

УНИВЕРЗИТЕТ У ПРИШТИНИ СА ПРИВРЕМЕНИМ
СЕДИШТЕМ У КОСОВСКОЈ МИТРОВИЦИ
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ

Јелена Г. Јевтић

ФОЛКЛОРНИ ПОДТЕКСТ У
ПРИПОВЕДАЧКОЈ ПРОЗИ ГРИГОРИЈА
БОЖОВИЋА

Докторска дисертација

Косовска Митровица, 2024.

УНИВЕРЗИТЕТ У ПРИШТИНИ СА ПРИВРЕМЕНИМ
СЕДИШТЕМ У КОСОВСКОЈ МИТРОВИЦИ
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ

Јелена Г. Јевтић

ФОЛКЛОРНИ ПОДТЕКСТ У
ПРИПОВЕДАЧКОЈ ПРОЗИ ГРИГОРИЈА
БОЖОВИЋА

Докторска дисертација

Косовска Митровица, 2024.

ПОДАЦИ О МЕНТОРУ И ЧЛАНОВИМА КОМИСИЈЕ

Проф. др Валентина Питулић, редовни професор, ужа научна област Народна књижевност, Универзитет у Приштини са привременим седиштем у Косовској Митровици, Филозофски факултет; ментор.

Проф. др Небојша Лазић, редовни професор, ужа научна област Српска књижевност 20. века, Универзитет у Приштини са привременим седиштем у Косовској Митровици, Филозофски факултет; ментор.

ФОЛКЛОРНИ ПОДТЕКСТ У ПРИПОВЕДАЧКОЈ ПРОЗИ ГРИГОРИЈА БОЖОВИЋА

Резиме: Циљ ове докторске дисертације ће бити сагледавање шире слике и функције фолклорног наслеђа које је Григорије Божовић инкорпорирао у приповедачки опус. Интердисциплинарни приступ раду захтева коришћење традиционалних и савремених метода проучавања фолклора и (у) књижевности, при чему ћемо настојати да останемо у домену укрштања етнолошког и књижевног дискурса.

Тумачење књижевног текста са становишта проучавалаца књижевности, и етнолога и фолклориста, прожимање ових дисциплина и укрштање књижевног и етнолошког дискурса је веома значајно за наше истраживање, јер ћемо прегледом критичких ставова о приповедачким одликама стваралаштва Григорија Божовића ставити акценат на фолклорну и епску традицију и тиме допринети конституисању поетике овог писца. Узимајући у обзир значај интертекстуалног тумачења текстова, бавићемо се функцијом интертекста у стваралаштву Григорија Божовића, који је у своја остварења транспоновао бројне елементе традиције, фолклора и жанрова народне књижевности, што доприноси осветљавању карактеризације ликова, веровања, као и социјалних односа на фону укрштања традиције и стварности. Богату галерију књижевних ликова анализираћемо у светлу књижевне архетипологије, са циљем да дефинишемо мушки и женски принцип између митологије, психологије и народне традиције. Да бисмо у целости успели да осветлимо њихове поступке, тумачићемо их у контексту историјских прилика и правила неписаних закона који су владали у том периоду. Дубоко утиснута у српску колективну свест, косовска легенда са мотивима Лазаревог и Милошевог подвига, завета и закаснелог јунака, представља основу Божовићеве поетике, изграђену на темељима народне епске песме, предања и фактографских података. Један од циљева рада биће да прикажемо како Григорије Божовић ствара националне хероје и јунаке, који су водили вековну борбу и, излазећи из оквира историје, задирали у метаисторију. Опозицијом *некад/сад*, на којој писац гради свој приповедачки поступак, приказаћемо како је безнадној стварности супротстављена славна прошлост епских градова и јунака, оживљавајући епском песмом наслаге архетипског наслеђа предака. Простор је веома битна компонента

Божовићевог стваралаштва и често има сакралну функцију, па ћемо је с посебном пажњом тумачити, стављајући акценат на косовски завет, огњишта, прага, земље, црквеног простора, горе и гробља. Преплитање историје и метаисторије, изражено кроз опозиције *некад/сад* и *свето/профано*, тумачићемо у оквиру категорије времена, с посебним освртом на сакрално време празника у контексту обредно-обичајне праксе. Познавање значења и симболике обредно-обичајне праксе веома је значајно за тумачење Божовићевих приповедака, па ћемо користити ритуалистички приступ да прикажемо на који начин обред може бити систем комуникације и регулатив у кризним ситуацијама друштвене заједнице. Да би се избегло једнострано тумачење, осим доброг познавања фолклорног и црквеног обреда, неопходно је размотрити утицај обреда на књижевни текст и обрнуто, посебно приликом тумачења елемената и фаза обреда прелаза.

У једном делу рада акценат ћемо ставити на неписане законе бесе, крвне освете и гостопримства, преко чијих строго утврђених правила Божовићеви јунаци не прелазе, а притом ћемо показати унутрашње сукобе ликова између паганских и хришћанских утицаја.

Кључне речи: фолклор, Григорије Божовић, интертекстуалност, жанрови народне књижевности, архетипологија ликова, косовска легенда, време и простор, обредно-обичајна пракса.

Научна област: филолошке науке, историја српске књижевности.

Ужа научна област: народна књижевност, српска књижевност 20. века.

УДК 821.163.41.09-3 Божовић Г.
821.163.41.09:389

FOLKLORE SUBTEXT IN THE NARRATIVE PROSE OF GRIGORIJE BOZOVIC

Summary: The aim of this doctoral dissertation will be to examine the broader picture and function of folklore heritage incorporated by Grigorije Bozovic into his narrative works. The interdisciplinary nature of the paper necessitates the utilization of traditional and contemporary methods of studying folklore and (in) literature, with consideration given to remaining within the realm of intersecting ethnological and literary discourse.

Interpreting literary texts from the perspectives of literary researchers, ethnologists, and folklorists, and the fusion of these disciplines and the intersection of literary and ethnological discourse, are crucial for our research. By reviewing critical perspectives on the narrative characteristics of Grigorije Bozovic's creative works, we will emphasize the folklore and epic tradition, thereby contributing to the constitution of this writer's poetics. Given the significance of intertextual interpretation of texts, we will examine the function of intertextuality in Grigorije Bozovic's works, wherein he transposes numerous elements of tradition, folklore, and genres of folk literature into his creations. This contributes to elucidating the characterization of characters, beliefs, and social relations against the backdrop of intersecting tradition and reality. We will analyze the rich gallery of literary characters in the light of literary archetypology, aiming to define the male and female principles amidst mythology, psychology, and folk tradition. To fully illuminate their actions, we will interpret them in the context of historical circumstances and the unwritten laws prevailing during this period. Deeply imprinted in the Serbian collective consciousness, the Kosovo legend with motifs of Lazar's and Milos's exploits, vows, and the belated hero, constitutes the foundation of Bozovic's poetics, built upon the pillars of folk epic poetry, lore, and factual data. One of the objectives of the paper will be to demonstrate how Grigorije Bozovic creates national heroes and saviors who, leading a centuries-old battle, transcend the confines of history and delve into meta-history. With the opposition of the past/now, on which the writer builds his narrative process, we will show how the hopeless reality is opposed to the glorious past of epic cities and heroes, reviving with an epic poem the deposits of the archetypal heritage of ancestors. Space is a crucial component of Bozovic's creativity and often assumes a sacred function; therefore, we will interpret it with special attention, emphasizing the symbolism of Kosovo, hearth, threshold, land, church space, mountain, and

cemetery. The intertwining of history and meta-history, expressed through oppositions of past/present and sacred/profane, will be interpreted within the category of time, with special reference to the sacred time of holidays in the context of ritual-customary practice. Understanding the significance and symbolism of ritual and customary practices is crucial for interpreting Bozovic's narratives; hence, we will employ a ritualistic approach to illustrate how ritual can serve as a system of communication and regulation in crisis situations within the social community. To avoid unilateral interpretation, in addition to a thorough understanding of folklore and church rites, it is necessary to consider the impact of rites on literary texts and vice versa, especially when interpreting the elements and stages of rites of passage.

In one section of the paper, we will emphasize the unwritten laws of besa (word of honor), blood feuds, and hospitality, rules strictly adhered to by Bozovic's heroes, while also demonstrating the internal conflicts of characters between pagan and Christian influences.

Keywords: folklore, Grigorije Bozovic, intertextuality, genres of folk literature, archetypology of characters, Kosovo legend, time and space, ritual-customary practice.

Scientific field: philological sciences, history of Serbian literature.

Narrow scientific field: folk literature, Serbian literature of the 20th century.

UDK 821.163.41.09-3 Bozovic G.
821.163.41.09:389

ФОЛЬКЛОРНЫЙ ПОДТЕКСТ В ПОВЕСТВОВАТЕЛЬНОЙ ПРОЗЕ

ГРИГОРИЯ БОЖОВИЧА

Краткое содержание: Целью этой докторской диссертации будет рассмотрение более широкой картины и функции фольклорного наследия, которое Григорий Божович включил в свои повествовательные произведения. Междисциплинарная тема работы требует использования традиционных и современных методов изучения фольклора и литературы, стараясь оставаться в области пересечения этнологического и литературного дискурса.

Интерпретация художественного текста с точки зрения литературоведов и этнологов и фольклористов, переплетение этих дисциплин и пересечение литературного и этнологического дискурса очень важны для нашего исследования, поскольку мы рассмотрим критические взгляды на повествовательные качества работа Григория Божовича сделать акцент на фольклорной и эпической традиции и тем самым внести свой вклад в формирование поэтики этого писателя. Учитывая важность интертекстуальной интерпретации текстов, мы коснемся функции интертекста в творчестве Григория Божовича, который перенес в свои произведения многочисленные элементы традиции фольклора, жанров народной литературы, что способствует освещению характеристики характеры, убеждения а также социальные отношения на фоне пересечения традиции и действительности. Мы проанализируем богатую галерею литературных персонажей в свете литературных архетипов с целью определения мужского и женского нача между мифологией, психологией и народной традицией. Чтобы полностью осветить их действия, мы будем интерпретировать их в контексте исторических обстоятельств и норм неписаных законов, действовавших в тот период. Глубоко запечатленная в сербском коллективном сознании, косовская легенда с мотивами подвигов, обетов и запоздалого героя Лазаря и Милоша представляет собой основу поэтики Божовича, построенной на фундаменте народной эпической поэмы, преданий и фактических данных. Одной из целей работы будет показать, как Григорий Божович создает национальных героев и героев, которые вели многовековую борьбу и выйдя за рамки истории, вторглись в метаисторию.

С противопоставлением когда-то/сейчас, на котором писатель строит свой повествовательный процесс, мы покажем, как славное прошлое эпических городов и героев противопоставляется безысходной реальности, оживляя эпическо-песней отложения архетипического наследия предки. Пространство-очень важная составляющая творчества Божовича и зачастую имеет сакральную функцию, поэтому мы будем интерпретировать его с особой тщательностью, подчеркивая символику Косово, очага, порога, земли, церковного пространства, горы и кладбища.

Переплетение истории и метаистории, выраженное через оппозиции когда-то/сейчас и священного/профанного, будет интерпретироваться в рамках категории времени, с особым обращением к сакральному времени праздников в контексте ритуально-обычайной практики. Знание значения и символики ритуалов/обычаев очень важно для интерпретации рассказов Божовича, поэтому мы воспользуемся ритуалистическим подходом, чтобы показать, как ритуал может быть системой общения и регуляции в кризисных ситуациях социального сообщества. Во избежание одностороннего толкования, помимо хорошего знания фольклора и церковных обрядов, необходимо учитывать влияние произведений на литературный текст и наоборот, особенно при толковании элементов и фаз обряда прохода. В одной части произведения мы подчеркнем неписанные законы ярости, кровной мести и гостеприимства, строго установленные правила которых не переступают герои Божовича, и в то же время покажем внутренние конфликты персонажей между языческими и христианскими влияниями.

Ключевые слова: фольклор, Григорий Божович, интертекстуальность, жанры народной литературы, архетипы персонажей, Косовская легенда, время и пространство, ритуально-обычная практика.

Научная область: филологические науки, история сербской литературы.

Узкая научная область: народная литература, сербская литература 20. века.

УДК 821.163.41.09-3 Божовић Г.
821.163.41.09:389

Садржај

1. Уводна разматрања	1
1.1. Однос фолклора, етнологије, мита и књижевности	10
1.2. Поетика Григорија Божовића	14
2. Жанрови народне књижевности као интертекст у приповеткама Григорија Божовића	27
2.1. Говорне народне творевине (пословице, пословична поређења, клетве, заклетве, здравице, благослови) и њихова функција у стваралаштву Григорија Божовића	32
Пословице и пословична поређења	32
Клетве	41
Заклетве	52
Здравице	59
Благослови	68
2.2. Народне лирске песме	74
2.3. Прозни жанрови народне књижевности (предања и легенде)	87
3. Архетипологија књижевних ликова Григорија Божовића	97
3.1. Жена у приповеткама Григорија Божовића	99
Мајка	101
Жена-јунак/делија девојка	110
Жена и Ерос	124
3.2. Мушки принцип у приповеткама Григорија Божовића	133
Јунак-антијунак	133
Јунак-жртва	141
У потрази за идентитетом	148
4. Косовски завет и легенда у стваралаштву Григорија Божовића	155
5. Епски градови у опозицији <i>некад/сад</i> . Народна епска песма у функцији оживљавања славне прошлости	171
6. Простор и време у приповедачком поступку Григорија Божовића	193
Сакрална функција црквеног простора и кола у сукобу хтонског и божанског	196
Култ огњишта и прага	203
Култ земље у односу <i>свето/профано</i>	212
Категорија времена у опозицији сакрално/профано	219
Сакрално време празника као оквир обредно-обичајне праксе	225
Опозиција <i>дан/ноћ</i> у контексту и тумачењу релације <i>свој/туђ</i>	233
7. Неписани закони	237
Беса – једини закон у приликама општег безакоња	240

Света дужност крвне освете и <i>умир крви</i> - магијско-ритуална, правна, социјална и етичка функција.....	247
7.1. Гостопримство	257
7. 2. Обредно-обичајна пракса и њена функција у тексту.....	265
Обредни контекст анатеме и клетве и њихова регулативна функција	268
Убиство као ритуални регулатив.....	276
7. 3. Обреди прелаза.....	285
Свадба као обред прелаза у приповеткама Григорија Божовића	287
Смрт и погребне радње у функцији последњег обреда прелаза.....	305
8. Закључак	325
Извори	335
Литература.....	335

1. Уводна разматрања

Након четрдесетогодишњег неправедног изгнанства са српске књижевне сцене, име и дело Григорија Божовића вратили су се на велика врата и коначно је скинута анатема са биографије овог знаменитог писца. Током последњих неколико година, Григорије Божовић је централна тема многих студија, научних скупова и огледа где се са различитих аспеката приступа његовој поезици и тиме откривају нови слојеви и значења књижевног текста. Интердисциплинарна тема рада *Фолклорни подтекст у приповедачкој прози Григорија Божовића* захтева коришћење традиционалних и савремених метода проучавања фолклора и (у) књижевности, где ћемо настојати да останемо у домену укрштања етнологског и књижевног дискурса. Наш задатак ће бити да сагледамо ширу слику и функцију фолклорног наслеђа које је Божовић инкорпорирао у књижевни текст. У уводном делу истраживања предмет рада биће: тумачење књижевног текста са становишта проучавалаца књижевности и етнолога и фолклориста; прожимање ових дисциплина и укрштање књижевног и етнологског дискурса. Да бисмо одредили границе истраживања етнолога и фолклориста с једне и проучавалаца књижевности с друге стране, користимо *Историју српске етнологије*¹ Ивана Ковачевића, *Етнологију* Хермана Баузингера,² ставове Дела Хајмса,³ као и савремена проучавања фолклора и (у) књижевности објављена у зборнику *Савремена српска фолклористика*,⁴ док ћемо однос мита и књижевности посматрати кроз ставове

¹ Ковачевић, И. (2001). *Историја српске етнологије*. Београд: Српски генеалогички центар.

² Баузингер, Х. (2002). *Етнологија*. Београд.

³ Хајмс, Д. (1971). *Етнографија комуникације*. Београд: Београдски издавачко-графички завод.

⁴ У зборнику *Савремена српска фолклористика I–XI* приказани су резултати међународних научних скупова и конференција које окупљају домаће и стране научнике и истраживаче, а учествују и представници фолклористичких дисциплина Института САНУ, Балканолошког института, Филолошког факултета Универзитета у Београду.

Елеазера Мелетинског,⁵ Џорџа Фрејзера,⁶ Карла Густава Јунга,⁷ Мирче Елијадеа⁸ и других.

Веома значајна студија за разумевање Божовићеве поетике јесте разговор који је са писцем водио Бранимир Ћосић, *У разговору са г. Григоријем Божовићем, приповедачем*,⁹ а прегледом критичких ставова¹⁰ о приповедачким одликама стваралаштва Григорија Божовића, ставићемо акценат на фолклорну и епску традицију која „још увек није рекла своју последњу реч” (Ћосић, 1927: 75). Истраживања спроведена последњих година допринела су тумачењу Божовићевог стваралаштва из угла нових истраживача и нових приступа. На Филозофском факултету у Косовској Митровици 2005. године организован је први научни скуп¹¹ посвећен овом писцу, а резултати рада који су објављени у зборнику *Језик и стил Григорија Божовића* (2006), помоћи ће нам у осветљавању поетике овог писца.

⁵ Meletinski, E. M. (1983). *Poetika mita*. Beograd: Nolit.

⁶ Фрејзер, Џ. (1992). *Златна грана*. Београд: БИГЗ.

⁷ Јунг, К. Г. (2003). *Архетипови и колективно несвесно*. Београд: Атос.

⁸ Elijade, M. (2003). *Sveto i profano*. Novi Sad.

⁹ Ћосић, Б. (1927). *У разговору са Григоријем Божовићем, приповедачем*. У: Реч и слика. Београд, 73–83.

¹⁰ У поглављу **Поетика Григорија Божовића** приказаћемо ставове књижевне критике о стваралаштву Григорија Божовића, почевши од Станислава Винавера, Драгана С. Николајевића, Владете Вуковића, Милице Јанковић, Крсте Љумовића и других, чији се критички осврти налазе у књизи *Григорије Божовић у међуратној књижевној критици*, (избор и предговор Миленко Јевтовић). Приштина: Институт за српску културу. У циљу детаљнијег конституисања поетике Григорија Божовића користили смо резултате до којих су дошли истраживачи дела Григорија Божовића са аспекта иманентне, као и са аспекта експлицитне поетике, где ћемо издвојити докторску дисертацију Миленка Јевтовића *Личност и књижевно дело Григорија Божовића I–II*. Приштина: Институт за српску културу и студију Предрага Јашовића *Нацрт за експлицитну поетику Григорија Божовића*. Баштина, св. 26. Приштина–Лепосавић: Институт за српску културу.

¹¹ Чињеница да проучавање поетике овог плодотворног уметника није тиме исцрпљена, допринела је да 2015. године поменути факултет у сарадњи са Филозофским факултетом Универзитета у Нишу и Културним центром „Стари Колашин” организује научни скуп под називом *Поетика Григорија Божовића* (2016). Тематски зборник радова *Етика и естетика Григорија Божовића* (2021) представља наставак проучавања и сагледавања кључних одлика стваралаштва Григорија Божовића које су приказане у насловима зборника – језик, стил, поетика, етика и естетика.

Узимајући у обзир значај интертекстуалног тумачења текстова,¹² у овом делу рада бавићемо се функцијом интертекста у стваралаштву Григорија Божовића, који је у своја остварења транспоновао бројне елементе традиције, фолклора, жанрова народне књижевности, што доприноси осветљавању карактера ликова и веровања, као и односа у друштву. У периоду када је Григорије Божовић стварао, усмена традиција била је веома жива,¹³ што је утицало да жанрови народне књижевности постану интертекст његовог књижевног опуса. Трагаћемо за жанровима народне књижевности које представљају богати интертекст Божовићеве приповедачке прозе и анализираћемо њихове функције¹⁴ у светлу карактеризације ликова, буђења архетипова и оживљавања славне прошлости на фону укрштања традиције и стварности. Нада Милошевић Ђорђевић истиче да је за „прожимање међу жанровима веома важна тзв. формулативност¹⁵ као посебно својство усмене књижевности да ствара формуле – поливалентне, динамичке структуре и да тако функционише. Различитог обима,

¹² Да бисмо објаснили значај интертекста за тумачење књижевног текста, осврнућемо се на теорије које се баве овим појмом, а послужиће нам следећи радови: Bahtin, M. (1995). *O romanu*. Beograd: Nolit. Плет. Х. (1991). *Интертекстуалност*. Београд: Академска књига; Хачион, Л. (1996). *Поетика постмодернизма*. Нови Сад: Светови. Шуваковић, М. (1995). *Постмодерна*. Београд: Народна књига и други.

¹³ Цветановић, В. (2001). *О књижевности Старе Србије*. Београд: Просвета. Осим Владимира Цветановића, жанровима народне књижевности у стваралаштву Григорија Божовића, бавио се и Милисав Савић у раду *Документарно, фолклорно и романтичарско у приповеткама Григорија Божовића*, као и Љубомир Зуковић у раду *Трагови народних песама у прози Григорија Божовића*. У: Д. Бојовић (ур.), *Језик и стил Григорија Божовића*. Косовска Митровица: Филозофски факултет.

¹⁴ У осветљавању функције народне лирске песме у стваралаштву Григорија Божовића као основа ће нам служити рад проф. др Валентине Питулић *Народна песма у прози Григорија Божовића* (2011). У: Трагом архетипа. Београд: Друштво за српски језик и књижевност. Предањима и легендама Григорије Божовић „говори о времену српске царевине” (Питулић, 2011: 138), истиче Валентина Питулић, чиме оживљава прошла јуначка времена, али и подсећа на тешка искушења кроз која је српски народ прошао.

¹⁵ Реч *формула* означава порекло, пропис. Лингвистичка терминологија тако одређује исказ који се не може рашчланити и анализирати по саставним елементима, јер одређено значење успоставља само синтагма као целина. У књижевности формула означава стилски елемент понављања делова текста или исказа, мада су се такве конструкције одређивале терминима *клише*, *шаблон*, *опште место*. Перијев приступ унео је у фолклористичка истраживања значајне подстицаје, тим пре што је његова истраживања наставио Алберт Лорд и 1960. године објавио дело *Певач прича* (Самарција, 2007: 39).

представљајући и најмање ритмичке, лексичке и синтаксичке моделе, али и читаве наративне целине, ове структуре чине композицију не само једног остварења већ и једног или више жанрова” (Милошевић-Ђорђевић, 2007: 73). Формула¹⁶ је као „основ и градивни елемент усменог стила, захваљујући честој употреби, носилац и скупа значења у одређеној култури” (Самарџија, 2007 :41). Она „не диференцира жанр, али зато жанр има регулаторну функцију у поетичком ситуирању формуле у различите усмене обрасце” (Сувајџић, 2012: 12).

Богату галерију књижевних ликова анализираћемо у светлу књижевне архетипологије, са циљем да дефинишемо мушки и женски принцип између митологије и психологије. Божовићеви јунаци су мотивисани историјским околностима, често спутани стегама друштвене заједнице, или вођени наглашеним верским или националним идеалима, а посебно треба водити рачуна о кодексима који владају у друштвеној заједници и традицији која је врло жива. Да бисмо у целости успели да осветлимо њихове поступке, тумачићемо их у контексту историјских прилика које су владале у том периоду и, што је још битније, уз познавање правила неписаних закона који се морају поштовати. Иако је међу Божовићевим женским ликовима доминантан лик мајке и супруге, уочавају се и ликови жена чији поступци излазе ван оквира постулата патријархалне друштвене заједнице.¹⁷ Оно што привлачи нашу пажњу у тумачењу женских ликова јесте трансформација женског принципа, па тако жена вођена Еросом жене постаје осветница, док се архетип мајке удружен са религиозним осећањима претвара у жену-јунака,¹⁸ бранитељку вере, што женски принцип чини веома комплексним.

¹⁶ О видовима формулативности у даљем раду позиваћемо се и на студију Мирјане Детелић *Урок и невеста. Поетика епске формуле*. Београд: Балканолошки институт САНУ.

¹⁷ Миленко Јевтовић истиче да, иако међу Божовићевим женским ликовима доминира архетип мајке и супруге, уочава се и архетип жене која дела изван оквира друштвених норми, и која „има храбрости да се пода „срамотним страстима и забрањеним жељама” (Јевтовић, 1996б: 106). Женским принципом бави се Даница Андрејевић у тексту *Жена између Ероса и Танатоса у прози Григорија Божовића*, у коме дефинише жену као националну трагичну хероину, жену – стуб породице и жену с елементима индивидуалне егзистенције, а архетипологију Божовићевих јунакиња уочавамо и у тексту Валентине Питулић *Функција симбола у приповедању Григорија Божовића*, где наилазимо на тумачење архетипа мајке, одане и неверне жене.

¹⁸ Иако у тематском и идејном оквиру Божовићевих приповедака доминира мушки принцип изражен у лику јунака и ратника, уочавају се тренуци када се жена трансформише у биће које доноси битне одлуке у пресудним тренуцима за породицу и заједницу. Попут жена ратница, и Божовићеве јунакиње

Стваралачки чин Григорија Божовића био је делом у служби развијања родољубља и националног духа српског народа, а развио се из народне поезије и предања. Јунаци његове прозе одликују се јасном свешћу о свом националном идентитету, макар и страдали због тога, а истовремено настоје да буду и носиоци моралних норми патријархалног друштва без којих не би опстали у вековном ропству, одрасли на тлу богатом верским наслеђем и епском усменом традицијом. Када је реч о издвојеним мушким ликовима, они су, пре свега, борци за националну и верску слободу, наследници епских јунака, али је присутан и уочљив тип јунака–жртве и издајника. У карактеризацији Божовићевих ликова уочљиве су „епске координате”¹⁹ (Самарџија, 2010: 17), јер писац у приповедачком поступку користи законитости митског мишљења, које се у обликовању ликова јунака подудара са представом о архаичном човеку. Бавећи се књижевним митом о архетипу издајника, Дејан Ајдачић истиче да је књижевност моћан преносилац митова и стереотипа и може да утврђује представе о јунацима и антијунацима, издајницима/антијунацима спрам јунака који оличавају највише врлине” (Ајдачић, 2018: 20). Узимајући у обзир скалу типова коју Дејан Ајдачић приказује бавећи се архетипом издајника у словенским књижевностима,²⁰ покушаћемо да идентификујемо сличне обрасце у приповеткама Григорија Божовића.

Дубоко утиснута у српску колективну свест, косовска легенда са мотивима Лазаревог и Милошевог подвига, завета и закаснелог јунака²¹, представља основу Божовићеве поетике, изграђену на темељима народне епске песме, предања и фактографских података. Синтезу тумачења косовске епске легенде и завета

преузимају мушку улогу у кризним ситуацијама, те је уочљив мотив *делије девојке*, у чијем ћемо их контексту тумачити користећи радове: Пандуревић, Ј. (2011), *О епским ратницама и хајдучицама, или о игри идентитета у српској народној епци*; Пешикан Љуштановић, Љ. (2011), *Костићева 'Гордана' у контексту усменог стваралаштва и обредне праксе*; Дракулић, Н. (2018). *Делија девојка у српској усменој епци*. Филолог и друге.

¹⁹ Самарџија, С. (2010). *Усмени жанр и јунак у семантичкој активности*. Ликови усмене књижевности. Београд: Институт за књижевност и уметност.

²⁰ Предложени су типови приказивања: 1) митски обликоване легенде и њене обраде – канонске, неканонске и антиканонске верзије; 2) алудирање на митске издајнике; 3) психолошки усмерени прикази издаје; 4) идеолошко-политички прикази издаје (Ајдачић, 2018: 17).

²¹ Петровић, С. (2019). *Закаснили јунак Косовске битке*: Интертекст и културно памћење. Зборник Матице српске за језик и књижевност, Нови Сад: Матица српска.

представио је Александар Лома²² у књизи *Пракосово*, која ће нам служити као основа за истраживање ове теме, а користићемо резултате истраживања Ђорђа Трифуновића,²³ Ненада Љубинковића,²⁴ Бошка Сувајџића,²⁵ Валентине Питулић²⁶ и других.²⁷ Један од циљева рада биће да прикажемо како Григорије Божовић у свом стваралаштву ствара националне хероје и јунаке, који су водили вековну борбу и излазећи из оквира историје задирали у метаисторију приносећи личну жртву зарад највише духовне колективне вредности – слободе, актуелизујући Лазарев завет и Милошев подвиг.

Опозицијом *некад/сад*, на којој писац гради свој приповедачки поступак, приказаћемо како Божовић супротставља безнадној стварности славну прошлост епских градова и јунака, оживљавајући епском песмом наслаге архетипског наслеђа предака, а као основа у тумачењу послужиће нам рад Валентине Питулић *Епски градови у приповедачкој прози Григорија Божовића*²⁸ и студија Мирјане Детелић *Епски градови: лексикон*.²⁹

Простор је врло битна компонента Божовићевог стваралаштва и често има сакралну функцију, па ћемо у овом сегменту рада, на темељима досадашњих студија

²² Лома, А. (2002). *Пракосово*. Београд: Балканолошки институт Српске академије наука и уметности

²³ Трифуновић, Ђ. (1968). *Српски средњовековни списи о кнезу Лазару и Косовском боју*. Крушевац: Багдала.

²⁴ Љубинковић, Н. (2010). Косовска битка у своме времену и у виђењу потомака или логика развоја епских легенди о косовском боју. *Трагања и одговори. Студије из народне књижевности и фолклора 1*. Београд: Институт за књижевност и културу.

²⁵ Сувајџић, Б. (1998). Рецепција косовског предања у бугарској фолклорној традицији. У *Српски језик: студије српске и словенске*.

²⁶ Питулић, В. (2012). *Косовска битка између историјских извора и епске легенде*. Зборник радова филозофског факултета XLII (2). Косовска Митровица: Филозофски факултет.

²⁷ Михаљчић, Р. (1989). *Крај српског царства*. Друго издање. Београд: БИГЗ. Ћирковић, С. (1989). *Беседа о Косовском боју*. Књижевност, св. 1–2, Петровић, С. (2019). *Закаснили јунак Косовске битке: Интертекст и културно памћење*. Зборник Матице српске за језик и књижевност, Нови Сад: Матица српска, Радуловић, М. (2010). Косовски завет у српској књижевности – генеза мотива. У: *Косово и Метохија у цивилизацијским токовима, међународни тематски зборник*. Косовска Митровица: Филозофски факултет, стр. 25–37.

²⁸ Питулић, В. (2016). *Епски градови у приповедачкој прози Григорија Божовића. Поетика Григорија Божовића*, тематски зборник водећег националног значаја Косовска Митровица: Филозофски факултет, 223–237.

²⁹ Detelić, M. (2007). *Epski gradovi: leksikon*. Beograd: Balkanološki institut SANU.

и истраживања, тумачити значај простора³⁰ у стваралаштву Григорија Божовића, с посебним освртом на симболику Косова, огњишта, прага, земље, црквеног простора, горе и гробља.

Интердисциплинарним приступом покушаћемо да откријемо вишезначност симбола и архетипова³¹ и осветлимо функцију култа који је чинио важан сегмент у животу родовско-племенске заједнице, а самим тим утицао на формирање архетипологије³² Божовићевих ликова.

Преплитање историје и метаисторије, изражено кроз опозиције некад/сад и свето/профано, тумачићемо у оквиру категорије времена, с посебним освртом на сакрално време празника као контекст обредно-обичајне праксе у приповеткама Григорија Божовића. У тумачењу времена у приповедачкој прози Григорија Божовића, ослонићемо се на зборник радова *Време вакат земан*,³³ где су анализирани аспекти времена у фолклору, као и на књигу Мирче Елијадеа *Свето и профано*³⁴.

³⁰ У тумачењу категорије простора у стваралаштву Григорија Божовића помоћи ће нам следећа тумачења: Бандић, Д. (1980). *Табу у традиционалној култури Срба*. Београд: Београдски графичко-издавачки завод; Детелић, М. (1992). *Митски простор и епика*. Београд: САНУ, Ауторска издавачка задруга „Досије”. Елијаде, М. (2003). *Sveto i profano*. Novi Sad. Питулић, В. (2013). *Свето и профано у приповедачкој прози Григорија Божовића*. Зборник радова *Наука и свет*. Ниш: Филозофски факултет, 110–121; Сувајџић, Б. (2012). *Дновиде воде*. Нови Сад: Orpheus и др.

³¹ Један од кључних појмова психолошке теорије Карла Густава Јунга јесте *архетип*, чију је теорију развио у радовима *О архетиповима колективног несвесног*, *Појам колективно несвесног* и *О архетипу са посебним освртом на појам Аниме* у књизи *Архетипови и колективно несвесно* (2003). Београд: Атос. Дефиниције појма архетипа варирају, али је једна од потпунијих да су под њим подразумевају „типични облици схватања, и свуда где се ради о равномерним и правилно поновљеним схватањима, ради се о архетипу, независно од тога да ли је упознат његов митолошки карактер или не” (Шутић, 2000: 14).

³² Говорећи о разлици између архетипске критике и књижевне архетипологије, Милосав Шутић у студији *Књижевна архетипологија* закључује да „термин књижевна архетипологија није распрострањен у науци о књижевности” односно, „књижевна архетипологија још увек није у потпуности успостављена научна дисциплина, иако се много тога што подразумева архетипска критика односи и на ову дисциплину” (Шутић, 2009: 11). Теорија архетипова Карла Густава Јунга, који „представљају матрицу инстинктивног понашања” (Јунг, 2003: 54) и који се преносе наслеђивањем, а „чији је мит посебан израз” (Јунг, 2003: 14), поред архетипске критике, чини основу књижевне архетипологије.

³³ Раденковић, Љ. (2013). *Време вакат земан. Аспекти времена у фолклору, зборник радова*. Уредник Лидија Делић. Београд: Институт за књижевност и уметност.

³⁴ Елијаде, М. (2003). *Sveto i profano*. Novi Sad.

Хармонија и склад на коме почива колективно добро, нарушено је турском окупацијом, али је заједница успевала да очува законе који у њој владају, посебно духовност, односно веру. Показаћемо како супротстављене верске заједнице на једном простору са својом обредно-обичајном праксом често доводе до сукоба, али испитивањем мотивских и сижејних поступака увиђамо да управо истицање разлика открива нераскидиво преплитање и помешаност култура на једном простору. Познавање значења и симболике обредно-обичајне праксе веома је значајно за тумачење Божовићевих приповедака, па ћемо користити ритуалистички приступ да прикажемо на који начин обред може бити систем комуникације, регулатив, али и средиште сукоба различитих верских заједница. Дејан Ајдачић³⁵ објашњава да је тумачење сваког текста условљено посебним одликама, које поред општих метода захтевају и херменеутички приступ, па је осим доброг познавања фолклорног и црквеног обреда, неопходно размотрити утицај обреда на књижевни текст и обрнуто, да би се избегло једнострано тумачење. Полазећи од хипотезе да обред има своју функцију у фикционалном тексту, покушаћемо да је осветлимо користећи приступе у којима се, како Ајдачић истиче, „преплићу ритуалистичке и књижевне методе, испитивање: а) магијско-обредних елемената у тексту, б) типова преображавања обредног модела, в) модела коришћења антитеза у представљању обреда и г) обреда као дубинске структуре неких жанрова” (Ајдачић, 2004: 70). Да бисмо утврдили функцију обреда у стваралаштву Григорија Божовића, поћи ћемо од става Малиновског³⁶ да се у свакој људској заједници могу уочити „два јасно изражена домена: духовни и световни, другим речима – домен магије и религије и домен науке” (Малиновски, 1983: 33), на који се може надовезати Диркемова³⁷ идеја да у самој „религији постоји нешто вечно, а то су култ и вера” (Диркем, 1982: 390).

Бавићемо се и неписаним законима бесе, крвне освете и гостопримства³⁸ преко чијих строго утврђених правила Божовићеви јунаци не прелазе, а притом ћемо

³⁵ Ајдачић, Д. (2004). *Прилози проучавању фолклора балканских Словена*. Београд: Хелета.

³⁶ Малиновски, Б. (1983). *Магија, наука и религија*. Београд: Просвета, 257–287.

³⁷ Диркем, Е. (1982). *Елементарни облици религијског живота*. Београд: Просвета.

³⁸ О значају гостопримства у нашој традицији издвојићемо и користићемо следеће радове: Чајкановић, В. (1994). *Студије из српске религије и фолклора*. Београд: СКЗ; Бандић, Д. (1980). *Табу у традиционалној култури Срба*. Београд: Београдски графичко-издавачки завод. Влаховић, П. (1974). *Народно гостопримство на Косову и Метохији*. Рад XIV конгреса Савеза фолклориста Југославије у

показати унутрашње сукобе Божовићевих јунака између паганских и хришћанских утицаја. Особе које су под бесом имају неприкосновену заштиту, па ћемо покушати да прописе који важе за њих посматрамо са аспекта особа које спадају у категорију табуисаних, узимајући у обзир тумачења Душана Бандића, Сигмунда Фројда, Џорџа Фрејзера у других, изнетих у студији *Табу у традиционалној култури Срба*.³⁹ Узвраћање истом мером или „крв за крв”, осим тежње да се задовољи правда, била је и света дужност, па ћемо се у приповедачком опусу Григорије Божовић бавити њеном друштвеном и регулаторном функцијом у кризним ситуацијама друштвене заједнице, и њеном модификацијом и адаптацијом државном уређењу у виду умира крви и крвнине. Посебну пажњу ћемо посветити неприкосновеној обавези извршења крвне освете⁴⁰ у ситуацијама нерегуларног понашања према ритуалним сродницима или госту. Анализираћемо сижејне поступке кршења неписаних правила који са собом доносе казну због рушења хармоније која влада у друштвеној заједници патријархално устројеног колектива.

Да бисмо успешно анализирали фазе и елементе обреда прелаза у приповедачком стваралаштву Григорија Божовића, било је потребно истражити каноне и веровања на којима је почивала друштвена заједница тог доба. Полазећи од *Теорије обреда прелаза*⁴¹ Арнолда Ван Генепа као основе, тумачићемо стадијуме и елементе ове врсте обреда, као и њихове функције и значај за тадашњу друштвену заједницу, узимајући у обзир и истраживања и студије⁴² везане за народну традицију Срба и других словенских народа.

Призрену, 1967, 151–155, Београд; Миљанов, М. (1967). *Живот и обичаји Арбанаса*, Сабрана дела 2. Титоград: Графички завод и други.

³⁹ Бандић, Д. (1980). *Табу у традиционалној култури Срба*. Београд: Београдски графичко-издавачки завод.

⁴⁰ У тумачењу регулаторне функције бесе и крвне освете помоћи ће нам Бојанин, С. (2008). *Курбан пре курбана: крвна жртва на преосманском Балкану*. У: Крвна жртва. Трансформације једног ритуала. Ур. Биљана Сикимић. Београд: Балканолошки институт САНУ. (11–37). Kanon Leke Dukadinija, sakupio i kodificirao Štjefen Konstantin Dečovi. (1922). Ur. V. Štokalo, Zagreb: Stvarnost, као и рад Бојана Јовановића *Дух паганског наслеђа у српској традиционалној култури* (2000). Нови Сад: Светови.

⁴¹ Ван Генеп, А. (2005). *Обреди прелаза: систематско изучавање ритуала*. Београд: СКЗ.

