

Валентина Д. ПИТУЛИЋ\* Оригинални научни рад  
Филозофски факултет Универзитета у Приштини Примљен: 16. 2. 2022.  
са привременим седиштем у Косовској Митровици Прихваћен: 27. 2. 2022.

## ОБРЕДИ ПРЕЛАЗА У ПРИПОВЕДАЧКОЈ ПРОЗИ ГРИГОРИЈА БОЖОВИЋА

Приповедачка проза Григорија Божовића настала је на фону традиционалне културе која садржи све облике предачког наслеђа. Божовићева проза садржи обичаје везане за рођење, свадбу и смрт, односно обреде прелаза. У раду смо се бавили доминантним иницијацијама, а то су свадба и смрт, као и јуначком иницијацијом која је била битан моменат у средини где се неговао култ јунаштва. У тексту се уочавају слојеви у којима су све етнопсихолошке заједнице (Срби, Турци и Арбанаси) на сличан начин испољавале однос према свадби, смрти и јуначкој иницијацији, али са различитог становишта, свако из своје перспективе. Показало се да је заједнички именитељ строго чување традиционалног наслеђа и потреба да се оно очува у измењеним друштвено-политичким околностима.

**Кључне речи:** Григорије Божовић, обреди прелаза, свадба, смрт, јунаштво, Срби, Турци, Арбанаси.

Григорије Божовић је рођен 1880. године у Ибарском Колашину. Његов отац, Вукајле Божовић, био је човек који је храбро бранио родни крај од турске најезде, албанских зулума и других завојевача који су, упркос сталном надирању, узалуд покушавали да поробе овај крај. Божовић се васпитавао на култу јунаштва, звуцима гусала и цео његов живот, од одрастања па до смрти, одвијао се у оквирима традиционалне културе која је „означена (је) памћењем обреда чије практиковање омогућује колективу да се врати културном почетку као примордијалном људском искуству” (Јовановић 2014: 47). Школовао се у Косовској Митровици и Богословско-учитељској школи у Призрену. На Духовној академији у Москви дипломирао је 1905. године. По завршетку студија постаје суплент у Богословско-учитељској школи у Призрену. У периоду од 1907. до 1909. године ради као наставник Српске гимназије у Битољу. Једно време био је и председник Призренске општине. За време Првог светског рата ухапшен је и одведен у логор Нежидер у

---

\* valentina.pitulic@pr.ac.rs

Мађарској. Када је почео Други светски рат Божовић је радио као дописник *Политике* и јавно је осудио приступ Тројном пакту. У току Другог светског рата борави у Пљевљима, а једно време и на Цетињу. Није се прикључио комунистичком покрету, био је ближи „четничкој политици преживљавања и чекања да велике силе поразе фашистичку тиранију, па да се онда, са сачуваним снагама и главама, докопају слободе и наставе са изградњом земље као заједнице свих југословенских народа” (Јеврић 2016: 18). Партизани су га ухапсили пред крај рата, оптужили га за неприступање револуцији и колаборацију и стрељали га у зимској ноћи између 1. и 2. јануара 1945. године. Рехабилитацију Григорија Божовића извршио је Окружни суд у Београду 2013. године, када је коначно скинута љага са имена великог посленика културе и најзначајнијег писца из Старе Србије.

Григорије Божовић је прву збирку приповедака *Из Старе Србије* објавио 1908. године у Мостару. Јован Скерлић пише да се појавио писац који описује патријархални свет југа, поредећи његов стил са лепом комбинацијом стила Марка Миљанова и Борисава Станковића, писац који пише „под утицајем турског источњачког живота” (Скерлић 1964: 208). У приповедачкој прози Григорија Божовића, као део традиционалне културе, налазимо слој који је био део обредно-обичајне праксе свих етнопсихолошких заједница које су живеле на простору Старе Србије. С обзиром на то да је писао о свим облицима патријархалне културе, пошли смо трагом оних слојева који се односе на свакодневни живот који је „заснован на драматичном сукобу различитих патријархалних традиција и духовних гледишта” (Палавестра 1995: 386) и који отвара могућност да пратимо неке облике традиционалне културе у којима важно место заузимају обреди прелаза (в. Генеп 2005). Писац се, између осталог, бави и односима унутар породице која у патријархалној култури функционише по обрасцу културолошког одређења средине (в. Малиновски 1970).

У књижевном опусу Григорија Божовића најмање простора је заузео први процес иницијације, рођење, али су зато свадба и смрт, као и јуначка и верска иницијација, присутни у многим приповеткама и односе се на обичајну праксу различитих националних и верских етнопсихолошких заједница. Писац је, сликајући своје јунаке, неизоставно морао да пренесе и начин њиховог живота који је био део колективне свести која је била дубоко укорењена у патријархални живот Срба, Турака и Арбанаса.

**СВАДБА:** У структури приповедања посебно место заузима сватовски обред. Свадба представља промену друштвене категорије која је најзначајнија „пошто најмање једног од браком здружених подразумева промену породице, клана, села или племена; некад се чак младенци селе у сасвим нову кућу” (Генеп 2005: 135). Код Григорија Божовића свадба је специфична јер се догађа у атмосфери судара различитих култура, и то у средини у којој живи аутохтоно становништво које је под турском влашћу чувало обредно-обичајну праксу која је под утицајем измењених друштвено-историјских прилика често била под будним оком завојевача. Све свадбе код Божовића се догађају у посебној атмосфери и околностима, где се уочава посебан однос између

