere, kada je među učenicima razdeljen jedan hleb i kada je među njima kružila jedna čaša sa vinom, što su simbolički predstavljali Hristovo biće, to jest, mističko sjedinjavanje hrišćana u svetoy tajni pričešća; u sceni sa kozarima, postavljena je 'prosta trpeza', a među prisutnima kruži 'rog sa vinom'⁵⁶¹. Stoga, potencijalno se bar na tri novozavetne ideje aludira u toj kratkoj razmeni replika o viteštvu – na suprotstavljenost jevanđeljske i ovozemaljske logike, na jednakost ljudi i na poimanje svih hrišćana kao jedinstvenog mističkog tela.

Beseda u konačistu. U prvom tomu *Veleumnog plemića* postoji još jedna epizoda u kojoj Don Kihot hvali uzvišenost lutajućeg viteštva na sličan način kao pred kozarima, u tom smislu što je njegov govor ponovo prožet reminiscencijama na jevanđelja, ovaj put znatno izvesnijim, jasnijim. Glavni junaci borave u krčmi čiji je vlasnik ljubitelj viteških romana⁵⁶², gde se čita *Novela o neopreznom radoznalcu* i gde će idalgo napasti mešine vina, verujući da pobeđuje diva, a spašava princezu. Kada se spustilo veče, svi prisutni „posedaše za dugu trpezu“ i „prvo mesto u pročelju dadoše Don Kihotu“, pa on, „*pokretan sličnim duhom koji ga je pobudio da govori kad je večerao sa kozarima*“, besedi o tome da je za lutajuće viteštvo potrebno imati uma i duha koliko i za to da se bude 'naučenjak', ali da je cilj viteškog ratovanja uzvišeniji:

„Zaista, gospodo moja, ako dobro pogledamo, velike i nečuvene stvari hoće da dočekaju oni koji ispovedaju red lutajućih vitezova. (...) Danas se nimalo ne sumnja da ta umetnost i zanimanje nadmašuje sve koje su ljudi izumeli, a tim

⁵⁶⁰ M. de Servantes, *nav. delo*, tom III, str. 23.

⁵⁶¹ Isto, I, str. 118.

⁵⁶² Krčmar je „drug Don Kihota“ po ljubavi prema viteškim romanima i veri da je bilo vitezova. Popu koji te knjige kritikuje kao besmislice, krčmar odgovara da su one tako pune zadržljivih stvari, „kad biste to čuli, od naslade biste poludeli“ (tom II, str. 32). On poriče mogućnost da su knjige koje izazivaju toliko zadovoljstva zaista mogle nekome da pokvare pamet, jer „vesele srce“ i, kako kaže, mogu se slušati „dan i noć“, ali je svestan „da danas nisu više oni običaji koji su bili kad su, kako vele, svetom prolazili oni slavni vitezovi“. Isto, II, str. 35.

više ga valja uvažavati što je ono izloženo većim opasnostima. Neka mi na izlaze pred oči oni koji vele da su nauke pretežnije od oružja, jer ću im kazati, pa bili oni ko im drago, da ne znaju šta govore (...) Kad je, dakle, tako da oružje isto tako ište uma kao i nauka, da vidimo čiji um radi više, da li naučenjakov, da li vojnikov; a to će se pogledati kad vidimo cilj i metu kome svaki od njih teži, jer ona težnja valja da se većma ceni kojoj je cilj plemenitiji. Cilj i meta nauci – ja ovde ne govorim o božanskoj nauci, koja vodi i upućuje duše nebu, a to je takav beskrajni cilj da se s njime ne može nikoji drugi uporediti – ja mislim čovečansku nauku, kojoj je cilj da pravda pobeđuje, da se svakom dade što je čije, da se dobri zakoni razumeju i poštuju: cilj vaistinu plemenit i uzvišen i dostojan svake hvale, tek ne onolike kakvu zaslužuje *cilj za kojim ide oružje, a ovom je predmet mir*, što je najveće blago što ga ljudi mogu poželeti u ovome životu; *pa tako prva blagovest, što je imao svet i ljudi, bila je ona, koju su u noći, koja je bila naš dan, anđeli oglasili, kad su pojali na nebesima: slava na visinama i mir na zemlji ljudima dobre volje; a pozdrav, kojem je najbolji učitelj neba i zemlje učio svoje učenike i izabranike, bio je da kažu, kad u koju kuću dođu: mir budi u ovom domu; a toliko puta rekao im je; dajem vam moj mir, moj mir vam ostavljam, mir budi s vama*; što je bio adidar i zalog, dat i ostavljen od takve ruke, adidar, bez koga ne može biti nikakva dobra ni na zemlji ni na nebu. Taj mir pravi je cilj ratu, jer oružje i rat to je jedno isto.⁵⁶³

Kao i u prethodno predstavljenom prizoru, i ovde je upotreba biblijskih reči u funkciji apologije lutajućeg viteštva, a indikativno je to što idalgo poistovećuje cilj kojem teži lutajuće viteštvo sa onim mirom za koji se u jevanđeljima kaže da ga je na zemlju donelo rođenje Isusa Hrista. U *Jevanđelju po Luki* opisano je kako su se u trenutku Isusovog rođenja, pred pastirima u Vitlejemu, pojavili anđeli i nebeski vojnici da objave „veliku radost koja će biti svemu narodu“⁵⁶⁴ i da su tada hvalili Boga pesmom: „Slava na visini Bogu, i na zemlji mir, među ljudima dobra volja“ (Luka 2, 14)⁵⁶⁵; to je ono što Don Kihot ponavlja iskazom *'slava na visinama i mir na zemlji ljudima dobre volje'*. A u *Jevanđelju po Jovanu*, navedeno je da se Isus oprostio od svojih učenika govoreći „Mir vam ostavljam, mir svoj dajem vam; ne dajem vam ga kao

što svijet daje, da se ne plaši srce vaše, i da se ne boji“ (Jovan 14, 27)⁵⁶⁶, što idalgo parafrazira kao *'dajem vam moj mir, moj mir vam ostavljam, mir budi s vama'*.

Ako čitamo prvi deo Don Kihotove besede, gde kaže da se uvek ratuje za mir (što je, samo po sebi, paradoksalno), tada u njemu prepoznajemo varijaciju one državno-političke maksime *'Si vis pacem, para bellum'* (*'Ako želite mir, budite spremni za rat'*), čiji je smisao da nema bezbednosti bez onih koji su sposobni da ratuju, te implicitno, da na zemlji, zapravo, i nema mira, da su sukobi stalna stvarnost života. Međutim, u nastavku smisao idalgovog izlaganja potpuno se menja, jer on više ne govori o zemaljski shvaćenom miru, već o onom duhovnom i unutrašnjem, koji je dat Hristovim sledbenicima, prema jevanđelju, da ne bi bili uznemireni dešavanjima u svetu (*'da se ne plaši srce vaše, i da se ne boji'*). Radi se, dakle, o dva potpuno različita i značenjski suprotna poimanja mira, ovozemaljskom (onom koji podrazumeva spremnost na nasilje) i onom mističnom, duhovnom miru, ali koji su u Don Kihotovom viđenju potpuno poistovećeni. Slične primere navodili smo u poglavlju o viteškom idealu, one koji svedoče o tome da idalgo često poistovećuje kategorije viteške fikcije i hrišćanske duhovnosti, bilo eksplicitno (vitezovi su *'mišice Božije pravde na zemlji'*), bili implicitno (kad govori o ljubavi prema dami jezikom teologije, kad meša vitezove iz fikcije sa Svetim Pavlom, kad viteštvo određuje kao duhovnički red, usled čega *'u rajskom naselju ima i svetih vitezova'*, i tome slično). Ako su za glavnog junaka romana kategorije lutajućeg viteštva istovetne sa kategorijama hrišćanske duhovnosti ili neodvojive od njih, to se može čitati kao još jedna u nizu implikacija koje vode ka zaključku da njegove pustolovine nisu samo slike konflikata izazvanih iluzijom na delu, već i slike delovanja oslanjenog na hrišćansku veru, da tu postoji i jedno i drugo. Takođe, i u navedenu besedu upisana su značenja koja upućuju na prepoznavanje suprotnosti između ovozemaljske i duhovne stvarnosti (to su dva tipa mira, dijametralno različita), i ona pokazuje da mančanski plemić nije samo donosilac literarno-viteške reči u književnoj stvarnosti u kojoj se kreće, već i one biblijske.

Susret sa galijašima. U XXII glavi prvog dela romana, Don Kihot i Sančo Pansa sreću dvadesetak pešaka koji se kreću „nanizani kao brojanice na dugačku gvozdenu lancu oko vrata, a svi sa lisicama na rukama“⁵⁶⁷. Mada je odmah rečeno da su u lancima

⁵⁶³ Isto, II, str. 108-109.

⁵⁶⁴ Luka 2, 10. *Novi zavjet, nav. izdanje*, str. 61.

⁵⁶⁵ Isto, str. 61.

⁵⁶⁶ Isto, str. 113.

⁵⁶⁷ M. de Servantes, *nav. delo*, tom I, str. 239.

ljudi „koji su zbog svojih krivica osuđeni, da moraju kralju da služe na galijama“⁵⁶⁸, idalgo, ipak, pomišlja da bi i tu mogla da bude umesna njegova intervencija:

„Jednom reči’, na to će Don Kihote, ’bilo sad kako mu drago, ovi ljudi idu pod moranje, a ne od svoje volje’“.

’Tako je’, odgovori Sančo.

’Na taj način’, reče mu gospodar, ’tu ima mesta vršenju moje dužnosti, da ukidam nasilje i da pritečem i pomažem nevoljnima’.

’Ma promislite’, primeti mu Sančo, ’da sud, a to je glavom kralj, ne čini nikakvo nasilje ni uvredu takvim ljudima, nego ih kazni za njihove krivice’⁵⁶⁹.

Pošto Don Kihot zatraži da čuje „o svakome posebice uzrok njegovoj nesreći“⁵⁷⁰ i pošto sazna da su u lancima lopovi, svodnici, vračari i raznovrsni prevaranti, obraća im se kao *predragoj braći*⁵⁷¹:

„Po svemu što ste mi kazali, predraga braćo, načisto vidim ako vas i jesu kaznili za vaše krivice, da kazne koje podnosite nisu vam mnogo po volji i da idete tamo nerado i posve protiv vaše volje; a i to da može biti da je ono malo srčanosti što je ovaj imao na mučenju, nedostatak u novcu kod onoga, ono malo naklonosti u onoga, i najposle krivo suđenje u sudije, da je bilo uzrok što ste tako zlo prošli i *što vam nije učinjeno po pravdi*, kao što bi trebalo. Sve to tako mi se predstavlja u mojoj pameti, da mi to kaže, uverava me i upravo goni me, da na vama na delu pokažem, zašto me je nebo poslalo na svet i učinilo te sam uzeo red viteški u kome sam kao i zavet njegov *da potpomažem nevoljnima i onima koje silni ugnjetavaju*. Ali pošto znam da spada u mudrost da ono što može da se učini lepim ne treba da se čini ružnim, to hoću da molim ovu gospodu čuvare i komesara da izvole odrešiti vas i pustiti vas da idete sa mirom, jer će već biti drugih koji će da služe kralju u boljim prilikama; *a meni se čini svirepo da se od onih pravi roblje koje su bog i priroda stvorili slobodnima*. Ovo tim pre, gospodo čuvari’, dodate Don Kihote, ’što ovi bednici nisu vama ništa

⁵⁶⁸ *Isto*, I, str. 240.

⁵⁶⁹ *Isto*, I, str. 240.

⁵⁷⁰ *Isto*, I, str. 240.

⁵⁷¹ Hristov je poziv da ljudi jedni druge oslovljavaju kao braću: „A vi se ne zovite ravi; jer je u vas jedan ravi Hristos, a vi ste svi braća“ (Mat. 23, 8-10). *Novi zavjet, nav. izdanje*, str. 29.

skrivili; *neka, dakle, svakoga sa svojim grehom, a bog je na nebu i on neće zaboraviti da kazni krivca i da nagradi pravednika, pa nije ni lepo da su poštene ljudi krvnici drugim ljudima*, kad ih se sve to ništa ne tiče“⁵⁷².

U navedenom odlomku iz romana vidimo da Don Kihot nalazi ’viteški’ razlog da interveniše u susretu sa galijašima (’ovi ljudi idu pod moranje, a ne od svoje volje’), ali se zatim otkriva da je u osnovi njegovog gesta hrišćanska motivacija. U *Novom zavetu* (u svim jevanđeljima, kao i u *Djelima apostolskim* i u *Poslanicama*) prenose se kao Hristovi iskazi oni koji uveravaju da će ljudima biti suđeno onako kako su oni sami sudili drugima, kao i to da pravo na sud o ljudskim prestupima pripada jedino Bogu; „Ne sudite da vam se ne sudi! Jer kakovijem sudom sudite, onakovijem će vam se suditi; i kakvom mjerom mjerite, onakovom će vam se mjeriti“ (Mat. 7, 1)⁵⁷³; „Pamtite što čujete: kakom mjerom mjerite onakom će vam se mjeriti i dometnuće se vama koji slušate“ (Mar. 4, 24)⁵⁷⁴; „I ne sudite, i neće vam se suditi; i ne osuđujte, i nećete biti osuđeni; opraštajte, i oprostiće vam se. Dajte, i daće vam se: mjeru dobru i nabijenu i stresenu i prepunu daće vam u naručje vaše. Jer kakvom mjerom dajete onakom će vam se vratiti“ (Luka 6, 37-38)⁵⁷⁵.

Idalgo parafrazira te biblijske misli kada otpušta galijaše (’neka, dakle, svakoga sa svojim grehom, a bog je na nebu i on neće zaboraviti da kazni krivca i da nagradi pravednika’), vodi se duhovnim zakonom u situaciji kada je, očigledno, već primenjen onaj civilni i ne pravi razliku između tih sasvim različitih kategorija stvarnosti. Time se konfrontira ne samo sa čuvarima reda, ili šire, sa predstavnicima prava, već i sa autoritetom kralja, kao vrhovnog zakonodavca u monarhiji, čime se, još jednom, u prikazu njegovog delovanju pokazuje suprotstavljenost između postupanja u skladu sa hrišćanskim duhovnim načelima i postupanja u skladu sa onim ovozemaljskim, civilnim; svaki civilni red, u svim vremenima, nalaže da ljudi koji prekrše zakon budu primereno kažnjeni, dok duhovni zakoni hrišćanstva to isto zabranjuju.

U rečima ’nije vam učinjeno po pravdi’ zapažamo da Don Kihot tu koristi pojam pravde onako kako se on upotrebljava u *Bibliji* (više u duhu *Novog zaveta*), gde je uvek vezan za milosrđe i gde je ’pravednički’ postupak onaj koji je usklađen sa otkrivenim

⁵⁷² M. de Servantes, *nav. delo*, tom I, str. 248-249.

⁵⁷³ *Novi zavjet, nav. izdanje*, str. 10.

⁵⁷⁴ *Isto*, str. 42.

⁵⁷⁵ *Isto*, str. 67.

duhovnim zakonima⁵⁷⁶. Za idalga je validni zakon, pa i u odnosu prema razbojnicima, uzdržavanje od suđenja i hrišćansko milosrđe, što će ponoviti kada bude savetovao Sanča, pred polazak na Baratariju; reći će štitonoši da je „vrlina mera za sve“ i da je „nebu po volji da niko ne bude prezren“, pa, srodno duhu njegovog postupka prema galijašima, posavetovaće ga da sudi na sledeći način: „Krivca, koji bi došao pod tvoj sud, smatraj kao bednika podložna uslovima pokvarene prirode, i ukoliko bude do tebe, a da ne činiš krivdu protivnoj strani, pokazuj se bolećiv i blag“⁵⁷⁷. To je ono što je kritičar Arturo Serano Plaha nazvao „očinskom pravdom“⁵⁷⁸, po kojoj „ni najstrožiji zakon ne sme da isključuje ljubav“ i refleksije tog donkihotovskog „smisla za pravdu koja je šira od zakona“ prepoznaće u junacima romana Marka Tvena i u Knezu Miškiju iz *Idiota* Dostojevskog. Principu suđenja sa milosrdjem posvećena su u *Novom zavetu* mnoga mesta; u *Poslanici Jevrejima* apostola Pavla, govori se o Hristu kao Bogu koji je „milostiv nepravdama“ (Jevr. 8, 12-13)⁵⁷⁹; u *Jevanđelju po Mateju* kaže se „ljubite i dobre i zle“ (Mat. 5, 43-48)⁵⁸⁰ i hrišćani se pozivaju da praštaju drugima (Mat. 18, 35)⁵⁸¹; u *Jevanđelju po Jovanu* Hrist kaže: „Ja ne dođoh da sudim svijetu, nego da spasem svijet“ (Jovan, 12,47)⁵⁸².

Na ovaj poslednji iskaz iz *Jevanđelja po Jovanu* – 'ne dođoh da sudim svijetu, nego da spasem svijet' – pomalo 'mutno liče' i one reči koje Don Kihot izgovara kada objašnjava zbog čega je pustio na slobodu galijaše, koji su se kasnije kamenicama obrušili na svog dobročinitelja; naime, idalgo naknadno kaže i ovo: „Vitezovi litalice ne pitaju, niti ih se tiče da provere, da li su bednici, okovanici i pritešnjeni, koje na

⁵⁷⁶ Na primer, u *Jevanđelju po Mateju*, opisana je situacija kada Sveti Jovan Krstitelj na Jordanu okleva da krsti Isusa, jer u njemu prepoznaje Boga, pa dobija odgovor „Ostavi sad, jer tako nam treba *ispuniti svaku pravdu*“, u smislu da treba ispuniti sve što je već napisano, objavljeno u *Starom zavetu* (Mat. 3, 15). *Isto*, str. 7.

⁵⁷⁷ M. de Servantes, *nav. delo*, tom IV, str. 67.

⁵⁷⁸ Arturo Serano Plaha, *Servantesov magični realizam*, prevela sa španskog Nina Marinović, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad, 2011, str. 67. Serano Plaha čita *Doživljaje Haklberi Fina i Idiota* kao 'nastavak iznutra' *Don Kihota*. Iz ljubavi prema crncu Džimu, Tvenovi dečaci odlučuju da prekrše zakon pomaganjem odbeglom robu da dospe do zemlje u kojoj će biti slobodan, a knez Miškin zagovara stav da su kazne državnog zakonodavstva gori prestupi od zločina („Ubijati nekoga zbog ubistva nesrazmerno je veća kazna nego što je bilo njegovo zločinstvo. Ubistvo po presudi nesrazmerno je užasnije nego razbojničko“). Autor zaključuje: „Čini mi se da je prvi put da neko pominje podudaranje onoga što bismo mogli da nazovemo *osećanjem pravde izvan zakona*. Kod Don Kihota ono se ispoljava izuzetno snažno u epizodi sa galeotima, kod Miškina u teoriji o kinjenju duše, a kod Toma i Haka u pokušaju da oslobode Džima, vođeni ljudskim sažaljenjem, ali sa gorkom svešću da čine nešto društveno zabranjeno“. *Isto*, str. 104.

⁵⁷⁹ *Novi zavjet*, *nav. izdanje*, str. 226.

⁵⁸⁰ *Isto*, str. 9.

⁵⁸¹ *Isto*, str. 24.

⁵⁸² *Isto*, str. 111.

takav način sretnu na svome putovanju, dospeli u tu nezgodu svojom krivicom ili vrlinom; njihovo je *samo da im pomognu kao ucveljenima, gledajući na njihovu nevolju, a ne na nevaljalstvo*⁵⁸³.

Beseda u sukobu dva sela. U XXVII glavi drugog dela romana, predstavljena je još jedna situacija u kojoj će Don Kihot pokušati da deluje pozivajući se na poštovanje jevanđeljskih poruka. U toj prilici, on i Sančo Pansa nailaze na „više od dvesta ljudi, oružanih različitim vrstom oružja“, a zapravo, na skup ljutih seljaka, koji su pošli da se obrućaju sa susednim selom zbog toga što su im se njihovi kmetovi narugali, i to magarećim njakanjem. Pred tim uvređenim i do zuba naoružanim zborom („kopljima, samostrelima, mizdracima, halebardama, lobudima, nekolikim puškama i mnogim štitovima“, pod zastavom sela), idalgo se predstavlja kao lutajući vitez i moli „hrabru gospodu“ da ga saslušaju bez prekidanja, pa im, između ostalog, govori:

„Ljudi razumni i države dobro uređene mogu se radi četiri stvari laćati oružja i trzati mačeve, te izlagati opasnosti svoja lica, živote i imanje. Prvo, radi odbrane vere katoličke; drugo, radi odbrane svoga života, što je po zakonu prirodnom i božijem; treće, radi odbrane svoje časti, svoje porodice i imanja; četvrto, u službi svoga kralja u pravednu ratu; a ako hoćemo da dodamo peto – što bi se moglo računati kao drugo – to je radi odbrane svoje otadžbine. Ovim uzrocima, kao glavnima, mogu se dodati nekoji drugi koji su pravedni i razložni i koji nalažu dužnost da se uzima oružje; ali uzimati ga radi detinjarija i radi stvari koje su više za smeh i besposlicu negoli što su uvreda, izgleda, kao da onaj, koji ga uzima, nema nikako pameti, utoliko pre, što *ići u nepravednu osvetu – a pravedna ne može biti nijedna – ide se često protiv svoje vere*, koju ispovedamo, u kojoj nam se nalaže *da činimo dobra svojim neprijateljima i da ljubimo one koji nas mrze*, nalog koji ako i izgleda da ga je poteže izvršiti, težak je samo za one kojima je manje stalo do boga, negoli do sveta, i više do puta negoli do duha; *jer Isus Hristos, bog i čovek istiniti, koji nikad nije lagao, niti može lagati, koji je naš zakonodavac, veli da je njegovo breme lako; dakle, nije mogao do nas tražiti što se ne bi moglo izvršiti*. Dakle, gospodo, prema božjim i ljudskim zakonima valja da se umirite“⁵⁸⁴.

⁵⁸³ M. de Servantes, *nav. delo*, tom II, str. 5.

⁵⁸⁴ *Isto*, III, str. 259-260.

