

цијалног промишљања. *Поетика смрти у Шекспировим трагедијама: Ойело, Краљ Лир, Мајбей* значајно обогаћује тумачење Шекспирових трагедија и доприноси савременом разумевању односа између уметности, смрти и човека, те ће несумњиво бити драгоценост штиво како изучаваоцима и љубитељима Шекспировог стваралаштва, тако и свима онима који се баве књижевношћу, театрологијом, филозофијом или хуманистичким наукама уопште.

Др Младен М. ЈАКОВЉЕВИЋ
Универзитет у Приштини – Косовска Митровица
Филозофски факултет
Катедра за енглески језик и књижевност
mladen.jakovljevic@pr.ac.rs

ТЕРЕЗА: (ГЕО)КУЛТУРНО СВЕ, И НИШТА ВИШЕ

Драган Бошковић, *Светиа Тереза Авилска: зајаднохришћански светишћели у српској међуратној књижевности (I)*, Блум издаваштво, Београд 2025

„А када бих умео да пишем, / – како сам давно рекао – /
записао бих: Тереза! / Ништа више.”

(„Када бих био песник (*Угри ѿај бубањ, Алфонсо!*)”,
The Clash, Драган Бошковић)

„That’s where I’ll hold you, sleepin’ like a child”
(*St. Teresa*, Joan Osborne)

Пишући о шпанској светитељки, мистичарки, реформаторки кармелићанског монашког реда, у научном раду „Лутер vs. Тереза Авилска: раздируће настајање модернитета” (2018), Драган Бошковић је указао на плодотворно, за историју идеја и историју књижевности инспиративно преступништво Терезе Велике, тј. на њено „јеретичко” повлашћивање ауторитета унутрашњег откровења спрам ауторитета црквене политике, као и на одлучно на(го)вешћивање свеопштег доласка апокалипсе, артикулисано у *Пућу савршенства*: „И зато ’Одмах, Господе, одмах. Учини да се ово море смири, да се брод Цркве не налази стално сред такве олује, и да нас избавиш, Господе, јер изгибосмо!’” Тиме је, такође, овај теоретичар, историчар књижевности и песник – уметник који је у многим делима (*The Clash, Ave Maria!, Ђристен, Живој и ја смо квиј: viberpunk ѿоезија, Сангинисћа и Ево ме!*) остварио креативан интертекстуални дијалог са стваралаштвом Терезе Авилске – расветлио и апокалиптичну димензију властитог песништва, чијим се програмским исходиштем

може сматрати песма „Када бих био песник (*Изџибосмо, Госџоге!*)” публикована у збирци *The Clash*, која директно призива Терезину устрепталу молитву, али и за данашњи епистемолошки обзор релевантну и вибрантну теоријску мисао Жана Делимоа. Каталог пројављивања Свете Терезе Авилске у јанусовски двогубом (научном и књижевном) Бошковићевом дискурсу може се припојити сведочанство мемоарског карактера, изнето у уводној белешци ове монографије, у којем је концизно описан одговор на позив за учешће на научној конференцији посвећеној Јовану Дучићу, који је фигурирао као унутрашњи (иако од другог доспео) подстрек за обнову личне фасцинације шпанском мистичарком и учвршћивање у намери да се (о) њој испише цела студија (при чему су се провиђење и откровење „правог пута” научног истраживања додатно утврдили датумом прихватања реферата – 15. октобром, тј. даном када се светкује Света Тереза Авилска). Доћи до себе посредством других гест је интимног, али у контексту међуратне књижевности и колективног (гео)културног мапирања простора душевности и самоспознања, одважан научни потез расредиштења српске књижевности и културе (уз превласт њима саображене дислоциране херменеутичке свести која анализирани феномене с-хвата), одмак од увреженог модела идеолошки редуccionистичког, аутоматизованог, монолошки самозадовољног и заслепљеног поимања прошлости и отворено пледирање за интеркултурни и интерконфесионални дијалог. Помична, вазда себи неидентична, каприциозна („намћор”, како је означена у песми „Тереза” Бошковићеве збирке *Живој и ја смо квиј: viberpunk њоезија*), лутајућа (из епохе у епоху, из целине ауторског опуса и жанровског модела у другу целину и модел, те из појединачног дела у дело пре-сељена, померена, наново исписана и модификована), Тереза Авилска Драгана Бошковића блиска је, дакле, као код Црњанског (међуратномодернистичкој) одложеној, увек некој другој, итерабилној, постхајдегеровској, постметафизичкој, онтолошки дисхармоничној и дискурзивно палимпсестној репрезентацији шпанске светитељке. Такође, налик ономастичком плуралу за којим је у књизи *Тражим њомиловање* посегнула Десанка Максимовић: „Тражим помиловање, драги царе, / за оне које су од младости ране / приволеле се царству поезије, / [...] / за свете Терезе, / за сваку Сафо / и Јованку од Арка, / за све занете и недовршене, / и за мене”, тј. налик „светим Терезама” као скупној, обједињујућој ознаци за неколике, разнолике, хетерогене Терезе (Свету Терезу Авилску или Терезу Велику, Свету Терезу из Лисјеа или Малу Терезу, Свету Терезу Бенедикта од Крста или Едит Штајн и Мајку Терезу од Калкуте), Тереза Драгана Бошковића симболична је ознака множинске светитељкине природе и њених диспаратних појавних облика. Тереза двадесет и првог столећа, дакле, Бошковићева Тереза, културномеморијски је траг у који су уписане њој претходеће, поетички разностране Терезе (оне Марка Цара, Јована Дучића, Милоша

