

Драган Б. Бошковић<sup>1</sup>  
Универзитет у Крагујевцу  
Филолошко-уметнички факултет  
Одсек за филологију  
Катедра за српску књижевност

## (ИТАЛИЈАНСКИ) ФРАЊЕВАЧКИ СВЕТИТЕЉИ У СРПСКОЈ МЕЂУРАТНОЈ КЊИЖЕВНОСТИ<sup>2</sup>

У раду се више пописује, а мање тумачи, рецепција личности, теологије и духовности (италијанских) фрањевачких светитеља у делима (путописи, есеји, новински чланци) српских међуратних модерних. И то као залог даљих проучавања, једног „дијалога” и „сагласја” између модернистичко-поетичких оптика српских аутора и духовно-теолошких оптика католичких светитеља и духовника, а самим тим артикулације тадашњег евроцентричног културног и поетичког „програма” наших писаца којим се далекосежно шири културолошки хоризонт српске литературе.

**Кључне речи:** Западно хришћанство, светитељи, мистика, поетика, српски модернизам, Свети Фрања, Света Клара, Свети Антоније Падовански, Блажени Јакопоне да Тоди, Блажени Фра Анђелико

*Фра Ивану (Мајићу),  
пријатељски!*

### 1.

Никада пре и никада после, српска литература није себе тако недвосмислено препознала у контексту западне црквене, духовне и културне матрице, и никада није тако снажно црпела свој културолошки и поетички идентитет из (хришћански, геокултурно) западног Другог као што је то било у доба између два светска рата. Субјективни однос према Богу, мистичко и „нихилистичко” искуство, мистичко и поетско, и то не само хришћанско-духовна него и поетичко-културолошка димензија текстова западнохришћанских светитеља, њихових биографија и њихових културних мисија, као и чулност/телесност у искуству Бога, или индивидуалне егзистенцијалне и духовне кризе, иманентно ће одјекнути у поетикама, наративима и дискурсима представника српског раног (Цар, Дучић, Секулић и др.) и међуратног (Андрић, Црњански, Манојловић,

<sup>1</sup> boskovicbdragan@gmail.com

<sup>2</sup> Истраживање спроведено у раду финансирано је Министарство науке, технолошког развоја и иновација Републике Србије (Уговор о реализацији и финансирању научноистраживачког рада НИО у 2023. години број 451-03-47/2023-01/ 200198).

Дединац, Спиридоновић-Савић и др.) модернитета. И то: „химеричке”, метафизичке или легендарне „одгонетке” дискурзивно оностраног, естетска (де)сакрализација, чулно-еротски импулс светог, текстуална делиричност и литерарне екстазе, егзалтација мучеништва. Такође, ово исписивање западнохришћанског трага у текстовима српских међуратних модерниста дијалогско је: конструктивни (али и критички, у етничком, културном и професионалном смислу) дијалог са западним и западнохришћански Другим истовремено је и деконструктивни дијалог: деконструкција матичне културне матрице и међусобна деконструкција српских писаца у име стратификовања њиховог сопственог естетског, поетичког, културолошког и духовног идентитета.

Тврдњу Владимира Гоздена да „у путописима су модерност, сусрет са другим културама и свест о променама неодвојиви” (Gvozden 2006: 190), можемо проширити и на друге жанрове (есеј, духовна медитација, легенда). А поводом тог „сусрета” могли бисмо са толиким нашим теоретичарима и историчарима књижевности тврдити да се тадашња српска култура и књижевност снажно уписује у европски културни идентитет, и то у смислу једног имплицитног културног програма јер: евроцентризам је конститутивни елемент дискурзивног националног културног одређења. Наши аутори, зато, западњачки и просвећено оријентисани, репрезенти су национално-културне другости и другости Европе, „чувари идеје Европе” (Derrida 1992: 147) и градитељи<sup>3</sup> Европе, као и „чувари”, „градитељи” европског у националном, представљајући се не као писци европске маргине него њеног „центра”. Радећи 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” (Radović 2004: 83) – они померају колективни имаголошки и културолошки хоризонт. А на линији артикулације ове европске, хришћанске и културолошке парадигме дискурзивно обликовање западнохришћанских светитеља и западнохришћанске теолошке мисли и уметности има посебно место. И одједном можемо само констатовати импресиван каталог западних светитеља у српској литератури.<sup>4</sup> И не само италијанских светитеља, мада ће нас у овом раду интересовати пре свега они, и још уже, само фрањевци и један доминиканац. И овај рад зато ће пре свега бити један филолошки попис текстова и аутора у којима се Свети Фрања Асишки<sup>5</sup>, Света Клара, Свети Антоније Падовански, Блажени Јакопоне да Тоди и Блажени Фра Анђелико јављају. Попис, зато што задати обим рада у

3 „Када је у питању идеологија сусрета наши међуратни путописци су 'Европејци', плодитељи симболичког капитала Запада.” (Gvozden 2011: 242)

4 Осим оних којима ћемо се у овом раду позабавити, ту су и свети: Тереза Авилска, Игнасије Лојолској, Доминик, Катарина Сијенска, Августин, Јероним, Јован од Крста, Тома Аквински, Јованка Орлеанка, Тома Кемпијски, Хилдегарда из Бингена, Мехтилда Магдебуршка, Бернард из Клервоа, Бонавентура...

5 У српској транскрипцији и традицији: Фрања, Франческо, Франциско, Францискус, а тако припадници реда који је установио: фрањевци, францискан(ц)и, францескан(ц)и.

часопису не дозвољава да проговоримо шире, посебно о херменеутичком и поетичком месту ових светитеља у делима наших аутора, да разиграмо херменеутички троп поезије/литературе и теологије/духовних списа, и то не само као „судар” култура и конфесија колико диференције које један светитељ има код више наших аутора, а тако и о међусобном дијалогу међу њима. Ако је најпопуларнији светитељ у српској књижевности Свети Фрања Асишки, морали бисмо да укажемо на оног увек другог Фрању код Марка Цара, Дучића, Црњанског, Исидоре, Павла Поповића, Тодора Манојловића, Ксеније Атанасијевић, Јеле Спиридоновић-Савић... Такође, требало би много простора да се представи и критички преиспита досадашња научна истраживања ове теме и појединих светитеља. Нека онда буде овај рад тек то, филолошки попис грађе као залог једне будуће студије. И то, понављамо, попис италијанских светитеља.

Јер Италија је још од Доситеја Обрадовића уметничка, митолошка, едукативна и цивилизацијска опсесија наших писаца (в. Stuparević 1976: 105–107). Или да додамо да „у међуратном раздобљу најбројнији су, а по свему судећи и најбољих уметничких својстава, путописи посвећени Италији” (Gvozden 2011: 54), јер је „Италија и пре међуратног раздобља била најподробније мапирана међу територијама које су до тада походиле српска и европске књижевности” (Gvozden 2011: 55; в. Stuparević 1976). А имагинација Италије ишла је тако далеко да Исидора Секулић напомиње: „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” (Sekulić 2008: 465), и да у Умбрији и Асизију „све одише једном милостивом лепотом” (Sekulić 2019б: 183), а Црњански је тврдио: „и ја видех да ме је Италија толико залудела, а да није опасност у томе да се вратим своме, већ да се не вратим” (Crnjanski 1995а: 162), и: „Дубоко волим Италију, и кад бих могао, прећутао бих много штошта” (Crnjanski 1995б: 50). Да је ово текст о Италији у међуратној српској књижевности само наведено било би довољно да се отвори једна много обимнија расправа. Али ми ћемо се ипак вратити предмету нашег рада, италијанским фрањевачким светитељима, мада пре тога би требало појаснити следеће. Овде нећемо говорити о осталим италијанским светитељима, нити духовницима, свештеним лицима или редовницима. Изоставићемо Свету Катарину Сијенску, о којој је толико писано (в. Дучић *Писмо из Италије* (Dučić 1989); Црњански *Љубав у Тоскани* (Crnjanski 1995а), Исидора Секулић у приказу *Љубави у Тоскани* (Sekulić 2008), као и у *Што њама Христовим* (Sekulić 1940) или у пригодном тексту о Фрањи на годишњицу смрти (Sekulić 1926));<sup>6</sup> изоставићемо и Тому Аквинског (в. Sekulić 1940; Sekulić 1943а; Crnjanski 1983а) и његовог доминиканског сабрата Савонаролу (Car 1895, Spiridonović-Savić 1944; Sekulić 1926; Dučić 1989). Тек не бисмо могли ни проговорити о Дантеу, о којем је толико писано.

6 О „подтексту” Црњанскове Катарине Сијенске види: Đurić 2008, а о „зацрвенелости”, и „опсесивно крвавом црвенилу” у поезији Јеле Спиридоновић-Савић, коју „могуће је везати за Св. Катарину из Сијене и њене текстове који таквим призорима обилују”, види: Đurić 2013.