U rečima 'da činimo dobra svojim neprijateljima i da ljubimo one koji nas mrze' Don Kihot parafraza onu Hristovu zapovest u kojoj teolozi nalaze najveću razliku između poruka *Starog i Novog zaveta*, i koja je u *Jevanđelju po Mateju* data u sledećem obliku: „Čuli ste da je kazano: ljubi bližnjega svojega i mrzi na neprijatelja svojega. A ja vam kažem: ljubite neprijatelje svoje, blagosiljajte one koji vas kunu, činite dobro onima koji na vas mrze i molite se Bogu za one koji vas gone. Da budete sinovi oca svojega koji je na nebesima; jer on zapovijeda svome suncu, te obasjava i zle i dobre, i daje dažd pravednima i nepravednima“ (Mat. 5, 43-45)⁵⁸⁵. Ako, dakle, kreću u osvetu, upozorava Don Kihot seljake, oni pokazuju da im je 'manje stalo do boga, negoli do sveta, i više do puti negoli do duha' i podseća ih da među ljudima nema pravedne osvete, što u *Novom zavetu* odgovara i rečima apostola Pavla: „Ne osvećujte se za sebe, ljubazni, nego podajte mjesto gnjevu, jer stoji napisano: moja je osвета, ja ću vratiti, govori Gospod“ (Rim. 12, 19)⁵⁸⁶. U završnom delu iz citiranog odlomka ('naš zakonodavac veli da je njegovo breme lako'), idalgo aludira na još jedno mesto iz *Jevanđelju po Mateju*, na kojem Isus govori: „Hodite k meni svi koji ste umorni i natovareni. Uzmite jaram moj na sebe, i naučite se od mene; jer sam ja krotak i smjieran u srcu, i naći ćete pokoj dušama svojijem. Jer je jaram moj blag, i breme je moje lako“ (Mat. 11, 28-30)⁵⁸⁷.

Iza te besede, koja je izazvala muk među seljacima, uslediće jedan od onih već pominjanih Sančovih komentara u kojima on zapaža da Don Kihot govori kao duhovno lice („Da me davo nosi ako ovaj moj gospodin nije bogoslov“⁵⁸⁸), ali će štitonoša na najkomičniji način pomrsiti konce svom gospodararu, uzimajući reč da potvrdi i osnaži njegove, time što će otkriti okupljenima da je i on sam 'lepo i dobro njakao', a bez ičije ljutnje i bez ikakvih posledica:

„Ja se sećam, kad sam bio derišće, da sam njakao kad god mi je palo na um, pa mi niko ništa ne reče, i tako sam lepo i dobro njakao, da kad bih stao njakati svi kenjci u selu udarili bi u revanje, ali zato opet ostao sam sin svojih roditelja, koji su bili veoma poštovani; pa ako mi zbog ove veštine i jesu mnogi zavideli, nisam ja ništa mario za to; a da vidite, da istinu zborim, počekate i poslušajte, jer ta nauka isto je kao i plivanje, ko je jednom nauči, nikad je neće zaboraviti. I

⁵⁸⁵ *Novi zavjet, nav. izdanje*, str. 9.

⁵⁸⁶ *Isto*, str. 165.

⁵⁸⁷ *Isto*, str. 16.

⁵⁸⁸ M. de Servantes, *nav. delo*, tom III, str. 260.

zatim se uhvati za nos i stade tako goropadno njakati, da su se orili svi okolni dolovi“⁵⁸⁹.

Pomišljajući da im se opet rugaju, razjareni seljaci tada napadaju Don Kihota i Sanča, te ovi dobijaju udarce motkama, „kišu kamenja“, „pretnju nategnutih samostrela“⁵⁹⁰ i, dok gospodar nekako uspeva da pobjegne, Sančo Pansa izazi iz te pustolovine onesvešćen od batina, pa će ga seljaci prebaciti preko sivca, koji kasnije pronalazi Rosinantov trag.

Osim još jedne povrde da Don Kihot nije samo 'hodajući tekst' viteškog romana, već i neko ko u književnoj stvarnosti u kojoj se kreće donosi jevanđelske poruke (u navedenom slučaju, sa eksplicitnim podsećanjem na različitost između principa hrišćanske vere i prakse sveta, ili 'duha' i 'puti' iz reči njegove besede), predstavljeni odlomak nam govori da od evokacija *Svetog pisma* do prizora najurnebesnije komike u *Veleumnom plemiću* uopšte ne postoje prelazi.

Za razliku od tumača koji su, uvidevši biblijske reminiscencije, po epilogu ove i sličnih epizoda zaključivali da se u romanu očituje kritika autoriteta hrišćanske misli, da kamenice po leđima donosilaca poruka o miru i praštanju znače podsmevanje tim porukama, smatramo da su, naprotiv, u takvim epilogima upotpunjenja značajnijih paralela sa jevanđeljima, jer su i u *Novom zavetu* hrišćani prikazivani u situacijama stradanja, progona, pa i kamenovanja⁵⁹¹. Međutim, Servantes je svesno izabrao da piše roman kojim će „razgaliti melanholična i tužna srca“⁵⁹², prema onome što sam kaže u *Putu za Parnas*, što bi značilo da je neodstupno zauzeo stav humoriste prema svetlu, pa čak i pred onim najporijim spoznajama. Njegova pripovest itekako dotiče ozbiljne i bolne teme, ali tako što afirmiše lekovitost, veliki humani smisao humora (ne jedini među uglednim misliocima o ovom fenomenu, Bela Hamvaš piše da „čovekova sposobnost podnošenja istine započinje sa humorom“⁵⁹³).

⁵⁸⁹ *Isto*, III, str. 260.

⁵⁹⁰ *Isto*, III, str. 261.

⁵⁹¹ Najpoznatiji primer je kamenovanje prvog mučenika Stefana: „I sipahu kamenjem Stefana, koji se moljaše Bogu i govoraše: Gospode Isuse, primi duh moj. Onda kleče na koljena i povika iz glasa: Gospode, ne primi im ovo za grijeh. I ovo rekavši umrije“ (Djel. 7, 59-60). Takođe, u *Jevanđelju po Luku* se kaže: „Jerusalime, Jerusalime, koji ubijaš proroke i zasipaš kamenjem poslana k tebi!“ Luka, 13, 34.

⁵⁹² U IV delu *Putu za Parnas* Servantes kaže: „Yo he dado en *Don Quijote* pasatiempo/ al pecho melancólico y mohño/ en cualquiera sazón, en todo tiempo“.

⁵⁹³ Bela Hamvaš, *Brevijar*, preveo sa mađarskog Sava Babić, Dereta, Beograd, 2001, str. 182.

Susret sa Rokeom Ginartom. U LX glavi drugog toma romana, tražeći najkraći put do Barselone, Don Kihot i Sančo provode noć u šumi i, kad je svanulo, opkoljava ih grupa katalonskih razbojnika. Otkriće se da je vođa bande Roke Ginart⁵⁹⁴, jedan od najinspirativnijih likova za tumače *Veleumnog plemića* i prauzor mnogih 'plemenitih razbojnika' iz kasnije svetske književnosti. Mada je suptilnije, manje očigledno oslonjen na hrišćanski podtekst nego u epizodi sa galijašima, Servantes i tu prikazuje svog viteza u suočenju sa svetom prestupnika zakona i okorelih grešnika, ali to čini na takav način da cela epizoda više pobuđuje svest o slabostima ljudske prirode i o nesrećama izazvanim snažnim strastima (naročito u pod-epizodi o sudbini Klaudije Heronime), nego što deluje kao jedna od onih, daleko karakterističnijih za roman, u kojima se prate komični konflikti protagonista sa okolinom; ovde, zapravo, konflikta uopšte neće biti.

Izvestan biblijski duh provejavaće kroz replike koje razmenjuju Don Kihot i Roke Ginart; u prvom obraćanju, katalonski bandit kaže idalgu: „Hrabri viteže, nemojte da tužite, niti držite za zlu sreću u kojoj se sad nalazite, jer može biti da će se u ovom spoticanju vaša kriva sreća ispraviti, *jer neobičnim putovima, kakve ljudi ne zamišljaju, hoće nebo da diže one koji su pali i da obogati siromaha*“⁵⁹⁵. I zaista, vrlo ironično, razbojnik Roke će se uvrstiti među one najređe junake romana čije će postupanje prema Don Kihotu i Sanču biti čin milosrđa – on im se neće podsmevati, niti će im na bilo koji način nauditi, već će ih zaštititi od bandita iz svoje družine (od pljačke, pa i od batina koje su zapretile Sanču) i postaraće se da bezbedno prođu kroz šumski put do Barselone i da tamo imaju domaćina.

Hrišćanski karakter idalgovog delovanja ispoljiće se u tome što on pozvati celu razbojničku družinu na promenu života, na pokajanje. Mada je mnogo puta rečeno da je vitez koji pritiče u pomoć 'onima koje jači ugnjetavaju', idalgo tu ne nastupa kako je očekivano za vitezove, koji se, obično, obračunavaju sa razbojnicima, već kao neko ko se stara za duše zločinaca, pozivajući ih „da se ostave toga načina života, koji je toliko opasan kako za dušu, tako i za telo“⁵⁹⁶, nalikujući, još jednom, na propovednika hrišćanstva (na šta će pripovedač dodati da su to bili „ljudi surovi i razuzdani, pa njegove reči nisu mnogo pomagale“⁵⁹⁷). Međutim, u samom Rokeu Ginartu, Don

⁵⁹⁴ Lik Rokea Ginarta stvoren je po modelu stvarne istorijske ličnosti (Perot Roca Guinarda), koja je za Servantesova života ušla u legendu.

⁵⁹⁵ M. de Servantes, *nav. delo*, tom IV, str. 245.

⁵⁹⁶ *Isto*, IV, str. 250.

⁵⁹⁷ *Isto*, IV, str. 250.

Kihotovo prisustvo pobuđuje samosvest i pokreće ga da iskreno govori o sebi, kao u nekoj vrsti ispovesti. Ostajući nasamo sa idalgom i Sančom, Roke otkriva da ga je u svet zločina uvela želja za osvetom,

„koja je podobna da uzbudi i najblaže srce; ja sam po prirodi bolećiv i dobrodušan; ali kako rekoh, težnja da osvetim nanesenu mi uvredu učini, te tresnuh o zemlju sa svim svojim blagim namerama, te u ovom stanju trajem uprkos mom boljem uviđanju; pa tako kao što jedna provalija vodi u drugu, i jedan greh izaziva drugi, tako su se i osvete nanizale toliko da na sebe uzimam ne samo moje, nego i tuđe; ali ako bude božja volja, ako se i vidim u po lavirinta mojih zabluda, ne gubim nade da ću iz njega izaći u mirno pristanište“⁵⁹⁸.

A na to, Don Kihot još jednom pokazuje da njegov ideal pravde nije toliko onaj etički, zasnovan na nekom univerzalnom moralu, koliko je onaj duhovni i jevanđeljski ideal pravednosti ili pravedničkog života, kojem je cilj spasenje duše. Naime, *razbojnik* Roke će biti *jedini* kojeg će idalgo pozvati da mu se neposredno pridruži u viteškom poduhvatu, reminiscirajući *Jevanđelje po Marku* i govoreći mu da bi kao vitez 'za tili čas dospao u raj':

„Gospodine Roke, početak isceljenja poznavanje je bolesti i da bolesnik hoće da uzima lekove koje mu lekar propisuje; vi ste bolesni, poznajete svoju bolju, pa *nebo, ili bog, da se bolje izrazim, koji je naš lekar, daće vam lekove, koji će vas isceliti*, a ovi isceljuju malo po malo, a ne naprasno i kao čudom; a kako su razumni grešnici bliži ispravljenju, nego glupi, i kako ste vi svojim rečima pokazali mudrost, to samo valja uzdati se i očekivati ozdravljenje bolesne savesti; *a ako hoćete da skratite put i da brzo dođete na put svog spasa, to hodite za mnom, pa ću vas naučiti da budete lutajući vitez, pri čemu se događaji toliki trudovi i nevolje, da uzimajući ih kao ispaštanje, u tili čas dospete u raj*“⁵⁹⁹.

Pominjući Boga kao lekara duša, Servantes parafrazira *Jevanđelje po Marku*, gde je opisano kako je Hrist pozvao k sebi carinika Levija Alfejeva (a poziv carinika bio je najprezreniji u Judeji, jer se novac uzimao od jevrejskog naroda za rimske vladare), i kako je tim gestom podstakao sve prezrene i velike grešnike da mu pridu („I kad sjeđaše

⁵⁹⁸ *Isto*, IV, str. 254.

⁵⁹⁹ *Isto*, IV, str. 254.

Isus za trpezom u kući njegovoj, i carinici i grješnici mnogi sjedahu sa njim i s učenicima njegovijem“ /Mar. 2,15⁶⁰⁰). Pošto su zvanični verski poglavari u Judeji, fariseji i sadukeji, negodovali zbog toga što se neko ko je stekao popularnost u narodu javno druži sa prokaženima („Zašto s carinicima i grješnicima jede i pije?“ /Mar. 2, 16⁶⁰¹), Hrist je odgovorio: „Ne trebaju zdravi ljekara nego bolesni. Ja nijesam došao da dozovem pravednike no griješnike na pokajanje“ (Mar. 2, 17)⁶⁰². Kada to znamo, razumemo zbog čega je Vilijem Empson (u nizu uglednih tumača iz XX veka) govorio da Servantes oprezno, nenametljivo uspostavlja analogije između Don Kihota i Hrista, što je, naravno, moguće prepoznati jedino ako znamo tekstove jevanđelja – idalgo je taj koji se u ovoj epizodi pojavljuje kao 'prijatelj grešnika', kako su u *Novom zavetu*, sa pežorativnim i ironičnim konotacijama, zvaničnici Judeje nazivali Hrista. To, barem u našem doživljaju teksta, ne implicira da Don Kihot figurativno označava Hrista, da je u idalgu predstavljena mesijanska figura, već da je asociiranje jevanđelja suptilni umetnički postupak kojim se, poput mnogih drugih, Servantes koristi samo kao sredstvom, kao vidom sugerisanja koje vodi ka prepoznavanju hrišćanskog karaktera idalgovog delovanja.

No, na idalbove reči, “Roke se nasmeja Don Kihotovu savetu“⁶⁰³, pa okrene razgovor „na žalosni događaj sa Kludijom Heronimom“. Kao neki negativ samog Don Kihota, koji je jednako milosrdan ali se po časnim pravilima bori za pravdu u ime nesrećnika, Roke je neko ko uzima pravdu u svoje ruke, preuzima na sebe osvetu za druge ljude, i pruža im svoju, razbojničku zaštitu. Ova dva junaka povezuje i čini srodnim⁶⁰⁴, upravo zaokupljenost potrebom za pravdom, ali je, opet implicitno, u njihovim pojavama data slika različitih poimanja te kategorije i različitih načina ostvarivanja istog cilja – Don Kihot govori o pravdi iz perspektive hrišćanskih poruka, osmišljava svoje delovanje kao ostvarivanje božanske pravde (i kad štiti nejake, i kad brine za zločince i grešnike), a Roke postupa iz ovozemaljske perspektive, iz ljudske potrebe da neposredno iskuse zadovoljenje pravde kada im je učinjeno neko zlo. Još

⁶⁰⁰ *Novi zavjet, nav. izdanje*, str. 40.

⁶⁰¹ *Isto*, str. 40.

⁶⁰² *Isto*, str. 40.

⁶⁰³ M. de Servantes, *nav. delo*, tom IV, str. 254.

⁶⁰⁴ O Rokeu jedan pripadnik njegeove družine kaže “pre bi podnosio za fratra nego za razbojnika“ (*isto*, IV, str.258), a svi su zadivljeni njegovom „plemenitošću, gospodskim držanjem i neobičnim postupanjem“ (*isto*, tom IV, str. 258). Osim toga, Don Kihot ostaje uz Rokea tri dana, kaže Servantes: „Tri dana i tri noći ostade Don Kihote kod Rokea, i da je ostao tri stotine godina, imao bi šta da gleda i čemu da se čudi u njegovom načinu života“, a na rastanku, „Roke zagrlj Don Kihota i Šanča“, i ostavi ih pred Barselonom „uz tisuću učtivih reči i od jedne i od druge strane“. *Isto*, IV, str. 262-263.

jednom, dakle, Servantes uprizoruje suštinsku različitost između životnih principa na koje pozivaju duhovni zakoni i onih koje ljudi doživljavaju kao prirodne i logične.

Poseta Barseloni. Epizode koje su tumačima bile najpodsticajnije za prepoznavanje paralela između sadržaja jevanđelja i *Veleumnog plemića* opisuju Don Kihotovu posetu Barseloni, čineći deo od LXI do LXV poglavlja u drugom tomu romana. Za razliku od primera koje smo do sada izdvajali, u njima nema značajnijih parafraza biblijskih poruka, već predstavljene situacije, duh ambijenta, odnosi likova i motivi iz romana pobuđuju asocijacije na jevanđeljske prikaze događaja u Jerusalimu. Sa najekstremnijim zaključcima u tumačenju tih podudarnosti, Migel de Unamuno je Barselonu nazivao „Jerusalimom našeg Viteza“ („la Jerusalén de nuestro Caballero“)⁶⁰⁵, a obično se govori o tome da je tu reč prvenstveno o „parodiji Hristovog ulaska u Jerusalim“⁶⁰⁶.

Najpre, kao što se Hrist sa svojim učenicima kretao po selima i malim, neuglednim mestima onovremene Judeje, pa je prvi veliki grad u koji je ušao bio Jerusalim, u kojem se njegov boravak na zemlji okončava, i protagonist *Veleumnog plemića* pohodi ruralane predele Španije, i biva poražen u jedinom velikom gradu do kojeg je došao, upravo u Barseloni. U takvom posmatranju, najevokativniju, višestruku paralelu sa jevanđeljem uspostavlja Servantesov opis ulaska Don Kihota u Barselonu. U *Svetom pismu*, pomenuti događaji počinju o „prazniku presnijeh hljebova koji se zove pasha“⁶⁰⁷, a i u *Don Kihotu* je, takođe, veliki praznik, i dan je rođenja svetog Jovana Krstitelja, Isusovog preteče i propovednika pokajanja; prema studiji Kristine Li⁶⁰⁸, u Španiji je taj dan poštovan kao *Sanjuanada*, letnji solisticij i vreme natprirodnog.

Mada jevanđelisti to različito prikazuju, pominju prazničnu atmosferu u Jerusalimu i svi navode podatak da Hristos ulazi u grad jašući na životinji (negde na magaretu /Jovan 12,14-15/⁶⁰⁹, negde na magarici i magaretu /Mat. 21,7/⁶¹⁰), a da ga

⁶⁰⁵ Míquel de Unamuno, *Vida de Don Quijote y Sancho Panza*, Cátedra, Madrid, 1998, str. 424.

⁶⁰⁶ Novica Milić, „Don Kihot i književnost“, Književni list, br.32, god. IV, 2005.

⁶⁰⁷ Luka 22, 1. *Novi zavjet, nav. izdanje*, str. 89.

⁶⁰⁸ M. de Servantes, *nav. delo*, tom IV, str. 254. U tumačenju događaja koji se odigravaju u Barseloni, kritičarka Kristina Li piše da je praznik rođenja Svetog Jovana (24. juni), dan u godini kada je najkraća noć i najduža obdanica, i da se od davnina smatralo da je vreme u kojem su vode imale čudesne moći. Pisano je da su vitezovi na taj dan započinjali svoje poduhvate, da se smatrao izuzetno srećnim za početak ljubavnih veza. Christina H. Lee, *El encantamiento de don Quijote en Barcelona*, na http://cvc.cervantes.es/literatura/cervantistas/coloquios/cl_XI/cl_XI_20.pdf. Servantesov opis sunca, 's licem većim od okrugla štita', kao da pamti takvo značenje ovog praznika.

⁶⁰⁹ *Novi zavjet, nav. izdanje*, str. 110.

gradski svet, koji je čuo za njegova čuda, radosno pozdravlja, ide mu u susret, okružuje ga i, nadalje, prati: „A mnogi ljudi prostriješe haljine svoje po putu, a drugi rezahu granje od drveta i prostirahu po putu. A narod koji idade pred njim i za njim, vikaše govoreći: Osana sinu Davidovu! Blagosloven koji ide u ime gospodnje! Osana na visini!“⁶¹¹

U *Veleumnom plemiću*, početak LXI poglavlja donosi razvijenu sliku lepote svitanja nad Barselonom, praznične atmosfere, a zatim i ponašanja naroda koji prilazi Don Kihotu da bi ga pozdravio kao 'fara, zvezdu skitničkoga viteštva', i koji će ga, potom, okružiti na ulicama grada:

„Od vrata istoka poče se pokazivati lice svetle zore, razveseljavajući travu i cvet; u isti mah stadoše i sluh uveseljavati mnoge svirke i talambasi, zveka od praporaca, silan topot od konja, koji kao da dolaziše iz grada. Zora ustupi mesto suncu, koje se licem većim od okrugla štita polako dizaše od najnižeg obzora. Don Kihote i Sančo osvrtaše se na sve strane, ugledaše more, koje dotle ne behu videli, pa im se učini prostrano i široko, mnogo šire od Ruiderskih jezera, koja su videli u Manči. Videše galije, koje su bile na žalu, sa kojih poskidaše pokrove, te se ukazaše pune stegova i sitnih zastavica, koje se lepršaše na vetru, i vodu ljubiše i milovaše; u njima ječaše trube i druga svirka, koja izbliza i nadalje ispunjavaše vazduh prijatnim i ratničkim melodijama; one se stadoše kretati i izvoditi kao neku borbu na mirmoj vodi, a na isti način odgovaraše im nebrojeni vitezovi, koji dolaziše iz grada na lepim konjima i u kićenim odorama. Vojnici na galijama pališe nebrojene topove, kojima odgovaraše oni što su bili na gradskim zidovima i trdinjama, a krupni merzeri prolamahu strašnom rikom oblake, a odazivaše im se topovi sa galija. More veselo, zemlja radosna, nebo vedro, samo ovda-onda pomućeno dimom od topova, kao da sve ulevaše i izazivaše živu radost u svima ljudima. Sančo ne mogaše da razume, otkuda tolike noge u onih glomaza što se u moru kretaše.

U to u trku, kričući, likujuć i veselo kličući, oni u odorama prispeše onako gde je Don Kihote stajao uzbuđen i zadivljen, a jedan od njih, a to beše onaj kome je Roke pisao, reče Don Kihotu:

'Dobro nam došao u naš grad, ogledalo, fare, zvezdo i prethodnico celoga skitničkoga viteštva, gde ga god ima! Dobro nam došao, velim, hrabri Don Kihote od Manče! Ne onaj lažni, ne izmišljeni, ne podmetnuti, koga su nam u lažnim povestima pokazali ovih dana, nego istinski, zakoniti i verni, koga nam je opisao Sid Amet Benendželija, dika povestopisaca!'

Don Kihote ništa ne odgovori, niti vitezovi očekivaše odgovora od njega, nego oni i ostali koji su za njima došli, okretaše se i obigravaše oko njega, te praviše kao kolo oko Don Kihota, koji se okrenu Sanču i reče:

'Ovi su nas svakako poznali; opkladio bih se da su čitali našu povest, kao i onu od Aragonca, koja je skoro štampana'.