Црњанског, Исидоре Секулић, Иве Андрића, Ксеније Атанасијевић, Јеле Спиридоновић Савић, Десанке Максимовић, у упадљиво мањој мери оне Марка Ристића, Владете Р. Кошуте и Јовице Аћина), интермедијално ресемантизоване Терезе (оне које су посредоване Бернинијевом скулптуром *Екстаза Свете Терезе* или пак доживљајем нумере *Света Тереза* америчке кантауторке Џоан Озборн), Терезе раслојене и усложњене друштвеним улогама (Тереза која је жена, Шпањолка, мистичарка, врсна стилисткиња и уметница, алтер его српских књижевница, душа прича и легенди али и душа националних, културних и индивидуалних идентитета), тј. Терезу данашњице неопходно је појмити као мултипликоване, разједињене, распршене, увек друг(ачиј)е и стога себи враћене – Терезе. Целином властитог књижевноуметничког и научног дискурса Драган Бошковић показује како је Света Тереза Авилска идентична деконструктивистичкој концепцији трага, таквог трага који је корак и пут субјекта српске књижевности и културе, односно смерница његове хронолошки протежне а истовремено усредсређене самоспознаје. Стога, узевши у обзир закључак Милоша Црњанског и Бошковићев коментар: „И иако каже, 'Ма да нисам ишао трагом св. Терезе [...]', Црњански је само настављао да иде њеним траговима”, а имајући у виду да је Тереза Авилска мотивска константа Бошковићевог опуса и једно од повлашћених ауторских имагинацијских тежишта, може се устврдити како и сам Бошковић посвећенички приљежно и занесено деценијама иде Терезиним траговима, самоисписујући се притом у (об)лику трага посве персонално рашчитаних (ре-креираних) Тереза.

Као стилскопоетички и културно-историјски омеђен период реконструкције модуса семантизације лика и дела (биографских појединости и поетичких одлика уметничког израза) Свете Терезе Авилске у студији Драгана Бошковића одабрано је динамично и на равни идеолошких позиционирања писаца и јавних радника превратно међуратно раздобље, док је везивање за одредницу „западнохришћански” а не католички образложено уважавањем визуре и терминолошког апарата својствених писцима који су се у тадашњем културном контексту о Терези на литерарно релевантан начин изјашњавали. Хронолошки иницијално увођење Свете Терезе Авилске у српску књижевност, како показује Драган Бошковић, везано је за Марка Цара, који је властито виђење ове фигуре изнео у „Естетичким писмима из Рима”, публикованим 1913. године у *Српском књижевном гласнику*, односно у *Естетичким писмима* из 1920. године. Према је Тереза Цареве оптике поглавито посредована Бернинијевом скулптуром, моделована на основу културног стереотипа (а не својих дела или свог животописа), профилисана у складу са ауторовом стриктним етичком провенијенцијом и ригидним естетским постулатима, она је благе рефлексе задобила у доцнијем Дучићевом путописном дискурсу, док ће Црњански начинити одлучан поетички рез у односу на наведену