Данте није светитељ, наравно, али о њему се писало као о светом човеку, као мистику, човеку века „богатог у мистичима, века Бонавентуре и Дантеа” (Dučić 1989: 355), јер „сјајан пример мистике у то време био је песник Данте. Додуше незамонашен и светски човек, али душом прави 'фратичело', један од мале браће најчистије францисканске мистике” (Sekulić 1940: 189), који се „Светом Франческу дивио, јер је дао вери своје детиње срце... Naque al mondo un Sole” (Dučić 1989: 180–182), и у чијем делу „међу многим мрачним фигурама хришћанског мистицизма, издиже се јединствена фигура Св. Франциска, централна фигура у XI певању Дантеова *Раја*, неодољива фигура Сиромашка” (Sekulić 1926: 112), а „у једноме од својих чувених афресака насликао је Цото свога пријатеља Данта, који клечи и посматра задивљен онога, о којем је он исти у свом великом спјеву казао 'да се дигао као сунце и својим зрацима све обасјао'” (Car 1895: 225). Није случајно, такође, да дело Анице Савић Ребац представља низ

историјских трансформација и реактуелизовања представа о личном и надличном, људском и божанском Еросу, од сликовитих, још увек напола митских мисли пресократика, преко Платона и различитих облика неоплатонизма, преко хришћанске модификације ових представа, њихове синтезе у Дантеовом песништву, до модерног доба и Гетеа као следећег узорног песника. (Radojčić 2019: 12)

Додајмо тек да ће, нешто касније, и Иван В. Лалић „интегративност Медитерана налазити у цитатима и реминисценцијама италијанске ренесансе (Данте, Петрарка)” (Šeetović Dimitrijević 2013: 470). Може ли другачије када је Данте у питању.

## 2.

Свети Франциско Асишки. Као да нема нашег међуратног писца који није оставио забалешку о њему. А обележавање седамсто година од његове смрти, окупило је те 1926. и 1927. године текстове и Црњанског (чак три текста), Андрића, Исидоре Секулић (два текста), као и једно јавно предавање Павла Поповића. Неколико година касније, и Дучић ће у свом тексту „Авентино”, као одломку Писма из Рима, посветити један пасаж италијанском светитељу.<sup>7</sup> Живот овога светитеља, како записује Марко Цар, јесте „више мање, свакоме познат” (Car 1895: 220–221); његов траг у српској књижевности, можемо такође рећи, свакоме би требало да буде познат. О рецепцији „лика и дела” Фрање Асишког у српској књижевности у нас постоји већ низ текстова<sup>8</sup>. И поред тумачења Фрањине *Песме браћу Сунцу* као песничког интертекста код Јеле Спиридоновић-Савић (Đurić 2013; Јанјић 2019), или преиспитивања Андрићевог превода исте песме (Carasso 2010), до Фрање као метафоре уметника (Јанјић 2018), и тек, више дескриптивно, Фрањиног текста, „поетике” и

7 О библиографским подацима наведених текстова, види: Јанјић 2018.

8 Види: Carasso 2010; Đurić 2013; Јанјић 2018; Јанјић 2019; Babić 2018; Lazarević di Đakomo 2009.

фигурације његовог лика код Андрића, Црњанског, Исидоре Секулић и Дучића (Janjić 2018; Babić 2018; Lazarević di Đakomo 2009), још увек није деликатније испитана ова поетичка фигурација светитеља у контексту поетика сваког од наших аутора.

Ако Исидора Секулић своју расправу о Фрањи утврђује аналогijом са Терезом Авилском, Дучић то чини у односу на Светог Доминика, као што такође на једном месту – вероватно пратећи Секулићкин текст – прави аналогijу са Светом Терезом (Dučić 1989: 263), и Исидора и Дучић супротстављајући Фрањину „италијанску” благод „шпанском” насиљу и фанатизму. Фрања је „оличење једне благе верске идиле, а други је оличење свирепе верске политике” (Dučić 1989: 150–151; слично поновљено и у Dučić 1989: 416); „Св. Тереза је представник шпањолског верског фанатизма, а Св. Францискус италијанске верске екстазе.” (Sekulić 1926: 114)<sup>9</sup> Иако сагласни у неким ставовима, Исидора и Дучић се у срцу своје поетике раздвајају. Дучић мисли у складним, античким категоријама, па његово поимање светитеља, као и поезије, треба разумети посредством старогрчких естетичких и културних идеала. Исидора прави помак од њега, као и од осталих наших модерниста, онолико колико само хришћанство посматра ипак из угла хришћанства. Исидора је имала, од свих наших модерниста, најделикатнији осећај за „мене” у хришћанству, познавала учења и иманентну структуру цркве. Али и Исидора и Дучић наклоњенији су – рецимо тако – Фрањи. Није нам намера да овде анализирамо Дучићеве велике пасаже о Фрањи, већ тек да опет констатујемо да он „показује симпатије управо за св. Фрању и за мистицизам италијанског XIII века” (Lazarević di Đakomo 2009: 417), јер је Дучићев дијалог „са Вером” наговештен „у синтагми 'верска идилa' кад помиње Фрању Асишког, а чија је вера 'почивала сва на савести оног који верује’” (417)), додајмо са Дучићем: „на сазнању божанствене истине само путем визије и екстазе” (Dučić 1989: 261). И јер, у карактеристичним за Дучића емфазима, „Италија је дала три највећа човека за враћање хришћанства Христу; то су били Григорије Велики, Арнауло из Брешије и Франческо из Асизе. Колико у ова три имена има величине, морала, нежности” (Dučić 1989: 44), као што: „Стари Рим је имао своје карактере и за папско доба, и којом се поноси људство: Григорије Велики, Арнауло из Брешије, свети Франческо, Савонарола” (184), и јер два фрањевца, „Свети Бонавентура и свети Франческо из Асизе, исто су толико понос Италије; и Данте зове Асизу истоком, а њеног свеца Сунцем” (260).

Досадашња писања о Фрањи код Исидоре Секулић могу се резимирати тврдњом Данијеле Јањић да

За Исидору Секулић асишки светац је и носилац идеалног поимања природних појава и животних недаћа; могло би се рећи да је она однос Светог Фрање Асишког према свету и природи интериоризовала у виду свог филозофског доживљаја вере и неке врсте охрабрења, а посебно у односу према страху. (Janjić 2018: 306)

9 О Светој Терези у међуратној српској књижевности детаљније у: Bošković 2022.

Или - одређујући симболичко-културну мапу Исидориног дела - тврђњом да:

Хришћанско-латинску културу античког и средњег века нешто више је тумачила. Писала је углавном о жестокиим хришћанским личностима, које су каткад или чешће раздирали јаки контрасти, као што су Августин, Фрања Асишки, 'жестоки фратар' Јакопоне да Тоди. (Leovac 1986: 382)

Додајмо и да „Исидора је овоземљаску егзистенцију мистика поимала као непоновљиву естетику живота. То је превасходно уочљиво у есејима посвећеним Светом Франциску од Асиза.” (Aleksić 2019: 16)

Два текста написана искључиво о асишком светитељу, и један – „Иде ли уметност над светост?” (1939) – у којем је Фрања синоним за „светост”, потврђују Фрању као Исидорин духовни и песнички „алтер его”. Није можда далеко од истине закључак Данијеле Јањић да

суштина јесте да се Исидора Секулић у извесном смислу поистовећује са Светом Терезом, али за то није било неопходно помињати Светог Фрању. Овде су у питању срж саме поетике наше књижевнице и начин на који она доживљава улогу писца, а који откривају да је асишког свеца сматрала једним од идеалних стваралаца и идеалних узора. (Janjić 2018: 304–305)<sup>10</sup>

Можда не ни то, колико један културолошки и егзистенцијални став. Можда је Тереза један од Исидориних женских песничких или мистичких „двојника”, али Фрања Асишки и Тома Кемпијски сигурно јесу њени хришћански и духовни и мистички „двојници”. Од описа не само природног колико културно надограђено природног амбијента Асизија и „благе, нежне Умбрије” из које је „никла је као љиљан чиста поезија Св. Франциска” (Sekulić 2019б: 146), преко рефлексии о мистицизму, који „је једно од светих и узвишених места човечјег духа” (Sekulić 1926: 110), и идеала сиромаштва, или спајања мистицизма, мучеништва и песништва (Sekulić 1926: 110), јер „неко је на једном месту записао: рећи мистик, то је рећи песник. Код Св. Франциска су светиња и поезија заиста истоветност” (Sekulić 1926: 111), до преиспитивања текстова о Фрањи<sup>11</sup>, о *Цвешћима* као „златној књизи поезије”, као „малом еванђељу”, или *Песми Сунцу* која „је песма над песмама можда целе хришћанске поезије” (115), и даље до компарације уметника и светитеља („Иде ли уметност на светост”) у којем закључује: „Главно дело Св. Франциска невидљиво је било, и од оног света је било.” (Sekulić 2019а: 119) Исидорини ставови о Фрањи само нас враћају назад, њој, њеној поетици, једној

10 Овакав закључак ближи је чињеницама у, на пример, односу на следећи: „У есеју 'Иде ли уметност над светост?' Исидора Секулић време осветљава у духу древног православног предања и искуства Цркве” (Radulović 2013: 235), иако се у тексту првенствено расправља о Фрањи Асишком као „оличењу” светитеља, као и о Андрићевом фра Марку, а њихово је поимање времена ранохришћанско.