обредности сватовског обичаја и личне слободе. Његова проза се у овом смислу креће у два правца, односно мушког и женског поимања обредности. У сватовској иницијацији писац на јасан начин позиционираа мушки и женски однос, имајући у виду обредни контекст и околности у којима се свадба догађа. Она је у измењеним околностима често била опасан обред који се догађа у мешовитој средини, у атмосфери где доминирају Турци и Арнаути. Свака грешка могла је бити плаћена крвљу и из тог разлога писац прати мушки принцип, односно потребу да се свадба догоди у тишини. Самим тим морала је да доживи извесну промену, односно обред се одвијао по устаљеном правилу, али је она, ипак, морала да буде нека врста тајног обреда, што није случај у мирнодопским условима. Божовић у овом случају јасно одваја став колектива и индивидуе, где колектив, чији начин мишљења представља мушкарац, има потребу да се прилагоди новонасталој ситуацији. За разлику од мушкараца жене ће заборављати на историјске не(прилике), чинећи искорак из историјског времена, улазећи у обредност као да не постоји опасност од Турака или Арбанаса. Божовић у приповеци *Робље заробљено* каже: „И док човек пази да и уда и ожени без галаме, да му се у то Турчин не умеша, женско као да је око Приштине Шумадија, кинђури се и хоће за онога за кога јој срце жуди, па макар се умешали аге и зликовци, макар пола села изгинуло за њу, једну женску главу” (Божовић 1990: 11). Писац је јасно омеђио простор око Приштине као неслободан, док Шумадију позиционира као простор слободе. И све би то било на нову симбола да у свим етнопсихолошким заједницама не постоји потреба да се сватовски обред одвија по строго одређеном правилу, где сваки део ритуала садржи много компоненти које садрже јединствену поруку (в. Лич 1983). Занимљиво је да ову строгу обредност, по правилу, нарушавају жене, односно девојке. Принцип слободе и личне одлуке за кога и у каквим околностима ће девојка да пође је ствар тренутка и тачке гледишта писца. У овим случајевима јасан је опозитан однос слобода избора/строга правила обредно-обичајне праксе.

У приповеци *Као јерарх* пратимо судбину девојке која је у одређеном етнопсихолошком контексту ограничена правилима патријархалне средине. Код Божовића су јасно позиционирана ограничења ми/они. Све што се односи на мушко-женске односе и процесе иницијације омеђено је строгим, неписаним правилу, да свако поштује своју веру. Сваки покушај да се на било који начин помешају вере био је колективно неприхватљив. Међутим, писац отвара проблем нарушавања устаљеног, неписаног правила, и то од стране Турака, који почињу да се загледају у Српкиње. Писац је у овој врсти кршења неписаних правила унео и део свог личног става, прибегавајући жанру клетве када каже: „Враг да их поједе: мало им лепих була иза решетака што гугучу као феризовићке гугутке кад се пазарнога дана на тржишту проспе продавана пшеница, него погледају чак и на наше сељанке кад праше кукуруз...” (Божовић 1990: 12). Припрему за сватовски обред прелаза, који припада различитим верским заједницама, писац почиње тиме што уочава и да Српкиње, како он каже *па и ове наше* „не могу да гледају своју мирсану сиротињу, чврсту своју веру, но им пукне, по некој, хала за некрште-

на, погана човека, пфуј!... Хе... почело све да се штети” (Божовић 1990: 12). Писац слика покушај нарушавања обредности седамнаестогодишње девојке која хоће да пође за Турчина. Њену упорност покушава да спречи Гапа Мојсин, „клисар и у неку руку први саветник проте и митрополоје” (Божовић 1990: 12). По свим правилима сватовског обреда свадба почиње веридбом, која представља „обрете одвајања и обрете прелазног периода, а завршава се обредима прелиминарног пријема у нову средину” (Генеп 2005: 135). У овој приповеци све се одвија ван правила сватовског обичаја, иако све иде у правцу склапања брака између хришћанке и муслимана. Иако се ништа не одвија по строгим правилима сватовског обреда девојка ипак улази у процес иницијације. Али по чијем обреду? Хришћанка чини све да дође до удаје, али се сватовска иницијација у овој приповеци одиграва споро, уз тихо нарушавање православног обреда прелаза. Он је постављен у оквир могућег повратка са пута уласка у муслиманску иницијацију, поласком за Турчина. Међутим, писац једним детаљем показује да је девојка већ ушла у процес муслиманског обреда тиме што су „нокти на прстима већ обојени каном као код муслиманка, а од ње заудар мошусом, тим јединим мирисом којим су арнаутске младице почеле да употребљавају” (Божовић 1990: 12). Ова два момента, један визуелни, други који се односи на култ мириса, указују на лагани почетак одвијања муслиманске свадбе у којој диминирају визуелни и оријентални ефекти, пропраћени сјајем и мирисом. У муслиманској средини девојка се уводи у сватовски обред прелаза бојењем ноктију каном, а у тај обичај улази и хришћанка у овој приповеци. Њени налакирани нокти и мирис мошуса у свет православља уносе немир и први знак да је нарушен колективни табу удаје за другу веру. Стари Гапа Мојсин покушава да спречи довршавање иницијације која је започела. Девојка је отета на њиви у Црквеној Водици, заправо пошла по ранијем договору, и тиме је започео процес иницијације који би требало да се заврши примањем ислама и венчањем. Писац лагано уводи девојку у могућност проверавања која почиње прескакањем прага: „обукли у своје хаљине, намазали је, накитили и почели спремати да се најпре потурчи, па после венча” (Божовић 1990: 13). Она је, дакле, прескочила кућни праг, који је део врата и зато „већину ових обреда треба посматрати у светлу директних, физичких обреда улаза, ишчекивања пријема или излаза, то ће рећи обреда прелаза” (Генеп 2005: 30). Да би обред прелаза био завршен потребно је обавити га по свим правилима патријархалног наслеђа. И у хришћанској и у муслиманској средини свадба подлеже истим правилима јер је она скоро непромењена сачувана из претхришћанских времена. У овој приповеци иницијација је започета, али није завршена и самим тим остала је могућност њеног спречавања. У драматичној, вербалној борби, Мојсин покушава да врати девојку која је упорна у својој жељи да пође за Турчина. Он прибегава моделу својственом патријархалној заједници, а то је покушај да је убеди да су то „Мађије (су то) и врадбине” (Божовић 1990: 13). Овај реликт паганства нашао је место и у приповедачкој прози Григорија Божовића, али је, као претпоставка, дошао из света муслиманске културе. Мојсин покушава да врати девојку са процеса иницијације вербалним подсећањем на родитеље,