двојицу претходника, при чему ће неспоразум и стилскоформацијски сигнификантан раздор у разумевању жанровских обележја путописног текста резултирати гласовитим полемичким обрачуном између Марка Цара и Милоша Црњанског. Отклон од реалистичког обрасца путописног жанра у чијем је темељу миметичка норма (п)описивања виђеног и опредељење за импресионистички модел сликања унутрашњег стања духа субјекта који путује, тј. кретање од опаженог ка доживљеном, од чулима упијеног ка рефлексијом и културним памћењем обзнањеном, претворили су путопис (нпр. у опусу М. Црњанског) у артефакт културе и полигон дискурзивне репродукције, са чијим ће поетичким карактеристикама бити усклађено и портретисање Свете Терезе Авилске.

Суптилном дијалогу путописа Милоша Црњанског и Јована Дучића, те, код Црњанског, разградњи путописног модела који је његовим делима претходио и који их је умногоме предодредио, али и критичком превредновању статуса и фигурације шпанске мистичарке посвећена је немала и заслужена херменеутичка позорност у монографији *Светица Тереза Авилска*. Иако жену поима као душу града (следствено чему и Тереза бива доживљена као душа Авиле) и иако је жена „душа’ Дучићевог дискурса”, ова знаменита жена ће у Дучићевом путопису бити уподобљена раду „раномодернистичког метафизичко-рационалног кода културе и дискурса”, она ће махом (про)истичати из „опште културно-историјске матрице” и њених традираних, стереотипних представа, као што ће претежно би(ва)ти поводом за „расправу о месту жене у патријархалном културном обрасцу, еротизованом дискурсу њених књига и о психичком стању светитељке”. Насупрот општем плану сликања Терезе Авилске код Дучића (плану који Терезу и Шпанију задржава у позицији до краја неспознате и удаљене другости), Тереза Милоша Црњанског интимно је и иманентно место саморазумевања (како списатељске тако и егзистенцијалне позиције), блиска и осуде поштеђена (јер „нико нема права да, у гробу, преврће ту жену”), старом, мирном познанству и мајчинској фигури самерена, нестереотипна, одбрањена/оправдана, емпатијом обележена („оправдава је као жену, заљубљену жену, као (свету) жену заљубљену у Христа”), индивидуал(изов)на представница властитог времена и пре свега самостворена, изграђена, потпуна личност. За разлику од Дучићевог путописа из којег је одстрањен актуелни тренутак, Црњански у светитељкином граду (Авили) уочава „дебеле пиљарице, звонка смеха и крупних бува”, као што се, такође, не либи да Терезу повеже са енергичним, путеним Шпањолкама (у складу са поетичким начелом према којем је у љубави распозната како плот тако и мистерија), чиме одлучно одступа од Дучићевог (и Царевог) анахроног дидактизма и превазиђеног морализма садржаног у Дучићевој критици „Западног средњовековља, Шпаније, Свете Терезе, жене уопште”. Доводећи Свету Терезу у близину мајке и чинећи је интимно блиском, драгом, незамен-

љивом, неупоредивом а истовремено поетички сушт(инск)ом, Црњански је одступио уједно од вулгаризације светитељског лика и дела, од сензационалистичког манира проблематизовања њене психе и поступака (и са тиме скопчаног схватања опозиција светог и профаног, мистичног и еротског, телесног и духовног, оностраног и ононостраног, стар(инск)ог и модерног), чиме је и лавирање Дучићевог дискурса о Терези између полова егзалтације и критике превазиђено (п)окушајем разумевања културолошки и епистемолошки Другог (прецизније, Друге) који нужно исходи у изнијансиранијој културно-историјски продубљенијој аутоперцепцији (на генолошком, индивидуалнопоетичком и национално-идентитетском нивоу), а идентична читалачка стратегија изнедрила је и целокупну монографију *Свети Тереза Авилска* Драгана Бошковића.