⁴² Бандић, Д. (1980). *Табу у традиционалној култури Срба*. Београд: Београдски графичко-издавачки завод. Бандић, Д. (1983). *Концепт посмртног умирања у религији Срба*. Етнолошки преглед 19. Ђорђевић, Т. (1984). *Наш народни живот*. Београд: Просвета; Elijade, М. (2003). *Sveto i profano*. Novi

1.1. Однос фолклора, етнологије, мита и књижевности

Иако позивања на етнологију у савременом приступу проучавања књижевности нису новина, не смемо сметнути с ума чињеницу да су циљеви истраживања и проучавалаца књижевности и етнолога различити. Преплитање књижевних и етнолошких истраживања условило је занимање за фолклористику,⁴³ па тако Франц Боас, који је називан „оцем модерне антропологије“⁴⁴, почетком 20. века повезује етнографски опис са причом. Бавећи се фокусом етнографа 60-их и 70-их година, Драгана Вукићевић у тексту *Књижевност и етнологија – интердисциплинарне везе на примерима реалистичких писаца*⁴⁵ истиче да се етнопоетика „показала иновативном у проучавању „преноса текста” (причање, препричавање, оговарање, измишљање), нарочито у анализи стварања и рецепције приче или песме. Циљ више није био да се наративи изолују као естетске категорије, или проучи њихова структурална сличност, већ да се разуме како су они ускладиштени у историјско, друштвено и културно окружење којем припадају” (Вукићевић, 2017: 58). Антрополошки лингвиста Дел Хајмс⁴⁶ осмислио је теоријску платформу за етнографију говора, истичући да је језик

Sad. Иванова, Р. (1998). *Свадба као систем знакова*. У: Кодови словенских култура 3, Београд, стр. 7–13. Јовановић, Б. (2014). *Магија српских обреда*. Нови Сад: Светови; Карановић, З. (2010). *Небеска невеста*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност. Чајкановић, В. (1994). *Студије из српске религије и фолклора*. Београд: СКЗ; Чајкановић, В. (1973). *Мит и религија у Срба*. Београд: СКЗ. Толстој, С. М. Раденковић, Љ. (2001). *Словенска митологија: енциклопедијски речник*. Београд: Zepter Book World. Кулишић, Ш. Петровић, П. Пантелић, Н. (1970). *Српски митолошки речник*. Београд: Издавачко предузеће „Нолит”.

⁴³ Термин „фолклор” први пут употребљава енглески археолог Виљем Џон Томс 1846. године у часопису *The Athenaeum*, у значењу „народне старине” (Popular Antiquities) и „народне књижевности” (Popular Literature). Наглашавајући да је појам којим се бави „more a Lore than a Literature”, Виљем Џон Томс упућује на шире разумевање новоскованог термина као подручје „традицијске духовне културе” (Бошковић, 1983: 17).

⁴⁴ Boas, F. (1904). *The History of Anthropology*. Darnell, Regna ed 1974. *Readings in the History of Anthropology*. New York: Harper and Row. (260–273).

⁴⁵ Вукићевић, Д. (2017). *Књижевност и етнологија – интердисциплинарне везе на примерима реалистичких писаца*, Београд, Филолошки факултет.

⁴⁶ Хајмс, Д. (1980). *Етнографија комуникације*. Београд: Београдски издавачко-графички завод.

као културна чињеница директно повезан са фолклором, односно традиционалном културом:

„Са полазишта озбиљног интересовања за језик и фолклор као културне аспекте, начини на које је сваки од њих делом аутономан а делом самоуправљајући фактор у животу једне заједнице су управо оно због чега их је неопходно изучавати. Начин на који се језик и фолклор разликују од једне до друге заједнице је оно што највише открива о њима. Као што није могуће уопштено говорити о функцији мита (или било ког другог фолклорног жанра), будући да је неопходно најпре истражити његово функционисање унутар одређене заједнице, тако је и са облицима говора уопште и са самим језиком” (Хајмс, 1971: 44–45).

Шездесетих и седамдесетих година, на етнологе је велики утицај извршио и Михаил Бахтин, књижевни критичар и семиотичар, а иако је Арнолд ван Генеп⁴⁷ своју студију *Обреди прелаза* објавио још давне 1909. године, њен значај није умањен, јер су методе тумачења етнографске стварности у вези са обредима прелаза примењиве и у савременом тумачењу књижевних текстова.

Етнологија и књижевност су често укрштале своје путеве истраживања и на нашем говорном подручју, без обзира на то што се етнологија издвојила као самостална дисциплина – поменимо Вука Стефановића Караџића и Доситеја Обрадовића, који су се, поред књижевног рада, бавили и етнолошким истраживањима. У *Историји српске етнологије*,⁴⁸ Иван Ковачевић закључује да је „просветитељство поставило темеље модерној етнологији и да историја етнолошких идеја почиње са Доситејем” (Ковачевић, 2001: 107). Сава Дамјанов тврди да „Вукова језичка реформа представља истинску и значајну иновацију и захваљујући њој у ткиво српске књижевности коначно је суштински интегрисан један богат и вредан традицијски ток који је дотле егзистирао углавном на маргинама тзв. високе литературе (усмено стваралаштво), али је та реформа својом пуристичком димензијом водила знатном редуковању стилско-језичког простора наше књижевности, у крајњој линији, изједначавању језичког и вредносног аспекта уметничког дела, што је резултирало

⁴⁷ Ван Генеп, А. (2005). *Обреди прелаза: систематско изучавање ритуала*. Београд: СКЗ.

⁴⁸ Ковачевић, И. (2001). *Историја српске етнологије*. Београд: Српски генеалогички центар.

дуготрајним неправедним обезвређивањем писаца који се нису повиновали тој норми” (Дамјанов, 2012: 122).

У периоду романтизма влада велико интересовање за фолклор и етнографске текстове, посебно средином 19. века, пре него што се етнологија у нашој науци издвојила као посебна научна дисциплина. Ступањем реалиста на књижевну сцену у извесној мери мења се приступ етнологији који се, према мишљењу Хермана Баузингера, „исцрпљивао у самозадовољству прикупљања и описивања нечега што је симбол континуитета, нације, старине, а што још увек није критичка емпиријска наука о култури” (Баузингер, 2002: 292). Савремено проучавање књижевних текстова који садрже етнографске елементе, захтева интердисциплинарни приступ и коришћење метода којима се служе и етнологија и фолклористика, с тим што предмет истраживања није исти за проучаваоце књижевности, етнологе, историчаре, антропогеографе. Када говоримо о савременој науци о фолклору и усменом стваралаштву, Бошко Сувајцић истиче да „су учињени велики помаци, пре свега у окупљању релевантних пројекатских тимова који деценијама раде у правцу системског изучавања усмених жанрова, генезе и порекла облика, методологије теренског изучавања фолклора, проучавања усменог наслеђа из књижевноисторијске и књижевнотеоријске перспективе” (Сувајцић, 2013: 12). Међу најзначајнијим савременим студијама о фолклору издвојићемо зборник *Савремена српска фолклористика*⁴⁹ који „тематски и методолошки строго конципиран, представља и несвакидашњу рекапитулацију најважнијих научних приступа фундаменталним областима српске књижевности и културе” (Самарџија, 2013: 10). Поред овог зборника, неопходно је поменути научноистраживачке пројекте који се баве проучавањем фолклорне традиције и српског усменог стваралаштва: *Српско усмено стваралаштво у интеркултуралном коду*, Институт за књижевност и уметност у Београду, руководилац проф. др Бошко Сувајцић; *Народна култура Срба између Истока и Запада*, Балканолошки институт, руководилац др Љубинко Раденковић; *Језик, фолклор и миграције на Балкану*, Балканолошки институт, руководилац др Биљана Сикимић. Резултати истраживања до којих су дошли истраживачи и сарадници

⁴⁹ У зборнику *Савремена српска фолклористика I–XI* приказани су резултати међународних научних скупова и конференција које окупљају домаће и стране научнике и истраживаче, а учествују и представници фолклористичких дисциплина Института САНУ, Балканолошког института, Филолошког факултета Универзитета у Београду.

пројеката и зборника, послужиће нам у тумачењу приповедачког стваралаштва Григорија Божовића са интердисциплинарног аспекта.

За разлику од античке књижевности, која је заснована на митологији, у средњовековној књижевности је присутна религијска митологија, а након тога, према мишљењу Елеазара Мелетинског, мит⁵⁰ се јавља у књижевности и уметности „као ниво или фрагмент” (Мелетински, 1983: 156). Оно што су резултати бројних истраживања из ових области потврдили, јесте повезаност и прожимање књижевности и мита. Мелетински истиче *Златну грану*⁵¹ Џорџа Фрејзера као основу савремених истраживања односа мита и књижевности јер су „обреди и митови које је он описао привукли пажњу не само етнолога него и писаца, захваљујући драматичној проблематици људске патње као пута ка смрти и обнављању, сличности између човековог живота и природе, и цикличности, која одговара представи о вечном кружном кретању у природи и људском животу” (Мелетински, 1983: 34). Ернест Касирер у студији *Феноменологија културе*⁵² истиче да „мит, језик и уметност као симболичне форме имају законе који су другачији од закона физичког света и исте унутрашње духовне принципе, као и исту функцију опојмљивања искуства” (Касирер, 2003: 35), док Нортроп Фрај у *Анатомiji критике*⁵³ мит одређује као уметност „имплицитне метафоричке истоветности” (Фрај, 1979: 157). Изузетно значајна истраживања односа мита и књижевности дала су тумачења Карла Густава Јунга⁵⁴ о

⁵⁰ Мит (прича, предање) – света прича, као предање у које се верује. Мит исказује колективне представе наивне свести. Првобитни мит потиче из релативно неразвијене свести човека првобитне заједнице. Свет богова, хероја и других натприродних бића о коме говоре класични митови фантастична је слика међусобних односа и трајних тежњи чланова патријархалне заједнице (РКТ, 2007, **мит**, 439). Традиционална приповест, уобичајено повезана са религиозним веровањима и ритуалима која изражава и објашњава егземпларне аспекте стања ствари. Према Леви-Стросу, структуру мита је могуће изразити кроз четворочлану хомологију коју чине два пара супротстављених митема. Ова формула се по свој прилици односи на значење мита и у њој се једна врста непомирљивости (противречност, супротност) чини једноставнијом за хватање у коштац тиме што се ставља у однос са другом, обичнијом врстом противречности (Принс, 2011: 106).

⁵¹ Фрејзер, Џ. (1992). *Златна грана*. Београд: БИГЗ.

⁵² Касирер, Е. (2003). *Феноменологија културе*. Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановић.

⁵³ Frey, N. (1979). *Anatomija kritike*. Zagreb: Naprijed.

⁵⁴ Јунг, К. Г. (2003). *Архетипови и колективно несвесно*. Београд: Атос.

архетиповима, који „представљају матрицу инстинктивног понашања, који се преносе наслеђивањем, а чији је мит посебан израз” (Јунг, 2003: 54).

Божидар Ковачевић, књижевни критичар *Илустрованог листа*, уочио је да су „Григорија Божовића напоредо формирали мит и легенда наше народне епике „и велики Руси и велики Французи реалисти” (Ковачевић, 1926: 28), а у „митусу лежи основна мисао, спајајући дух, животворна сила јуначке скаске, он образује једност, он је идеја” (Руварац, 1884: 25–26). Ипак, он је оригинални стваралац „он не зајми, он има толико да може и дати на зајам, он је потпуно изворан и самосталан” (Ковачевић, 1926: 28), истиче Ковачевић. Наш циљ ће бити да у наставку рада сагледамо ширу слику и функцију фолклорног наслеђа које је Божовић инкорпорирао у књижевне текстове, полазећи од хипотезе да фолклорни подтекст у прози Григорија Божовића није само реалистичко бележење обичаја, народне ношње и умотворина већ да је Божовић живео и стварао традицију, обликујући је индивидуалним талентом у изузетно књижевно остварење.

1.2. Поетика Григорија Божовића

Према речима Цветана Тодорова, задатак поетике је да „изгради инструменте за интерпретацију белетристичког текста; да издвоји нивое значења и да издвоји јединице које чине та значења; да опише односе у које те јединице ступају” (Дикро, Тодоров, 1987: 140). Јан Мукаржовски истиче да је, посматрано дијахронијски, основе поетике поставио Аристотел својим делом *О песничкој уметности*, и она ће остати за сва времена и „естетика и теорија песништва” (Мукаржовски, 1998: 99). Поделом поетике на „имплицитну,⁵⁵ експлицитну и трансцендентну поетику” (Петковић, 1990: 45), Новица Петковић истиче да иманентна поетика „постоји унутар књижевности, у текстовима које сматрамо књижевним, а не научним. У књижевним текстовима једног

⁵⁵ Имплицитна поетика подразумева „унутрашње проучавање књижевног дела и уочавање спецификаума који су својствени само том делу, па се изводи закључак да је имплицитна поетика друго име за иманентну поетику. Ово су два назива за исти приступ делу. Међутим, поетолошко изучавање текста треба разликовати од иманентног приступа књижевном делу, јер поетичка изучавања се могу тицати и онога што је изван дела” (Петковић, 1990: 45).

писца или групе писаца, жанровски врло различитим, налазимо места где се описује сопствена поетика, што није исто и што се понекад налази у доста сложеним односима са имплицитном поетиком” (Петковић, 1990: 45). Тежиште иманентне поетике је искључиво на књижевном тексту, трансцендентна се бави оним што је изван књижевног дела, док експлицитна поетика тумачењем обједињује текст и контекст. У овом делу рада покушаћемо да прикажемо резултате до којих су дошли истраживачи дела Григорија Божовића и са аспекта иманентне, као и са аспекта експлицитне поетике. У докторској дисертацији *Личност и дело Григорија Божовића*, Миленко Јевтовић резимира све што је до тог тренутка речено о Божовићевом стваралаштву, са циљем вредновања пишчевог достигнућа:

„Има ли се у виду чињеница да је епоха у којој је почео да ствара и на чијим је провереним искуствима превасходно градио своје књижевно дело позната као епоха модерне српске књижевности, за Григорија Божовића би се најпре морало казати да је послемодерни реалистички писац⁵⁶ и да је његово књижевно дело послемодерна реалистичка традиција” (Јевтовић, 1996б: 185).

Григорије Божовић (1880–1945) је потекао из свештеничке породице, рођен је у Ибарском Колашину, где је и одрастао. Похађао је Призренску богословију, био је члан Дружине „Братство”, студент Кијевске духовне академије, публициста, новинар, секретар, али и председник призренске општине, окружни начелник, инспектор, народни посланик, члан епархијске управе Рашко-призренске митрополије, члан Српског књижевничког друштва. У Србију се враћа након завршене Московске духовне академије, 1905. године, и започиње просветно-педагошки рад, док је истовремено и члан Српске демократске лиге, која је у Старој Србији основана са циљем уједињења свих Срба под турском влашћу.⁵⁷

⁵⁶ Таква детерминација најпре прецизира године, књижевну епоху и књижевно-естетски контекст у којима је најпретежнији волумен Божовићевог књижевног опуса настао, и у којима је Божовићево књижевно дело завршено, а затим књижевни правац и етапу у генези књижевног правца којима Божовићево књижевно дело по својим круцијалним одредницама припада (Јевтовић, 1996б: 185).

⁵⁷ Извори: Јевтовић, М. (1996а). *Личност и књижевно дело Григорија Божовића 1*. Приштина: Институт за српску културу. Јевтовић, М. (1996б). *Личност и књижевно дело Григорија Божовића 2*. Приштина: Институт за српску културу. Ристић, Ј. (2016). *Предговор*. У: „Сабрана дела Григорија Божовића”, књига прва. Београд: Завод за уџбенике, 6–19.

Период Божовићевог повратка обележиле су припреме за национално-ослободилачки рат против турске власти, са циљем ослобођење Старе Србије. Уочи балканских ратова, Божовић постаје наставник Српске гимназије у Битољу (1907–1909), а уочи Првог светског рата обавља функцију наставника у Богословско-учитељској школи у Призрену (1909–1913), јер је „спољна политика српске владе увелико радила на остварењу тога националног циља, а свештенике, учитеље и наставнике, које је школовала, упућивала у своје школе у Старој Србији и плаћала као службенике Министарства иностраних дела” (Јевтовић, 1996а: 35). Григорије Божовић је 1913. године разрешен дужности наставника, услед административних несугласица, а затим постављен на место секретара призренске општине, где остаје до окупације Призрена 1915. године. Повукавши се из Призрена са српском војском, Божовић се враћа у Ибарски Колашин, одакле је, заједно са оцем и десетак истакнутих Колашинаца, одведен у логор у Нежидеру. Григорије Божовић је учествовао активно у национално-ослободилачком рату против Турака, а касније је, у време аустроугарске окупације, сведочио трагичном удесу српског народа, што упућује на чињеницу да се његово стваралаштво не може тумачити без осврта на историјско-политички контекст у коме је настало.

Прва фаза Божовићевог књижевног стваралаштва започела је још у ђачкој дружини „Братство”, основаној школске 1888/89. године при Богословско-учитељској школи у Призрену. Као годину почетка правог књижевног рада Григорија Божовића историја књижевности истиче 1904. годину, када је часопис *Нова искра*, чији је уредник био Ристо Одавић, објавио Божовићев путопис *На Косову*, а затим и део приповетке *Мила Кечемши* и приповетку *На положају*. Пажњу читаоца и књижевне критике придобија објављивањем прве збирке приповедака под називом *Из Старе Србије*, у Мостару 1908. године. Из ове збирке, сачињене од осам приповедака, међу којима су неке биле и раније објављиване, изостала је приповетка *Рако Козаревац*, која је према речима Милорада Јеврића „једна од најбољих које је уопште написао овај писац, што је умањило целовитост збирке и њену коначну вредност” (Јеврић, 2016: 19). Прва фаза Божовићевог стваралаштва завршава се 1907. године када се прекида пишчева сарадња са *Новом искром* и уредником Ристом Одавићем. Узрок је гашење часописа, па писац, након две године паузе, отпочиње сарадњу са *Српским књижевним*

гласником, што се може означити као почетак друге фазе Божовићевог стваралаштва. Јован Скерлић, тадашњи уредник *Српског књижевног гласника*, 1909. године „објављује Божовићеве приповетке *Лукин вир* и *Битољски богаљи* због чијих је уметничких домета Божовић уврштен у елитно друштво српских приповедача, које су чинили Сремац, Матавуљ, Кочић, Станковић, Домановић и други” (Јеврић, 2016: 19), истиче Милорад Јеврић у раду *Књижевно дело Григорија Божовића*. Трећа фаза Божовићевог стваралаштва почиње тек 1923. године, а дуга стваралачка пауза настала је као последица историјских и друштвених дешавања која доносе балкански ратови и Први светски рат. Збирка под називом *Приповетке* објављена је 1924. године, а 1926. године чувена плава едиција Српске књижевне задруге објављује Божовићеву нову збирку са истоименим насловом. Након тога следе збирке *Робље заробљено* (1930), *Тешка искушења* (1935), *Под законом* (1939), *Неизмишљени ликови* (1940) и последња, *Приповетке* (1940), у издању Српске књижевне задруге, састављена од истакнутих приповедачких остварења читавог Божовићевог опуса. Божовић у овом раздобљу објављује и своје путописе, сабране у пет књига: *Узгредни записи* (1926), *Црте и резе* (1928), *Урезане истине* (1930), *Чудесни кутови* (1930) и *Са седла и самара* (1930). Објављивање путописа Божовић је започео 1925. године у *Политици*, али и поред поменутих објављених књига, велики број путописних остварења остао је несабран. Стваралачки пут Григорија Божовића прекинут је почетком Другог светског рата, а 1945. године Григорије Божовић је осуђен⁵⁸ на смрт стрељањем у Београду. Објављивање сабраних дела Григорија Божовића у два тома: *Приповетке* и *Путописи* (2016) у издању Завода за уџбенике и наставна средства је, према речима Јордана Ристића, приређивача, „задоцнели покушај исправљања неправде нанете овом писцу, али и читаоцима који су били ускраћени за упознавање значајног књижевног дела” (Ристић, 2016: 6). Сабрана дела Григорија Божовића омогућавају свеобухватније проучавање поезике писца који је неправедно и насилно скрајнут са књижевне сцене, као и даљу афирмацију његовог приповедачког и путописног опуса.

⁵⁸ У *Лексикону писаца Југославије*, међу штурим биографским подацима о писцу, наводи се као узрок да је „за време Другог светског рата сарађивао са италијанским окупаторима” (Лексикон писаца Југославије, 1978: 324).

Неправда која је нанесена угледу пишчевог дела, делимично је исправљена решењем Окружног суда у Београду од 4. априла 2008. године, којим је пресуда Војног суда Команде града од 29. децембра 1944. године проглашена неважећом а писац рехабилитован.

У *Историји српске књижевности* Јован Деретић бележи да се „специфичност српске књижевности као литературе малог, често угрожаваног народа, састоји у томе што је у њој историја ретко кад допуштала да се отргне од извора, да се ослободи своје основне, националне, друштвене, прагматичке функције и да пође путем властитог уметничког самоостваривања, што је она стално изнова проживљавала грчеве рађања и несигурност почетка” (Деретић, 1983: 18), што потврђује тезу да се у тумачењу Божовићевог стваралаштва не сме изузети друштвено-историјски и политички оквир у коме је настало.

Према речима Мирољуба Јоковића, приликом тумачења и разумевања историјског догађаја у делу мора се узети у обзир и историјска и књижевно-естетска дистанца јер „са повећањем временске дистанце повећава се и степен разумевања његове комплексности, сама структура историјског догађаја далеко је ваљаније и поузданије сагледана” (Јоковић, 1994: 7–8). Божовићев приповедачки опус „представља окосницу великих историјских збивања на подручју Старе Србије и Косова и Метохије у првим деценијама прошлог века, те се у ширем књижевноисторијском контексту може сматрати значајном и за истраживање теме Великог рата у књижевности” (Јефтимјевић Михајловић, 2016: 96). У исто време, изводи се закључак да је пиščев приповедачки опус одраз дешавања у којима је учествовао или им сведочио, што имплицира и мању књижевно-естетску дистанцу у односу на ратна дешавања у том периоду.

Однос српске књижевне јавности према Божовићевом стваралаштву био је опозитан од тренутка његовог ступања на књижевну сцену. С једне стране, имамо афирмативни суд Станислава Винавера, критичара листа *Време*, који је, непосредно након што је Божовић објавио прву од седам међуратних збирки приповедачке прозе под називом *Приповетке* (1924), истакао да је „дужност целокупне читалачке публике да се најзад истински обавести о лепоти и слави и јадy свога крвавога и ропскога југа, и то не из фалсификованих и отужних извора, већ на моћноме и бистроме врелу које му је својом књигом, у досад недоступном кршу, отворио г. Гр. Божовић” (Винавер, 2004: 13). С друге стране, Милан Кашанин је сматрао да „Г. Божовић, као приповедач, није толико уметник колико дословни описивач лица и догађаја. Њему је стало, у првом реду и готово искључиво, до верности и тачности, тако да својим јунацима често задржава и имена која они носе у животу, и да прича тачно оно што се збило и што је сам видео” (Кашанин, 1924: 94). Несумњиво под утицајем социјалних и политичких идеја послератног доба, Милан Богдановић је био врло одлучан упутивши оштру

прозивку Божовићу у обновљеном *Српском књижевном гласнику*, да је „време гусала, хвала Богу, прошло” и да је „Г. Божовић одличан хроничар, али он је уметник врло мало. Прилике и људи у њима нису оживљени, душа им није удахнута, не бије пулс испод реченица” (Богдановић, 1924: 147).

У литератури о Григорију Божовићу већина истраживача истиче основне одлике његове приповедачке прозе, а једна од њих је *мноштво етнографског и фолклорног материјала*. Таквог је мишљења Милан Богдановић, који је уочио да је фолклор био средство да писац наслика типове међу својим књижевним ликовима, посебно арнаутске – „чврстину карактера, старинску лепоту дате речи, разборито јунаштво и просту али упадљиву отменост те прастаре расе. Он је, чини ми се, наслутио највише дивље лепоте у тој европској раси која се једина још ни данас није покорила цивилизацији него живи у традицији и фолклору, и третира је с једном очигледном добром намером” (Богдановић, 1927: 41–42).

Као друга одлика, истиче се *одлично познавање антропогеографских одлика људи и земље*. Иако је био један од најжустријих критичара Божовићеве прве међуратне збирке приповедака, Милан Богдановић је приметно променио погледе на пишчеву поетику након што је 1926. године у издању СКЗ објављен избор Божовићевих приповедака, па се осећа дивљење док говори о „чудном и огромном свету” који писац приказује: „Крв и огањ, једна убилачка поама, једна „црвена лудост”, један најтрагичнији хаос који се да замислити. И све то без великих психолошких компликација, по неколико основним мотивима, под притиском неколико прачовечјих нагона” (Богдановић, 1927: 41). Упозоравајући на Божовићеву идеализацију ликова у социо-психолошком миљеу који приказује, Драган С. Николајевић подвлачи да је „душа српскога југа и српскога јужњака жедна правде као поље кише, а лукава као гладна лисица” (Николајевић према Јевтовић, 2004: 14). Сматрао је да Божовић има све услове да буде „национални песник” оног краја који је „натапан крвљу и знојем и разривен грозном историјом” (Николајевић према Јевтовић, 2004: 14–15). Јован Грубић оцењује Божовића као „неизлечивог романтичара”, тачније неоромантичара, јер „чим његове личности проговоре, његово перо отима се непослушно. Оне говоре језиком из књига, причају ствари које обичном човеку не падају на памет. Међутим, то и нису обични људи, него нешто изнад простог света, борци, селокрепци, јунаци” (Грубић, 1924: 979).

Чак и најжустрији критичари нису могли да оспоре Божовићу *мајсторско приповедање, богат језик и оригиналан стил*. Милан Богдановић није могао а да не

примети чињеницу да је Божовић „извукао небројене вредности из примитивне народне реторике. Та чудна, архаична егзотика Балкана, која и нама Балканцима изгледа нешто ново и далеко, чита се овде као бајка, као сан. Г. Божовић пише тачно према своме предмету. Његова реченица је не мала драг његове уметности” (Богдановић, 1927: 44). Сличног је става био и Бошко Новаковић, истакавши лепоту језика која „опомиње на народни десетерац” даровитих горштака: „Неко је једанпут рекао да г. Божовић има „крт” стил. И заиста, то је необично тачно. Г. Божовић пише једним нарочитим језиком, чистим и једрим као камен врхунац његове Рогозне, сочним и течним као бистра вода планинског потока” (Новаковић, 1926: 37). Наглашавајући који су то квалитети због којих би Божовић „ваљало да објави своје мемоаре”, Станислав Винавер истиче богатство и снагу језика: „Његови су портрети уочени живо, сликовито, његов је језик беспопштено јасан и горопадно збијен. И због свију његових великих врлина посматрања, због његовог непрекорног уметничког поштења и истинске јуначке тоpline и језика који је у његовим рукама убојит и уме да погоди где треба” (Винавер, 1924: 24). Стил и језик Григорија Божовића су његова снага „његов жиг; то је цео – он; рамови који све држе, преливају сваку садржину и обасјавају сваки део њих. У овој истој књизи која кипти речју **наш**, он пева и слика, плаче и нада се” (Пешић, 1930: 515).

Чудну архаичну егзотику стилизације у сликању Балкана, која и „нама Балканцима изгледа као нешто ново и далеко, а која нас не једанпут врати у средњи век, и која се чита овде као бајка, као сан” (Богдановић, 1927: 44), међу првима уочава Милан Богдановић. На ову тврдњу надовезује се критика Бошка Новаковића, који истиче да су крајеви којима Божовић пролази „пуни легенде и ту као да је зрак задахнут гласом прошлости. Г. Божовић нам износи више чуда и дивна подвижништва, незнатих и заборављених, него што дочарава слику природе” (Новаковић, 1929: 228). Божовићеве приповетке и путописи су сведочанства јуначке прошлости Старе Србије и неизвесне садашњости, а према речима Јовановића, „за такво описивање г. Божовић се послужио начином од кога нема бољег. За дивљење је како овај човек, са мотивима најепскије природе, ствара приповетке чија просечна величина не износи више од осам страница мањег формата” (Јовановић, 1930/31: 40). Миодраг Пешић открива да је Божовићева неисцрпна ризница инспирације Југ – у њему проналази животну снагу и заветну енергију, „бежећи из устајале средине и трулих градова” (Пешић, 1930: 515). Иако су се готово у исто време појавиле збирке *Робље заробљено*, *Са седла и самара*, *Урезане истине*, кроз њих провејава исти дух – „дух извора, иста планинска врела,

вихори и шуме, иста бол и иста животна радост, љубав и сећање, музика и сја” (Пешић, 1930: 515). У најопширнијем међуратном есеју о Божовићевом књижевном стваралаштву, објављеном 1934. године, књижевни критичар Крста Љумовић је углавном резимирао оно што су његови претходници истакли, оценивши да је Божовић остао доследан себи, „неизлечиви романтичар, леутар, конгар” (Љумовић, 2004: 129) или, како би он сам казао, „рапсод”, и то рапсод тешких дана што их је преживео наш народ на Југу крајем 19. и почетком 20. века.

Божидар Ковачевић и Крешимир Георгијевић су сматрали да Григорије Божовић „имитацијом примитивне народне реторике” није допринео развоју наше приповетке, већ да би се могло рећи да његова приповетка означава повратак на терен и домете Стефана Митрова Љубише и Симе Матавуља: „Његове личности не освајају уметничком обрадом него величином својих подвига” (Георгијевић, 1927: 412). На раскорак Божовићевог стваралаштва са поетиком модерне књижевне епохе указује и Владимир Велмар-Јанковић закључивши да приповетке овог писца, остварујући можда најприснији контакт између легендарног из народне епске песме и легендарног из наше најскорије прошлости, имају при додиру са нашим „модерним” душама исти пут и пролаз као и наше народне песме: „Григорије Божовић донео нам је нашег регионалног човека са Српског Југа, реалног на свој начин, а подигнутог често до замерне висине једног специфичног чојства и јунаштва” (Велмар-Јанковић, 1927: 2). Читајући Божовићеве приповетке, према Велмаровом мишљењу, осећамо да оно што је у нашој свести легендарно и прошло, то на нашем Југу још крваво живи.

Потпуно супротан Богдановићевој критици, обојеној политичким ставовима, која је јасно поручила да је „време гусала прошло”, Антун Барац у часопису *Загребачка њива* износи мишљење да је Божовић приказао Македонију, Стару Србију и Нови Пазар, у реалистичко-поетској слици као „девичанску земљу Д' Анунција, где у суровој борби за примарне увјете живота бујају јаке страсти” (Барац, 1924: 230). Барац је упоредио и типове јунака у прози Борисава Станковића и Божовића, нагласивши да је „Бора Станковић знао да приказује такве типове који под влашћу осећаја чине чудеса и покору, но код њега они се, уз ону сексуално-мутну позадину, истичу више као случај, док је код г. Божовића цела књига само мозаик лица, што се развише у суровом амбијенту, где слабији погибају као непотребан баласт, а јаки дају грађу за песму” (Барац, 1924: 230). Слика суровог Балкана осванула је у приповеткама Григорија Божовића, по речима Антуна Барца, у „неспутаном замаху страсти, воље и жудње” (Барац, 1924: 230) у примарној и непомућеној природној лепоти.

Збирка приповедака под називом *Приповетке*,⁵⁹ коју је 1926. године објавила Српска књижевна задруга у свом редовном 29. колу од шест одабраних књига из националне и светске литературе, винула је Григорија Божовића у сам врх српских прозних писаца, као аутора „снажне имагинације, самосвојног приповедачког писма и особене поетике” (Јевтовић, 1996а: 90). Књижевну вредност и оригиналност потврдила је и награда коју му је Српска краљевска академија доделила за ову збирку, што је несумњиво привукло и већу пажњу преводилаца за Божовићево стваралаштво. Амерички историчар књижевности Ролан Итон је Божовићеву новелу *Злате из Слатине* унео у антологију савремене европске приповетке, коју је, под насловом *Најбоље континенталне приче*, објавио на енглеском језику 1927. године у Њујорку.

Истраживања спроведена последњих година⁶⁰ допринела су тумачењу Божовићевог стваралаштва из угла нових истраживача и нових приступа. Милорад Јеврић у тексту *Поетика Григорија Божовића*, објављеном у истоименом зборнику, посматра и еволуира Божовићево књижевно стваралаштво у односу на епоху у којој ствара: „Божовићева експлицитна и прикривена поетика међусобно су сагласне и међу њима нема неких већих одступања и неподударности. Оно што је писац отворено заговарао и проповедао, то је покушавао, и најчешће, остваривао у књижевној пракси” (Јеврић, 2016: 36).

У тексту *Нацрт за експлицитну поетику Григорија Божовића* Предраг Јашовић тумачи какав је Божовићев однос према вери, језику и народној традицији, и доказује „Божовићево интересовање за књижевне појаве, како са аспекта аутопоетике, тако и са аспекта аксиологије” (Јашовић, 2009: 97). Проучавање је засновано на материјалном

⁵⁹ Збирка под називом *Приповетке*, која је 1926. године објављена у издању СКЗ, имала је следећи садржај: *Битољски богаљи*, *Рођак*, *Љута неман*, *Стал Кијева*, *Њихова мржња*, *Кад мртви прозборе*, *Уклетва*, *Попут Страхињића*, *Суђенога тренутка*, *Њен суд*, *На месечини*, *Кнез*, *Крај прага*, *Злате из Слатине*, *Субаша*, *Муке*, *Последњи трзај*, *Васова ћеца*, *Рако Козаревац*, *Краљевић Марко*.

⁶⁰ На Филозофском факултету у Косовској Митровици 2005. године организован је први научни скуп посвећен овом писцу, а резултати рада објављени су у зборнику *Језик и стил Григорија Божовића* (2006). Чињеница да проучавање поетике овог плодотворног уметника није тиме исцрпљена, допринела је да 2015. године поменути факултет у сарадњи са Филозофским факултетом Универзитета у Нишу и Културним центром „Стари Колашин” организује научни скуп под називом *Поетика Григорија Божовића* (2016). Тематски зборник радова *Етика и естетика Григорија Божовића* (2021) представља наставак проучавања и сагледавања кључних одлика стваралаштва Григорија Божовића, које су приказане у насловима зборника – језик, стил, поетика, етика и естетика.

артефакту разговора који је Бранимир Ћосић водио са Григоријем Божовићем 1927. године и *Додатку* који је приредио Гојко Тешић уз изабрана дела Григорија Божовића из 1990. године. Посебан однос према традицији, према величини народне епике, налази у јединству певања, јер су гуслари широм наше земље као у један глас „зацвилели за Косовом, за царством, што су опевали све потврдне облике нације, забележили сваколики њен отпор и позвали будуће нараштаје да тај отпор изврше до краја” (Божовић, 1990: 238). Божовић истиче вредност усменог народног певања чињеницом да су гуслари имали „развијену свет о сврсисходности свог певања. Њихово певање је било усмерено према будућности, са циљем да очува сећање на све потврдне облике нације и отпоре којима се чува нада у будућност” (Јашовић, 2009: 98). За Григорија Божовића Ибарски Колашин је ризница епског народног песништва: „Знајте да гусле у Колашину имају једног одличног представника, а пева се тзв. *Ибровски*. Заступљени су сви наши циклуси, а посебно ускочки. *Растоке покрај мора сиња* нико лепше не пева, и богатије, него мој Колашин” (Ћосић, 1927: 74). Божовић са заносом говори и о народној лирској песми и ставља је у сам врх светске усмене лирике: „Наша сељанка, наша малограђанка, (иза решетака да је не би одвели на тржиште) својој чежњи, истинској и дубокој као и код најразвијеније цивилизоване жене дала је диван израз” (Бован, 1980: 5). Поред фолклорне и епске традиције, за његово формирање заслужне су и збирке Вука Стефановића Караџића, дела српских реалиста, Петра Петровића Његоша, затим Фјодора Михајловича Достојевског, Ивана Тургенева, скандинавских и француских реалиста, али је био изразито против подражавања и угледања на стране узор по сваку цену: „Скандинавија није већа од нас. Њена предања су мања од наших у побожним епосима. Са једне стране јој Немачка, са друге Русија. Саблажњиви Ниче и Достојевски. Чудни надљуди и бесови. Па опет се нашла Скандинавија. И кроз литературу проговорила свету своју реч и то нову. Гледала преко својих граница, трпела до мере утицаје, али се најзад угледала на саму себе. Кроз своје велике књижевнике, по којима је знамо и ценимо” (Божовић, 1990: 238). На основу тог исказа, Јашовић закључује да је Божовић „веровао да је за сваку националну књижевност неопходно да сачува своју суштину, да се из саме своје нутрине избори за своје место у општем књижевном белетристичком опусу. Зато се он залагао да српски књижевници пронађу себе, сопствени израз и нову лепоту” (Јашовић, 2009: 100). Потврду за то пружа сам писац, истакавши значај традиције у односу на стране књижевне утицаје:

„Мада сам сам васпитаван у руској скандинавској литератури и француским класицима, ви видите да сам поред тога сав за традицију и у традицији. Не волим литературу невезану за народ и крај, иако су толико пута други литерарни мотиви узбуђивали моју душу. Зато ценим Његоша и његов *Горски вијенац* и верујем само таквим путем и чувајући та начела наша књижевност може ући у светску са великом и новом речју” (Ћосић, 1927: 75).

Однос према традицији Божовић је јасно одредио исказом да она „још увек није рекла своју последњу реч” (Ћосић, 1927: 75) и да је потребно да будућим књижевницима сопствена традиција може и мора послужити као темељ на коме ће градити своје стваралаштво. Божовићеву тврдњу да „књижевност неће лаж и неискреност” Јашовић у поменутом тексту објашњава „не као поетичку тежњу реализма за фактографским приказивањем живота, већ је ова тежња истини и осећају актуелног тренутка, јесте изнуда актуелности, потребе за променом, тоталном заокрету у стваралаштву” (Јашовић, 2009: 105). На почетку *Интимне говорнице*⁶¹ Григорије Божовић ставља акценат на императиву модификације српске културе и књижевности: „Наши дани су дани лутања. Јато ждралова зима је нагнала у густу тмнину. Ми смо на беспућу. На безнадном и страшном, али ако се оно брзо не осети и увиди – може бити судбоносно. Баш сад има да се исклеше нова мисао водиља, нови путови, свежи основи наше нове културе и цивилизације” (Божовић, 1990: 238). Ту могућност, уз потврду идентитета, налазио је у новоформираном национу и Краљевини Југославији, а доследним ставом „национализам је за мене вера”, Божовић изједначава традицију и православље: „у народу осећање православља још увек живи, јер је оно производ широкогрудости и човечности наше словенске душе” (Ћосић, 1927: 252). Иако је један од његових стваралачких циљева био приказивање мукотрпног живота Срба и недаћа са којима су се суочавали у суживоту са припадницима других верских и етничких заједница, то свакако није чинио умањујући значај других верских и етничких заједница – напротив, јасно је уочљиво дубоко поштовање, негде чак и дивљење, према њиховим обичајима и законима. Културолошке и верске разлике су, према Божовићевом мишљењу, биле превелике, али тај Божовићев „говор о

⁶¹ Божовић, Г. (1990). *Интимна говорница*. У: Григорије Божовић, „Чудесни кутови”. Приштина: Јединство.

националном није националистички”, већ је реч о културолошким разликама (Тешић, 1990: 302). Милица Јанковић је изразила уверење да би за националну књижевност било добро објавити „антологију најбоље приповетке” Григорија Божовића, а као аргументе наводи „то што је дубоко националан писац, што највише љубави има за ’робље заробљено’, што је историјски хроничар, чувар народног језика, народних обичаја и светиња – није зато мање уметник” (Јанковић, 1930: 351). Поетичким начелима Григорија Божовића бави се и Небојша Лазић у тексту *Одлике приповедачког поступка Григорија Божовића*, сагледавајући његова књижевна остварења као мозаик различитих жанрова: „Посматрано сумарно, Божовићев приповедачки опус карактерише укрштање различитих књижевних и некњижевних жанровских одлика, њихове особености преламају се и лако уочавају у равни приповедања. Као што у приповеткама налазимо трагове путописа, записа, новинских репортажа и етнографских забелешки, тако, на пример, у путописима затичемо заметке написаних или ненаписаних приповедака” (Лазић, 2016: 47).

