

Драган Бошковић

Филолошко-уметнички факултет Универзитета у Крагујевцу

КАКО СУ ГРАДИЛИ ЕВРОПУ: КУЛТУРНИ ИДЕНТИТЕТ МЕЋУРАТНЕ СРПСКЕ КЊИЖЕВНОСТИ

Izvorni znanstveni rad

DOI: <https://doi.org/10.17234/9789533792668.17>

Препознавање европске културе као матичне, и обрнуто, у међуратној српској књижевности било је високог интензитета. Структурирајући евроинтеграцијски наратив, српска литература је стратешки имажинирала саму Европу и оно (не)постојеће у њој, производила њену културну химеру и то као залог имажинације националне културе, и Европу а тако и национ чинећи дискурзивно стварним. О томе ће у раду бити реч. Али и о следећем: унутар артикулације европске културолошке парадигме у српској књижевној и културној поетици, осветлићемо један специфичан дискурзивни/културолошки аспект – обликовање западнохришћанских светитеља и западно-хришћанске духовности – и то као једно од битних поетичких и идентитетских места српског модернизма, око кога се обликује културна „слика” и „мисао” о западном хришћанству, а тако додатно конституише али и шири унутрашњи европејски културни хоризонт, и раскрива иманентна отвореност српског културног бића Другоме. И све то у путописима и есејима, пре свих, Јована Дучића, Исидоре Секулић, Милоша Црњанског.

Кључне речи: међуратна српска књижевност, Европа, културни идентитет, западно хришћанство, светитељи¹

¹ Овај текст је колаж, можда тачније аутоцитат низа мојих већ публикованих или рукописних радова. Пре неколико година отворио сам питање западно-хришћанских светитеља у српском међуратном модернизму, из чега су настали радови Бошковић (2022, 2023), као и рад који је под насловом „Западно-хришћанска теологија и духовност у културно-поетичкој оптици српског модернизма: Јован Дучић, Исидора Секулић, Иво Андрић, Милош Црњански” приложен за зборник са Седамнаестог светског конгреса слависта (Париз 2025), који ће ове године бити објављен, али и цела студија у рукопису *Света Тереза Авилска: Западнохришћански светитељи у српском међуратном модернизму* (1), као први део монографског триптиха који ће, верујем, наредних

У целини модернистичке књижевности сама модерност, сусрет са другим културама и свест о променама неодвојиви су. Зато се у контексту модернизације међуратне српске књижевности одвија интензивно препознавање и дискурзивно артикулисање западноевропског културног обрасца. Могли бисмо са толиким нашим теоретичарима и историчарима књижевности тврдити да се тадашња српска књижевност снажно уписује у европски културни идентитет, и „ставља у први план борбу за европски вредносни стандард” (Вучковић 1985: 133), и то као један имплицитни културни програм у раздобљу снажне модернизације, у којем се артикулише свест о српској припадности ширем контексту европске културе, као и свест да је – пошто тек у културно Другом можемо препознати сопствену Другост – евроцентризам конститутивни елемент њеног дискурзивног националног културног одређења. Наши аутори, зато, западњачки, модернистички и просвећено оријентисани, репрезенти су национално-културне другости и другости Европе, „чувари идеје Европе” (Derrida 1992: 147) и градитељи Европе, али и „чувари” и „градитељи” не само европског у националном колико и оног националног као европског. А када је реч о „идеологији сусрета наши међуратни путописци су 'Европејци', плодитељи симболичког капитала Запада” (Гвозден 2011: 242).

Модерна стремљења за усаглашавањем и јединством Западног и Источног европског, а тако и западноевропског и националног у српској култури нарастала су цео век уназад, од Доситеја Обрадовића,² па преко толико писаца 19. века, досежући до Исидориног „духовног европејства” (Секулић 1940: 11), а у циљу конституисања грађанских вредности, модерно и просвећено уређеног културног и друштвеног поретка, а тако и нашег национално-културног места у европској културној

година бити публикован. Уско везано за наведену проблематику јесте и питање европског културног идентитета српске књижевности, те се у мојим радовима та два дискурзивна обрасца интензивно препилићу.