самим тим и на култ предака (Чајкановић 1994: 123–132): „помисли за тај свет, за твоје родитеље... За нашу лепу веру, за наше празнике, за наше рухо, лепо и дивно... Не заборави наш Божић и Васкрс, па дивне саборе у Грачаници, у Липљану...” (Божовић 1990: 13). Занимљиво је на који начин православци покушавају да одврате девојку од турчења. Они прибегавају правилима традиционалне културе у којем изоловање, односно осамљивање доводи до вишег степена свести, када „херој урања у мрак” (Јунг 1996: 129), да би из њега изашао преображен. Поступак затварања девојке, односно изоловања у Митрополију је последња шанса. Благим речима Мојсин се обраћа девојци: „Не бој се, Неранца, ми силом нећемо. Три дана ћеш остати код нас, па ако ти се не свиди наша вера, а ти се турчи” (Божовић 1990: 14).

У сватовској иницијацији одевање невесте има значајну улогу. У овом покушају скретања муслиманске иницијације у православу догађа се и у процесу симболичног одевања. Да би девојку приволели да се врати са пута примања ислама и венчања прибегава се процесу повратка преко одеће. Наиме, излазак Мојсина у чаршију ради набавке гардеробе подсећа на онај део свадбе када укућани младожење одлазе да одаберу одећу за будућу младу. Једна реченица коју изговара будућа млада „Нисам ја више Неранца но Хајрија” (Божовић 1990: 14) упућује на њен анимус<sup>1</sup>, а подстакнуће колектив на последњи покушај враћања девојке на прави пут. Прибегавање обредној куповини одеће почиње Мојсиновом заповести:

Набави два пара ципела, доста басме, женских мефеза и украса. Затим Гапа зађе у махали у богатије куће. Жене отворише своје ковчеге па која нове од јум-басме димије, која чарапе, која танку свилену кошуљу, а која јелек имли минтан. Читав мираз. Гапа донесе у своју кућу, па га спусти пред новом Туркињом и развеза. Показа јој све по реду, па онда извади и новац што га беше покупио.

– Ето, ћерко и сестро, ово ти је дар од *народа*... од крштенога народа... Ето, ову ти лиру испратио Мане сајџија, овај наполеон Ване, а ове од златне од дугата мињише Потиница. Ове роган-кондуре ти поклонио Дена, а ове деризлије Спира Призренац... Ово друго остали народ, хвала му и на радост да му се врати (Божовић 1990: 14).

Ово је покушај да се преко даривања, као друштвене институције „која се заснива на веровању да у свету влада принцип узајамности” (Карановић 2010: 108), девојка врати са пута турчења. У овој недовршеној муслиманској иницијацији постоји још један моменат православног сватовског обреда који је у функцији враћања девојке, а то је посета девојака које се опраштају од ње. Све је изведено по строго утврђеном правилу „као да је свадба, а не једна тешка ствар” (Божовић 1990: 15) са циљем да се у њој пробуди савест и да се врати са пута којим је пошла. Имитирање свадбе са циљем њеног

<sup>1</sup> „Мушка персонификација несвесног у жени – анимус – показује и своје добре и своје лоше аспекте, као што то чини и анима у мушкарцу. Али анимус се не јавља тако често у облику неке еротске фантазије или расположења; он радије поприма облик скривеног „светог” убеђења. Када се такво убеђење придикује снажним, заповедним мушким гласом или се намеће другима путем бруталних емотивних сцена, лако је препознати да иза тога стоји мушки принцип у жени. Међутим, постоји могућност да анимус покаже исто тако грубу и неумитну снагу чак и у жени која је споља веома женствена. Човек може изненада да се суочи у жени са нечим што је тврдоглаво, хладно и потпуно неприступачно” (Јунг 1996: 221).