Већ смо истакли да је фолклорни подтекст присутан на свим нивоима приповедачког поступка Григорија Божовића, што потврђује и Бранимир Човић у тексту *Сказ Григорија Божовића као огледало локалне фолклорне усмене традиције у контексту изоморфних наративних модела модерне српске и руске књижевности*⁶². Аутор истиче да се елементи косовске и црногорске традиције, али и универзалне, руске и украјинске, могу уочити „у сказу као својеврсној индивидуалној уметничкој имитацији једног од типова усменог монолога, а у виду специфичних „сигнала” усменог казивања на неколиким нивоима” (Човић, 2010: 550). Један од циљева истраживања поменутог рада било је поређење Божовићеве приповетке са делима руске књижевности 19. и 20. века, а првенствено са збирком *Вечери у сеоцету крај Дикање* Николаја Гогоља. Истраживањем су обухваћене приповетке из збирки *Неизмишљени ликови* и *Робље заробљено*, које су, према речима аутора, пружале мноштво могућности „за опробавања казивача од заната у казалицама најразличитијих облика и неисцрпних могућности за њихова варирања у сказу” (Човић, 2010: 541). Већи део критичара Божовићеве прозе истицао је снагу језика као једну од најбољих

⁶² Човић, Б. (2010). *Сказ Григорија Божовића као огледало локалне фолклорне усмене традиције у контексту изоморфних наративних модела модерне српске и руске књижевности*. Косово и Метохија у цивилизацијским токовима. Косовска Митровица: Филозофски факултет, 537–555.

особина оригиналног пишчевог стила, удружену са народном реториком, фолклорним и етнографским елементима и уметничком имагинацијом, што као резултат формира богат прозни дискурс. Ипак, један део критике није био благонаклон према књижевном стваралаштву Григорија Божовића, негирајући уметничку страну његових приповедака и сматрајући да обиље етнографског и фолклорног материјала умањује уметничку вредност Божовићеве прозе.

Григорије Божовић је читалачкој публици приказао социјалну слику Старе Србије, њене обичаје и културу, психологију њених становника, вековну и истрајну борбу за земљу предака, духовну снагу и националну идеологију која је српски народ одржала док је робовао под Турцима. Према речима Миленка Јевтовића, Божовић је писао приповетку најпре као „оваплоћење историјске судбине свога националног колективитета, а потом као појединцу у анахроничном, распаљеном и изокренутом друштвеном контексту, и по томе је веома усамљен међу писцима српске приповетке до краја прве половине овога века” (Јевтовић, 1996: 142–143). Подељена су мишљења критичара у оцени уметничке вредности Божовићеве прозе. Приказали смо оштре оцене критичара који сматрају да је етнографски и фолклорни материјал у Божовићевим остварењима присутан у већој мери него што би требало да буде, што умањује његове књижевне домете и у раскораку је са епохом у коме је стварао. Други, насупрот томе, тврде да документарност не смета уметничкој вредности његове прозе и истичу богатство и снагу језика, стила и приповедања. Оно што се намеће као закључак након прегледа књижевних ставова раније и савремене критике, јесте да је Григорије Божовић књижевник чију вредност још нисмо довољно оценили и коме нисмо одали заслужено признање. После пола века неправедног изгнанства са српске књижевне сцене, име и дело Григорија Божовића вратили су се на велика врата након одлуке о његовој судској рехабилитацији 2008. године и коначно се са заслуженом пажњом приступа овом писцу. Период у коме је књижевно дело Григорија Божовића читаоцима било недоступно из идеолошких разлога, допринео је да његова вредност дође до изражаја.

2. Жанрови народне књижевности као интертекст у приповеткама Григорија Божовића

Бавећи се односом усмене и писане књижевности, Јован Деретић закључује да су у усменој књижевности „појединачна дела подложна променама, док је жанровски систем веома стабилан, док у писаној књижевности само појединачна дела поседују стабилне структуре, а све остало је подложно променама” (Деретић, 2000: 117). Поетски систем писане књижевности разликује се од „поетско-фолклорног система између осталог и по једноставности жанрова који вековима показују условну постојаност својих структура и у равнотежи са динамиком импровизације, управо помоћу формула, одржавају континуитет усменог стварања” (Милошевић-Ђорђевић, 2007: 72). Жанрови⁶³ су „елемент традиције без којих би стваралачки процес био тешко замислив. Чак и ако се пође са становишта да је традиција за стваралаштво оптерећење књижевног дела конвенцијама, познавање жанрова се намеће не само као неминовност и претпоставка ваљаног критичког расуђивања” (РКТ, 1986: 894). Нада Милошевић Ђорђевић истиче да је за „прожимање међу жанровима⁶⁴ веома важна тзв. формулативност⁶⁵ као посебно својство усмене књижевности да ствара формуле –

⁶³ Књижевни жанр означава књижевна дела која имају извесне заједничке и само њима својствене особине, при чему се обично не прави разлика да ли је у питању књижевни род или књижевна врста, односно подврста. Док класицистичка естетика показује склоност за оштро разграничавање жанрова, воли да их пребројава и њихову чистоту уздиже као вредност, романтичарска инспирација у књижевности теорију жанрова осећа као наметање реторичких калупа, те афирмише мешање жанрова и самосвојност књижевног дела (РКТ, 1986: 894).

⁶⁴ О жанровима српске књижевности детаљније у Зборнику *Жанрови српске књижевности. Порекло и поетика облика*. Нови Сад: Филозофски факултет.

⁶⁵ Дефиницију формуле као групе речи која се редовно употребљава под истим метричким условима да би изразила основну дату идеју увели су Милман Пери и Алберт Лорд на основу теренског проучавања наше новије муслиманске епике, непосредним посматрањем процеса певавања у сусрету са певачима. Формула је, по Лорду, основна градивна јединица усмене поезије, те и извор формулне структуре треба тражити у традицији усменог поетског начина изражавања, у потреби певача да створи што већи метричких образаца који ће му омогућити брзину импровизације. По концепцији знатно шира од статичких појмова стајаћих речи, сталних епитета, стереотипних фраза, формула је продуктивни метричко-акустични, синтаксички модел за стварање нових стихова (Пешић, Милошевић-Ђорђевић, 1997: 254).

поливалентне, динамичке структуре и да тако функционише. Различитог обима, представљајући и најмање ритмичке, лексичке и синтаксичке моделе, али и читаве наративне целине, ове структуре чине композицију не само једног остварења већ и једног или више жанрова” (Милошевић-Ђорђевић, 2007: 73). Формула⁶⁶ је као „основ и градивни елемент усменог стила, захваљујући честој употреби, носилац и скупа значења у одређеној култури” (Самарџија, 2007: 41). Она „не диференцира жанр, али зато жанр има регулаторну функцију у поетичком ситуирању формуле у различите усмене обрасце” (Сувајџић, 2012: 12). Интертекстуална истраживања постала су незаобилазан метод у савременом проучавању књижевних текстова, а интертекстуалност се дефинише као процес комуникације између прототекста и новог књижевног текста, који је продукт аутора. Михаил Бахтин, познати руски филозоф, књижевни критичар и семиотичар, значајно је утицао на формирање и развој теорије интертекстуалности, посматрајући текст као систем значења који се налази у „дијалошкој узајамности и одражава све текстове (у границама) дате мисаоне сфере” (Бахтин, 1995: 12). Јулија Кристева, подстакнута Бахтиновим⁶⁷ учењем о дијалошкој

Реч *формула* означава порекло, пропис. Лингвистичка терминологија тако одређује исказ који се не може рашчланити и анализирати по саставним елементима, јер одређено значење успоставља само синтагма као целина. У књижевности формула означава стилски елемент понављања делова текста или исказа, мада су се такве конструкције одређивале терминима клише, шаблон, опште место. Перијев приступ унео је у фолклористичка истраживања значајне подстицаје, тим пре што је његова истраживања наставио Алберт Лорд и 1960. године објавио дело *Певач прича* (Самарџија, 2007: 39).

⁶⁶ О видовима формулативности у даљем раду позиваћемо се и на студију Мирјане Детелић: *Урок и невеста. Поетика епске формуле*. Београд: Балканолошки институт САНУ.

⁶⁷ Након Михаила Бахтина и Јулије Кристеве развијањем појма интертекстуалности бавили су се и Ролан Барт, Мишел Рифатер, Хајнрих Плет, Улрих Број и други. Ролан Барт под појмом интертекста подразумева и утицаје, посреднике, позајмице, а његова теорија интертекстуалности остварила је доминантан утицај на постструктуралистичку мисао, па и на читаву постмодерну: „Појам интертекста доноси теорији о тексту социјални аспект: цио језик, ранији или сувремен, долази до текста, не слиједећи пут наслеђства или свјесног опонашања, него дисеминације – фигура која јамчи да текст нема статус репродукције, него продукције (тачније: производности)” (Барт, 1986: 9–10). Мишел Рифатер дефинише интертекстуалност као „модалитет перцепције, читаочево дешифровање текста тако да он идентификује структуре којима текст „дугује своју уметничку вредност” (Рифатер, 1984: 145), док у студији *Интертекстуалност* Хајнрих Плет закључује да је: „сваки интертекст текст, јер представља аутономну структуру знакова” (Плет, 1991: 45).

Улрих Бројх је дефинисао појам интертекста као „субординиран појам тексту, сматрајући да мора постојати и директно упућивање на претходни текст, да би се остварила интертекстуална веза,

узајамности текста ствара термин интертекста,⁶⁸ истичући да се „књижевни текст умеће у целину текстова: он је писање – реплика (функција или негација) неког другог (неких других) текстова. Својим начином писања, читајући пређашњи или истовремени књижевни корпус, аутор живи у историји, и друштво се уписује у текст” (Кристева, 1969: 120). У својој теорији Кристева наглашава да се дело мора тумачити у складу са културним и временским кодом коме припада, примењујући и спољашњи и унутрашњи приступ проучавања књижевности.

Интертекстуалност у постмодернизму потпуно искључује једнострану анализу и истиче плурализам као основни модел тумачења. Мишко Шуваковић, у појмовнику *Постмодерна*, одређује појам постмодернизама у књижевности кроз „различите књижевне продукције засноване на критици и деконструкцији модернистичке књижевности и културе, а развијане од средине шездесетих година” (Шуваковић, 1995: 125). У студији *Поетика постмодернизма*, Линда Хачион истиче да „постмодернистичка уметност није толико двосмислена, колико је подвојена и противречна” (Хачион, 1996: 202), а та вишезначна природа последица је интертекстуалности.

Узимајући у обзир значај интертекстуалног тумачења текстова, у овом делу рада бавићемо се функцијом интертекста у стваралаштву Григорија Божовића, који је у своја остварења транспоновао бројне елементе традиције, фолклора, жанрова народне књижевности, што доприноси осветљавању карактера ликова, веровања као и односа у друштву. Александар Лома истиче да се „идентификацијом формула као минималних уломака континуираног текста реконструише израз сакралне и епске

ауторовим коришћењем назнака, или маркера” (Бројх, 1985: 12). Под синтагмом „претходни текст” Бројх подразумева јединство прототекста и подтекста. У *Речнику књижевних термина* стоји да „прототекст представља сваки текст који постаје објекат међутекстовног надовезивања” (*Речник књижевних термина*, 2007: 614). Бројхова дефиниција се, према томе, може објаснити као императив теоретичара књижевности да у интертекстуалним тумачењима обједине однос ауторских стваралачких интенција, читаачеве рецепције, односа подтекста и прототекста.

⁶⁸ У *Наратолошком речнику* под овом одредницом наилазимо на следећа објашњења: „У најуопштенијем и најрадикалнијем значењу, појам означава односе између било којег текста (у широком смислу материјала који носи смисао) и збирног знања, потенцијално бескрајне мреже кодова и пракси означавања које тексту допуштају да поседује значење; текст или скуп текстова који се цитира, наново пише, продужава и уопште трансформише другим текстом и то овај потоњи чини смисленим” (Принс, 2011: 76–77).

поезије Праиндоевропљана” (Лома, 2002: 21), док Мирјана Детелић закључује да „формула функционише као стратешко песничко средство којим се премошћује хијерархијски јаз међу равнима епике и традиције” (Детелић 1996: 16). У периоду када је Григорије Божовић стварао, усмена традиција била је веома жива, што је утицало на то да жанрови народне књижевности постану интертекст његовог књижевног опуса, на шта указује и Владимир Цветановић:⁶⁹ „На просторима Старе, а касније Јужне Србије, уместо писане, односно ауторске књижевности, не само у доба турског ропства него и у периоду између два светска рата, основну одредницу целокупне духовности српског живља, представљала је усмена или народна књижевност, то јест богато и разгранато народно стваралаштво, које је знатно дуже успевало да се одржи, а у појединим деловима овог поднебља још интензивно траје” (Цветановић, 2001: 86). Осим Владимира Цветановића, жанровима народне књижевности у стваралаштву Григорија Божовића бавио се и Милисав Савић, у раду *Документарно, фолклорно и романтичарско у приповеткама Григорија Божовића*, као и Љубомир Зуковић у раду *Трагови народних песама у прози Григорија Божовића*⁷⁰. Бавећи се фолклорним елементима у приповеткама Григорија Божовића, Милисав Савић је уочио да се Божовићев свет, богат песмама, легендама и говорним жанровима, „тај у много чему затворени, ванвременски свет, свет из епских времена, не може разумети без неких старинских обичаја који још увек у њему трају и имају вредност” (Савић, 2006: 35). Ово запажање указује на потребу за класификацијом врста и њиховом анализом, што ће допринети сагледавању етнопсихолошког слоја књижевног дела Григорија Божовића. Жанрови народне књижевности представљају интертекст Божовићевих приповедачких и путописних остварења, али „нису предмет имитације већ имплицитни референт без којег тумачени текст не би имао свој смисао” (Голијанин Елез, 2010: 213).

Дело Григорија Божовића је права ризница жанрова, и из тог разлога Валентина Питулић у тексту *Народна песма у прози Григорија Божовића*⁷¹ истиче комплексност теме и указује на потребу даљег тумачења функције народне песме и

⁶⁹ Цветановић, В. (2001). *О књижевности Старе Србије*. Београд: Просвета.

⁷⁰ Поменути радови објављени су у зборнику *Језик и стил Григорија Божовића*, као резултат научног скупа одржаног 16. и 17. фебруара 2005. године у Косовској Митровици и Зубином Поток.

⁷¹ Питулић, В. (2011). *Народна песма у прози Григорија Божовића*. У: Трагом архетипа. Београд: Друштво за српски језик и књижевност.

осталих врста народне књижевности у стваралаштву овог писца. Приликом истраживања, уочили смо бројне врсте народног стваралаштва: пословице и пословична поређења, клетве, заклетве, здравице, благослове, лирске и епске песме, предања, легенде, и наш задатак је да откријемо на који начин је писац градио своје карактере и средину користећи управо фолклорно⁷² наслеђе. У овом сегменту рада трагаћемо за микроцелинама у оквиру макроцелина, односно бавићемо се функцијом жанра у жанру. Разноликост жанрова указује на пишчев таленат да техником мозаика постигне целовитост, а да притом свака микроструктура има своју функцију. Покушаћемо да прикажемо како је писац говорним творевинама⁷³ постигао аутентичност ликова тог времена и простора, а наш задатак ће бити да прегледном класификацијом врста и њиховом анализом сагледамо етнопсихолошки слој књижевног дела Григорија Божовића, који сведочи о преплитању богате традиције и живописне историје. Божовићева приповедачка остварења још увек нису до краја истражена и представљају изазов за тумачења са различитих аспеката, што показује и тумачење Марије Миљковић у тексту *Жанрови народне књижевности у стваралаштву Григорија Божовића*.⁷⁴ Резултати до којих су дошли поменути истраживачи откривају нам могућност за детаљнијом анализом жанрова народне књижевности и осветљавањем појма интертекстуалности у Божовићевим приповеткама.

⁷² О односу фолклора и писане књижевности веома је значајан чланак Јакобсон, Р., Богатирјов, П. (2010). *Фолклор као нарочит облик стваралаштва*. Фолклористичка читанка. Загреб: Урихо.

⁷³ Иако имају много заједничких особина, говорне народне творевине се могу поделити на пословице, пословична поређења, изреке, питалице, загонетке, клетве заклетве, благослове, поздраве и отпоздраве, молитве, псовке, узречице, брзалице, разбрајалице, бројанице” (Латковић, 1975).

⁷⁴ Миљковић, М. (2016). *Жанрови народне књижевности у стваралаштву Григорија Божовића*. У: *Поетика Григорија Божовића*, тематски зборник водећег националног значаја. Косовска Митровица: Филозофски факултет, 237–255;

2.1. Говорне народне творевине (пословице, пословична поређења, клетве, заклетве, здравце, благослови) и њихова функција у стваралаштву Григорија Божовића

Пословице и пословична поређења

Кратке говорне народне творевине,⁷⁵ „различите по примарној функцији у традицијској култури, највећим делом се укључују у свакодневну разговорну ситуацију или се дијалогски оквир намеће као важан за њихово трајање и распознавање” (Самарџија, 2008: 14). Став критичара да је основно обележје пословица „инвентивно формулисан закључак из животног искуства” и „језгровито изречено опажање прихваћено у традицији” (Милошевић-Ђорђевић, 2000: 182), не доводи до једноставније дефиниције и класификације овог жанра. Пословице „спајају и сублимишу многострукости народног бића и оживљавају прошлост, потврђују садашњост и често предсказују будућност, оне су биле, а и данас највећим делом јесу израз човековог погледа на свет око себе и у себи” (Цветановић, 2001: 44). Тихомир Ђорђевић истиче етички значај пословица, које су „због својих моралних вредности још од непроцењивог значаја за васпитање омладине” (Ђорђевић, 1900: 36), а етичким проблемом пословица бавио се Јаша Продановић, указујући на њихову трослојну структуру – „хришћански, грађански, опште хумани” (Продановић, 1938: 602–607).

Многи наши писци су инкорпорирали пословице⁷⁶ и пословична поређења у своје текстове, па није изузетак ни Григорије Божовић. Присуство жанрова народне књижевности, посебно кратких говорних народних творевина, које чине интертекст у

⁷⁵ Снежана Самарџија закључује да „иако збирна одредница представља сложену синтагму, њом су обухваћене две најизразитије одлике врста, које су могу и морају укључити у засебну категорију усмене књижевности. Ове микројединице се такође, могу чути као у обичај узете речи, али се обликују и попут минијатурних песничких слика, чији се симболи и значења сагледавају у метафоричним обртима и поређењима” (Самарџија, 2008:14).

⁷⁶ Назив **пословице** је употребљаван и пре Вука Стефановића Караџића, али се тек са Вуковим *Рјечником* (1818) и *Српским народним пословицама и загонеткама* (1836) тај назив почео користити за одређену врсту говорне народне творевине.

књижевним остварењима Григорија Божовића уочио је Љубомир Зуковић⁷⁷ и том приликом истакао да: „осим гусларских десетераца у Божовићевој реченици сусрећемо и бројне изразе, Вук би казао у *обичај узете ријечи*” (Зуковић, 2006: 129).

Често пословичне формулације „почивају на кондензованој радњи, чији су заплети и обрти јасни захваљујући поступцима обликовања типских ликова, а то се посебно уочава при алегоријском повезивању човекових особина са одликама представника животињског царства” (Самарџија, 2008: 23), као што је у примеру „По поруци вуци меса не једу” (Божовић, 2016: 35). Веселин Чајкановић је истакао да су српске пословице, по свом широком програму, ближе пословицама класичних и оријенталних народа него пословицама германским и романским, и према томе, много конкретније и боље огледало народног живота” (Чајкановић, 1994: 40). Тумачећи говорне творевине у стваралаштву Григорија Божовића, запажамо да писац алегоријом у пословици „Врана врани очи не вади” (Божовић, 2016: 127), у приповеци *Арнаути*, приказује тежак живот Србина који „ни у царској чаршији није загрејан, нити потпуно обезбеђен, јер су Турци и Арнаути свуда“. У пословичним формулацијама веома су често присутне животиње које носе одређену симболику, а тумачењем њихове симболике откривамо митолошке и архетипске слојеве традиције Божовићевог текста. Александар Гура врану сврстава „у групу злослутних и нечистих птица” (Гура, 2005: 396), а Божовић њихову хтонску природу изједначава са природом Турака. Вук је у традиционалној култури маркиран као „гуђ, изасланик оног света у којем су Бог, душе умрлих и зли нечисти духови” (СМ, 2001: 104).

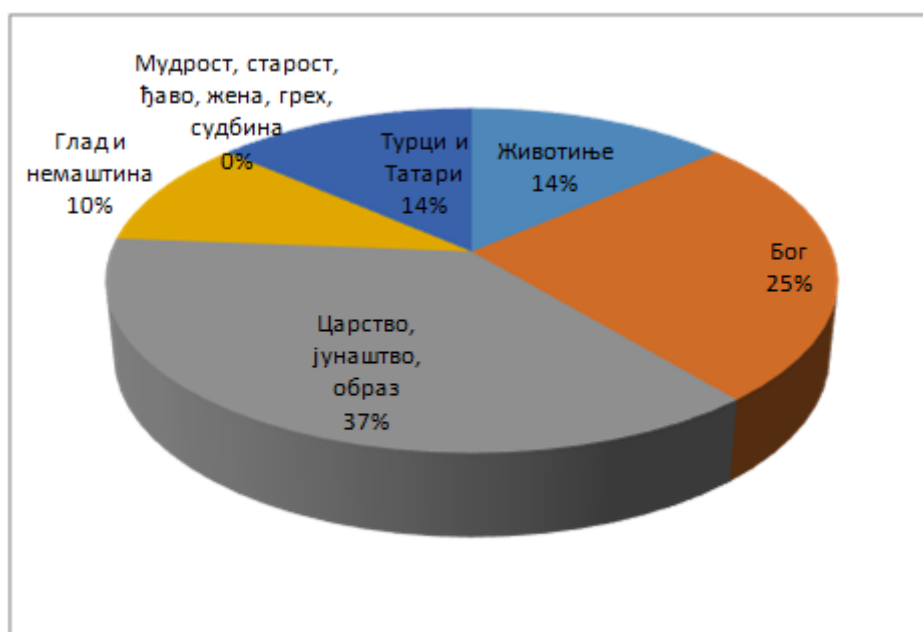
⁷⁷ „Тако је некога намера намерила, нека су дуга промишљања *на једну смислили* и овде наступа *пошљедње вријеме*. Да се у последњем примеру заиста ради о изразу који се наметнуо из народне поезије, види се поред осталог, и по томе што писац екавац не може да мења његов ијекавски облик. Једна сестра остаје без *братске заклетве*, а једно око Стојке Сталетине вреди више но *четири царева града*; стари прота је од стотину лета, једноме јунаку су броди гдегод дође води, а једна се женска особа у грохот насмијала. Латини су и овде старе варалице, а неко се брани да није курвино коpile. Често су наравно и примери где се дословно не наводи и чак се и не спомиње било која народна песма, па чак ни стих, али се осећа њено присуство: догађај се приказује по њеном узор, јунаци поступају по угледу на јунаке из епских песама. Својом моралном снагом песма зрачи, иако изричито није ни поменута. А кад писац неку своју личност или само њен одређени поступак, упореди са јунаком из народне поезије: Марком Краљевићем, мајком Јевросимом, мајком Југовића, Боланим Дојчином, од Сријема Раком или неким другим, онда је он своју личност обогатио свим оним особинама које поседује јунак, односно јунакиња, с којом је та личност упоређена” (Зуковић, 2006: 129).

Гара у приповеци *Мали девер* одмах и објашњава изговорену мудрост: „Не ради се то тако, соколе мој. Девојке не воле мудре и срамежљиве као снаше, но силовите и слободне” (Божовић, 2016: 35) момке, који неће допадање исказати преко наводације, већ лично. Божовић у приповеци *Опет смо јунаци* осећа „вал поноса” што је са њима једно и „што овако господски у својој сиротињи и тегоби осветљују српски образ” (Божовић, 2016: 713). Рако Козаревац у истоименој приповеци своју тобожњу храброст да убије Турчина објашњава народном мудрошћу „Боље једном пијевац, но кокош довијека, брате!” (Божовић, 2016: 306), у тренутку када се избегли мештани Козарева премишљају где ће даље наставити пут због Раковог лудачког потеза, који их је натерао да напусте огњишта у страху од турске освете. Петао је означен као „соларни хтонски симбол”, а према византијској загонечи открива се његов мушки принцип: „Мушко – али није човек, носи кошуљу нерукотворену, на глави му ватра, из пазуха дувају ветрови, глас његов мртве подиже, а кад умре крштава се” (Раденковић, 1996: 116). С друге стране, кокошка може асоцијативно да се повеже с домаћим огњиштем, а везана је и за тајну рођења” (Раденковић, 1996: 106), што указује на њен женски принцип. Рако свој суманути потез оправдава архетипском потребом мушког принципа да доминира и да се истакне у борби.

Пословичним поређењима и изрекама Божовићеви јунаци доприносе карактеризацији ликова, или сликовитије приказују одређене животне ситуације. Тако Божовић поређењем „Жене беже од њега као од ђавола⁷⁸” (Божовић, 2016: 367), употпуњује лик озлоглашеног Матијаша Фрида у приповеци *У злу*, јер је ђаво „представник деструктивности и сваке негације” (Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970: 129). Примером „Е, Рако, Рако, боље да је мајка мјесто тебе камен крај огњишта повила!” (Божовић, 2016: 298) писац приказује бесмисленост Раковог постојања како у сопственим, тако и у очима Ракове породице, јер је „камен елемент мртве природе – хладан је, непомичан, јалов, не расте, не развија се” (СМ, 2001: 258).

⁷⁸ Према веровању, „ђаво је демон загробног света, а све што је у том свету црно је, па је и он црн” (Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970: 129).

Говорећи о појмовима који се најчешће срећу у пословицама и пословичним поређењима,⁷⁹ Снежана Самарџија⁸⁰ издваја дом, кућу,⁸¹ огњиште, млеко⁸² и хлеб, представнике најуже породице (мајка, отац, дете, брат, кћи, син), док се у пословицама⁸³ и изрекама које изговарају Божовићеви јунаци засигурно издваја Бог⁸⁴ и веровање у његову правду и суд, а затим појмови који су представљени графиком:



Слика 1. Најфреквентнији појмови у пословицама и пословичним поређењима

⁷⁹ На корпусу који чини збирка пословица Вука Стефановића Караџића, В. С. Караџић, (1987). Српске народне пословице, Сабрана дела В. С. Караџића IX, приредио М. Пантић. Београд: Просвета.

⁸⁰ Самарџија, С. (2008). *Пословице, благослови и клетве у усменој књижевности*. Књижевност и језик, LV/1–2, Београд.

⁸¹ „Кућа ми се, беже, ископала” (Божовић, 2016: 301).

⁸² „Све осим тичјег млијека одмах да ми нађеш!” (Божовић, 2016: 297).

⁸³ „Не, спуштај, Боже, дубље! О, мо Зот, ма фел” (Божовић, 2016: 464). „Не дај, Боже, грђе” (Божовић, 2016: 466); „Боже, не дај” (Божовић, 2016: 555). „Ако је суђено и ако је божја воља” (Божовић, 2016: 130); „Доста жено, ако Бога знаш” (Божовић, 2016: 552). „Бог те чуо” (Божовић, 2016: 247). „Ни Бог душу на брзину не вади” (Божовић, 2016: 249). „Шта је, ако Бога знаш” (Божовић, 2016: 303). „Што да Бог – нека да Бог” (Божовић, 2016: 107). „Добро до овога часа, а биће и боље ако бог да” (Божовић, 2016: 119). „Јак је Господ” (Божовић, 2016: 355).

⁸⁴ У народно-митолошком доживљају Бог је супротстављен човеку, који је смртан и после смрти своју душу предаје Богу. У словенским народним песмама и легендама распрострањени су мотиви и сужеи у којима Бог спречава невољу, упозорава на грех, исцељује болесне, чини чуда (СМ, 2001: 32).

Међу представницима других народа логично је да се на овим просторима најчешће спомиње Турчин: „Турци веро врбова” (Божовић, 2016: 232); „Ко је Турчин нека је здраво, а ко Србин – помози му Бог” (Божовић, 2016: 299); „Живи су још Турци” (Божовић, 2016: 110); „Ој Турчине, за невољу куме” (Божовић, 2016: 323). Систем опозиција у пословицама „изразит је и у заступљености представа о моћима врага/ђавола” (Самарџија, 2008: 18), као у примеру: „Ђавол нека га носи, како га понесе низ мутна вода” (Божовић, 2016: 134), а имамо и поређење нежељеног госта са Татарином: „Нежељени гост – грђи од Татарина” (Божовић, 2016: 724). У традицијској култури Срба за Татарина⁸⁵ се везују атрибути слични црном Арапину, који представља „синоним доњег, загробног света” (Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970: 15).

Сила Бога не моли (Божовић, 2016: 879). *Сила Бога не моли* (Вук, 1987, бр. 4906).
Од зла рода да није порода, *Од зла рода да није порода* (Вук, 1987, бр. 3962),
од зла дела да није колена (Божовић, 2016: 366).

Табела 1. Пословице у приповеткама Григорија Божовића

<i>Врана врани очи не вади.</i>	<i>Арнаутин</i>
<i>По поруци вуци меса не једу.</i>	<i>Мали девер</i>
<i>У Пазару не треба да осванемо, ако нам сврака није мозак попила!</i>	<i>Први пут у Новом Пазару</i>
<i>Добар је и зец, кад нема вука.</i>	<i>Рођак</i>
<i>Притерала орла зла година.</i>	<i>Суђенога тренутка</i>
<i>Боље једном пијевац, но кокош довијека, брате!</i>	<i>Рако Козаревац</i>
<i>Ни Бог душу на брзину не вади!</i>	<i>Кнез</i>
<i>Без Бога се не мре!</i>	<i>Витешки тренутак</i>
<i>Од бога и бега добро, но не у од људи.</i>	<i>Беговски крмак</i>
<i>Кад Бог и година тежаку, онда и он своме господару.</i>	<i>А бивало је и овако</i>
<i>Нема живота без својега царства.</i>	<i>Рако Козаревац</i>
<i>Чије је царство, онога је и јунаштво, и сила и господство и образ!</i>	<i>У туђем царству</i>
<i>На муци се познају јунаци.</i>	<i>Последњи трзај</i>
<i>Јунак је јунак, што било да је!</i>	<i>Хасан чауш</i>
<i>Није ништа глупље но лудо погинути.</i>	<i>Стал Кијева</i>
<i>Чувај се очајне пушке српске.</i>	<i>Чудни подвижник</i>
<i>Боље је с бијелим образом и раја бити, но потурица</i>	<i>Љута православка</i>

<i>Од пушке је жалост, пушком се она и накнађује</i>	<i>Кона из Међеђега Потока</i>
<i>Човјек који се не боји за образ и који се не плаши жене – није јунак.</i>	<i>Рам-Јела</i>
<i>Живот ми можеш узети, душу не ни тога ни овога свијета!</i>	<i>Два су бора напоредо расла</i>
<i>Нико не ваља да пресили и да се не боји за живот.</i>	<i>Стал Кијева</i>
<i>Узми ми душу, затри ми кућу, али ми не узми образ.</i>	<i>Стал Кијева</i>
<i>Боље је да погине један човек, но цео народ.</i>	<i>Пред последњи узмах</i>
<i>Царство је на сабљи изгубљено – царство се само сабљом може повратити.</i>	<i>У неприлици</i>
<i>Царство се никад не држи без раје.</i>	<i>Промењене улоге</i>
<i>Кад задњи прође мимо прве – овако је.</i>	<i>Азем Бејта – качачки арамбаши</i>
<i>Ко може да буде кукавица нека се боји, ко хоће да робује нека се прегiba.</i>	<i>Маниташко котило</i>
<i>Људи су дивљи, али су опет људи</i>	<i>Терорист</i>
<i>Од зла рода да није порода, од зла дела да није колена!</i>	<i>У злу</i>
<i>Зулум теразија нема.</i>	<i>Ђулија Полужа</i>
<i>Добрих и рђавих људи има у сваком царству, те није тешко ни огријешити душу, ни стећи јој севапа.</i>	<i>Мученичко двојство</i>
<i>Ко је Турчин нека је здраво, а ко Србин – помози му Бог!</i>	<i>Рако Козаревац</i>
<i>Кум је кум, било да турчи, било да се рими.</i>	<i>Доста, ако је и за крст!</i>
<i>Ко је некад живео под Турцима, не да се</i>	<i>Опет смо јунаци</i>

<i>преварити.</i>	
<i>Немање је и мука и брука.</i>	<i>Њен суд</i>
<i>Глад не зна за образ.</i>	<i>Канда Дељина</i>
<i>Мука је онамо где се њивица одмерава конопцем.</i>	<i>Мајчин одвојац</i>
<i>Ништа на селу црње кад до јуче сит огладни.</i>	<i>Мајчин одвојац</i>
<i>Грешна је и мрачна душа човекова, а новци су ђавоље семе.</i>	<i>Лукин вир</i>
<i>Чист рачун, дуга љубав.</i>	<i>Крамар</i>
<i>Нежељени гост – грђи од Татарина.</i>	<i>Стари грмен</i>
<i>Лакше је кад се у боју погреши но поред жене</i>	<i>Два мученика</i>
<i>Доста се чувао греха и туђега.</i>	<i>Нахијска прокуда</i>
<i>Лепа жена и крвни коњ највећи су крвници човеку.</i>	<i>Нејуначко доба</i>
<i>Грех и крв кроз кољена проговарају.</i>	<i>Брат</i>
<i>Ивер не пада далеко од кладе.</i>	<i>Стана Попова</i>
<i>Старост је највећа пакост.</i>	<i>Стана Попова</i>
<i>Мудрије је јутро од вечери.</i>	<i>Стана Попова</i>
<i>Што је суђено то ће и бити.</i>	<i>Стана Попова</i>
<i>Пара на пару ваља да иде.</i>	<i>Мученичко двојство</i>
<i>Докле траје појас по појасу.</i>	<i>Баљо Радоничић</i>
<i>Нити ногом бије, нит ушима стриже.</i>	<i>Последњи Мохиканац</i>
<i>Тешко народу без књиге и виђела!</i>	<i>Последњи јунак</i>

<i>Ако зна још један, знадну још једанаест, ако зна и трећи – знадну сто и једанаест!</i>	<i>Навика</i>
---	---------------

Табела 2. Пословична поређења и изрази

<i>Жене беже од њега као од ђавола!</i>	<i>У злу</i>
<i>Жалостан као да сам сина укопао!</i>	<i>Рако Козаревац</i>
<i>Е, Рако, Рако, боље да је мајка мјесто тебе камен крај огњишта повила!</i>	<i>Рако Козаревац</i>
<i>Турци веро врбова!</i>	<i>Суђенога тренутка</i>
<i>Пређох преко прага као Грк у тамницу.</i>	<i>Код јунака приче</i>
<i>Сладак му је живот као и Турчину ага!</i>	<i>Суљ-капетан</i>
<i>Васојевићи не могу без пљачке, колико ни риба без воде.</i>	<i>Истоветњаци</i>
<i>Живи су још Турци!</i>	<i>Први пут у Новом Пазару</i>
<i>Жена је као сами ђаво.</i>	<i>Уклетва</i>
<i>Ђевојачко је срце као срча.</i>	<i>Уклетва</i>
<i>Плануо барјактар као љути рис.</i>	<i>Попут Страхинића</i>
<i>Ђавол нека га носи, како га понесе низ мутна вода!</i>	<i>Код јунака приче</i>
<i>Колико ти душа хоће!</i>	<i>Кад се царства мијењају</i>
<i>Телесно јак као медвед, а духовно као земља.</i>	<i>Роб незаборављени</i>
<i>Хладан као понорна стена, а мрачан и зао као рис.</i>	<i>Маниташко котило</i>
<i>Гинули су као за спомен.</i>	<i>Заостали ждрал</i>

<i>Као да ме гром удари.</i>	<i>Песма</i>
<i>Као да су га о Ђурђево дану копривом ожарили.</i>	<i>Арнаутски витез</i>
<i>Не, спуштај, Боже, дубље! О, мо Зот, ма фел!</i>	<i>Нејуначко доба</i>
<i>Не дај, Боже, грђе!</i>	<i>Нејуначко доба</i>
<i>Ако је суђено и ако је божја воља.</i>	<i>Арнаутин</i>
<i>Доста жено, ако Бога знаш!</i>	<i>Ђулија Полужа</i>
<i>Што да Бог – нека да Бог!</i>	<i>Први пут у Новом Пазару</i>
<i>Добро до овога часа, а биће и боље ако бог да!</i>	<i>Његова победа</i>
<i>Јак је Господ!</i>	<i>Заостали ждрал</i>
<i>Велик је и јак само Бог и фис!</i>	<i>Њихова мржња</i>

Са аспекта формуле, „најједноставнији говорни клишеи усмене књижевности – пословице, заправо су тропи у којима се ствара потенцијални извор додатних значења који се активира при свакој новој употреби пословице” (Детелић, 1996:15). Пословицама уоченим у приповеткама Григорија Божовића се изражава народна мудрост и искуство, народна филозофија која подлеже стилизацији средине и времена, али је заснована на познатим и устаљеним формулама.

Клетве

Међу говорним жанровима које смо учили у приповеткама Григорија Божовића, стичемо утисак да су клетве⁸⁶ најбројније. Миливоје Кнежевић сврстава

⁸⁶ *Речник књижевних термина* дефинише клетве као „архаичне народне говорне творевине, некад у саставу „црне”, негативне магије, које се јављају у свим облицима усмене књижевности, а заснивају се на веровању да ће се изречено неизоставно испунити” (*Речник књижевних термина*, 2007: 335).

клетве⁸⁷ међу говорне изразе дословног значења, указујући да клетве могу имати „своју посебну вредност и своју захвалну функцију, али ипак представљају само прву фазу до формирања великих књижевних дела” (Кнежевић, 1957: 31). У сагласности са овим је и мишљење Вида Латковића, који клетве види као „клиширане фразе које имају првенствено лексикографски значај, а уколико садрже народна веровања занимљиве су и као фолклорна грађа” (Латковић, 1991: 219). Најпотпунију слику поетичког одређења клетве⁸⁸ као врсте дао је Владимир Бован, који посебну пажњу посвећује њиховој архаичности, намени и контексту извођења. Као посебна врста, клетве⁸⁹ су старог постања, а њихову старину потврђује заснованост на веровању у магијску моћ речи. Клетва је сачувала и свој ритуални контекст извођења: „Онај ко је изрицао клетву ударао је, на пример, каменом о камен, или је изрицао клетву над неким делом одеће, на пример узимајући своју капу и стављајући је на колена” (Бован, 1989: 30). Основни подстицај за настанак клетве је проклињање некога са жељом да му се догоди нешто непријатно и углавном је обојена негативним осећањем јер има за циљ да некога прати неко зло, несрећа. Клетвом се призива зло које ће се догодити у будућности. Са друге стране, клетва конотативно у одређеним контекстима може имати функцију изражавања, пре свега, позитивних осећања, а магијска функција може се померити из

⁸⁷ Познато је да нису сви облици усменог фолклора уметност, односно, не поседују естетску функцију. Дефиниција клетве, по мишљењу Наде Милошевић-Ђорђевић, зависи од њене садржине и функције те је клетва „посредно или непосредно изречена, сажета или песнички развијена, најчешће ритмички изражена жеља да се некоме деси зло” (Милошевић-Ђорђевић, 1997, с. в. **клетва**).