² Ако модерно „усаглашавање” са европским, и истовремено и са јужнословенским, југословенским контекстом, иде од Доситеја, средњовековно је ишло од Светог Саве (в. Црњански 1988).

матрици.³ Зато се и у Дучићевом путописном опусу, „од шпанског запада, преко Италије, до Грчке, Византије и словенског истока – артикулише једна хришћанска и културолошка парадигма” (Видаковић-Петров 2013: 293).⁴ И то, опет, не само код путописаца, и не само код Дучића или Црњанског, и не само у понављању имаголошки конструисаних матрица културне истости/различитости Запада и Истока, нити само у деконструкцији истих, зато што наши међуратни писци нису ствараоци европске маргине него њеног „центра”⁵, који истовремено раде у име националне културне идентификације – јер су читања Запада наших модерниста, како Радојчић наводи за Исидору, „уско повезана с њеним схватањем проблема и интереса националне свести” (Радојчић 2004: 83) – али и изнутра шире национални имаголошки и културолошки хоризонт. Да ли треба онда додати да они заиста верују и у Европу и у национ, и да то није тек политичка симулација културне узајамности, фамилијарности, имаголошким предрасудама симулиран идентитет, политички условљен културолошки и идентитетски „театар”; не треба ли такође истаћи и да међуратни модернисти у сопственој изградњи Европе имају јасну „културнополитичку” визију у којој се Европа колико

³ „Поред избора правца путовања као чина самолегитимизације, приповедање путовања је за многе наше модернисте исто тако било знак додатног идеолошког оправдања властите делатности – да сместе себе и/или свој народ у европску породицу.” (Гвозден 2011: 21)

⁴ О Европи као „конститутивном елементу [...] националног одређења” и стварању „српског културног простора” у Исидориним путописима, као и о Дучићевом „евроцентризму” у контексту „очувања националне самосвести”, види: Рековић (2006).

⁵ Ако – што би био повод за много ширу расправу – „Дучићев европоцентризам у своме средишту нема европско већ српско културно и верско наслеђе” (Рековић 2006: 185), да ли је, на пример, евроцентризам као „италоцентризам” раног Црњанског битно другачији: „Међутим, ако је Тоскана разбудила у М. Црњанском наде и понос патриотски, та ватра, обратно, учинила је да се Тоскана види не као музеј, него као родна грудa [...]” (Секулић 2008); „и ја видех да ме је Италија толико залудела, а да није опасност у томе да се вратим своме, већ да се не вратим” (Црњански 1995а: 162). „Евроцентризам” касног Црњанског постаје „хиперборејоцентризам”.

гради, толико и разграђује у трагањима за адекватним моделима (националне, европске, па и југословенске⁶) самоидентификације. Подразумевајући елементарну припадност европском идентитету, наши писци доследно структурирају евроинтеграцијски наратив, и спремни су да интензивно препознају, имагинирају и стратификују додирне тачке, али и „дискурсе, политичко-институционалне праксе” (Derrida 1992: 26) унутар полова (западно-источно, античко-хришћанско, западно-источнохришћанско, европско-национално, центар-маргина) исте инстанце, унутар ова два, рекао би Дерида, „обећања”. Спремни да имагинирају чак и саму Европу (јер, деридијански, Европа и јесте један непресушни имагинаријум) и оно (не)постојеће у њој, и да производе њену културну химеру, и то као залог имагинације матичне културе, не би ли и Европу, а тако и национ, учинили дискурзивно стварним.



А на линији артикулације европске културне парадигме у међуратној српској књижевној и културној поетици, као и на линији њене модернизације, и више него интензивно присуство западно-хришћанских отаца, светитеља и западнохришћанске иконологије и мистике игра тако специфичну и битну улогу и раскрива, пре свега, импресивну отвореност тадашње српске културе Западу. Света Тереза, дакле, и Свети Фрања Асишки, и Игнасије Лојолски, Катарина Сијенска, али и Августин, Јован од Крста и Тома Аквински, Јакопоне да Тоди, Јованка Орлеанка и Тома Кемпијси, као и Света Клара, Доминик, фра Анђелико, Антоније Падовански, и толики други, и то не само у делима Јована Дучића, Исидоре Секулић, Црњанског, Ксеније Атанасијевић, Јеле Спиридоновић-Савић, него и код Марка Цара, Тодора Манојловића, Дединца, Андрића, па и Павла Поповића...