повратка представља психолошку замку у коју је невеста требало да упадне. Слика накићених девојака које долазе била је пропраћена заветом ћутања (Бандић 1980: 343–351) да ниједна не сме да је саветује да се не турчи да би је на тај начин ослободили притиска: „Девојке су весело причале, шалиле се и певале. Само би јој при поласку свака пришла, љубила је у чело и праштала се са њом као са самртником. – Бог да ти је на помоћ!... Опрости сестро! – изговарала је свака тужно, па по нека и са сузама, као да је спремају у смрт” (Божовић 1990: 15). У овом делу долази до спајања иницијације свадбе и смрти. Тренутак целивања будуће невесте у знак праштања одвија се по обредном правилу везаним за сахрану. Девојке су „весело причале, шалиле се и певале”. До овог момента све се одвија по правилима сватовског обреда. По устаљеном обичају девојке певају у младиној кући, на тај начин се опраштајући од ње. Међутим, код Божовића постоји један моменат који сватовску иницијацију претвара у обред сахрањивања, а то је целивање покојника у чело. Улога девојака је да невесту врате са пута турчења, и то подсећањем на православну свадбу (даривање и песма). Све до тог тренутка оне су у сфери традиционалне културе којој припада и млада и ту се њихова улога завршава. Тренутак када одлазе обележен је последњим моментом када очекују промену њене одлуке која се не догађа. То је онај моменат када је невеста за њих заувек изгубљена, што се манифестује у реченици „Само би јој при поласку свака пришла, љубила је у чело и праштала се са њом као са самртником” (Божовић 1990: 15). Писац наглашава овај тренутак завршене сватовске иницијације преласком у последњи обред прелаза реченицом да се девојке праштају од ње „као да је спремају у смрт” (Божовић 1990: 15). Иницијација свадбе, која је требало да се обави по турском закону, променом вере, спречена је причом Гапе Мојсина о православној вери наспрам турске, где је главни моменат био детаљ крштења водом и миропомазање. Још један моменат који припада традиционалној култури је клетва, „као превентивна мера, која врло често успева” (Продановић 1932: 198) и која одвраћа девојку од промене вере, а то је мајчина клетва „Проклета да си ћерко” (Божовић 1990: 17). После мајчине клетве долази до преокрета који писац слика на следећи начин: „Мати, мати, нећу да се потурчим! – писну она и паде мајци у наручје” (Божовић 1990: 17). У функцији преокрета турског у православни обред нашле су се две категорије; једна која припада православном обреду крштења, а друга наративом традиционалне културе, говорном народном творевином – клетвом. Једна иницијација која би девојку одвела у пропаст је спречена и није изведена до краја, а отвара се простор за завршетак иницијације по православном обреду, односно све иде у правцу свадбе која се враћа на почетак: „Одмах су нашли доброга младића у вароши и удали је. Са добрим миражом. Гапа Мојсин се највише веселио и пио. Јер је то био његов успех” (Божовић 1990: 17).

Иницијација промене вере је спречена упрво преко симбола православне свадбе коју чине одећа и долазак девојака које песмом и игром подсећају невесту коме припада. Девојка је доживела неку врсту неочекиване иницијације која је својствена жени у традиционалној култури, а то је, како би рекао

Јунг да жена пролази „кроз своја почетна искушења снаге која је на крају одводе до жртвовања кроз које ће искусити поновно рођење” (Јунг 1996: 145).

Није редак случај да се сватови који учествују у отмици девојке назовају „чудни сватови” које укућани дочекују песмом и „са свима обредима; са здравицама и гласницима са житом и колачем, па је најзад одведоше три пута око огњишта и нагнаше да седне свекрви у крило” (Божовић 1990: 45). Поштовање обредности требало је да обезбеди берићет, а пуна трпеза хране, песма и свирка радост будућег живота младенаца. У околностима сватовског обреда отете девојке уочавамо паралелизам радње. На једној страни су чланови колектива који играју и певају, када настаје „тешко сељачко свадбено весеље уз ракију и игре уз свирале” (Божовић 1990: 45) док „људи за столовима закрвавише очима од ракије” (Божовић 1990: 46). Божовић посебно маркира функцију свекрве (в. Карановић 2010: 196–207), која има важну улогу у процесу иницијације: „Сретна свекрва навалила пржену кокош, скоруп и мед, погачу и уштипке” (Божовић 1990: 46). Са друге стране, Божовић слика тек украдену невесту која „Стоји у углу и двори свате и госте” (Божовић 1990: 45). Писац даје контрастну слику невесте која поштује сва правила обредности, а са друге стране открива и њена права осећања. Она „покрива лице пешкирићем и преко невестачкога вела често јекће, тресући својим широким раменима” (Божовић 1990: 45). Божовић у обредни контекст свадбе најчешће позиционира невесту, када је реч о њеној лепоти или у случају када је свадба необична и односи се на отету невесту. Писац обично фокусира оне детаље који су значајни за будући живот, а односи се на веровања везана за поједине поступке као што је био обичај да девојка нагази младожењу да би она била доминантна у браку: „А њене младе и већ пакосне јетрве опазиле су да је при окрету око совре за свештеником хтела да нагази мужу на ногу... да би јој Белош био свакад под ногом” (Божовић 1990: 57). Обредност и строго правило сватовског обичаја поштовао се и онда када муслиман, поред своје жене, доводи другу невесту у кућу. Део ове обредности и иницијације налазимо у приповеци *Дукађинка*, када жена дочекује другу невесту свог мужа по свим правилима сватовског обичаја, која је „љубазно дочекала своју супарницу, пољубила је у чело, даровала јој са свога дивнога врата тешку ниску меких махмудија, оклопљених у старински мерџан” (Божовић 1990: 111). Међутим, у сфери сватовског обичаја и ове важне иницијације никада у позадини није онако како изгледа. Обредни контекст свадбе је испоштован, уз почетно даривање невесте, али оно што се догађа иза обредности, у души ликова, увек је обрнуто слици која припада обичају. Наиме, жена у овом случају дочекује нову невесту по правилима сватовског даривања, она као да преузима улогу свекрве, али у истом тренутку писац помера тежиште и фокус сликања на увређену жену која „у грохот се поносито и увређено насмејала и – побегла брату” (Божовић 1990: 111). И нова млада поштује сва правила доласка невесте у нови дом тако што „двори мужа читаве дневи и ноћи, а он ни да је погледа” (Божовић 1990: 111) што указује на то да је мушкарац у патријархалној култури „морао бити део тог света без слабости, део света неосетљивог на патњу, нарочито сопствену” (Чолак 2009: 29). Све иде у правцу поштовања

обредности са једне стране, али и нарушавања унутрашње среће и спокоја тек доведене невесте са друге.