За разлику од Цара, Дучића и Црњанског, чији написи настају у (не)скривеном дијалогу, међуратна српска књижевност изнедрила је и апартна, на богатој ерудицији и истанчаној осећајности заснована читања Свете Терезе Авилске, претежно из пера ауторки. Тако, за Исидору Секулић Тереза представља жену „високих интелектуалних способности”, обдарену „снажном мистичком маштом, и способношћу да писмено даде израза необичним својим унутрашњим доживљајима и борбама”, при чему, како Бошковић констатује, ова кармелићанка фигурира као аутопоетичка пројекција духовне и стваралачке персоне српске књижевнице. Окренутост не само светим оцима источне цркве већ и западнохришћанским мистцима (о Томи Кемпијском Секулићева пише читаву књигу) учинила је религиозност Исидоре Секулић слојевитом, према Западу незазорно отвореном, културолошки и метапоетички освешћеном, таквом чије би уклапање искључиво у православне оквире (какво је у српској науци о књижевности трасирао Милан Радуловић, са којим Бошковић отворено полемише) представљало идеологизовани редукционизам, будући да је ова интелектуалка била „модерна песникиња, хришћански оријентисана, обележена поред православља и поетско-католичким мистицизмом и духовношћу”. Не може се пренебрегнути да је Бошковићево сврставање Исидоре, Терезе и мистика у „неку врсту гериле” за коју је карактеристичан спој *левице и теологије*, „модернизма и традиције, просвећености и мистике”, односно у ствараоце чије су *духовно-јесничке револуције* и уклопљеност у колектив пре свега последица њиховог *јесничког* идентитета, несумњиво кореспондентно легитимацији Бошковићевих поетичких немира, тј. Бошковићевом разумевању властитог песничког израза (и његовог конфесионално интегралистички профилисаног културно-повесног утемељења).

Тумачећи два обимом невелика прилога Ксеније Атанасијевић посвећена Терези Авилској – приказ књиге *Свети Тереза из Авиле* Жане Газли и текст „Света Тереза из Авиле као списатељка”, публиковане 1927. и 1928. године у *Српском књижевном гласнику* и *Речи* – Драган Бошковић

је указао на теновски приступ српске филозофкиње личности и делу шпанске претходнице, узимајући у обзир удео категорија попут средине и времена у којем је Тереза живела на разумевање њеног духовног профила и егзистенцијалног избора. Такође, побијањем тврдње о Ксенији Атанасијевић као зачетници „феминистичке теологије” у Срба али и одбијањем да Терези припише позиције и улоге које су јој упливом потоњих (од идеолошких наноса неослобођених) читања приписане (попут виђења према којем је Тереза „родоначелниц[а] феминизма, модерног еротског писма, и он[а] која подрива патријархалне пројекције Цркве и Бога, и тако отвара искуство ’женског Бога’”), Бошковић с једне стране полемише са идејама и становиштем Свенке Савић, док с друге стране настоји да очува свест о важности ситуирања шпанске мистичарке у контекст у којем су њена дела настала – у раздобље преласка из „патријархално-хришћанског средњег века у наредно, ново доба”. Као што Исидора Секулић није била мистик већ „духовно освешћена особа”, тако је, према Бошковићевим увидима, К. Атанасијевић била сензибилна и за смисао личног искуства отворена читатељка, која је „посредством Терезе мењала себе и свој дискурс”, тиме што је доследно пратећи пример шпанске *сјисајтељке* профилисала „наративну и духовно-религиозну форму” своје филозофске мисли. На сличан начин, опрезно расветљавајући одлике и рецепцију ауторског (песничког и критичко-есејистичког) писма Јеле Спиридоновић Савић, Бошковић је доспео до закључка о постојању уметнице која је у међуратном периоду доживљавана као „Света Тереза српске поезије или макар као песникиња која је желела то да постане”, тј. о суптилној духовној самоизградњи индивидуалног ауторског гласа пријемчивог за уплив мистичког искуства, метафизичке филозофије, екстазе и контемплације (о чему сведочи и њен оглед „Жене мистици”), али и образоване ауторке и посвећене проучаватељке Рилкеа, која је, уз Исидору Секулић, у назначеном периоду једина поминула Свету Малу Терезу из Лисјеа (занимљиво је да ће се наречена веза појавити доцније, у есејистичкој опсервацији Емила Сиорана али и песничком Драгана Бошковића). У контексту оновремене рецепције певања и мишљења Јеле Спиридоновић Савић (пре свега њеног схватања мистика као гласника Божје речи на земљи, јунака духа и „дец[е] горућих срдаца”, тј. свесне пројекције у мистике као песнике), релевантним се испоставља Бошковићево издвајање Винаверове критике (првенствено замерке о недостатку „мушке дубине” у оглашавању ове књижевнице) као примера „искључивост[и] патријархалне естетике и политике културе на делу”, као што се у трансисторијском позиционирању дискурса песникиње и есејисткиње аутопоетички значајним (за анализу Бошковићеве поетске и теоријске мисли пресудним) указују ставови како Јела Спиридоновић Савић „има своју Терезу, па тако и своје ’мистично’ искуство, своју поезију и своју ’теологију’”, у чему се раскрива најексплицит-

није (најјеретичкије, посве песничко и песничком хабитусу природно) разумевање чињеница (појава и личности) културне историје, као и модус њиховог непроблематичног, личног („мистичког”, тј. песничког) осовремењивања.