⁶ Не треба заборавити да на тадашњи културни идентитет битно утиче и међуратни друштвено-политички и државни контекст Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца, касније и Краљевине Југославије, популарно називан „Европа у малом”, у којем су се европске и националне културне и конфесионалне разлике преламале, и то као најпозитивнији изазов Другости. Многи од тадашњих српских аутора вођени су југословенском културном и политичком идејом, и интензивно учествују и у формирању и развијању целовите „југословенске” књижевности и културе.

Нећемо отварати питање постметафизичког доба у којем се артикулише овај западнохришћански духовни образац, и то као „остатак религиозног дискурса [...] када се свет види као свет ‘без светости’, напуштен од богова и опустошен техником” (Јерков 2015: 150), доба које преиспитујући метафизичко и теолошко мишљење преиспитује и сопствене поетичке и културне могућности, проживљавајући модернистички метафизички сутон и „сања једно паганско доба предхришћанског и предплатоновског логоса” (ибид. 151). Ако наши рани модернисти „сањају” Бога/хришћанство/религију из позиција платоничарског и митолошког логоса (Марко Цар, Јован Дучић, Исидора Секулић), а авангардни модернисти из прехришћанске и преплатоничарске визиуре, и то као сагласне Хајдегеровој посленичеанској и постхришћанској, тај Бог, тај Логос, као да више никада неће доћи, колико год га „сањали”, него ће само наставити да клиза културним дискурсима све даље и даље.

Чему онда католички светитељи у то богооскудно доба и то још у српској књижевности?

Пре свега, они су знак европске културе и естетике, али и знак субверзије према истој тој европској култури и естетици, као и према сопственој цркви. Они, такође, обележавају литерарно, поетичко и културолошко „боготражење” или прецизније „богогубљење” наших модерниста који посредством њих изнова или по први пут – из перспективе литературе – покрећу и преиспитују она битно „хришћанска” и битно европска метафизичка питања. Они су ту, дакле, да би подсетили на „мртвог” хришћанског Бога, да је некада био или да никада био није, и то опет као залог рађања поетичких, естетских и трансцендентних „откровења” наших модерниста, посредством којих завирују у сакрална и светачка – рекао би Црњански – „привиђења”, у фантоме с оне стране својих поетика и онтологија.

А све наведено може се пратити већ на плану пражњења жанровског (нпр. од животописа/житија до легенде), а тако и светачког образа: Црњанског, на пример, интересују, рецимо тако, „настраност”, „патологија”, „меланхолија” светитеља, она модернистичка помереност људског духа и Божијег духа који постаје одвише људски (и Свети Сава, Света Катарина Сијенска, Свети Фрања Асишки итд). Исидора Секулић

и Јела Спиридоновић-Савић би, опет, могле бити сагледане у отворености суптилнијем и „хришћанскијем”, искључиво индивидуално песничком искуству западних мистика, а Дучић у константној афирмацији колективног, националног, митског, античког, дакле, паганског Христа. И није овде по среди тек површна десакрализација колико модернистичка наративна артикулација оног људског „вишка” у мистцима, свитељима, њихове специфичности и њиховог хуманистичког и културолошког преступа у односу на свет.⁷ Ако наши (путо)писци „граде нацију” (Гвозден 2011: 212), и граде Европу, они парадоксално граде и хришћанство и то разграђујући га; и, обрнуто, модернистички разграђујући европски естетски и етички и метафизички образац, они чувају остатке хришћанске културе у постхришћанско доба.



Питање западнохришћанског знака у српском међуратном модернизму подразумева отварање питања рецепције, поимања, односа и критике католичког и православног, у смислу естетских и културолошких, идеолошких и историјских разлика, што је најчешћи вид конфесионалних диференција.⁸ Одмах ћемо подвући да у опусима наших модерних уопште нема католичког у дословно теолошком смислу, нити у догматском или еклесијалном, чак ни у црквеноисторијском смислу, али у свим овим аспектима нема ни православног. Са западним свитељима наши писци улазе у просторе културолошког, естетског и поетско-поетичког (само)препознавања, а тек на махове, у западно, па и у источно „правоверје”, па је зато немогуће одредити удео конфесионал-

⁷ Како је то, исповедајући свој лични однос према мистцима, много касније Сиоран сажео: „[...] почео сам да се интересујем не за саму религију, већ за мистике. Не због њихове духовности и вере, већ због вишка, страсти, због свог унутрашњег насиља.” „То ме није занимало [хришћанска страна мистика – Д. Б.], јер сам одувек сматрао да су мистици практично изван тога. Сви су били прогоњени, јер их је Црква сматрала опаснима, јеретцима, често су их гурали у затвор. Мистика је екстремно стање религије” (Sioran 2024).