⁸⁸ С обзиром на то да су се под појмом клетве раније подразумевали и неки облици слични клетви који се данас сматрају засебним врстама, евидентно је да је клетва испрва сматрана збирном врстом за неколико сличних форми. Академијин *Речник* даје три различита значења овог појма:

1. *Призивање несреће на некога, жеља да некога задеси или прати какво зло, обично изречено уз призивање Бога или других натприродних сила, проклетство, проклињање;*
2. *Свечана изјава, заклетва; а) као свечана обавеза, завет; б) као потврда, тврдња да је нешто истинито;*
3. *Оштре, погрдне речи, грдња, псовка*
(*Речник САНУ*, 1975, с. в. **клетва**)

⁸⁹ О жанровском статусу клетви у усменом стваралаштву, подели и функцији значајни су и радови: Ђаповић, Л. (2009). *Смрт и оностраност у клетвама*. Београд: Етнографски институт. Радуловић, Л. (2007). Родитељска клетва као невидљиво насиље: дискурс антиматеринства у традицијској култури, „Етноантрополошки проблеми”, бр. 2/2, стр. 137–146.

сфере проклињања у сферу молитве, или благослова. Клетва у народној српској књижевности може имати два своја подстицајна изворишта:

1. Објективно веровање у магијску моћ речи и

2. Субјективно исказивање осећања, и то:

а) Негативних осећања према објекту коме је клетва упућена, или

б) Позитивних, исказаних метафоричним, конотативно негативно обојеним лексемама из семантичког поља проклињања.

Патријархално друштво има своју хијерархију, па тако тежина клетве зависи од клетника – најтежом се сматра кумова клетва, затим оклеветане девојке, па мајке, брата итд. У српском усменом стваралаштву „спектар клетви изузетно је широк, и када је реч о модусима проклињања (куну и наратор/певач и ликови у песми, протагонисти и антагонисти), и када је реч о улогама / доменима / типовима ликова (проклињу јунаци и противници јунака, гласници, мајке, љубе, куме, сестре, побратими, виле, гора), и када је реч о ономе на кога је клетва усмерена” (Детелић, Делић, 2012: 29–30). Божовићеви јунаци често посежу за клетвом,⁹⁰ а спектар клетника је веома широк:



Слика 2. Спектар клетника

⁹⁰ Табела са свим забележеним примерима клетви налази се на крају поглавља о клетвама.

Најтежом клетвом у усменом стваралаштву сматрају се оне које „изричу девојке и мајке, и такво веровање директно је уткано у лирске обрте и трагичне сукобе балада” (Самарџија, 2008: 35), а њихове муке служе као опомена:

*Често Лазо на гроб излазио,
Па је пито своју заручницу:
Је л ти душо земља дотешчала?
Девојка му мртва одговара:
Није мене земља дотешчала,
Већ је тешка материна клетва.
(подебљала Јелена Јевтић)
(Вук, СНП II, бр. 7)*

Код Божовића имамо више приповедака у којима клетву изговара родитељ (чешће мајка), а та се клетва сматра најтежом и њени мотиви, варијанте, као и ритуални поступци који је прате, предмет су многих истраживања.⁹¹ Јаша Продановић издваја „условне клетве” (Продановић, 1932: 197–198) као посебну врсту клетве, односно „заклетве која се по правилу изриче у неком критичном тренутку ради присиљавања на одређено понашање у датом моменту” (Ћаповић, 2009: 13). Црквењак Гапа у приповеци *Као јерарх* користи неприкосновеност мајчине клетве да би Неранцу вратио са пута проверавања: „Проклета да си, ћерко!” (Божовић, 2016: 116). Уочавамо да „код мајке постоји јасна свест о ауторитету који представља, о тежини речи коју изговара, али и о страшној опасности која девојци прети” (Петровић, 1997: 89), а код Неранце је урезано веровање да ће је изречено проклетство стићи, што резултира њеним преплашеним одустајањем од проверавања. У приповеци *Мајчин одвојац* Божана прети клетвом да би спречила раскол у породици, који је на помолу, а израз је и немоћи и срцбе због безосећајности снаха које не желе да воде бригу о несрећној удовици: „И ко преломио моју ријеч, преломило му се свако добро, а ово нека му је проклето овога и онога свијета!” (Божовић, 2016: 559). Неда Селогражданка у истоименој приповеци упућује клетву Стаменку, једином преосталом сину и њоме „трагичан положај

⁹¹ Видети у: Петровић, Т. (1997). *Природа клетве и њене комуникацijske функције у српском језику*. Српски језик – студије српске и словенске. 2/1–2, (87–95). Периф, Д. (2006). *Клетва – поетска врста и(ли) реторички жанр*. У: Карановић, З. (уред.). *Жанрови српске књижевности: зборник радова 3*. Нови Сад (67–85).

интензивира примордијалним криком који именира народни говор” (Андрејевић, 2006: 60). Мајчина клетва израз је и жеље за осветом и срџбе због пристајања Стаменка на крвину: „Ух, крве те изела, море биро! – Мајка да те нема синко! Проклетињо!” (Божовић, 2016: 92). У приповеци *Стана Попова* мајка користи клетву као залог да ће Нуман извршити њен аманет – да је не носи ни у српско ни у турско гробље, „но горе на онај усамљени преслоп”, где ће наћи смирај својој души: „Синко Нумане, не умро докле на свињској кожи не отклањао, ако мајчину жељу не извршио!” (Божовић, 2016: 542).

Чињеница је да је основно значење клетве повезано са контекстом у коме се изражава лоша срећа, а може се рећи да је клетва као категорија примарно настала као израз жеље да се лоша срећа отклони. Иако ређа у народној књижевности у односу на мајчину клетву, очева клетва се сматра још „опаснијом и ефикаснијом” (Ћаповић, 2009: 14) јер „очеви куну из срца” (Златковић, 1989: 89). Међу најпознатијом сматра се клетва краља Вукашина упућена сину Марку у песми *Урош и Мрњавчевићи*:

*Сине, Марко, да те Бог убије!
Ти немао од срца порода,
И да би ти душа не испала,
Док турскога цара не дворио
(Вук, СНП, II, бр. 34).*

Човек је, у немогућности да објасни неке природне појаве, прибегавао управо речима као једином средству које користи како би се изборио са таквим необјашњивим силама, извесним и реалним. Насупрот таквој реалности, човек проналази спас у клетви – исказу, у оном чега нема, нереалном и ирационалном, које у спречи са обредом тера да се човек потчини таквој магији и преда јој се. Станислав Косибара у приповеци *Најтежи узмах*, у страху да ће његова одлука да опрости Вучици наићи на негодовање, јер је патријархална заједница тог доба почивала на строго утврђеним правилима, прибегава претњи проклетством, знајући колико је јако веровање у магијску моћ речи: „Ко те од овог часа у овој кући прекорио, криво погледао или те увриједио ђелом и ријечју – не имао, Госпode Боже, ни бијела данка ни мојега проштења! Амин, као што ја грешни рекао, тако се стекло, амин!” (Божовић, 2016: 564). Повређен и осрамоћен, отац Петар Ерац изговара тешку очеву клетву кћерки Чубри, која је побегла кући свог изабраника и тако прекршила правила патријархалне

заједнице: „Никад да ти није просто! – изговори Ерац мало јаче. Аманет: да ми на гроб не дођеш! Бог нека је суђаја између нас! Да бог да се ни унуци наши не измирили! Ето, то је Ерчева освета! Србин је он опет, а не погана вјера! Опрошћевајте!” (Божовић, 2016: 122) Клетва коју изговара његова је освета, што он и потврђује, знајући да ће то највише повредити и Чубру и нове пријатеље.

Клетвена ефикасност зависи од околности: ауторитета клетника, као и обредно-обичајног контекста у којем се клетвени израз изриче, а који укључује место и време изрицања клетве, као и невербалне покрете као део свеукупног ритуала: „Клетва је вербални модел са изразито негативном конотацијом. Обредно-обичајно упориште има у веровању у магију речи, у могућност да клетник речју може утицати на оностране силе и усмерити њихово деловање. Персонализована сила изазива страдање уклетог/проклетог” (*Речник српскога језика*, 2007: 1387). Колико је некада било снажно веровање у магијску моћ речи, сведочи и Божовићев јунак Вилотије Копиловац, у приповеци симболичног назива *Уклетва*, који као објашњење⁹² наводи злу судбину која га је задесила. Наиме, „опањкати девојку или јој онемогућити удају сматрало се великим грехом” (Ћаповић, 2009: 15):

*Није мене, мајко, земља тешка,
Нит су тешке даске јаворове,
Већ су тешке клетве девојачке:
Кад уздишу, до Бога се чује,
Кад закуну сва се земља тресе,
Кад заплачу и Богу је жао
(Вук СНП, I, бр. 368).
(подебљала Јелена Јевтић)*

Осећање љубави према другој особи, посебно између двоје младих људи, може бити праћено патњом и страхом од разочарања. У том случају, клетва има функцију призивања зла ономе коме се упућује: „Да Бог да ме пожелио па ти узалуд, јуначе, било” (Божовић, 2016: 226)

⁹² О Лучину-дне је умрла. Био је пошао по обичају да некако види. Али је с брда чуо испред њене куће тужбу тужбалица. Тад се нешто прекинуло у његовој души, у његовој снази. Није заплакао, али је као луд цео дан и ноћ лутао бесциљно по шуми, па се доцније сасвим одао лову до данашњег дана. Ето, зато се и није оженио (Божовић, 2016: 228).

Клетва је у народним лирским песмама „изречена с јаким емотивним интензитетом, већином као згуснуто осећање мржње, у срдитој немоћи, као освета или као превентивно средство претње засновано на веровању у магијску моћ речи” (Милошевић-Ђорђевић, 1997: 115):

Глас допаде драгој са крајине:

Богме ти се оженио драги

Нек се жени, желила га мајка,

Њега мајка, а он девојака

(Вук СНП I, бр. 147).

(подебљала Јелена Јевтић)

Лепа Љушка Довлетагић у приповеци *Песма* користи клетву као једино средство:

Е поразили те ако ме превариш и не умро као човек но као грубетин!” (Божовић, 2016: 412), јер куне онај коме недостаје снага да заповеда, ко нема успеха кад моли и ко не сме да помишља да казни” (Продановић, 1932: 191). Осим девојачке,⁹³ у приповеци *Вујка Белошева* наилазимо на клетву коју упућује одбијени и жудњом заслепљени мушкарац, Ден-Кајтаз:

– *Иди с миром, Вујка, али знај да од данас ја више нисам онај који сам био. Да ме имаш на души тога и овога света* (Божовић, 2016: 388).

Примере клетви које смо уочили код Григорија Божовића можемо поделити у неколико категорија, узимајући у обзир поделу коју налазимо код Ласта Ћаповића:⁹⁴

- „оне којима се жели ускратити смрт
- оне којима се проклињаној особи жели смрт
- оне које се односе на догађаје после смрти” (Ћаповић, 2009: 24)
- уопштено проклињање.

⁹³ Јаша Продановић сматра да су девојачке клетве чешће и дели их на три врсте: „клетве као реакција на спречавање удаје за вољеног, неверство драгог и клетве супарници” (Продановић, 1989: 191).

⁹⁴ Ћаповић, Л. (2009). *Смрт и оностраност у клетвама*. Београд: Етнографски институт.

Природни ток живота завршава се смрћу,⁹⁵ па клетве „којима се она ускраћује делују подједнако страшно и мучно као и оне којима се жели смрт” (Ћаповић, 2009: 24). Сличну клетвену формулу коју Вукашин Мрњавчевић упућује Марку Краљевићу, налазимо Божовићевим приповеткама:

И да би ти душа не испала / Док турскога цара не дворио (Вук, СНП II, бр. 34)

Да бог да не умро док не отклањао на свињској кожи ако речено погазио
(Божовић 2016: 573).

Синко Нумане, не умро докле на свињској кожи не отклањао, ако мајчину жељу не извршио (Божовић, 2016: 542).

Жељену смрт Божовићеви јунаци упућују директно⁹⁶ или метафорично. Често се и у народној књижевности користе „сталне формуле јер оне памте стварну давну везу која је опстојавала на веровањима. У њима стваралачки активним а постојаним, леже изворне вредности универзалног језика симбола, облици обредне праксе и религијске представе” (Диздаревић Крњевић, 1997: 49). У клетвеним исказима уочава се црна боја „која има највише изражену недвосмисленост, асоцира се с мраком и земљом, а у њој се приказују и многи демони и божанства териоморфног карактера код разних народа” (Раденковић, 1996: 286).

*Како свеједно, **црн** вам дан*

(Божовић, 2016: 832).

(подебљала Јелена Јевтић)

Црна боја као боја жалости и смрти чест је симбол у народним тужбалицама,⁹⁷ па је клетва „Не имао, Господе Боже, ни бијела данка ни мојега проштења!” (Божовић,

⁹⁵ „Сваком злу смрт је лијек.” (Вук, 1987, бр. 4793).

⁹⁶ *Убио те Бог и црн ти образ вазда био! Немало тебе, скорељачо проклета! А зашто, убио те Свети Петар! Е часни га громом убио!*

⁹⁷ *Црни* вране прелетио

Преко мора дуждевога

2016: 564) жеља да особа бео, овоземаљски свет замени оностраним који је праћен „одсуством светлости и сунца” (Ћаповић, 2009: 18). У народу се верује да сваки човек на другој или оној свету има исте потребе какве је имао и на овој:

*Ма ли ће ти Бог помоћи,
е ћеш тамо добра наћи –
наћ ћеш тајка, наћ ћеш мајку
имаи милу браћу твоју,
који ће те дочекати
и у путу сусретати.*
(Вук I, бр. 151)

После смрти,⁹⁸ остаје тело које се распада на једној страни и душа⁹⁹ која се замишља као дах (или ветар), као магла или сенка која из човека изађе чим умре” (Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970: 125). Супротно ритуалним радњама којима колектив настоји да створи што боље услове за даљу егзистенцију душе умрлог, појединим клетвама се жели укинути мир и спокој душе покојника на оној свету.¹⁰⁰

И донесе зле гласове

Црну књигу под криоце

(Вук СНП I, бр. 155)

(подебљала Јелена Јевтић)

⁹⁸ У опису смрти и загробног живота у епици, формула *црна земља* заузима кључно место, а иако је поштована као Мајка Земља, смрт младих невенчаних особа представља се метафорама љубавног сусрета, веридбе и венчања (Мандић, 2021: 66), а о поштовању култа земље у вези са смрћу биће речи у поглављу **Култ земље у односу свето/профано**.

⁹⁹ Ако би укућани почели кукати пре него што самртник издахне, његова душа може да се „предвоји”, тако да пола душе изађе, а пола остане у телу, због чега се самртник дуго мучи. Да би душа умрлог изашла из куће, отворе се прозори. По општем народном веровању, за четрдесет дана душа умрлога лута око куће и по оним местима где је покојник боравио или куда је пролазио (Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970: 125). Детаљније у поглављу **Смрт као обред прелаза**.

¹⁰⁰ *А ово нека му је проклето овога и онога свијета* (Божовић, 2016: 559)

Да ме имаи на души тога и овога света (Божовић, 2016: 388)

Табела 3. Клетве

<i>Проклета да си, ћерко!</i>	<i>Као јерарх</i>
<i>А за мојега сина нека је арам, ако отиде и једна народна пара!</i>	<i>Оклопник без страха и мане</i>
<i>Ух, крве те изела, море биро! – Мајка да те нема, синко! Проклетићо!</i>	<i>Неда Селогражданка</i>
<i>Синко Нумане, не умро докле на свињској кожи не отклањао, ако мајчину жељу не извршио!</i>	<i>Стана Попова</i>
<i>За што ме метну на такав огањ, не било ти просто!</i>	<i>Његова победа</i>
<i>И ко преломио моју ријеч, преломило му се свако добро, а ово нека му је проклето овога и онога свијета!</i>	<i>Мајчин одвојац</i>
<i>Да је проклет мој син!</i>	<i>Чубра Вучанка</i>
<i>Ко те од овог часа у овој кући прекорио, криво погледао или те увриједио ћелом и ријечју – не имао, Господе Боже, ни бијела данка ни мојега проштења! Амин, као што ја грешни рекао, тако се стекло, амин!</i>	<i>Најтежи узмах</i>
<i>Да бог да се ни унуци наши не измирили!</i>	<i>Његова освета</i>
<i>Да Бог да ме пожелио па ти узалуд, јуначе, било!</i>	<i>Уклетва</i>
<i>Е поразили те ако ме превариш и не умро као човек но као грубетин!</i>	<i>Песма</i>
<i>Да ме имаш на души тога и овога света!</i>	<i>Вујка Белошева</i>
<i>Бог да јој суди и нека о врату носи и мене и све који погину!</i>	<i>Освета</i>
<i>Ах да није просто Призрену ни свему што он затвара, ни српском ни турском, што допусти овакву поругу над људима који знају шта образ заповеда!</i>	<i>Муке</i>

<i>А да Бог да га твој цар не царовао и ти Турчин не био, ако ме превариш!</i>	<i>Колашинска кнегиња</i>
<i>Убио те Бог и црн ти образ вазда био!</i>	<i>Терорист</i>
<i>Ех, бог ти судио пријатељу!</i>	<i>Војводин стриц</i>
<i>Убио те Бог и црн ти образ вазда био!</i>	<i>Нахијска прокуда</i>
<i>Да је проклет ко остави место ђедова наших!</i>	<i>Лукин вир</i>
<i>Црн му дан довијека!</i>	<i>Лукин вир</i>
<i>Ко ме не послуша, ко пљуне невјерством на сиједе косе моје, ниједна земља кости да му не прими!</i>	<i>Лукин вир</i>
<i>Да им није просто!</i>	<i>Лукин вир</i>
<i>Анатема да је и од наша смерност и од вес народ благочестиви!</i>	<i>Колашинска посла</i>
<i>Анатема те било, дете!</i>	<i>Први корак</i>
<i>Проклетство и на тебе и на твоја кућа! Анатема!</i>	<i>У земљи без суда</i>
<i>Немало тебе, скорељачо проклета!</i>	<i>Рако Козаревац</i>
<i>А зашто, убио те Свети Петар!</i>	<i>У добру</i>
<i>Мучи, Пајко, зло ти јутро данас и довијека!</i>	<i>Тиваидска напаст</i>
<i>Прилази, брате и роде, и нека би не било просто ни свецу, ако би га у Колашину било, а о теби рђаво мислио!</i>	<i>А кад друга настаје судија</i>
<i>Шуго, црн ти образ био!</i>	<i>Васкрсење</i>
<i>Не било ти просто ни овога ни тога свијета, дијете, ако га без муке истуриш из шака!</i>	<i>У туђем царству</i>

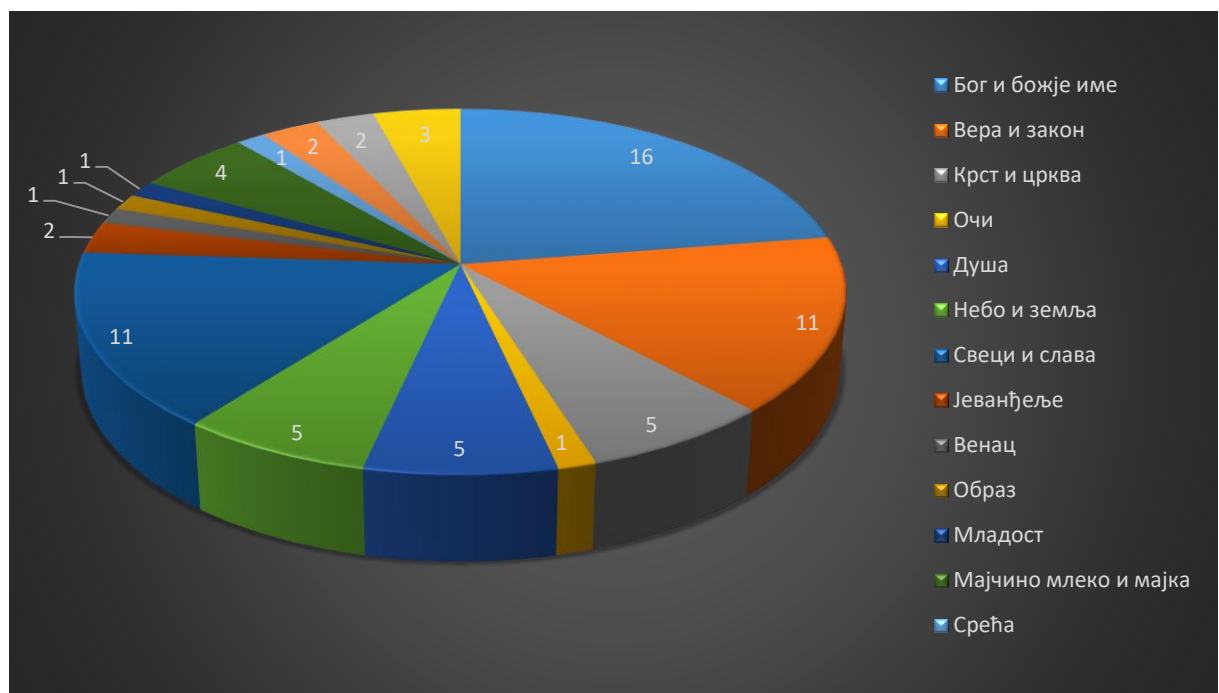
<i>Шугом капао до деветога појаса ко ријеч изневјерио!</i>	<i>Васова ђеца</i>
<i>Харам да ти је мој хлеб и со ако не појеш као што се пева у твојем селу!</i>	<i>Наша загонетка</i>
<i>Пиј, Авдо, у јаду ти било!</i>	<i>У добру</i>
<i>Да бог да не умро док не отклањао на свињској кожи ако речено погазио!</i>	<i>Чудна освета</i>
<i>Ћути, напоскон ти било!</i>	<i>Јутро мојега прадеда</i>
<i>Заниједи, у причу било њима, а не нама!</i>	<i>Кад се времена сучељују</i>
<i>Да ти није просто!</i>	<i>Мученичко двојство</i>
<i>У злу ти и праг прешао, пашо!</i>	<i>Чипчија и Дабижив</i>
<i>Е часни га громом убио!</i>	<i>Последњи Мохиканац</i>
<i>Да су анатема, анатема!</i>	<i>Последњи јунак</i>
<i>Како свеједно, црн вам дан!</i>	<i>Мијат харамбаша</i>
<i>Да ну проговори и ти коју за ујака, закаменила ти се да Бог да!</i>	<i>Од кога се није надало</i>

Заклетве

У поглављу о етици и праву у бајкама¹⁰¹ Немања Радуловић издваја заклетву као „вид поштовања договора који прати највиши степен формализације између

¹⁰¹ Радуловић, Н. (2009). *Слика света у српским народним бајкама*. Београд: Институт за српски језик и књижевност;

ликова” (Радуловић, 2009: 76). Према веровању у магијску моћ речи, „велики је грех погазити заклетву” (*Речник књижевних термина*, 1986, заклетве, 884). Већ смо истакли да Јаша Продановић издваја „условне клетве” (Продановић, 1932: 197–198) као посебну врсту клетве, односно „заклетве која се по правилу изриче у неком критичном тренутку ради присиљавања на одређено понашање у датом моменту” (Ћаповић, 2009: 13). Осим за клетвом, Божовићеви јунаци честе посежу и за заклетвом, а заклињу се Богом, светитељима заштитницима дома, небом и земљом, мајчиним млеком – оним што сматрају најдрагоценијим.



Слика 3. Најфреквентнији појмови у заклетвама

Заклињање Богом је веома чест мотив у народној књижевности, па не чуди чињеница да је овај вид заклетве најфреквентнији и међу Божовићевим јунацима:

Ој Бога ти, Јањо хитропрељо
(Вук СНП I, бр. 243).

Ој Бога ми, сејо тефтедара
(Вук СНП I, бр. 650).

О Бога ми, моја стара мајко
(Вук, СНП I, бр. 724).

Поред заклињања Богом, јунаци Григорија Божовића заклињу се светитељима који су у народу веома поштовани због веровања у њихове моћи и атрибуте, а то су Свети Јован, Свети Ђорђе и Јанићије Девички. Свети Јован је у народу особито поштован, сматра се „једним од највећих страшника, он је божански заштитник кумства и побратимства, јавља се као митски родоначелник целог рода, као и божанство доњег света” (Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970: 274), а те мотиве налазимо и у народној поезији:

*Кум да си ми Крститељу Јоване!
Ти да крстиш Христа Бога истина
(Вук СНП I, бр. 202).*

Или:

*Свети Јован књиге узимаше,
Те крстио Христа кума свога
Јован Христа, а Христос Јована
(Вук СНП I, бр. 203).*

Верује се да је у српској народној традицији Свети Ђорђе „заменио хтонско божанство, Тројана, а у народу је поштован као заштитник ситне стоке и вукова” (Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970: 272). Уочава се да Божовићеви јунаци у заклетвама користе имена двају светаца за које се везују атрибути хтонског, доњег света, што се може објаснити тежњом да се задата реч испуни, јер у супротном следи казна за онога који реч не поштује. Њима је сличан и Свети Јоаникије (Јанићије) Девички за кога је у народу важило веровање да је „љути светац”, склон освети.¹⁰² С обзиром на то да је заклетва уско повезана са клетвом, тј. да је то „клетва која ће се испунити ако се договор прекрши” (Радловић, 2009: 78), она омогућава испуњење дате речи услед страха од казне.

Као условну клетву можемо посматрати мајчину заклетву млеком¹⁰³ у усменој поезији, у случајевима када се поступак јунака коси са херојским или општим етосом:

¹⁰² *Кућа необична, још необичнијег свеца. Арнаути му пишу писанију, шаљу прилоге и често траже поповску помоћ, иако сваке године убију по којег калуђера или запале по какав стог сена! Ваистину, љуто време, љути људи, љут манастир и још љући светац* (Божовић, 2016: 520).

¹⁰³ Малобабић, Ж. (1999). *Сакрални карактер мајчиних груди. Од обреда до вербалног текста и ријечи.* „Српски језик” бр. IV/2, стр. 847–862.

*Марко сине, једини у мајке!
Не била ти моја рана клета,
Немој сине говорити криво,
Ни по бабу ни по стричевима,
Већ по правди Бога истинога
(Вук, СНП II, бр. 124).*

Јунакиња приповетке *Њен суд*,¹⁰⁴ Вукена, „Јевросима Мајка која дршће за правду” (Божовић, 2016: 239), покушава да спречи сина најпре благим речима, а затим и чином заклињања дојком¹⁰⁵ да огреши душу, а „то је црње но да угарак сажди често благосиљано слеме” (Божовић, 2016: 239):

– *Ове ти хранитељке! – задрхта стара у гласу, дохватајући се за десну исушену дојку* (Божовић, 2016: 240).

Мајка је „врло често у остваривању свог циља, у очувању огњишта, прибегавала старом обичају заклињања дојком.¹⁰⁶ Наиме, у српском етносу највиши израз поштовања имала је она жена која је због своје честитости могла, чак и пред мушкарцем, да открије своја недра” (Андрејевић, 2006: 152). Мајка¹⁰⁷ овим невербалним знаком „подсећа на ауторитет клетника и неприкосновеност речи које изговара, управљајући избором и вољом” (Радојевић Секуловић, 2016: 7) онога коме је клетва упућена.

¹⁰⁴ Клетву можемо посматрати и као ритуални регулатив, о чему ћемо детаљније говорити у поглављу **Обредно-обичајна пракса.**

¹⁰⁵ „Дојке, као и гениталије, имају мистички, демонски карактер, извесну супранормалну снагу. Према томе, заклињање дојама или и сам *Obiectus pectorum*, без речи, може имати велико магично дејство” (Чајкановић, 1994: 35).

¹⁰⁶ Неприкосновено је древно заклињање материним млеком: Тако Хекуба заклиње Хектора, а Јевросима Краљевића Марка: *Марко, сине, једини у мајке, не била ти моја рана клета, немој, сине, говорити криво...* (*Речник књижевних термина*, 1986, заклетве, 884).

¹⁰⁷ „Раздрљи прса па помоли материнску дојку: – Ћерко, тако ти материне хране спаси оца и кућу” (Божовић, 2016: 894).

Фреквентност појма *земља* у заклетвама сведочи о поштовању култа земље¹⁰⁸ у словенској митологији и традицији. Мит о „светој свадби Оца Неба и Мајке Земље говори о небеској влази (киши) која оплођује Земљу те доводи до њене бременитости и рађања плодова” (Лома, 1995: 42). Симболика брака неба и земље позната је у српској традицији у пољопривредним пословима, као што су обичаји стављања прстена (сребрног женског) и свадбених украса пре почетка орања и сејања (Ђаповић, 1995: 183). Поштовање култа земље уочава се у заклетвеним изразима, а паралеле можемо тражити у примерима из народне књижевности.¹⁰⁹

С обзиром на то да су заклетве „чврсто повезане са веровањима у магијску моћ речи, а таква улога осећа се и при њиховом укључивању у свакодневну комуникацију” (Самарџија, 2008: 93), њиховом употребом усложњава се карактеризација ликова. Учесталост говорних заклетвених формула доприноси богаћењу лексичког фонда Божовићевог приповедачког поступка, а њиховим тумачењем откривају се фолклорни слојеви богате традиције.

Табела 4. Заклетве

<i>Тврдо ти се заклињем, господине!</i>	<i>У злу</i>
<i>Крста ми, ага, ваља!</i>	<i>Први корак</i>
<i>Тако ти мајчине душе!</i>	<i>Запис</i>
<i>Тако ми Крваве Крајине!</i>	<i>Запис</i>
<i>Јеванђеља ми, истину ти зборим!</i>	<i>Митровачки потомак будалине Тала</i>
<i>Такога јунака у свијету нема, закона ми!</i>	<i>Митровачки потомак будалине Тала</i>
<i>Светога ми Петра, будала је сваки ко ме не послуша!</i>	<i>У земљи без суда</i>
<i>Није, славе ми!</i>	<i>Приповетке на конаку</i>
<i>Царскога ти хљеба, господине!</i>	<i>У злу</i>

¹⁰⁸ Обожавање и култ земље јасно се огледају и у индоевропској митологији и култури, те у најдубљим слојевима језичког памћења. Према праиндоевропским веровањима, Богиња Мајка Земља је родитељица свих живих бића и растиња, која прима у себе семе, даје род, храни живе и узима себи мртве (Мандић, 2021: 44–45). Детаљније у поглављу **Култ земље у односу свето/профано**.

¹⁰⁹ *Сви се бјеху Богу обрнули*

По три пута љубе земљу црну

(Вук СНП II, бр. 1)

<i>Тако ти Светога Јована што је међу нама, тако ти Високих Дечана!</i>	<i>Мали девер</i>
<i>Но заклињем ти се у Свете Дечане, јак је наш Бог!</i>	<i>Витешки тренутак</i>
<i>Нестор, жи ти Господ!</i>	<i>Битољски богаљи</i>
<i>За Синадина није, тако ми Бога, знадни!</i>	<i>Према зарицању</i>
<i>За хајтер Божји!</i>	<i>Нејуначко доба</i>
<i>Јесте, мајчине ми душе!</i>	<i>Ђулија Полужа</i>
<i>Јесте, обадва ми свијета!</i>	<i>Рођак</i>
<i>Тако ми дина и рамазана!</i>	<i>Рођак</i>
<i>Немој, Турчине, за вјеру Божју!</i>	<i>Рођак</i>
<i>Бегај, Перо, биро, живо ти видело божје!</i>	<i>Суђенога тренутка</i>
<i>Тако ми неба и земље!</i>	<i>Суђенога тренутка</i>
<i>Светога ми Ђорђија!</i>	<i>Кнез</i>
<i>Сједни, царскога ти хљеба!</i>	<i>Кнез</i>
<i>Заклињем се живијем Богом, чудотворцем Василијем Острошким и грдним осветником Јанићијем Девичким, да ћу мојом руком убити проклетога и продевећенога Мића, братучеда мога, при првом сусрету!</i>	<i>Истоветњаци</i>
<i>Вјеру ти тврду задајем да ником кажевати нећу!</i>	<i>Истоветњаци</i>
<i>Ни ја, светога ми Алесандрија!</i>	<i>Истоветњаци</i>
<i>Светога ми: нећу се више прекрстити док не донесем образ на место!</i>	<i>Стал Кијева</i>
<i>Дина ми и имана ви немате ни памети ни образа!</i>	<i>Њихова мржња</i>
<i>Тако ми вере Светога Краља!</i>	<i>Кад мртви прозборе</i>
<i>Тако ми младости!</i>	<i>Уклетва</i>
<i>Не, образа ми мога небјелого, никад ни дао Бог!</i>	<i>Попут Страхињића</i>
<i>Тако ми неба и земље!</i>	<i>Суђенога тренутка</i>
<i>Неје, Симо, живе ми твоје очи!</i>	<i>Љута неман</i>
<i>Ове ти хранитељке!</i>	<i>Њен суд</i>
<i>Не, Авро, рад Бога великога!</i>	<i>Њен суд</i>
<i>Ђерко, тако ти материне хране спаси оца и кућу!</i>	<i>Богунин вир</i>
<i>Заклињем вам се душом мојега брата!</i>	<i>На месечини</i>
<i>Није, синак, дина ми мога!</i>	<i>Субаша</i>
<i>Жа ми ју је, светога ми Алесандрија, као Мандушићу бистра џефердара!</i>	<i>Васова ћеца</i>
<i>На свињској кожи клањао па умро, ако те излажем!</i>	<i>Маниташко котило</i>
<i>Себе, Чантрићу, тако ми крста!</i>	<i>Заостали ждрал</i>
<i>Тако ти мајчинога млека, овога жандарма носите право у Девич и укопајте га код цркве, код Светога Јанићија!</i>	<i>Мајка</i>
<i>Ако те лажем прошао код Бога онако као у Анадолу!</i>	<i>У небраном грозђу</i>

<i>Светога ти Петра и мојега пријатељства?</i>	<i>У добру</i>
<i>Жива ми нена, пући ћу од севдаха за тобом!</i>	<i>Песма</i>
<i>Ванђеља ми!</i>	<i>Песма</i>
<i>Тако ми бога, на кулу ћу!</i>	<i>Кад се царства мијењају</i>
<i>Бога ти јемца дајем да неће дуго бити!</i>	<i>Кад се царства мијењају</i>
<i>Великога ти имена божјега!</i>	<i>Необичан мученик</i>
<i>Тако ми ове божје земље!</i>	<i>Два човека</i>
<i>Немој тако, Мано, душе ти!</i>	<i>Васкрсење</i>
<i>Да бог да мајка ниједнога код куће не затекла, ако је ово лаж!</i>	<i>Две жене</i>
<i>Тако ми неба и земље, и тако ми крви Језу-Кришта, још је жив Дукаћин!</i>	<i>Дукаћинка</i>
<i>Сипај ми ракије, душе ти!</i>	<i>Љута православка</i>
<i>Нећеи, Свете ми Руке! Хоћу, тако ми бога великога!</i>	<i>Брат</i>
<i>Но се заричем, ја поп Стоша Обрешкових из Воћњика, да ти Свету кућу нећу отворити, нити кандила над ћивотом запалити, докле не покажеш чудо и да си јачи од Арнаута!</i>	<i>У дреничкој тиваиди</i>
<i>А, да, Свете ми Руке, ко гођ се мрдне с мјеста, добиће мој пиштољ у чело!</i>	<i>Кад се времена сучељују</i>
<i>Не, вијенца ми, није српска но је од сваке турске тежа!</i>	<i>Ако је и за веру – доста је</i>
<i>Тако вам светога Василија!</i>	<i>Ако је и за веру – доста је</i>
<i>Е нећу више, обадва ми свијета!</i>	<i>Доста, ако је и за крст</i>
<i>Дај ми га, очеве ти душе! За велики хајтер божји!</i>	<i>Мученичко двојство</i>
<i>Живога ми Бога, у мојој кући то не може бити!</i>	<i>Опет смо јунаци</i>
<i>Не умро као муслиман и Дабижива на том свету вечно носио о врату, ако више кога погубио без његова одобрења!</i>	<i>Чипчија и Дабижив</i>
<i>Хоћу, тако ми мога закона!</i>	<i>Дели-поп Павле</i>
<i>Неће, цркве ми!</i>	<i>Последњи Мохиканац</i>
<i>Тако те вазда срећа служила?</i>	<i>Мијат харамбаша</i>
<i>Посвадићу се, очију ми, с тобом ако не ићеднеш!</i>	<i>Мали Кајин</i>
<i>Заклињем се живим Богом и овим оружјем!</i>	<i>Тестамент</i>
<i>Жити крст, Станко? Жи ми име божје!</i>	<i>Паланачка беспослица</i>
<i>А виде ли, тако ти вере?</i>	<i>Промењене улоге</i>

Здравице

Народна књижевност бележи и класификује здравице¹¹⁰ као посебан жанр, а дефинише их као „исказивање добрих жеља за столом домаћину или гостима” (Пешић, Милошевић-Ђорђевић, 1997: 278). Здравице су „саставни део обреда – славског или свадбеног, оне које су изречене поводом крштења детета и ретко се чују изван обредног контекста. У народу се нигде не напијају здравице за покој душа покојника (као што је случај у култу мртвих), већ се вино и ракија пију и изливају за здравље људи и за сваки њихов напредак. Здравице су кратке, сажете, често стиховане, и њима се жели да побуди милост божанства” (Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970: 147). Обред наздрављања „изводио се првенствено са циљем да се осигура здравље члановима заједнице, што представља основни услов за срећу, а затим бројно и здраво потомство, богати приноси и бројне домаће животиње на имању” (Петровић, 2009: 45). Александар Лома указује на древну традицију обичаја наздрављања истичући да „већ у најранијој посведоченој верзији епске легенде, италијанском преводу Дуке, преткосовска вечера има извешан ритуални карактер. Дукин преводилац напомиње да је на Лазареву двору владао обичај да господар својеручно диже здравице¹¹¹ по извесном реду” (Лома, 2002: 163). Ритуал који прати здравицу има своју структуру: *време* (у оквиру годишњег циклуса Божић, слава или други празници, у оквиру животног циклуса крштење, свадба), *место* (домаћинова кућа – дом), *ситуација* (обично за трпезом), *учесници* (наздрављач – адресант, домаћин и његова породица –

¹¹⁰ Тања Петровић у студији *Здравица код балканских Словена* истиче да „здравица не спада у форме којима се бавио велики број истраживача фолклора и традиционалне културе. Разлог за то свакако треба тражити у њеној недовољној жанровској дефинисаности и у томе што у текст здравице улазе два жанровски већ дефинисана облика – клетва и благослов” (Петровић, 2006: 31). У предговору *Српских народних здравица* Вишњевац указује на то да се „ни наши најбољи проучаваоци народне књижевности нису много бавили феноменом здравице. Чак и кад су јој морали поклонити неку пажњу, то је било маргинално: више као узгредна напомена или кратак запис” (Вишњевац, 2000: 99).

¹¹¹ Потврду за то налазимо у Вуковој варијанти песме:

*Цар узима златан пехар вина,
Па говори свој господи српској:
Ко ме ћ’ ову чашу наздравити?
(Вук, СНП II, бр. 50)*

адресати – гости), елементи предметног кода (чаша, обредни хлеб, пиће – вино или ракија)” (Петровић, 2009: 50).