11 „*Цвешћини, Fioretti*, Легенди трију другова, у делу *Liber Conformitatum* Бартоломеа из Пизе, у *Тесћаменшу* Св. Франциска, у његовој *Песми Сунцу* [...] Прву биографију свечеву радио је Тома из Челана. Важнија је друга, познија биографија, под насловом *Три друга*.” (Sekulić 1926: 114)

вољи за (хришћанском) трансценденцијом, једној јасној свести о односу уметности и религије, и једној жељи о непосредовању црквених институција<sup>12</sup> између уметника и Бога:

То је генијално прост систем религиозног живота где између Бога и човека нико не посредује [...]. Сва религија је невидљива, у срцу, у љубави. Остало, црква, свештеник, служба, пост, свеци, чак и сама молитва, нису по нужности религија. (Sekulić 1926: 115)

И са тим треба бити опрезан и не доносити преурађене и површне закључке, и биографски „лик” Исидоре упоређивати са њеном „опсецијом” Фрањом, као ни линеарно не поистовећивати њен и Фрањин „жанр”, јер то је пре питање матрице духовног текста која „ради” и код Исидоре и код Фрање. Херменеутичка је замка када се тематска подударност (самоћа, богоостављеност, стрепња, тишина, ноћ, борба са Богом) између текстова разуме једносмерно. На примеру читања Андрића можемо видети како се лако може упасти у „клопку”, зато што се не препознаје Андрићево мимикријско подражавање дискурса светитеља и светих књига (в. Гавријушина 2012: 123 и даље). Молитвени и медитативни и рефлексивни пасажии, елипсе и цитати, сентенце, коментари, и код Исидоре и код Андрића (*Свеске, Знакови поред њуша*) писани су у конвенцији духовних „жанрова”<sup>13</sup>: дискурс је огољен, елиптичан, медитативан, окренут „оностраном”, сав у више-мање наговешеном (Исидора) и прећутаном (Андрић) или делиричном (Црњански).<sup>14</sup>

А када смо већ код Андрића и Црњанског, поред ових „замки” у које тумачење упада, могли бисмо, и то као посебан залог далекосежнијег херменеутичког сусрета текстова наших модерниста, нагласити битност тумачења фрањевачког витешког/трубадурског комплекса, посебно ако је констатовано да „Црњански, као и Андрић, подсећа на традиционално приближавање Светог Фрање Асишког трубадурима” (Јанјић 2018: 300). Трубадурски комплекс фрањеваца<sup>15</sup> неће се случајно поновити у два текста Црњанског, као што неће бити случајно увидети сличност између

12 За Исидору, „у њему [официјелном католичанству] има много тога великог и дивног, величанственог и недостижног, али тај темељни човечни религиозни однос у њему се пре толерише као изузетак” (Radojčić 2004: 87).

13 „Медитативно-лирској рефлексии исповедног типа” (Гавријушина 2012: 123), „аскетске поуке” (125), жанр „разговора са душом” (131), библијска реторика која „нас подсећа на текстове *Псалтира*” (128).

14 „Опет, ако се осврнемо на лектуру о Андрићу, наћи ћемо да, на пример, о раним списима Иве Андрића преовладава мишљење да ’Андрићева религиозност се у целини с правом одређује као хришћанска, уз изговор да се вера код њега прихвата као вера слободне индивидуе’ (Гаврошина), као и да је његово дело оријентисано ка трагичком теизму (Маринковић) или је прекривено траговима пантеистичких схватања (Јеремић)” (Вошковић 2013: 80), што је све заједно упитно. Упитно колико и смештање Исидоре у „модерни православни мистицизам” (Радуловић 2013: 191).

15 И много шире посматрано, додир трубадурске и мистичке реторике: „исповедна мистика је користила исти језик, тропику, као трубадурске шансоне, витешке љубавне песме: жар, искра, срце, пламен” (Dibi 2007: 289); „додир мистичког схватања љубави и витешког песништва, цео љубавни роман код Терезе и Јована од Крста” (De Rougemont 1974: 137).

Фрање који је ходао Умбријом „весео, насмејан, као да није био здраве памети” (Crnjanski 1995a: 142), што би могло бити узето као метафора Црњансковог „стања” путовања Тосканом и Умбријом: „делиричност”, „исписао је одељке блиставе веселости”, „пјаност”, „као свеци после екстазе, не знају право шта су све били, јер су међутим делимично губили памет” (Sekulić 2008), па није случајно да Црњански види два Ђота, „мајстора” и „месечара”. Јер „Мило му је (Црњанском), кроз умор, сетити се још једаред огромне љубави у животу св. Франческа Асишког” (Sekulić 2008), и на моменте писати „имитирајући ритам и тон Франческових *Похвала бићима*”, и да га интересује „осим светог Фрање и његових стихова, атмосфера манастира уопште, њихова мистериозност и мистичност” (Ђурић 2008). Ако „поглавље 'Асизи' је, са малим изузецима, у потпуности посвећено светом Фрањи, али би се оно само условно и уз доста ограда могло назвати биографским. Реч је о некој врсти фикционалне биографије” (Babić 2018), реч је о исписивању легенде<sup>16</sup>, у коју Црњански уписује сопствену поетику: „Њих ћу да затресем над васионом: љубавнике, блуднике, грешнике, монахе, Словене.” (Crnjanski 1995a: 62) Са Фрањом ће да их „затресе”, и то у духу Црњансковог посматрања света као театра<sup>17</sup>, па „кључна тачка за разумевање Фрањине 'необичности' и начина на који Црњански представља Фрањину биографију је у Фрањиној 'глуми'” (Babić 2018), и то као донкихотовска последица прочитаних књига: „за раскалашну младост у којој је он љубавник и ратник, 'крива' је трубадурска поезија; за његову светост 'заслужна' су Јеванђеља.” (Babić 2018) Јер Фрања, „говорећи француски као провансалски трубадур, певао је пред светином, играо, ширећи веселост и сажалење према болнима” (Crnjanski 1995a: 143), па га зато Црњански доводи у аналогију са Шарлом: „мали, слаб и смешан, као Шарло” (142).<sup>18</sup> И још даље, као скривени

16 „Како причају легенде” (Crnjanski 1995a: 144); „У Асизију пак, читањем легенди о св. Франческу” (146). Андрићев текст о Франциску из Асизија такође има жанровско одређеницу „легенда”. Дучић пише о светитељима легенде. Не, дакле, животопис, биографија, сводећи тако светитеља и онострано у границе овог жанра, у границе жанра легенде, „делмично измишљеног”, са елементима „пренаглашеног”, „дотераног”, „натприродног”. Није ли исто урадио и Црњански са Светим Савом, описавши његово претварање у легенду („под Турцима, кроз 500 година, Савино православе постало је легенда” (Crnjanski 1988: 145); „Савино дело, за време тих 500 година, постало је легенда и та легенда имала је у себи више снаге можда него његов црквени рад, за живота” (146). И није овде посредни тек површна „десакрализација” колико баш наративна „сакрализација”, јер легенда је надмоћнија од историјског дискурса, будући да, с обзиром на наратоолошки формирано човеково биће, прича, мит, легенда не само историјски него и културолошки формирају онтолошки и егзистенцијални смисао субјекта/колектива. Ево и Исидоре: „Није чудо онда што се, кад је реч о животу, речима и чудима Св. Франциска, тешко разликује истина од легенде”, „ко зна одакле ту почиње легенда.” (Sekulić 1926: 114) Ко зна?

17 „На тим фрескама живот свеца представљен је 'сценски'. У Фрањиним проповедима и на Ђотовим фрескама те истине (хришћанске – З. Б.) су постале народне и живе, као пантомима. Људи су их почели играти као комад, а не само приказивати као схему' (Честертон).” (Babić 2018)

18 „Наравно”, тврди Зорица Бабић, „мајмун је 'циркуска животиња', и опет у вези са народном културом и вашарима. Шарло је лик ('Скитница') који Чаплин тумачи у



витешки (донкихотовски) подтекст и Андрићевог<sup>19</sup> и Црњансковог прозног стваралаштва, који је добио своје разрешење у студији Бранка Вранеша:

Андрићев коментар о друговима из Асизија, који 'постају верни ученици Францискови', 'трубадури Божи', и кавалери 'Госпође Сиротиње', пружа добар увид у начин размишљања преобраћеног витеза,

јер „у раној младости, Франциско је писао стихове на француском језику у маниру трубадура, који су 'испливали на површину у јеванђеоским песмама у каснијој фази живота' (31)” (Vraneš 2022: 101).

А „свесно изабрати своје лудило, парадоксално веровати у своје идеале упркос њиховој неодрживости”, то није тек један културноисторјски образац, „то је донкихотска трагичка алтернатива nihilizmu модерних времена” (Vraneš 2013: 119). Такође би заједнички именоватељ Андрићевих јунака и Фрање била једна врста аскетског идеала у постхришћанском контексту, довођење људског бића до граница себе самог,<sup>20</sup> човеком сусрет са егзистенцијалним и метафизичким нишџама.