⁸ О културном и политичком залеђу као пресуднијем од догматског за црквене расколе и диференције Источне и Западне цркве, види: Kongar (2014). О разлици историјског и културно-политичког у односу на догматско види: Loski (2001: 45–49).

но диференцираних богословских учења. Српски писци православље, као своје, национално, пре свега подразумевају и сагледавају у контексту етнологије или културне антропологије,⁹ па тек онда као опште православно (Исидора), као естетско-византијско,¹⁰ а католичко као удаљено културно Друго, институционално затвореније, делом апстрактније, делом рационалније, естетски комплексније и модерније¹¹.

Не налази ли Исидора код руских писаца православно-словенско-антрополошку идентитетску матрицу¹², а Дучић у тексту о Мештровићу каже:

⁹ „Наша религија није само православље испуњено јеврејским апостолима и сиријским испосницима. Српска вера је у националној епопеји, као што је у грчком старом народу био епос Хомера и теогонија Хезиода” (Дучић 1989б: 551). „Хеленизам је био ближи човеку зато што је он био пре свега идеал и сан, метафизика и вечна идеологија, без нарочите везе са државом, а везан за веру, која је пре свега била бајка, творевина њених песника” (ибид. 67).

¹⁰ „Ми смо тада осетили да је потребно ухватити везу са Византијом. Ја сам држао да је Византија потребна да бисмо осетили кроз њу и њоме стари српски начин и да бисмо обновили традицију језика коју је претргао Вук”, програмски тврди Винавер (1975: 145).

¹¹ У прилог расправи следећи Дучићев запис: „Српски национални геније [...] је помешао поезију и религију у целом свом животу, створивши једну националну мистику која је карактеристична за целу његову судбину. Да су сви Срби били католици, догодило би се сасвим друкчије: они би већ имали верску мистику која у католичком свету апсорбује све друго, али не би имали своју мистику народну” (Дучић 1989б: 553). Овај Дучићев став подударан је Црњанској идеји „националне религије” Светог Саве. (Види ниже Црњански о Светом Сави [Црњански 1988]). Послушајмо и следећи коментар овог Дучићевог става: „Овај исказ је занимљив из два разлога. Прво, као Дучићево објашњење зашто код Срба нема верске мистике (па и мистичарске поезије, какву налазимо код Шпанаца и других католичких народа), а друго, као објашњење значаја народне поезије у српској књижевној традицији” (Видаковић-Петров 2009: 580). Додајмо овде и Матоша поводом Дучићеве прве књиге: „Дучић је занимљив по томе што хоће но што може. Најтипичнији је представник површног западњаштва у Србији, то значајнији што је приступачан само љепотама католицизма, игноришући као прави сноб француских пансиона православље и естетске вриједности бизантинства. Та поезија није француска, а још мање српска. Она је скоро – хрватска у стилу Беговића, Боже Ловрића и Миличића.” (Матош 1902: 60)

¹² „Запад је међутим растао, и испео се на пирамиду еволуције и револуције;

Код Мештровића је свуда мит, јер је српска религија, имајући херојски мит за основу, више митологија него религија: јунаци поштовани као богови. Мит бескрајно тужан, о једној раси која је пропатила ужасе.