Nanovo se vrati vitez, koji je govorio Don Kihotu i reče mu:

'Hodite s nama, gospodine don Kihote, jer svi mi vaši smo poštovatelji i veliki prijatelji Roka Ginarta'.

Na to odgovori Don Kihote:

'Ako učtivosti rađaju učtivosti, onda vaša, gospodine viteže, kći je ili bliska rođaka učtivosti velikoga Roka; vodite me, kuda hoćete, jer ja neću da imam drugu volju mimo vašu, tim pre, ako ćete je upotrebiti na vašu službu'.

Sa ne manje učtivim rečima odgovori mu vitez i uzevši ga svi u sredinu, uz trube i talambase krenuše se s njim u grad⁶¹².

Dok jevandelisti govore o tome da ljudi pozdravljaju Hrista granama drveta (palme, finika), Servantes uvodi u scenu Don Kihotovog ulaska u Barselonu komičan događaj sa grančicama čkalja, pripisujući ga delovanju „đavola, koji udešava svako zlo“⁶¹³. On prikazuje „derane, koji su gori od đavola“, kako čkaljem ubadaju životinje na kojima su Don Kihot i Sančo jahali, te junaci padaju na zemlju. „Oni koji su pratili Don Kihota, htedoše da kazne bezobraznu dečurliju“, pripoveda se u nastavku, „ali nije bilo moguće, jer su se izgubili među onim tisućama koje su ih pratile“⁶¹⁴.

⁶¹⁰ *Isto*, str. 89.

⁶¹¹ *Mat.* 21, 9-11. *Isto*, str. 27.

⁶¹² M. de Servantes, *nav. delo*, tom IV, str. 263-264.

⁶¹³ *Isto*, IV, str. 264.

⁶¹⁴ *Isto*, IV, str. 264.

U drugom tipu analogije, *Jevanđelje po Jovanu* opisuje kako Isus sam posećuje jerusalimski hram (bičem rasteruje trgovce, prosipa novac i premeće stolove, uz reči: „Ne činite od doma oca mojega doma trgovačkoga“⁶¹⁵), a Don Kihot samostalno posećuje štampariju („dobi volju da prode kroz grad bez pratnje“⁶¹⁶), pregleda knjige (*La bagatelle, Videlo duše i Drugi deo Veleumnoga plemića don Kihota od Manče*, koju je sačinio „nekakav iz Tordesiljasa“) i odatle izlazi „sa znacima neraspoloženja“⁶¹⁷. Suptilnija podudarnost postoji i u tome što Hrist, prema *Jevanđelju po Jovanu*, govori o sebi kao o „vidjelu“ („Još je malo vremena vidjelo sa vama; hodite dok vidjelo imate da vas tama ne obuzme; jer ko hodi po tami ne zna kuda ide“ /Jovan 12, 35-36/⁶¹⁸), a u komentaru na knjigu koju uzima u ruke, *Videlo duše*, Servantesov junak kaže: „Ovakve knjige, iako ih ima dosta te vrste, valjalo bi da se štampaju, jer mnogi su grešnici kojima su potrebne, i treba nebrojeno lučeva za tolike koji su u mraku“⁶¹⁹.

I, u prestonici Palestine Juda izdaje Hrista, koji biva uhvaćen na prevaru i osuđen na smrt od strane rimskih vlasti, sa optužbom da je samozvani „car Judejski“ (Jovan, 19, 19)⁶²⁰, kako će biti postavljeno na natpis na njegovom krstu: „I bješe napisano: 'Isus Nazarećanin, car Judejski'. I ovaj natpis čitaše mnogi od Jevreja“⁶²¹. Opisujući te događaje, jevanđelisti svedoče i o različitim vidovima izrugivanja i mučenja Isusa, na putu do Golgote i raspeća. U *Jevanđelju po Marku*, vojnici oblače Hrista u skerletnu kabanicu i podsmešljivo ga pozdravaju rečima: „Zdravo, care Judejski“ (Mar. 15, 17-18)⁶²².

A Servantes pripoveda: „Ono posle podne povedoše u šetnju Don Kihota bez oklopa, u građansku odelu, u širokoj odeći od smeđe čohe, da bi se u njoj u ono doba godine i sama zima morala znojiti. Don Kihote jahaše ne na Rosinantu, nego na

⁶¹⁵ Jovan 2, 14-16. *Novi zavjet, navedeno izdanje*, str. 96.

⁶¹⁶ M. de Servantes, *nav. delo*, tom IV, str. 283.

⁶¹⁷ *Isto*, IV, str. 286.

⁶¹⁸ *Novi zavjet, nav. izdanje*, str. 111.

⁶¹⁹ M. de Servantes, *nav. delo*, tom IV, str. 285. Knjiga *Videlo duše (Luz del alma)* je duhovni priručnik iz XVI veka, čiji je autor Felipe de Meneses, 'odmeren i pristojan duh', kako ga opisuje servantista Ameriko Kastro, koji je tu knjigu napisao podstaknut onovremenim 'verskim neznanjem Španaca'. Kastro prenosi da je Meneses govorio kako Španci jedva poznaju svoju veru, da je sve u ondašnjoj religiji samo spoljno i da „onaj ko je sagleda čistim i jasnim pogledom, sa hrišćanskim osećanjem, vidi u Crkvi jednog mrtvog Boga, jednog fantastičnog Hrista, jedno sanjano i farsično hrišćanstvo, sterilnih ceremonija“ („Quien la mirare con los ojos claros y limpios y con un sentimiento cristiano, verá en la Iglesia un Dios muerto, un Cristo fantástico, una cristianidad soñada o de farsa, unas ceremonias estériles“). A. Castro, *El pensamiento...*, str. 515.

⁶²⁰ *Novi zavjet, nav. izdanje*, str. 118.

⁶²¹ Jovan 19, 19. *Isto*, str. 118.

⁶²² *Isto*, str. 57.

mazgovu tiha hoda i veoma lepo opremljenu. Navukoše mu mantiju i na leđa mu prišiše, ali da on ne vidi, pergament, na kome je pisalo velikim slovima: *Ovo je Don Kihote od Manče*. Kad počeo šetnju, ona cedulja privlačije oči svima koji ga videše, pa kako su čitali: *Ovo je Don Kihote od Manče*, to se čuđaloše don Kihote, kako svi koji ga vide, znaju ga i po imenu ga kažu“⁶²³. I, na prevaru, Don Kihota će savladati Samson Karasko, smislivši plan kako da ga viteški porazi i navede na odustajanje od viteškog poduhvata.

Osim ovih paralela – ulaska u grad u prazničnoj atmosferi i na životinji, te radosnog pozdravljanja, kretanja sa narodom po ulicama, samostalne posete (hramu/štampariji), motiva videla (Boga kao „vidjela“ i duhovne literature kao 'videla duše'), a potom i preoblačenja, postavljanja natpisa sa imenom i podsmevanja, ruganja, prevare, pa i konačnog poraza – postoje i neke druge sličnosti, ali su jevanđeljski motivi toliko drastično preoblikovani u tekstu romana da je veliko pitanje da li se zaista i dalje reč o podudarnostima⁶²⁴. Mada je o ovim epizodama mnogo pisano⁶²⁵, naš je utisak da se smisao njihovog aluzivnog potencijala, uglavnom, svodi na jedno – naime, da Servantes stilizuje završnicu Don Kihotovog poduhvata tako da ona asocira na jevanđeljska svedočenja o završetku Hristove misije na zemlji, da bi sugerisao da je i put njegovog književnog junaka, njegov plemenit način života i spremnost na stradanje za druge ljude, bio svojevrstni *imitatio Christi*, ali u onom smislu u kojem je delovanje svakog autentičnog hrišćanina neizbežno *imitatio Christi* (ili, kao što je egzistencijalna situacija svih hrišćana uvek i svuda ista).

O drugim analogijama ovog tipa govorićemo u delu o mogućnostima alegorijske interpretacije celog romana, jer one nisu toliko vidljive na nivou pojedinačnih epizoda, već više na planu celine, naročito u odnosu Don Kihot – Sančo (to bi mogao biti odnos 'onaj ko donosi hrišćanske poruke' i 'onaj ko se na njih odaziva' ili 'onaj ko obećava

⁶²³ M. de Servantes, *nav. delo*, tom IV, str. 273.

⁶²⁴ Jevanđelja opisuju da je Sveti Jovan mučenički postradao tako što mu je na zabavi Irodijade odrubljena glava; u *Don Kihotu* se pojavljuje zaplet o vidovitoj glavi u kući Don Antonija, idalgovog domaćina. Hristos strada na Golgoti, na brdu koje je (u to vreme) bilo izvan zidina grada; idalgo doživljava poraz od Sansona Karaska na gradskoj obali; raspetog Hrista okružuju, uglavnom, žene (njegovi učenici su se razišli, ostao je samo Sveti Jovan), a u *Don Kihotu* postoji scena u kojoj žene okružuju idalga na zabavi u kući Don Antonija i navode ga da sa njima igra, i od kojih on jedva uspeva da se odbrani.

⁶²⁵ Na epizodama koje se odigravaju u Barceloni posebno se zadržavaju Migel de Unamuno (*Život Don Kihota i Sanče*), Huan Antonio Monroj (*La Biblia en el Quijote*), Erik Ziolkovski (*The Sanctification of Don Quijote: from hidalgo to priest*), Martín de Riker (*Cervantes y Barcelona*), Hose Maria Miko (*Don Quijote en Barcelona*), ali i mnogi drugi.

vlast' i 'ko se toj vlasti nada', jer je 'vlast' u jevanđeljima metafora nebeskog carstva – Hrist kaže: „Dobri slugo, kad si mi u malom bio vjeran evo ti vlast nad deset gradova“ /Luka 19, 17/; „Koji pobijedi i održi djela moja do kraja daću mu vlast nad narodima“ (Otkr. 2, 26/). Dakle, nipošto ne smatramo da Servantes poistovećuje idalga sa Hristom, nego se samo služi sličnostima i asocijacijama na jevanđeljske motive, pa i semantičkim paralelizmima sa odnosima među ličnostima iz *Novog zaveta*, da time osnaži hrišćanski duh svoje pripovesti o viteštvu.

VI.4. Duhovne odlike Sanča Panse

Koliko je Don Kihot postao sinonim za neumornog, asketskog borca za plemenite i nedomašive ideale, toliko se njegov pratilac, Sančo Pansa, ustalio u kolektivnoj svesti kao idalgov komički antipod, kao advokat prirodnih zakona, spontanijeh reakcija i potreba tela. Doživljavan kao personifikacija praktične razboritosti i bojažljivi kontrast herojskim aspiracijama svog 'senjora', Sančo je opisivao kao „mala debeljuca koja jasno vidi koliko je dobro biti živ i zdrav“, kako kaže Džordž Orvel, i kao neko ko bi mogao biti „svačije nezvanično ja“, onaj „glas iz stomaka“⁶²⁶ koji će se buniti protiv odveć zahtevnih stremjenja duha. Međutim, novija servantistika nijansirala ustaljena poimanja o Sančovom literarnom identitetu i kritičku predstavu o njemu obogaćuje, pa je danas nemali broj tumača saglasan u mišljenju da on nije manje zanimljiva i kompleksna umetnička tvorevina od mančanskog idalga⁶²⁷, kao i u tome da je, tokom razvijanja pripovesti, Servantes produbljivao njihovu srodnost.

Uveden u pripovest kao neko ko je i skromne pameti i promućuran istovremeno, štitonoša je predstavljen kao ratar koji je krenuo u viteške pustolovine jer mu je obećana vlast, ali se, u tumačenjima koja naglašavaju njegovo koristoljublje, neretko previđa da se motiv vlasti vezuje i za Don Kihotova maštanja („nesrećnik već gledaše sebe da je

zbog hrabre svoje mišice krunisan barem kao car od Trabezonde“⁶²⁸), i da se jasno pokazuje da ni za Sanča vlastoljublje i koristoljublje nije bilo presudno. On nije motivisan ličnom dobiti, niti promenom socijalnog statusa, koliko željom da iskusi osećanje vlasti: „Nije da bih da odem iz svoje kućice što sam grabljiv, ili što bih da se pogospodim, nego što bih hteo da vidim kako je to kad je čovek gubernator“⁶²⁹. I nakon vladavine nad arhipelagom, on ostaje uz svog gospodara, još spremniji da ga prati nego u trenutku kada njihove avanture otpočinju. Uz sve inicijalne različitosti, ono što je tog ratara, ipak, pokazalo kao potpuno primerenog pratioca idalga Alonsa Kihana jeste činjenica da Sančo, iako je uviđao sve omaške u opažanju stvarnosti kod svog gospodara, nijednog časa nije pomišljao ni da ga leči, niti da ga, na bilo koji način, menja. U njemu je prikazano biće mentalnog zdravlja koje je hotimice pristalo na prijateljstvo sa jednim čovekom u stanju ludila, asimilovalo tu ludost i uživalo se u ulogu koja mu je bila namenjena, a to je nešto potpuno izuzetno, kako god da roman tumačimo.

Ako pojavu, postupke i ukupno ponašanje Sanča Panse posmatramo sa stanovišta značajnijih veza koje se u *Veleumnom plemiću* uspostavljaju sa *Novim zavetom*, uviđamo da u njemu nema manje hrišćanskih vrлина nego u njegovom gospodaru, samo su one date u sasvim drugačijem ključu. „Ne mislim da stečem slavu od junaka“, kaže on, „nego da sam najbolji i najverniji što je igda služio skitnicu viteza“⁶³⁰. Dok Servantes stilizuje prizore Don Kihotovog delovanja tako da, uz sav humor, kroz njih provejava biblijski duh, negde jer idalgo progovara jevanđeljskim tonom, negde jer zaliči na mudrace koji govore o večnoj dimenziji života i brinu za stanje celog sveta, pa se u njemu povremeno razazna i *imitatio Christi*, u liku Sanča Panse hrišćanskim duhom odišu njegove trajne odlike naravi.

Mada je „ćaknut od druge ruke“, kako kaže Leon Alken, pa deluje kao „brbljivi pametnjaković koji do mile volje prosipa iz šešira mudre izreke“⁶³¹, upadljivo svojstvo ovog junaka je prostodušnost. Sančo, po pravilu, reaguje na ono što mu se govori sa

⁶²⁶ George Orwell, *The Art Of Donald McGill*, New York, 1954, str. 120. Citirano prema: Ijan Vat, *nav. delo*, str. 33.

⁶²⁷ „Sancho, del lado humano, es quizá, la máxima creación de Cervantes, y él, simple y sabio, es aún quizá más complejo que su compañero de gloria“. Damaso Alonso, *Sancho- Quijote, Sancho- Sancho*, Anthropos, Barcelona, 1989, str.9. Slična su razmišljanja i u tekstu Gastón Gilabert, *El Sancho Panso epifánico como punto de inflexión en la recepción del 'Quijote'*, http://cvc.cervantes.es/literatura/cervantistas/congresos/cg_VIII/cg_VIII_74.pdf, kao i u radu: Bergamín, José, «Sancho en el purgatorio», en Miguel de Cervantes y los escritores del 27, ed. Ana Rodríguez Fischer, Anthropos, Barcelona, 1989.

⁶²⁸ M. de Servantes, *nav. delo*, tom I, str. 34. Isti motiv se ponavlja kroz roman, na primer, Sančo kaže za Don Kihota: „Živ bio on, i živ bio ja, a on će već dobiti carevine da u njima zapoveda, a ja ostrva, da im budem gubernator“ (tom III, str. 298); vojvoda kaže Sanči: „Kad vam gospodar postane jednom carem, što će i biti bez sumnje, kako su mu se stvari uputile, neće mu to preoteti šale, pa će mu biti žao i zamuka u srcu što je ono vreme propustio i nije to ranije postao“. *Isto*, IV, str. 63.

⁶²⁹ *Isto*, IV, str. 63.

⁶³⁰ *Isto*, III, str. 42.

⁶³¹ L. Alken, *nav. delo*, str. 114.

naivnošću i poverljivošću čoveka kojem se prvi put nešto otkriva, i smisao njegovih komentara odgovara onome što je Mihail Bahtin opisivao kao drevnu umetničku funkciju luda, obešenjaka i lakrdijaša; kao mešavine naivnosti, gluposti i lucidnosti, to su figure koje razobličavaju konvencionalna poimanja, a zapravo, društveno licemerje i laž. Ta Sančova prostodušnost ima pandan u Don Kihotovoj naivnosti, jer ni idalgo ne prepoznaje obmane i laži, ali zato njihove udružene naivnosti vode čitaoca ka takvim prepoznavanjima. Kada čuje da jedan od vojvodinih ljudi, maskiran u đavola, koristi uzrečicu „boga mi i duše mi“, Sančo kaže (zaličivši na Rableovog Znajšu): „Zacelo, ovaj đavo mora da je pošten čovek i dobar hrišćanin, jer da nije to, ne bi se kleo bogom i dušom; sada vidim, da i u samom paklu mora da ima poštena sveta“⁶³². Kada pažljivo posmatra kako Roke Ginart precizno razdeljuje plen među razbojnicima, Sančo primećuje da je „pravda tako lepa stvar, da nje valja da se drže i sami lupeži“⁶³³. Vojvotkinju je zapanjilo što su njega bez ubeđivanja uverili da je Dulsineja stvarno začarana, iako je to bila njegova laž⁶³⁴; a kad mu je rečeno da je možda u zabludi, on odgovara: „Sve mora biti da je naopačke, kao što veli vaše gospodstvo, jer kod moje nikakve pameti ne može se i ne treba da se pretpostavlja da će ona u časku izmisliti tako pametnu lukavštinu, niti verujem da je moj gospodar tako lud da bi na tako žalosno i mršavo nagovaranje kao što je moje, poverovao stvari“⁶³⁵. Stoga, mada je luckast i smešan, u Sanču je otelovljen neko ko za sebe ne misli da je mudar, a o tome govori *Prva poslanica Korinćanima* apostola Pavla, kao o prvom znaku duhovne mudrosti; sve je u fikcionalnom svetu *Don Kihota* prikazano duhovito, ali su atrubuti, vrline protagonista krajnje ozbiljne vrednosti ako ih procenjujemo kriterijumima hrišćanskog pogleda na svet.

Predstavljen, poput svog gospodara, kao „valjan čovek“⁶³⁶, Sančo je nosilac hrišćanskih vrednosti i po svojoj krotosti, miroljubivosti i trpeljivosti („Blago krotkima, jer će naslediti zemlju“ /Mat. 5,5/⁶³⁷; „Blago onima koji mir grade, jer će se sinovima Božijim nazvati“ /Mat. 5,9/⁶³⁸; „Trpljenjem svojijem spasavajte duše svoje“ /Luka, 21, 19/⁶³⁹). Kada s kraja na kraj romana sagledamo sve ono što, u svojoj vedroj smirenosti,

⁶³² M. de Servantes, *nav. delo*, tom IV, str. 10 (kurziv je naš).

⁶³³ *Isto*, IV, str. 253.

⁶³⁴ „On sam bio je volšebnik koji je tu stvar udesio“, kaže vojvotkinja. *Isto*, IV, str. 5.

⁶³⁵ *Isto*, III, str. 316.

⁶³⁶ *Isto*, I, str. 86.

⁶³⁷ *Novi zavjet, nav. izdanje*, str. 8.

⁶³⁸ *Isto*, str. 8.

⁶³⁹ *Isto*, str. 88.

Sančo podnosi prateći svog melanholičnog gospodara – tegobe lutanja, strahove, neizvesnosti, onolike batine, bacanja po ćebetu i najrazličitija ponižavanja – razumemo razloge zbog kojih je o *Don Kihotu* pisano kao o „enciklopediji svireposti“ i „simfoniji mentalne i fizičke boli“⁶⁴⁰. „Senjore, ja sam čovek miran, blag, mekan, pa umem da otpim svaku uvredu“⁶⁴¹, kaže Sančo Don Kihotu u sukobu sa Janguezima, „neka i vi znate da neću potezati mač ni na seljaka ni na viteza, i da od sada pa do strašnoga suda praštam sve uvrede koje su mi učinjene i koje će mi se učiniti, ili mi ih čini, ili mi ih bude činio bilo ko, pa bio on visoka ili niska roda, bogat ili ubog, plemić ili prostak, ne izuzimajući nikakvo stanje ni zanimanje“⁶⁴². Kada je meta uvreda bilo njegovo magare, sivac, kojeg čuva više nego sebe, on ponavlja: „Nemam rašta da se kome svetim, jer dobar hrišćanin ne sveti se“⁶⁴³.

Sančo je, takođe, „srca milostiva“⁶⁴⁴, kako sam kaže („Blago milostivima, jer će biti pomilovani“ /Mat. 5, 7/⁶⁴⁵). On je taj koji udeljuje 'srebrni real' bolesnom galijašu⁶⁴⁶, kada sazna koliko je dečak Andres nastradao zbog Kihotove nepromišljene intervencije, pruža dečaku svoj hleb i sir („Uzmi brat Andrese, jer na sve nas dolazi deo tvoje nesreće“)⁶⁴⁷, a kada se posvađa sa idalgom, zna da se rasplače od muke⁶⁴⁸, kao i pred ljudima koji pretrpe velike štete⁶⁴⁹; u društvu vojvoda, govori da nikako ne može da razume lov, „jer se tu ubija životinja koja nije učinila nikakvo zlo“⁶⁵⁰. Menendes i Pelajo je pisao o Sanču kao o „najvećem trijumfu Don Kihota“⁶⁵¹, jer je on taj koji i već poseduje, ali i najpotpunije asimiluje vrednosti koje idalgo oglašava.

No, ono što bi najviše moglo da potvrdi naš utisak da je i u liku ovog neuglednog štitonoše skriveno jedno izuzetno razvijeno duhovno biće, vrlo mudro u hrišćanskom smislu, čine sadržaji epizoda iz drugog toma romana. U mnogim prilikama slušamo s koliko opreznosti Sančo Pansa razmišlja da se odrekne ideje o vladavini, naslućujući u tome opasnost za spasenje njegove duše (misli u duhu 'šta ako će ga đavo

⁶⁴⁰ V. Nabokov, *nav. delo*, str. 91.

⁶⁴¹ M. de Servantes, *nav. delo*, I, str. 157.

⁶⁴² *Isto*, I, str. 157-158.

⁶⁴³ *Isto*, III, str. 96.

⁶⁴⁴ *Isto*, III, str. 315

⁶⁴⁵ *Novi zavjet, navedeno izdanje*, str. 8.

⁶⁴⁶ M. de Servantes, *nav. delo*, tom I, str. 22.

⁶⁴⁷ *Isto*, II, str. 24.

⁶⁴⁸ *Isto*, III, str. 266.

