

Невена С. Митровић*
Универзитет у Београду
Филолошки факултет, мастер студије

Оригинални научни рад
Примљен: 11. 09. 2024.
Прихваћен: 30. 10. 2024.

(Д)ОЖИВЉЕНА ЗЕМЉА: ТРАНСПОЗИЦИЈЕ КОНЦЕПТА КУЛТУРНОГ НАЦИОНАЛИЗМА У РАНИМ ЕСЕЈИМА ИСИДОРЕ СЕКУЛИЋ

Основни циљ рада јесте да се препознају и расветле начини на које се мисао о српском колективном бићу и националном усуду обликује у раној фази есејистике Исидоре Секулић, чију крајњу међу видимо у почетку Првог светског рата. Испитивањем условљености ауторкине мисли актуелним историјским тренутком, у првој целини рада настојаћемо да укажемо на конфигурисање националних и идентитетских симбола, као и сложеног односа културног наслеђа и императива времена. Последице, друга целина биће посвећена преиспитивању омеђеног вредносног система у оквирима Првог и Другог балканског рата.

Кључне речи: Исидора Секулић, есеј, српски народ, национализам, колективно сећање, национални идентитет.

I

Још у току свог трајања, минули век условио је појединца да промишља и (пре)осмишљава категорије сопственог, његовог односа са оним што подразумева заједница и напослетку заједничког, колективног постојања. У том погледу, биологија се у том временском оквиру, у односу на историјска збивања на европском тлу, показала недовољном за рашчлањавање и разумевање идентитетских питања пред којима се појединац нашао. Време је изнедрило потребу да се дотад кроз биологију проматрани фено-

* mitroviccn@gmail.com

мени преоријентишу, односно да се њихово сагледавање помакне у други угао. С тим у вези, а свакако у дослуху са онима што историјски моментум диктира као неопходно, место биолошког становишта заузеће становиште културе. У том смислу речи, знаковити су доприноси Мориса Албваша и Абија Варбурга, чија су истраживања довела до појмова колективног и социјалног сећања. Колективно сећање, као скуп елемената причвршћених у времену, а видећемо, и трајању, за наше истраживање посебно је значајно, имајући у виду да се у том хоризонту проналазе идентитетски симболи, и то они који са собом носе врсту интегративног капацитета. Прецизније, идентитетски симболи који творе оно што доживљавамо као национално, своје и српско, те их ближе можемо одредити као националне симболе. Служећи се поделом симбола Карла Дојча, с акцентом на апстрактне и персоналне представе заједно са симболичким местима, настојаћемо да кроз изабране примере осветлимо оно што се у раној фази (1894–1914) есејистике Исидоре Секулић препознаје као елемент сопствене, народне и националне културе.

У настојању да систематизује врсте националних симбола и њихове међусобне додире и удаљавања, Карл Дојч дошао је до поделе која их је разврстала у шест група – апстрактне, пикторалне, персоналне, симболичка места, симболичке организације и религијске – при чему последња група продире у све које јој претходе. За нас су значајне категорије апстрактних и персоналних представа, под чијим окриљем се налазе идеје и фигуре хероја из прошлости, као и категорија симболичких места, која се у Дојчевом систему односи на попришта битака, места ходочашћа, гробља и др. Смештене у оквире народа који дефинишемо као *историјски*, дате категорије почињу да творе посебан облик културе, и то облик културе устројен као пулсирајуће језгро. Национални симболи тако постају „најтрајнији видови национализма [и] отелотворавају његове основне појмове” (Смит 1998: 125). Сагледани кроз Смитову теорију *етносимболизма*, нематеријални симболи постају везивно ткиво осећања припадности једној заједници, односно главно обележје националног идентитета које даље условљава изградњу представе о сопственом постојању и опстојавању. Заједница учвршћена у ономе кроз шта се *заједнички прошло* (и/или *и даље пролази*) у том смислу речи од нас неумитно захтева да је посматрамо као заједницу памћења. У таквој заједници оно кроз шта се *заједнички прошло* улази у домен идентитетског, или у виду онога што смо били и настојимо да и даље будемо или у виду онога што смо били и надаље не желимо да будемо. Идентитетско је тако условљено медијумима којима се успоставља комуникација са оним што нам претходи, што омогућава памћење

и његово одржавање. Оно стога мора изаћи ван строго политичког оквира и дубоко заћи у културни, а прецизније, књижевни и уметнички оквир.