(Дучић 1989б: 553)¹³

Тај мито-колективни код био би један од разлога зашто је код наших међуратних модерниста – изузели бисмо опет Исидору – удео источнохришћанских светитеља и отаца занемарљив у односу на удео католичких. Други разлог би био: светоотачка литература је антрополошка метафизика, па тако једним делом занимљива Дучићу и Исидори, али не и постметафизичкој антропологији авангардних аутора. Такође, источни светитељи се уклапају искључиво у један „стереотипни“ образац посвећења (на пример: света царска лоза), и у један утврђени, психолошког нијансирања, личног печата светитеља и унутрашње и спољашње динамике лишен образац подвига (исихастичко безмолвије, созерцање, тиховање), па је, њима насупрот, нашим модернистима атрактивнији динамични и лични печат¹⁴ у искуству оностраног и посвећењу западних светитеља, као што су сви западни светитељи које препознају српски аутори такође списатељи, песници. „Запад има најдивније текстове мистичке литературе, у прози и у поезији”, записаће Исидора (Секулић 2019: 191; в. Секулић 1940: 12), а ти су текстови, колико год црквени, духовни, хришћански, писани у матрици „профана” литературе (аутобиографија, поема, глоса...), и у њима се одвија најинтензивнији додир сакралног и хуманистичког наратива.¹⁵ Ти светитељи су,

а онда му је дошла декаденца. Руска основна мисао, мисао о Богу, нема декаденце. Та мисао обухвата нас данас све. Из те мисли, оком и душом, обухватамо и ми све.” (Секулић 1922: IV)

¹³ „Тај народни епос постао је донекле митологија која је његова друга религија и интимна мистика; а он је и многобожац, јер је направио божанственим своје претке.” (Дучић 1989б: 553)

¹⁴ „Појединачно искуство великих мистика Православне цркве већином не познајемо. Духовна литература кршћанског Истока, осим ријетких изузетака једва да посједује аутобиографских описа нутарњег живота сличних Анђели Фолињској, Хенрику Сусо или *Повијести једне душе* свете Терезије из Лисјеа.” (Loski 2001: 49)

¹⁵ „Католички калуђери бар знају Хорацијеве стихове лепој Лидији, и Катуполове лепој Клаудији, и Проперцијеве лепој Цинтији, и понављају их нежније

поновимо, као и писци, „превратници” у односу на идеолошку, институционалну и догматску моћ,¹⁶ и отворени „имагинацији” (за модернисте метафизички испражњене) оностраности; они су, као и писци, „мистици”:

У наша времена [...] модеран песник религиозне душе то је индивидуални мистик. Он може описивати вече, или воду која крај нас протиче и не враћа се натраг, и испунити строфе дубоко контемплативним акцентима и симболима. (Секулић 1943: 230)

Од „преступника” и алтер ега раномодернистичког уметника (Свети Фрања је Исидорин, Света Тереза Авилска је алтер его Јеле Спиритодонових-Савић, Ксеније Атанасијевић), до узора подвига у свету без Бога, светитељи су, као и светост „подстицај за испољавање оних исечака уметникове осећајности који су неуклопиви у модерну стварност” (Ломпар 2018: 304), а тако и подстицај самоисписивања уметника као уметника, и као модерног еквивалента „светитељу”. Јер:

У великом простирању, једно је свецу и уметнику заједничко: стваралачки полет за велики задатак у којем дејствује на један или други начин и нешто тајанствено, божанско, божја помоћ. Сви људи без разлике слажу се у томе да у уметности и светости има нарочитих божјих дарова, да је Бог на један или други начин присутан у напорима свеца и уметника. (Секулић 2019: 121)

Ако је и пред овако разумног закључка Исидора ипак склонија светитељу, и, такође, недвосмислено наклоњена западном мистицизму, Црњански је наклоњен истом, али из модернистичке перспективе

него псалме цара Давида. [...] И грчки калуђери су били велики кад су се бавили паганским писцима.” (Дучић 1989а: 164)

¹⁶ Наши модернисти критикују званичну (католичку) Цркву, и као институцију, и као утеловљење моћи, религију уопште као идеологију, одакле произилази и њихова наклоност мистцима: „То је генијално прост систем религиозног живота где између Бога и човека нико не посредује. То мистично хришћанство измиче докле свакој власти цркве. [...] Сва религија је невидљива, у срцу, у љубави. Остало, црква, свештеник, служба, пост, свеци, чак и сама молитва, нису по нужности религија. Симболе вере, свете тајне, ауторитет римске цркве и њених поглавица, Св. Францискус се није одрицао, учио је браћу да им се покоравају, али је прећутно одрицао моћ свему земаљском и светском да човеку помогне да живи у Богу, да Бога воли, да се спасе.” (Секулић 1926: 119)