Уочавањем међусобних утицаја обреда и књижевности могуће је превладати једнострано тумачење о њиховим односима. Дејан Ајдачић предлаже да, приликом тумачења књижевног текста који садржи обред, „миметички или симболички”, истраживач примени ритуалистички приступ тумачења: „У ритуалистичком тумачењу књижевних дела указује се на обредне елементе у фикционалном тексту, расветљавају се односи обредне и необредне културе, својства обредних актера, радњи, формула, те тумачи исказани, подразумевани или прикривени смисао обреда који је књижевно представљен” (Ајдачић, 2004: 69). Само једна¹¹² здравица у Божовићевим приповеткама поштује елеменат времена и изводи се у оквиру прославе Бадње вечери у приповеци *Љута неман*. Књижевно стваралаштво Григорија Божовића почива на опозицијама некад/сад и ми/они, што је уочљиво и у овој приповеци. Некада слободан, царски град сада је обесправљен, поробљен. Ипак, уочи празника између иначе непомирљивих заједница долази до примирја, Турци допуштају православном становништву да у привидном миру прославе свој празник по старим обичајима. Основно начело на којем је устројен патријархални свет јесте колективно добро, које се заснива на хармонији и складу. Спољашња хармонија је већ нарушена турском окупацијом, али су се унутар заједнице чували закони који у њој владају. Језгро једне друштвене заједнице је породица, темељ који није смео да буде пољуљан. Породица Лековац, пореклом из Брода у Гори, припремала се да дочека Бадње вече, а на самом почетку уочавамо пољуљане темеље односа међу браћом.¹¹³ Улогу домаћина у

¹¹² У приповеци *Уочи светог* уочавамо помињање стиха *Еј у чијем се дому крсно име слави* (Божовић, 2016: 62), али без описа обреда.

¹¹³ Породица Лековац избегла је из Горе не пристајући на принудну исламизацију и том приликом изгубила је главу породице. Најмлађег сина, Симу, насилно је потурчио девер несрећне жене која сада на вратима дочекује сина, Синана бин Мухамеда – сина Мухамедовог. Браћа су се одрекла Синана и само их је мајчина заклетва натерала да га пронађу и доведу кући да заједно прославе празник. Божовићеви потурчењаци су жртве силе пред којом су немоћни као појединци, беспомоћни да јој се одупру и да се врате на пут православља. Браћа су према њему осећала презир зато што је укаљао „прадедовску веру” и сматрали су да је заслужио казну коју проживљава – одбачен и од Срба и од Турака. Једино мајка није одустала од Синана, њена љубав била је јача од бола који јој је нанео и она чини све да сина врати у окриље породице и православља. Шансу за то видела је у предстојећем празнику, надајући се да ће лепота прослављања Бадње вечери и топлина породичног дома преобратити

приповеци *Љута неман* мајка је мимо обичаја старешинства наменила Сими, да би га учинила поносним, важним и тиме га у потпуности придобила. Свечано и радосно Сима прихвата купу вина и држи здравицу:

Опростите, браћо, и не куните, мати! Ће пијемо ову у славу божју, за час Бадњи дан, за велики рисјански Божић. Помози Боже и голем данче! Спаси сиротињу рисјане твоје од тврде, душманске вере и руке! Избави ги, Боже! Дај ги слободу, слогу и милост за брата и рисјанина свакојега! Да ти здраво дочекамо рождество Твоје! И да ти са све срце појемо сутра „Рождество Твоје, Христe Боже наш!“. А Турци нека пукну од муке што немав Божић... Мати, и ја ће са па родим! Једнош си ме родила, и ноћас ће ме па родиш! Срећно Бадње вече, срећан Божић, Боже! Мати, Христос се (Божовић, 2016: 203).

На Бадње вече¹¹⁴ обављају се ритуалне радње као припрема за велики празник, Божић. Оно што прво уочавамо јесте да мајка припрема Синана пре него што му допушта да приступи бадњој трпези, а то чини купањем и свечаним облачењем. У словенској митологији води се приписује апотропејска, плодоносна, комуникациона и магијска, а пре свега, лустрациона функција. Купање¹¹⁵ овде има ритуални карактер, па Синан поново на тренутак постаје Сима, свечано обучен заузима место поред мајке и хармонија је наизглед успостављена. Централно место заузима вечера која садржи мноштво обредних елемената са одређеним функцијама. Мајка посвећује велику пажњу да све буде по „реду и обичају“, свечано и мирно послује око трпезе, што

Синана у давно изгубљеног Симу. Посебну пажњу писац посвећује опису обредне вечере и пропратним обичајима (Јевтић, 2021: 57–60)

¹¹⁴ Посебним апотропејским и продуктивним ритуалима обележава се Бадње вече, којим фактички почиње Божић. Код Јужних Словена обављају се ритуали везани за припрему дрвета за паљење на огњишту, мешање и печење обредног хлеба, поделу заклане и сређене стоке, постављање вечерње трпезе (СМ, 2001: 15–16).

Ритуални обичаји који се изводе на Бадње вече делимично су посвећени култу покојника, делимично култу демона, а делимично неком вишем божанству. Међутим, неки обичаји примарно припадају култу природе, садрже анимистичка и демонистичка веровања о биљкама и животињама, а нека садрже и јасне елементе производно-мађијских обичаја (Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970: 22–23).

¹¹⁵ Купање – радња која у словенским обредима има пре свега лустрациони значај. С обзиром на то да је вода сматрана за један од основних извора здравља, онда су разноврсна умивања, купања, прскања и остале процедуре у вези са водом добијала изузетан третман у обредима празника (СМ, 2011: 319).

указује на значај који обред има за заједницу у том периоду. Трпеза је постављена на поду, по старом обичају, а писац истиче раоник и божићни колач у решету. Уношење пољопривредних алатки, у овом случају раоника с плуга „представља остатак производно-мађијских обичаја симболичког извођења пољских радова” (Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970: 21). Божићни колач¹¹⁶ има анимистичку основу, меси се од жита последњег снопа у коме се, према веровању, задржао дух жита и његово ломљење и једење може се тумачити и као приношење жртве неком вишем божанству. У *Српском митолошком речнику* налазимо на једно од симболичних значења божићног обредног хлеба:

„Представљајући симболички обилну жетву, наш божићни хлеб у суштини се појављује у истом значењу и истој улози као и обредни хлеб у култу Световида који се код полапских Словена обављао на свршетку жетве. Како по неким обичајима изгледа наш божићни аграрно-мађијски хлеб са анимистичком основом (дух жита) могао је садржати и неке елементе жртве” (Кулишић, Пантелић, Петровић, 1970: 45).

Сима здравицом исказује све што му је на души, а његова молитва је и колективна и лична. Он напија здравицу у славу божју са молитвом за ослобођење српског народа од турске власти, са жељом да дочекају дуго жељену слободу. У Синану се рађа жеља за поновним рођењем, да у дану када се слави Христово рођење и он добије шансу и поново се роди, као Сима. У тренутку када звона позивају хришћане на поноћну божићну¹¹⁷ литургију, Симу као да обузима неман ислама, удружена са алкохолом и он, поново изгубљен „у понору проселине између обале од које се одвезао и још стрмије обале ка којој је кренуо” (Јевтовић, 1996б: 86), беспомоћно узвикује истину коју спознаје – да не припада нигде, да није ни Сима ни Синан, ни хришћанин ни муслиман. Покушај да се поново успостави склад у породици која је нарушена друштвено-историјским околностима, одиграва се у кући, поред огњишта, у простору који је сакрализован. На однос светог и профаног у стваралаштву Григорија Божовића указује Валентина Питулић,¹¹⁸ узимајући у обзир пишчеву тежњу

¹¹⁷ Здравнице о Божићу исте су као славске, а многе се употребљавају у свадбеним обичајима, неке прилагођене свадбеним церемонијама (Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970: 149).

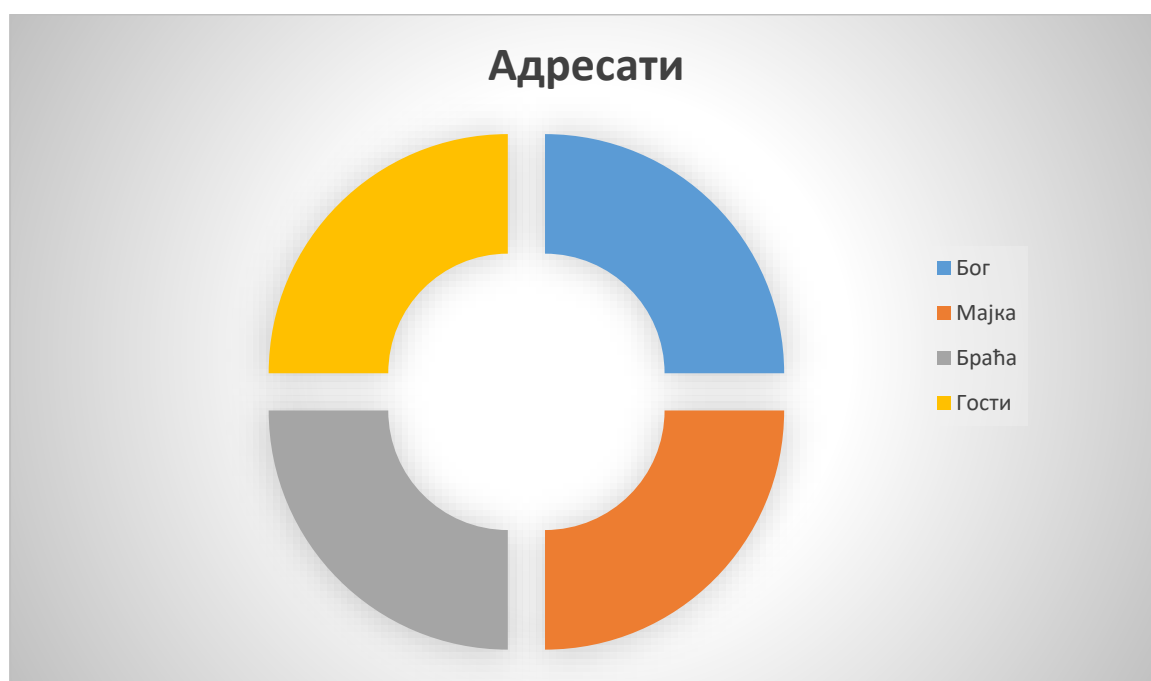
¹¹⁸ Питулић, В. (2013). *Свето и профано у приповедачкој прози Григорија Божовића*. Зборник радова *Наука и свет*. Ниш: Филозофски факултет.

да прикаже тежак живот Срба под турском влашћу користећи опозиције некад/сад, сакрализација/десакрализација, свето и профано. У приповеци наилазимо на два елемента који указују на сакрални простор, а то су праг и огњиште. На самом почетку приповетке мајка дочекује Синана на кућном прагу, на вратима. Мирча Елијаде говори о симболици прага¹¹⁹ као о граници између два света, као симболу прелаза: „Врата која се отварају ка унутрашњости означавају прекид континуитета. Праг који раздваја два простора упућује у исто време и на одвајање два начина бивствовања, световног и религиозног” (Елијаде, 2003: 78). Синан преласком преко прага улази у сакрализован простор и постаје Сима, ту проналази „тачку ослонца” и доживљава откроење. Други елемент, огњиште, не помиње се директно, али узимајући у обзир архитектуру и начин грађења куће у периоду када Божовић ствара своје јунаке, знамо да се огњиште налазило у централној соби. Вечера за Бадње вече поставља се на поду, уз огњиште, које је значајно маркиран простор у стваралаштву Григорија Божовића. Писац је у своје приповетке инкорпорирао неписано правило да је код Срба „оно што је олтар у храму то је огњиште било у кући” (Кулишић, Петровић, Пантелић 1970: 220). Жену, која је у већини случајева представљена као религиозни архетип, чувар вере и стуб породице, Божовић смешта поред огњишта у свим кључним тренуцима приповедања, што истиче Валентина Питулић: „Сакрални простор огњишта, као манифестација предака важан је у чину очувања светости породице и породичних односа” (Питулић, 2013: 119). У том сакралном простору обавља се обредна вечера, која поред припремних ритуалних радњи за предстојећи Божић, има још једну функцију. Мајка, као религиозни архетип, покушава да обредним радњама допре до архетипског у сину који је проверавањем нарушио хармонију породице као чувара прадедовске вере и тако постаје архетип издајника. Дакле, обред је представљен као систем комуникације и покушај успостављања реда, односно има регулативну функцију. Комуникациону и регулативну функцију обреда у религиозним друштвеним заједницама уочава Мери Даглас: „Ограничени код се употребљава економично да пренесе информацију и да подржи одређену друштвену форму. То је систем контроле, као и систем

¹¹⁹ Праг је истовремено међа, граница која супротставља два света и парадоксално, место где они међусобно опште, где се одвија прелаз из профаног у сакрализован свет. Праг има своје „чуваре”: богове и духове који бране улаз колико људској злонамерности толико кужним и демонијачким силама. Праг и врата показују на непосредан и конкретан начин прекид континуитета простора; отуда њихова велика религиозна вредност (Елијаде, 2003: 77–78).

комуникације. Слично овоме, ритуал креира солидарност а религијске идеје имају своје казнене импликације” (Даглас, 1993: 178). У колективу друштвених заједница тог периода свако нарушавање склада морало је бити санкционисано и кажњено, посебно када се радило о проверавању. Религиозност је била одлика српског живља чак и у немогућим условима за опстанак православља, а жена, мајка, у прози Григорија Божовића „чува у себи древни облик света и племенског морала, будући да јој то даје осећај равнотеже вечног човека” (Андрејевић, 2016: 85). Значај религиозног и светог у поимању верујућег човека најбоље је објаснио Мирча Елијаде „Укратко, *свето* је само елемент структуре свести, а не неки ступањ историје те свести. У најстаријим слојевима културе живети као људско биће само је по себи религиозни чин, јер прехрањивање, сексуални живот и рад имају сакраменталну вредност. Другим речима, бити – или чак, постати – човек значи бити религиозан” (Елијаде, 2003: 208). Сакрални простор огњишта, које поистовећујемо са олтаром, мајка користи да допре до сина који је нарушио постулате који владају у друштву и породици. Иако на тренутак делује да има наде за Синана, да нема ислама није јача од архетипског наслеђа које сваки појединац носи у дубини бића, процес иницијације није завршен.

Здравица је „текст у коме је сложеност модела адресата нарочито присутна” (Петровић, 2009: 54), а код Божовића налазимо на следеће:



Слика 4. Адресати

Осврнувши се на говорне творевине у Божовићевом стваралаштву, Драгиша Бојовић издваја здравицу из текста *Приповетке на конаку*, која „поред свештених лексема, сведочи о светости односа наздравичара према језику и самој здравици” (Бојовић, 2006: 97), а реч је о „првој здравици, **за помози Боже**” (Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970: 147):

– Е, да нам Бог добро и добри час!... Отпоче домаћин тоном и гласом као да држи свети путир на олтарским вратима. – Поклон и опроштење сви редом... Да се прекрстимо и Бога споменемо... Прве чаше и добре среће! Срећно вече, а сретни гости! Под онијем чађенијем шљеменом да се намуче а нас обрадују – Бог их вазда радовао и веселио! Што од Бога молили, Он им вазда поклатио и нама овђе на овом сабрању и сваком брату Србину: на дому, на путу, у тору и обору; у туђини, на даљини, и у бризи и у радости! Дао нам се Бог радовати ка срећнима и помогао да се избавимо из душманске руке и проклете иње вере... Поклатио нам Бог мир и љубав, радост и кријепост и свако добро – нама слабима и грешнима! Здрав си, тако у прочељу, и срећно ти мјесто! Здрав си, а помози Боже (Божовић, 2016: 82–83).

Здравицу држи и стари поп Војковчанин у приповеци *Стари грмен*, указујући тако најдубље поштовање госту намернику, иако је устао са самртне постеље:

– Заповиједај у добри час: Бог па домаћин – изговорих ја прописану реченицу:

– Дао ти Бог свако добро и у сваком часу! – прихвати он и широко се прекрсти. – Помози Боже и обрадуј, срећно вече а још бољи час, љубав и мир међу свијем људима, па и међу нама – добро си дошао и здрав си, а помози Боже (Божовић, 2016: 727).

Вино, као незаобилазни елеменат у словенској обредно-обичајној пракси, има симболично значење: представља замену за крв у култу покојника, њиме се напијају здравице и прелива се бадњак, симболизује Христову крв: „Вино у обредима симболизује крв, здравље, живот. У божанској литургији, тајном евхаристије, претвара се у крв Христову, заједно с хлебом, компонента је светог Причешћа. Вино је обавезна

компонента готово свих породичних обреда: рођење детета, свадбени и погребни обреди, календарски обреди. Уочи Божића, Срби, Бугари и Македонци вином су поливали бадњак гостећи га као човека” (СМ, 2011: 82) и присутно је као обредни елеменат здравице у свим примерима. У формулама здравице „адресату се жели плодност у кући, бројност домаћих животиња и богатство приноса” (Петровић, 2009: 67), што је остварено у већини наведених примера и тиме Божовић остаје у оквирима обредне структуре здравице.

Марија Миљковић¹²⁰ истиче да је у приповеци *Љута православка* „жена посегла за здравицом ван обредног контекста да врати мужа у првобитну веру. Она на тај начин жели да подсети свог човека, свог мужа, на обредно-обичајну праксу која је чувар идентитета српског народа, а коју Турци немају” (Миљковић, 2016: 254). Богдана користи здравицу у специфичној ситуацији која наликује обреду – обреду прелаза,¹²¹ у коме жена бранитељка вере враћа посрнулог мужа на прави пут: „Нећу да их оставим! Но... Гледај! Здрав си и помози Боже! Окрени, Господе, наопслено! Здрав си! – некако весело и преображено искапи Богдана чашу, одмах је нали и нагна човека да је испије” (Божовић, 2016: 489). У овом примеру, као и у здравици коју изговара Сима, преовладава лична бол и безуспешан покушај враћања нарушене хармоније, чиме се Божовић делимично удаљава од структурног модела здравице. Полазећи од хипотезе да обред у овим књижевним остварењима има комуникациону и регулативну функцију, тумачили смо га у контексту проверавања и рушења породичне хармоније. Дошли смо да закључка да обред осим подразумеваног, у овом случају има и симболично значење.

¹²⁰ Миљковић, М. (2016). Жанрови народне књижевности у стваралаштву Григорија Божовића. *Поетика Григорија Божовића*, тематски зборник водећег националног значаја. Косовска Митровица: Филозофски факултет, 237–255.

¹²¹ Ван Генеп, А. (2005). *Обреди прелаза: систематско изучавање ритуала*. Београд: СКЗ.

Табела 5. Здравнице

<i>Е, да нам Бог добро и добри час!... Отпоче домаћин тоном и гласом као да држи свети путир на олтарским вратима. – Поклон и опроштење сви редом... Да се прекрстимо и Бога споменемо... Прве чаше и добре среће! Срећно вече, а сретни гости! Под онијем чађенијем шљеменом да се намуче а нас обрадују – Бог их вазда радовао и веселио! Што од Бога молили, Он им вазда поклатио и нама овђе на овом сабрању и сваком брату Србину: на дому, на путу, у тору и обору; у туђини, на даљини, и у бризи и у радости! Дао нам се Бог радовати ка срећнима и помогао да се избавимо из душманске руке и проклете иње вере... Поклатио нам Бог мир и љубав, радост и кријепост и свако добро – нама слабима и грешнима! Здрав си, тако у прочељу, и срећно ти мјесто! Здрав си, а помози Боже!</i>	<i>Приповетке на конаку</i>
<i>Опростите, браћо, и не куните, мати! Ће пијемо ову у славу божју, за час Бадњи дан, за велики рисјански Божић. Помози Боже и голем данче! Спаси сиротињу рисјане твоје од тврде, душманске вере и руке! Избави ги Боже! Дај ги слободу, слогу и милост за брата и рисјанина свакојега! Да ти здраво дочекамо рождество Твоје! И да ти са све срце појемо сутра „Рождество Твоје, Христe Боже наш!“.</i> <i>А Турци нека пукну од муке што немав Божић...Мати, и ја ће са па родим! Једнош си ме родила, и ноћас ће ме па родиш! Срећно Бадње вече, срећан Божић, Боже, Мати Христос се...</i>	<i>Љута немам</i>
– Заповиједај у добри час: Бог па домаћин – изговорих ја прописану реченицу: – Дао ти Бог свако добро и у сваком часу! – прихвати он и широко се прекрсти. – Помози Боже и обрадуј, срећно вече а још бољи час, љубав и мир међу свијем људима, па и међу нама – добро си дошао и здрав си, а помози, Боже!	<i>Стари грмен</i>
<i>Нећу да их оставим! Но... Гледај! Здрав си и помози Боже! Окрените, Господе, наопслено! Здрав си!</i>	<i>Љута православка</i>

<i>За веру, Атанасе!</i>	<i>Терорист</i>
<i>Помози Боже, и лијепо име Исусово – здрави сте сви тако редом!</i>	<i>Дмитар Кокера</i>
<i>Здрави сте, браћо, а помози Боже и лијепо јутрошње јутро!</i>	<i>Кад се времена сучељују</i>
<i>Еј, у чијем се дому крсно име слави!</i>	<i>Уочи светог</i>

Благослови¹²²

Према речима Биљане Сикимић,¹²³ мале фолклорне форме поседују „осим комуникативне функције, и особену ритуалну (обредну, сакралну, магијску) функцију. Осим те екстралингвистичке, ритуалне функције, њихове основне карактеристике су стабилност, зависност од других, невербалних елемената ритуала и семантичка вишеслојност” (Сикимић, 1996: 7). Разматрајући стабилност говорних народних творевина Дејан Ајдачић¹²⁴ истиче да „благослов ван система апелативних жанрова представља тек потенцијално обликовану врсту. Жанровски нестабилизван положај благослова очигледан је и по његовим различитим називима у усменој традицији: молитва, благослова, здравица” (Ајдачић, 2004: 23). Кратке говорне народне творевине, међу које спадају клетва, заклетва и благослов, чувају старину „услед

¹²² У Речнику књижевних термина благослови су дефинисани као „говорне формуле, некад у саставу древне позитивне беле магије, које се изричу са жељом да се неком блиском, вољеном и поштованом деси нешто добро. Благослови временом постају самосталне говорне творевине, а због своје хумане вредности и лепоте израза честе су и у већим формама усмене и писане књижевности” (РКТ, 1986: 81, благослови).

¹²³ Сикимић, Б. (1996). *Етимологија и мале фолклорне форме*. Београд: Институт за српски језик САНУ.

¹²⁴ Ајдачић, Д. (2004). *Прилог проучавању благослова у усменој књижевности*.

https://www.rastko.rs/knjizevnost/nauka_knjiz/dajdacic-blagoslov_c.html

дуговечности веровања да се речима може утицати на сопствену судбину, али и на будућност свих живих бића” (Самарџија, 2008: 33). С обзиром на то да је заснован на веровању у магијску моћ речи,¹²⁵ благословом се „позивају на моћ и милост више силе” (Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970: 32), што је приказано у табели:

Табела 6. Благослови

<i>Срећна вам и честита работа браћо! Да бог да вам била дуговјечна!</i>	<i>А кад друга настане судија</i>
<i>Ти да си здраво! Буди јунак!</i>	<i>Две жене</i>
<i>Јо, да си жив! С богом пошла!</i>	<i>Нејуначко доба</i>
<i>У добру те нашао, Скендере!</i>	<i>Крићеник</i>
<i>Да ти се хљеб роди: ручао сам Скендер, ага!</i>	<i>Крићеник</i>
<i>Лаку ноћ и у здрављу се чули!</i>	<i>Неза Сокол</i>
<i>Ти да си здраво и то дијете покрај тебе!</i>	<i>Љута православка</i>
<i>Жива била, Стајка Сталетина!</i>	<i>Пустошина девојка</i>
<i>Цар да је здраво, честити пашо!</i>	<i>Колашинска кнегиња</i>
<i>Срећно ти било, синко!</i>	<i>Из горе вуче</i>
<i>Пођите и срећно вам било!</i>	<i>Тврда душа</i>
<i>У добри час, с Божјом помоћу Башире!</i>	<i>Чудна освета</i>
<i>Ха, добре среће мени јутрос и довијека!</i>	<i>А бивало је и овако</i>
<i>Здраво био, јуначе! У добри час, јуначка кућо! О бео ти образ, и овде ти у нас место!</i>	<i>Друкчије се ни могло није</i>
<i>Свијетао ти образ, Радошу!</i>	<i>Љеворечко чојство</i>
<i>Е жив био и срећан ти пут!</i>	<i>Каријера Хасан-Јусена</i>
<i>Бог те вазда радовао!</i>	<i>Два су бора напоредо расла</i>
<i>Нека ти је добар пут!</i>	<i>И људи и витези</i>
<i>Свијетао ти образ био под овијем шљеменом с појаса на појас!</i>	<i>И људи и витези</i>
<i>Бог ти поклатио берићет, домаћине! Срећна вам радња, децо!</i>	<i>Народни првак</i>

¹²⁵ У благосиљању се жели успех у раду, напредак и срећа у животу: „Благо мајци која те родила! Срећан био куда ходио! Сунце те грејало! Здрав био” (Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970: 32).

<i>Нека је и тај твој суд благословљен, мајчин поглавицо, ђе се и чуло и не чуло!</i>	<i>Народни првак</i>
<i>Од бога ти здравље, патрико наш!</i>	<i>Поп Дујо</i>
<i>Ене ти, да си благословен! За слогу и здговор, за народну славу код Бога, берићет у пољу, тору и обору!</i>	<i>Последњи Мохиканац</i>
<i>Жив био мајстор-Церо! Бог да избави и обрадује!</i>	<i>Мајстор-Церина механа</i>
<i>Нека те богови благослове и нека тако буде!</i>	<i>Чајица Мхо-те</i>
<i>Да си ми жив и здрав, даскале, збогом!</i>	<i>Тестамент</i>
<i>Тако, здраво био: ови наши од Увца до моје Бањске,</i>	<i>Бег</i>
<i>Бог те вазда честитим чинио, куме!</i>	<i>Чубра Вучанка</i>
<i>Бог му сваку срећу узвратио!</i>	<i>Чубра Вучанка</i>
<i>Од Брњака нека ти је просто и нека је сваки суд благословљен!</i>	<i>Колашинска кнегиња</i>

Благослови који су „чвршће везани за прилику у којој се изричу означени су као усмерени, док се збирни благослови могу изговарати и без контекстуалних ограничења у различитим приликама” (Ајдачић, 2004: 27).

Благослови су саставни део лирских обредних¹²⁶ песама којима се изричу добре жеље, док „у систему епског приказивања догађаја благослови савршено илуструју

¹²⁶ Старе обредне песме које прате промене у природи другим именом називају се *календарске* и настале су из човекове тежње да магијским деловањем утичу на божанство плодности. О коледарским песмама Вук Стефановић Караџић бележи: „Уочи Божића обичај је био да момци иду од куће до куће и певају песме од *коледе*. Певају се различите песме када се долази пред кућу, када из ње изађе домаћин, посебно се пева када је домаћин имућнији, а посебно домаћиници. Пева се посебно и девојци из куће, снахи у кући, а постоје и посебне песме животињама у домаћинству: волу, петлу и мачку” (Караџић, 2005: 78). У овим песмама кључне су добре жеље које коледари упућују домаћинима: жеља за напретком у домаћинству, у пољу, код стоке:

*Што се сјаше кроз орашје?
 Равно ми коло играше.
 Што се сјаше кроз орашје?
 Чини ми се бег сеђаше,
 на прса му сат беђаше,
 на главу му капа кита,
 на капи му паун перо.
 Наше перо на бећаре,
 бећари се разиграше
 к'о срдаци на планини.
 Наше перо на девојке,*

процесе инверзије узрока и последице, чиме се моћ дата речима повезује са знањем колектива о значајним догађајима и епским биографијама” (Самарџија, 2008: 33). Веровање у снагу благослова изражено је у народној епској песми *Свети Саво*, у чијем су средишту заслуге династије Немањића:

Што носили свијетло вам било!
Што родили све вам свето!
И што рече господа ришћанска
На састанку код бијеле цркве,
Штогађ рекли, код Бога се стекло
(Вук II, бр. 23).

Благосиљање јунаштва у народној епској поезији најизраженије је у циклусу песма о Марку Краљевићу, посебно у песми *Урош и Мрњавчевићи*,¹²⁷ а сличне формуле налазимо у благословима Божовићевих јунака:

О бео ти образ, и овде ти у нас место (Божовић, 2016: 604).
Свијетао ти образ, Радошу (Божовић, 2016: 609).

девојке се разиграше,
к'о јагањци на ледини.
Наше перо на невесте,
невесте се разиграше,
к'о корњаче по орању
(„Цариградски гласник”, 2006: 19).

¹²⁷ У поглављу о клетвама показали смо да је ова песма пример и за веровање у магијску моћ негативних жеља, односно клетви:

Куме Марко, Бог ти помогао!
Твоје лице свјетло на дивану,
Твоја сабља секла на мајдану!
Нада те се не наишло јунака,
Док је сунца и док је мјесеца!
Што су рекли тако му се стекло
(Вук II, бр. 34).
(подебљала Јелена Јевтић)

Свијетао ти образ био под овијем шљеменом с појаса на појас (Божовић, 2016: 670).

Благослов представља битан моменат у свадбеном обреду прелаза,¹²⁸ а о његовој функцији у приповеткама Григорија Божовића биће речи у поглављу **Свадба као обред прелаза**.



Слика 5. Фреквентност народних говорних творевина у приповеткама Григорија Божовића

Говорне народне творевине, којима обилује приповедачки опус Григорија Божовића, одраз су народне традиције, културе и веровања тог доба, и према речима Владете Вуковића, писац „открива народни живот Косова и Метохије, Јужне Србије и шире” (Вуковић, 2003: 45). Ови жанрови доприносе формирању ликова и сликовитијем приказивању средина у којима се одвија радња приповедака, а откривају и слојеве народне мудрости, наталожене вековним искуством, на којој почива стваралаштво овог писца. Пословицама и пословичним поређењима, који су најфреквентнији жанр, писац ликовима даје аутентичност, живост и сликовитост, а појединим и реторику епских јунака. Народна мудрост, наталожена вековима, у појединим примерима бива стилизована временским и просторним одредницама, али почива на формулативности

¹²⁸ Хатица Крњевић истиче да „свеколика обредност, утемељена на густој мрежи јасних или замућених веровања и магије, образује се око три преломна догађаја у људском животу – рођења, брака и смрти” (Диздаревић Крњевић, 1997: 34).

коју уочавамо у Вуковој збирци пословица која нам је послужила као компаративни корпус.

Божовићеви јунаци често посежу за заклетвама, клетвама и благословима, како у свакодневним ситуацијама, тако и у кризним, где ови жанрови постаје моћан регулатив и отварају могућност за тумачење у обредном контексту. Фреквентност ових жанрова указује на веровање у магијску моћ речи, како у позитивном (благослови), тако и у негативном контексту (клетве). Етнографски записи у књижевном стваралаштву нису само реалистичко сликање тадашње Србије већ имају комплекснију улогу: као регулативи у једној друштвеној заједници и као нераскидива веза са архетипским наслеђем предака. Кроз искуства концентрисана у „пословицама и кратким говорним облицима, норме одређене заједнице огледају се као сума знања предака, као збир појединости, система вредности и табу-прописа којима се регулише човеково место у породичним и друштвеним оквирима, али имају и истакнуту прагматичну функцију” (Самарџија, 2007: 65), о чему ће бити речи у поглављу **Обредни контекст анатеме и клетве и њихова регулативна функција**. У веома тешком историјском периоду српски народ је водио борбу да сачува идентитет, веру и духовност, вођен постулатом да је „изван јеванђеоске заједнице све остало незаконито” (Хамваш, 1999: 45). Када су у питању здравице, уочили смо да, осим исказивања поштовања госту или домаћину, здравица у приповеткама Григорија Божовића такође може бити и лична и колективна молитва и такође се може тумачити у оквиру обредно-обичајне праксе. Полазећи од хипотезе да обред има комуникациону и регулативну функцију, тумачили смо га у контексту проверавања и рушења породичне хармоније. Дошли смо да закључка да обред, осим подразумеваног, у овом случају има и симболично значење. Фолклорно наслеђе које је Божовић инкорпорирао у књижевни текст омогућава и захтева интердисциплинарни приступ и коришћење метода којима се служе и етнологија и фолклористика, с тим што предмет истраживања није исти за проучаваоце књижевности, етнологе, историчаре, антропогеографе. Разноврсност и бројност говорних жанрова народне књижевности потврђује ставове критичара да је језик Божовићево најмоћније оружје.

2.2. Народне лирске песме

Транспозицију традиционалних симбола у уметнички текст Линда Хачион сматра једним од „неизбежних поступака” (Хачион, 1996: 18) у поетици постмодерниста. Тај „неизбежни поступак” био је својствен и ранијим књижевним епохама. Говорећи о односу усмене и писане књижевности, Светозар Кољевић истиче да „тражење његовог смисла у новим облицима и заокружењима, омогућава ствараоцу излаз из провинцијализма властите савремености и успостављање драматичног смисла у сучељавању с другим временима, њиховим искуствима и њиховом гонетању људске судбине” (Кољевић, 2005: 9). У прози Григорија Божовића уочавамо палимпсесност са историјским и фактографским подацима, топонимима и језичким дијалекатским особеностима, жанровима народне књижевности, стварајући тако богат фолклорни подтекст који је, како наводи Нортроп Фрај, важан да се „прошири на преостали део књижевности” (Фрај, 1979: 122). Транспонованом народне песме у проза остварења, Григорије Божовић пројектује слику средине у којој ствара и успоставља комуникацију са архетипским наслеђем предака, уочава Валентина Питулић у тексту *Народна песма у прози Григорија Божовића*: „Песма је час у служби радосног поигравања, час израз туге или прича о прошлим временима, бојевима и јунацима. Она је одраз колектива и појединца. У песмама које писац, из народног миљеа, транспонује у своју приповедачку прозу, присутна је снажна емоција, најчешће она која је везана за прошла времена” (Питулић, 2011: 167). О функцији народне епске песме говорићемо у посебном поглављу,¹²⁹ док ћемо се у овом сегменту рада бавити функцијом народне лирске песме¹³⁰ у Божовићевим приповеткама, да бисмо остали у оквирима теме и циљева овог рада, иако су лирске народне песме бројније у Божовићевим путописима, посебно у оним „који се односе на Охрид”¹³¹.

¹²⁹ Епски градови и јунаци и функција народне епске песме у стваралаштву Григорија Божовића.

¹³⁰ Нада Милошевић-Ђорђевић истиче да народна лирика „исказује осећања путем спољних збивања, махом посредно, у најстаријим временима, изражавајући жеље, молбе, радости и туге колектива, касније и индивидуалне емоције” (Милошевић Ђорђевић, 1984: 38).

¹³¹ Валентина Питулић у раду *Народна семантика у путописној прози Григорија Божовића* истиче да писац „говори о васкрсавању мелодија приликом боравка на Охриду, где ужива у фиктивној мелодији векова која као да извире из камена, али и приликом посете манастиру Кичевска Пречиста, који за тај крај значи оно што Дечани и Грачаница за Косово и Метохију. Писац зидање манастира упоређује са песмом – мајсторство са музичким складом песме која је „побожна, рисјански мекана, узвишена и

У усменом наслеђу које Божовић транспонује у своје приповетке, сачуван је древни облик архаичне свести, који у свим културама, како наводи Бојан Јовановић, „наставља да живи у души и духовном животу људи и када су ти социо-културни услови престали да постоје” (Јовановић, 2000: 222). Љубавна песма удружена са колом у сакрално време празника и сабора, када настаје колективно весеље, буди ватру и друштвеним правилима спутаване емоције у младом свету окупљеном око цркве, у приповеци *Пустошна девојка*:

*Постепено се све сливаше у једну јединствену својту која се тихо весели.
Одјекнуше по угловима наизменичне песме, чуше се одоздо свирке, завитлаше
кола, наравно, још само девојачка. Две још росне, пустокосе, због тога баи и
најсмелије, гурнуше олако једна другу па изненадно кликнуше високим гласом о
„о витој јели и пустошној ђевојци, којој се лако код мајке пустошити, но тешко
код туђега јунака (Божовић, 2016: 494).*

У простору кола¹³² девојка се први пут ритуално представљала, показивала, али оно „код Григорија Божовића има функцију еротског сусрета” (Питулић, 2011: 128). У пустошној девојци, Стајки, снага песме и кола буди Ерос који је води у наручје њеног изабраника. Међутим, сакрални простор цркве и време празника преводи Стајку у религиозни архетип,¹³³ о чему ће бити речи у поглављу **Архетипологија књижевних ликова**.

надахнута, али уједно и рајетински заинађена да посао испадне добро, да црква буде спомен; и њиховој мистрији и маљу и њиховој оданости вери и свести народној. Надахнути су били песници, ти дунђери Мијачки” (Питулић, 2011: 141).

¹³² Круг је имао важно место у традиционалној култури Срба, а коло симболизује круг: „Један од најомиљенијих симбола био је свакако круг. Најчешће се јављао као знак или симбол на земљи, камену, металу, кожи, тканинама или неком другом материјалу. Круг је био представљен и предметима одговарајућег облика (нпр. венцем или прстеном), такође и кретањем учесника појединих ритуала (нпр. учесника обредних поворки или обредних кола)” (Бандић, 1991, стр. 109).

Круг је упућивао и на магијско чишћење, као свети чин, и на симболични сусрет девојке и младића, као почетно профаног чина, који ће добити функцију светог у сватовској иницијацији. Тиме се улази у сакрални простор чисте љубави јер љубав као универзална категорија и „љубав према стварној личности јесу нешто суштински различито” (Вишеславцев, 1996: 67).

¹³³ „Љубав преображава човека и љубав је стање преображеног човека; врхунац сублимације јесте божанствени Ерос (Бог као љубав, обожење). Али, управо овде постаје јасно да истински Ерос бива

Још једну „пустошницу” налазимо у народној лирској песми спеваној главној јунакињи истоимене приповетке, Вујки Белошевој:

*Чуј ме, Вујко, чуј ме душо,
Чуј ме меде и шећере:
Видео сам те у авлији,
Познао сам те по шамији*
(Божовић, 2016: 386).

Својом лепотом и начином облачења привлачила је пажњу „и Срба и Арнаута” који су за њом уздисали, а она је „гиздава као пауница, а поносна као властелинка” била свесна тога и „пазила да се њена лепота види” (Божовић, 2016: 86). Песму о „витој јели и пустошној девојци”, према речима Григорија Божовића, могли су певати само они момци који су се „женили Дријенкињама,¹³⁴ а у себи имали доста поуздања да им по венчању могу засудити:

*Вита јело¹³⁵, пустошна девојко,
Ласно ти се код мајке пустошит,
Но да видиш код туђа јунака*
(Божовић, 2016: 385).

побуђен стварним бићем, стварном личношћу. Љубав према прекрасној маштарији и љубав према стварној личности јесу нешто суштински различито” (Вишеславцев, 1996: 67).

¹³⁴ „Дријен је високо уздигнут и усамљен, те није имао какве мешавине са другим селима. Зато су његове девојке расле и једрале на пуној слободи, у једноставном и родственичком селу без свих оних опасности по женско, сасвим могућних по другим местима где су села гушћа и разнороднија. Тога ради су дријенске одиве биле несташније и невино себи допуштале многе ствари које су њиховим другима по осталим селима биле забрањене. Или сматране као саблазан” (Божовић, 2016: 384–385).

¹³⁵ Бор и јела припадају зимзеленом дрвећу које код Словена „има функцију медијатора између неба и земље, а зимзелено дрвеће могло је бити и оса света и спона са богом и само божанство” (Самарџија, 2016: 16). Они припадају високом дрвећу које чини везу између митолошког и људског, стога се момци и девојке пореде с њима” (Чајкановић, 1994: 34).

За јелу се везују својства као што су: мирисно, зимзелено, бодљикаво и женско дрво (СМ, 2001: 246).

Симболични наслов приповетке *Песма* јасно говори о снази севдалинке¹³⁶ због које окупљенима на поселу „пада магла на очи и настаје прави урнебес”:

*Учитељу медени,
Што те мајка не жени:
Док си млад,
Док си леп,
Док си јагње малено*
(Божовић, 2016: 410).