И још даље, тај преобраћени витез, то „преобраћење”, тачније „преображење”, биће константа судбина Андрићевих јунака<sup>21</sup>. Лако је, макар тако изгледа, индуковати из текста о Франциску битне маркере Андрићеве поетике<sup>22</sup>, али разумети и да је Свети Фрања „успео у хришћанству да 'уклони древни јаз између природе и вере' и начини 'измирење са свим што је на свету’”, што је сагласно онтологији коју је Андрићев Гоја програмски исповедао: „сва стварност што постоји једна је једина стварност.” (Andrić 1981: 17) Такође, драстичне промене Андрићевих јунака (Фрања, Гамил, везир Јусуф, Мустафа Маџар, Гоја...), говоре да се „наједном” јунак изгубио за овај свет, да је – Андрићевом тропиком и реториком речено – „сасвим промењен”, „тиши”, „загонетнији”. Андрић нам не представља то онострано, оно иза, иако само њега дозива, прекирвајући га формулом: „вратио се измењен.”<sup>23</sup> А та Андрићева матрица порађања светог (Фрања) или модернистички „проклетог” (Гамил, Маџар, везир Јусуф) састоји се из следећих етапа<sup>24</sup>:

– идентитетска хибридна јунака: Мустафин деда је „конвертит”, „потурчењак”, везир Јусуф из *Мостиа на Жепи* родом је из Босне,

једном броју својих филмова.” (Babić 2018)

19 Наведимо само да је Гамил, тврди Тартаља, „контемплативан човек”, „предаје се духовном занимању као испосник”, „сам се изопштио из своје средине” (наведено према Vraneš 2022: 138).

20 „Андрић показује суптилну наклоност према аскези, тачније изолованости, можда и хришћанској, али у сваком случају према једној модернистичкој, хуманистичкој аскези, која нас од Ничеа опседа. Пишући легенду о Светом Франциску из Асизија, Андрић тврди да 'аскетски идеал живота није потпуно ишчезнуо, нити ће икада ишчезнути' (Andrić 1981: 84).” (Bošković 2013: 82)

21 Види ширу расправу у: Bošković 2013.

22 Види: Vraneš 2022; Janjić 2018; Bošković 2013.

23 „Само именовање, перформативност, јесу тек отварање немогућег – догађаја, дара, опроста, гостопримства, пријатељства, обећања, искуства смрти.” (Bošković 2013: 85)

24 Овде ћемо парафразирајући сопствене ставове из: Bošković 2013.

Ћамил је „мешанац” (мајка Гркиња, отац Турчин), Фрањина мајка је францускиња.

- промењен егзистенцијални „амбијент” (тамница, рат, одлазак на студије, болест): Фрања у рату са Перуђом, преко годину дана боравка у затвору, тешка болест која је трајала неколико месеци; везир Јусуф такође борави у затвору; Мустафа Маџар, учешће у биткама, одлазак на студије; Ћамилов боравак на студијама.
- промена јунака: Фрања: „Тада ме обузе немир, и убрзо после тога одрекох се свега.’ То је била завршна фаза једног унутрашњег процеса који је давно отпочео, можда још у тамници у Перуђи, а која је сада сазрела у одлуку”, и он постаје „тиши и замишљенији” (Andrić 1981: 87); у везиру Јусуфу, „остаде [...] нешто стишано и замишљено” (Andrić 1991b: 165); Мустафа Маџар после повратка са студија „Био је сасвим промијењен” (Andrić 1991a: 19), а Ћамил „вратио се у Смирну измењен и много старији на изглед” (Andrić 1991a: 59).
- умирући за свет, о Ћамилу и Маџару проноси се глас, као што је записано за Фрању, „да је полудео” (88).

Једна, дакле, матрица у коју је смештен обрт, преокрет који је биографски одувек ту, а који се „неочекивано” објављује, један „немир” и један образац који отвара јунаке оностраном, онтолошкој и егзистенцијалној тајни или трауми, прекорачењу граница стереотипа (нарације, приче, митизације) и идентитета, и драстичном отварању искуства немогућег.

Остаје на крају овог поглавља да са критичарима забележимо и да она „која је хтела да буде света Тереза Авилска српске поезије” (Konstantinović 1983a: 18) и која је „света Тереза поезије српскога језика” (Konstantinović 1983b: 344), снажно је поистовећивала Исток и Запад, Светог Саву и Тому Кемпијског, Достојевског и западну мистику и то кроз „искуства најпознатијих мистика: Светог Августина, Бернара из Клервоа, Свете Хилдегарде из Бингена, Свете Мехтилде Магдебуршке, Фрање Асишког, Мајстера Екхарта, Катарине Сијенске, Терезе Авилске, Томе Кемпинског и др” (Reba 2012a: 82). Колико је само снажна фасцинација Јеле Сприридоновић-Савић тим мистичним искуством да се она „фокусира на онај блистави моменат њихове религиозне аскезе у којем спознаја Бога бива прожета екстатичном, живом и бескрајном радошћу” (Reba 2012b: 238). И у чијем песничком опусу „Светом Фрањи је, пак, посвећена песма под насловом ’Веренику Госпе Сиротиње’ (Јесење мелодије, 1939)” (Ђурић 2013: 400), као и да „Францесканских трагова има и у другим стиховима” песама које је Ђурић навео, као и у подтекстуалним везама њене поезије са *Песмом браћу Сунцу* које је одвојила Данијела Јањић, у преводу једне строфе Фрањине песме, или у есејима, јер „потврду да је о Светом Фрањи Асишком често размишљала налазимо и у есеју о женама мистичима” (Јањић 2019: 57). Да ли је размишљала о Светом Фрањи, не знамо, али знамо да је у есејима писала о асишком светитељу, његовом

пантеистичком светоназору<sup>25</sup>, складу животиња, природе и људи, као и утицају на Франси Жама који је „увео и душу францисканску и гледање на свет и ствари *sub specie amoris* светитеља из Асизе” (Spiridonović-Savić 1944: 79). И поред ове духовне вредности Јелине поезије, и поред посвећености мистицизму и католичким светитељима, али и, посебно, Светом Сави, она је у поетичком смислу ипак скромна, и остаје више као књижевноисторијски траг, а не као поетичко-епохални.

### 3.

Овој расправи о Светом Фрањи у српској међуратној књижевности треба додати следеће знакове асишког светитеља који до сада нису истражени. Још код Ива Ђипика, у причи „Иво Полић”, можемо наћи рефлексију: „Има само два начина живота, мислио је... Онај старих султана, и онај светог Фрање Асишкога – трећи начин ситан је, бедан... И он је плакао.” Али коју деценију пре, 1895, Марко Цар уводи Фрању у нашу литературу (Car 1895: 225), и то као „немодерност”, као средњовековну вредност, јер иако „није овдје мјесто излагању свечева живота, који је, више мање, свакоме познат”, Фрања „у неку руку, и јесте прави Христос средњег вијека” и јесте синоним за „вјеру”: „Ако дакле вјера каже: слава Св. Фрањи Асишком! хладни разум додаје: слава вјечна!” (Car 1895: 220–221)

А о Светом Фрањи можемо касније наћи забелешку Ксеније Атанасијевић („Floretti Светога Фрање Асиског, изванреднога сабрата свих бића и свих елемената, одржали су га живог и присног пред нашим очима, отупелима од незанимљивог ритма смењивања узрока и последица” (Atanasijević 2008: 206)), као и у есеју „Платонска и хришћанска љубав” Анице Савић Ребац, у којем читамо да „феминини момент, у многоме нов и оригиналан, приближује међутим агапе Емпедокловој филији”, и да „као љубав међу бићима, она се не ограничава, као већином агапе, на људе, но обухвата – као код Доброг пастира раног хришћанства, сличног Орфеју, и много касније код Фрање Асишког – и животиње” (Savić Rebac 2019: 60–71), као и да

том приближењу агапе еросу ускоро су пошли за њим скоро сви црквени оци. И у строго хришћанских писаца једва налазимо непомешану агапе, чак ни код самог Фрање Асишког. Јер код њега је љубав, мада по своме карактеру претежно агапе, донекле пантеистички ориентисана; а већ његов први наследник, Бонавентура, пошао је опет класичним, дакле неоплатонским путем еротске мистике. (Savić Rebac 2019: 60–71)

Зар и Настасијевића није Љубомир Симовић повезао са Фрањом Асишким:

Доживљај природе као простора у коме се открива Божији принцип и човеку наклоњена околина, кореспондира са осећањем блискости са

25 На примеру Ивана В. Лалића закључено је да пантеизам Фрање Асишког „смирује и блажи” (Stipčević 1999: 46), што је само далеки, можда несвесни, одјек концепта модернистичког света Спиридоновић-Савић, Андрића, Савић Ребац...