теолошки первертованог и хуманистички афирмативног: уметник је за њега корелат светитеља (види: Ломпар 2018: 304–350), и један и други у хуманистичком и егзистенцијалном „вишку”, и сакралном „мањку”, у чему аутоматски препознајемо модернистичко-поетичку разлику Исидоре и Црњанског, рано модерног и међуратно, авангардно модернистичког. Зато је очекивано и да се у свом приказу *Љубави у Тоскани* Исидора критички осврне на Црњансково постметафизичко пражњење светог:

И заиста је мала, и г. Црњанског недостојна критика: говорити за свеца да није свет, говорити да неко нема заслугу коју му је дала његова савременост, и векови је одржали; говорити да неко није оно чиме је једино реалан. Мит, легенда? Шта мари ако има и то. Пуно је великих личности које су окружене легендама, али су зато ипак стварне, и оно што јесу.

(Секулић 2008)

и да онда изнесе своју „теологију” превазилажења плоти: „Човек лебди над безданом, и не падне у њега” (ибид.), јер блуд – уништава човека, па зато „кад уметник истера са унутрашњим искуством до квалитета јасноће и лепоте, све остало је пређени и заборављени инцидент. Кад [Црњански] дође до инспирације за Свету Клару, крв и месо је нула” (ибид. 462–463). Зато је очекивано да је оваквим ставом Исидора исказује своју склоност „духовном”, „метафизичком”, да не кажемо јеретичком – „монофизитском”, а Црњански оном „телесном”, „физичком”, што не значи да је наклоњен – рекли бисмо опет јеретичком – „несторијанском”,¹⁷ колико да своје поетичке и егзистенцијалне ставове обли-

¹⁷ Стереотипне амбиваленције католичко–православно с обзиром на фундаментална црквена учења подразумевају „заблуде” да је православље, теолошки, увек више-мање нагињало монофизитству, а католицизам несторијанству. „Источно хришћанство поређено са западним, има више онострани лик. Запад је практичнији, Исток је контемплативнији” (Solarić 2013). „Еклезиолошки несторијанизам, заблуда оних који хоће раздијелити Цркву на два различита бића: на Цркву небеску, невидљиву, једину праву и апсолутну, и на Цркву (или боље ‘цркве’) земаљску, несавршену и релативну, што лута у тминама људска друштва [...] Супротно тому, еклезиолошки монофизитизам издат ће се жељом да види у Цркви божанско биће у правом смислу ријечи, гдје је свака појединост посвећена, гдје се све намеће с ознаком божанске нужности, гдје се ништа не може промијенити или преиначити, јер људска слобода, сурадња

кују кореспондентно историјској, рано модерној и авангардно-модернистичкој културној, филозофској и „хетеродоксној” религијској матрици, те да су они увек у одступању од „правоверја”, модерни – не како би Исидора волела „мистици” него – „јеретици”.



Као и свим претходним, зар и овим „нашим данима”, „који српском националном бићу намећу потребу да се опредељује према темељним цивилизацијским питањима”, не остаје да се држе путоказа назначеног „у делима претходника – а Исидора Секулић несумњиво ту спада” (Радојчић 2004: 83), јер њена критика Запада (Европе!) и западног хришћанства произашла је из „спремности да се прихвате и усвоје несумњиве вредности и католичких аутора” (ибид. 88), несумњиве европске вредности. Није ли то иманентна отвореност Другоме која је обликовала и модернистичке и културолошке и поетичке и „теолошке” ставове и опусе наших међуратних писаца. А чија једна од окосница јесте – као што је то „окосница разуђеног дела И. Секулић” – „духовно европејство, на које ће српска култура увек моћи да се ослони” (ибид. 89).