За нас је, у складу са изложеним, на овом месту важна функционалност епике као средства општења са прошлим, и то средства које појединачном у односу на опште даје секундарно место – она „појединачне животе улива у реку вечности” (Кунанбаева 1989: 85). Спајајући у себи естетско, етичко и историјско, она постаје истакнут медијум, чије извођење и у синхронијској и у дијахронијској равни служи реактуализацији прошлости (Ђорђевић Белић 2017: 40). Даље од тога, њена примарна функционалност, како истиче Данка Лајић Михајловић, види се у комуницирању, било оно виђено као комуницирање у ужем смислу или као начин колективног сећања (Лајић Михајловић 2014: 39). Тако сагледано, извођење епске поезије долази до функције псеудокомуницирања, које подразумева успостављање веза са прецима (Лајић Михајловић 2014: 39). Осветљавање улоге коју епика има у стварању и одржавању заједнице памћења за наше истраживање значајно је ако се у обзир узме да се први објављени есеј Исидоре Секулић *Шта су Србину гусле* (1894) концентрише управо на њу.

У настојању да осветлимо како се и зашто Исидора Секулић одлучује да свој први есеј напише и објави у последњој деценији XIX века, а затим и све оно чиме је потреба за његовим писањем мотивисана, неопходно је да се помакнемо нешто даље у прошлост. Последња четвртина XIX века довела је у питање могућност даље османске превласти на Балканском полуострву и с тим у вези, пропраћена устаничким иступањима, посебно онима на простору Херцеговине и Босне 1875. године, створила простор за утемељенију наду ка општем ослобођењу српског простора. Последично, период који је уследио био је обележен непрестаним настојањима да се до уједињења снага дође и да се питање османског зулума најзад разреши. Ипак, рат у који су Срби кренули јуна 1876. није донео бољитак целом њиховом простору – у Османском царству донесен је крајем године Устав, који је подразумевао грађанску једнакост и слободу вероисповести на читавом тлу, што у пракси није било спровођено у дело. Простор Старе Србије био је изложен непрестаним трвењима, насиљем и протеривањима, те је императив у даљим стремљењима Срба постао ослобођење јужних територија. Стога је 1877. у Београду основан *Одбор за ослобођење Старе Србије и Македоније*, са задатком да представља српске интересе пред владајућим силама (в. више у: Самарџић (ур.) 1989: 209–249). Испуњење настојања Одбора отежано је руским укључивањем у рат априла исте године. Ставши на исту страну као и Руси, српска војска кренула је у

опсежније ослобађање током године, концентришући се на југоисточне српске области, да би крајем године избила и до Косова. Међутим, ван знања српске стране, руска и турска потписале су марта 1878. године споразум којим су делови ослобођени од стране српске војске припали Бугарској. Берлински конгрес, одржан четири месеца касније, извршио је ревизију овог споразума, што на терену није много променило егзистенцијалне услове у оквирима јужних српских територија. Баш напротив, у потоњем периоду, све до 1912. године, простор Старе Србије био је осуђен на непрестане нападе арбанашких групација, које су подстицале локалне османске власти и Аустроугарска.

У тој и таквој клими, ослањајући се на оно што је проосетила као исконску потребу времена, Исидора Секулић есеј *Шта су Србину гусле* започиње у руху апела, гласом који виче *Србине* и позива на буђење. Већ у првим редовима успоставља се временска линија која спаја прошло и садашње *доживљено* и *трпљено* и ставља их у раван једнако претећег. Прошла земља српска, натопљена крвљу коју је „бесни паша или везир из обести прости пролевао”, поље на ком је остала „многа племенита и храбра душа предака” тако се додирује са садашњим небом, над којим су се „надвили тешки облаци” (Секулић 1966: 7). На тај начин двојако усмерена перспектива ипак се читава као једнострука, односно она која за сврху има да укаже на оно што се у српској историји види као константа. У даљој портретизацији ауторка уочава врсту двојакости, двојакост која конотира комплексну интеракцију између проживљеног и одговора на њега. Без обзира на прошлост проткану „јадом и чемером”, Србин се види као поносан, обележен „славом и јунаштвом” (Секулић 1966: 7). Док је претећа сила у мрачним нијансама, хладна и несита, сопствени простор обележен је бистрином и плаветнилом, што нас даље приближава видљивој опозицији *ми–они*, која је делом објашњива позицијом ауторке, али се делом уклапа и у шири, епски корпус. У таквој атмосфери, која је оснажена и оживљавањем фигура „скамењене мајке српске” и „сестре Србинове”, ауторски глас усмерава се ка вишем, ка ваздуху и небу, који позивају на делање – „[...] одједи тога јаука громовито одјекују [...] као да довикују Србину: *Мучно је у ропству живети, бори се, то ти приличи!*” (Секулић 1966: 9). Насупрот земље која страда постављено је небо у које је уткан глас обнове, не глас плача него глас народне песме. Мелодија се даље спушта на земљу и смешта у онога ко је преноси – у гуслара. Његова позиција је у том смислу усложњена јер више није само посредник између прошлог и садашњег, он више не омогућава само (при)сећање, већ постаје средство комуникације између две равни, два света. Усложњеност