СМРТ: Када је реч о смрти, односно последњој иницијацији, можемо рећи да свадба у хронолошкој равни претходи погребу где „ова прва обележава успон и сазревање, док погреб упућује на пад и последњи чин животног циклуса, који се отвара рођењем, а затвара смрћу” (Видаковић-Петров 1990: 44). У приповеткама Григорија Божовића смрт, као последњи обред прелаза, углавном се догађа ван дома, у борби или убијању из заседе. Шта се дешава после убиства? Да ли се актери догађаја сахрањују и да ли су испоштовани сви обредни поступци приликом сахрањивања? Како је у колективној пракси медијатор између *Онога* и *Овога* света жена, није редак случај да се и у приповедачкој прози Григорија Божовића појављују, пре свега љуба или мајка. У приповеци *Неда Селогражданка* старица прича о свом одавно убијеном сину који није желео да се турчи па је страдао од арнаутске руке. Она се сећа „како је мушки отпратила Ђурђа под брестове” (Божовић 1990: 21), али се писац не задржава на обичају сахрањивања. Он оставља само неколико података који се односе на контакт са покојником, а то да му је „пре спуштања у раку само (му) је мало подигла крупне бркове” (Божовић 1990: 21) што представља последњи контакт са покојником. Писац се фокусира не на обредност, већ на осећања која су доминантна, имајући у виду начин на који је покојник отишао на онај свет. Свака смрт коју налазимо у приповеткама је на неки начин у фокусу друштвених збивања, док је обредност у другом плану. Оно што уочавамо је да је тачка гледишта на женама које испраћају покојника, а осећање је углавном порука стоицизма и жеља да се покаже достојанство и понос. Слика Неде Селогражданке која „Није ни сузе пустила за првим сином” (Божовић 1990: 21) шаље само једну поруку, а то је да остане усправна и достојанствена. Све се фокусира на однос мајке и света који је посматра док сахрањује сина јер није хтела „да свет види како није слабија од Арнаутке” (Божовић 1990: 21) којој је такође убијен син. Божовићеве слике стоичких мајки, које не пуштају сузу за погинулим синовима, идентичне су слици мајке у песми *Смрт мајке Југовића*.

Смрт која је настала из отпора према примању ислама увек се повезује са отпором предака. Ово је неписани став колектива да је смрт спас и једини избор непростајања на турчење. Ако пратимо обичаје везане за смрт, оно што им је заједничко је немогућност да се сви обичаји приликом сахрањивања испоштују, ако је смрт насилна, и ако се покојник налази ван куће. Оно што раде и муслимани и хришћани је да се лице покрије („Један старац Арнаутин приђе и покри рупцем убијенога” (Божовић 1990: 63)). Занимљиво је да и Срби, Турци и Албанци имају исти однос према покојнику, па и онда када није „њихов” јер се погреб, како наводи Веселин Чајкановић „не ускраћује ни непријатељу: после битке код Маритона Атињани су сахранили погинуле Персијанце” (Чајкановић 1994: 106). Приликом сахрањивања први поступак је да се лице покојника покрије марамом („А Миља пресејчанка пољубила свога заштитника у чело, покрила га својим рупцем, па без душе побегла кући” (Божовић 1990: 76)). Покојник који је убијен бива положен на место



где су га затекли. Приликом смрти у боју, према покојнику се указује највише поштовање. Наиме, у патријархалној заједници овај последњи обред прелаза обавља се по строго одређеном правилу чак и онда када је погинуо човек са супротне стране. Смрт и погреб је онај тренутак када настаје тишина и када зарађене стране покушавају да у миру испрате покојника, а онда наставе борбу и непријатељство. Ако је покојник погинуо на територији свога непријатеља обе стране се труде да испоштују иницијацију и припреме га за онај свет. У приповеци *Две жене хришћанина* Јаблана Касала убили су Арнаути у близини њихове воденице, али су поступили по хришћанском обичају: „Опружили га на ледини испред опаспаљене воденице како му вера прописује” (Божовић 1990: 138). Прво што су Арнаути урадили је да су га покрили убрусом „који беше неко одвио са свога ћулава” (Божовић 1990: 138). У овом чину члан заједнице од чије је руке страдао указује поштовање према покојнику тиме што жртвује убрус са свог ћулава, а то чине јер им је погинуо „може се рећи, на прагу” (Божовић 1990: 138). Како је у патријархалној култури праг сакрални простор где обитавају душе предака (Зечевић 2007: 13–17), то ће и непријатељ имати поштовање према њему, а то је разлог више да душа покојника буде испоштована по свим правилима патријархалне културе. Како је писац добро познавао обреде исламске културе, он констатује да они у тим приликама не жале пуно за покојником, али је „њих двадесетак чучнуло унаоколо, прислонило пушке уз рамена, па пуше и ћуте” (Божовић 1990: 138). Тренутак одлагања пушака и ћутање над мртвим хришћанином Арбанаси доживљавају као тренутак када се бришу верске и националне разлике и када постају озбиљни „јер им је пред очима мртав створ божји, иако друге вере и крви која сад нема велике цене” (Божовић 1990: 138). Домаћин, Кариман Коштутан, труди се да буде ожалошћенији него што јесте и поштује покојника и тиме што зауставља млин. Занимљиво је што он ради све оно што приличи „добром арнаутском закону: покојника је правилно положио, млин зауставио да не клепеће и послао некога божјака, какви се вазда лако налазе око ханова, ковачница и млинова, да јави Касалима за жалосни случај” (Божовић 1990: 138). У овом тренутку испоштована су правила сахрањивања у патријархалној култури. Први корак је да се покојник правилно положи, тј. у овој иницијацији важан је положај покојника и све радње се фокусирају на припрему тела за сахрану. Важан је и однос према околини, односно околине према покојнику, где је пожељно да се обезбеди тишина и да се нађе гласник који ће да јави родбини да се догодила смрт.