Ако је међуратна српска књижевност обележена, понављамо, дефинитивним учвршћивањем пријатељства са Западом, и склапањем пријатељства са западнохришћанским светитељима, у данашње време би требало већ говорити о саживоту, али се бојим да није тако. Саживот је, рекао би Дерида, залог демократије и пријатељства, позив и увек долазеће дискурзивно откровење, али и обећање, залог да су Европа и Запад ту и да ће тек доћи, доћи нама а тако и ми себи. Да ће доћи као што су већ тада дошли, тада када су српска књижевност и култура извеле сопствено дефинитивно геосимболичко и гекултурно мапирање и створиле трајне представе о европско Другом, а тако и о сопственој националној култури и идентитету као европски Истом, не подлежавши, за све нас са Балкана карактеристичној историјској постколонијалној културној „едипализацији”.

Литература

Бошковић, Драган. 2022. Оно друго дискурса, путописа, града: Света Тереза Авилска Јована Дучића и Милоша Црњанског. *Јован Дучић – песник и дипломата: Поводом сто педесет година од рођења*. Ур. Делић, Јован. Српска академија наука и уметности. Београд. 443–456.

Бошковић, Драган. 2023. (Италијански) фрањевачки светитељи у српској међуратној књижевности. *Наслеђе* 54/2023. 25–47.

Видаковић-Петров, Кринка. 2009. Јован Дучић и шпански модернисти, *Поезија и поетика Јована Дучића*. Ур. Делић, Јован. Институт за књижевност и уметност – Учитељски факултет – Дучићеве вечери поезије. Београд – Требиње. 555–588.

Видаковић-Петров, Кринка. 2013. Црњански и Шпанија. *Acqua alta*. Ур. Шеатовић Димитријевић, Светлана; Лето, Марија Рита; Лазаревић ди Ђакомо, Персида. Институт за књижевност и уметност. Београд. 289–312.

Винавер, Станислав. 1975. Скерлић и Бојић. *Критички радови Станислава Винавера*. Ур. Зорић, Павле. Матица српска – Институт за књижевност и уметност. Нови Сад – Београд. 138–162.

Вучковић, Радован. 1985. Епоха симболизма у српској књижевности. *Српски симболизам. Тилолошка истраживања*. Ур. Палавестра, Предраг. Српска академија наука и уметности. Београд.

Гвозден, Владимир. 2011. *Српска путописна култура 1914–1940: Студија о хронолошкости сусрета*. Службени гласник. Београд.

Derrida, Jacques. 1992. *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*. Indiana University Press. Bloomington. Indianapolis.

Дучић, Јован. 1989а. *Градови и химере: путописи. Стаза поред пута: есеји и чланци*. БИГЗ – Просвета – Свјетлост. Београд – Сарајево.

Дучић, Јован. 1989б. *Моји сапутници: Књижевна обличја (Прикази и белешке. Чланци)*. БИГЗ – Просвета – Свјетлост. Београд – Сарајево.

Јерков, Александар. 2015. *Европа и књижевна истина: херменеутика*. Филолошки факултет. Београд.

Kongar, Iv. 2014. *Devet vekova posle: Beleške uz „Istočni raskol”*. Prev. Đurović, Zoran; Đurović, Suzana. Beogradska nadbiskupija. Beograd.

Ломпар, Мило. 2018. *Црњански – и светска књижевност*. Православна реч. Нови Сад.

Loski, Vladimir. 2001. *Mistična teologija Istočne crkve*. Prev. Cukovečki, Mihael. Kršćanska sadašnjost. Zagreb.

Матош, Антун Густав. 1902. Јован Дучић: Пјесме. *Бранково коло* VII/2–3. 57–63.

Peković, Slobodanka. 2006. Nacionalno i evropsko kao odraz odnosa svoj/tuđ u srpskim putopisima. *Svoj i tuđ: Slika drugog u balkanskim i srednjoevropskim književnostima*. Ur. Maticki, Miodrag. IKUM. Beograd. 183–187.

Радочић, Саша. 2004. Исидорина критика католичанства. *Сабрана дела Исидоре Секулић: Дрјуи о Исидори*. Stylos Art. Београд. 82–89.

Секулић, Исидора. 1922. Предговор. *Руски мислиоци и Европа*. Нова Европа. Загреб. III–V.

Секулић, Исидора. 1926. Свети Францискус од Асиза, поводом седамстогодишњице од смрти му, 4. X. 1926. *Летопис Матице српске* 1/1926. 110–118.