Јован Дучић у есеју о Борисаву Станковићу¹³⁷ истиче да су „севдах и дерт као облици источњаштва доста страни епској и гусларској сфери оног другог појаса српске земље и да босанска севдалинка и Станковићева прича изгледају као две гране у крви расцветалог стабла оне идиличне младости нашег дојучерашњег маловарошког света” (Дучић, 1989: 85–94). Попут Станковића, Божовић уноси дух источњаштва,¹³⁸ те чежњом обузета муслиманска лепотица Љушка прихвата севдалинку и „зажарена у образима” смело открива „назаситост и безизлазност љубавне жудње” (Пешић, Милошевић-Ђорђевић, 1997: 226):

– *Жива ми нена, пући ћу од севдаха за тобом* (Божовић, 2016: 410).

Одупирући се чарима љубавне песме и кола у којем су „све разлике заборављене и сви обзири остављени иза врата”, јунак успева да побегне и спречи трагедију која би била неизбежна да није одолео Љушкиној лепоти и жељи исказаној песмом: „уплаших се и просто побегох, мучећи себе на један невероватан начин да се

¹³⁶ Севдалинка је муслиманска, градска, народска љубавна песма у Босни и Херцеговини. Сетна, али и еротична, тематски везана за затворене просторе патријархалне средине. Осећања исказује непосредно, често као потребу за растерећењем психичке напетости, као исповест (Пешић, Милошевић-Ђорђевић, 1997: 226).

¹³⁷ Дучић, Ј. (1989). *Борисав Станковић*. Моји сапутници, књижевна обличја. Прикази и белешке, чланци. Београд–Сарајево: БИГЗ–Свјетлост–Просвета.

¹³⁸ „Парадокс севдалинке која је тако снажно обиљежила пјесничке токове српске књижевности на размеђи XIX и XX века и која је истицана као један од највиших домета националне културе разријешаван је указивањем на оријентална наслојавања традицијске културе на Балкану и специфичну амбијенталност која је у основи овог вида фолклорног израза” (Пандуровић, 2016: 12).

одбраним од њена дивна погледа, од њене страховите освојености” (Божовић, 2016: 411).

Слика славе, свадбе, Божића, Васкрса, погребa који прати тужбалица,¹³⁹ представља фактографску слику стања духа српског народа у првој половини 20. века, јер је народна лирска песма неизоставни део обредно-обичајне праксе коју приказују приповетке. У приповеци *Мијат харамбаша*, налазимо на Хајкину тужбалицу, када угледа брата, бега Личанина, наслоњеног на јелу у Удбини¹⁴⁰ планини, свог у ранама:

Јао, брате, сестри грдној
Јао брате, јединиче.
Шта ће сестра без заклетве
Без икога кукавица
(Божовић, 2016: 825).

Опис свадбе као обреда прелаза¹⁴¹ чест је мотив у приповедачком стваралаштву Григорија Божовића, што није случај са сватовским песмама, које срећемо само у приповеткама *Мали девер* и *Витешика подвала*. У сватовским песмама девер¹⁴² је истакнута фигура, њега сватови моле да им покаже будућу снају, да виде колико је

¹³⁹ Тужбалица је прастара обредна песма као саставни део мртвачког култа. Настала, вероватно у периоду дивљаштва, ова песма рано стиче карактеристичне елементе и задржава их дуги низ векова. У нашој усменој књижевности тужбалица је лирска песма са знатним својствима епске поезије, а као врста се издваја из лирских народних песама које имају више или мање постојан текст (Пешић, Милошевић-Ђорђевић, 1997: 245).

¹⁴⁰ По старијем изговору Удбина – стари град у Хрватској, код истоименог места у Лици, у Задарско-книнској жупанији. Претпоставља се да је идентичан са крбавским градом, седиштем бискупије на јужном крају Крбавског поља, којим тече река Крбава. По Крбави се првобитно и град звао истим именом, а као Удвина се јавља од 1491. (у хроници Ивана Томашевића). Спомиње се и у латинским, италијанским, немачким и хрватским листинама XVII i XVIII в. у облицима: Udwin, Udwig, Utwing, Uduin, Uduine, Utbina, Udvina, Udbina. У периоду 1185–1460. била је седиште Крбавске бискупије. Почетком XIII в. постаје посед велике породице Курјаковић, који и жупу и град држе све до 1527, кад Удбину заузимају Турци. У турским рукама остала је непрекидно до 1689. После 1690. била је значајно упориште у борби против Турака, али у том својству више није епска тема (Детелић, 2007: 441).

¹⁴¹ О обредима прелаза детаљније видети у поглављу **Обреди прелаза**.

¹⁴² Девер је имао функцију да дарује невесту али и да одећом и обућом као сигнификаторима преведе девојку у свој свет, односно нове породице (Карановић, 2000:103).

лепа, да ли је достојна младожење и да ли је вредна пређеног пута и труда, а његова обавеза је да брине о будућој снаји, њен је заштитник док је не преда младожењи. Међутим, у приповеци *Мали девер*, осим отвореног показивања наклоности главног јунака према Гари исказаног даровима, још неки детаљи указују на то да је мали девер заправо будући младожења. Песма коју су девојке окупљене око будуће невесте упућивале деверу указује на мушку иницијацију, као и на то да је примарна сврха извођења песама момку „његово припремање за промену социјалног статуса” (Торњански Брашњовић, 2016: 140), а никако улоге која му је наметнута:

*Мил-девере, кито пера,
Је л' ти жао што си девер
(Божовић, 2016: 37).*

И сам јунак са чуђењем уочава да песме које му девојке намењују „погађају и срочавају баш оно што је било између мене и Гаре” (Божовић, 2016: 37). У песмама које су посвећене момку-младожењи изражавала се његова спремност за женидбу, а опис младог јунака, у свечаном оделу, доводи нас до закључка да стих *Мил-девере, кито пера*, указује на перјаницу,¹⁴³ што асоцира на кићење младожење током свадбеног обреда, а разиграно девојачко и бећарско коло уклапају се у ту песничку слику припреме момка и девојке спремних за прелазак у следећу иницијалну фазу и промену социјалног статуса. Још једну сватовску песму налазимо у приповеци *Витешка подвала*, у којој Игрутиновићи дочекују будућу „младу”:

*Поведи, поведи коло, Бојана!
Не могу, не могу, брате Јоване!
Е немам, е немам рухо за оро
(Божовић, 2016: 360).*

Неизоставни елемент у свадбеном обреду јесте коло које, као и обредни свадбени предмети – јабука, прстен и венац – обликом подсећају на сунце. На тај начин

¹⁴³ **Перјаница** представља некадашње момачко вече, тада су девојке китиле „перјанице и момков шешир рузмарином и перјем” (Карановић, 2010: 121). Кићење пером имало је двоструку функцију – кићењем шешира особа се означава као неко ко напушта статус момка и заштитну моћ пера. Мотив пера можемо да повежемо са перјаницом, једним од обичаја који спадају у пресвадбене обичаје

оно „учествује у соларном култу који је доминантан на свадби. Он подржава живот, а осим тога, уноси космичку димензију у људски брак, па тако „свадба младића и девојке постаје метафора небеске свадбе неба и земље” (Иванова, 1998: 10).

У народној песми у приповеци *Битољски богаљи* наилазимо на песму божјака, просјака коју можемо сврстати у слепачке,¹⁴⁴

*Жалујте на сакат, мале,
На сакат без нозе, мале
Од малечко без нозе, мале,
Од малечко без куће, мале,
Без отац, без мајке, мале:
Парче леб за душа, мале,
Нозе имам мале,
Нозе немам мале,
Отпадната, мале
(Божовић, 2016: 182).*

За разлику од слепачких песама чија „поетика почива на темама породичних односа, крвног и духовног сродства искрене хришћанске религиозности” (Клеут, 2014: 16), издвајају се песме *Опет то од једне сљепице* и *Крајцара је мален дарак*. Оне представљају „вербални и музички део прошње који има неке карактеристике ритуала и сасвим одређену сврху – да се добије милодар” (Клеут, 2014: 16), а песма *Крајцара је мален дарак* по структури и мотивима одговара овој коју изговара Таса Мрсуљче:

*Дарујте ме ранитељи,
ранитељи, родитељи!
Дарујте ме браћо моја,
Племенита и честита.
Браћо моја милостивна,
Немојте ме пролазити,*

¹⁴⁴ У студији *Без очију кано и с очима* Марија Клеут истиче да песме слепих жена очитују велику разноликост у сваком погледу, по темама, сижеима, мотивима, жанровима, поетским ликовима и поетској топографији. Покушају да се опише та разноликост стоје на путу много препреке, оне које се тичу проблема жанровског синкретизма, појаве истих или сличних тема и мотива у различитим жанровима, па затим проблеми анахронизама и анатопизама (Клеут, 2014:16).

*Мога дара проносити,
Мога дара убогога,
убогога, маленога
(Вук СНП I, бр. 215).*

Сусревши се са просјацима у битолској махали, Божовић се бави детаљном карактеризацијом ликова, а лирска песма коју певају је једна од техника коју користи. Осетивши да је божјак¹⁴⁵ обогаћен не само физички него и душевно, Божовић тежи да се удаљи од њега приписујући Таси Мрсуљчету демонске,¹⁴⁶ хтоничне атрибуте: „Коњ често застаје, богаљ скрнави име Господње и прави безобразне шале за мимопролазницима, смеје се и цери као сатанин пород. А улицом као на подсмех и покор целом свету и свему што је добро и свето, разлеже се рефрен:

*За душа, мале,
За господ мале,
Господ здравје, мале,
Господ живот, мале,
Да ви дава, мале
(Божовић, 2016: 182).*

Мотиви обе песме одговарају песмама које је, према речима Вука Стефановића Караџића, у опису слепачких песма, Филип Вишњић назвао *клањалицама*.¹⁴⁷

*Крајцара је мален дарак,
Ал голема задужбина,
Већ подели и намени,*

¹⁴⁵ Божјак (убог просјак) представља митског претка. Пољска реч *uboze*, сродна са нашом речи *убог*, значи исто што и *преци*. У једном пољском извору с почетка XV в. каже се како неки на Велики петак остављају остатке јела за храну душама покојника или неком демону које зову *vbosshe*. У једном другом извору говори се како Руси душе умрлих називају — *убозе*.

¹⁴⁶ Веселин Чајкановић истиче да је ђаво у словенској народној традицији „приказан као исконски противник демијургов и да је према народним веровањима исто што и олицетворени покојник или предак” (Чајкановић, 1973: 194)

¹⁴⁷ „У Сријему, у Славонији, у Бачкој и у Банату слијепци наши слабо знаду јуначкијех пјесама. Слијепец Филип Вишњић кад је чуо у Сријему ове клањалице, подмијевао се говорећи: Ваши слијепци не знаду ништа да пјевају, него само богораде уз гусле и вичу подарујте: обрадујте” (Вук СНП I, 97).

*Своје мртве све спомени!
Молићу вам молитвицу,
За све куће добре среће,
За тежака и волака,
За путника и војника,
За пастира, гранатира,
Зарада ђака, ученика,
Радосна му мајка била
(Вук СНП I, бр. 215).*

Божовићу је познато веровање да се „ђаволу приписује наклоност ка свирци и игри, свакојаке лудорије и мало грубље шале на рачун људи, ђаволски старешина је хром што је и главна спољашња особина и старинског нашег бога доњег света”¹⁴⁸ (Чајкановић, 1973: 194).

Као опозит Таси Мрсуљчету, Божовић представља лик Нестора Црног, који за разлику од божјака, којима је песма средство изазивања сажаљења пролазника и начин зараде, „кроз свирку дарује народу преостали део своје, још увек живе душе” (Питулић, 2016: 173). То можемо уочити у тренутку када божјак посматра реакцију деце на његову мелодију „због тога што би хтео да види да ли га они разумеју, да ли виде колико душе троши он на просту музику” (Божовић, 2016: 185). Након што се увери да га публика запањено слуша, одмах започиње другу, печалбарску,¹⁴⁹ не тражећи никакву материјалну надокнаду – његова награда је њихово уживање:

Невесто, око калешо,

¹⁴⁸ Детаљније о теорији да је ђаво наследио атрибуте словенског врховног бога видети у: Чајкановић, В. (1973). *Мит и религија у Срба*. Београд: СКЗ.

¹⁴⁹ „И одмах пада у огањ. Видиш да је Маћедонац, видиш како га потреса ова песма, коју је печалбарски живот избацио тако једру и душевну. Он целим телом прави нервне покрете, маше главом и подмигује, као да хоће да овапути тренутак како маћедонска невеста са обала Охридског језера, или Црног Дрима, покорно слушајући својега мужа и господара, са стидљивим плачем изводи беснога дорију, спрема му прибор и белу терфију. Па кад заврши:

Жал да ти неје за мене

Нестор испушта свиралу, рашири руке, затресе главом, покупи обрве, почиње јако да трепље као да ће сузе да му потекну и подвикне:

– Пхи! Како неје да неје жал?!... Ех, дердоји, пусти мераци” (Божовић, 2016: 186).

*Изведи коња дорија,
Сутра ће ода в Србија...*
(Божовић, 2016: 185)

У Несторовом надимку је боја „која има највише изражену недвосмисленост, асоцира се с мраком и земљом, а у њој се приказују и многи демони и божанства териоморфног карактера код разних народа” (Раденковић, 1996: 286). Без обзира на негативну конотацију боје, „црна божанства не морају бити зла божанства – Црнибог је бог доњег света и зато је црн, исто као што је грчки бог доњег света, Хадес, називан црним богом, по својој области и спољашњости” (Чајкановић, 1973: 170).

Формула као „носилац скупа значења у одређеној култури у свести слушаалаца активира веома сложене системе асоцијација и учествује у хоризонту очекивања” (Самарџија, 2007: 41). Као најстабилније формуле које су повезане са основним сижејним јединицама, Снежана Самарџија издваја „име, главну радњу, временске и просторне одреднице” (Самарџија, 2007: 41). Одредница *црни* у нашој народној књижевности најчешће је повезана са Арапином који „у народним песмама и приповеткама замењује аждају, змаја или Турчина. У епској поезији постаје нека врста формулног лика и улази у оквире епске стилизације као снажан непобедив јунак, поробљивач, насилник и харачлија који удара намет у вину, месо и девојкама” (Пешић, Милошевић-Ђорђевић, 1997: 16–17).

Црни Арапин је у свести српског народа маркиран као „симбол и синоним за демона доњег (загробног) света (Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970: 15), који долази из „типског хтонског простора (земља арапска, владар Арапин)” (Детелић, 2015: 196). Међутим, Нестор Црни више наликује појединим божјацима из Станковићеве збирке приповедака *Божји људи* – судбина им је задала ударац¹⁵⁰ који нису могли да поднесу и закорачили су преко границе здравог разума. Поред тога, „ликови божјака су представљени као пасторчад друштва у осипању и Станковић је њихове судбине видео у току етичке и менталне деградације, као просјачку генезу” (Филиповић, 1968: 82), што чини и Божовић. Мада на први поглед застрашујућа појава, Нестора заправо краси „отворена веселост и радост” (Божовић, 2016: 194). По веровању, гробље је „свето

¹⁵⁰ „Однекуда на раскршће избија Нестор Црни, некадањи велики богаташ са Бајира, који је полудео кад су му разбојници једне ноћи отели огромне новце, и од оца наслеђене и њим самим удвостручене” (Божовић, 2016: 184).

место и као део митологизованог простора, супротстављено је селу, тј. свету живих” (СМ, 2001: 138), па иако се препоручује да се ноћу гробља заобилазе јер су то „места окупљања разних демона, душе злих, неправедних” (СМ, 2001: 139), Нестор Црни оживљава „представу о могућности ступања у контакт с мртвима” (СМ, 2001: 139):

Месечина горе, звезда, небото, како да ти вели: Ела кај мене! – мртваци долу, ноћ, убавина. А мртваци много арни луђе. Спијат, душички, како мирни малечки дечина. А јас свирам, свирам, да и разбудам малко. Мртваци плачет, месечина слзи пушта (Божовић, 2016: 186).

Слику гробља на коме Нестор свира мртвима „одликује демонски хронотоп” (Сувајдић, 2012: 265). Мртве који плачу надзире „месе¹⁵¹, сам по себи мртвац” (Сувајдић, 2012: 265) и употпуњује тумачење гробља као специфичног типа храма, односно „места на коме се пресецају и прожимају два, иначе раздвојена нивоа егзистенције: профани свет живих и сакрални свет умрлог” (Бандић, 1983: 45). Божовић је Нестору доделио неке атрибуте божанства доњег света, као што је надимак, одећа и комуникација с мртвима, али и способност да „својом песмом испољава широку љубав према људима” (Божовић, 2016: 188), што потврђује и Чајкановићеву тврдњу да „првобитно за божанство доњег света нису везиване асоцијације на злог демона, већ је касније дошло до његовог изједначавања са ђаволом” (Чајкановић, 1973: 170). Арабљанска мелодија помаже писцу да направи паралелу и јасан опозитан однос (ружно/лепо, добро/зло) међу „маћедонским богаљима” и „арбистанским јадницима” које је срео, што потврђује одступање од фолклорне матрице и формуле:

Будући слеп и таман споља и изнутра, он кроз ту таму гледа на свет, њоме масти све људе, па му се чини да је све одвратно и гадно као што је сам (...) Песма и израз ових двају Арабљана као да испољава њихову широку љубав према људима. Види се, они осећају своју таму, своје убоиство, па се опет теше тиме што код осталих људи има светлости и срећни су (Божовић, 2016: 188)

¹⁵¹ Као нека врста метафоре смрти, месец се доводи у непосредну везу с мртвима, с душама покојника и предака (Бандић, 1991: 81).

Просјачки и запуштен спољашњи изглед, јавно критиковање људи и њихових поступака који нису у складу са божјим законима, дар предвиђања, намерно узимање на себе маске лудости, или свесно, ређе несвесно, прихватање своје душевне болести као божјег белега, уз чврсту веру у Бога, која се испољава радошћу, неке су од одлика Станковићевих врањских божјака, као и велико поштовање, тачније, страхопоштовање које несумњиво гаји према јуродивима, односно божјацима, обичан православни свет: „Јуродиви Христа ради видљива су и стална опомена аскетском монашком животу, највише угроженом гордошћу. Отуд је већ у најранијим манастирима у египатској пустињи у 4. веку било *светих луда*, а њих су само ретки, просветљени духовници у манастиру препознавали” (Федотов, 2010, стр. 56). Њихов задатак је да народ који запада у грех, опомињу и покушају да им покажу пут до спасења у тренуцима када народ запада у моралну кризу, силази са Божјег пута и окреће се греху. Душевна борба натерала је Синана Лековца, потурчењака из приповетке *Љута неман*, да се ода алкохолу и од њега начинила скитницу, пропалицу, божјака, који је стално певушио исте стихове:

*Хеј, хеј, Срби се наљутиле,
А Турци те не познајев;
Хеј, хеј! Христос се наљутија,
А Мухамед гајле нема –
Хеј, ни Симо, ни Синане бре
(Божовић, 2016: 201).*

Симин изглед и понашање одговарају представи о божјацима, али недостаје му кључна одлика – вера. У периоду када део српског народа напушта стару веру и прелази у ислам, Сима је својом појавом опомена шта ће се десити онима који напусте веру прадедова. Стихови песме коју Сима непрестано певуши показују трагедију његовог избора. Срби га презиру, Турци не прихватају, за њих ће он увек бити потурица, никада Турчин. Издао је Христа, а Мухамед не мари за његову жртву, он није ни Сима ни Синан; презрен од других, лута разапет између онога што је био и онога што ни(је).

Транспоновањем лирске народне песме у своја приповедачка остварења, Божовић буди архетипске наслаге колективног несвесног, али уочавамо да сваки појединачни пример има своју функцију. Најфреквентнија врста народне лирске песме

је љубавна, која је у функцији описа женске лепоте и буђења Ероса,¹⁵² а уочен је и један пример севдалинке, којом Божовић уноси дух источњаштва у крајеве познате по гуслама и народној поезији.

Сватовске песме су у функцији сепарационе фазе свадбеног обреда прелаза, чиме писац остаје у оквирима неговања обредно-обичајне праксе. Уочили смо слепачку песму битољских божјака, за коју смо компарацијом утврдили да се мотивски и жанровски поклапа са песмама извођеним приликом прошње, а која је у потпуној супротности са мелодијом Арабљана и Нестора Црног. Истицањем лепоте њихове мелодије, Божовић се удаљава од фолклорне матрице у којој је арапски свет и атрибут *црни* уз име јунака маркиран као хтонски и непријатељски. Лирска песма је понекад у функцији карактеризације ликова, некад буди од

ређени архетип у јунаку, а свакако је саставни део обредно-обичајне праксе са којом се писац сусретао на својим путовањима и које је желео да сачува од заборава.

Табела 7. Лирске песме у приповеткама Григорија Божовића

НАЗИВ ПЕСМЕ	ПРИПОВЕТКА	ВРСТА ПЕСМЕ
<i>Чуј ме, Вујко, чуј ме душо</i>	<i>Вујка Белошева</i>	љубавна
<i>Вита јело, пустошна ђевојко</i>	<i>Вујка Белошева, Песма</i>	љубавна
<i>Ој девојче, мамино пуцино</i>	<i>Битољски богаљи</i>	љубавна
<i>Дома ми није попче то</i>	<i>Евет-неисе</i>	љубавна
<i>Листај се, горо зелена</i>	<i>Кад се времена сучељују</i>	љубавна
<i>Поведи, поведи коло, Бојана</i>	<i>Витешка подвала</i>	љубавна/сватовска
<i>Мил-девере, кито пера</i>	<i>Мали девер</i>	сватовска

¹⁵² О буђењу Ероса у колу и улози севдалинке детаљније у поглављу **Жена и Ерос**.

<i>Невесто, око калешо</i>	<i>Битољски богаљи</i>	сватовска/љубавна
<i>Не ли те је жалба за стара мајка</i>	<i>Сасвим незнани</i>	сватовска
<i>Кад пијемо зашто не певамо</i>	<i>Колашински сароши</i>	свечарска
<i>Да ли се надаш, султане</i>	<i>Сасвим незнани</i>	родољубива
<i>Та ти ли се најде, мори</i>	<i>Босиљградско крајиште</i>	родољубива
<i>Хеј, хеј, држ се равнино!</i>	<i>Колашински сароши</i>	родољубива
<i>Благо вама, мамушки јеђупи</i>	<i>Наша загонетка</i>	шаљива, ругалица
<i>Друштинци су чудо невиђено</i>	<i>У злу</i>	шаљива, ругалица
<i>Јао брате, сестри грдној</i>	<i>Мијат харамбаша</i>	тужбалица
<i>Учитељу медени</i>	<i>Песма</i>	севдалинка
<i>Жалујте на сакат, мале</i>	<i>Битољски богаљи</i>	слепачка

2.3. Прозни жанрови народне књижевности (предања и легенде)

Предање као појам „представља категорију народних простих казивања која су још браћа Грим (у 19. веку) означила различитим у односу на развијене приповедне форме као што је бајка” (Златковић, 2011: 202). Према речима Наде Милошевић Ђорђевић, најчешће је то „једноепизодична прича”, у којој је „стварност субјективно истинита”, и у којој се „кратка радња уоквирује у почетно и завршно изношење доказа о веродостојности казиваног” (Милошевић Ђорђевић, 2006: 111–173). Нада Милошевић Ђорђевић сматра да је предања најбоље дефинисао Вук Караџић, одредивши их као: „Веровања у ствари којијех нема, Постање гдекојијех ствари,

Јунаци и коњи њихови” (Карацић, 1972: 301–324), што се поклапа са данашњом класификацијом предања на митолошка, етиолошка и културно-историјска предања. Митолошка (демонолошка) предања¹⁵³ се заснивају на веровању у натприродна бића и силе и „неколиким својим карактеристикама могу се поредити са нефикцијским жанровима¹⁵⁴, а основу за поређење представља чињеница да је позивање на веродостојност казиваног један од основних елемената предања” (Поповић, Николић, 2016: 11–12). Ликови које срећемо у културно-историјским предањима имају „задатак да се боре за слободу, напредак, преузимајући функцију идеолошких предводника и културних јунака” (Златковић, 2011: 203). Етиолошка предања су „по свом карактеру можда, најближа миту, и казују о настанку појава, небеских тела, животиња. То су кратке духовите наратије (подврстом се сматрају есхатолошка предања која говоре о судњем дану и крају света, задирући и у религиозне форме, док локална или месна предања представљају контаминацију готово свих врста, базирајући се на значају локалитета (топонима)” (Златковић, 2011: 203).

Истицање веродостојности приповедања је један од кључних елемената предања, а „ојачавајућу реторику налазимо чак и у делима заснованим на општеприхваћеним нормама – потреба се природно повећава кад год постоји могућност неслагања са читаоцем” (Бут, 1976: 200).

Григорије Божовић, као добар познавалац усменог народног стваралаштва, транспонује разноврсна предања и легенде¹⁵⁵ у своје приповетке и даје им нови облик и значење. За манастир Девич везују се различита казивања која су мештани преносили на своје наследнике, а Божовић их је сачувао од заборава. Заштитник манастира, Свети Јоаникије (Јанићије) Девички је у веровањима, причама и предањима Срба и Албанаца из околине познат као „љути светац”, склон освети: „Кућа необична, још необичнијег свеца. Арнаути му пишу писанију, шаљу прилоге и често траже поповску помоћ, иако

¹⁵³ Демонолошко предање заснива се на „веровањима у чији се смисао не сумња, није га потребно посебно тумачити, нити потврђивати и доказивати” (Самарџија, 2011: 245–246).

¹⁵⁴ Нефикцијске жанрове одређује „тврдња да предочавају истину која је фактички тачна” (Абот, 2009: 31).

¹⁵⁵ Посебну групу форми чине приче религиозне садржине – легенде, које означавају уметничко-књижевну врсту, али и прозна усмена казивања о јунацима и херојима, локалитетима, што суштински карактерише и категорију предања, а у прилог томе иде и реченичка одредница *легенде о боговима и херојима*, чији се садржај упућује на културно-историјска предања (Златковић, 2011: 204).

сваке године убију по којег калуђера или запале по какав стог сена! Ваистину, љуто време, љути људи, љут манастир и још љући светац!” (Божовић, 2016: 520).

Име места *Људовић* народно предање везује за чудо Светог Јоаникија. Наиме, неки турски паша је дошао да опљачка манастир, а светитељ учини да му сва војска полуди и отуда настаде име места. Предање још говори „да су се калуђери молили Светом Јоаникију, који им поврати ум, а преобраћени паша богато дарива манастир” (Вукановић, 1998: 332). За манастир Девич и љутог и необичног свеца, заштитника манастира везује се и предање о Стојни Девичкој и њеним чудима, који се присећа поп Стоша у тренуцима када је његова вера у искушењу:

Сети се безбројних казивања о чудесима која је та баба Стојна чинила кад би јој се Арнаути наругали, или кад би јој из шале отели покупљену писанију, као и многи други молитвеници над свима који би свету кућу увредили или оштетили. Брзо би доводили кривце у конопцима да их поп Тодор приведе у разум, па прилагали лире и њиве. Чудо се и на његове очи догодило. Фека Војводић, манастирски војвода, тешко увредио баба Стојну. Она завапила пред ђивотом свеца осветника и Фека трећег дана пао са хата и сломио ногу: рамао је до смрти (Божовић, 2016: 522).

Евоцирањем чудеса којима је присуствовао приповедач, „говорећи о свом искуству на корак од догађаја” (Милошевић-Ђорђевић, 2000: 176), постиже убедљиву веродостојност. Појачавање веродостојности постиже се „типским хронотопом предања” (Самарџија, 2011: 303) и „ауторитетом старијих и колектива” (Поповић Николић, 2016: 20) који се налазе у улози казивача. У лику Стојне Девичке испољена је амбивалентност женског принципа, за који важи да „потиче од једне богиње и да је та богиња женско начело света, један пол, уздигнут до апсолута” (Иванов, 2001: 185), али и исконска демоничност” (Иванов, 2001: 185).

Поп Стоша показује живи, активни однос према светитељу: „Но се заричем, ја поп Стоша Обрешковић из Воћника, да ти Свету Кућу нећу отворити, нити кандила над ђивотом запалити, докле не покажеш чудо и да си јачи од Арнаута” (Божовић, 2016: 523), исказујући негодовање због штете коју су Арнаути наносили манастиру, а опет, пролазили некажњено. Према мишљењу Јасмине Ахметагић, „ма колико начин мишљења попа Стоше био типичан за митску свест, оне су и потврда да се дубоко у

јунаку одвија континуирани дијалог са Апсолутом” (Ахметагић, 2012: 112). У том инаћењу и рвању са светитељем лакше се подноси неслобода и чини се да ти ликови, спремни на најтеже жртве и подвиге, живе у нади и љубави за свет и светињу. Тако ће поп Стоша врло брзо, радостан због милости и моћи светитеља, тражити кључ што га је, у љутини, бацио у кланац испод манастира, јер је у Девич стигла ослободилачка српска војска.

У самом наслову приповетке *Краљевић Марко – Колашинско казивање*¹⁵⁶ јасно је назначено да приповедачки подтекст чини предање о Марку Краљевићу, о коме се није певало и приповедало само међу словенским народима, већ и међу Турцима, Грцима, Албанцима. Најзначајнијег јунака српске, јужнословенске и балканске усмене традиције тумачили су са различитих историјских, идеолошких, социјалних, митолошких и компаративистичких аспеката бројни истраживачи.¹⁵⁷

У прозним жанровима преовлађују културно-историјска или етиолошка предања која казују о Марковом стицању снаге и других атрибута, као и о настанку одређених локалитета и топонима, као што су Марков камен или Маркова вода. Веселин Чајкановић наводи (по Вуку) забележена казивања о животу и смрти легендарног српског јунака:

„Никакога Србина нема који не би знао за име легендарног Марка Краљевића, за његове јуначке подвиге и добра дела. О Марковој смрти различито се приповеда: једни веле да га је, негде у селу Ровинама, убио влашки војвода

¹⁵⁶ Кажа је у српској науци о народној књижевности уобичајен назив за предање (В. Ђурић, *Антологија народних приповедака*), најчешће синоним за скаску и легенду (Павле Поповић, *Преглед српске књижевности*, Београд, 1909, и М. Кнежевић *Врсте наше народне прозе*); по Вуку, оно што се каже „хвала ти на кажи” (Пешић, Милошевић Ђорђевић, 1997: 111).

¹⁵⁷ У македонском народном стваралаштву Марко Краљевић је посебно митолошки маркиран, а песме са овог подручја га „никада не доводе у пријатељске односе са турским поробљивачима” (Саздов, 1997: 64). У бугарском усменом стваралаштву и предањима и легендама о Марку препознају се остаци аграрно-календарских митова, при чему он преузима улогу пролећног божанства (младог Божића) (Иванова 1997). У песмама са далматинског говорног подручја Марко Краљевић је лишен основних епских одлика карактеристичних за српску епску поезију, у њима нема „узвишених националних и верских осећања, херојских жртава за општу добробит. У први план често избија емоционални аспект збивања, а песме добијају интимистички карактер и приближавају се лирским сферама” (Дрндарски, 1997: 142).

Мирчета златном стрелом кад су се Власи били с Турцима; други казују да му се у том боју заглибио Шарац у некој бари код Дунава и да су ту обоје пропали; у неготинској Крајини приповеда се да је то било у једној бари близу Неготина, испод извора царичина итд.” (Чајкановић, 1973: 184).

У усменој књижевности се „категорија ликова/јунака реализује различито у зависности од жанра у коме се јавља, средине у коме настаје, времена настанка и ствараоачевог угла гледања на особине и поступке јунака” (Самарџија, 2010: 20–22). Тако је старац Рашко приказао Марка Краљевића као заштитника слабијих и праведника, Стојан хајдук приповеда о пореклу Маркове епске и моралне снаге, док га старац Милија види и као турску придворицу. Снежана Самарџија истиче да категорије ликова/јунака, зависе од више фактора: „1) контекста фиктивног догађаја (сижејног модела или основне фабуларне матрице); 2) склопа варијанте (реализације обрасца); 3) жанровске норме; 4) околности импровизације (тј. схватања средине у којој се конкретизују и ликови); 5) процене и ставове певача/казивача (махом усклађених са колективним знањем и представама, али се од њих могу и разликовати, па и утицати на процене јунака); 6) садејства свих ових чинилаца” (Самарџија, 2010: 22). Поједини епски јунаци обликују се као потомци виших сила, који се особинама и поступцима разликују од смртника, али су и рањиви, што их опет чини сличним обичним људима. У поменутој приповеци, лик Марка Краљевића је обликован као потомак краљевске лозе:

Сви Мрњавчевићи беху обдарени великом снагом и умом, јунаштом и смелошћу. Његов отац Вукашин беше сав од кости и крви, снаге и мужанства, какво дотле није дало ни Примирје ни Загорје, нити сваколика земља србљанска. Но, он, краљевић Марко, сестрић војводе Момчила, који је, од како је бојнога клика, највећи снагом (...) прими у наслеђе да буде најслабији у целој очевој државини, да буде жалосна мрња, грђи и од својега претка Мрње о којем приче неће ни да чује силни Вукашин (Божовић, 2016: 309–310).

Ово предање има и елементе бајке, на шта указује виша сила уз чију помоћ Марко стиче снагу. Виша сила дарује човека након успешно пређене провере где се искушавају човекове особине, у овом случају – спремност да притекне у помоћ. У широком распону од жртвовања до подмићивања „дар је обухватио све тренутке човековог постојања и валере осећања – страх и поштовање, немоћ и захвалност, молбе и веру, љубав и милошту, жељу за изобиљем и благостањем. Дат од невоље или од

срца, као религијска и друштвена обавеза, као знак пажње и поштовања, и сам дар¹⁵⁸ је у историји цивилизације попримао обличја друштва у којем се дарује и појединца који дарује и прима” (Самарџија, 2011: 586). У овом случају, дародавац је жена, која по опису приповедача има вилинске атрибуте:¹⁵⁹

*Марко би брзо препукао, да се пред њим нечујно не обрете дивна
жена, сва у сјајном као сунце оделу, божанскога лика и топле милоште,
да му се сузе одмах пресекоше* (Божовић, 2016: 311).

Помоћник дарује јунака као знак захвалности тек пошто му је учињена услуга и искушавање се не понавља. Марко је задужио вилу тако што је спасао дете у колевци од оса, те она жели да га награди:

– Ти си добар и задужио си ме. Тражи шта хоћеш да ти дам (Божовић, 2016: 312).

Заузврат, он тражи снагу којом ће бранити нејаке, а добија је храном из дојке коју му жена нуди: „Кад га жена матерински поглади по глави, он застаде и поче разгледати своје груди и удове. У том тренутку одећа на њем поче пуцати, те спази како му се мишићи на удовима надимају и расту, а груди шире а он постаје све крупнији и снажнији” (Божовић, 2016: 312). Стицање снаге одговара предању по којем је Марка задојила вила.¹⁶⁰ Казивање о стицању снаге у поменутој приповеци прожето је и предањем о добијању Марковог коња, Шарца, које се разликује од оног које бележи Вук Стефановић Караџић.¹⁶¹ У почетку Марков коњ је неугледан и јадан:

¹⁵⁸ Дародавци су антропоморфно приказане природне појаве и небеска тела (ветар, облаци, Сунце, Месец, звезде), представници фауне и флоре (змија, вук, лисица, риба, птица, инсекти; јабука, леска) и онострана бића (баба у шуми, старац у пећини, жена крај извора, мртавац, ђаво) (Самарџија, 2011: 565)

¹⁵⁹ Виле су, према веровању, „изузетно лепе, младе девојке, које живот проводе далеко од људи” (Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970: 76–77).

¹⁶⁰ „Он је приказан као пастир, (свињар, козар) који проналази у гори и спасава једно или више вилине деца тако што их заклања од сунца или им даје воду. Захвална вила га награђује снагом дајући му да сиса три пута из њених груди све док не добије моћ да подигне и баци огроман камен” (СМ, 2001: 294).

¹⁶¹ „За његова Шарца једни приповиједају да му га је поклонила некака вила, а једни опет да га је купио у некакијех кириџија: прије Шарца веле да је имао много коња, па га ниједан није могао носити; кад у

Оно је све изуједано и изубијано: на местима где се привалила коњска копита, или где су силнички зуби нагњавили место – израсла је по зарашићењу бела длака, те су свукуд по слабој снази разасути беличасти колутови. Из свежих му рана шиба загасита нездрава крв, а из оних које се по сунчаној припеци, а под убодима несносних ројева мува тек развијају, млази прљави и лепкасти гној, те све то масти и црну длаку и беле колутове тако, да је некад о црнога коњића постало сасвим шарено, пиргаво и суро ждребе. Оно је јадно и мршаво да му се ребра броје, ноге му се искривиле, а бокови иза кукова сасвим угнули унутра, као да целог лета није окусило ни сламке траве, ни зрна зоби (Божовић, 2016: 308–309).

Међутим, сетивши се ждребета које је пролазило кроз муке и тортуру као и он, Марко моли жену да и њему да снагу, што она испуњава, дарујући му „стручак неке незнане траве” захваљујући којој доживљава чудесну трансформацију:

Оно поче на глед да расте и дебља, докле не постаде као утовљени трогодишњак. Ране му за тренут зарастоше, крв и гној застаде и изби на тим местима длака место пређашње крви и гноја. Осим тога, сва длака блесну пуним сјајем разноврсних преливања, те из досада прљавога и јаднога ждребета постаде Шарац, каквога седло шимиширово никад покрило није (Божовић, 2016: 313).

Као мотив, дар је у бајкама значајан за развој фабуле, док је у легендарној причи акценат стављен на проверу понашања дарованог јунака, али је сам чин даривања истоветан у оба жанра. „Иако је бајка антропоцентрична” (Радловић, 2009: 111–112), виша сила је надмоћна те, према томе, човек, јунак нема опцију да узврати даром. У овом казивању уочава се „митолошки слој легенде, у којем Марко Краљевић добија атрибуте прасловенских и словенских божанстава, добрих богова (помагача и заштитника), али и злих, „стarih крвника” (Љубинковић, 2010: 252), што се показује у

некакијех кириција виде шарено губаво мушко ждријебе, учини му се да ће од њега добар коњ бити, узме га за реп да одмахне око себе као што је остале коње огледао, али се оно не даде ни с мјеста помаћи; онда га купи у кириција, излијечи од губе и научи вино пити” (Стефановић Карацић, *Српски рјечник* : 345–346).

Марковом чудесном стицању снаге, па од „снагом слабог”, „изломљене душе” и „испљуваног и исмејаног” краљевог сина постаје снажни див. Уочава се и најмлађи слој легенде, где је Марко државотворац и слободоносац: „Не само у визијама већ и у свести људи, Марко постаје вођа бораца који се боре и гину за слободу. Није више учесник појединачних, међусобно одвојених обрачуна, не улива наду у крајњи успех само победама у појединачним мегданима. У новим условима он је предводник у фронталној бици, сигурни весник и јемац коначне победе” (Љубинковић, 2010: 252). Овај слој легенде наслућујемо у клицању чобана који поздрављају Краљевића Марка речима: „Здраво да си Краљевићу Марко, а држи се, земљо, ето ти јунака” (Божовић, 2016: 313).

Предањима и легендама¹⁶² Григорије Божовић „говори о времену српске царевине” (Питулић, 2011: 138), истиче Валентина Питулић, чиме оживљава прошла јуначка времена, али и подсећа на тешка искушења кроз која је српски народ прошао и која не сме да понови или заборави, као што је случај са предањем (легендом) садржаним у приповеци Лукин вир:

Три године невесте не заплетоше златне власи своје, свирке и песме умукосе задуго, а свадбе не би у Колашину пуних десет година. Народ је с презрењем испратио с Вучјега Поља онога црнога Црнојевића, којему остаде ово име, јер га тако прозва кнез Лука, којег ће бели таласи отети од тмурне стене тек кад народ заслужи да му засуди праведник као што је био кнез Лука Придворјанин (Божовић, 2016: 779).