Став колектива према смрти њеног члана исказан је писком и кукњавом, односно једном заједничком тужбалицом које имају „и конвенционални карактер” (Пешић, Милошевић-Ђорђевић 1997: 246). Међутим, код Божовића се јасно уочава потреба за стоичким држањем, посебно ако је Србин погинуо од арнаутске руке. У свим облицима сусрета са смрћу издваја се жена и потреба да се пред непријатељем не покаже велика туга. Тренутак доласка на место погибије увек је праћен једним детаљом, а то је да је прва манифестација достојанственог држања облачење, и то пажљиво, које подразумева да жена буде пристojно забрађена пре него што крене на место

где је положен покојник. Божовић фокусира пажњу на сусрет мајке са мртвим сином, где доминира један детаљ који указује на њено поносно држање, а то је „поносан мајчин осмех” (Божовић 1990: 140). Да су супротне стране само у смрти солидарне указује и слика у којој Арнаутка долази на место погибије Србина, противно свим њиховим обичајима, али „по обичају одевена” гледа попреко на мужа који је на превару убио побратима Србина и поступа по свим правилима православног обреда. Она скида арнаутски рубац и „иза појаса извуче нов вео, на угловима златном жицом украшен, и матерински га покри, тихо му изговарајући покој младој души и гладећи га преко рупца” (Божовић 1990: 142). Жена убице и мајка убијеног, различите вере, учествују у сахрањивању, на муслиманској територији, али по православном обичају. Арнаутка крши све обичаје своје вере да би се искупила због злочина свог мужа. Она учествује у жаљењу убијеног и две жене, по тежини бола, постају једно. Божовић јасно позиционира границу дозвољеног мешања обреда у тренутку када мајка, Српкиња, устаје и наређује да поворка крене док је Арнаути пропуштају, уз констатацију да „даље обичај не допушта да се иде. Друга је вера” (Божовић 1990: 142). Међутим, муслиманка и ту крши табу уласка у простор православне сахране и „учини рукама по муслиманском обичају последњи поздрав покојнику” (Божовић 1990: 142). Божовић се фокусира на слику две жене које одлазе свака свом селу. Мајка, којој је убијен син, је „нешто мекша, питомија и примиренија” (Божовић 1990: 143) док је Арнаутка, чији је муж убио њеног сина побратима, „као по срцу ударена, као да иде за истинским носилима” (Божовић 1990: 143). Перспектива смрти се мења самим тим што писац уводи категорију части која је на страни обе жене. Једне, која оплакује сина, а друге која оплакује злочин свога мужа. Обред прелаза се помера у правцу замене категорије смрти у правцу етичког кодекса. Онај ко је убијен добија на равни етичких норми, онај ко убија губи у равни колективне свести. Приликом сахрањивања покојника обредно је дозвољено да мајка тужи за сином, сестра за братом. У традиционалној култури „срамота” је да девојка тужи за младићем, али код Божовића и девојка тужи за незнанцем, војником, који јој је спасао живот. Тужење је важан део сахране и оно се догађа и онда када се одвија ван овог обреда, али непосредно после смрти, најчешће погибије мушкараца. Божовић не даје текст тужбалице. У приповеци *У злу Миља Просјечанка* после погибије војника који јој је спасао живот ставља црну мараму на главу па је „заридала у глас, да ожали себе и све унаоколо због овога што се збило” (Божовић 1990: 76).

У приповеци *Вујка Белошева* жена се свети Араутину који јој је убио мужа, а „осветничко узвраћање равном мером, регулисано је правним и моралним нормама племенске заједнице” (Јовановић 2000: 134). Смрт се догађа јавно, на пијаци у Пећи, пред очима Арнаута, али овде је на сцени и један арнаутски обичај, а то је да се не свете жени, већ је воде у конак:

Један старац Арнаутин приђе и покри рупцем убијенога, па погледа Вујку и после на гомилу:

– Несрећа! – промрмља он. – Жена да убије овакога човека!... Шта да радимо: жена је!...О, јунаци, будите људи и не учините још већу срамоту: водимо је у конак да јој цар суди кад наш арнаутски закон то не допушта (Божовић 1990: 63).

Божовић се бави поступцима појединца који излазе из оквира колективног неписаног закона. Свекар ће у приповеци *Најтежи узмах* спасити снају удовицу која је занела са другим човеком. Овде налазимо старо неписано правило да се таквој жени суди по одређеном правилу: „Ако ти жена сагреша са ближњим, убиј њега; ако ли са странцем – убиј жену” (Божовић 1990: 117). Занимљив је однос колектива према странцу који је „за већину народа некакво сакрално биће, обдарено магијско-религијским моћима” (Генеп 2005: 32) и зато се пресуђивало жени која ступи у контакт са њим. Колектив, без свекровог знања одлучује: „укућани (су) одржали веће и пресудили: дали Вучици конопац у руке, изгнали из куће по свим старим обредима и упутили је у осоје да се обеси и покаје грех” (Божовић 1990: 117). Пут ка последњој иницијацији, смрти, водио је кроз вешала и требало је да се обави у осојној, тамној страни шуме. Овде учавамо један моменат који упућује на то да се, како писац каже, и овај обичај обављао „по свим старим обредима”, али не улази у детаље који су то обреди и како су они изгледали. Ту обредност и последњу иницијацију свекар хришћански поништава тако што снаху скида са вешала, уз претходну констатацију да се живот „узимље само по закону, а на душу има право само божја сила” (Божовић 1990: 117). Појединац, који је схватио сва начела хришћанске етике, у миљеу колектива који има неписане законе, повремено излази из његових оквира да би спасао живот члана породице, али и своју душу.