⁶⁴⁹ *Isto*, III, str. 249.

⁶⁵⁰ *Isto*, IV, str. 7.

⁶⁵¹ M. Menéndez y Pelayo, *nav. delo*.

odneti što će biti gubernator'). U društvu sa Samsonom Karaskom, on se pita: „Mogu li znati, nije li đavo u tim gubernijama za me spremio kakve klipove da se preko njih spotaknem i padnem?“⁶⁵²; dok je sa vojvotkinjom, kaže nešto slično: „Ako mi vaše visočanstvo ne bi htelo dati obećanu guberniju, mene je barem bog stvorio i može biti da je za moju dušu i bilo bolje da mi se ne da, jer ma i sulud, znadem onu poslovicu, da su mravu krila izrasla na njegovo zlo, pa tako može da bude da će konjušar Sančo lakše dospeti u raj negoli Sančo gubernator“⁶⁵³; o istom razgovara i sa Don Kihotom: „Gospodine, ako se vama čini da nisam za ovu guberniju, ja je se odmah ovde odričem (...) ako mislite da će me đavo odneti što ću biti gubernator, meni je milije da kao Sančo odem u raj, negoli kao gubernator u pakao“⁶⁵⁴.

Identičnom vrstom duhovnosti odiše i njegov govor u epizodi o letu na Klavilenju. Nakon te šale sa simuliranim letom na drvenom konju, koje su smislile vojvode da bi se zabavile na račun naivnosti svojih gostiju ('milosrdnih podviga zarad raščinjavanja začaranosti'), Sančo slaže da je sa neba video celu zemlju i da je ta vizija u njemu umanjila želju da bude vladar. Oduševljen nečim što, zapravo, nije video, Sančo Pansa se tada obratio vojvodi sledećim rečima, zatraživši 'parčence neba' i to sa aluzijom na „zrno gorušičino“⁶⁵⁵, koje je u *Novom zavetu* metafora nebeskog carstva:

„Otkako sam se spustio sa neba i otkako sam sa njegove visine gledao zemlju, te je video onako malenu, unekoliko se u meni umerila želja, koja mi je tako velika bila, da budem gubernator; jer kakvo mi je gospodstvo zapovedati na jednom zrnu gorušice i kakvo mi je dostojanstvo i vlast upravljati polovinom tuceta ljudi tolišnih kao lešnici, jer meni se učinilo da ih više nema na celoj zemlji? Kad bi mi vaše gospodstvo blagoizvolelo dati jedno parčence neba, ma ne bilo veće i od pola milje, ja bih ga radije primio nego i najveće ostrvo na svetu“⁶⁵⁶.

A pošto mu je molba, naravno, odbijena, Sančo dodaje:

„Slabo sam vičan nauci, pošto ne znam ni abecedu, ali mi je dosta imati Hrista na umu, pa da budem dobar vladar“⁶⁵⁷.

Mada je u navedenom govoru prepoznat odjek jedne Lukijanove satire o filozofu koji leti na nebo⁶⁵⁸, zanimljivo je da će cela epizoda o vladavini na Baratariji potvrditi ono što je Sančo tada rekao – da mu je 'dosta imati Hrista na umu', pa da uspešno vlada, iako je nepismen. Naime, za deset dana vladavine pokazaoće toliko mudrosti da će tačno odgovoriti na sva 'zapletena i pomučna pitanja', pronicljivo će presuditi u najzametnijim sporovima, zbog čega se „svi zadiviše i držaše svoga gubernatora za nova Solomona“⁶⁵⁹. Vladaće odgovorno, obilazeći svoju guberniju, čak, i noću, i postupajući, kako mu govori zbunjeni majordom, „tako daleko od svega čemu su se od vaše pameti nadali“⁶⁶⁰. Doživeće i preobražaj, zaličice na Don Kihota po stalnom naporu i posteći „kao pustinjak“⁶⁶¹, kako sam kaže, nemajući vremena „ni da se po glavi počeeše“, ali uvešće tako dobre zakone „da ih se i danas drže u onom mestu i zovu ih uredbama velikoga gubernatora Sanča Pansa“⁶⁶².

Vojvodin majordom će zaključiti: „Svaki dan vide se nove stvari u svetu; posprdanje se okreće u zbilju i koji su se posprdavali, njih uzimaju u posprd“⁶⁶³; Sančo je, kao mudra luda, iznenadio one koji su očekivali da će mu se smežati, i to samo zato što je imao 'Hrista na umu', i što se pokazalo kao presudnije za njegov uspeh od 'pameti mudrih'. Kako je primetio servantista Avgustin Redondo, cela Sančova vladavina kao da govori o tome „da je za dobrog vladara i sudiju (kao prvu obavezu onoga ko vlada) važnije da bude *istinski* hrišćanin nego da bude dobro obrazovan ili

⁶⁵² M. de Servantes, *nav. delo*, tom III, str. 42.

⁶⁵³ *Isto*, III, str. 312.

⁶⁵⁴ *Isto*, IV, str. 73.

⁶⁵⁵ „Carstvo je nebesko kao zrno gorušičino koje uzme čovjek i posije na njivi svojoj, koje je istina najmanje od sviju semena, ali kad uzraste, veće je od svega povrća, i bude drvo da ptice nebeske dolaze, i sedaju na njegovijem granama“. Mat. 13, 31. *Novi zavjet*, str.18. Ta priča o zrnu je u jevanđeljima, u Hristovim parabolama, alegorija uzrastanja u veri, iz neznanosti u pripadanje carstvu nebeskom.

⁶⁵⁶ M. de Servantes, *nav. delo*, tom IV, str. 63.

⁶⁵⁷ *Isto*, IV, str. 64.

⁶⁵⁸ Kako tvrdi Ameriko Kastro, taj govor je replika na Lukijanovog *Ikaromenipa*, satire ljudske gluposti, koja je bila prevedena sredinom XVI veka u Španiji. A. Castro, *nav. delo*, str. 599.

⁶⁵⁹ M. de Servantes, *nav. delo*, tom IV, str 95.

⁶⁶⁰ *Isto*, IV, str 133

⁶⁶¹ *Isto*, IV, str.158.

⁶⁶² *Isto*, IV, str.160.

⁶⁶³ *Isto*, IV, str.133.

vešt vođa⁶⁶⁴. A Don Kihot će Sančovu vladavinu propratiti rečima: „Nebesa od gnojišta podižu uboge i od budala prave mudrace“⁶⁶⁵.

*

Paradoks apostola Pavla iz teksta *Prve poslanice Korinćanima*, u kojem se hrišćanstvo metaforično predstavlja kao mudra ludost, prepoznali smo kao moguću osnovu na kojoj zadobija značenje paradoksalna karakterizacija glavnih junaka *Veleumnog plemića*, kao ludih, ali i mudrih; ukoliko se ovaj spoj protivrečnih osobina u likovima gospodara i štitonoše razume kao aluzija na tekst *Poslanice*, otvara se mogućnost da se Servantesov roman, uz ono što doslovno znači, sagleda i kao figurativna pripovest o hrišćanskom načinu života.

Takvom razumevanju odgovarala bi, od dosada posmatranih aspekata *Don Kihota*, činjenica da su one ozbiljne ideje iz luckastog viteškog poduhvata potpuno analogne glavnim jevanđeljskim porukama, kao i to da se glavni junaci povremeno oslanjaju na postulate jevanđelja u svom delovanju i, konačno, da pojedine epizode Servantes stilizuje sa reminiscencijama na sadržaje iz *Novog zaveta*. Međutim, to je u punom skladu i sa ličnim odlikama protagonista, sa njihovim vrlinama poput dobrote, nezlobivosti deteta, vere, krotosti, milosrđa, trpeljivosti, odanosti, pravednosti, rečju, onih o kojima govore biblijski tekstovi. U takvoj perspektivi, a kako je već zapaženo povodom *Galateje*, otkriva se da su i u *Don Kihotu* prikazane „visoke vrednosti u neuglednim licima, ili uzvišeni karakteri u maski niskog“⁶⁶⁶.

Prikazujući nosioce hrišćanskih ideala kao lude, Servantes je potencijalno replicirao na tekst *Prve poslanice Korinćanima* iz *Novog zaveta*, kao i na literarnu tradiciju XVI veka koja je njime bila inspirisana, a u kojoj je mogućnost da se hrišćani

⁶⁶⁴ „¿No querrá decir Cervantes – que tanto tuvo que quejarse del gobierno y de la justicia de su España – que para ser buen gobernador y buen juez (primera obligación del que gobierna) más importa ser verdadero cristiano que no gran letrado o capitán? El perfecto gobernante, ¿no será el que tiene la ley de Jesús impresa en el corazón, un gobernante tal como lo pinta Erasmo en su *Institutio principis christiani*? Por ello puede ilustrar mejor estos preceptos el tonto Sancho Panza, el cristiano sincero y sin letras, el pacífico representante de la verdad popular, de la auténtica verdad“. Augustin Redondo, *Tradición carnavalesca y creación literaria: del personaje de Sancho Panza al episodio de la insula Barataria en el 'Quijote'*, dostupno na: http://cvc.cervantes.es/literatura/quijote_antologia/redondo.htm.

⁶⁶⁵ M. de Servantes, *nav. delo*, tom IV, str. 156.

⁶⁶⁶ Robert Džonston kaže da su protagonisti *Galateje* stvarani po principu „high values in lowly characters, and high characters in lowly disguise“. Robert M. Johnston, *'La Galatea': Structural Unity and the Pastoral Convention*, dostupno na: <http://users.ipfw.edu/jehle/cervante/csa/articw88/johnston.htm>.

prikažu kao lude bila izuzetno inspirativna za vedre, humorističko-ironične, ali time, i mimikrijske problematizacije tema duhovnosti.

VII. Alegorija u *Don Kihotu*

VII.1. Alegorija kao simbolički modus

U najopštijem značenju, *alegorija* predstavlja retorički postupak kojim se neposredno, bukvalno značenje određenog iskaza menja u neko drugo prema načelima sličnosti, tako da se saopštava „jedno po rečima, a drugo po smislu“⁶⁶⁷, ili, tako što se 'govori jedno, da bi se izrazilo drugo'. Kada u izlaganju „Protiv Pizona“ rimski konzul Ciceron kaže „*Ja, koji sam u silnim olujama i valovima upravljao državnim brodom i neoštećena ga doveo u luku, ja da se bojim natmurena tvoga čela i duha tvoga druga?*“⁶⁶⁸ razvijena slika broda u oluji upotrebljena je kao figurativni iskaz o nemirima političke borbe. I najčešće, alegorija je slikovito predočavanje apstraktnog – njome se iskustva, uverenja ili idejni koncepti izražavaju kroz konkretne, pojmovno i materijalno prepoznatljivije korelate, što je omogućeno sličnostima između pojavnog i idejnog sveta. Doslovni plan alegorije potpuno je artikulisan, ali njen suštinski smisao počiva na idejnom planu i treba ga dokučiti, prepušten je interpretativnoj aktivnosti recipijenta poruke. Kao takav, kao govor koji je kodiran (ili kao govor u šiframa), alegorija je izrazito dvosmisleno sredstvo. Kolokvijalno rečeno, ona je mač sa dve oštrice – ona ima moć da svojom slikovitošću doprinese prijemčivosti i većoj izražajnosti govora, ali takođe, ona može da ima za posledicu i suprotan efekat, da govor u kojem se nađe učini enigmatičnim i da postane sredstvo kojim se hotimice 'preoblače u slike' i time prikrivaju (a ne približavaju) suštinske poruke. Poznati teoretičar alegorije Angus Flečer zapaža da ovaj retorički modus predstavlja izneveravanje naših uobičajenih očekivanja od jezika, naše naviknutosti da „reči znače ono što kazuju“⁶⁶⁹.

Pa ipak, alegoriju svi upotrebljavamo, jer je ona među najčešćim tropima u jeziku svakodnevice; kao značenjski mehanizam, ona je u osnovi većine poslovice, ali se pojavljuje i u zagonetkama i basnama. Pretpostavlja se da su mnogi mitovi, legende i religijske predstave nastale kao plod alegoričnog viđenja i tumačenja pojava stvarnosti. Prema najstarijoj ideji, alegorije su bile slikoviti prikazi transcendentnog, odnosno,

⁶⁶⁷ Ivo Tartalja, *Teorija književnosti*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 2006, str. 113.

⁶⁶⁸ D. Živković, *nav. delo*, str. 12.

⁶⁶⁹ „In the simplest terms, allegory says one thing and means another. It destroys the normal expectation we have about language, that our words 'mean what they say'. When we predicate quality *x* of person *Y*, *Y* really is what our predication says he is (or we assume so); but allegory would turn *Y* into something other (*allos*) than what the open and direct statement tells the reader.” Angus Fletcher, *Allegory: The Theory of a Symbolic Mode*, Cornell UP, New York, 1982, str. 2.

ljudska predstavljanja božanskih poruka⁶⁷⁰; alegorije su bile tu da doprinesu poimanju transcendentne ili eshatološke realnosti, bilo da su imale oblik pisanih tekstova ili crteža i slika. Usled česte upotrebe, i filozofski pojmovi stekli su ustaljene figurativne korelate, pa se apstraktni pojam 'pravde' od davnina prikazivao slikom žene sa povezom preko očiju i sa vagonom u ruci, a pojam 'sudbine' imao je stereotipni pandan u slici točka, u mnogim kulturama. Zato teoretičari tvrde da se alegorija može smatrati „opštim svojstvom ljudskog uma“⁶⁷¹ i čovekove prirodne potrebe da se posredno i slikovito izražava.

Kao u jeziku svakodnevice i u raznorodnim formama koje izražavaju kolektivno, drevno i univerzalno iskustvo, alegorija je opšteprisutna i u svetskoj književnosti, doslovno u svim vremenima i u svim tipovima tekstova. U domenu nauke o književnosti, termin alegorija je višeznačan, njime se označava i retorički postupak (trop ili stilska figura, kao deo teksta), i strukturalni princip u osnovi literarnog dela (simbolički modus, zbog kojeg se govori o alegorijskim vrstama⁶⁷²), a takođe, alegorija se koristi i kao ime za metod tumačenja⁶⁷³, onog u kojem se polazi od pretpostavke da književno delo ima i viši značenjski plan od onog koji je eksplicitno iskazan. Literarnu teoriju u drugoj polovini XX veka obeležilo je i dodatno uopštavanje, teza da su sva naša čitanja, kao činovi razumevanja, neizbežno i svojsvrne alegoreze.

O prirodi književnih ostvarenja koja su zasnovana na ovom značenjskom mehanizmu najbolje svedoči izvorno značenje starogrčke kovanice *alegorija* (*ἀλληγορία*), sastavljene od reči *ἄλλος* (drugi, drugačiji, različit, stran) i *ἀγορεύω* (govoriti javno, govoriti na trgu ili u skupštini). U studiji Dragane Grbić nalazimo etimološko objašnjenje razloga zbog kojih govoriti alegorijom znači govoriti *drugo*, ne ono što na prvi pogled deluje kao izvesno značenje teksta:

⁶⁷⁰ „The various analogies that can be drawn between religious, literary, and psychoanalytically observed phenomena all point to the oldest idea about allegory, that it is a human reconstitution of divinely inspired messages, a revealed transcendental language which tries to preserve the remoteness of a properly veiled godhead.” A. Fletcher, *navedeno delo*, str. 21. Alegorično predstavljanje transcendentnog pratilo je i uverenje da se duhovnom idealu, božanstvu ili sferi onostranog, pristupa kroz njegove vizuelne manifestacije. O tome: Rita Copeland, Peter T. Struck, *The Cambridge Companion to Allegory*, Cambridge UP, 2010, str. 8. Budući da alegorija svojim značenjem iskoracuje u sferu apstrakcija, uvek je bliska religioznom mišljenju.

⁶⁷¹ C. S. Lewis, *Allegory of Love, A Study in Medieval Tradition*, Oxford UP, 1959, str. 44.

⁶⁷² Alegorijske su vrste, osim basne, i parabola, satira, mirakul, misterija; takođe, govori se i o alegorijskoj pesmi, epu, drami, romanu.

⁶⁷³ Kada su Homerovi epovi tumačeni tako što su u grčkim bogovima videne prirodne sile, Vergilijevi epovi čitani kao anticipacije hrišćanskih poruka, ili, pak, kada je starozavetna *Pesma nad pesmama* interpretirana kao slikovit prikaz odnosa Boga i Izraelja (odnosno, ljubavi Isusa Hristosa i crkve), na delu je bila *alegoreza*.

„Dok reč *agoreuein* podrazumeva javni govor, govor na agori, bilo da se radi o javnom obraćanju u skupštini ili neformalnom govoru na trgu i tržnici, dotle prvi deo kovanice, *allos*, to značenje obrće i usmerava ga u drugom pravcu, ne ka javnom, eksplicitnom i usmerenom na kolektivitet, nego suprotno tome, ka tajnom i skrivenom, implicitnom, onome čija spoznaja nije olakšana interakcijom sa publikom, nego čija spoznaja zahteva posvećenost pojedinca i tragalački čin u osami“⁶⁷⁴.

Alegorijska literarna dela su, stoga, ostvarenja sa dvostrukim smislom – ono što tekst doslovno govori vidljivo je svima i potpuno je ispoljeno, ali u tome što je doslovno rečeno implicitno je sadržano i drugo značenje, ono koje je skriveno i zbog kojeg čitavo delo predstavlja izazov za recipijenta. Kako kaže Cvetan Todorov, taj skriveni, sekundarni ili viši smisao teksta ne deluje tako da potire značenje onog osnovnog ili nižeg, već obe skale značenja sapostoje i međusobno se ukrštaju⁶⁷⁵. Alegorija je, stoga, 'opreznog govora', ali i 'zamagljeni govor', onaj koji traži da se njegove šifre razaberu i do kojih ne dolaze svi. Ima autora koji smatraju da estetska draž, uzbudljivost alegorijskih dela, potiče upravo od toga što se u njima „simultano predstavljaju dva modaliteta stvarnosti“⁶⁷⁶, jedan eksplicitno dat i drugi čiji se postojanje kontinuirano nagoveštava. Usled toga što se značenjski planovi prožimaju, za alegorijska dela je tipično da povremeno deluju nedosledno, i da imaju izrazito nejasne aspekte, mesta koja deluju kao da ne pripadaju duhu celine teksta. Viši smisao takvog, slikovitog ili figurativnog govora zadobija značenje u nekom višem kategorijalnom poretku, koji je pripadnicima kulturne zajednice poznat – najčešće, u jeziku morala, etike, ideologije, religije, politike, istorije ili filozofije.

Primerice, roman *Mali princ* Antoana de Sent-Egziperija⁶⁷⁷ poseduje jednostavnost i naivnost priča namenjenih deci, pa ga ona i čitaju sa velikim zadovoljstvom, kao avanturu dečaka koji dolazi sa neke male planete na zemlju i upoznaje pilota, kralja, fenjerdžiju, ružu, lisicu, zmiju. Međutim, samo u rukama

⁶⁷⁴ Dragana Grbić, *Alegorija*, Književna istorija, br. 140/141 (2010), str. 319-329.

⁶⁷⁵ Cvetan Todorov, *Uvod u fantastičnu književnost*, prevela sa francuskog Aleksandra Mančić-Milić, Beograd, 1987.

⁶⁷⁶ „The simultaneous presentation of the two modes of reality is the real excitement of allegory“ (Rosemond Tuve), citirano prema: M. A. Treip, *Alegorical Poetics and the Epic*, The University Press of Kentucky, 1994, str. 276.

⁶⁷⁷ Antoan De-Sent Egziperi, *Mali princ*, prevela sa francuskog Mirjana Vukmirović, Narodna knjiga, Bigz, Beograd, 1981.

ponekog, naročito darovitog deteta, a najčešće, tek u doživljaju odraslog čoveka (i, paradoksalno, knjiga je posvećena piščevom prijatelju Leonu Vertu *kada je bio dete*) ukazuje se njeno značenjsko i poetsko bogatstvo kao pripovesti koja u svojim kratkim, slikovitim epizodama govori o spoznaji i o prirodi univerzalnih kategorija ljudskog iskustva – o prijateljstvu, ljubavi, odgovornosti, usamljenosti, različitosti između pojavnog i suštinskog, kao i o prolaznosti. Poput Cvetana Todorova, i Angus Flečer komentariše odnose doslovnog i prenesenog, višeg značenja alegorijskih dela, pri čemu on smatra da je alegorija zanimljiva jer je „sva stvar u tome, da ona *ne mora* da se čita egzegetski; ona često ima doslovni plan koji je sasvim smislen sam po sebi“, pa dodaje: „Ali nekako, to što je bukvalno rečeno, nameće čudnu nedoumicu o tome šta se nameravalo reći, i mada to može, kao što i uspeva, da komunicira i bez tumačenja, delo postaje mnogo bogatije i interesantnije kada dobije tumačenje“⁶⁷⁸. Povodom začudne zamagljenosti koji takav govor može da ima, a među klasičnim delima iz moderne književnosti, romani i priče Fransa Kafke mnogima deluju kao ekstremne, najintrigantnije alegorije.

Mada je alegorija drevni modus značenjskog struktuiranja literarnih dela, i mada je upotrebljavana i u antici, epoha u kojoj je ona apsolutno dominirala književnim izrazom bio je srednji vek, pa iz tog doba potiču njeni paradigmatički primeri. U ranoj fazi srednjeg veka najčitaniji alegorijski ep bio je Prudencijeva *Borba duša* (ili *Psychomachia*), u kojem su sukobi junaka predstavljali sukobe strasti i vrlina u duši hrišćana, odnosno, izražavali su iskustvo borbe između dobra i zla unutar samog čoveka. Kasnije, najpopularniji postaje *Roman o ruži* Gijoma de Lorija i Žana de Mena, koji neki tumači nazivaju „sekularnom“ ili „filozofskom“ alegorijom⁶⁷⁹. Na doslovnom planu, ta knjiga o ljubavi stilizovana je kao naracija junaka koji je jednog majskog jutra doživeo snoviđajnu posetu ograđenom vrtu i u njemu tragao za divnom ružom. Glavne sastavnice alegorije postaju *san*, kao topos važne spoznaje, *put* kao istraživanje sveta, *ograđeni vrt* kao čednost i, najvažnija, *ruža*, koja predstavlja ljubav: „U potpunom skladu sa opštim duhom poznog srednjeg veka, koji je celokupno mišljenje na sveobuhvatan način hteo da stavi u jedan sistem, sada je *Roman de la Rose* čitavoj

⁶⁷⁸ „The whole point of allegory is that it does not *need* to be read exegetically; it often has a literal level that makes good enough sense all by itself. But somehow this literal surface suggests a peculiar doubleness of intention, and while it can, as it were, get along without interpretation, it becomes much richer and more interesting if given interpretation.“ A. Fletcher, *nav. delo*, str. 7.