Божовић је у приповетку унео елементе етиолошког и демонолошког предања, као и легендарне приче, те се њеним тумачењем уочавају митски и религиозни слојеви. Символика броја три¹⁶³ је „целовитост, довршеност” (СМ, 2001: 54), а у овом случају

¹⁶² У приповеци *Тврда душа* јасно се назире предање о закаснелом јунаку војводи Радичу,¹⁶² које се „понаша као интратекст у односу на интертекст косовске легенде, јер допуњава и продубљује њене различите поетичке, културно-историјске, етичке, есхатолошке, митске димензије, слојеве и значења” (Петровић, 2019: 227). Детаљније о закаснелом јунаку војводи Радичу у поглављу **Косовски завет и легенда у стваралаштву Григорија Божовића**, а о локалитету његовог гроба као светилишта у поглављу **Време и простор**.

¹⁶³ Број три се врло често јавља у словенској традицијској култури, па и код Срба: веровање да три суђенице одређују судбину детета после његовог рођења, три обредна купања у људском животу – кад

означава период жалости појачан сликом расплетене женске косе.¹⁶⁴ Лексема *вук*¹⁶⁵ је веома честа у српским топонимима, а према веровањима и обичајима може се закључити да је вук у старој српској религији представљао демона, а можда и божанство доњег света (Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970: 93). Двоструким истицањем црне боје недвосмислено се наглашава хтонска природа јер „асоцира се с мраком и земљом, а у њој се приказују и многи демони и божанства териоморфног карактера код разних народа” (Раденковић, 1995: 286).

Божовић нас враћа у време када је народ у Колашину био суочен са могућношћу одласка са огњишта, пољуљан тешким историјским околностима у којима се нашла тадашња српска држава. Иако тежи историчности и фактографским подацима, писац синтагмом „видовити људи”¹⁶⁶ приповеци даје призив митолошког, које упориште налази у веровању народа да их је сустигла казна за грех:

Видовити људи видели су на истом месту још и то: да је народ сутрадан гологлав, изгребан и окрвављен дојурио да потражи леш својега доброга кнеза и десет одабраних кметова. Запомагао је и кукао, гребao се и ударао у прса, али узалуд. Кнеза је прогутала она стена, која је те ноћи постала, и затворила га у подземне двореове своје, да га дуго држи као сужња. Кметови се нису удавили, но их је Свети Саво, чувши њихову голему жалост за кнезом, претворио у беле таласе и створио им овај вир. Они се по њему шеткају и непрестано ударају на стену да отму видовитог кнеза (Божовић, 2016: 779).

се роди, пред венчање и кад умре; са три зовине или дренове гранчице се шара чесница; о слави се палила трокрака свећа (Тројановић, 1930: 334).

¹⁶⁴ „Гребањем лица, превртањем појединих делова одеће, повезивањем црне мараме или пантљике, сечењем или расплитањем косе, пуштањем браде и нарицањем, жене, девојке и мушкарци изражавали су жалост за покојником” (Јовановић, 2014: 217). Жену без мараме може да одвуче дворовој (дворишни дух) (рус. Север, Череповецки срез), да је поједе вук (Пољаци – Хурали), убије гром (рус.); кад је види, „сунце плаче” (укр. Полтавска обл.); коса жене која иде непокривене главе, после смрти се претвара у змије (буг.) (СМ, 2001: 287).

¹⁶⁵ Круг легенди о вучјем пастиру и хромом вуку свакако представља траг најстаријих веровања о овој животињи (Зечевић, 2008: 604).

¹⁶⁶ Видовите личности виде оно што обични људи не виде, чују како трава расте, како птице и животиње разговарају, у треперењу лишћа и звиждању ветра чују разговор духова, итд. (Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970: 76).

Иако је формално хришћански светац, за Светог Саву се везују различита веровања и предања у којима се открива претхришћански слој. Из легенди и обичаја¹⁶⁷ везаних за овог светитеља „јасно је да је он заштитно божанство вукова, што значи да је у српском паганизму постојало вучје божанство чије су функције доцније пренесене на Светог Саву. Како је вук становник оног света, божанство вукова је исто што и божанство мртвих” (Чајкановић, 1973: 155). У предању је присутан и демонски хронотоп јер је позната везаност хтонских божанстава за воду – она је „место на коме привремено обитавају душе мртвих (док прелазе на онај свет) и средина у којој бораве нечисте силе” (СМ, 2001: 87).

Стиче се утисак да Божовић, док обилази рушевине некада сјајних тврђава и градова средњовековне српске државе, предањима о епским градовима и јунацима буди архетипско јуначко у срцу српског народа, измученог тешким историјским околностима. Божовић нас уводи у средњовековни Рас у путопису *По старом Расу* подсећањем на предање о гробу Бановић Секуле¹⁶⁸:

Туда је некада водио најкраћи пут са Косова у Рас, и њиме је задњи пут бежао Сибињанин Јанко, да негде код Рашке буде ухваћен и засужњен од стране нашега Ђурђа Смедеревца. Наша предања о томе још су жива и сапутник ми показује малени гај на једној округлој главици:

– Онамо је гроб Бановића Секуле, сестрића Сибињанина Јанка (Божовић, 2016: 7)

У песмама о Бановић Секули¹⁶⁹ до Секулине смрти долази због присутног облика тотемизма, односно веровања да су „Турци гњезда гујињеге, а змија је демонска

¹⁶⁷ Детаљније о Светом Сави као божанству доњег света и вучјем божанству видети у: Чајкановић, В. (1973). Мит и религија у Срба. Београд: СКЗ.

¹⁶⁸ У основи епске биографије Бановић Секуле, једног од најчувенијих епских јунака на јужнословенском простору, јесте животопис историјске личности – Јаноша Секељија. О њему је сачувано врло мало података. Поуздано се зна да је губернатор Краљевине Угарске Јанко Сибињанин (Јанош Хуњади) 1446. године за поставио за бана Славоније свога рођака Јанка Секулу. Према једином сачуваном родослову, Иван Секељи био је ожењен сестром Јаноша Хуњадија, док је према свим другим историјским изворима Јанош Секељи био син Јанкове сестре, а не њен син. На тој основи почивају и породични односи Бановић Секуле и Сибињанин Јанка у епској песми и предању (Лукић, 2016: 32–33).

¹⁶⁹ „Када су Сибињанин Јанко и његов нећак Секула дошли на Косово, учинио је Секула покушај да турског цара донесе живог Јанку у руке. Он се наине претвори у шестокрилу змију и донесе у Јанков

животиња више него икоја друга, те Сибињанин Јанко не стрелја орла јер је и сам *рода соколова*” (Чајкановић, 1973: 21). Објашњење зашто је Секула узео облик змије је то што је према традицији „Секула био змај, а змај је митолошко биће необичне снаге са змијским и људским обележјима, које може да лети и да се преображава у разне облике” (СМ, 2001: 206).

Инкорпорирање жанрова народне књижевности у ауторски текст с једне стране је пишчева тежња за њиховим очувањем од заборавља и израз „потребе да се пред неминовношћу утапања и сукоба са другом нацијом сачува идентитет” и, према речима Валентине Питулић, „предмет је антрополошко–психолошке анализе” (Питулић, 2011: 135). Оно што је сасвим извесно, јесте да тумачење жанрова народне књижевности садржаних у приповедачком опусу Григорија Божовића доприноси осветљавању етнопсихолошког слоја приповедака Григорија Божовића насталих у доба када се традиција неговала и чинила важан сегмент живота српског народа.

3. Архетипологија књижевних ликова Григорија Божовића

Интерпретирајући књижевни текст тако што се фокусира на архетипове у књижевном делу, архетипска књижевна критика има корен у *Златној грани* Џорџа Фрејзера, а затим и у студији Нортропа Фраја,¹⁷⁰ канадског теоретичара и књижевног критичара. Свој врхунац достиже са Карлом Густавом Јунгом, који развија психолошку теорију са архетипом као једним од кључних појмова у радовима: *О архетиповима колективног несвесног*, *Појам колективно несвесног* и *О архетипу са посебним освртом на појам Аниме*.¹⁷¹ Дефиниције појма архетипа¹⁷² варирају, али је једна од потпунијих да су под њим подразумевају „типични облици схватања, и свуда

логор турског цара претвореног у сокола. При поласку у авантуру, скренуо је Секула пажњу ујаку да не стрелја змију већ да стрелја сокола. Али је Јанко учинио другачије: он је убио сокола, а змију пустио да побегне” (Чајкановић, 1973: 21).

¹⁷⁰ Frey, N. (1979). *Anatomija kritike*. Zagreb: Naprijed.

¹⁷¹ Јунг, К. Г. (2003). *Архетипови и колективно несвесно*. Београд: Атос.

¹⁷² Јунг је указао на основне архетипове: мајка, дете, сенка, анима, анимус, мудри старац, мудра старица (Јунг, 2003).

где се ради о равномерним и правилно поновљеним схватањима, ради се о архетипу, независно од тога да ли је упознат његов митолошки карактер или не” (Шутић, 2000: 14).

У овом делу рада бавићемо се тумачењем кључних мотива у стваралаштву Григорија Божовића полазећи са становишта архетипске критике, која своју експанзију у теорији књижевности достиже у другој половини 20. века. Оправданост коришћења архетипског приступа у тумачењу стваралаштва Григорија Божовића лежи у чињеници да он ствара у специфичној етнопсихолошкој заједници и у приповедачком поступку користи симболе из народног стваралаштва. Идентификовање архетипских слика у фолклору, који је „стециште религијских и митских елемената”, (Шутић, 2009: 85) олакшава чињеница да је „обичајност обележена понављањем, а Јунг стално инсистира на понављању као основном обележју архетипова, без обзира да ли је упознат њихов митолошки карактер” (Шутић, 2009: 85). Формула као „носилац скупа значења у одређеној култури у свести слушаца активира веома сложене системе асоцијација и учествује у хоризонту очекивања” (Самарџија, 2007: 41). Оно што привлачи пажњу у тумачењу женских ликова у приповедачкој прози Григорија Божовића јесте трансформација женског принципа, па тако жена вођена Еросом постаје делија-девојка, а архетип мајке удружен са религиозним осећањима претвара се у жену осветницу и ратницу, жену-јунака, бранитељку вере, што женски принцип чини комплексним и захтева детаљнију анализу. С обзиром на то да Божовићева проза почива на темељима народне епске песме и традиције, тумачићемо женски принцип узимајући у обзир и мушко начело, које доминира у јуначкој поезији. Поредићемо мушке ликове јунака са епским координатама, антијунака, јунака-жртве и издајника, осветљавајући њихове поступке, посебно када је у питању религиозност, јер је архетип јунака готово увек удружен са религиозним мотивима, док издајника прати одсуство религиозности, тачније проверавање. Оно што никако не смемо превидети, јесте чињеница да Григорије Божовић, изнад верске и националне припадности одређеној заједници, издваја етичке кодексе који одликују човека, а који се манифестују кроз поступке његових јунака. Етичност Божовићевих јунака истиче и Небојша Лазић:¹⁷³ „Уочавамо да се књижевни

¹⁷³ Лазић, Н. (2016). Одлике приповедачког поступка Григорија Божовића. *Поетика Григорија Божовића*, тематски зборник водећег националног значаја. Косовска Митровица: Филозофски факултет.

јунаци Божовићевих приповетки не боре за слободу науштрб морала, древног кодекса који налазе на лицима оних против којих су устали да се бране” (Лазих, 2016: 46). Анализом јунака, ставићемо акценат на њихове етичне поступке у ситуацијама када то од њих не очекујемо. Да бисмо у целости успели да осветлимо књижевне ликове Григорија Божовића и разумемо њихове поступке, морамо их тумачити у контексту историјских прилика које су владале у том периоду и скале типова у народној традицији. У овом делу рада покушаћемо да дефинишемо мушки и женски принцип између митологије и психологије, мотивисане историјским околностима, често спутане стегама друштвене заједнице, или вођене наглашеним верским или националним идеалима. Ликове ћемо анализирати у контексту њихових поступака, водећи рачуна о кодексима који владају у друштвеној заједници и традицији, која је врло жива, јер само на тај начин можемо разумети приповедачки поступак Григорија Божовића и дело које тумачимо.

3.1. Жена у приповеткама Григорија Божовића

Критичари су у периоду између два светска рата¹⁷⁴ изнели став да је тематски круг приповедака о женама најособенији и најоригиналнији у приповедачком опусу Григорија Божовића, иако су женски ликови остали на маргини почетних и првих међуратних година пишчевог стваралаштва. Та чињеница не изненађује ако узмемо у обзир да је Божовић био импресиониран и инспирисан српским витештвом које није јењавало у ропству, већ јачало у борби за очување идентитета. Прве три збирке приповедака садрже само три приче о женама и све потврђују тезу да је жена у том периоду Божовићевог стваралаштва „остала у сенци мужева и мушкараца на оседлану хату” (Јевтовић, 1996б: 103). Григорије Божовић је 1930. године објавио збирку *Робље заробљено* у којој мења дотадашњи однос према жени у књижевности и уводи је међу ликове хероја и националних горостаса као равноправну хероину. Пет година касније, књигом *Тешка искушења*, Божовић ствара најмаркантније женске ликове, док

¹⁷⁴ Видети у: Јевтовић, М. (1996). *Григорије Божовић и међуратна књижевна критика*. Баштина, бр. 7. Приштина: Институт за српску културу.

збиркама *Под законом* и *Неизмишљени ликови*, према речима критичара, достиже врхунац у стварању женских ликова.

У разговору са Бранимиром Ћосићем, Божовић исцртава обресе тематског круга приповедака о женама:

„Заиста, ја имам врло мало женских типова, а то је једно с тога што желим да бацам на хартију успомене предатних људи из Јужне Србије које сам посматрао, а друго с тога што ја лично сматрам да жена за данашњи стадиј наше литературе, која има за предмет још једну епску борбу, да жена, велим, сувише заузима места. Најзад и што су ми јунакиње (оне из Јужне Србије, које бих ја могао описивати) по својем светлом животу тако присне да ми све изгледа да би(х) их обесветио када бих о њима писао” (Ћосић, 1927: 77).

Миленко Јевтовић истиче да, иако међу Божовићевим женским ликовима доминира архетип мајке и супруге, уочава се и архетип жене која дела изван оквира друштвених норми, и која „има храбрости да се пода „срамотним страстима и забрањеним жељама” (Јевтовић, 1996б: 106). Женским принципом бави се Даница Андрејевић у тексту *Жена између Ероса и Танатоса у прози Григорија Божовића*, у коме дефинише жену као националну трагичну хероину, жену стуб породице и жену с елементима индивидуалне егзистенције, а архетипологију Божовићевих јунакиња уочавамо и у тексту Валентине Питулић *Функција симбола у приповедању Григорија Божовића*, где наилазимо на тумачење архетипа мајке, одане и неверне жене. Оно што привлачи пажњу у тумачењу женских ликова у приповедачкој прози Григорија Божовића јесте трансформација женског принципа, па тако жена вођена Еросом прелази у архетип верне жене и осветнице, а архетип мајке удружен са религиозним осећањима претвара се у жену осветницу и ратницу, жену-јунака, бранитељку вере, што женски принцип чини комплексним и захтева детаљнију анализу. С обзиром на то да Божовићева проза почива на темељима народне епске песме и традиције, тумачићемо женски принцип узимајући у обзир и мушко начело које доминира у јуначкој поезији. Миодраг Поповић истиче да је инкорпорирање епске хероике у индивидуална књижевна остварења започело са „сазревањем патриотско-револуционарног расположења 1848. године, те да је крајем педесетих и нарочито почетком шездесетих добило нови замах” (Поповић, 1972: 291). У нашој традицији женско начело одређено је канонизованим начином понашања: „Док мушкарац, уз

помоћ елементарних сила (воде, ватре, ветра), али превасходно 'књигом и јазијом' опчињава жељену жену – женске чини и древнија женска моћ почивају на присном непосредованом контакту са природом, са снагом земље и њених плодова” (Пешикан-Љуштановић, 1994: 24). Тумачећи женске ликове у прози Григорија Божовића, узећемо у обзир чињеницу да већину фолклорних ликова можемо сврстати у одређене категорије типова „везаних за простор, културу, време” (Петровић, 2009: 99), по узору на јунакиње из епске поезије. Анализирајући принцип женског начела, користићемо и терминологију народне поезије, да бисмо једноставније приказали типолошке сродности и функције ликова. Божовићеви женски ликови су веома комплексни, па ћемо у појединим случајевима тумачити више сижејних функција, водећи рачуна да не буде сувишних понављања.

Мајка

Архетипска књижевна критика¹⁷⁵ има корен у *Златној грани* Џорџа Фрејзера, а затим и у студији Нортропа Фраја,¹⁷⁶ док свој врхунац достиже са Карлом Густавом Јунгом, који развија психолошку теорију са архетипом као једним од кључних појмова.¹⁷⁷ Дефиниције појма архетипа¹⁷⁸ варирају, али је једна од потпунијих да се под њим подразумевају „типични облици схватања, и свуда где се ради о равномерним и правилно поновљеним схватањима, ради се о архетипу, независно од тога да ли је упознат његов митолошки карактер или не” (Шутић, 2000: 14). Примена архетипске критике у тумачењу књижевног дела зависи од „чињенице да ли је то дело остварено на архетипској основи и да ли су њему садржани поједини архетипски обрасци” (Шутић, 2009: 88).

¹⁷⁵ За разлику од архетипске критике, конституисање књижевне архетипологије као „дисциплине науке о књижевности, допринело би теоријској општости, која архетипској критици недостаје. Истовремено, књижевна архетипологија садржала би оне принципе који су уграђени у архетипску критику, то јест, подразумевала би непосредни додир са књижевним делом и аналитику тог дела” (Шутић, 2009: 11).

¹⁷⁶ Frey, N. (1979). *Anatomija kritike*. Zagreb: Naprijed.

¹⁷⁷ Јунг, К. Г. (2003). *Архетипови и колективно несвесно*. Београд: Атос.

¹⁷⁸ Јунг је указао на основне архетипове: мајка, дете, сенка, анима, анимус, мудри старац, мудра старица (Јунг, 2003).

Анализирајући комплексност природе архетипа мајке, Јунг истиче да се у њеној основи јасно уочавају позитивна и негативна страна, од мудрог, брижног и духовно егзалтираног, до тајног и застрашујућег: „Мајка влада местом магијског преображаја и поновног рођења, као и подземним светом и његовим становницима” (Јунг, 2003: 93). Амбивалентна функција женског принципа у вези је са хармонијом, односно дисхармонијом која влада у породици или колективу, што је „погодно за активирање архаичних слојева традиције, за обликовање интернационалних мотива, пројекцију локалних обичаја, веровања и схватања” (Самарџија, 2008: 86). Деловање жене у српској традицијској култури јасно је одређено канонима и табуима, а опозицијом *лево–десно* Љубинко Раденковић показује статус женског принципа у односу на мушки: „Десно се, по правилу, доима као добро, повољно, позитивно, и то је мушка страна, док је лево означено као лоше, неповољно, негативно, и то је женска страна” (Раденковић, 1996: 23). У изразито патријархалном свету епске поезије и српске традиције уопште, мајка има веома значајну позицију у чијој су основи „стилизовани реликти матријархата, али и још архаичније представе” (Самарџија, 2008: 93). Средиште патријархалног света у Божовићевој прози одређује породица, а у тој прози, како то закључује Даница Андрејевић: „Све су жене прво Српкиње и мајке, а тек онда, несрећна бића са сопственим идентитетом. Зато је национална етика надређена књижевној естетици, а линеарна типологија јунакиња индивидуализацији и субјективизацији ликова” (Андрејевић, 2016: 62). Мајка се у Божовићевој прози често доводи у везу са смрћу, те је можемо тумачити у контексту лика Мајке Југовића. Веселин Чајкановић тумачи лик Мајке Југовића у окриљу митологије и указује на то да народни певач Мајку Југовића није представио као смртну жену, већ вилу: „Њена појава на разбојишту, њен интерес за пале јунаке, и облик у коме се јавља, довољно је карактеришу. Српске виле могу бити покатакд добри, помажући демони, али су оне у основи свирепе, осветољубиве, каприциозне; оне одузимају људима памет, вуку их у дубине да их ту удаве” (Чајкановић, 1994: 100). Сам писац наговештава сличност Неде Селогражданке из истоимене приповетке са Мајком Југовића, јер је најизраженија психолошка карактеристика Мајке Југовића њено достојанствено држање и дискретан бол – њено *тврдо срце*. Неда Селогражданка је једна од Божовићевих јунакиња за које Даница Андрејевић каже да „може бити типско-симболични пример Мајке Југовића из народне песме, која је много ближа Танатосу као персонификацији смрти него Еросу и животним импулсима” (Андрејевић, 2016: 76). Истог је мишљења и Миленко Јевтовић који Божовићеву Неду Селогражданку види као „мајку Југовића српске

реалистичке прозе” (Јевтовић, 1996б: 68). Неда без јаука и суза испраћа синове у смрт, као да је у њеним грудима камено, *тврдо срце*: „Свака мајка има срце. А она? И она. Но може бити свет ће помислити да она има камено срце? Може ли мајка имати камено срце? Ето, свет ће тако мислити за њу. Има разлога јер се тако показивала. Може бити то исто ће мислити и њена мила деца“ (Божовић, 2016: 93). Неда не допушта да се Турци радују њеној несрећи, већ без даха пада на земљу „да би Призренском пољу, очајно потурчену, опет завештала једну пркосну и бојну легенду о мајци која за својом децом не закука за свога живота” (Божовић, 2016: 93). Натеравши га да освети браћу, Неда је тим чином послала Стаменка, последњег сина, у гроб. Недину мисао да је рођену „децу узела на врат, сама појела као вештица” (Божовић, 2016: 93), можемо поредити са митско-обредним контекстом песме *Изједен овчар*,¹⁷⁹ коју је Вук Стефановић Караџић сврстао у *Пјесме особито митологичке*. У песми је „присутна прастара асоцијација на лунарну богињу,¹⁸⁰ у њеној демонизованој, уништитељској фази, а на тој линији су јој и вештице¹⁸¹ које једу овчара аналогне” (Карановић, 2010: 63). Миодраг Павловић¹⁸² истиче да „и песме и искуство, не само митско него и

¹⁷⁹ *Осу се небо звездама,
И равно поље овцама;
Овцама нема чобана,
До једно дете Радоје,
И оно лудо заспало,
Буди га Јања сестрица:
„Устани горе, Радоје!
Овце ти за луг зађоше.”
„Нека и, сејо, не могу;
Вештице су ме изеле:
Мајка ми срце вадила,
Стрина јој лучем светлила”*
(Вук I, 2006: 119).

¹⁸⁰ Лунарне богиње обједињују стваралачки и разоритељски принцип (Хардинг, 2004: 166).

¹⁸¹ „Црногорци држе да она жена која хоће да буде вјештица, мора најпре своје дијете изјести, па онда може и другу дјецу јести. Они које је вештица „појела” умиру одмах или живе неко време, односно како им је досудила док је јела срце, и умиру онаквом смрћу каквом им је наменила” (Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970: 74).

¹⁸² Павловић, М. (1986). *Обредно и говорно дело*. Огледи са српским предањем. Београд–Приштина: Просвета–Јединство.

историјско показују да је жртва потребна да би се нешто саградило, родило, добило” (Павловић, 1986: 7). У миту, као у песми, исход жртвовања је представљен као смрт и поновно рођење. Тако је овчарева смрт обредна,¹⁸³ а песма је имала функцију да потпомогне решавање односа јединке и заједнице” (Карановић, 2010: 67). Неда Селогражданка, као и овчарева мајка, „*вади срце* односно жртвује своју примарну емоцију, и док то чини она је зла, али само привидно. Пошто је испунила своју функцију, она треба да умре и она симболички и умире” (Карановић, 2010: 67). Песма о изједеном овчару, као и Недин поступак жртвовања живота своје деце, представљају „космичку слику света” (Карановић, 2010: 68) којом се враћа баланс нарушеној хармонији, односно „жртвом се превазилази хаос” (Павловић, 1986: 8).

Стара Вујана из приповетке *Две жене* пристиже да види свог мртвог сина и корача чврсто, пркосно, водећи рачуна да јој лице не одаје бол: „Само једном руком беше поднимила слабину, стегла своја лепа старачка уста и из све снаге узмахнула да је не би страшан догађај поткосоио. Из пркоса, онога што је кроз векове пламтео само кроз ређа тврђа срца” (Божовић, 2016: 460). На месту Јабланове смрти, на побратимском прагу, одиграва се тиха драма изазвана арнаутско-српским сукобима. Мирча Елијаде маркира праг као „начин прекида континуитета и простора, границу која супротставља два света и парадоксално, место где они међусобно опште, где се одвија прелаз из профаног у сакрализован свет” (Елијаде, 2003: 77–78). Јабланова смрт као да је зауставила време, домаћин Арнаутин одаје почаст младићу иако је одговоран за његову смрт, и сви стрепе од појаве мајке. Смрт члана заједнице погађала је не само породицу већ и колектив, који је тим поводом долазио у посебно ритуално стање. Реалност светог, односно „другог” времена у периоду трајања лимиалности повезана је са представом о заустављању световног времена, што истиче Бојан Јовановић.¹⁸⁴

„У том смислу је један од основних циљева ритуала сепарације заустављање профаног времена и успостављања квалитативно другачије

¹⁸³ О могућем ритуалном тумачењу смрти детаљније у поглављу **Убиство као ритуални регулатив**.

¹⁸⁴ Детаљније о ритуалним радњама последњег обреда прелаза у поглављу **Смрт и погребне радње у функцији последњег обреда прелаза**.

реалности. Будући да је смрт појединца тренутак окончања његовог дотадашњег животног циклуса, симболички израз заустављања уобичајеног, профаног времена добиће свој потпуни смисао у контексту средине и понашања живих према покојнику током самртног обреда” (Јовановић, 2014: 204).

Мајка је централни архетипски образац страдања, јер се суштина мајке, материнство, најчешће потврђује страдањем, попут „архетипска мајка човечанства, Марија, Христове мајка, у чијем кругу су све страдајуће, обичне мајке” (Шутић, 2009: 187). Божовићева стара поносна Вујана, мајка мртвог изданог Јаблана, види своју личну трагедију као жртву коју подноси мирно зарад колективног добра, и не пушта гласа од себе да се Арнаути не би наслађивали њеним болом: „Преко њених усана олако али снажно пређе поносан мајчин осмех” (Божовић, 2016: 461). И на лицу Арнаутке из приповетке *Мајка* готово да се види задовољство што је све по прописима „пушке и окршаја”, без обзира (на то) што су жртве њени синови – од судбине се нема куд:

Углови њених наборених усана мало заиграше, очи засјајаше. И ко би погодио да ли је то био грч наврела вриска или задње мајчино задовољство да јој синови леже по свима прописима пушке и окршаја (Божовић, 2016: 363).

Владимир Проп указује да је „смеху приписивана способност да буди живот” (Проп, 1984: 174), а слично објашњење магичне функције смеха налазимо и код Веселина Чајкановића: „Смеј је најјача манифестација живота и тај смеј оспособљава да у том другом свету сачувају живот, да на неки начин ускрсну и остану бесмртни” (Чајкановић, 1994: 303). Божовићева жена, па и ова Арнаутка је „паћеница и мученица, она је од колевке до смрти заточеница окамењеног морала и анахроне патријархалне свести, она је заробљеница породичног и друштвеног статуса доба у коме живи” (Јевтовић 1996б: 105). Она живи по неписаним законима и чини оно што јој дужност налаже. Окупљена светина у прилици је да види мајку и жену чији је сваки покрет

одређен обичајима и дужностима, па тако након што је ритуално покрила лица мртвих синова,¹⁸⁵ по дужности прилази рањеном мужу, храбрећи га:

Ти да си здраво, старче, синове испратисмо!... Буди јунак, пушке су за људе!... Крепи се!... Хоћеш ли воде?... Давали ти?... Е, хвала им!... Крепи се (Божовић, 2016: 364).

Понашање ожалашћене Арнаутке у складу је са обичајима који владају у исламској заједници: „ислам учи да је смрт само пресељење с једног на други свет, зато се забрањује претерано испољавање жаљења за умрлима” (Савић, 1999: 179). Иако прати законе света у коме је одрасла и живела и за друго не зна, ипак њено мајчинско срце прави искорак изван утврђених правила понашања и она тражи допуштење да покрије и убијеног Словенца и, тужећи за њим, кроз сузе излива своју бол за синовима.

Према канонима који владају у исламској заједници, „жене не иду на сахрану, где се не сме плакати, јер је тешко души покојника када се плаче” (Савић, 1999: 179), што указује на извесне разлике између ритуалних радњи везаних за смрт као обред прелаза¹⁸⁶ у православној и исламској заједници. Ритуалне радње у оквиру погребног обреда представљају општеприхваћене обрасце понашања који представљају одговор друштвене заједнице на смрћу изазвано рушење поретка. Сваку друштвену заједницу одликују специфична веровања и вредности на којима почива, па се тако и погребни ритуали разликују у одређеним сегментима. Упркос томе, схватање смрти као универзалне категорије и самртног обреда као одговора на кризну ситуацију у колективу, одлика су многих народа и култура. Према речима Душана Бандића, „нарицање¹⁸⁷ за покојником је познато Словенима, као и несловенским балканским народима” (Бандић, 1980: 139). Божовић приказује мајку у њеној узвишености, без обзира на то које је вере, па тако видимо изузетну сличност у понашању Арнаутке над телима мртвих синова и Вујане, док гледа у свог Јаблана. Обе мајке изнад свог бола стављају осећај поноса што су им синови страдали за виши циљ, часно, јуначки – како

¹⁸⁵ О ритуалном покривању лица у поглављу **Смрт и погребне радње у функцији последњег обреда прелаза.**

¹⁸⁶ Ван Генеп, А. (2005). Обреди прелаза: систематско изучавање ритуала. Београд: СКЗ.

¹⁸⁷ Наричање је „нека врста разговора са покојником: за време нарицања обавезно се помиње име покојника или се он на неки други начин дозива” (Бандић, 1980: 140).

закон налаже, и тежњу да супротна страна не види њихову слабост. Глорификацију мајчинске природе Арнаутка показује узимајући на тренутак улогу мајке и водиље кроз последњи обред прелаза несрећног Словенца:

– *Рахмет ти по твојој вери, дете* (Божовић, 2016: 365).

Да архетип мајке не познаје веру и нацију, доказује Кариманова жена, Арнаутка, која прилази Вујани и болно је загрли, овлаживши је нелажним сузама:

*О, сестро, колико би била срећна да мој син лежи место твога Јаблана!
Да бог да мајка ниједнога код куће не затекла ако је ово лаж! А разумем те
зашто не кукаш. Нека ти је просто материнство! О, о, да није урока, боже!
Нека је просто, где се чује и где се не чује: нека је просто* (Божовић, 2016: 462).

Обе мајке бришу верски и етнички јаз који је рат прокопао између њих. Арнаутка гази законе и пред народом захтева од мужа да скине срамоту са њиховог имена и пронађе Јаблановог убицу, знајући да је он убица, вођена традицијом с једне стране, а с друге, осећајући Вујанин бол. Вујана, иако зна да су Кошутани убили њеног сина, осећа искреност у Арнауткиним речима које горе од срамоте и сузама које пролива не Кошутанова жена, већ – мајка.

Према речима Валентине Питулић „у српској традицији жена је преносилац тајних знања” (Питулић, 2010: 113) и има веома значају улогу у обредима прелаза,¹⁸⁸ а већ смо истакли да је архетип мајке у приповедачкој прози Григорија Божовића често приказан као медијатор међу световима. Иконија из приповетке *Кона из Међеђега Потока* представља тип јунакиња за које Валентина Питулић истиче да су „слике мајке које су по правилу узвишене и оличење Богородичине девствене чистоте” (Питулић, 2006: 150). Достојанствено, као што је и живела, Кона је пример трагичне јунакиње, ближе Танатосу, која свој живот завршава мирно и отмено: „Иницијацијским преласком у други свет мајка постаје медијатор између светог и профаног. Кроз иницијацијски прелазак, кроз бол мајке из различитих

¹⁸⁸ О ритуалним радњама везаним за смрт као обред прелаза, у којима мајка учествује као медијатор међу световима, детаљније у поглављу **Смрт и погребне радње у функцији последњег обреда прелаза**, да би се избегла понављања.

етнопсихолошких корпуса, на готово идентичан начин, улази у сферу светости самртног чина” (Јовановић, 2000: 119–129), а самим тим и у сакрални простор последњег обреда прелаза” (Питулић, 2006: 118). Иконијина вера и стоичко подношење бола због смрти сина јединца до самог краја: „Како је дао Бог, хвала њему” (Божовић, 2016: 507) подсећају на старозаветну причу о Јову и његову безусловну веру у Бога:

*Господ даде, Господ узе, да је благословено име Господње („Књига о Јову”, 1–21).
... добро смо примали од Бога, а зла зар нећемо примати („Књига о Јову”, 2–10).*

Попут Иконије, Ристосија Баћова из приповетке *Тврда душа* ће након последњег причешћа, спокојно прећи у сакрални простор смрти „примирена у души као свако снажан ко је до краја испунио своју дужност” (Божовић, 2016: 535), уверивши се да њена породица може даље без ње. Валентина Питулић закључује да је у Божовићевом стваралаштву „архетип мајке толико јак да њену симболику врло вешто преводи кроз све процесе иницијације, почевши од рођења, свадбе и смрти” (Питулић, 2006: 150).

Наша савремена фолклористичка истраживања¹⁸⁹ „већ су у доброј мери понудила једно модерније читање текстова усменог порекла, у којима су сачувани сами корени првобитне архајске културе (обредно-обичајни контекст и пракса, митолошко-календарски циклуси и магијске ритуалне радње), у чему своје посебно место има специфично женско начело и женски принцип” (Гароња-Радованац, 2011: 84). Роберт Гревс реконструише култ Месечеве богиње, која симболизује „Мајку заштитницу (рођајни принцип), Љубавницу (еротски женски принцип) и Богињу смрти (демонолошки принцип)” (Гароња-Радованац, 2011: 86). Мајка у улози заштитнице и бранитељке породичне и колективне хармоније показује своју снагу и моћ у кризним ситуацијама. Стара Божана у приповеци *Мајчин одвојац* повукла са на бачију, не желећи да смета снахама, али будно надгледа да синови задрже традиционални породични оквир и да не дозволе да се кућа након смрти домаћина пољуља. Појављује се у тренутку када наступа критичан тренутак за породицу, и користи клетву као

¹⁸⁹ Диздаревић-Крњевић, Х. (1992). *Вековита јабука Лазе Костића*. Београд–Нови Сад. Карановић, З. (1998). *Антологија српске лирско-епске усмене поезије*. Нови Сад.

регулатив¹⁹⁰ у кризном тренутку по породицу: „Стара – стара Колашинка, некад оштрих црта и велике снаге, а сад некако смањена, исушена од брига и година и смежурана као варена крушка” (Божовић, 2016: 555). Мајка је осликана као у епској песми, ефикацијом која напредује „прогресивно црту по црту” (Зима, 1988: 106) и кулминира сакралном представом жене-мајке” (Питулић, 2006: 150). Одлучна да спречи синове да донесу одлуку која ће нарушити породичну хармонију, она ступа у кућу. Лесков штап¹⁹¹ у руци носи као заштиту, али подсећа на владарско жезло, па мајка подсећа на поглавара – што деца и потврђују одајући јој поштовање устајањем при њеном уласку. Клетвом која „отвара сферу окултног, а ова је по традицији доступна моћима жене” (Диздаревић-Крњевић, 1997: 82), мајка штити темеље породице и потврђује статус „чуварице ритуала и старих магијских знања” (Гароња-Радованац, 2010: 10–11).

Мајка у Божовићевој приповеци има моћ „претварања живота у хармонију пред стално претећим хаосом” (Гароња-Радованац, 2010: 10–11), она има особине Мајке Југовића и вештице која жртвује своје дете зарад колективног добра; медијатор међу световима у обредима прелаза, чиме потврђује женско начело Мајке заштитнице и Богиње смрти. У исто време, Божовићева мајка брише верски и национални јаз и чува неписане законе заједнице у кризним ситуацијама.

¹⁹⁰ О овоме ће детаљније бити речи у поглављу **Обредни контекст анатеме и клетве и њихова регулативна функција.**

¹⁹¹ Штап је један од главних атрибута учесника различитих обреда, пре свега ритуалних опхода (коледари, кукери, полажајник и др.), као и неких демона; одговара жезлу, батини, пруту, грани, а такође и неким кућним предметима, као што су: жарач, четка с дршком, лопата. Често су магијска својства штапа плодносна и заштитна, везивана за његово „порекло”, за врсту дрвета од кога потиче, за претходне радње које су с њим обављане итд. Посебну моћ придавали су штапу који је био у додиру са змијом. У својству заштитног средства, коришћени су ш. од различитог дрвећа: код Ист. Слов. од јасике, букве, код Јужних – од дрена, тисе, леске (СМ, 2001: 591–592).

Жена-јунак/делија девојка

Никита Иљич Толстој је истакао да „фолклору треба приступати као одређеном систему погледа на свет и систему народних представа, систему жанрова и сликовитих представа, систему ритуалних функција и текстова, који имају одређен садржај, установљен традицијом” (Толстој, 1995: 15). У епској поезији доминантне су јуначке, мушке теме, чији су носиоци „баштеници атрибута паганских божанстава” (Делић, 2006: 269), а сама песма садржи „прећутану епску биографију” (Сувајџић, 2008: 160). Женски ликови функционишу у складу са мушким принципом, јунаком и његовим „делањем или неделањем” (Пешикан-Љуштановић, 2007: 144). Породична или колективна хармонија, или њено нарушавање утицали су на формирање женских ликова како у епској поезији, тако и код писаца који су стварали на њеним основама. У српској усменој књижевности, поред мушког принципа, који је носилац јунаштва, помиње се мотив делије девојке, веома широко распрострањен и у словенској и светској књижевности.¹⁹² У улози јунака могла се наћи „само изузетна жена” (Пешикан-Љуштановић, 2015: 23). Мотивом делије девојке или жене ратнице бавили су се бројни истраживачи, тумачећи га са различитих аспеката,¹⁹³ а народна епска песма у којој је овај мотив најизраженији јесте *Љуба хајдук Вукосава* (СНП III: 49). Трансродно прерушавање или замена улога међу половима карактеристично је за обред који почива на миту о андрогину који је „симболички означавао укупност здружених магијско-религијских моћи оба пола” (Елијаде, 1996: 73). У епици се губи ритуална функција, а маскирањем се постиже преузимање улоге супротног пола који „није у стању да је ваљано обавља због старости или спречености (заточеништво,

¹⁹² „Амазонке су одређивале порекло само по мајци, а Лисипа је установила обичај да мушкарци обављају искључиво домаће послове, док су жене управљале државом и ратовале.” (Гревс, 2008: 423).

¹⁹³ Delić, L. (2012). *Sukob junaka s džinovkom u južnoslovenskoj usmenoj epici*. Jason, H. (2011). 'Dzidovka djevojka' in the world of epic. Керкез, Ј. (2006). *Антологија делија девојка*. Меденица, Р. (1938). *Делија-девојка*. Милинчевић, В. (1977). *Лазе Костића 'Гордана' и народна песма 'Љуба хајдук Вукосава'*. Пандуревић, Ј. (2011). *О епским ратницама и хајдучицама, или о игри идентитета у српској народној епици*. Пешикан Љуштановић, Љ. (2011). *Костићева 'Гордана' у контексту усменог стваралаштва и обредне праксе*. Питулић, В. (1996). *'Гордана' Лазе Костића и народна песма 'Љуба хајдук Вукосава'*. Сувајџић, Б. (2008). *Принцеза на зрну грашка. Мотив делије девојке у усменој поезији о хајдучима на Балкану и други*.