**ЈУНАЧКА И ВЕРСКА ИНИЦИЈАЦИЈА:** Јуначку иницијацију у патријархалној култури пожељно је да прођу сви мушки чланови колектива и „разни су тренуци у којима јунаци настају, али предање о јунаштву једно је и сакрално” (Павловић 2000: 119). У традиционалним заједницама сваки мушки члан породице прихватан је као део колектива тек ако је прошао јуначку иницијацију где се „херој успоставља одвајањем не само од земљоделне основе него и од читаве филозофије заједништва посредоване симболом земље” (Павловић 1993: 98). Сваки мушки члан колектива био је подвргнут лаганом припреми за промену, прихватању нових и напуштању старих улога, а свака промена статуса представља на неки начин иницијацију (в. Кон 1991). Божовићеви јунаци улазе у процес јуначке иницијације, па и сам игуман, Мојсије Зечевић, из Ђурђевих Ступова крај Лима. Иако је завршио високе школе, обилазио Беч, Трст, Цариград и Петроград важно је било да уђе и у „два-три боја са Турцима” (Божовић 1990: 25) да би задобио поверење колектива.

Григорије Божовић је био сведок дешавања у свом крају, у средини где су се укрштале различите културе и вере. У средини у којој је са једне стране претило турчење и примање ислама, а са друге турски и арнаутски зулуми писац је пратио оне тренутке у животу појединца и колектива који су на драматичан начин сликали унутрашње превирање човека које се односило на потребу очувања вере. Фокус свог интересовања померао се у правцу неочекиване иницијације која је била срамота за колектив – примање ислама, који ће се показати „као неповратан процес са далекосежним верским, етничким и културним последицама” (Јовановић 2000: 67). У приповеци *Љута*

*православка* писац прати психолошку трансформацију Колашинца Милоја Красића, који прима ислам. Обред иницијације пропраћен је првом манифестацијом, облачењем одежде која је означавала обредни раскид са хришћанском заједницом. Божовић поступак промене вере почиње фокусирањем на петак, исламски празнични дан, затим на Милојеву изјаву да се „одриче од своје *слабе* и хоће *јаку* турску веру, па се у петак пре подне, уз бубњеве и зурле, уз велико турско весеље и радовање, потурчио” (Божовић 1990: 80). Писац даје разлоге немогућности преласка у другу веру манифестовањем става колектива који указује на то да једном извршено крштење не оставља могућност проверавања. Колектив има своје виђење примања хришћанства које је обележено веровањем да се крст не може избрисати кроз векове, јер је стари прота на једном сабору у Дубоком Потоку уверавао народ „да то освећено омазиво продире кроз кожу и на самој чеоној кости урезује Христов печат као на поскурнику, те да се и на оном свету зна ко је овамо у чијем тору био” (Божовић 1990: 80). Примање Србина Милоја у исламску веру обележено је обичајем даривања „ко новцем, ко чохом, а ко опет кавом и шећером” (Божовић 1990: 80), што је први знак обредног склапања савеза јер „прихватити дар од некога значи везати се за њега” (Генеп 2005: 35). Иницијација се обавља поступно, где је други корак показивање новог придошлице свету уз музику и облачење нове одеће: „Обукли га у, Србину, смешну одору, у некакве половне црвене шалваре, минтан од басме и веома изношену ђечерму старога кроја. На ноге му назули нове црвене јеменије, а на главу натукли фес са бедном чалмицом и још смешнијом кићанком од зелене непредене свиле” (Божовић 1990: 80). Повратком у свој дом, преласком преко прага, догађа се покушај његове жене Богдане да га спречи да исповеда туђу веру. Она га моли да беже у Србију, уз још једно подсећање на лепоту православља.<sup>2</sup> Прелазак у ислам третира се у свести колектива као смрт појединца и његово коначно одвајање од колектива. Овом иницијацијом појединац добија атрибут покојника. Божовић је у приповеци *Љута православка* апострофирао овај тренутак сликом жене која последњи пут моли свог мужа да се врати са пута турчења: „Шчепала га снажно, зајектала се као над мртвим, ухватила се за њега као за земљу...” (Божовић 1990: 86). Процес проверавања је изједначен са смрћу, а жена која узалуд покушава да врати мужа са пута проверавања овај моменат, као на сахрани, обележава тужењем, као над покојником, што он за њу и јесте. Како њене молбе нису уродиле плодом писац у структури приповетке уводи огњиште, сакрални простор где обитавају преци (СМР 1970: 220) поред кога пијани, већ потурчени Милоје дохвата врч с ракијом који му испада из руке „и не разби се о преклад крај огњишта” (Божовић 1990: 86). Како су се сви важни догађаји одвијали око огњишта, које је било „ритуално средиште куће” (Бандић 1991: 86), где се прво доводила млада и

<sup>2</sup> „Помисли: зар има боље вјере од наше? Чиста, лијепа, Божић и Васкрс, пости и празници, цркве и манастири, сабори и славе, заветине и свадбе, поп и ђак, причешће и очошћење. Умреш и погребу те као раба божија, а не као стоку... Не бој се, јака је вјера наша, силно је вјеровање сиротиње раје, моћан је Господ – доћи ће ослобођење, виђећеш што је Србија!... Боље је с бијељим образом и раја бити но потурица, но крстов издајник, Милоје!” (Божовић 1990: 85).