⁶⁷⁹ Stephanie Gibs Kamath, Rita Copeland, *Medieval secular allegory*, u: R. Copeland, P. T. Struck, *nav. delo*, str. 136-146.

erotičnoj kulturi dao jedan šarolik, zaobljen i bogat oblik, da je u neku ruku postao riznica profane liturgije, učenja i legende⁶⁸⁰.

Na kraju srednjeg veka i u osvit renesanse nastaje 'sveta pesma' Dantea Aligijerija, *Božanstvena komedija*, u kojoj je *put*, ali kroz mračnu šumu, takođe alegorična postavka koja primarno označava istraživanje sveta, i to sveta onostranosti. Za Danteovim remek-delom posezalo se u novijim kritičkim tumačenjima da bi se tvrdilo da, načelno, nigde nema 'čistih alegorija' (ili da je *Komedija* pseudoalegorija⁶⁸¹). Ovo delo je alegorično u smislu „borbe za predstavljanje celine, za očiglednost apstraktnog“⁶⁸², kao umetnost koja sa velikom pesničkom i imaginativnom snagom nastoji da uprizori večni poredak stvarnosti na način na koji ga poima rimokatoličko hrišćanstvo, sa njegovim učenjem o postojanju pakla, čistilišta i raja, kao boravišta duša. Međutim, Danteove individualizovane seni, te priče o konkretnim sudbinama umrlih, živo i, prema mnogim mišljenjima, realistično, odslikavaju i savremenu, istorijsko-političku stvarnost Italije XIV veka. Pesnik je na tom putovanju i predstavnik čovečanstva, ali i jedan neponovljivi čovek lično, na sopstvenom putu spasenja (neko ko je znatiželjan, uznemiren, ko plače, ljuti se, doživljava ozarenje), pa je njegov odnos sa prvim vodičem, Vergilijem, predstavljen sa mnogo uverljivosti i ljudske topline, odnosno, dat je u spoju pruhovljenosti i realističkih detalja, kao i onaj sa Beatrice. Onovremena umetnost govorila je o stanjima bivstva, o duhovnim doživljajima i vizijama, za koja je alegorija bila primereno sredstvo, jer su ona na granici iskazivosti, izlaze iz domena realnosti kakvu svi poznaju. Zato se smatra da je u pristupu konkretnim književnim ostvarenjima uputno imati u vidu da značenje alegorije može da počiva na pojedinačnim aspektima dela (alegoričan može da bude samo zaplet, protagonista i/ili drugi junaci, ambijent, epizoda) ili na svemu zajedno, u beskrainoj raznolikosti pojedinačnih rešenja.

U vremenu renesanse, širom Evrope postali su čuveni *Dijalozi o ljubavi* Leona Jevrejina, alegorija uobličena u vidu tri duga razgovora koja vode filozof Filon i njegova učenica, Sofija. Ovi junaci su, opet, i tipovi (na šta ukazuju njihova imena), ali su prikazani i sa realističkom konkretnošću osobina, stavova i reakcija, pa je celo ostvarenje, ujedno, i filozofska rasprava o ljubavi, na idejnom planu, i konkretan

⁶⁸⁰ J. Hojzinga, *nav. delo*, str. 150.

⁶⁸¹ Albert R. Ascoli, *Dante and allegory*, u: R. Copeland, P. T. Struck, *nav. delo*, str. 128-135.

⁶⁸² Osip Mandeljštam, *Razgovor o Danteu*, Rad, Beograd, 1979, str. 79.

ljubavni roman, na planu doslovnog iskaza. Na samom kraju XVI veka nastaje najambicioznije zamišljena alegorija tog stoleća, (nezavršena) epska poema *The Faerie Queene* Edmunda Spensera, koja semantički funkcioniše na više nivoa (osim teološkog, i na onom političko-istorijskom). Zanimljivo je da se u njoj vitezovi, već uveliko ironično predstavljeni u evropskoj književnosti, još uvek pojavljuju kao otelovljenja hrišćanskih ideala – Vitez od Crvenog Krsta (*The Redcrosse Knight*) kao *svetost*, Ser Artergal kao *pravednost*, Ser Britomart kao *poštenje*.

U baroku se pojavljuje i veliki alegorijski dramski opus Kalderona de la Barke, sa pozorišnim klasikom *Život je san* i sa autosakramentalima, čiji zapleti i junaci slikovito predstavljaju svete tajne, u katoličkom kontekstu. U baroku se snažno razvija alegorijski roman, i to najviše u anglikanskoj kulturi, pa je za ovu vrstu reprezentativno *Poklonikovo putovanje* (*The Pilgrim's Process*) engleskog pisca Džona Banjana. Hodočasnik je, kao što je poznato, bio srednjovekovni *everyman*, najtipičniji književni junak; sada, u Banjanovoj obradi, fabularna okosnica o hodočašću sledi religioznu matricu spasenja pojedinca – samo hodočašće je, dakle, alegorija spasenja duše, put kroz život:

„*Poklonikovo putovanje* predstavlja izlazak Hrišćanina (Christian) iz Razorenog Grada i putovanje do Nebeskog Grada. On prolazi kroz Uzana Vrata, upada u Močvaru Očaja, prolazi kroz Dolinu Ponižavanja, Dolinu Senke Smrti, kroz Vašar Taštine, Zamak Očaja i Raskošne Planine. (...) Povezivanje biblijskog materijala sa realizmom likova i običaja učinilo je da ta alegorija čovekovog putovanja kroz život postala živi element engleske kulture“⁶⁸³.

Sa usponom romana kao žanra, alegorija se iz herojskog pesništva, epa, rasprave, poeme i drame sve izvesnije preseljava u najdužu proznu formu, ali načelno, postaje reda pojava. Pa ipak, ona opstaje kao simbolički modus mnogih 'kanonskih' dela novijeg doba svetske književnosti, od *Guliverovih putovanja* Džonatana Svifta, preko *Alise u zemlji čuda* Luisa Kerola, *Mrtvih duša* Nikolaja Gogolja, *Putu u središte zemlje* Žila Verna do *Životinjske farme* Džordža Orvela i *Gospodara muva* Vilijema Goldinga. U drugoj polovini XX veka, među svetskim bestselerima, prepoznata je u romanu *Sto godina samoće* Gabrijela Garsije Markesa i u *Satanskim stihovima* Salmana

⁶⁸³ Parafraza Banjanovog dela preuzeta je iz odrednice *Alegorijski roman*, u: *Rečnik književnih rodova i vrsta*, ur. Gžegož Gazda, Slovinja Tinečka Makovska, prevela sa poljskog jezika Ivana Đokić Saunderson, Službeni glasnik, 2015, str. 42.

Ruždija; među našim savremenikima, smatra se da je naročito efektno upotrebljavaju i Džon Maksvel Kuci⁶⁸⁴ i Laslo Krasnahorkai⁶⁸⁵.

Povlačenju alegorije iz književnosti novijeg doba doprineo je jedan razlog koji ima ogromnu važnost. U poređenju sa umetnošću srednjeg veka ili baroka, kulture novijeg doba više ne poseduju tako jasan, hijerarhijski uređeni sistem etičkih, verskih, političkih ili, uopšte, bilo kojih stabilnih idejnih vrednosti, kao okvir celokupne zajednice u kojoj književnost nastaje ili kao svima poznati referent na kojem se mogu graditi čitljive, pa i univerzalno značajne alegorije. Rita Koplend i Piter Strak zapažaju: „Predstava o spoljnom, hijerarhijskom poretku koji bi mogao da prožme alegoriju jednim izvesnim, transedentnim smislom, počinjala je da se slama posle neuspeha protivreformacije i sa pojavom novih, filozofskih i naučnih empirizama. Pod ovim novim ideološkim uslovima, i književna i vizuelna alegorija je opstala, ali se opseg njenog duhovnog važenja umanjio“⁶⁸⁶.

Zbog toga, teoretičari insistiraju na definisanju alegorije kao hijerarhijske značenjske strukture⁶⁸⁷ i ističu da je kontekst u kojem je nastala suštinski činilac njenog funkcionisanja. *Roman o ruži* je alegoričan jer njegova slikovnost uspostavlja prepoznatljive veze sa konvencijama srednjovekovne dvorske književnosti i srednjovekovnih filozofskih koncepcija (poput ideje 'čiste ljubavi') i tek u tom kontekstu semantički potencijal dela stiže svoj puni smisao, kao što je Banjanovo

⁶⁸⁴ U *Isusovom detinjstvu* (*The Childhood of Jesus*, 2013) nobelovca Dž. M. Kucija, sredovečan čovek i petogodišnji dečak iskrcavaju se u nepoznatoj zemlji u kojoj se govori španski jezik. Pošto su tokom putovanja okeanom zaboravili vlastitu prošlost, u izbegličkom kampu uče novi jezik i dobijaju nova imena - Simon i David. Vlasti im dodeljuju stan i pomažu Simonu da se zaposli kao lučki radnik; dok David uči da čita iz dečjeg izdanja *Don Kihota*, Simon kreće u potragu za njegovom izgubljenom majkom. Radnja se, uglavnom, predstavlja kroz monologe junaka, na beketovski praznoj pozornici grada Novilje, čije bi se špansko ime moglo prevesti kao Ne-mesto. Uz dozu apsurdističkog humora i kroz naizgled sasvim jednostavnu priču o izbegličtvu, bezdomnosti i porodičnim odnosima, Kuci raspliće roman na jevanđeljskom podtekstu, i ukršta ga sa drugim drevnim diskursima – sa pitagorejskim misticizmom, Platonovim idejama o državi, narodnim bajkama i toposima iz ranog doba romana.

⁶⁸⁵ Mađarski pisac Laslo Krasnahorkai stekao je tokom poslednjih nekoliko godina status kulturnog autora, u velikoj meri zahvaljujući romanu *Melanholija otpora* (*Az ellenállás melankóliája*, 1989). Ova apokaliptična, parodijska vizija savremene Mađarske (pa i šire, i savremenog sveta) razvija se iz priče o dolasku cirkusa sa ogromnim prepariranim kitom, u mali grad u panonskom Alfeldu; ispostaviće se da je cirkus samo izgovor Knezu, 'biću iz senke', da podbuni narod, koji će u ime ponovnog uspostavljanja Celine' početi da ruši sve pred sobom, stvarajući situaciju opšte panike i pometnje. Osim kao distopija, roman funkcioniše i kao politička alegorija.

⁶⁸⁶ „The notion of the external, hierarchical order which could imbue allegory with an assured, transcendent meaning, began to break down with the failure of the Counter-Reformation and the rise of the new philosophical and scientific empiricisms. Under these newer ideological conditions, literary and visual allegory persisted, but its scope as a form of spiritual empowerment was diminished.“ R. Copeland, P. T. Struck, *nav. delo*, str. 8.

⁶⁸⁷ A. Fletcher, *nav. delo*, str. 22.

Poklonikovo putovanje alegorično na fonu anglikanske dogme i njenog pristupa Bibliji. U modernom, sekularnom kontekstu, za Orvelovu *Životinjsku farmu* relevantan je potpuno drugačiji kontekst, političko-istorijski i ideološki poredak Sovjetskog Saveza i Evrope prve polovine XX veka. Mada se veruje da svaka alegorija sadrži u sebi (bilo eksplicitno, bilo implicitno) i vlastiti 'ključ' za razumevanje, da pisac signalizuje čitaocu kako da u fikcionalnom svetu razabere govor ideja, kroz teorijska razmatranja provlači se teza da ovaj tip književnog pisma sam stvara svoju hijerarhiju čitalaca: „Za razliku od govora svakodnevice na gradskom trgu, alegorija shvaćena kao 'prepreka' u stvari ima funkciju da omogući čitaocu da upravo njenim savladavanjem 'zasluži' neku vrstu prelaska na viši intelektualni nivo“⁶⁸⁸.

Pošto zahteva upoznatost sa kulturom u najširem smislu te reči i sa konvencijama izražavanja u određenoj epohi, alegorijski jezik literature oduvek se mogao dokučiti samo uz dovoljnu meru obrazovanja i obaveštenosti. On se u svakoj generaciji sistematski usvajao, a nije bio jednostavno dat činjenicom da recipijent pripada određenom vremenskom i društvenom kontekstu. Kada Kalderon de la Barka definiše alegoriju, ne naziva je bez razloga *učenom* („*docta Alegoría*“⁶⁸⁹), a među savremenim autorima, teoretičar Jon Vitman naglašava taj aspekt, jer navodi da alegorija nije samo 'oprezan govor', mogućnost da se figurativno kaže nešto što ima snažan kritički potencijal i što nije umesno javno reći, već da je i 'jezik elite'⁶⁹⁰, odnosno vrsta pisma čiji je smisao dostupan onima koji poznaju određene ideje, dele isti tip mišljenja ili duhovnog iskustva. Izvorna starogrčka kovanica *ἀλληγορία*, dodatno objašnjava Vitman, sadrži jednu bitnu značenjsku nijansu koja ne upućuje samo na mogućnost iskazivanja onog 'tajnog', već i 'onoga čega većina nije dostojna'⁶⁹¹. Ako su se na prvu mogućnost oslanjale političke alegorije (kao „simboličke borbe moći“⁶⁹²),

⁶⁸⁸ D. Grbić, *nav. delo*, str. 326.

⁶⁸⁹ „Soy /si en términos me defino /docta Alegoría, tropo /retórico, que expresivo, /debajo de una alusión /de otra cosa, signífico/las propiedades en lejos, /los accidentes en visos./pues dando cuerpo al concepto / aun lo no visible animo...“. Citirano prema: Alexander Parker, *Presupuestos del auto sacramental*, u: F. Rico, *nav. delo*, str. 805.

⁶⁹⁰ Jon Whitman, *Allegory. The Dynamics of an Ancient and Medieval Technique*, Harvard University Press, 1987, str. 263.

⁶⁹¹ „The second component of the word 'allegory' thus had historical connections both with official, political address and with everyday, common speech. When this component was combined with the converting word *allos*, the resulting composite connoted both that which was said in *secret*, and that which was *unworthy of the crowd*. These two connotations of the word 'allegory' – guarded language and elite language – became explicit parts of allegorical theory and practice“. *Isto*, str. 263.

⁶⁹² „Allegory likewise appears to express conflict between rival authorities, as in times of political oppression we may get 'Aesop-language' to avoid censorship of dissident thought. At the heart of any allegory will be found this conflict of authorities. (...) Allegories are far less often the dull systems that

one čija je slikovnost skrivala ono što se nije moglo neposredno i javno reći, druga mogućnost je imala posebnu važnost za ona literarna ostvarenja čiji su fikcionalni svetovi predstavljali figurativne problematizacije religioznih i filozofskih koncepata.

VII. 2. *Don Kihot* kao 'dvostruko pismo': čitalačko ludilo i/ili mudra ludost hrišćanstva

Zašto bi i fikcionalni svet *Don Kihota*, u odnosu na koji „sva ranija realitika deluje kao ograničena“⁶⁹³, kako smatra Erih Auerbah, mogao da bude sagledan kao razvijena alegorija, kao pripovest u kojoj se pojavljuje dugi, semantički dosledan niz podsticaja da se građa od koje je sačinjena književna stvarnost asocijativno vezuje za jedan red ideja i da u njemu stiče semantičke pandane? Šta je to Servantes spretno uklopio u tu znamenitu iluziju stvarnog života, što otvara mogućnost da se u njoj vide slikovito predstavljene misli iz *Novog zaveta* ili figurativno prikazane vrednosti hrišćanske kulture?

Potencijalnu alegoričnost prepoznajemo, najpre, u središnjoj priči romana, u sižeju i narativnoj postavci. Napomenimo, u vezi sa svim tim, nekoliko stvari. Kao što je poznato, *Don Kihot* nije komponovan kako je uobičajeno za romane⁶⁹⁴ i ima u njegovom planu celine nečega što nalikuje na organizaciju znatno kraće prozne forme, novele, za koju je tipično da radnja otpočinje od prelomnog momenta u životu junaka i, načelno, da saopštava iskustvo neke važne životne promene. Čitajući Servantesovo remek-delo, saznajemo izuzetno malo o životu protagonista izvan faze njegovog ludila, pa se stiče utisak da je *Don Kihot* više pripovest o jednom ludilu nego o jednom junaku ili, barem, da je to pripovest o junaku u stanju ludila, da je to stanje semantički važnije za pisca nego lično Alonso Kihano koji, lišen ludosti, za autora i za njegovu priču nije zanimljiv. U tome vidimo jedan od znakova alegorije, jer u njima najvažniji transfer

they are reputed to be than they are symbolic power struggles. If they are often rigid, muscle-bound structures, that follows from their involvement with authoritarian conflict. If they are abstract, harsh, mechanistic, and remote from everyday life, that may sometimes answer a genuine need. When a people is being lulled into inaction by the routine of daily life, so as to forget all higher aspirations, an author perhaps does well to present behavior in a grotesque, abstract caricature. In such a way he may arouse a general self-criticism, and the method will be justified." A. Fletcher, *nav. delo*, str. 22-23.

⁶⁹³ E. Auerbah, *nav. delo*, str. 357.

⁶⁹⁴ Romani obično govore o sudbini junaka od rođenja do smrti, pa ima mišljenja da je pra-model romana biografija, povest ličnosti. Takođe, ima kritičara koji dovode u pitanje ustaljeno žanrovsko određenje *Don Kihota* kao romana, poput Feliksa Martines-Bonatiya, na primer.

ideja; junaci alegorija najčešće su takvi da služe predočavanju prirode pojmova i pojava, apstraktnih vrednosti, a bezumlje koje je prikazano prepuno je ideja i to onih velikih, o idealnom načinu života i o stanju sveta. U teorijskom osvrtu na alegoriju kao simbolički modus pomenuli smo da je intenzivnije prisustvo, gomilanje idejne građe u nekom bitnom aspektu fikcionalnog sveta, prvi znak alegorijskog dela; stoga, ako *Don Kihot* jeste alegorija, naša je pretpostavka da samo ludilo Alonsa Kihana, uz ono što doslovno znači, ima i sekundarno značenje, i da u „dešifrovanju“ te potencijalne, više semantike čitalačke ludosti, treba obraćati pažnju na asocijativni i aluzivni potencijal načina na koji Servantes o tome pripoveda.

A kako osnovna priča romana kaže, idalgo Kihano 'gubi pamet' čitajući viteške romane i odlučuje da sledi istinu tih knjiga, da po njima živi; preuzima identitet viteza, počinje da gleda na svet mimo one čulima dostupne stvarnosti, vođen onim 'što su mu govorile njegove knjige', a izvorni autor cele povesti o njemu je Arapin, Sid Amet Benendželi. U takvom opredeljivanju za autorsku vizuru postoji nešto što je, na jednom planu, deo Servantesovog dijaloga sa konvencijama viteških romana (u kojima su pripovedači nekada bili i arapski istoričari), ali postoji i potencijalni dijalog sa jednim važnim znakom iz religijske kulture.

Prema onome što je opštepoznato, kada muslimani govore o *sledbenicima knjige* – što je podudarno sa narativnom strukturom u *Don Kihotu* – oni time označavaju one koji nadahnucé za delovanje nalaze u *Bibliji*. I jedna od novijih enciklopedija religijskih pojmova svedoči o tome („narod knjige“⁶⁹⁵ je zajednica *Svetog pisma*), a isto pamtí i *Kuran* (na primer, kada se prorok Muhamed obraćao pripadnicima hrišćanske delegacije u Medini, tokom jedne teološke rasprave, rekao im je: „O *sledbenici Knjige*, ne zastranjujte u svom vjerovanju i o Alahu govorite samo istinu!“⁶⁹⁶). U narativnu postavku *Don Kihota* upisana je, dakle, takva idejna konstrukcija da se u njoj, na mestu gde je (u kulturnoj svesti) bila *Biblija*, postavlja viteški roman; ako se od Arapina, muslimana, prema ustaljenoj konvenciji, moglo očekivati da će govoriti o izvesnom Špancu, katoliku, kao sledbeniku *Biblije*, kod Servantesa musliman govori o mančanskom plemiću kao sledbeniku fikcije. Ako iz toga izvučemo značajnske

⁶⁹⁵ K. Krim (ur.), *nav. delo*, str. 265.

⁶⁹⁶ Citirano prema: Vladeta Janković, *Mitovi i legende: judaizam, hrišćanstvo, islam*, SKZ, Beograd, str. 225 (kurziv je naš).

implikacije, sugeriše se da viteške knjige igraju u životu protagoniste onu ulogu koju bi trebalo da ima kulturna knjiga.

Zanimljivo je da su autori jedne studije o etimologiji imena Sid Amet Benendželi, pisane 1966. godine, došli do zaključka da ime pripovedača upućuje na nekoga ko govori o „sinu jevanđelja“⁶⁹⁷. U tumačenjima je, i inače, često zapažano da odnos Alonsa Kihana prema romanima nalikuje onom koji vernici uspostavljaju prema kulturnim tekstovima. Sreten Marić u *Tragičnoj ludi* piše: „Njegov odnos prema viteškim romanima je pastiš odnosa dogmatičara prema učenjima crkve. On ih citira kao teolog, najlakšu sumnju shvata kao svetogrđe“⁶⁹⁸. Međutim, u *Bibliji* postoji kategorija sposobnosti da se „tvori reč“ i ona, kao mera duhovnosti, ima specifično i duboko značenje. Kako govore biblisti poput Vilfrida Haringtona⁶⁹⁹ i Džona Drejna⁷⁰⁰, to je spremnost da se živi ono u šta se poverovalo, odgovaranje na poziv „Budite pak tvorci riječi, a ne samo slušaoci“ (Jak. 1, 22)⁷⁰¹. Takva vernost tekstu u logici *Biblije* i hrišćanskog duhovnog života označava aktivizam, imperativ da se dela i, još više, upućuje na to da je duhovni doživljaj, vera sama, kako kaže Harington, pokretanje celog bića, nešto sa čime se čovek celovito saobražava i što menja ceo život. Stoga idalgova odluka da doslovno počne da živi prema onome što je pisano u viteškim romanima ima veliku sličnost sa odgovaranjem na postulat upućen svim hrišćanima da budu 'tvorci reči'. Uostalom, Don Kihot je već opisivao kao neko čije je celo biće „samo jezik, tekst, odštampani listići, već prepisivana priča (...), rukopis koji luta po svetu među sličnim stvarima“⁷⁰².

Sa stanovišta podudarnosti, asocijativnih veza i sličnosti koje sadržaji fiktionalne stvarnosti *Veumnog plemića* ostvaruju sa pojmovnikom hrišćanstva,

⁶⁹⁷ Saadeddine Bencheneb et Charles Marcilly, „Qui était Cide Hamete Benengeli?“, *Melanges offerts a Jean Sarrailh* t.I, Editions Hispaniques, Paris, 1966, str. 116.