је видљива на још једном нивоу. Наиме, иако је он у садашњем тренутку слепи старац чија песма крепи, рука у којој држи гусле некада је била рука која је „младаљачком снагом неописано вешто мачем кретарила” (Секулић 1966: 10). У том смислу речи он се уклапа у фолклорни модел, у ком гуслар долази у својеврсно јединство са ониме о чему пева. Он се на нивоу доживљајног поистовећује са опевањем (Лајић Михајловић: 114). Њему је дато и да пренесе истакнуто у прошлости и да сам буде истакнут у оквирима своје заједнице. Гусле су у том регистру виђене као трећа икона, она која стоји после иконе и мача, док је песма коју преносе извор све народне животности – она није ту само да подсети на јуначко у колективној прошлости и потребу за његовим буђењем већ истовремено и служи као етички путоказ кроз живот. Ипак, у првом плану налази се њихова стожерна улога у окупљању заједнице и њеном даљем усмеравању ка борби. Чак и даље од тога – гусле су оне којима ауторски глас даје заслугу за раније доласке до слободе. У њиховој мелодији налази се сила „која је уништила ропство, раскинула ланце, подигла слободу – спасла народ” (Секулић 1966: 12). Исидора Секулић тако и пре Јована Цвијића види Србина (Цвијић динарца) као човека који „гуди уз гусле и ајначи се, мушки и јуначан, од одушевљења и елана, који се борио и жртвовао и појединачно и у масама, за слободу, за правду” (Цвијић 2000: 257). Перспектива се пред сам крај есеја унеколико мења – постављајући се у целости у моменат садашњег, ауторка види да су гусле своју улогу одиграле, „свети позив извршиле” (Секулић 1966: 12). Оне се уздижу у раван идентитетских, националних симбола и сопственом позицијом у домену културног и ониме што обезбеђују. На генерацији младих Срба остаје да их чувају и да не дозволе да „пропадне најлепша слава храбрости Србинове” (Секулић 1966: 12) јер све док су гусле у памћењу, постојаће и Срби. Одговор на реторско питање постављено у наслову есеја проналази се у целовитости њеног лиризованог излагања, које је поентирано фиксирањем гусала у трајну свест. Гусле као симбол слободе на тај начин имплицитно регистар есеја дижу на нови ниво, надниво – долази до поунутрашења које води до *постојања сада* кроз свест о ономе што се, да би до постојања дошло, *прошло некада*.

Свест о припадању народу који „пркоси и постоји” (Секулић 1966: 47) Исидора Секулић изложиће и у есеју *Видовданска идеја* (1911), који нам оцртава својеврсну промену у погледу ширине захвата, али и у разумевању национализма. Политичка превирања с почетка XX века – смена владајуће династије, појачан притисак Аустроугарске и анексија Босне и Херцеговине – условила су потребу да се *национално* и *културно* преис-