где се полагао покојник, то се и овај процес коначне иницијације потурченог Милоја симболично завршава крај огњишта, ломљењем врча, као предмета традиционалне културе Срба. Богдана, не могавши да врати мужа, пали кућу и бежи у Србију док Милоје остаје у пламену. Лустрација ватром била је последња иницијација у којој нестаје потурчени Србин, а самим тим и отварање пута жени и деци који преко Копаоника „чудно озарена и одлучна Богдана” (Божовић 1990: 86) креће пут слободне Србије. Прелазак преко међе када човек напушта свој и „ступа у туђ простор” (Љубинковић 2010: 164) код Божовића је означио је још једну иницијацију, овога пута породичну, одлазак из неслободе у слободу, где је сваки прелазак преко међе означавао савладавање простора и чин преласка из једног статуса у други.

На основу корпуса приповедака на којима смо вршили истраживање показало се да су доминантни обреди прелаза свадба и смрт, као и јуначка и верска иницијација. Они су били саставни део живота различитих етнопсихолошких заједница које су живеле на истом простору. Показало се да су се сви традиционални облици културе одвијали по устаљеним правилима обредо-обичајне праксе која су на исти начин функционисала у свим заједницама. Оно што им је заједничко је да су у последњем обреду прелаза (смрт) показивали висок степен уважавања, са циљем да покојник, упркос разликама у обредима, пронађе пут до вечног живота. Свдба је представљала искорак из времена који је у датим историјским приликама представљала опасан простор за отмицу и пресретање сватова од стране Турака и Арбанаса. Јуначка иницијација одвијала се унутар затворене заједнице, док ће верска иницијација бити праћена покушајем враћања члана заједнице са пута проверавања. Стварајући у „патријархалној заједници која је била једини гарант њиховог биолошког опстанка” (Савић 2006: 35), Григорије Божовић је оставио књижевни опус велике уметничке вредности чија богата слојевитост се открива тек у последњим деценијама 20. и прве две деценије 21. века.

## ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА

- Божовић 1990: Г. Божовић, *Робље заробљено*, Приштина: Јединство.
- Бандић 1980: D. Bandić, *Tabu i tradicionalnoj kulturi Srba*, Београд: BIGZ.
- Бандић 1991: Д. Бандић, *Народна религија у 100 појмова*, Београд: Нолит.
- Видаковић-Петров 1990: К. Видаковић-Петров, *Огледи о усменој књижевности*, Београд: Институт за књижевност и уметност.
- Зечевић 1983: С. Зечевић, *Митска бића српских предања*, Београд: Службени гласник.
- Јеврић 2016: М. Јеврић, Књижевно дело Григорија Божовића, у: *Поетика Григорија Божовића*, Косовска Митровица: Филозофски факултет Универитета у Приштини, 15–37.
- Јовановић 2000: Б. Јовановић, *Дух паганског наслеђа*, Нови Сад: Светови.
- Јовановић 2014: Б. Јовановић, *Памћење и самозаборав*, Нови Сад: Orpheus.

- Јунг 1996: К. Г. Јунг, *Човек и његови симболи*, Београд: Народна књига, Алфа.
- Карановић 2010: З. Карановић, *Небеска невеста*, Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије.
- Кон 1991: I. Кон, *Dete i kultura*, Beograd: ZUNS.
- Лич 1983: Е. Лић, *Kultura i komunikacija*, Beograd: Prosveta.
- Љубинковић 2010: Н. Љубинковић, *Трагања и одговори, студије из народне књижевности и фолклора (1)*, Београд: Институт за књижевност и уметност.
- Малиновски 1970: Б. Малиновски, *Научна теорија културе*, Београд: Вук Караџић.
- Павловић 2000: М. Павловић, *Поетика жртвеног обреда*, Београд: Просвета.
- Павловић 1993: М. Павловић, *Огледи о народној и старој српској књижевности*, Београд: СКЗ.
- Пешић, Милошевић-Ђорђевић 1997: Р. Пешић и Н. Милошевић Ђорђевић, *Народна књижевност*, Београд: Требник.
- Продановић 1932: Ј. Продановић, *Наша народна књижевност*, Београд: Савременик српске књижевне задруге.
- Савић 2006: М. Савић, Документарно, фолклорно и романтичарско у приповеткама Григорија Божовића, у: *Језик и стил Григорија Божовића*, Косовска Митровица, Зубин Поток: Филозофски факултет, Стари Колашин.
- Скерлић 1964: Ј. Скерлић, *Лисци и књиге*, Београд: Просвета.
- СМР: Кулишић, Петровић, Пантелић 1970: Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић, *Српски митолошки речник*, Београд: Нилит.
- Чајкановић 1994: В. Чајкановић, *Стара српска религија и митологија*, Београд: СКЗ, БИГЗ, Просвета, Партенон М.А.М.
- Чолак 2009: Б. Чолак, *Роман патријархалне културе*, Београд: Институт за књижевност и уметност.

Valentina D. Pitulić

## RITES OF PASSAGE IN THE FICTION OF GRIGORIJE BOŽOVIĆ

(Summary)

The paper deals with rites of passage in the fiction of Grigorije Božović, which in the folk tradition lived in accordance with the formula of collective memory. As there are three most important initiations in a person's life (birth, wedding and death), it can be seen that they play an important role in the work of this writer, both in preserving rituals and in the process of building the hero's characterology.

We base our analysis on the fact that rites of passage take place according to a strictly defined rule and that they represent an archetypal pattern according to which the collective consciousness functions. As a permanent constant, which has been maintained in the collective consciousness of the Serbian people since ancient times, the processes of initiation have preserved their archaic meaning or, according to the laws of the artistic text, have experienced greater or lesser transformation.

Rites of passage have a significant function in terms of building characters in all national communities that aroused the writer's interest. As they were transposed into an artistic text, not only as

---

patterns of preservation of national identity, it turned out that they are subject to all the laws of the short story genre, and above all they participate in important processes of literary archetype.

**Keywords:** Grigorije Božović, rites of passage, wedding, death, heroism, Serbs, Turks, Albanians