⁶⁹⁸ S. Marić, *nav. delo*, str. 70.

⁶⁹⁹ „U biblijskom načinu govora 'poznanje' Boga nije spekulativni pojam o Bogu, nego pokret cijelog bića, ljubav koja upravlja čitavim životom. (...) Biblijska je religija više religija delovanja nego znanja“. Vilfrid Harington, *Uvod u Bibliju*, preveo Mato Zovkić, Hrišćanska sadašnjost, Zagreb, 1977, str. 39-40.

⁷⁰⁰ Džon Drejn, *Uvođenje u Novi zavet*, prevela s engleskog Bogdana Đukić, Clío, Beograd, 2004, str. 142. (Džon Drejn piše da „oni koji poveruju, osete nov kvalitet života“, i da su parabole o carstvu nebeskom takve da govore o „načinu postupanja koji treba primeniti na ceo život“.)

⁷⁰¹ Taj deo u *Sabornoj poslanici apostola Jakova* ovako glasi: „Odbacite svaku nečistotu i suvišak zlobe, i s krotošću primite usadenu riječ koja može spasiti duše vaše. Budite pak tvorci riječi, a ne samo slušači, varajući sami sebe. Jer ako ko sluša riječ a ne tvori, on je kao čovjek koji gleda lice tijela svojega u ogledalu. Jer se ogleda pa otide, i odmah zaboravi kakav bješe. Ali koji providi u savršeni zakon slobode i ostane u njemu, i ne bude zaboravni slušač, nego tvorac djela, onaj će biti blažen u djelu svojem“ (Jak. 1, 21-25). *Novi zavjet, nav. izdanje*, str. 233.

⁷⁰² Mišel Fuko, *Rječi i stvari*, preveo Nikola Kovač, Nolit, Beograd, str. 111.

sledeći semantički značajan momenat iz primarnog zapleta predstavlja i opis idalgovog ratničkog opremanja i, uopšte, način na koji Servantes prikazuje njegovo preuzimanje novog, viteškog identiteta. Čitan prema doslovnom planu naracije, taj opis stvara parodijsku, kontra-sliku predstavljanju moćnih ratnika iz viteške epike i romana. Međutim, činjenicom da Servantes posebno navodi *štit, oklop, mač i kacigu* (i zadržava se na nekim od tih elemenata), uspostavlja se paralela i sa načinom na koji apostol Pavle govori da postati hrišćanin znači postati vojnik duhovnog rata protiv zla: „Obucite se u sve oružje Božije (...) Stanite dakle opasavši bedra svoja istinom i obukavši se u oklop pravde, i obuvši noge u pripremu jevanđelja mira; a svrh svega uzmite štit vere o koji ćete moći pogasiti sve raspljene strijele nečastivoga; i kacigu spasenija uzmite, i mač duhovni koji je riječ Božija“ (Ef. 6, 10-17).

Studije o književnim alegorijama XVI i XVII veka kazuju da je opremanje u kojem se pominje 'oružje Hristovog čoveka' iz *Poslanice Efescima* bilo topos epohe, sasvim konvencionalan način označavanja hrišćanskog identiteta, i da je zastupljen, na primer, u Spenserovoj alegoriji *The Faery Queene*⁷⁰³. Osim toga, *Sveto pismo* govori o tome da hrišćani, kada poveruju, dobijaju nov duhovni identitet i tu se pojavljuje i metafora preoblačenja: „Svucite staroga čovjeka s djelima njegovijem, i obucite novoga, koji se obnavlja za poznanje, po obličju onoga koji ga je sazdao“ (Kol. 3, 9-10). U logici moguće alegorije u *Veumnog plemiću*, konstatujemo da idalgovo postajanje vitezom ima iste motivske elemente kao novozavetno opisivanje sticanja hrišćanskog duhovnog identiteta, kao postajanje 'Hristovim vojnikom' (štit, oklop, mač i kaciga) i da nov identitet Alonsa Kihana, kojim postaje Don Kihot, asocira i na ono što je, u kategoriji hrišćanstva, 'oblačenje u novog čoveka'.

Zatim, rečeno je da idalgo 'gubi pamet', ali da se to događa na neobičan način (i neobičnost tog ludila biće lajtmotiv romana, ponavljaje se u doživljaju mnogih junaka književne stvarnosti *Veumnog plemića*). On postaje lud *jedino* u vezi sa viteštvom, pa će u pustolovinama koje će uslediti, nad razumom uvek davati prednost onome u šta je poverovao; to će biti, pre svega, vera u aksiologiju viteških romana, u smislenost delovanja u duhu svih fiktionalnih 'mišica Božije pravde', ali to će biti i uverenje da je logika stvarnog sveta identična onoj iz fiktionalnih svetova, da uključuje kategorije čudesnog i natprirodnog. U takvoj postavci viteške ludosti, koja ostaje nepromenjena

⁷⁰³ R. Copeland, P. T. Struck, *nav. delo*, str. 187-188.

tokom cele pripovesti (sa izuzetkom idalgovih sumnji i kolebanja pri završnici svih viteških avantura), sabira se mnoštvo elemenata u kojima prepoznajemo podsticaje da u stanju viteškog ludila, uz ono doslovno, vidimo i prenosno značenje. Naime, sve važne odlike čitalačke ludosti Alonsa Kihana – njegova vezanost za stvarnost o kojoj govore knjige, tip ideala za koje se bori, potom, sam status ratnika/’mišice Božije pravde’, motivisanost ljubavlju, potreba da živi u podvizima i spremnost da strada – liče na onaj skup idejnih pretpostavki koje čine metaforičnu ’ludost hrišćanstva’ apostola Pavla i, načelno, karakterišu hrišćanski duhovni život. Pogledajmo te sličnosti i idejne paralele.

Kao što je idalgova svest vezana za književnu stvarnost viteških romana, hrišćanska je vezana za duhovnu, čije zakone otkriva *Biblija*; kao što je idalgo duhom u istini romana, a telom u stvarnosti prirodnih zakona (što stvara komične zaplete), i hrišćani su ’u dva sveta’, kako je govorio apostol – doživljavaju duhovni, a pripadaju onom materijalnom. To što Don Kihot ne prepoznaje objekte koji su svima očigledni, nego se ravna prema realnosti knjiga, korespondira sa hrišćanskim egzistencijalnim stanjem, sa sameravanjem prema nevidljivim zakonima postojanja, onim većnim, datim u *Bibliji* („Ne gledamo na ovo što se vidi, nego na ono što se ne vidi; jer je ovo što se vidi, za vreme, a ono što se ne vidi, večno“ /II Kor. 4, 18/, i, „Blago onima koji ne videješe i vjerovaše“ /Jovan 20, 29/).

Anahronizam viteškog poduhvata ima pandan u jevanđeljskom postulatu da se ne živi u skladu sa menama vremena, nego po davno utvrđenim zakonima *Pisma*: „Ne vladajte se prema ovome vijeku“ (Rim. 12, 2).

Idalgova vezanost za svet priče i pričanja, fikcije, slučajeva iz literature kao paradigmi za postupanje, ima analogiju u jevanđeljskom predstavljanju dogmatskih istina kroz priče i parabole, koje dominiraju u Hristovim otkrivanjima zakona u svim jevanđeljima, kao što je, i mimo toga, *Biblija* prepuna fikcije, književnih vrsta; istine hrišćanske vere veoma često su bile posredovane poetskim jezikom i u *Svetom pismu* ima i literarnih remek-dela (poput *Pesme nad pesmama* i *Knjige o Jovu*). Potom, idalgov jezik pisane kulture u besedama o duhovnom smislu viteštva, u vizijama pravednog sveta i ljudskog blagostanja (nerazumljiv kozarima, na primer), ima kontekstualnu analogiju sa činjenicom da je jezik *Svetog pisma* u vremenu kada je roman nastajao bio latinski, nerazumljiv i stran neukima. Osim toga, i jevanđeljske

parabole su nekima bile jasne, a nekima ne; često nisu bile razumljive ni Hristovim učenicima.

Viteški ideali za koje se Alonso Kihano bori (kako smo opširno govorili u delu o viteštvu, pa nećemo ponavljati) ujedno su i hrišćanski, pri čemu su najsnažnije podudarnosti u idealima pravednosti i milosrđa – kao što je viteška egzistencija lutalaštvo posvećeno spasenju, hrišćanski je život duhovna borba za spasenje duše.

Idalgova neprekidna pripravnost za ratovanje i stalna budnost imaju pandan u pojmu duhovne budnosti o kojoj se u *Novom zavetu* često govori⁷⁰⁴.

Pokrenutost ljubavlju (prema Dulsineji), ima analogiju u hrišćanskom uverenju da je ljubav određujuće egzistencijalno iskustvo, bez kojeg ’ništa ne vredi’, kako kaže apostol Pavle⁷⁰⁵.

Kao što idalgo u svom čitalačkom ludilu uvek predviđa mogućnost čuda, intervencije natprirodnog, često i delovanje ’zlih volšebnika’, i stalno je u zavadi sa nekim bićima koja drugi ne vide, hrišćanska vera podrazumeva da postoji realnost šira od one kojom vladaju prirodni zakoni, dogma počiva na čudima (na vaskrsenju Hristovom, pre svega drugog), a duhovni rat se vodi ’s duhovima pakosti ispod neba’: „Jer naš rat nije s krvlju i s telom, nego s poglavarima i vlastima, i s upraviteljima tame ovoga svijeta, s duhovima pakosti ispod neba“ (Ef. 6, 10).

U vezi sa tim, postoji jedno mesto u *Don Kihotu* gde je pitanje vere u čuda na interesantan način problematizovano, a povodom kritika viteških romana, kao fikcionalnih svetova koji se radikalno odvajaju od onoga što većina doživljava kao stvarnost. Naime, kada u prvoj glavi II toma⁷⁰⁶ idalgo tvrdi da su postojali divovi (stalna bića u viteškim romanima), on se poziva na autoritet *Svetog pisma*, koje pominje postojanje divova u priči o Davidu i Golijatu; na osnovu toga, njegovi prijatelji zaključuju da je i dalje lud. Međutim, moguće je da je tim idalgovim upućivanjem na *Bibliju* implicitno postavljeno pitanje – kako to da kultura koja počiva na hrišćanskoj dogmi, utemeljenoj na čudima, natprirodnom i na borbi sa ’duhovima pakosti’ iz

⁷⁰⁴ „Stražite dakle jednako, i molite se Bogu“ (Luka 21,36); „Zato i vi budite gotovi; jer u koji čas ne mislite doći će Sin čovečij“ (Mat. 24,44).

⁷⁰⁵ „Ako jezike čovečije i andeoske govorim a ljubavi nemam, onda sam kao zvono koje zvoni, ili praporac koji zveči. I ako imam proroštvo i znam sve tajne i sva znanja, i ako imam svu veru da i gore premeštam, a ljubavi nemam, ništa sam“ (I Kor.13,1-2).

⁷⁰⁶ M. de Servantes, *nav. delo*, III, str. 19.

Poslanice Efescima, ne prihvata čudesno (ili fantastično) u književnim delima? Da li to implicira malu veru u čuda ili, možda, Servantes sugerše misao da se književna estetika epohe radikalno odvaja od temeljnih pretpostavki hrišćanske kulture, od njenog poimanja ontološke istine?

I, još je nekoliko sličnosti moguće prepoznati između viteškog/čitalačkog ludila u *Veleumnom plemiću* i svojstava hrišćanskog duhovnog postojanja. Don Kihot često govori i deluje kao da je u stanju zanosa (možda bi se viteško ludilo moglo s tim i poistovetiti), i sav svet vidi u lepšoj, poetskoj projekciji. Drumske gostionice postaju zamkovi, krčmari postaju vitezovi, od uspomene na lik seljanke Aldonse Lorene nastaje '*prasluka lepote*' koja će idalgu stalno biti pred očima, Dulsineja, koja '*u mišicu uleva silu*', u kojoj on '*živi i diše i postoji i jeste*'⁷⁰⁷. A apostol Pavle govori o tome da je duhovni doživljaj stanje bivstva koje je nalik ljubavnom zanosu, jer lepotom prevazilazi sve što ljudi znaju u sferi prirodnog i koje je moćnije od svega što doživljavaju 'knezovi vijeka ovoga': „Govorimo premudrost Božiju u tajnosti sakrivenu, koju odredi Bog prije sveta za slavu našu; koje nijedan od knezova vijeka ovoga ne pozna (...) Nego kao što je pisano: što oko ne vide, i uho ne ču, i u srcu čovjeku ne dođe, ono ugotovi Bog onima koji ga ljube“ (I Kor. 2, 7-9). Poetski doživljaj idalga i njegova ljubav prema Dulsineji imaju, dakle, izvesnu sličnost sa doživljajima svetog, duhovnog.

Istovremeno, a paradoksalno, idalgovo ludilo obeleženo je i njegovom dubokom melanholijom izazvanom opštim stanjem sveta, i motivisano je potrebom da se ukinu patnje ljudi; to je veoma srodno hrišćanskom poimanju ovozemaljske realnosti kao 'doline plača' i uverenju da, u istorijskom toku, „sav svijet leži u zlu“ (I Jn, 5, 19), da „sva tvorevina uzdiše i muči se“ (Rim 8, 18-25).

I, ono čemu su posvećene epizode na velikaškom dvoru, gde se insceniraju veliki podvizi, jer idalgo u svom ludilu veruje da je milosrdnim podvizima moguće učiniti mnogo, pa i 'raščinjavati začaranosti' (što pomalo nalikuje na travestije biblijskih čuda u *Gargantui i Pantagruelu* Fransoa Rablea), ima analogiju u značaju koje se u hrišćanskom duhovnom životu daje podvižništvu, pri čemu se veruje da se time stiče duhovna moć za oslobađanje od podređenosti zakonima prirodnog, a 'palog' sveta.

Mного je, dakle, asocijativnih veza koje samo stanje čitalačkog/viteškog ludila ili, šire, viteški poduhvat u *Don Kihotu* uspostavlja sa idejama vezanim za hrišćanski način postojanja i pogled na svet; stoga zaplet o nekome ko 'gubi pamet', ali tako da živi u habitusu navedenih idejnih karakteristika, nalikuje na sve ono što znači napuštanje 'mudrosti ovoga svijeta' iz reči apostola Pavla i prihvatanje 'mudrosti po Bogu'.

Mada se svaka priča i njeni junaci međusobno uslovljavaju, na postojanje figurativnog govora u *Veleumom plemiću* ukazuje i specifičnost karakterizacije njegovih protagonista. Kako smo već rekli, suštinski razlog zbog kojeg imamo utisak da Don Kihot i Sančo Pansa nemaju samo ulogu nosilaca radnje i da, ma koliko bili živi, kompleksni i uverljivi, oni mogu biti sagledani i kao otelovljenja ideje koja je u središtu dela, vidimo u tome što je njihovo ponašanje obeleženo nečim što se ne može doslovno shvatiti – osciliranjem u punom luku između krajnosti ludosti i mudrosti. Ta zajednička odlika protagonista, pročitana kao 'i ludost i mudrost', asocira na tekst *Prve poslanice Korinćanima* i nalikuje na slikovito prikazivanje paradoksa apostola Pavla, oznake za autentičnost hrišćanskog postojanja. U logici romana, to je u dosluhu sa činjenicom da Don Kihot i Sančo nisu ona moderna, decentrirana sopstva iz novovekovne literature, već su junaci za koje je hrišćanski shvaćen Bog pouzdani izvor istine i oslonac za delovanje. No, to je u dosluhu i sa nečim još značajnijim za logiku moguće alegorije jer oni imaju vrline poput bezazlenosti, dobrote, blagosti, milosrđa, trpeljivosti, krotosti, poštenja, u izuzetno visokoj meri. Za razliku od većine luda iz literature epohe, oni se nikome ne smeju (osim, ponekad, jedan drugom), uvek se njima smeju. Zbog toga bi se moglo reći da oni demistifikuju okruženje svojom bezazlenošću i naivnošću, koje nisu poza. U alegorijama atributi junaka ukazuju na kvalitet ideja, a sve vrline ovih junaka odgovaraju jevanđeljskom idealu pravednosti.

Govor u alegorijama je aluzivan, a u načinu na koji su prikazivani Don Kihot i Sančo postoje aluzije na ličnosti iz *Novog zaveta*, kao i semantički paralelizmi sa njihovim odnosima. Kao neko ko spasava ljude, Don Kihot izaziva asocijacije na Hrista, kao i time što je 'prijatelj grešnika', što je milosrdan prema svim ljudima, ma šta oni činili ('gledam muke, a ne zlodela') i, kako smo predstavili u izdvojenim epizodama, po tome što je i glasnogovornik jevanđeljske reči, ne samo reči viteške fikcije. Sančo Pansa nalikuje na ljude kakvima se Hristos okruživao, na neuke pripadnike najnižih socijalnih slojeva, koji su se celovito odazvali na jedan poziv i napuštali svoj dotadašnji način

⁷⁰⁷ Isto, II, str.11.

života; Sančo liči na te učenike i po tome što često ne razume Don Kihota, i po tome što se, jednako često, plaši (uz to što time i karnevalski spušta patetiku govora i ponašanja svog gospodara).

Njihov zajednički poduhvat i njihov odnos pobuđuje i asocijacije na neke specifične jevanđeljske motive. Oni se odvajaju od porodica zbog viteškog poduhvata, a u jevanđeljima sledbeništvo Hrista prevazilazi značaj porodice (I Tim. 5, 8); kod obojice se u maštanjima pojavljuje motiv vlasti, a u *Novom zavetu* je vlast metafora nebeskog carstva (Luka 19, 17; Otkr. 2, 26); opisivani su kao 'jedno telo', kao i hrišćani (Jovan 17,11). Izazivaju vrlo raznovrsne i kompleksne reakcije, pri čemu Don Kihot često izaziva spoj zapanjenosti, divljenja i straha (jer nosi oružje), a Hrist je izazivao upravo takve reakcije („I divljahu se nauči njegovoj“ /Mar. 1, 22/; „I začuđiše se čudom velikijem“ /Mar. 5, 42/; „Ne znadijaše šta govori, jer bijahu vrlo uplašeni“ /Mar. 9,6/).

Obojica su proganjani, iako pronose ideal pravde (to jest, 'rasteruju krivde'), a hrišćani su proganjani 'pravde radi' (Mat. 5, 10-12); konačno, izloženi su grubom podsmehu i poruzi, kao sam Hrist, kao apostoli (I Kor. 4, 13), i neretko ih posmatraju izvor zabave, a apostol Pavle kaže za hrišćane da su 'gledanje svetu', kao da su na pozornicama (I Kor. 4, 9).

Ako sumiramo utiske o protagonistima, smatramo najvažnijom činjenicu da kao 'i ludi i mudri' oni deluju kao personifikovanje paradoksa apostola Pavla u dva lica, ali i da motivske podudarnosti sa sadržajima *Novog zaveta* dodatno snaže utisak da njihovo postojanje u književnoj stvarnosti nema (samo) doslovno značenje, već i prenosno; ekscentričnost protagonskičkog para, njihovog načina postojanja i delovanja, nalikuje na način na koji je u jevanđeljima prikazana radikalna različitost hrišćanskog načina života od onog svetovnog.

Konačno, za našu temu je semantički indikativna i situacija putovanja, kretanje glavnih junaka i prikazani ambijenti. Samo putovanje je, uobičajeno, predstavljalo alegoriju istraživanja sveta, ali je značajno i to što se protagonisti *Veleumnog plemića* kreću kroz ruralne krajeve, što pohode mala mesta i samo jednom ulaze u veliki grad, gde će idalgo doživeti konačan poraz. I time se uspostavlja analogija sa jevanđeljima, jer je istovetno i Hrist putovao sa svojim učenicima, a doživeo poraz u velikom gradu, u Jerusalimu. Naročito ako se prati idalgovo kretanje stiže se utisak da je Servantes neobično suptilan pisac u pogledu obogaćivanja motiva svoje pripovesti aluzivnim

vrednostima; na samom početku Don Kihotovih pustolovina, kada on stiže pred krčmu u kojoj će biti zaređen za viteza, pojavila se aluzija na vitlejemska zvezdu („*opazi nedaleko od puta jednu krčmu, te mu beše kao da je ugledao zvezdu koja će ga odvesti na vrata, ako ne u hramine njegova spasa*“⁷⁰⁸), a pred opis njegovog poraza, u Barseloni, pojavio se niz podudarnosti sa motivima iz sedmice stradanja.

Isti tip aluzivne vrednosti ima i činjenica da mančanski idalgo često besedi o lutajućem viteštvu na otvorenom prostoru i za trpezom, kao što su se, u jevanđeljima, paradigmatične Hristove besede održavale na gori i za trpezom, prilikom tajne večere. Don Kihot i Sančo Pansa nikada ne ulaze u crkvu (i roman je prepun antiklerikalnih sadržaja); u *Novom zavetu*, vrata sinagoga su bila zatvorena za Hrista, a jednom je ušao u jerusalimski hram, gde je rasterao trgovce. Ukupno posmatrano, to deluje kao da junaci, dok traju pustolovine (do idalgovog poraza) ponavljaju trajektoriju kretanja Hrista i njegovih učenika.

Ako saberemo sve podsticaje, ukazuje nam se mogućnost da sklopimo sliku o *Veleumnom plemiću* kao alegoriji; sve alegorije imaju doslovno i preneseno značenje, a funkcionišu tako da se „celokupno značenje teksta i svih njegovih delova odnosi ne na onaj niz pojava ili ideja koje se u tekstu eksplicitno pominju, već na potpuno drugi simultani niz događaja ili ideja koji se u tekstu ne pominju. Dakle, potrebno je da tekst kao celina i svi njegovi delovi imaju pandan u alternativnom nizu događaja ili ideja“⁷⁰⁹.

Na nivou celine romana i jeste najjasnije vidljivo ono što je dosledno ostvarena idejna podudarnost *Veleumnog plemića* sa *Novim zavetom*, ona misao koja je slikovito prikazana pričom i junacima, i koju smo predstavili govoreći o paradoksu apostola Pavla. Da bi se ona prepoznala, kroz sve što je doslovno rečeno, treba najpre razaznati da su glavni junaci romana, kao akteri viteškog poduhvata, nosioci hrišćanskih ideala (što, samo po sebi, nije neobično, niti indikativno, s obzirom na vreme nastajanja teksta). Međutim, to postaje indikativno, višeznačno i aludira na sadržaje *Novog zaveta* ukoliko čitalac prepozna značaj činjenice da su ti nosioci hrišćanskih ideala (i bića čije identitete, naravi, određuju sve jevanđeljske vrline) prikazani kao lude, kao u *Prvoj poslanici Korinćanima*, i da su izloženi podsmehu, poruzi i raznovrsnim stradanjima, kao hrišćani u celom *Novom zavetu*.