питају и поставе у оквире које диктира садашњи тренутак. Историјски тренутак поставио је пред српску интелектуалну елиту задатак који је за сврху имао изналагање оне идеје која ће обезбедити јединство у борби и за борбу у име ослобођења српског простора. Доба појачаних трвења тако је довело до окупљања интелектуалаца (и државе) око оне идеје која се у историјском трајању српског народа види као метафизичко средиште – до Видовдана и битке на Косову. Условљено временом свестране националне угрожености, окупљање око Видовдана у том смислу речи надилази само идеју и активира се као опредељење. Бирање видовданске идеје у освит Првог балканског рата види се као опредељење јер лежи у мисли да је слобода „целовита и недељива зато што је већ плаћена давнашњом одлуком да се ослобођење постигне мучеништвом, борбом и жртвама” (Самарџић 1990: 69). Пошавши од Видовдана као дана „велике и живе замисли” и „свесног обрачунавања и активног полета” (Секулић 1966: 46) ауторка ипак унеколико мења перспективу из есеја *Шта су Србину гусле* – 1911. године борба више није самодовољна за остварење националног препорода. Српски народ, пун „поноса у срцу и косовске епопеје на уснама” (Секулић 1966: 47), види се као невољан за искорак или пак неспреман за искорак у оно што је велико схваћена и велико изведена идеја, а то је идеја ревитализације културе. У том смислу речи национално се успоставља на двојаком темељу – борбеном и културном, које обезбеђују „свест соколова и војника и културних радника” (Секулић 1966: 48). На тај начин ауторка се приближава тези Антонија Д. Смита, који нацију и национализам ослобађа сведености на политичку димензију, сматрајући да их не треба разумети „просто као неку идеологију или облик политике већ [...] као културне појаве” (Смит 1998: 6). Прошло *борбено биће* које је обезбедило „политички васкрс” (Секулић 1966: 46) друштва тако се види неопходно, али не и једино што омогућава (ре)изградњу националне свести и идентитета.

II

Ратом обележено време и суоченост са националним страдањем умногоме усложњавају позицију културног бића. Наведени оквир као неопходно намеће превазилажење онога што се у најужем смислу види као интелектуална и академска активност и укључивање у рад у колективном и за колективно. У метежу сукоба императив постаје стварање нових погледа којима се доживљено надилази, односно ставља у перспективу која води до разумевања не само садашњег *ми* него и његових веза са *ми* у трајању.

С тим у вези, интелектуалац мора имати свест о континуитету, независно од тога да ли га подрива или позитивно вреднује. Ратна збивања тако не обелодањују само оно што се види као национално истинито, него и оно што се у сопственом регистру аутора види као истинито (за себе). У том смислу речи, интелектуалци неретко имају тенденцију да замишљају и предочавају визију праведније и мирније будућности, која може или не мора бити укореењена у ономе што је у историјској стварности остварило.

Прва фаза есејистике Исидоре Секулић обележена је непрестаним прегнућем да се сопствени однос према традицији и културном обрасцу препозна, разуме и изложи. У таквом временском оквиру сагледана, ауторкина мисао бори се са налозима историјског тренутка и тежином наслеђа, чувајући при свему томе оно што припада домену интимног и личне пројекције. Она се тако указује у распону између гласноговорништва, потребе за делањем националних сила и (можда) недовољног продирања у оно што време *сада* налаже. Тако ће 1912. година донети есеје у којима ауторка промишља не само функционалност националног него и његову генезу у српској култури и историји. Рашчитавањем есеја *Културни национализам, Култ силе, Онима који трпе, Неким нашим омладинцима* и *Шта ја видим* покушаћемо да осветлимо у којој мери је могуће говорити о ауторкином језгровитом и целовитом разумевању потребе времена и усуда српског народа.

Есеј *Културни национализам* (1912–1913) може се сагледати као својеврсна кулминација наведене прве фазе, с обзиром на то да доноси зрелију и разрађенију слику онога што се доживљава као национално, и то у кроз оба своја пола – борбени и културни. Даље од тога, он се чини знаковитим и јер је први у ком ауторка настоји да теоријски разложи појам национализма, као и све његове варијанте у српском друштву:

Имали смо уски шовинизам, пун епског певања и запевања, пун ситних жеља и пун немоћних претња и ишчекивања. Имали смо, у последње време, нарочито пред рат, приповедање пусте, бруталне силе, што је, уосталом, као *ad hoc* додатак суштини нашег национализма, било сасвим на своме месту. Између једне и друге појаве, покушавало се и са филозофијом национализма уопће, и са донекле аналитичком критиком нашег национализма напосе. Ово последње је чињено ретко и у врло малој мери, али је чињено. Једном таквом приликом потргнута је и метафизика, односно мистика национализма.