природним силама и њиховом песничком прослављању које Симовић у есеју о Момчилу Настасијевићу повезује са *Похвалом стварану* Фрање Асишког, позивајући се на увиде Миодрага Павловића. (Radulović 2017: 218)

Или зар га није Милан Дединац видео као оличење „визије детињства”, дакле као фундаменталне авангардно-поетичке визије, која

сачувала се дуго или дуже, као да се детињство протегло и на каснија доба старости, и код мањег броја уметника: код св. Фрање Асишког, ваљда код Ђота и Блејка, или од новијих код Жермана Нувоа и цариника Русоа, код расплаканог сељака-песника Јесећина, код Бранка када се не прави сувише глуп или код Диса када не мора да буде паметан патриота. (Dedinac 2009: 103)

Или, додајмо и већ чувени говор Павла Поповића, одржан на свечаности поводом седамстогодишњице смрти Светог Фрање, у којем сагледава допринос фрањеваца пре свега нашој књижевности у коју су они ушли „идући за високим циљевима које им је њихов серафички отац одредио. *Praeco sum magni regis*, гласник сам великог краља – рекао је асишки поверело”, који

Пишу и мисле на свог патријарку; сећају се визије у Сполету, распећа у цркви Св. Дамјана, живота у *Rivo Torto*, сабора у Порцијункули, стигмата на *Monte della Verna*, и других момената његовог живота и рада; читају *Цветиће Св. Фрање*; држе у памети његову *Песму о брашу сунцу* (Popović 2000: 143),

оснивају књижевност у Босни, чувају наше глагољаше, и својом прозом „на нашем језику XVII и XVIII века [...] припремају пут Доситеју и Вуку.<sup>26</sup>

И још „Једно вече у Асизију” Тодора Манојловића, чији опис Асизија и вечери која пада на град кореспондира са оним Исидориним медитативним усхитом из „Родне груде Светог Фрање”. Па онај „Благ, спор силазак вечери”, који „има у себи нешто од светиње, од божјег човекољубља” (Sekulić 2019б: 180) као да се спустио и на Манојловићев Асизи:

Да, Асизи – једна дивна, јединствена панорама, једна чудесна, легендарна, средњовековна представа, једна мистерија, најсунчанија, најганутљивија од свих што их је дало западно Хришћанство: мистерија о животу, смрти и чудесима Св. Франческа (Manojlović 1939: 27),

град у коме „Црква Св. Франческа је први, најстарији и, уједно, за сва времена најлепши готски храм Италије”. Овај мали путопис, у којем се две временски удаљене асишке јесење вечери сливају у једну, у битном ће подсећати, дакле, на Исидору, али и на Црњанског. „На повратку” из цркве, Манојловић каже:

26 „Очигледно вођен југословенском идејом чији је био изразити промотер, Поповић је фрањевце и Доситеја (као и Вука, Симу Милутиновића Сарајлију и Лукијана Мушицког), употребио као елемент у изградњи јединствене књижевности јединственог народа.” (Nikolić 2017: 106–107)

спазио сам једног сиромашног старца, који је, заогрнут црним плаштом, као неки средњовековни хаџија, клечао пред вратима доње цркве. Руке са бројаницама биле су му грчевито скршћене изнад главе којом се скрушено подупирао о свете двери. (27)

Сличан детаљ можемо наћи и у Црњанском опису Авиле, написаном две године касније. Изван Цркве, „на сред улице, изгурана је у колицима једна дебела, кљаста жена. Видим како се мучи да узетим рукама припали цигарету. Затим задовољно пуши”, „средином улице, долази нека сиромашна жена. Љута је. Полугласно се свађа са собом.” (Crnjanski 1995a: 558) И то опет као контраст „туристима”, који ће Црњански описати у свом „Асизу”: „Под том фреском, после подне, обично седе Енглескиње и читају Американкама са којима имају заједничку собу, у хотелу „Субази”, легенде о Св. Франческу, у дубоко деколтованим тоалетима, од црне свиле, оним истим, што су их наручиле за пријем код св. Оца Папе” (142), а што ће „одјекнути” и код Манојловића: „У салону панисона затекао сам још цело једно јато Енглескиња које су обично рсправљале о Џоту, о Св. Франческу, о Раскину и о мистици.” (Manojlović 1939: 27)

#### 4.

Уколико зауставимо овај импресивни попис Фрањиних трагова у српској књижевности, наједном ће се пред нама појавити и други италијански, фрањевачки светитељи. Још 1903. године, када „трећи и последњи пут обилази Италију” (Stuparević 1976: 141), Симо Матавуљ у путопису „Ривијера” пише једну сведену белешку о Светом Антонију Падованском и то полемишући, како наводе Ступаревић и Максимовић, са путописом *Успомене из Италије* (1891) Ђорђа Дера („Беше неки српски путопис тих крајева” (Матавуљ 1956: 183)) „у којем су дословно биле преписане и преведене читаве странице текста из путничког ’Бедекера’” (Maksimović 2008: 110):

Матавуљ иронично казује како је ’наш брат православни Србин широких груди и погледа’ (183), те како је допунио оно чега нема у ’Бедекеру’. Тако је написао језгровиту биографију о Светом Антонију Падованском, али је изоставио свечеву потпуну титулу ’Св. Антоније Падовански од тринаест милости’, што ’зна сваки наш сељак католик’, а једна од тих тринаест ’милости’ састојала се у томе што је светац проналазио ’изгубљене ствари’. (Maksimović 2008: 110)

И наставља Матавуљ: „Али то се врши само по латинским земљама, особито у Француској, и то од неколико година. Ко нешто изгуби, па не може сам да нађе, обрати се свецу топлим молитвом, и он објави у сну!...” (Матавуљ 1956: 183) Иако су „оштрији оцењивачи јасно препознали његов бедекерски узор” и „подсмехнули се његовом псеудонаучном тону и прекорели његов недостатак националног осећања” (Stuparević 1976: 126), Дера нам са свим што носи његов „педагошки путопис” и бедекерски предложак доноси и Светог Антонија, на кога се и Матавуљ осврнуо.

Овај падовански светитељ неће имати сложенију фигурацију у српском наративу, и - чиме се завршава његово присуство - биће узгред поменут само још код Дучића („Видео сам у Јерусалиму поклонике из целог света на Христовом гробу; и у Риму код папе; и у Асизи код Светог Франческа, и у Падови код Светог Антуна” (Dučić 1989: 228)) и у тексту „Једна ниска религиозне лирике” Исидоре Секулић:

Са ослобођењем маште, почела се развијати добра религиозна поезија и међу лаицима. Поновио се, у нешто друкчијем смислу, наравно, тренутак када је Св. Антон Падовански, у XIV веку, писао: Clerici sunt infructuosi et laici fructuosi. (Sekulić 19436: 245–246)

„Пошто више не знам шта ћу”, пише Црњански у *Код Хиџерборејаца*, „кажем: то показује само, да сваки не би требало да пише данас песме. То је умео Јасороне, у градићу Тоди. А Pacelli (запрепашћен сам и сам кад чујем како га називам), то јест Свети отац, не би требао то да ради. Не може као Јасороне” (Crnjanski 1983a: 64), овим помињањем Јакопоне да Тодија заокружује живот и фигурацију овог блаженика у српској међуратној књижевности. До сада је већ назначен могући реторичко-духовни „одраз” поезије Јакопоне да Тодија у стиховима Јеле Спиридоновић-Савић (в. Đurić 2013: 406–407). Спиридоновић-Савић, опет, у низу светитеља које помиње у својим есејима издваја Јакопона: „Фрањевац Јакопоне да Тоди, песник и мистик, не може да ћути од усхићења, његова душа луди од радости, и он мора да пева, да виче своју радост, да га она не би угушила.” (Spiridonović-Savić 1944: 39) И то тек успутно, јер Јакопоне ће свој целовити облик добити у два, и више од биографских текстова, Исидоре Секулић. Први, „Један аскет сатирични песник” објављен у *Правди* 1928. године, биће знатно проширен у другом „Један жесток фратар”, као што ће још једну медитацију о његовој поезији објавити у тексту „Једна ниска религиозне лирике”. Зато се заједно

могу посматрати Исидорини есеји о светом Фрањи Асишком и једном непоклобљивом припаднику фрањевачког реда Јакопоне да Тодију, који је умео и да страда и да пати у својој борби против папинства за које је веровао да изневерава изворна хришћанска начела. Јакопоне је у Исидорином есеју 'борац против званичне цркве' и 'судија папи'; њега Исидора цени, као и светог Фрању, у првом реду као великог мистика. (Radojčić 2004: 87)

Уз Дантеа, и Светог Фрању, Исидора нам у животопису Јакопона да Тодија представља блаженика као једног „од славне лозе средњевековних мистика у Италији и Шпанији”, као онога који „се борио са више силине него оснивач реда, сам Францискус: жестоко, силовито, сурово, дрско” (Sekulić 1943a: 254), али пре свега као једног од „најдаровитијих религиозних песника [...] најсмелијих сатиричних песника свога доба, шибалица, а кад је требало и 'трострука канџија””. И његова је поезија силовита, „визија стиже визију, а реч пева, звони, куне, шибала”, а певао је и „химне, похвале, такозване лауде, и то је његова нежна, умилна, топла, или драмски снажна поезија монаха”, као и „ироничне и сатиричне строфе”. Уз превод делова песме „Che farai, Pier da Morrone? – Како