Секулић, Исидора. 1940. *Стопама Христовим Томаса из Кемписа*. <http://ubsm.bg.ac.rs/cirilica/dokument/397/stopama-hristovim-tome-iz-kempisa>

Секулић, Исидора. 1943. Једна ниска религиозне лирике. *Аналитички тренутци и теме*. Књ. 3. Млада Србија. Београд. 219–252.

Секулић, Исидора. 2008. Белешка уз путопис „Љубав у Тоскани”. <https://italia.rastko.net/delo/12253> [6. 6. 2021.]

Секулић, Исидора. 2019. *Стопама Христовим: одабрани записи*. Бернар – Отачник. Стари Бановци – Београд.

Sioran, Emil. 2024. Sve što čovek postigne nužno se okreće protiv njega. <https://artprovocator.com/2020/06/23/emil-sioran-ja-sam-sve-vreme-pratio-samo-jednu-ideju-da-se-sve-sto-covek-postigne-nuzno-okrece-protiv-njega/> [15. 2. 2024.]

Solarić, Avram. 2013. О molitvenom tihovanju: Mistika vs. dogma. <https://kulturniheroj.com> [19. 9. 2022.]

Црњански, Милош. 1988. *Свети Сава*. Глас Цркве. Шабац.

Црњански, Милош. 1995а. *Путописи*. I. Задужбина Милоша Црњанског. Београдски издавачко-графички завод – Српска књижевна задруга – Editions L’Age D’Homme. Београд – Lausanne.

Црњански, Милош. 1995б. *Путописи*. II. Задужбина Милоша Црњанског. Београдски издавачко-графички завод – Српска књижевна задруга – Editions L’Age D’Homme. Београд – Lausanne.

KAKO SU GRADILI EVROPU: KULTURNI IDENTITET MEĐURATNE SRPSKE KNJIŽEVNOSTI

Sažetak

Prepoznavanje evropske kulture kao matične, i obrnuto, u međuratnoj srpskoj književnosti bilo je visokog intenziteta. Strukturirajući eurointegracijski narativ, srpska literatura je strateški imaginirala samu Evropu i ono (ne)postojeće u njoj, proizvodila njenu kulturnu himeru i to kao zalag imaginacije nacionalne kulture, i Evropu a tako i naciju čineći diskurzivno stvarnim. O tome je reč u radu. Ali i o sledećem: unutar artikulacije evropske kulturološke paradigme u srpskoj književnoj i kulturnoj poetici, osvetličemo jedan specifičan diskurzivni/kulturološki aspekt – oblikovanje zapadnohrišćanskih svetitelja i zapadno-hrišćanske duhovnosti – i to kao jedno od bit-nih poetičkih i identitetskih mesta srpskog modernizma, oko koga se oblikuje kulturna „slika” i „misao” o zapadnom hrišćanstvu, a tako dodatno konstituiše ali i širi unutrašnji evropejski kulturni horizont, i raskriva imanentna otvorenost srpskog kulturnog bića Drugome. I sve to u putopisima i esejima, pre svih, Jovana Dučića, Isidore Sekulić, Miloša Crnjanskog.

Ključne reči: međuratna srpska književnost, Evropa, kulturni identitet, zapadno hrišćanstvo, svetitelji

HOW THEY BUILT EUROPE: THE CULTURAL IDENTITY OF INTERWAR SERBIAN LITERATURE

Summary

Identifying European culture as native, and vice versa, within Serbian interwar literature was highly intensive. By structuring European integration narrative, Serbian literature was strategically envisaging both Europe and the (non)existent within it, producing its cultural chimera as the guarantee of imagining national culture thus making Europe and the nation discursively actual. That is what the paper discusses. But also the following: within the articulation of European cultural paradigm in Serbian literary and cultural poetics, we will illuminate a particular discursive/cultural aspect – conceptualizing saints and spirituality of the Cristian West – as an important poetical and identity cornerstone of Serbian modernism upon which the cultural “image” and “thought” of Western Christianity was formed which in turn not only modeled but also disseminated the inner European cultural horizon, thus disclosing the immanent openness of Serbian cultural being towards the Other. The aforementioned is examined within the travelogues and essays by Jovan Dučić, Isidora Sekulić, and Miloš Crnjanski.

Keywords: Serbian interwar literature, Europe, cultural identity, Western Christianity, saints