Наравно да се ту није помишљало на мистику у њеном старинском, омладинском облику, него се желело да у националну пропаганду и литературу и у национално обраћање уђу модерна мистика, т. ј. присуство и владање невидљивог и систем смелих и далеких пројекција. (Секулић 1966: 120)

У тежњи да позиционира и мотивише потребу за новим видом национализма, ауторка је испрва покушала да предочи све оно што јој претходи. У том смислу речи, српски национализам омеђен је трима тачкама у развоју: национализмом у његовом негативном виду (шовинизму), национализмом укоренењем у борбеном (прецизније, бруталном) и мистичним национализмом, при чему се ни у једном не види одговарајући за садашњег човека. Садашњи тренутак захтева да се оно што је човечанско стави на прво место, а с тим у вези обликује као опште и универзално, не раскидајући везе са сопственим. Очекивање које поставља испред адресата ауторка смешта у оквире онога што види као мирнодопски национализам, који „треба да је и по суштини и по облику чиста, висока култура” (Секулић 1966: 120). Фигурирање категорије мирнодопског насупротив ратног национализма пред нас поставља сложено питање – како мислити и говорити о миру у жеку рата? Да ли се онда њена перспектива сагледати као у одређеној мери конзервативна, затворена у себе или исувише интелектуална? Става смо да се у погледу односа онога што очекује историјски тренутак и онога што је ауторкина перспектива увиђа дискрепанца. Прецизније, да се апострофирањем мирнодопског национализма у годинама обележеним Првим и Другим балканским ратом заправо показује недовољна урођеност у разумевање усуда српског народа, као и његових ситуационо условљених могућности. С друге стране, ова може се рашчитати и као испољавање жеље за оним што би српски национализам могао да буде у предстојећем времену, а за шта и даље није способан.

Мисао о врстама национализма у српској историји одвешће ауторку у правцу започетом у *Видовданској идеји*, а то је правац увиђања додира између борбеног и културног. С тим у вези, примећује се да је посматрано поље у *Културном национализму* промењено – не само да борбено и културно тек заједно могу да творе истинито, право, *расно* национално већ се примарно место даје културном. Више нису довољна ослобођења и победе, него оно што се чини након њих:

Код нас се сада, после славних победа, мора испупчити и један унутрашњи идеал, да будемо и у себи бољи, и пред собом бољи, сами од себе бољи, бољи данас него јуче и прејуче, бољи ја него ти, боље ти него он. Јер има само један начин да се буде националан, а то је да се буде увек националан. И има само једно средство за то, а то је што шира, што боља, што човечанскија култура. (Секулић 1966: 120)

Потреба да се 1912. и 1913. године национално одреди као општечовечанско делом је у дослуху са суровом стварношћу времена, а делом се од ње удаљава. Поглед ка прошлом *ми* и садашњем *ми* обелодањује непрестаност страдања и стања угрожености, па с тим у вези рађа потребу

да се сопствена судбина надиђе и мисао усмери ка ономе што је најузвишеније и чему се (индивидуално) тежи. Удаљавање је, с друге стране, такође означено позицијом садашњих *нас*, при чему се чини да се у њему ауторка показује као исувише везана за мисао у глави и слово на папиру, за жељену пројекцију, која је, бар се нама чини, у пракси неостварива. Тек ће послератни период омогућити утемељење мисли која жели да прошири регистар националног на оно што је општечовечанско, и не само то – послератни период омогућиће практичну примену те мисли и њену увезаност са историјским *сада*. То ће бити највидљивије у стваралачкој мисли Милоша Црњанског, Станислава Винавера и Растка Петровића. Петровић ће тако 1930. писати о општечовечанској култури, наглашавајући да српски писци не треба својим делом да нуде сублимацију свега онога чиме су различити од других, већ треба да укажу на „све оно што је у нашем човеку општељудско, али што је особеније, јаче и замршеније но код других.” (Петровић 1974: 184)

Исте те 1912. године ауторкина мисао отићи ће у другом правцу, толико да ће у корену подрити сама себе – у есеју *Култ силе* култура и мирољубивост виде се као „парадни топови за већ ослобођене народе” (Секулић 1966: 112). Апсолут културе и њеног дејства замењен је не само борбом, већ апсолутом силе. Тај апсолут силе у себи спаја борбено, вољно и нагонско, израстајући тако до „нечег ванличног, ванпааметног, великог, страшног, силног и светог” (Секулић 1966: 111) односно до расне идеје. *Расно* у себи спаја свест о страдању као српском усуду и свест о неопходности отпора. Оно активира „пранагонску вољу за животом која чини да хоће и може да се живи и кад све околности уче да треба и да је боље да се умре” (Секулић 1966: 111).