Минус-присуство Свете Терезе Авилске у опусу Иве Андрића, уз тврдњу Милоша Црњанског о Андрићу као највећем познаваоцу (уз Драгомира Јанковића, посланика Краљевине Југославије у Мадриду) како те жене тако и Шпаније, усмерило је истраживање Драгана Бошковића ка каталогу неизреченог, прећутаног, непредстављивог, ниҳилираног, али и ка модернистичкој поетици одсуства, као препознатљивим поетичким својствима епохе и целокупног стваралаштва српског нобеловца. Ауторка *Моја животица*, унука покрштеног јеврејског трговца, донкихотски фасцинирана прочитаном литературом и опхрвана болестима, нагло трансформисана након повратка из самостана Наше Госпе од Милости, усамљена и одељена од света, блиска је, како минуциозним тумачењем изналази Драган Бошковић, многим Андрићевим јунацима, а сличности је могуће препознати у идентитетској хибридности, драстично измењеном егзистенцијалном „амбијенту”, упадљивој промени бића и нескладу са светом. Иако од Андрићеве сигурн(осн)е ћутње удаљена претераном говорљивошћу и исповедањем властитог бића до најситнијих детаља, ова светитељка инхерентно је обликовала поетику српског писца и о(п)стала као доказ да модернистички аутор по правилу „скрива и прећуткује најбитније” односно брише оно аутопоетички најочитије. За разлику од Андрића, Тереза бива оприсутњена у једном стиху који преводи Марко Ристић („Умирем од тога што не умирем”, што је уједно наслов збирке песама *Mourir de ne pas mourir* Пола Елијара), а потом, касније, и у препеву Бранислава Прелевића, да би у потоњем времену, исто тако, у *Шћанској лирици* (1963) Владете Р. Кошутића била перципирана као „борбена сањарка” и „господарица”, у књизи *Тражим ѿомиловање* (1964) Десанке Максимовић као метафора „монахиња, мистичарки, редовница, подвижница, жртва, ’неприхваћених’, оних Богом ’занетих’”, тј. списатељица и песникиња, што врхуни коначно есејем „Светица и пакао: мистичка љубав и смрт” и метафикционом причом „Ушће океана” Јовице Аћина, где Тереза прераста у елемент од немалог значаја за ауторову постструктуралистичку поетику. Од важности је и запажање из домена традуктологије, и његов однос са националном културном и књижевном историјом – наиме, Бошковић примећује да је у времену када дела Свете Терезе Авилске нису била преведена на српски језик (у међуратном раздобљу) интересовање за ову мистичарку било изузетно наглашено, док у садашњем времену (када се и целе Терезине књиге публикују на српском језику, попут *Пућица савршенства* који је 2008. превела Александра Манчић) интересовање за Терезу, обрнуто пропорционално броју превода, заправо опада, што сведочи како о културној клими тако и о

утицају конформизма и лагодне доступности културних добара на формирање личности данашњих интелектуалаца. Стога се *Свети́а Тереза Авилска* Драгана Бошковића може разумети као мали, лични бунт и превратни гест антиинерцијског читалачког и идентитетског самоодређења, као „јерес” теоријски и песнички индивидуалне аутоперцепције.