ли ћеш, Петре од Морона?”, Исидора ће представити абдицирање папе Целестина V, бенедиктинца и пустињака Петра, и узурпирање папске столице од стране Бонифација VIII, умешност Јакопона у целу ствар, чија је последица била његова смрт: „Смрт је стари борац дочекао јуначки и светачки” (256), а „тај ков потпуних људи спремио је и родио и италијански Препород, који ће постепено препородити целу Европу”, подвлачи Исидора, помињући да је да Тоди „песник оног *Плача Богородице*, који је савршена драма и лирика заједно” (256). А тој песми посветиће значајан део есеја „Једна ниска религиозне лирике”, наводећи да „свака терцина његових жустрих, краткоредих стихова у *Плачу Богородице*, то је један акт драме. Нигде описа, причања, вербалне доколице; све је развој догађаја, жива реч, дијалог и монолог. Богородица директно говори и дрвеном крсту.” (Sekulić 1943a: 254) Јакопоне, „слично гласоношама античких драма, ужаснут и без даха али верно у свима детаљима саопштава Матери напредовање катастрофе”, а „Нарицање Богородице, најнежнија лирика и сама суза, крије у себи такође драмску трагедију” чији „Трагични врхунац драме је у вриску Матере која види излазак душе умирућег сина”. Обрађајући пажњу на звучност, Исидора подвлачи да су строфе ове песме „комадић лирске музике како је само италијански језик може дати, и још онај XIII века који је за поезију бирао што је најлепше из латинског, провансалског и вулгарног домаћег” (255), и да „плач Богородичин [...] ваистину нису речи” већ да „су плакање”, да би се песма завршила „акордом религиозног смирења”, „ћутањем над трагедијом од овог света”.

„Човек лебди над безданом, и не падне у њега”, записаће Исидора поводом Црњанског, а „кад уметник истера са унутрашњим искуством до квалитета јасноће и лепоте, све остало је пређени и заборављени инцидент. Кад дође до инспирације за Свету Клару, крв и месо је нула.” (Sekulić 2008) И заиста, када дође до Свете Кларе, и то не само у *Љубави у Тоскани* него и у есеју „Свети Франческо љубавник”, Црњански се отвара посебној наклоности светитељки. Замерајући Гетеу да „крај Асизија, крај Истока, 'колевке љубави', пролази без и једног погледа за Перуђина, фрањевачку готику, Ђота и дивну Св. Клару” (Crnjanski 1995a: 74), Црњански спрема себе за њу: „Знам, таква ме Света Клара чека у Асизију, колевци љубави, од руке истог овог сликара” (104), и то не, дакле, она „лешина св. Кларе нашминкана, и њен отпао и иструлео нос удешен воском, за ходочаснике” (132), „Но право чудо Асизија једва видљиво у тами, под огромним фрескама и алегоријама, тек ретко обасјано Сунцем, Света Клара, од руке Мартинија, трубадура сијенског сликарства” (141), након чега следи детаљан опис слике. А Клара, „са вратом мраморних Венера”, „као нека александријска Гркиња”, са „великим очима, очима једне сиријске играчице” стоји уз пут којим пролази Свети Фрања, „загледана и сад у његов страшан и измучен лик, као оне ноћи мартовске, пре седам сто и четрнаест година, кад је за њим одбегла”, „њено лице сја и сада као што је сјало те пролетње ноћи” (142), „лик јој сја из таме као Месец из мутних небеса” (141), „њена слика, још увек непролазна, овде, у тами и гробу” (142).

А, након тога, у тексту „Свети Франческо љубавник” Црњански представља три љубави Светог Фрање: Света Клара, Ђакома де Сетесољи и „госпа Сиротиња”. А запис о Светој Клари започиње, како другачије, него бајковито: „Девојче се зваше Клара. Клара Шифи. Беше из најотменије куће Асизе, дивна у виткости своје шеснаесте године” (Crnjanski 1999: 71), и описује тренутак њеног преобраћења, који се делом поклапа са приказом Кларе у тексту „Асизи”. И поред чињенице да су за Кларом пошле „и друге, младе и старе, па удате и удовице, да живе по правилу и примеру Франческа”, али

Ни једна од њих не беше му тако драга као Клара. Њој је ишао у часовима тешких искушења, пред њом је стајао у часовима веселости. Пред смрт, када је потпуно изгубио вид, свраћао је до њене ћелије и живео у једној колиби од трске, где су га мишеви нападали, у њеној близини. (72)

Црњански нас подсећа да је лик Кларин сачуван на фресци о којој је у претходном тексту писао, „девојка Клара сјаји у надземаљској лепоти и сада на фрески Симона Мартинија, на којој нема ничег земаљског” (72), и да са Ђакомом де Сетесољи, „тајна њиних дивних душа и тела сја и данас, над ружичастом Асизом, тамо где се родило једно Сунце, као што се рађа понекад из Ганга’. Пред њима, јасна, велика и вечна стоји са њим обасјана госпа Сиротиња.” (Crnjanski 1999: 71–72)

Хронолошки посматрано, Фра Анђелико започиње своје „путовање” српском литературом белешком Марка Цара:

Но, кад бих хтио да из те колективности једно име одвојим, одвојио бих у истину анђеоског Фра Анђелика. Како су његови вршњаци замишљали благу слику Христове мајке, то нам овај чедни калуђер најбоље показује у својим иконама Богородичиним. Овако је могао сликати само човјек, који је у екстази радио, руковођен и загријан жаркијем пламеном вјере (Car 1985: 17),

да би касније одјекнуо у Исидорином есеју „Иде ли уметност над светост”:

Ниједан од средњовековних монаха-сликара није био светачка природа. Мајке Божје су сликали са модела. Фра Анђелико, који није радио са модела, и сликао клечећи своје анђеле и Богородице, ни он се кроз религиозну уметност није упутио у светаштво. Фреске о животу Св. Франциска, литература његова и литература о њему, исто тако није побуда за светост (Sekulić 2019a: 114),

и онда код Јеле Спиридоновић-Савић добио значајно место, цео есеј (Spiridonović-Savić 1944: 145–160), у којем она оправдава и наше разматрање овог доминиканског блаженика међу фрањевцима. Иако доминиканац, у монашком реду који је „дао највише ерудита”, он „у ред учених сем своје надахнуте кичице, и у уметност заљубеног срца свог, топлот и наивног, уноси још менталитет једног францисканца” (147), „јер овај доминиканац, с францисканском душом, не само да је био: дубоко религиозан, но и мистик” (147), јер:



Чудна игра судбине, да је баш овај доминиканац понајпре остварио сан овоземљаљског живљења Поварела из Асизе, да цело његово дело изгледа тако, да га можемо обухватити речима великог фрањевца св. Бонавентуре: 'Ако хоћеш нешто да знаш, ти питај милост, а не учење; жудњу, а не разум; уздах предане молитве, а не ученост; верника духа, а не мајстора; Бога, а не људе; тмине безданих дубина, а не плитку површност јасности; не светлост, но огањ, који је сав у жарком пламену, и кроз горућу жудњу Богу боди, који и сам јесте огањ' (147),

па због тог свог фрањевачког карактера у доминиканској одори

Ваљда је само један од њих (Фра Анђелико) и могао само с таквом душом насликати оно чаробно Благовештење (у фирентинском манастиру св. Марка), где Марија, тиха, смирена, сва предано, занесено очекивање скрштених руку на девичанским грудима, са свом простотом љиљана польских, слуги и чека анђела. (44)

Тако није случајно да ће и на једном другом месту, у есеју о Мехтилди Магдебуршкој, Јела записати да јој се намећу

слике Раја, ангелског, свих англеских сликара, доминиканца из Фиезолеа, Беата Анђелика. Наивног и чистог уметника-визионра, који, као да је већ за живота општио са становницима из небеских свера. Управо, он није скидао ангеле с неба, но се нежношћу и чистотом срца свога, уздицао до њих. (74)

## 5.

Оволико за сада. А уместо закључка овог текста, покушаћемо да дамо једну-две напомене.

Како смо већ у уводној ноти навели, на линији артикулације европске, хришћанске и културолошке парадигме у међуратној српској књижевној и културној поетици, као и на линији њене модернизације, западнохришћански светитељи заузимају значајан простор. Дискурзивно и наративно испитивање и обликовање западнохришћанских отаца, светитеља и западнохришћанске теологије, мистике и духовности игра, дакле, веома битну улогу. Ако само погледамо овај тек библиографски попис, само можемо слутити колико је обимно и интензивно њихово присуство, а о њиховом значају за нашу културу, поједине писце и артикулацији духовно-културног хоризонта наше литературе тек треба истраживачки проговорити. И то не само у делима наведених српских писаца. И то, пре свега, у доба које испитујући теологију испитује сопствену могућност поетичког и културног конституисања, детектујући истовремено долазак модерничког метафизичког сутона.