Ми не можемо бити идеја, ми морамо бити сила. Не тиранска и бесмислена сила појединца, не себична и болесна сила котерија или странке, него онај крепки, увек оправдани и увек лепо покрет животне силе којом се егзалтирају заробљени народи; народи чија је свака жеља оправдана јер су без греха, јер су постали да живе, а не да им се да живе. (Секулић 1966: 112)

Вољом за живот и продужење у егистенцијалним условима који диктирају поништавање сопственог бића, народ ствара религију која је „занос, идеалисано лудило” (Секулић 1966: 111). Захтев који ауторка ставља пред српски народ читава се у апелу за буђењем интринзичне моћи, која ће да „пребија колена онима што стоје тамо где ми треба да стојимо” (Секулић 1966: 113). У сусрету са таквим животом, категорије које су елементи општечовечанског – оправданост, право и правда – морају да устукну и да простор оставе ономе што је у граничном положају

неопходно, а то је отпор и онда када се страдању не види крај. Иступи и жеље заробљеног и прогоњеног народа тако се виде као увек оправдани јер се боре против сопствене судбине – народ који је настао да би живео налази се у оквирима у којима на живот нема право.

О укидању права на живот Исидора Секулић писаће и у есеју *Онима који трпе*, посвећеном Србима у Аустроугарској. Прва деценија XX века донела је пречанским Србима нове изазове, катализоване продубљивањем сукоба Краљевине Србије и Аустроугарске монархије. Ситуација се додатно заоштрила 1907. године, када је преминуо патријарх Георгије Бранковић и када је донет Апоњијев закон, чији је крајњи циљ био омогућавање далекосежнијег мађаризовања Пречана. Период који је уследио био је обележен јасно непријатељским ставом Монархије према Краљевини, што је својеврсну кулминацију имало 1913. године, када је Монархија, након смрти патријарха Лукијана Богдановића, забранила избор новог патријарха. Суочене са таквим прилика, ауторка је пречанске Србе видела као клонуле духом, помирене са неприликама и удаљене од онога што би требало да буде императив, а то су пркос и борба за ослобођење:

Зашто сте стали, зашто сте усамљени кад нисте остављени, зашто вас дави сулуди страх да се приближава крај животу?

Истина је, да вам се чупа последње перце оног што је требало да буде, па и било, крило културне и народне слободе; истина је да су вас опљачкали; истина је да су вас скинули до кошуље да дрхћете од студи и стида. (Секулић 1966: 82)

Укидање културне и народне слободе ауторка не види само као тренутни проблем, него као проблем у трајању. Егзистенцијална угроженост Срба у Аустроугарској монархији није почела 1912. године, па се перспектива тако враћа на октоисање уредаба које се односе на Србе, уклањање икона Светог Саве и Патронат Текелијиног фонда. Потезе Аустроугарске ауторка сматра „тестерењем по жили и по живцу националне слободе и културне самосталности” (Секулић 1966: 83). У корену трпљења она више не види једино усуд српског народа у целости његовог живота већ и својеврсно пристајање на трпљење, чиме оно губи своје исходиште – достизање слободе и продужетак постојања. С тим у вези, тај део народа није само клонуо духом, него је и његова свест постала *дегенерисана* – „с једном дегенерисаном свешћу трпела [се] сва та срамна прогресивна ампутација народног костура и тела” (Секулић 1966: 83). Ипак, ни у таквој свести не проналази се оправдање за одустајање, пристајање и/или дефетизам. Баш насупротив, и у њој мора да постоји пулсирајуће језгро које не дозвољава не-делање јер и „дегенерисани организам има неки центар, ма и болесни, луди центар своје дегенерисане мождине, који ипак реагира и

пулсира” (Секулић 1966: 83). Тај центар рађа борбеност, и то борбеност у руху силовитости према непријатељу, започету у есеју *Култ силе*. Надилажење кризе види се у постојаности, у ступању према непријатељу „без кајања, без скепсе, и са идеалом. Варварски!” (Секулић 1966: 84), при чему долази до промене погледа на унутрашњи смисао живота уопште:

Не жалите труда, не жалите новац, не жалите младост, не жалите године живота. Живот није срећа него дужност. Рука која дрхти кад народу пружа, то је неморална рука. Живот који плаче за живцима и главама које су за народно добро разорене, то је неморалан живот. (Секулић 1966: 84)

Филозофија живота као дужности уоквирава се у заједницу у којој се појединачно постојање смешта у шири оквир, односно постаје интегрална компонента оптрајавања колективног. Она се у ауторкиној перспективи јавља као зов времена, али и као смисаони продужетак идеје о континуитету. Прошло је време способности наде да измени егзистенцијалне услове и дошло време у коме мора да се пробуди оно што је „ван времена, и вечно и славно” (Секулић 1966: 84). Вечно и ванвремено у том смислу означавају све претходно предузете напоре српског народа у име остваривања слободног живота и потребу да се они наставе.