У завршном поглављу монографије, посредством питања о месту Свете Терезе Авилске и западнохришћанских светитеља у дискурзивној мрежи српског међуратног модернизма, о уделу и (не)сагласју католичког и православног у међуратномодернистичкој литератури, о положају српскоправославног у књижевности између два светска рата (са нагласком на националнотворачкој личности Светог Саве), те о судбини западнохришћанских светитеља у српској књижевности након Другог светског рата све до данашњег тренутка (када је идеолошки репресивна социјалистичка политичка и културна парадигма плански истискивала професионална и национална идентитетска обележја, рефлектујући се и на постсоцијалистичко доба), Драган Бошковић сумирао је културну мапу једне епохе, као што је, уједно, скицирао правце својих будућих проучавања. Обликована као први том обимнијег рада на геокултурном мапирању видова присуства западнохришћанских светитеља у српској међуратној литератури (поред Свете Терезе Авилске српске писце интересовали су Свети Фрања Асишки, Свети Игнасио Лојолски, Света Катарина Сијенска, Свети Августин, Свети Јован од Крста, Свети Тома Аквински, Блажени Јакопоне да Тоди, Света Јованка Орлеанка, Тома Кемпијски и др), монографија *Свети́а Тереза Авилска*, детаљном анализом дивергентних поетика односно жанровски и идејно хетерогених саодношења према шпанској светитељки, изнедрила је свест о нужности отварања Друго-ме и избегавању свих видова идеолошких редукционизама као предумовима ваљане интерпретације књижевних дела и позиције њихових аутора у оквирима националне културе. Уколико је међуратни период резултовао склапањем познанства са западнохришћанским светитељима, данашње време доноси чињеницу „саживота са њима”, саживота који је културолошки освешћена чињеница разумевања бића властитог национала посредством дијалога са Другим(а), чињеница доласка који је жуђено обећање да су ови „светитељи ту и тек ће доћи, доћи нама а тако и ми себи”. Јутро Свете Терезе тек долази, јутро мистичког открочења унутрашњег бића српског културног и националног идентитета, јутро фикционализованих и фикцијом приближених разноликих другости. Један од видова досезања (гео)културног *све* српског битка, дакле, представља подухват разумевања његовог самоогледања у Терези Великој, стога се упорно и итерабилно (теоријски индивидуализовано, у бити „намћорасто” и тиме Терези наликујуће), интердискурзивно Бошковићево понављање Терезиног имена испоставља као *нишћиа вище* наума да

се „своја Тереза” начини епистемолошки релевантном фигуром екстатичне (из себе изашле и себи тако враћене) српске духовне, националне и културне самоспознаје.

Др Милица В. ЂУКОВИЋ

Научни сарадник

Институт за књижевност и уметност, Београд

tiskicvet38@gmail.com

МАЛА ШАХОВСКА ТАБЛА

Александар Гајић, *Кључ њевраиџа*, Агора, Нови Сад – Зрењанин 2025

Ако је смрт војника Цакића из романа *Кремманска стџража* (2021) Александра Гајића оцењена као злочин који „смрди на окултизам”, наставак лова мајора Сокола Филиповића на Мину Пашић – озлоглашену виновницу несрећа на локалитетима златиборског округа – могао би се посматрати као борба у самом средишту својеврсне пандемије окултног, чији широки замаси попримају обресе претње националних размера. *Кључ њевраиџа* наставак је још увек у целисти неисписане саге о једном контраобавештајцу у борби са силама немерљивим. Иако функционише као засебно дело, са довољно јасним а притом по радњу неоптерећујућим појашњењима која га везују за иницијално замешатељство у чијем је фокусу борба за власништво над оригиналним записима Кремманског пророчанства, природа сукоба и комплексност ликова најпотпуније се откривају када се *Кључ њевраиџа* чита у контексту приче која му претходи.

Четири године након Мининог финалног бекства са фотографисаним списима – будући да је „оригинале” морала жртвовати како би сачувала личну слободу – читаоцима се омогућава праћење радње која је у непосредној временској вези са завршним страницама *Кремманске стџраже*. Радња је смештена у септембар и октобар 2000. године и тематизује друштвенополитичке преокрете и ломове, који су првим романом, али и у оквиру пророчанства, већ наговештени. Један од најосетљивијих, а истовремено и најчешће интерпретираних догађаја из новије српске историје – Пети октобар – своје књижевно уобличење, праћено анализом узрока и последица, добија у Гајићевом *Кључу њевраиџа*. Настављајући раније успостављену мисију привођења опасне одбегле шпијунке, мајор Сокол Филиповић одлази у Нови Сад – где га не дочекују мање или више идиличне представе војничке свакодневице, већ сложена мрежа међусобно супротстављених градских и приградских кланова. Мото романа кореспондира са литерарним покретачем радње, односно са њеним закулисним механизмима које Сокол и његови сарад-