Могуће је, наравно, иако наши међуратни модернисти или мисле Бога и хришћанство из позиција прехришћанског, или из платоничарског логоса, или из Хајдегерове постничеанске визууре. А католички светитељи, како видимо пре свих италијански фрањевци, ту су да

потврде могућности „боготражења”, да не кажемо „богогубљења”,<sup>27</sup> да се посредством њих покрену она битно „хришћанска”, „метафизичка” питања, колико је то уопште било могуће на плану естетике и културног обрасца. Да, српска књижевност тражи (хришћанско) искуство Бога посредством естетике и поетике, поезије и путописа, налазећи тако неког сопственог Христа. А тај Христос, тај Бог, ти светитељи, ту су да би указали на „гашење” хришћанског Бога и рађање поетика наших модерниста. Андрић о Светом Фрањи не пише, навели смо, животопис, него „легенду”, чиме – уклапајући Фрањину судбину у идентитетску и егзистенцијалну „пукотину” осталих својих јунака – јасно указује на пражњење жанровског и светачког обрасца. Црњанског интересују крв и „патологија” светитеља, она модернистичка помереност људског духа и Бога који постаје исувише људски. Исидора Секулић и Јела Спиридоновић-Савић, опет, могле би бити сагледане у отворености дубљем искуству хришћанства, али не и Дучић који има свог „античког” Христа. А на том њиховом модернистичком артикулисању духовног пејзажа, католички светитељи можда су један од последњих знакова хришћанства, посредством којих наши модернисти завирују с оне стране сопствених поетика и онтологија.

И за крај: каква је судбина светих италијанских фрањеваца у српској књижевности након Другог светског рата па све до данас. Ово би морало бити разматрано у контексту социјалистичког стратешког нихилирања религиозног искуства, као и у контексту постсоцијалистичког повратака српске литературе националном обрасцу. Па ипак, и у таквим књижевно-културним околностима, артикулисани су *знакови* фрањеваца. У свом путопису, Миодраг Павловић „У Тодију ће се споменути религиозног пјесника Јакопона да Тодија и ријечи Исидоре Секулић о њему (‘један гностички фратар’), а „у Асизи ће наш пјесник поћи сумњичав, а из њега се вратити с учвршћеном равнодушношћу и ‘поред дивљења за његовог свеца’, пјесника *Химне Створења* посвећене Творцу” (Delić 2013: 623). Ако је, такође, Иван В. Лалић „био окупљен и мистиком Фрање Асишког” (Стипчевић, према: Lazarević di Đakomo 2017: 292), онда је очекивано да ће из Умбрије потицати „и одсутни лирски субјект песме *Cantico delle creature*”, што је „италијански наслов песме Фрање Асишког, *Canticus creaturarum* или *Laudes creaturarum* познате и под називом *Cantico del Frate Sole* – ради се о најстаријем тексту италијанске књижевности”, наглашава Персида, и наставља:

*Incipit* песме нам приказује пјесника у Базилици Св. Фрање у Асизију где су покопане његове кости, односно у *Cella della memoria* која чува посмртне остатке Фрање Асишког и налази се управо у доњем делу Базилике: ‘Суве су кости у ковчегу, у подруму / Подрума’. (Lazarević di Đakomo 2017: 293)

27 „Уистину, у доктриналним увјетима својственима Западу свако умовање чисто теоцентрично извргава се опасности да прије гледа бит него особе, да постане мистика ‘божанског понора’ (видјели ‘Божанство’ Мајстора Екхарта), неособни апофатизам, што претходи Тројству. Тако се човјек враћа протусловним заобилажењем, преко кршћанства, у новоплатонску мистику.” (Лоски 2001: 98)

А Иван В. Лалић ће сачувати и знак Фра Анђелика, „који је лирски субјект песме 'Фра Анђелико слика Благовести'”, у којем артикулише, по угледу на Анђеликову представу Благовести, „тај скоро фрањевачки мистицизам религиозне инспирације”, јер се лик фра Анђелика „не налази у Лалићевој песми случајно” (Lazarević di Đakomo 2017: 290).

У сваком случају, са западнохришћанским светитељима и западноевропском културном парадигмом међуратна српска књижевност и култура извела је сопствено геосимболичко мапирање и створила трајне представе о Другом, а тако и о сопственој култури, сопственом националном идентитету. Она тада није поновила онај постколонијални комплекс сопствене едипализованости ни на друштвеном ни на културном плану. А то културно мапирање, као потврда сопственог културног и духовног идентитета, изведена је, како видимо и понављамо, и посредством италијанских фрањевачких светитеља.

## Литература

- Aleksić 2019: Ј. Алексић, Религиозни есеј Исидоре Секулић, у: Исидора Секулић, *Спомена Христовим: одабрани записи*, Стари Бановци: Бернар, Београд: Отачник, 7–21.
- Andrić 1981: И. Андрић, *Историја и леџенда (есеји, огледи и чланци)*, *Сабрана дела*, Београд: Просвета, Загреб: Младост, Сарајево: Свјетлост, Љубљана: Државна založba Словеније, Скопје: Мисла, Титоград: Побједа.
- Andrić 1991a: И. Андрић, *Проклећа авлија*. *Сабрана дела*, Београд: Просвета, БИГЗ, СКЗ, Нолит.
- Andrić 1991b: И. Андрић, *Жеђ*, *Сабрана дела*, Београд: Просвета, БИГЗ, СКЗ, Нолит.
- Andrić 1991c: И. Андрић, *Немирна година*, *Сабрана дела*, Београд: Просвета, БИГЗ, СКЗ, Нолит.
- Andrić 1994: И. Андрић, *Писац џовори својим делом*, прир. Радован Вучковић, Београд: БИГЗ, Српска књижевна задруга.
- Atanasijević 2008: К. Atanasijević, *Knjiga legenda o najpopularnijoj francuskoj sveticici i junakinji (Žan–Žak Bruson, Cvetići Žane d'Ark, pariz 1932 g. – izdanje flamarion)*, *Ksenija Atanasijević: Etika feminizma*, ur. Lj. Vuletić, Beograd: Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji, 206–210.
- Babić 2018: Z. Babić, *Čitanje-pisanje biografije svetog Franje u Ljubavi u Toskani*, <[https://www.researchgate.net/publication/341322715\\_Citanje\\_pisanje\\_biografije\\_svetog\\_Franje\\_u\\_Ljubavi\\_u\\_Toskani](https://www.researchgate.net/publication/341322715_Citanje_pisanje_biografije_svetog_Franje_u_Ljubavi_u_Toskani)>, 2. 11. 2021.
- Vošković 2013: Д. Бошковић, Андрићеви понори: проклетство и светост, *Зборник са Седмог међународног научног скупа Српски језик, књижевност, уметност*, књ. 2: *Немогуће*, ур. Д. Бошковић, Крагујевац: Филолошко–уметнички факултет, 81–86.
- Vošković 2022: Д. Бошковић, Оно друго дискурса, путописа, града: Света Тереза Авилска Јована Дучића и Милоша Црњанског, *Јован Дучић – песник и*

- дипломати: Поводом 500 педесет година од рођења, Београд: Српска академија наука и уметности, 443–456.
- Vraneš 2022: Б. Вранеш, *Витшезови модернизма: Витшешки идеал у српском и светском роману XX века*, Нови Сад: Академска књига.
- Гавријушина 2012: Л. Гавријушина, Бог и човек у лирској прози Иве Андрића, 41. *Научни састај у Вукове дане*, књ. 2: *Иво Андрић у српској и европској књижевности*, Београд: Међународни славистички центар, 123–132.
- Gvozden 2006: V. Gvozden, Hronotop susreta u putopisima Miloša Crnjanskog, *Svoj i tuđ: Slika drugog u balkanskim i srednjoevropskim književnostima*, ur. M. Matički, Београд: Institut za književnost i umetnost, 189–199.
- Gvozden 2011: В. Гвозден, *Српска путописна култура 1914–1940: Студија о хронолошким сусретима*, Београд: Службени гласник.
- De Rougemont 1974: D. de Rougemont, *Ljubav i Zepad*, Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske.
- Dedinac 2009: M. Dedinac, „U traganju za izgubljenim detinjstvom”, *Agon*, мај-јун 2009, 90–104.
- Delić 2013: Ј. Делић, Средоземље Миодрага Павловића, *Acqua alta*, ur. С. Шеатовић Димитријевић, М. Р. Лето & П. Лазаревић ди Ђакомо, Београд: Институт за књижевност и уметност, 615–642.
- Derrida 1992: J. Derrida, *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*, Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
- Dibi 2007: Ž. Dibi, *Vreme katedrala*, Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Dučić 1989: Ј. Дучић, *Градови и химере: поетике, Силаз поред пушта: есеји и чланци*, Београд: Бигз, Просвета, Сарајево: Свјетлост.
- Ђурић 2008: Ž. Đurić, *Italija Miloša Crnjanskog: komparativne studije* (knjiga), <<https://italia.rastko.net/delo/12231>>.
- Ђурић 2013: Ж. Ђурић, Медитерански заноси Јеле Спиридоновић-Савић, *Acqua alta*, ur. С. Шеатовић Димитријевић, М. Р. Лето & П. Лазаревић ди Ђакомо, Београд: Институт за књижевност и уметност, 393–413.
- Јанјић 2018: Д. Јањић, Свети Фрања Асишки у есејима и путописима српских књижевника (Иво Андрић, Милош Црњански, Јован Дучић, Исидора Секулић), *Књижевна историја*, год. 50, 164/2018, 291–314.
- Јанјић 2019: Д. Јањић, Утицај Светог Фрање Асишког на Јелу Спиридоновић Савић: „Сиромаштво, љубав, смрт” у поеми *Пергамени*, *Наслеђе* 49, 55–63.
- Konstantinović 1983a: R. Konstantinović, *Biće i jezik u iskustvu pesnika srpske kulture 20. veka*, V, Beograd: Prosveta, Rad, Novi Sad: Matica srpska.
- Konstantinović 1983b: R. Konstantinović, *Biće i jezik u iskustvu pesnika srpske kulture 20. veka*, VII, Beograd: Prosveta, Rad, Novi Sad: Matica srpska.
- Leovac 1986: С. Леовац, *Књижевно дело Исидоре Секулић*, Београд: Вук Караџић, Југославијапублик.
- Loski 2001: Vladimir Loski, *Mistična teologija Istočne crkve*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Lazarević di Đakomo 2009: П. Лазаревић Ди Ђакомо, У подтексту Дучићевог доживљаја Италије, *Поезија и поетика Јована Дучића*, Београд-Требиње: Институт за књижевност и уметност, Дучићеве вечери поезије, Учитељски факултет, 529–554.