Будући да тематизују угроженост српског народа у Аустроугарској, есеји *Онима који трпе* и *Неким нашим омладинцима* могу се посматрати као органска целина. Ауторка ће у њему наставити да подрива идеју о неопходности културног национализма, додуше, на нешто друкчији начин. Иако сматра да се национализам у Срба треба преиспитати, децидно се удаљава од премисе да би прави национализам требало да буде културан, барем у садашњем историјском тренутку:

Ван сваке је сумње да треба ревидирати народно васпитање и садржину нашег национализма. Али је тако исто ван сваке сумње да та ревизија не сме ићи у прилог компромисном и паметном национализму. Таки национализам, у ово време, био би пајац који је, пре свега, мртав, а затим још и смешан. (Секулић 1966: 86)

Чини нам се да је у овом светлу позиција коју разматрамо другачија од оне у есеју *Културни национализам*. Наиме, премда се применљивост културног национализма у датом тренутку оспорава и види као потенцијално смешна, његова позиција разуме се унеколико боље него пре. Такав национализам сматра се немогућим због услова и стања у којима се народ те 1912. године налази. Његова применљивост види се у оним друштвима која су већ слободна, а то су за ауторку Немачка или Француска. У оквирима српског друштва и даље није сазрела могућност да се о таквом национализму говори, а камоли о његовој примени размишља јер

„[ми] говоримо о тамници, вешалима и освети, и волимо топове, ватру и крв” (Секулић 1966: 87). Пут којим се креће српски национализам није у том смислу негативно интониран, он се види као потреба времена. На њему се свакако виде обриси окретања ка културнијем виду национализма, али до њега не може доћи све док се не умири глава „у којој се завртелo и до мозга зарило гађење и бес од мађарске чизме и аустријске камџије” (Секулић 1966: 87).

Искорак ка трансценденталном и метафизичком и његовој директној вези са националним, започет у есеју *Онима који трпе*, добиће продубљене вредносне координате у есеју *Шта ја видим*. Посматрани заједно, они се дају видети као идеја/замисао и њено испуњење. У првом есеју призивана, мисао о издизању из садашњег да би се оно разумело као део општег усуда српског народа наћи ће своју актуелизацију у другом, у ком постаје делатна у садашњем тренутку:

Видим, да ми, који смо увек били велики и трагични, ни сад нећемо бити ситни и комични; да нећемо изгубити ни националну, ни културну, ни моралну вредност; да преко нас неће презврјати кола живота, и да у историји народа нећемо бити несмисао и лудост.

Видим да иде смрт, величанствена смрт. Не смрт која носи грозницу и немоћ и давлeње срца, не смрт која је костур у црноме плашту: него смрт која је здравље и охолост, свирка и застава, част и херојство. Иде смрт која је живот јер подмлађује, смрт која не боли јер убија само прошлост, смрт после које век и дух народа изнова почиње, смрт која је песма и радост, јер се из жртве, крви и вриска диже вечита и права поезија. (Секулић 1966: 119)

Ауторкина перспектива читава се као подједнако ослоњена на све три временске равни – прошлу, садашњу и будућу, при чему је садашње време референтна тачка. Оно условљава потребу за увезивањем са прошлим, и тек у заједништву са њим даје могућност претрајавања у будућем. У том смислу речи, видљив је искорак ка језгровитијем историјском разумевању егзистенцијалне позиције српског народа, која се у претходним есејима најчешће само назирала. Предочена свест о *нама*, одувек великим и трагичним знак је дубљег продирања у национално метафизичко. Проосећање надоласка смрти у таквом систему стога и не доводи до резигнираности, него до осећања величанствености – то је славна смрт коју обезбеђује частан живот, живот у борби и *за борбу* и живот у трпљењу зарад најузвишенијег циља, а то је право на опстанак. Изједначење смрти и живота и издизање поезије из њих тако се читава као наставак ауторкиног косовског опредељења. „Смрт која је живот” (Секулић 1966: 119) показује се као вид најдубље хришћанске мисли. Она је живот јер се њоме бира други живот, потврђује завештање и васкрсава.