⁷⁰⁸ M. de Servantes, *nav. delo*, I, str. 41.

⁷⁰⁹ T. Popović, *nav. delo*, str. 28.

Upravo time što je hrišćane prikazao u licima luda ili, zato što je poduhvat koji je implicitno hrišćanskog karaktera, 'vaskrsavanje viteštva', prikazao kao luckast, Servantes je umetničkim jezikom rekao isto što i apostol Pavle: da su nosioci tih plemenitih ideala, u svetu kakav jeste, lude. U načinu prikazivanja krije se značenje i zato verujemo da je *Don Kihot* alegorija, jer njegovi oblici govore; tu smisao progovara iz samog spajanja bezumlja sa jevanđeljskim načelima života, a takvu mogućnost je Servantesu obezbedila intriga o nekome ko ljudi čitajući viteške romane, te fikcije sa hrišćanskim idejnim sadržajem. U tome mi vidimo semantičko jezgro *Don Kihota* i time on 'ponavlja' *Novi zavet* što slikovito predočava središnju misao *Prve poslanice Korinćanima* o tome kakav je hrišćanski način života, koliko je suštinski različit od svetovnog i zašto, toliko različit, podrazumeva nerazumevanje i stradanje. A, takođe, pisac u jednom širem smislu parafrazira i jevanđelja i *Djela apostolska*, time što svoje lude izlaže poruzi, pa one ponavljaju paradigmatičnu sudbinu hrišćana iz *Novog zaveta*.

Pošto se u alegorijama postepeno razvija prenosni smisao, i u Servantesovoj pripovesti prepoznali smo niz podsticaja koji su nas, jedan za drugim, upućivali na svet hrišćanskih ideja, a verovatno, nijedan sam po sebi ne bi bio dovoljan da se naracija sa onakvom realističkom uverljivošću kakvu, umnogome, ima *Veleumni plemić*, pročita kao alegorija; stoga, sagledajmo sada i pandane između doslovnog i prenosnog plana značenja romana.

Idalgovo 'gubljenje razuma' prilikom čitanja viteških romana imalo bi pandan u 'napuštanju mudrosti ovoga sveta' i prihvatanju 'mudrosti po Bogu', kao vrsti mudrosti koju razum ne doseže, a koja je u životu po hrišćanskim idealima pravednosti i spasenja. Kako pomenusmo, vera uvek znači celovit 'pokret bića', radikalnu promenu kvaliteta života⁷¹⁰, a teolozi o tome govore kao o 'metanoji'⁷¹¹, promeni uma, preumljenju. Dakle, doslovno bi bilo reč o čitalačkoj ludosti, a prenosno o onoj višoj, mudroj ludosti o kojoj je govorio apostol Pavle. Viteški romani imali bi pandan u *Bibliji* (i sama reč *Biblija* označava 'knjige'). Govoreći doslovno o viteškom identitetu kao obrascu ponašanja svog glavnog junaka, Servantes bi, na prenosnom planu, time označavao hrišćanski identitet, jer je svaki verujući čovek i 'Hristov ratnik'. Dakle, govori se o vitezu, ali se time označava i hrišćanin; ono što se odnosi na viteza, odnosi se i na

⁷¹⁰ U odrednici „Religijsko iskustvo“ govori se o tri karakteristike: „Prvo, ono predstavlja totalni odgovor totalnog bića; drugo, ono je najznačajnije iskustvo za koja su ljudska bića sposobna; i treće, ono podrazumeva imperativ da se dela“. K. Krim, *nav. delo*, str. 581.

⁷¹¹ N. Fraj, *nav. delo*, str. 167.

hrišćane, i figurativno je prikazivano. Samo stanje viteškog ludila (ili viteški poduhvat) sa bukvalnog plana, imalo bi pandan u egzistencijalnom stanju hrišćana, i sve njegove odlike smo ovde već naveli u nizu analogija, dok bi Don Kihot i Sančo Pansa predstavljali otelovljenja središnje ideje dela – slikovito, oni osciliraju između ludosti i mudrosti, a time označavaju mudru ludost hrišćanskog načina postojanja. Doslovno, reč je o idalgu i o rataru, prenosno, reč je o autentičnim hrišćanima, u svetu kakav jeste (a književna stvarnost u *Don Kihotu* poznata je kao jedna od prvih slika 'sveta kakav jeste' u romaneskom horizontu pripovedanja). Oni ne uspevaju u poduhvatu 'rasterivanja krivdi' jer se, po *Bibliji*, pravda i ne ostvaruje u ovom svetu, koji 'leži u zlu'.

Doslovno, junaci su u sukobu sa svetom jer dele jednu iluziju (Sančo, kako smo govorili, na dirljiv način asimiluje ludilo svog gospodara, pristaje na njega i uživljava se u ceo poduhvat), a prenosno, oni su u sukobu sa svetom iz jednog mnogo bitnijeg, suštinskijeg razloga, ako roman čitamo kao alegoriju hrišćanske egzistencije. Kako je pisao Nortrop Fraj u *Velikom kodu*, društvo koje je odbacilo Hrista „predstavljalo je sva društva“ i on je „jedina figura u istoriji koju nijedno organizovano ljudsko društvo ne bi moglo da podnese“: „Društvo će uvek, pre ili kasnije, stati uz Pilata protiv proroka“⁷¹².

Na stilsko-semantičkom planu, *Veleumni plemić*, posmatran kao alegorija života u duhu jevanđelja, zanimljiv je zbog ogromne disonance između onoga što pripovest doslovno znači, komike, humora i vedrine koji su mu svojstveni, i onog reda značenja na koji usmeravaju aluzivni potencijali njegove priče; to ukrštanje planova stvara izuzetno složene, jedinstvene poetske efekte, od onih za koje je tek potrebno naći adekvatne termine. U našem doživljaju, Servantesov je alegorijski jezik teže razaznatljiv⁷¹³ nego što je to uobičajeno i jezik je ambivalentne, ironične istine –

⁷¹² Isto, str. 171.

⁷¹³ U širem evropskom kontekstu, kad je počela epoha baroka, dešavale su se značajne promene u poetološkoj misli o alegoriji, kao i u umetničkoj praksi. Dok su renesansni teoretičari alegoriju vezivali isključivo za nemimetičke narative, iz pretpostavke da je za dobru alegoriju važno da bude slikovit prikaz misli, italijanski autori s kraja XVI veka problematizovali su takva poimanja, naročito neoaristotelovci. Deo njih je tvrdio da je Aristotel 'prečutao' alegoriju jer je ona suprotna ideji jedinstva i uverljivog podražavanja moguće radnje; drugi su verovali da su mimetičke konvencije pisanja i alegorija, ipak, pomirljivi. Međunarodno najuticajnija sinteza u tom kontekstu poetoloških rasprava bila je ona koju je ostvario Torkvato Taso. U nekoliko tekstova, a naročito u predgovoru za *Oslobođeni Jerusalim*, on piše da herojsko pesništvo ili epika treba da bude sinteza mimizeza i alegorije, to jest, da je ona 'životinja u kojoj su sjedinjene dve prirode, imitacija i alegorija'. Time se jasno odvojio od ranije dominantne teorije i prakse, insistirajući na tome da alegorijsko delo nije samo transfer ideja, već i umetnički svet koji treba da bude što više realistički uverljiv, da što životnije prikazuje i junake i stvarnost. Na taj predlog odgovoriče stvaralaštvo iz faze prelaska renesanse u barok, pa je, u vremenu protivreformacije na specifičan način obnovljena upotreba alegorije – zavladao je mišljenje da doktrinarni sadržaj koji literarno delo prenosi ne treba da prevagne nad zadovoljstvom u pričanju priče. (Edvard Rajli pominje Torkvata Tasa kao prvog

paradoksa apostola Pavla pročitano i umetnički reinterpetiranog kao *ironije*; i Don Kihot je, kao junak, verovatno najpoznatija literarna figura ambivalencije, a smatramo da je takav jer je ambivalentna ona istina koja je u osnovi priče o njemu. S druge strane, utisak nam je da u Servantesu kao piscu 'pobeđuje' humorista, neko ko je, ipak, uvek kadar da vidi smešne strane stvari i da nas zasmije, pa i pred najoporijim uvidima o funkcionisanju sveta, da i poruke 'večne premudrosti' ogласi u jedinstveno duhovitim zapletima i u toliko neočekivanim slikama (kako je to već opisao Ortega i Gaset, „svaki veliki stil krije podnevni sjaj i vedrinu razlivenu nad nevremenom“⁷¹⁴). U vremenu nastajanja *Veleumnog plemića* nije postojala poetološka misao o romanu, sam žanr je, još uvek, uprkos pojavama remek-dela, imao status autsajderskog literarnog modela i forme koja nije shvatana previše ozbiljno; velike istine su, još uvek, bile u epopejama i dramama, ali je takav status forme – za Servantesa – prvenstveno bio prostor slobode.

Čitan na način koji smo predstavili kao moguć, *Don Kihot* potencijalno ima razornu kritičnost. Ako su viteškim kodeksom označena, u logici alegorije, hrišćanska duhovna načela, šta sve sugeriše samo činjenica da je tu reč o arhaičnom, 'mrtvom slovu'? S obzirom na to da je reč o delu iz Španije iz epohe protivreformacije, tako sagedana slikovnost pripovesti o čitalačkom ludilu skrivala je ono što se nije moglo neposredno i javno reći. A s druge strane, tako posmatran, *Don Kihot* ulazi u red onih literarnih dela s praga modernog doba koja svedoče o svetu u epistemološkoj krizi, o vremenu detronizacije i herojsko-viteških, i hrišćanskih vrednosti.

među onovremenim italijanskim piscima čiji se trag prepoznaje u Servantesovom stvaralaštvu /Edward C. Riley, *Cervantes: teorija literaria*, u: M.de Cervantes, *nav.delo*, str.CXXX/) Naš je utisak da je *Veleumni plemić* baš takva vrsta alegorije o kakvoj je pisao Taso i da je zato teže razaznatljiva jer je skrivena (proto)realizmom i odbijanjem da se, u odnosu na transfer ideje, da manji značaj 'uživanju u priči'.

⁷¹⁴ H. Ortega i Gaset, *nav.delo*, str. 60.

VII. ZAKLJUČAK

Podsticaje za prepoznavanje *Novog zaveta* kao knjige sa kojom *Veleumi plemić Don Kihot od Manče* vodi implicitni dijalog, pronašli smo u nekoliko aspekata Servantesovog remek-dela. Najpre, primetili smo da je pripovedanje o delovanju i kretanju protagoniste romana, o mančanskom idalgu Alonsu Kihanu koji ludi usled čitanja povesti o lutajućim vitezovima, praćeno aluzijama na motive iz jevanđeljskih tekstova. U opisu junakovog otiskivanja u svet i prikazivanju prvog mesta do kojeg će doći, krčme u kojoj će, parodijski, biti zaređen za viteza, pojavila se reminiscencija na zvezdu koja je dovela istočnjačke mudrace do Vitlejema; na drugom kraju romana, u naraciju o njegovom dospevanju do grada u kojem će doživeti poraz i biti primoran da se odrekne lutajućeg viteštva, u sliku ulaska u Barselonu, upisane su višestruke motivske podudarnosti sa novozavetnim predstavljajima ulaska Isusa Hristosa u Jerusalim.

Za razliku od tih suptilnijih podsticaja, koji navode pažljivog čitaoca Servantesovog romana da pripovest o doživljajima mančanskog idalga asocijativno povezuje za sadržajima *Svetog pisma*, pojavljivali su se, takođe, i eksplicitniji vidovi uspostavljanja intertekstualnih relacija sa osnovnom knjigom zapadne kulture. U najistaknutijem planu književnog dela, u mnogim epizodama u kojima mančanski plemić nastupa pred svetom donoseći ideju o vaskrsavanju lutajućeg viteštva, pa oglašava ideje svog poduhvata, prepoznawali smo parafraze jevanđeljskih poruka, ali prepletene sa motivima onih knjiga zbog kojih je, kako priča kaže, 'pomerio pameću' i pošao u svet. U njegovim prividenjima, u jeziku kojim je govorio o svojoj dami, o ranijim vitezovima, o velikim podvizima, uvidali smo ukrštanja kategorija fikcije sa kategorijama religije, do potpunog stapanja u nekim slučajevima; retorika literature i poetskog doživljaja mešala se sa retorikom vere. O svojoj ljubavi govorio je jezikom kojim je apostol Pavle govorio o Bogu ('*ona se bori u meni, ona pobeđuje u meni, i ja u njoj živim i dišem i postojim i jesam*'), slavu koju teži da postigne podvizima odredio je kao '*slavu eterskih regiona*', apostola Pavla pominjao kao jednog od najboljih vitezova, '*skitnica božanske vojske*'. A u nekim epizodama, njegove intervencije su se neposredno oslonile na reč jevanđelja – pred galijašima, u sukobu dva sela, u pozivanju razbojnika Rokea Ginarta na put spasenja duše, u besedi o Hristovom miru u konačistu. Zapažanje da je poduhvat mančanskog plemića idejno oslonjen i na poruke *Svetog pisma* vodilo nas je ka zaključku da humorističko-ironična naracija *Don Kihota* ima i

jedan ozbiljan, sekundarni značenjski plan, i da je potrebno prepoznati motivisanost pomenutih vidova intertekstualnog povezivanja sa *Svetim pismom*.

Istražujući značenja viteškog ideala kao fenomena istorije i literature, spoznali smo da se sve pominjane reference na *Bibliju* i na hrišćanske postulate, u pripovedanju o ludom čitaocu viteških knjiga i o njegovim komičnim pustolovina, mogu prepoznati kao umetnički znaci, kao vidovi piščevog sugerisanja čitaocu da ima u svesti da je viteštvo, čak i u bajkovitoj fikciji koja je sludela starog plemića, neodvojivo od hrišćanstva. Kao paradoksalno 'ratničko hrišćanstvo' u istoriji, jednako kao i u viteškim romanima kao pripovestima o lutalaštvu posvećenom spasenju, ono podrazumeva utemeljenost u jevanđelju; prvenstveno je ideal odbrane vere, ali i staranja za pripadnike zajednice, delovanje radi očuvanja pravde. To nas je utvrdilo u utisku da Servantes, parodijski razarajući fiktionalni svet viteškog romana, implicitno kazuje i o nečemu što je u najbližoj vezi sa hrišćanskim idejama o svetu.

Kako su glavni junaci, često, otelovljenja ideja koja su u osnovi književnih dela, analizirajući likove Don Kihota i Sanča Panse, došli smo do nekoliko zaključaka. Mada pri oblikovanju njihovih identiteta aktivira mnoštvo starih modela, Servantes ih obdaruje bezazlenošću, kao zajedničkom odlikom kojom se oni najviše izdvajaju među likovima književne stvarnosti kojom se kreću, ali i milosrdem, verom, pravdednošću i trpeljivošću; rečju, pisac upisuje u karaktere protagonista glavne hrišćanske vrline, pa one korespondiraju sa duhom poduhvata u kojem učestvuju. Primitili smo da njihovu realističku uverljivost narušava činjenica da u svojim postupcima osciliraju između nečega što bi se moglo opisati kategorijama lakovernog, naivnog, luckastog, budalastog, pa i sasvim bezumnog, na jednoj strani, i mudrosti, pronicljivosti, pa i lucidnosti, na drugoj. I plemeniti i smešni, i lude i mudraci, oni su nam se ukazali kao figure paradoksa, protivrečja koje treba razrešiti. U logici prethodno zapaženih upućivanja na tekstove *Svetog pisma* i, načelno, hrišćanskih ideja, ukazala se mogućnost da i istovremenost ludosti i mudrosti u glavnim likovima pripovesti, takođe, oslonimo na podlogu biblijskog teksta; u pojmovniku *Novog zaveta*, ono što je 'i ludost i mudrost' je paradoks apostola Pavla iz *Prve poslanice Korinćanima*, misao kojom se predočava paradoksalnost autentičnog načina hrišćanskog života ('što je mudrost pred Bogom, ludost je pred ljudima'). Sagledani na podlozi *Poslanice Korinćanima*, Don Kihot i Sančo – čije delovanje u romanu nalikuje svemu što je apostol prikazao kao ludost vere ('slabi' pred svetom, neugledni, progonjeni, ali nosioci najviših ideala) – ukazali su nam

se kao moguće personifikacije biblijskog paradoksa, kao otelovljenja te paradoksalne misli; uz svu životnost, kompleksno obilje ličnih crta i autentičnost srodnoj onoj koji imaju stvarna ljudska bića, prepoznali smo da postoji mogućnost da se oni vide i kao figuracije ideje, a takvi su junaci alegorije.

Sagledavanjem *Don Kihota* kao moguće alegorije, razaznavanjem u njegovom (proto)realističkom narativnom tkanju poredak ideja, prepoznali smo da priča o nekome ko ljudi čitajući viteške romane predstavlja, sama po sebi, ideju ili vid spajanja bezumlja sa hrišćanskom aksiologijom, svojstvenoj svim lutajućim vitezovima. A isto tako, da su junaci, obeleženi spojem ludosti i mudrosti kao realistički nečitljivim, pa time i apstraktnim znakom, moguća otelovljenja misli o ludosti hrišćanstva. Konačno, ponudili smo pogled na logiku označavanja u *Don Kihotu* kao alegoriji, mogući red pandana između sadržaja pripovesti sa doslovnog značenjskog plana (narativne vizure, priče, junaka, njihovih atributa, putanje njihovog kretanja, stanja viteškog ludila/trajanja viteškog poduhvata) i onih sa sekundarnog semantičkog plana, gde bi bio red vrednosti, misli, pojmova, kvaliteta i specifičnih obeležja hrišćanskog načina života. Specifičnost Servantesovog dela među alegorijama bila bi u, većoj nego ikada pre, stilsko-semantičkoj disonanci između planova značenja (komika, humor/duhovnost) i složenosti poetskih efekata koje ona izaziva, ali i u saobražavanju 'transfera ideja' realističkim konvencijama pripovedanja.

Kao moguće izvorište Servantesove ironije prepoznali smo ambivalencije koje proističu iz središnje misli *Prve poslanice Korinćanima* – da su, u svetu kakav jeste, nosioci hrišćanskih ideala viđeni kao lude –, a u književnoj stvarnosti *Don Kihota*, u njegovoj priči i glavnim licima, iskazivanje te misli u slikama.

Literatura

Primarni izvori:

Miguel de Servantes Saavedra, *Veleumni plemić Don Kihote od Manče*, preveo sa španskog jezika Đorđe Popović, Izdavačko preduzeće Novo pokolenje, Beograd, 1952.

Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, edición del Instituto Cervantes, dirigida por Francisco Rico, Crítica, Barcelona, 1998.

Sveto pismo Novoga zavjeta (preveo Vuk Stefanović Karadžić), Jugoslovensko biblijsko društvo, Partenon, Beograd, 2004.

Sekundarna literatura:

Alemán, Mateo, *Guzmán de Alfarache*, Planeta, Barcelona, 1983.

Alken, Leon, *Erazmo među nama*, sa francuskog jezika preveo Miodrag Radović, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad, 1994.

Allen, Paul C., *Philip III and the Pax Hispanica, 1598–1621: The Failure of Grand Strategy*, Yale UP, 2000.

Allen, Percy Stafford, *The Age of Erasmus*, Oxford / Clarendon Press, London, 1914.

Amadis od Gaule, nepoznati autor (verzija Anhela Rosenblata), sa španskog jezika prevela Biljana Isailović, Geopoetika, Beograd, 2014.

Antonio Maravall, José, *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*, Ariel, Barcelona, 1975.

Antonio Maravall, José, *Utopía y contrautopía en 'El Quijote'* (1976), Visor Libros, 2006.

Antonio Monroy, Juan, *La Biblia en el 'Quijote'*, editorial Clie, Terassa, Barcelona, 2005.

Armas Wilson, D. de, „Cervantes and the New World“, u: A. J. Cascardi, *The Cambridge Companion to Cervantes*, Cambridge UP, 2002.

Armas Wilson, D. de, *Allegories of Love: Cervantes's 'Persiles and Sigismunda'*, Princeton University Press, (1991) 2016.

Armas, Frederick A. De, „Cervantes and the Italian Renaissance“, u: *The Cambridge Companion to Cervantes*, ed. Anthony J. Cascardi, Cambridge UP, 2002.

Asensio, Eugenio, „El erasmismo y las corrientes espirituales afines (conversos, franciscanos, italianizantes)“, *Revista de Filología Española*, XXXVI, 1952.

Auden, W. H., *The Enchafed Flood*, New York, Random House, 1950.

Auerbah, Erih, *Mimezis: prikazivanje stvarnosti u zapadnoj književnosti*, preveo sa nemačkog jezika Milan Tabaković, Nolit, Beograd, 1968.

Avery, William T., „Elementos dantescos del 'Quijote'“, *Anales Cervantinos* 9 (62 /1961).

Bagić, Krešimir, „Od figure do kulture – alegorija (Tko je sijeda starica – Gramatika ili Retorika?)“, *Vijenac*, god. XVII, br. 399/2009.

Bahtin, Mihail, *O romanu*, preveo sa ruskog jezika Aleksandar Badnjarević, Nolit, Beograd, 1989.

Bahtin, Mihail, *Stvaralaštvo Fransoa Rablea i narodna kultura srednjeg veka i renesanse*, preveli sa ruskog Ivan Šop i Tihomir Vučković, Nolit, Beograd, 1978.

Bandera, Cesáreo, *The Humble story of Don Quixote*, The Catholic University of America Press, Washington, D. C., 2006.

Bataillon, Marcel, *Erasmus y el erasmismo*, traducción castellana de Carlos Pujol, Crítica, Barcelona, 2000.

Bataillon, Marcel, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, Fondo de Cultura Económica, México, 1966.

Bataillon, Marcel, *Erasmus et l' Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVI siècle*, Paris, 1937.

Bencheneb, Saadeddine, Marcilly, Charles, „Qui était Cide Hamete Benengeli?“, *Melanges offerts a Jean Sarrailh* t.I, Editions Hispaniques, Paris, 1966.

Bergamín, José, „Sancho en el purgatorio“, en: *Miguel de Cervantes y los escritores del 27*, ed. Ana Rodríguez Fischer, Anthropos, Barcelona, 1989.

Blum, Harold, „Introduction“, u: *Miguel de Cervantes, 'Don Quixote'*, a translation by Edith Grossman, Secker & Warburg, London, 2004.

Böhmer, E., *Erasmus in Spanien*, „Jahrbuch für romanische und englische Literatur“, 4 (1862).