- Lazarević di Đakomo 2017: П. Лазаревић Ди Ђакомо, Лалићев италијански итинераријум: „У трагању за прецизном изражајном синтезом”, *Постсимболистичка поезија Ивана В. Лалића*, Београд: Институт за књижевност и уметност, Учитељски факултет, 265–317.
- Maksimović 2008: Г. Максимовић, Путописна проза Симе Матавуља, *Књижевна историја*, год. XL, број 134–135, 2008, 97–115.
- Manojlović 1939: Т. Манојловић, Јесење вече у Асизију, *Време*, 6, 7, 8 и 9. јануар 1930, 27.
- Matavulj 1954: С. Матавуљ, *Драме, њутојиси, разни стици*, Сабрана дела књ. 7, Београд: Просвета.
- Nikolić 2017: Н. Николић, Павле Поповић о Доситеју Обрадовићу, *Годишњак Кашедре за српску књижевност и јужнословенским књижевностима* 12, 103–124.
- Popović 1937: К. Поповић, Lepota prnja i druge sentimentalne priče, *Naša stvarnost*, <<https://www.xxzmagazin.com/lepota-prnja-i-druge-sentimentalne-price>>, 23. 12. 2022.
- Popović 2000: П. Поповић, Фрањевци у нашој књижевности, науци, уметности, *Дубровачке студије, Сабрана дела Павла Поповића* књ. 4, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 2000, 142–146.
- Radojčić 2004: С. Радојчић, Исидорина критика католичанства, *Сабрана дела Исидоре Секулић: Други о Исидори*, Београд: Stylos Art, 82–89.
- Radojčić 2019: С. Радојчић, Аница Савић Ребац: Мистицизам љубави, *Аница Савић Ребац*, Нови Сад: Матица српска, 7–16.
- Radulović 2013: М. Радуловић, *Уметност и вера: Књижевно-богословске студије*, Београд: Православни Богословски факултет, Институт за теолошка истраживања.
- Radulović 2017: М. Радуловић, *Српско-византијско наслеђе у српском послерајном модернизму: Васко Попа, Миодраг Павловић, Љубомир Симовић, Иван В. Лалић*, Београд: Институт за књижевност и уметност,
- Reba 2012a: Јована Реба, *Пергамени Јеле Спиридоновић Савић: зачудан пример женске епске поезије*, *Филолог*, VI, 81–96.
- Reba 2012b: Ј. Реба, Есеји Јеле Спиридоновић Савић у светлу религиозног мистицизма, *Zbornik za jezike i književnosti Filozofskog fakulteta u Novom Sadu*, књ. II, 231–243.
- Savić Reba 2019: А. Савић Ребац, Платонска и хришћанска љубав, *Аница Савић Ребац*, Нови Сад: Матица српска, 60–71.
- Sekulić 1926: И. Секулић, Свети Францискус од Асиза, поводом седамстогодишњице од смрти му, 4. X. 1926, *Летопис Матице српске*, 310. 1 (1926), 110–118.
- Sekulić 1928: И. Секулић, Један аскет сатирични песник, *Правда*, 6, 7, 8. јануара 1928, 11.
- Sekulić 1943a: И. Секулић, Један жесток фратар - Јакопоне да Тоди, *Аналистички тренуци и теме*, књ. 3, Београд: Млада Србија, 253–256.
- Sekulić 1943b: И. Секулић, Једна ниска религиозне лирике, *Аналистички тренуци и теме*, књ. 3, Београд: Млада Србија, 219–252.
- Sekulić 1928: И. Секулић, О религиозном осећању у лирици: <<http://ubsm.bg.ac.rs/cirilica/dokument/382/religiozno-osecanje-u-licirici-povodom-antologije>>, 8. 12. 2022.

- Sekulić 1940: И. Секулић, *Својојома Христовим Томаса из Кемписа*: <<http://ubsm.bg.ac.rs/cirilica/dokument/397/stopama-hristovim-tome-iz-kempisa>>, 17. 9. 2021.
- Sekulić 2008: И. Секулић, Белешка уз путопис „Љубав у Тоскани”: <<https://italia.rastko.net/delo/12253>>, 6. 6. 2021.
- Sekulić 2019a: И. Секулић, *Својојома Христовим: одабрани записи*, Стари Бановци: Бернар, Београд: Отачник.
- Sekulić 2019b: И. Секулић, Родна груди Св. Франциска из Асиза, поводом 700-годишњице од његове смрти, *Својојома Христовим: одабрани записи*, Стари Бановци: Бернар, Београд: Отачник, 180–184.
- Spiridonović-Savić 1944: Ј. Спиридоновић-Савић, *Сусрети*, Београд: Српска књижевна задруга.
- Stipčević 1999: Н. Стипчевић, *Училијавања*, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
- Stuparević 1976: О. Ступаревић, Српски путопис о Италији, *Упоредна истраживања* 1, Београд: Институт за књижевност и уметност, 103–182.
- Šeatović Dimitrijević 2013: С. Шеатовић Димитријевић, Песници светлости и мора (Матић–Лалић–Христић), *Acqua alta*, ур. С. Шеатовић Димитријевић, М. Р. Лето & П. Лазаревић ди Ђакомо, Београд: Институт за књижевност и уметност, 455–486.
- Capasso 2010: D. Capasso, La traduzione in serbo di Ivo Andrić del Cantico di frate sole, *L'Italia vista dagli altri. Atti del I Convegno Internazionale, Banja Luka, 12–13 giugno 2009*, Firenze: Franco Cesati Editore, 153–162.
- Car 1895: М. Цар, Кроз Умбрију и Тоскану – Биљешке и утисци с пута, *Дело*, 2/1895, 9–18, 220–229.
- Car 1920: М. Цар, *Естетичка писма*, Београд: Геца Кон.
- Crnjanski 1983a: М. Crnjanski, *Kod Hiperborejaca*, I, Beograd: Nolit.
- Crnjanski 1983b: М. Crnjanski, *Kod Hiperborejaca*, II, Beograd: Nolit.
- Crnjanski 1995a: М. Црњански, *Путописи*, I, Београд: Задужбина Милоша Црњанског, Београдски издавачко-графички завод, Српска књижевна задруга, Lausanne: Editions L'Age D'Homme.
- Crnjanski 1995b: М. Црњански, *Путописи*, II, Београд: Задужбина Милоша Црњанског, Београдски издавачко-графички завод, Српска књижевна задруга, Lausanne: Editions L'Age D'Homme.
- Crnjanski 1999: М. Црњански, *Есеји и чланци* II, Београд: Задужбина Милоша Црњанског, Lausanne: Editions L'Age D'Homme.

**Dragan B. Bošković**  
**(ITALIAN) FRANCISCAN SAINTS**  
**IN SERBIAN INTERBELLUM LITERATURE**

**Summary**

The paper primarily catalogues, rather than interprets, the reception of Franciscan saints' characters, theology and spirituality in the texts (travelogues, essays, newspaper articles) written by Serbian interbellum modernists. Accordingly, it represents a pledge of further research, a "dialog" and "consonance" between the Serbian authors' modernist poetic viewpoints and spiritual and theological viewpoints of Catholic saints and holy men, and therefore an articulation of Eurocentric cultural and poetic "program" upheld by our writers of the period, which was far-reaching in broadening the cultural horizon of Serbian literature.

**Keywords:** Western Christianity, Roman Catholic Church, spirituality, saints, mysticism, poetics, modernism, Saint Francis, Saint Clara, Saint Anthony of Padua, Blessed Jacopone da Todi, Blessed Fra Angelico

*Примљен: 28. јануар 2023. године*  
*Прихваћен: 25. март 2023. године*