Есејима расветљеним у првој целини рада настојали смо да укажемо на сложеност интеракције индивидуалног и колективног идентитета с акцентом на ауторкину развијену свест о неодвојивости појединачног од заједничког националног искуства. У клими промена у друштвеном и политичком систему, Исидора Секулић кренула је путем изналажења оних идеја и елемената српске културе који повезују прошло и садашње национално стање, путем који ће своје исходиште имати у ономе што се види као ванвремено трајно – гуслама и Видовдану. Гуслама као симболу слободе и активне националне свести, онима које имају стожерну улогу у процесу (ре)креирања националног идентитета. Видовдану као језгру националног постојања и изворишту српског духовног живота. Узори видљиви у традиционалним културним симболима у том смислу речи не конфигуришу се као статични већ као динамични – као они који у себи носе потенцијал за обнову егзистенције. Док бисмо есеје из ове целине рада најшире могли разумети блиским културном идеализму, есеје посматране у другој целини видимо ближима прагматичном реализму. Поникли на позадини Првог и Другог балканског рата и њихових последица, они осветљавају ауторкин рани унутрашњи раскорак у погледу перципирања националног бића и онога што ће омогућити његово постојање, и то постојање које води бољитку. Они представљају покушај доласка до координата које ће, у времену трвења и страдања, омогућити тежњу да се буде и остане присутан и онда када се то чини немогућим. Премда се не виде доследнима у погледу дослуха са историјским тренутком, нуде специфичан поглед на историјску стварност преломљену кроз индивидуалну и интелектуалну свет. Растрзаност између могућих и/или већ остварених културних достигнућа и суочавања са реалношћу ратном условљене стварности тако се показују као можда једини сталан елемент ауторкине мисли у омеђеном периоду.

ИЗВОРИ

Секулић 1966: И. Секулић, *Служба*, Сабрана дела Исидоре Секулић, књ. 12, Нови Сад: Матица српска.

Петровић 1974: Р. Петровић, *Есеји и чланци* (прир. Ј. Христић), Београд: Нолит.

ЛИТЕРАТУРА

Ђорђевић Белић 2017: С. Ђорђевић Белић, *Фигура гуслара. Хероизирана биографија и невидљива традиција*, Београд: Институт за књижевност и уметност.

Кунанбаева 1989: А. Б. Кунанбаева, Жанрова система казахског музикалног епоса: опыт обоснования, у: И. И. Земцовский (ур.), *Музыка епоса. Статји и материали*, Йошкар-Ола, 82–112.

Лајић Михајловић 2014: Д. Лајић Михајловић, *Српско традиционално певање уз гусле. Гусларска пракса као комуникациони процес*, Београд: Музиколошки институт САНУ.

Самарцић 1989: Р. Самарцић (ур.), *Косово и Метохија у српској историји*, Београд: Српска књижевна задруга.

Самарцић 1990: Р. Самарцић, *Косовско опредељење*, Београд: Српска књижевна задруга.

Смит 1998: А. D. Smit, *Nacionalni identitet* (прев. S. Đorđević), Београд: Библиотека XX век.

Цвијић 2000: Ј. Цвијић, *Говори и чланци*, Сабрана дела Јована Цвијића, књ. 3, Београд: САНУ, Завод за уџбенике и наставна средства.

Nevena S. Mitrović

REVIVED LAND: TRANSPOSITIONS OF THE CONCEPT OF
CULTURAL NATIONALISM IN THE EARLY ESSAYS
OF ISIDORA SEKULIĆ

Summary

The main goal of the paper is to recognize and understand the ways in which the thought about the Serbian collective being and the national fate is shaped in the early phase of Isidora Sekulić's essays, the end of which we see at the beginning of the First World War. In the first part of the paper we will try to point out the configuration of national and identity symbols, as well as the complex relationship between cultural heritage and the imperatives of time. Consequently, the second part will be devoted to the review of the value system within the framework of the First and Second Balkan Wars.

Keywords: Isidora Sekulić, essay, nationalism, collective memory, national identity.