Bonilla y San Martín, Adolfo, „Erasmus en España. Episodio de la historia del renacimiento“, *Revue Hispanique*, XVII, 1907.

Canavaggio, Jean, „Vida y literatura: Cervantes en el 'Quijote'“, u: Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, edición de Instituto Cervantes, dirigida por Francisco Rico, Crítica, Barcelona, 1998.

Casalduero, Joaquín, *Sentido y forma de 'Los trabajos de Persiles y Sigismunda'*, Gredos, Barcelona, 1975.

Cascardi (ed.), A. *The Cambridge Companion to Cervantes*, Cambridge UP, 2002.

Castro, Américo, „Recordando a Erasmo“, *Teresa la Santa y otros ensayos* (Alianza Editorial, Madrid, 1982), dostupno na: <http://www.vallenajerilla.com/berceo/florilegio/inquisicion/erasmo.htm>

Castro, Américo, *Cervantes y los casticismos españoles*, Madrid-Barcelona, Alfaguara, 1966.

Castro, Américo, *El pensamiento de Cervantes y otros estudios cervantinos*, Editorial Trotta, Madrid, 2002.

Celso Bañeza, Roman, „Citas bíblicas de Cervantes en latín“, *Anales cervantinos*, 31, 1993.

Cervantes, Miguel de, *El viaje del Parnaso*, <http://miguelde.cervantes.com/pdf/Viaje%20del%20Parnaso.pdf>

Christina H. Lee, *El encantamiento de don Quijote en Barcelona*, dostupno na: http://cvc.cervantes.es/literatura/cervantistas/coloquios/cl_XI/cl_XI_20.pdf.

Close, A. *Cervantes: pensamiento, personalidad, cultura*, <http://cvc.cervantes.es/literatura/clasicos/quijote/introduccion/prologo/close.htm>

Close, A., *Cervantes and the Comic Mind of His Age*, Oxford UP, New York, 2000.

Close, A., „Las interpretaciones del 'Quijote'“, u: Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, edición de Instituto Cervantes, dirigida por Francisco Rico, Crítica, Barcelona, 1998.

Close, A., (et al), *Cervantes*, Centro de estudios cervantinos, Alcalá de Henares, 1995.

Copeland, Rita, Struck, Peter T., *The Cambridge Companion to Allegory*, Cambridge UP, 2010.

Cvajg, Štefan, *Magelan. Erazmo Roterdamski*, sa nemačkog jezika preveli Boško Petrović i Nika Milićević, Rad, Beograd, 1983.

Damaso, Alonso, *Sancho-Quijote, Sancho- Sancho*, Anthropos, Barcelona, 1989.

Delgado, Marijano, „Mističko i mesijansko hrišćanstvo 'Kihota'“, *Treći program*, broj 158, 2013.

Delimo, Žan, *Civilizacija renesanse*, preveo sa francuskog Zoran Stojanović, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad, Sremski Karlovci, 2007.

Delimo, Žan, *Katolicizam između Lutera i Voltera*, prevela sa francuskog Vera Ilijin, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad / Izdavački centar „Cetinje“, Cetinje, 1993.

Đergović Joksimović, Zorica, *Utopija, alternativna istorija*, Geopoetika, Beograd, 2009.

Di Camillo, Ottavio, „Humanism: Spain“, u: *Encyclopedia of the Renaissance*, ed. Paul F. Grendler. Charles Scribner's Sons, New York, 2000.

Domínguez Ortiz, Antonio, „La España del 'Quijote'“, u: Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, edición de Instituto Cervantes, dirigida por Francisco Rico, Crítica, Barcelona, 1998.

Drejn, Džon, *Uvođenje u Novi zavet*, prevela s engleskog Bogdana Đukić, Clio, Beograd, 2004.

Džonson, Kerol B., „Kako se danas čita 'Kihot'“, Treći program, broj 158, 2013.

Egido, Aurora „Erasmus y la torre de Babel. La búsqueda de la lengua perfecta“, u: *España y América en una perspectiva humanista. Homenaje a Marcel Bataillon*, Madrid, Casa de Velásquez, 1998.

Egido, Aurora, „Cervantes y las puertas del sueño. Sobre la tradición erasmista del ultramundo en el episodio de la cueva de Montesinos“, *Studia in honorem professor Martín de Riquer*, vol. III, Barcelona, Quederns Cremá, 1987.

Empson, William, *English Pastoral Poetry*, dostupno na: <https://archive.org/details/englishpastoralp00emps>

Enciklopedija živih religija, Kit Krim (ur.), preveli Lj. Miočinović, V. Perišić (i dr.), Nolit, Beograd, 2004.

Espejo Surós, Javier, *El Erasmo de los españoles*, dostupno na: http://www.academia.edu/5793837/El_Erasmo_de_los_espa%C3%B1oles

Fine, Ruth, *Reescrituras bíblicas cervantinas*, Universidad de Navarra, Iberoamericana, Vervuert, 2014.

Fletcher, Angus, *Allegory: The Theory of a Symbolic Mode*, Cornell UP, New York, 1982.

Forcione, Alban K., *Cervantes' Cristian Romance: A Study of 'Persiles y Sigismunda'*, Princeton UP, Princeton, 1989.

Forcione, Alban K., *Cervantes and the Humanist Vision. A Study of Four Exemplary Novels*, Princeton UP, 1982.

Fraj, Nortrop, *Anatomija kritike*, prevela sa engleskog Gorana Raičević, Orpheus, Novi Sad / Nolit, Beograd, 2007.

Fraj, Nortrop, *Veliki kod(eks): Biblija i književnost*, preveli sa engleskog Novica Milić i Dragan Kujundžić, Prosveta, Beograd, 1985.

Fuko, Mišel, *Riječi i stvari*, preveo Nikola Kovač, Nolit, Beograd, 1971.

Gautier, León, *Chivalry*, translated by Henry Frith, George Routledge and Sons, London, 1981.

Genette, Gérard, *Palimpsests: literature in the second degree*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1977.

Gilbert, Gastón, *El Sancho Panso epifánico como punto de inflexión en la recepción del 'Quijote'*, dostupno na: http://cvc.cervantes.es/literatura/cervantistas/congresos/cg_VIII/cg_VIII_74.pdf.

Giljen, Klaudio, *Književnost kao sistem*, prevo sa engleskog Tihomir Vučković, Nolit, Beograd, 1982.

Grbić, Dragana, „Alegorija“, *Književna istorija* br. 140/141 (2010)

Hamvaš, Bela, *Brevijar*, preveo sa mađarskog Sava Babić, Dereta, Beograd, 2001.

Harington, Vilfrid, *Uvod u Bibliju*, preveo Mato Zovkić, Hrišćanska sadašnjost, Zagreb, 1977.

Hojzinga, Johan, *Erazmo*, prevela sa nemačkog jezika Olga Kostrešević, Nolit, Beograd, 1980.

Hojzinga, Johan, *Jesen srednjeg veka*, preveo sa nemačkog jezika Strahinja Kostić, Matica srpska, Novi Sad, 1991.

Hudson, Hoyt H., *The Praise of Folly by Desiderius Erasmus*, Princeton, 1941.

Ife, B. W., „The historical and social context“, u: A. J. Cascardi, *The Cambridge Companion to Cervantes*, Cambridge UP, 2002.

Janković, Vladeta, *Mitovi i legende: judaizam, hrišćanstvo, islam*, SKZ, Beograd, 2007.

Kaeuper, R. W., Kennedy, E., *The Book of Chivalry of Geoffrie de Charny*, Pennsylvania Press, Pennsylvania, 1996.

Kaeuper, Richard W., *Holly Warriors: The Religious Ideology of Chivalry*, Pensilvania, 2009.

Kaiser, W. „The wisdom of Folly“, u: *Dictionary of the History of Ideas* – electronic edition (based on the 1974 print edition: Wiener, Philip P, *Dictionary of the History of Ideas*, Macmillan Pub Co; London, 1974), dostupno na: <https://sites.google.com/site/encyclopediaofideas/human-nature/wisdom-of-the-fool>

Kaiser, Walter, *Praisers of Folly*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1963.

Kardini, Franko, „Ratnik i vitez“, u: Žak Le Gof, *Čovek srednjeg veka*, prevod sa italijanskog Sanja Ćurković i Mirela Radosavljević, Klio, Beograd, 2007.

Keen, Maurice, *Chivalry*, Yale UP, (1984) 2005.

Kevedo, Fransisko de, *Životopis lupeža*, preveo sa španskog jezika Josip Tabak, IP Rad, Beograd, 1961.

Klous, E., „Tumačenja 'Kihota'“, Treći program, broj 158, 2013.

Komelja, Beatris, *Španska inkvizicija*, prevela sa španskog Biljana Bukvić, Clio, Beograd.

Krim, Kit (ur.), *Enciklopedija živih religija*, preveli Lj. Miočinović, V. Perišić i dr., Nolit, Beograd, 2004.

Kundera, Milan, „Introduction“, u: Miguel de Cervantes Saavedra, *Don Quixote de la Mancha*, trans. Charles Jarvis, Oxford UP, Oxford, 1999.

Kuper, Dž. K., *Ilustrovana enciklopedija tradicionalnih simbola*, preveo sa engleskog Slobodan Đorđević, Nolit, Beograd, 1986.

La Biblia en la literatura del Siglo de Oro, Ignacio, A., Fine, R. (eds.), Iberoamericana, Vervuert, Madrid, Frankfurt, 2010.

Leo Spitzer, „Perspectivismo lingüístico en el 'Quijote'“, dostupno na: http://cvc.cervantes.es/literatura/quijote_antologia/spitzer.htm

Lewis, C. S., *Allegory of Love, A Study in Medieval Tradition*, Oxford UP, 1959.

Ljulj, Ramon, *Knjiga o viteškom redu*, preveo sa starokatalonskog Siniša Zdravković, Tenduro menadžment, Beograd, 2013.

Luis Abeljan, Hose, *Istorija španske misli*, prevela sa španskog jezika Nina Marinović, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad, 2008.

Lukač, Đerđ, *Teorija romana*, sa nemačkog preveo dr Kasim Prohić, IP Veselin Masleša, Sarajevo, 1968.

Maeztu, Ramiro de, *Don Quijote o el amor (ensayos en simpatía)*, Ed. Anaya, Salamanca, 1969.

Makijaveli, Nikolo, *Vladalac*, sa italijanskog prevela Jelena Todorović, Mono i Manjana, Beograd, 2009.

Mancing, H. *Cervantes' 'Don Quixote' – A Reference Guide*, Greenwood Press, Westport, Connecticut/London, 2006.

Mancing, Howard, *The Cervantes Encyclopedia*, II vols., Greenwood Press, Westport, 2004.

Mandeljštam, Osip, *Razgovor o Danteu*, Rad, Beograd, 1979.

Margolin, Jean-Claude, *Guerre et Paix dans la pensée d'Érasme*, Librairie Droz, Paris, 1973.

María Jover, José, ed., *El siglo del 'Quijote' (1580–1680)*, Espasa Calpe, Madrid, 1986.

Marić, Sreten, „Tragična luda“, u: *Don Kihot 1605–2005*, zbornik, priredili Mladen Šukalo i Jasna Stojanović, *Krajina*, god. 4, br. 15, Banja Luka, Art-print, 2005.

Márquez Villanueva, Francisco, „Erasmus y Cervantes, una vez más“, *Cervantes*, IV/ II, 1984.

Márquez Villanueva, Francisco, „Erasmus y España: entonces y ahora“, *Ínsula*, 491, 1987.

Martínez-Bonati, Félix, *El 'Quijote' y la poética de la novela*, Centro de estudios cervantinos, Alcalá de Henares, 1995.

Mastnak, Tomaz, *Crusading Peace: Christendom, the Muslim World and Western Political Order*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 2002.

Meletinski, Jeleazar, *Uvod u istorijsku poetiku epa i romana*, prevela sa ruskog jezika Radmila Mečanin, SKZ, Beograd, 2009.

Menéndez y Pelayo, Marcelino, *Cultura literaria de Miguel de Cervantes y elaboración del 'Quijote'*, http://cvc.cervantes.es/literatura/quijote_antologia/menendez_pelayo.htm

Menéndez y Pelayo, Marcelino, *Ensayos de Crítica Filosófica (I)*, Edición Nacional, Santander, 1942.

Milić, Novica, „Don Kihot i književnost“, Književni list, god. IV, br. 32, 2005.

Milićević, Nikola, „Španjolska književnost“, u: *Povijest svjetske književnosti* (t. IV), uredio Mate Zorić, Liber/Mladost, 1983.

Milošević, Nikola, 'Don Kihot' i nihilizam, u: *Don Kihot 1605–1615*, zbornik časopisa Krajina, god. 4, broj 15, priredili Mladen Šukalo i Jasna Stojanović, Art Print, Banja Luka, 2005.

Montero Reguera, José, *El 'Quijote' y la crítica contemporánea*, Centro de Estudios Cervantinos, Madrid, 1997.

Muñoz Iglesias, Salvador, *Lo religioso en el 'Quijote'*, Estudio teológico de Ildefonso, Toledo, 1989.

Nabokov, Vladimir, *Predavanja o Don Kihoteu*, preveo sa engleskog Veljko Nikitović, NNK, Beograd, 2008.

Ortega i Gaset, Hose, *Meditacije o Don Kihotu*, prevela sa španskog jezika Duška Radivojević, Matica srpska, Novi Sad, 2000.

Parker, Geoffrey, *Europe in Crisis 1598–1648*, Fontana, London, 1984.

Pas, Oktavio, *Luk i lira*, preveo sa španskog Radivoje Tatić, Ginko/Prosveta, Beograd, 1990.

Pavlović Samurović, Ljiljana „Društvene i kulturno-književne prilike u Španiji u vreme nastanka Don Kihota“, u: *Don Kihot 1605–1615*, zbornik časopisa Krajina, god. 4, broj 15, priredili Mladen Šukalo i Jasna Stojanović, Art Print, Banja Luka, 2005.

Pavlović Samurović, Ljiljana, *Knjiga o Servantesu*, Naučna KMD, Beograd, 2004.

Pedraza, Felipe-B., Rodríguez, Milagros, *Manual de literatura española – T. II: Renacimiento*, Cénlit Ediciones, Navarra, 1980.

Pedraza, Felipe-B., Rodríguez, Milagros, *Manual de literatura española – T. III: Barroco: Introducción, prosa y poesía*, Cénlit Ediciones, Navarra, 1980.

Pirandello, Luidi, „Humorizam“, Mogućnosti, Split, br. 3, 1963.

Popov, Jovan, *Dvoboj kao književni motiv: tematološka studija*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2012.

Popović, Tanja, *Rečnik književnih termina*, Logos Art, Beograd, 2010.

Redondo, Augustin, „Acercamiento al 'Quijote' desde una perspectiva histórico-social“, u: A. Close et al, *Cervantes*, Centro de estudios cervantinos, Alcalá de Henares, 1995.

Redondo, Augustin, *Tradición carnavalesca y creación literaria: del personaje de Sancho Panza al episodio de la insula Barataria en el 'Quijote'*, dostupno na: http://cvc.cervantes.es/literatura/quijote_antologia/redondo.htm

Revuelta Sañudo, Manuel, Morón Arroyo, Ciriaco (ed.), *El erasmismo en España: ponencias del coloquio celebrado en la biblioteca de Menéndez Pelayo del 10 al 14 de junio de 1985*, Sociedad Menéndez Pelayo, 1986.

Rico, F., *Historia y crítica de la literatura española*, t. III : B. W. Wardropper et al, *Siglos de oro: Barroco*, editorial Crítica, Barcelona, 1983.

Riley, Edward C., *Cervantes: teoría literaria*, u: Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, edición del Instituto Cervantes, dirigida por Francisco Rico, Crítica, Barcelona, 1998.

Riley, Edward C., *Cervantes' Theory of the Novel*, Clarendon Press, Oxford, 1962

Robert M. Johnston, *'La Galatea': Structural Unity and the Pastoral Convention*, <http://users.ipfw.edu/jehle/cervante/csa/articw88/johnston.htm>

Robert, Marthe, *The old and the new: from Don Quixote to Kafka*, University of California Press, Berkely, 1977.

Romero de Castilla, Manuel, *Don Quijote vindicador de Cervantes o Cervantes humanista*, Madrid, 1967.

Roterdamski, Erazmo, *Pohvala ludosti*, prevela sa latinskog dr Darinka Nevenić-Grabovac, Plato, Beograd, 2012.

Roubaud, Sylvia, „Los libros de caballerías“, u: Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, ed. Francisco Rico, Insituto Cervantes, Crítica, Barcelona, 1998.

Rüeg, August, „Lo erasmico en el 'Don Quijote' de Cervantes“, Viuda de Galo Saez, Madrid, 1954.

Salazar Rincón, Javier, *El mundo social del 'Quijote'*, Gredos, Madrid, 1986.

Selected letters of F. M. Dostoyevsky, ed. J. Frank, D. Goldstein, New Brunswick, 1987.

Sent Egziperi, Antoan de, *Mali princ*, prevela sa francuskog Mirjana Vukmirović, Narodna knjiga, Bigz, Beograd, 1981.

Serano Plaha, Arturo, *Servantesov magični realizam*, prevela sa španskog Nina Marinović, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad, 2011.

Servantes, Migel de, *Međugre*, preveli sa španskog jezika Jasna Stojanović i Zoran Hudak, Itaka, Beograd, 2007.

Servantes, Migel de, *Stradanja i podvizi Persila i Sigismunde*, prevela sa španskog Aleksandra Mančić, Rad, Beograd, 2008.

Servantes, Migel de, *Uzorne novele*, preveli sa španskog Haim Alkalaj i Duško Vrtunski, Matica srpska, Novi Sad, 1981.

Solar, Milivoj, *Moderna teorija romana*, Nolit, Beograd, 1979.

Stojanović, Dragan, „Rableove orgulje“, predgovor u: Fransoa Rable, *Gargantua i Pantagruel*, preveo Stanislav Vinaver, Kultura, Beograd, 1989.

Stojanović, Dragan, „Pohvala ludosti“, Treći program, 119/120, 2003.

Stojanović, Jasna, *Špansko pozorište baroka*, Filološki fakultet, Beograd, 2011.

Tartalja, Ivo, *Teorija književnosti*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 2006.

Thompson, J. A. K., *Irony*, London, 1926.

Todorov, Cvetan, *Uvod u fantastičnu književnost*, prevela sa francuskog Aleksandra Mančić-Milić, Beograd, 1987.

Treip, M. A., *Alegorical Poetics and the Epic*, The University Press of Kentucky, 1994.

Unamuno, Migel de, *Život Don Kihota i Sanča Panse: prema romanu Migela Servantesa Saavedre*, preveo sa španskog Gojko Vrtunić, Kultura, Beograd, 1969.

Vat, Ijan, *Mitovi modernog individualizma: Don Kihot od Manče*, prevela sa engleskog Jasmina Arsenović, Treći program, broj 158, proleće 2013.

Vilanova, Antonio, *Erasmus y Cervantes*, Editorial Lumen, Barcelona, 1989.

Vilar, Jean, „Don Quijote arbitrista (sobre la reformación en tiempos de Cervantes)“, *Beitrage zur Romanischem Philologie*, VI, 1967.

Vilar, Pierre, *Le temps du Quichotte*, Europe, 1/1956.

Villanueva Fernández, Juan Manuel, „Erasmismo o teología española del siglo XVI?“, u: R. Fine (et.al), *Cervantes y las religiones*, Iberoamericana/Vervuert, Madrid/Frankfurt, 2008.

Villar Lecumberri, Alicia, „Expresividad cristiana y cristianos expresivos en el Quijote“, u: *Cervantes y las religiones* (R.Fine, S. López Navia, eds), Universidad de Navarra, Iberoamericana, Vervuert, 2008.

Vo, Patriša, „Metaproza“, preveo sa engleskog Novica Petrović, Reč, br.19, Beograd, 1995.

Watt, Ian, *Myths of Modern Individualism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

Welborn, L. L., *Paul, the Fool of Christ. A Study of 1 Corinthians 1–4 in the Comic-Philosophic Tradition*, New York, London, T & T Clark International, 2005.

Whitman, Jon, *Allegory. The Dynamics of an Ancient and Medieval Technique*, Harvard University Press, 1987.

Wilson, Anne, *Traditional Romance and Tale. How Stories Mean*, D. S. Brewer, Ipswich, 1976.

Yorba-Gray, Galen, „Scriptural Authority in the Quijote: Target for Subversion?“, *Journal of Christianity and Foreign Languages* 3, Spring 2002.

Biografija

Jasmina Arsenović-Vujotić rođena je 18. juna 1977. godine u Beogradu. Pohađala je Filološku gimnaziju i diplomirala na Filološkom fakultetu u Beogradu 2007. godine, na smeru za srpsku književnost i jezik sa opštom književnošću. Master studije na grupi za srpsku književnost upisala je i završila tokom 2008. godine, a na doktorskim studijama je od 2009. godine. Radila je kao nastavnik srpskog jezika i književnosti, a potom i u redakciji Trećeg programa Radio-Beograda.

Прилог 1.

Изјава о ауторству

Потписани-а _____ Јасмина Д. Арсеновић-Вујотић _____

Број уписа _____

Изјављујем

да је докторска дисертација под називом

„Новозаветни подтекст *Дон Кихота од Манче* Мигела де Сервантеса“

- резултат сопственог истраживачког рада
- да предложена дисертација у целини ни у деловима није била предложена за добијање било које дипломе према студијским програмима других високошколских установа,
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио/ла интелектуалну својину других лица

У Београду, 20.4.2017.

Потпис докторанда

Јарсеновић-Вујотић

Прилог 2.

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије
докторског рада

Име и презиме аутора _____ Јасмина Д. Арсеновић-Вујотић _____

Број уписа _____

Студијски програм _____ наука о књижевности (сервантистика) _____

Наслов рада _____ „Новозаветни подтекст *Дон Кихота од Манче* Мигела де Сервантеса“ _____

Ментор _____ проф. др Јасна Стојановић _____

Потписани Јасмина Д. Арсеновић-Вујотић

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла за објављивање на порталу **Дигиталног репозиторијума Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског звања доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и публикацијама Универзитета у Београду.

У Београду, 20.4.2017.

Потпис докторанда

Јарсеновић-Вујотић

Прилог 3.

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Маровић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

„Новозаветни подтекст *Дон Кихота од Манче* Мигела де Сервантеса“

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са вим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство
2. Ауторство – некомерцијално
3. Ауторство – некомерцијално – без прераде
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима
5. Ауторство – без прераде
6. Ауторство – делити под истим условима

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци, кратак опис лиценци дат је на полеђини листа).

У Београду, 20.4. 2017.

Потпис докторанда

Зоранкица Вујичић