смрт)” (Дракулић, 2018: 433).¹⁹⁴ Иако у тематском и идејном оквиру Божовићевих приповедака доминира мушки принцип изражен у лику јунака и ратника, уочавају се тренуци када се жена трансформише у биће које доноси битне одлуке у пресудним тренуцима за породицу и заједницу, што уочава Даница Андрејевић: „Често стихијно, али сугестивно и доминантно делање Божовићевих женских ликова у колективу има улогу Дамокловог мача који решава проблематични Гордијев чвор трагичним пресецањем. Као ‘високи’ лик, она је у нарави Григорија Божовића супротстављена ниском јунаку, неделетнику, антихероју, обично мушкарцу” (Андрејевић, 2016: 85). Попут жена ратница, и Божовићеве јунакиње преузимају мушку улогу у кризним ситуацијама, иако изостаје класично прерушавање типично за епску поезију. Жена је представљена као снажна и одлучна, а њене „мушке особине најављују се појединим детаљима у изгледу” (Чутура, Јовановић, 2016: 92). У приповеци *Тврда душа* Божовић то чини поређењима, па тако Ристосију пореди са Пештерцем и улогом домаћина коју је преузела након трагедије која је задесила њену породицу:

Кукала би па се разбирала да би појурила на њиву да прихвати за рало, у ливади да размахне косом као какав Пештерац, на трг да прода и купи као какав највичнији домаћин, на сеоска крста да спусти да спусти врч пића, погачу и тепсију, па да се брзо упуту горе у планину и види своју стоку и своје сирочиће са најмљеним приставима (Божовић, 2016: 534).

Теорија о обредима прелаза Арнолда Ван Генепа може се применити на фазе кроз које делија девојка пролази у народној епској поезији,¹⁹⁵ док у поступцима Божовићевих јунакиња препознајемо сличне обрасце. За разлику од епских јунакиња које мушку улогу преузимају прерушавањем, Неда прелази из једног културалног кода у други само вербално – нудећи мушкарцу женски комад одеће, фигуративно преузима

¹⁹⁴ Детаљније погледати у: Дракулић, Н. (2018). *Делија девојка у српској усменој епизи*. Филолог.

¹⁹⁵ „У том би контексту прелиминалну фазу сачињавали поступци којима делија девојка или жена ратница премодулује сопствено тело, лиминална фаза би подразумевала међустање у којем се јунакиња налази приликом обављања мушке друштвене улоге, док постлиминална фаза овде не представља дефинитиван прелазак из једног рода у други, већ разоткривање аутентичног идентитета а неретко и иницијацијски помак, пошто након поновног попримања женског облика следи удаја” (Дракулић, 2018: 433).

мушку улогу истичући потчињени статус мушког принципа. Још у периоду када се на Ђурђа вршио притисак да пређе у ислам, Неда показује одлучност која недостаје њеном домаћину, а Божовић то и наглашава Нединим наступом:

Рутила је унутра и цикнула мушки:

– Сад ћу мојему домаћину да донесем прегљачу да је опаше као жена, кад је дочекаја да му потури тако у очи зборе. Надвор, торбеши погани (Божовић, 2016: 91).

Узимајући у обзир став Љубинка Раденковића да се „формирање симболичке слике људског тела заснива на низу бинарних опозиција” (Раденковић, 1996: 10), увиђамо да Божовић приказује Арнаутку из приповетке *Мајка* како корача „право и смело”, а мушка одлучност види се у њеном ходу: „Грубе шалваре од сеоске тканине вунене помало јој сметаху при ходу и чињаху га више мушким, но женским и старачким” (Божовић, 2016: 363). Знајући да су јој синови мртви, а муж тешко рањен, она не жели да околина осети да је слаба и рањива, женска страна, него преузима улогу мушкарца у кризној ситуацији. Жена, у свим варијантама са мотивом делије девојке или жене ратнице, „стављајући маску мушкарца, преузима и мушку физичку снагу, неустрашивост, предузимљивост и остаје суштински непрепознатљива” (Пешикан-Љуштановић, 2015: 24). Тако за Неду Селогражданку смрт синова представља исход који је био неминован – цену коју је морала да плати зарад колективног добра, слободе отаџбине и везе с архетипом предака:

Није ни сузе пустила за првим сином. Хтела је да свет види како није слабија од Арнаутке. Зашто је рађала синове? Зашто да и они не буду као стари Петковићи? Храбри и осветници. Као Рака Доманек, Илија Куч, Трим-Мили Вогаљ из Шекулара, које су Турци на Шедрвану у Призрену јавно мучили, као у старину? Зашто да Турци подругљиво говоре како влашка пушка не пали? Ето, нека виде да и она бије, па и одваја за причу и песму (Божовић, 2016: 91).

Њена неутажива жеђ са осветом због смрти њених јунака, одвела је у смрт и њеног последњег сина, Стаменка, готово божјака, који је покушао да „крвнином”¹⁹⁶ умири мајчин бол и спречи даље проливање крви. Готово бездушно избачен из куће и

¹⁹⁶ О крвној освети и крвнини детаљније у поглављу **Крвна освета**.

проклет, Стаменко се „вратио као мајчин јунак и делија, најбољи међу Петковићима; испунио је мајчин аманет и скинуо мајчину клетву јер је највише осоколио” (Јевтовић, 1996б: 67). Мада се чини да мајку више ништа не може да обрадује, Стаменков чин буди у њој радост осветнице:

*Ах, како га је дочекала мајка, како је по кући лудовала од радости,
љубећи његову зарђалу острагушу, са којом су се до јуче само вуци плашили!
Како је узвикивала, како је нагонила унучиће да запевају, а снахе да одмах
поскидају с глава црне убадаче* (Божовић, 2016: 92).

Натеравши га да освети браћу, Неда¹⁹⁷ је тим чином послала Стаменка, последњег сина, у гроб. Након његове смрти Неда запада у личну драму, у којој се преиспитује да ли су њен пркос и жеља да се сачува вера и достојанство узроковали трагедију породице. Заправо, кроз читаву Недину трагедију јунакињу посматрамо као жену ратницу и осветницу, која неупитност закона освете посматра као императив, „заговорницу оног принципа по коме је домаћин примарно бранилац кућног прага и огњишта, обавезан, пре свега, према властитој крви и сродничким везама” (Пешикан-Љуштановић, 2009: 46). Божовић и лику *Лајле Љамове* даје црту осветнице, жељне крви и због личног бола, али и вођене арнаутским законима: „поткошена и жалосна, а уздигнуте главе и стравична, пуна мајчина непроболна бола и арнаутске одмазде, која

¹⁹⁷ Неду Селогражданку можемо да посматрамо и као „мајку-закон, посебан подтип међу мајкама удовицама које заједно са мужевљевом смрћу наслеђују и његову друштвену моћ” (в. Томић, 2014: 207). О свирепим, бездушним мајкама, које својим понашањем одступају од устаљеног обрасца, а које су најчешће удовице, „верне следбенице патријархалних закона својих мужева и заједнице”, пише и Биљана Солеша: „Реч је о женама које удовиштвом долазе до друштвене позиције и моћи, након чега се преображавају у беспрекорне заштитнице патријархалног друштва. Жртве оваквих мајки су најчешће деца, која у таквом окружењу и породичној атмосфери најчешће страдају. Као најбоље уметничке обраде оваквих типова мајки издвајају се јунакиње у прози Лазе Лазаревића (*Ветар* и *Швабица*), те у прози Боре Станковића (*Увела ружа*, *Газда Младен*). У овим делима обликовани су девијантни типови материнства у ликовима мајки (и баба) удовица. Јунакиње су мајке мушке деце које стицајем околности, поставши удовице, добијају позицију моћи” (Солеша, 2019: 337).

је нелажна и упорна као и вера” (Божовић, 2016: 965). Након што је угостила кума¹⁹⁸ и побратима,¹⁹⁹ Србина, она му на поласку јасно ставља до знања шта је његова дужност:

– *Ти ваљда знаш да су ми Медо и Делија неосвећени?*

– *Знам, кумо, али њих ће осветити држава.*

– *Како? Тамницом и робијом?*

– *Да, тако је по закону.*

– *Али није по оном мојем* (Божовић, 2016: 965).

У приповеткама у којима се у породичне односе умешају разнородне силе које прете да наруше или униште хармонију управо долази до динамизације заплета и ту се жена јавља као неко старији, можда и у односу на мушкарце и пресуднији за одржавање поретка. У средишту приповетке *Љута православка* је Богданина драма узрокована преласком у ислам њеног мужа, што Богдану сврстава у ред жена ратница које преузимају мушку улогу, а узрок томе је „нарушавање поретка, које почиње различитим видовима одсуства, или нефункционисања мушког” (Пешикан-Љуштановић, 2015: 23). Након што је на све начине покушала да Милоја врати на пут православља и тако спасе његову душу, Богдана доноси одлуку да Милоја, односно Мустафу, лиши живота:

У неко доба Богдана се подиже и протрља очи. И виде да је свему крај.

Приђе и још једном погледа мужа. Тога тренутка јој постаде јасна стара истина да се с овака пута тешко кад ко враћа (Божовић, 2016: 491).

¹⁹⁸ Кум се поштује као и родитељ. Пред кумом се скидала капа, дочекивао се на коленима и љубио у прса према срцу. Он се први позивао на свадбу, без њега се није могло обавити венчање младенаца, за столом се посађивао на почасно место. Да не би искрсавале замерке међу кумовима, кумства су се тражила у другим селима. По једној народној песми, од три највећа греха један је изводити кума на суд (Кулишић, Петровић, Пантелић 1970: 201–202).

¹⁹⁹ Побратимство је институт ритуалног сродства (упоредо са кумством, сродством по млеку и сл.), и сам ритуал склапања побратимства познат је у традицији свих Словена, али је највећу актуелност (идеолошку и социјалну) сачувао на Балкану (СМ, 2001: 429).

У Богданином лику Божовић је удружио архетип жене чуварке огњишта²⁰⁰ са религиозним и архетипом мајке, а све јој то даје мушку снагу у доношењу одлука. У Богданином свесрдном покушају да Милоја преобрати, јасно се уочава да је за њу једино прихватљив живот у православљу и да је „Милоје престао физички да егзистира у њеном свету” (Стакић, 2016: 109). Тиме што га је лишила живота, само је потврдила његову духовну смрт која је настала преласком у ислам, то више није њен муж, отац њеног детета, већ непријатељ. За њен чин Фројд даје објашњење да у свакој суманутости постоји зрно истине које је извор убеђења, а када „убеђеност у њу постаје прејака, везује се за њену измењену слику правога, потиснутог садржаја и штити га од критичког напада свести” (Фројд, 1984: 81). То је тренутак када се Богдана буди и „виде” да је свему крај. Чин спаљивања куће након убиства мужа је лустративног карактера јер је „жива ватра сама по себи и свом карактеру најјача чистилишна сила” (Тројановић, 1930: 190), а лустрацији се прибегавало „после сваког одвратног или немилог случаја, као после крвопролића, додиривања мртваца итд.” (Тројановић, 1930: 191). По врлинама и унутрашњој снази жена је често предњачила у односу на мушкарца и остајала једини бранилац народног имена. Како истиче Милорад Јеврић, „код Божовића епски уздигнути ликови више су жене него мушкарци. Мушкарац ће се и потурчити, жена никад, мушкарац ће подлећи притиску, жена никад” (Божовић, 2016: 25). Приповетка *Љута православка* прати управо причу о жени ратници и осветници која „чини искорак из суженог концепта жене од које се очекује верност, пожртвованост и чији искорак у сферу јавног није санкционисан само уколико је у интересу епског јунака” (Пандуревић, 2011: 27).

Према речима Милорада Јеврића „Жена је код Божовића патријархална и борбена, она није само супруга и мајка, она је и борац и етички принцип који се не ломи никако и који је најчешће јачи од мушког принципа” (Јеврић, 2016: 28), што показује и Иванка Превлачанка у приповеци *Колашинска кнегиња*. У епском свету „жена је видљива само у кругу деловања јунака” (Крњевић, 1992: 62), али је њена улога у веома значајна, посебно у домену деловања делије девојке или жене ратнице. Храбра и стамена, Иванка Превлачанка својим наступом улази „у сферу јавног и са покушајем освајања моћи које традиционално припадају мушкарцу” (Пандуровић, 2011: 22), а

²⁰⁰ Огњиште је „освећени простор за многобројне обичаје, који се обављају свечано и са пуно преданости и верске смерности, дакле, оно је поред профане дужности и сакрално место у служби божјој” (Тројановић, 1930: 34).

њена појава није прошла незапажено: „Паши као да се поче да ведри веома строго чело кад је сагледа онаку крупну и високу, стару и испоснички суху а крепку и праву какве су само јасике изнад његова села. И пристојно одевену, у запрегама до пета, старинским, у мрачном гуњу женском, под белом везоглавом ланеном” (Божовић, 2016: 500). Спремна да поднесе личну жртву зарад колективног добра, Иванка успева у својој, наизглед, немогућој намери, а паша остаје задивљен необичном старицом: „А ова баба треба Колашину да буде кнез – тако моје поздравље кнезовима и нахији” (Божовић, 2016: 503).

Искључивањем ритуалног контекста у сижеу о делији девојци, Божовић се удаљава од епике, али и његове јунакиње покреће лична и колективна несрећа, која намеће узимање мушке улоге удружене са улогом мајке „у тренутку нарушене друштвене равнотеже (...) поготово у вријеме турског надирања и пријетеће крвне освете” (Пандуровић, 2011: 23). Вујана у приповеци *Две жене* „мушки назива Бога Арнаутима” и пркосно забрањује деци да туже над Јаблановим телом и тако показују слабост пред Арнаутима:

– У, ђецо, напокон вам било!... Умукните! Не срамите ми мртва јунака!
Видите ли како је диван и како се љути на ту вашу слабићску кукњаву! Натраг,
умукните једном од Косова (Божовић, 2016: 461).

Њена снага и мирноћа буде немир у Арнаутима: „Колика штета што није човек да би се могао убити: гле како се криво претвара као какав љути Арнаутин чије сузе за породом још нико не виде” (Божовић, 2016: 459), што Вујану ставља у лимиалну фазу жене ратнице која своју улогу врши изузетно успешно. Да Вујана рачуна на законе освете који ће умирити крв њеног сина, сведоче речи које упућује Кариману, на чијем је прагу Јаблан невин страдао:

– О, Каримане, побратиме, не омрзни се! Ти да си здраво! Буди јунак! Ех, није то ништа што је мој син погинуо на твој прагу. Подигни главу и не жалости се, јер ја имам још синова, а ти побратима, а ваљда ће и какав Србин доћи отуда... из Солуна (Божовић, 2016: 461).

И Кариманова жена спада у ред Божовићевих епских ратница које су „културолошки феномен и прилика да се избегну стереотипизирани представе жена које

их искључују из јавног, интелектуалног простора” (Мијић, 2012: 66). Нагласивши да је њена беса тврда, а не као његова, она истиче значај моралне обавезе која „не почива на спољашњој принуди, кажњавању или награђивању, нити на поковавању ауторитету” (Требјешанин, 2010: 43). Арнаутка зна да њен супруг има право да је лиши живота због прекршеног обичаја, али искрено саосећање са Вујаниним болом и жеља за правдом не дозвољавају јој да се покори мушким законима.

У оквирима усмене епике лик делије девојке или жене ратнице настаје „инверзијом актера на линији пола где пародира епска матрица, или женски покушаји освајања мушких улога” (Пандуровић, 2011: 22). Иако су неписани закони освете били света дужност мушкараца, међу Божовићевим јунакињама нису ретке жене у којима препознајемо тип осветнице или жене ратнице. Колико су неписани закони били важни за тадашњу друштвену заједницу, сведочи приповетка *Дукађинка*, у којој Скадранка Бјешка Баље, извршава закон крвне освете уместо свог господара:

– Пут људи!... Пут ко неће да мре!... Ја сама знам где је хућумат... Ево бесе, нећу побећи... Само да обрадујем господара... Да сам му донела образ на место... Пут, ако носите чакшире и ако сте икад пасали оружје (Божовић, 2016: 475).

Бранећи образ свог господара, ова осветница, вођена законима Леке Дукађина,²⁰¹ неустрашиво пуца из револвера пред окупљеном светином. Да би слика епског јунака била потпуна, она мора да садржи „шест елемената који се могу поделити у две групе: личне (одећа, коњ, оружје) и јавне (породица, двор, град). Узети заједно, ови елементи чине идентитет јунака, па губитак једног од њих обично најављује пропаст јунака самог” (Детелић, 2008: 128). У складу са сликом епског јунака, и делија девојка узима мушко одело, оружје и коња. Како код Божовића изостаје потпуно прерушавање укидањем ритуалне подлоге делије девојке, Скадранка се ритуално облачи²⁰² не излазећи из оквира културолошког кода, али се наоружава и одлази од куће, чиме улази у лимиалну фазу прелаза и постаје носилац моћи и извршилац дужности свог господара: „Па насмејано, муњевитом брзином, као кобац

²⁰¹ О *Законику Леке Дукађинија* и крвној освети детаљније у поглављу **Неписани закони**.

²⁰² „Бјешка уђе у своју собу, повеза главу чистом марамом, опаса нову прегљачу и обу дукађинске опанке, све у преплетима, а без ременова, па као срна отрча брату своје прве госпође” (Божовић, 2016: 474).

скочи у страну, извуче из недара прикривен револвер и не трепћући скреса Турчину три метка” (Божовић, 2016: 475).

Божовићева жена је „један од оних узвишених симбола националне етике који познају и признају само моралну и духовну лепоту” (Јевтовић, 1996б: 115), чак и онда када су ове јунакиње свесне своје фаталне лепоте која буди жудњу код мушкараца и не скривају је, већ је пркосно истичу. Претварајући се да ће поћи за њега, Вујка Белошева се из „еротске жене претвара у танатосову службеницу” (Андрејевић, 2016: 81) и убија Дан-Кајтаза уочи Бајрама, пред светином:

И ја тебе тражим, Дан-Кајтазе! Да пречистимо рачуне и да ти данас дам обележје да сам твоја... Ево ти обележје... Да види свет, да се твоја мајка обрадује до вече, као и ја једном уочи Божића. Нека види свет како Вујка Белошева даје вереничко обележје Дану Кајтазу (Божовић, 2016: 390).

На улогу жене у друштву указује Душан Бандић, истичући да „у народној религији жена, додуше, фигурира као опасно биће од кога се треба штитити, али исто тако, и као биће које је подложно злим утицајима, коме је и самом потребна одговарајућа заштита” (Бандић, 1980: 331), што објашњава и коментар старца који је присуствовао Вујкином чину: „Шта да радимо: жена је” (Божовић, 2016: 390). Ипак, да Вујка осветничким чином улази у улогу жене ратнице и понаша се у складу са оним што би се од мушкарца очекивало, говори чињеница да она потврђује свој статус и успешно извршава задатак.

У свету Божовићевих јунака у „којем су сваки додир између мушкарца и жене октроисали канони обичаја и обичајног морала” (Јевтовић, 1996б: 115), насртај на жену из пожуде морао је бити строго кажњен, а често су жене узимале улогу осветнице и ратнице бранећи своју част и достојанство. Радуна у приповеци *Нахијска прокуда* дочекује госта намерника, побратима њеног мужа, и по законима гостопримства прима га на преноћиште и двори као најрођенијега, да не обрука кућу домаћина који је одсутан, на шта је Милисав Бралевић лукаво и рачунао. Након што је домаћица госту наместила постељу покрај огњишта, према обичају, она се спрема на починак пред побратимом „чедно као светица”, где долази до кршења табуа везаних за побратимство, „које се изједначава са крвним сродством и обезбеђује истим

забранама” (СМ, 2011: 429). Радуна се, као „жена чуварка огњишта“²⁰³ (Раловић, 2016: 160), претвара у осветницу, па нечовека избацује из куће и узима му оружје и одећу, заклињући се да ће за његов срамни чин сазнати сви, још колико сутра:

– *Не узми ми образа, Радуна, да си ми побогу сестра и кума: дај ми руком оружје, гуњину и опанке!*

– *Ноћас не, соколе! Али, вјеру ти божју задајем, сјутра ћу ти донијети све код Ђурђевић Ступова и пред главарима предати. Нека види још неодробљена Беранска нахија какве главаре и командире има... Лаку ти ноћ, у јаду ти чојство и главарство било* (Божовић, 2016: 395).

Колико су строги закони патријархалне заједнице понекад били мучни за жену тог доба, сведочи приповетка *Нејуначко доба*, чија главна јунакиња Мендија Мендухова, поседује одлике несрећне невесте и осветнице. Према речима Мирјане Детелић, један о кључних разлога за конституисање овог типа невесте јесу „трагичне последице иницијастичког дисконтинуитета” (Детелић, 1992: 72). Нарушавање поретка догађа се због огрешења о част невесте, коју свекар кажњава батинама да би спречио њено потенцијално неверство. За разлику од епске матрице,²⁰⁴ где долази до успостављања нарушене хармоније, на Мендијину муку отац је одговорио речима које јасно показују да је жена била у потпуној власти мушкарца, господара: „Трпи. Твоја снага је његова, а душа само моја. Кад те дотуче, побићу половину Кошутова за тебе. А сада немам што, сине мој, трпи... Тако су стари одредили, тако су Мухамед и Лека Дукаћин установили. Немам ти што, трпи” (Божовић, 2016: 111).

Колико су жене биле спремне да чувају образ и достојанство својих мужева, толико су биле смеле да искоче из стега закона када би увиделе да су препуштене саме себи и да имају посла са нељудима. Мендија узима улогу осветнице са намером да се покрсти и тако нанесе срамоту Али-Марковићу: „ону страшну одмазду арнаутску, али такву каквој примера досле није било, и о којој ће и песма рећи своју” (Божовић, 2016: 465).

Иако су Колашинци закључили да је време старих закона прошло и да јој треба судити по државним законима, Мендија успева да побегне убогом општинском пандуру Вилотију Бабудовцу и да потражи спас негде у белом свету. Епика је „у само

²⁰³ Детаљније у поглављу *Култ огњишта и прага у приповедачком поступку Григорија Божовића*.

²⁰⁴ Народна епска песма *Женидба Јањића Комнена* (СНП VI: 42).

привидан хаос унела ред тако што је певачеву позицију децидирано поставила у мужев род и само њега одредила као свој. Из те визуре невеста је доведена, и за разлику од сестре, *туђа*” (Детелић, 1992: 172). Суочена са неподношљивом неправдом, од пасивног лика Мендија покушава да из *туђег* пређе у познато, *своје*, али су границе утврђених канона непремостиве.

Сребра Стрмичанка у приповеци *Женска одмазда*, једна је од Божовићевих гиздавих лепотица која носи атрибуте одвише лепе невесте, такве да је ни у „Метохији није било, а камоли у нашем сиромашном Колашину” (Божовић, 2016: 498). Током свадбеног обреда, али и касније, ближњи имају дужност да брину о невести која је подложна „деловањима нечистих сила, демона и урока” (Самарџија, 2001: 333), што видимо на делу и у Сребрином случају:

Добра, честита и својећа као анђео, али лепа до бога, свет да де помами за њоме, тако да су је крили од Турака и уопште од туђих очију. Кад би полазила, на пример, на сабор, старе би јој жене заврчавале од урока на деветоро извора успутних, а свекрва би јој метнула на снагу више урокача но талира (Божовић, 2016: 498).

Иступање из канона прихватљивог понашања Сребра чини истицањем своје лепоте, а трансформацију у осветницу доживљава након претрпљене срамоте и казне, те се „од тога”²⁰⁵ времена она више не ођену док није постала овака авијест. За инат мужу. Нити му роди више ђетета. А он се, виђео си, сад каје и поштује је као светитељку. Само доцкан: – освети та све своје мучене друге по Колашину” (Божовић, 2016: 499).

Некадашња поносна Колашинка, нагрђеном и запуштеном лепотом, постаје жива рана и опомена читавој породици и заједници. Ако узмемо у обзир да се „симболичка представа човека заснива на одевеном човеку” (Раденковић, 1996: 14), јасно је да одевање има веома значају културолошку улогу у традицији словенских

²⁰⁵ „Једнога Госпођинадне пошла она са осталима на сабор, а њен Петроније стигао тек око подне из печалбе, јер је био дунђерин, онако непреобучен. Она, као пред главу, никад лепша ни накићенија. Стала украј совре, двори девере и сељане и зачињава лепотом сав сабор (...) Смркло се дунђерину као каквом Арнаутину, онако буди бог с нама. Намигнуо јој оштро и окупио пред собом као какву неваљалицу. Надно Дријења одломио велику грану, мало је окресао, па јој успут почео њоме скидати трепетљике и ронити сјајнице као да млати под јесен орахе све док нису дошли до куће” (Божовић, 2016: 499).

народа. Божовић приказује некадашњу лепотицу на којој је „чиста кошуља, али од неубељена пртена платна, дебело и грубо ткана како ја у веку нисам видео. Незакопчана, но само под грлом слабо упреденом кучином везана. И увијанка и запрега криво припасане. Као на жени која није при себи, или која је бескрајно убога, па јој није стало до одевања” (Божовић, 2016: 498).

Пажњу привлачи чињеница да је Сребра неопасана, а „културолошки знак опасивања је кључни елемент космогонијског мита,²⁰⁶ (Раденковић, 1996: 14). Према традицијском веровању, појас дели „људско тело на две половине – горњу (чисту) и доњу (нечисту половину)” (Раденковић, 1996: 14), а распасивањем се та граница укида, чиме Сребра изазива и поштовање, али и страх. Поред кајања због нанесене неправде, обазривост у опхођењу према Сребри можемо тумачити у контексту веровања да „жена по схватању нашег народа, и других нама сродних, има нечег демонског” (Чајкановић, 1994: 184), те је потребно заштити се од њеног осветничког утицаја.

Монахињу Стојну Девичку у истоименој приповеци Григорије Божовић је приказао као подвижницу посвећену гробу Јанићија Девичког и верницу која речима, изгледом и поступцима²⁰⁷ изазива страхопоштовање:

Сурово се Богу молила, управо се свађала са њим за свој народ, а мазила и умилостивљавала свеца Јанићија – то је био најочајнији и најсуровији образац Српкиње и Православке у нашем крају. Стојна је била стуб манастирски. Кад би се друго уплашило или разбежало, она је ту остајала. Њу нико нити је могао уплашити нити одагнати (Божовић, 2016: 67).

Својим изгледом, понашањем, али и поштовањем које је добијала од околине, независно од тога да ли су у питању Срби или Арнаути, Стојна Девичка потврђује и веровање у „везу жене са спољашњим светом природе као својим природним

²⁰⁶ „Народ верује да има света над нама и испод нас. Они над нама опасују се под пазухе, а они испод нас по бедрима. Ми пак, пошто смо у средини, и опасујемо се преко средине” (Мијатовић: 450–451).

²⁰⁷ „Кроз сурови израз, нежно су зрачила само два велика плава ока. Иначе цела спољашност груба, као крљушти, као церова кора. У сукненом сељачком зубуну до земље, у грубо наврнчаним опанцима, она је давала слику опоре сељанке из заглушја, која непрестано мисли како ће сиротињу своју прехранити неслатком овсеницом. Постила је не за себе но за сву сиротињу рају да окаје грехе наших старих, силних и грешних, који уочи Косова заборавише на Бога и његове свеце, и на копља бојна узимаху нафору у Цркви.”

елементом, где функционише тзв. женско начело, са коренима сачуваним још из архајског периода. То магијско својство (које има свој одблесак у демонолошком) је константа која се у рецидивима провлачи од трагова у женским народним песмама и баладама” (Гароња-Радованац, 2010: 11). С друге стране, појава Стојне Девичке одговара и представи о јуродивима. Јуродиви или „луде Христа ради” људи су који су, из велике љубави према Богу, на себе примили један од подвига хришћанске вере, подвиг јуродивости. Не само да су се одrekli земаљских удобности већ су на себе примили вид безумног човека, који не познаје стид и пристojност и који често саблажњава околину својим поступцима. Према речима руског историчара религије Георгија Федотова у делу *Руска религиозна мисао*, „ирационалним и парадоксалним понашањем, свете луде као да хоће да потврде на делу исправност и тачност речи апостола Павла о „лудом” и „мудром” понашању људи пред Богом” (Федотов, 2010: 56), у којима можемо препознати поступке и понашање Стојне Девичке, као и велико страхопоштовање које је околина имала према њој:

Док би сваки други одмах платио главом, њу су са страхопоштовањем пропустили да прође и... да не прокуне... Бајка је још за живота учинила светитељком. Кад би се враћала из писаније за манастир, тај њен пут био је торжанство рајетинскога народа. Она на великом кулашу под самаром, покрај ње ђак, а за њом читави товари дарова, стада говеда и коза, оваца и јарића (Божовић, 2016б: 67–68).

Дарове²⁰⁸ које је Стојна Девичка добијала можемо покушати да објаснимо жртвовањем, као једним од најстаријих покушаја људске заједнице да комуницира са вишом силом, а примарни циљ ритуално-магијских радњи је наглашено прагматичан. Приносећи на жртвеник оно што је највредније, најлепше и најбоље, колектив и појединци желе да обезбеде напредак, плодност, успех у послу, ратну срећу, јер, према речима Фрејзера: „у интересу племена и рода периодично се жртвују првенци и стари краљеви, најлепше девице и младићи” (Фрејзер, 1992: 386–391). Временом, људска жртва је замењена адекватним крвним и бескрвним даровима, да би и обавезе приношења дара богу сменили обичаји даривања другог човека, који је могао утицати на животне

²⁰⁸ Дар је представљао знак успостављања контакта и „као симбол ’дијалога који траје’ – манифестује се у традиционалним, али и у савременим друштвима, стога би се могло очекивати и да је његов основни смисао универзалан, док би му конкретне манифестације биле променљиве” (Карановић, 2010: 108).

обрте својим обредним (кум, новорођенче, младенци, мртац, гост, положајник) или друштвеним позицијама (владар, свештеник, судија). Архаични смисао жртвовања „повезан је са идејом размене – што је дар²⁰⁹ драгоцености, то ће заузврат добијена снага бити моћнија. Принцип *do ut des* почива на реципрочној вези” (Чајкановић, 1994: 134), жртва приближава две стране, јер давање подразумева узвраћање милости, милоште, заштите. У широком распону од жртвовања до подмићивања „дар је обухватио све тренутке човековог постојања и валере осећања – страх и поштовање, немоћ и захвалност, молбе и веру, љубав и милошту, жељу за изобиљем и благостањем. Дат од невоље или од срца, као религијска и друштвена обавеза, као знак пажње и поштовања, и сам дар је у историји цивилизације попримао обличја друштва у којем се дарује и појединца који дарује и прима” (Самарџија, 2011: 586). Дакле, Срби су покушавали да умилостиве Стојну Девичку да се моли за њих, док су се Арнаути плашили њене освете и даровима покушавали да је удобровоље. Узме ли се у обзир да су поједина племена из Дренице дали бесу да пазе манастир Девич од напада и исказивали велико поштовање према Јоаникију (Јанићију) Девичком, не чуди што су овој необичној мученици исказивали поштовање. Ипак, као што је светитељ у веровањима, причама и предањима Срба и Албанаца из околине био познат као „љути светац”, исправитељ сваке неправде и брзи помоћник онима којима помоћ заиста треба, тако је и ова подвижница била изузетно осветољубива. У то су се уверили обесни Дреничани који су „пробали да испитају њену моћ и њену снагу код Бога и Јанићија”: „Отели јој на путу од писаније једног вола. Скинула она с главе повезачу, па почела да проклиње... и да се љуто свађа и са Богом и са љутим Јанићијем. Све до манастира и целу ноћ на његовом гробу. Али сутрадан у порти повезани помахнитали Арнаути, прилог у воловима и лирама и вапаји родбине за опроштење” (Божовић, 2016: 70). У лику Стојне

²⁰⁹ Именице *поклон* и *дар* нису синоними. Иако се у *Српском рјечнику* исто преводе, појмови су разграничени: „између дара и поклона у нас је та разлика што се дар највише даје као од милости, и зато онај који га даје изгледа уздарје” (Рјечник, 174, 731). Вук наводи и изведене појмове: дар, дари, дарови, дарак, дарив, даривање, даривати, даривати се, дарило, даровати, даровни, даровник, даровнина, даровница; дати, давалац, давало, давање, давати, давач. Поклон, међутим, осим контекста давања има и шире значење „поздрава” и наклона „(до црне земље)”. Са овим појмовима извесно су чврсто повезани и архаични обреди, попут даће (субота вече/ недеља јутро; четрдесетница, полугодишњица, годишњица – „за спомен мртвих”). Разгранат лексички фонд одражава путеве опстанка религије, обичаја и етике и ти су елементи додатно пропуштени кроз законитости усмених жанрова, садржину и контекст извођења песама, смисао прича и говорних обрта.

Девичке Божовић је уткао поступке и особине жене бранитељке вере, јуродиве, осветнице коју су још за живота прогласили светитељком. У њеном лику је испољена амбивалентност женског принципа за који важи да „потиче од једне богиње и да је та богиња женско начело света, један пол, уздигнут до апсолута” (Иванов, 2001: 185), али и искомска демоничност” (Иванов, 2001: 185).

Жена и Ерос

Ерос у грчкој митологији слави телесност, путеност, страст која покреће људе да ступају у интимне односе. Роберт Гревс у књизи *Грчки митови*²¹⁰ наводи да је Ерот први од свих богова. Вршњак је Мајке Земље и Татара. Према другом миту Еротова мајка била је Ејлејтија, богиња дечјег рођења. Ерос је по својој природи амбивалентан, што је експлицитно исказано у говору Алкибијада и Сократа у Платоновој *Гозби*. Ерос је истовремено и оличење лудости и мудрости, оскудице и обиља, привлачности и одбијања, знања и незнања. Платон продубљује значење Ероса, дајући му спознајну функцију кроз његово повезивање са естетиком лепог. Ерос се код Платона јавља као спона између конкретног (материјализованог) и трансценденталног. О Еросовој амбивалентности пише Јоанис Сикутрис,²¹¹ који истиче „демонску природу Ероса који је рођен од богова” (Сикутрис, 1998: 73). У средњем веку долази до „хришћанског демонизовања привлачности на рачун неафективне агаре и куртоазне концепције љубави” (Делић, 2016: 38).

Женском начелу²¹² Лаза Костић посвећује велику пажњу и тиме јунакиње народне поезије издваја из домена дотадашњег тумачења „у кругу деловања епског јунака” (Крњевић, 1992: 62). Славица Гароња Радованац истиче да „словенско усмено песништво функционише по истој матрици култа Месечеве богиње која симболизује

²¹⁰ Гревс, Р. (2008). *Грчки митови*. Београд: Нолит.

²¹¹ Сикутрис, Ј. (1998). *Платонски ерос и хришћанска љубав*. Србиње – Београд – Ваљево - Минхен: Мала библиотека Свечаник.

²¹² Лаза Костић тумачи женско начело на одабраним песмама Вукових збирки у следећим беседама и радовима: *Косовка девојка*, Матица, 1867; *О злим женама*, 1871, *Застава*, *О јунацима и женама*, Матица, 1867.

Мајку заштитницу (рођајни принцип), Љубавницу (еротски женски принцип) и Богињу смрти (демонолошки принцип)” (Гароња Радованац. 2011: 86). Када је у питању народна епска поезија, свако прекорачење канонског понашања женских ликова праћено је „опаким последицама”, посебно уколико је у вези са еротским моментима које су увек у „функцији хаоса као узрок или агенс” (Детелић, 2000: 399–400).²¹³ Изузетак су песме „Бановић Страхиња” и „Новљанин Алија и Милош чобанин” (Вук, VII :29). Везу са „хтонским жена не успоставља само својом сексуалношћу већ и својом способношћу да сагледа и препозна онострано, која би могла бити део њене амбивалентне природе родиље, оне која, аналогно мајци земљи, може дати, па може и одузети живот” (Пешикан-Љуштановић, 2002: 72). Јеленка Пандуровић у тексту *Фолклорни еротикон између обредне и поетске метафоре*²¹⁴ закључује да „психичке карактеристике динарског човјека и његов социолошко-културолошки хабитус, монументално представљен у јуначкој епици нису укључивали толерантност према еротским преокупацијама. Будући да су се оне, по природи ствари, односиле и на женску сексуалност и на просторе интимног, са становишта патријархалне бинарне логике биле су неприхватљиве и као теме и као вриједности, а самим тим туђе и далеке, неспојиве с ауторитетом и статусом гуслара” (Пандуровић, 2016: 10–11). Када су у питању обредне²¹⁵ и обичајне песме, „еротизам и опсценост су у вези с митологемама које апострофирају плодност Мајке Земље,²¹⁶ те с карневалском инверзијом табуисаног понашања у вези са сексуалношћу” (Пандуровић, 2016: 29-30), док је еротско у фолклору ван обредног контекста присутно у метафорама.

Иако је Божовић истицао да не жели да ствара, попут Борисава Станковића, „галерију ликова какве су ћерке ага и субаша, њихове милоснице” (Ћосић, 1927: 77), ипак је у појединим приповеткама приказао жену која вођена Еросом²¹⁷ крши забране

²¹³ Неки од примера: *Бан Милутин и Дука Херцеговац* (Вук, II: 3), *Војвода Ђурица и Дука Зулумћар* (Вук, II :20), *Невјера љубе Грујичине* (Вук III: 4), *Женидба краља Вукашина* (Вук, II, :25) и друге.

²¹⁴ Пандуровић, Ј. (2016). *Фолклорни еротикон између обредне и поетске метафоре*. Књижевна историја – часопис за науку о књижевности, 48 (159), 9–36.

²¹⁵ О обредном смеку и свадбеним песмама шаљивих текстова видети детаљније у Торњански. С. (2013). *Свадбене песме и обредни смех*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност.

²¹⁶ Тело, као начело које апсорбује и рађа, а нарочито телесно доле, у контексту обредне смеховности, често је приказано као њива на којој се сеје и на којој зру нови усеви (Бахтин, 1978: 35).

²¹⁷ Поглавље садржи сегменте и елементе текста: Јевтић, Ј. (2023). *Жена и Ерос у приповеткама Григорија Божовића*. Зборник радова Филозофског факултета у Приштини. Косовска Митровица: Филозофски факултет.

и друштвене и верске стеге, као и жену која у борби са сопственим нагонима успева да остане недостижна и неокаљана. Постоје извесне сличности у начину приказивања еротског код оба писца. Тумачећи феномен еротолошког у делу Борисава Станковића, Јована Николић у докторској дисертацији *Еротизам у књижевном стваралаштву Борисава Станковића* истиче да у прозним остварењима овог лирског реалисте „нема експлицитног описа сексуалног чина, те се стога не може говорити о сексу” (Николић, 2021: 13). И Владета Јеротић указује на то да је Борисав Станковић поставио јасну границу између секса и Ероса, на шта директно указује одсуство експлицитних сексуалних сцена у његовим делима: „За њега је и секс као део Ероса нешто скривено и силно у шта човек не може никад до краја да уђе, разоткрије га и објасни” (Јеротић, 2016: 7). Јован Дучић у есеју о Борисаву Станковићу²¹⁸ истиче да су „севдах и дерт као облици источњаштва доста страни епској и гусларској сфери оног другог појаса српске земље и да босанска севдаљинка и Станковићева прича изгледају као две гране у крви расцветалог стабла оне идиличне младости нашег дојучерашњег маловарошког света” (Дучић, 1989: 85–94). Попут Станковића,²¹⁹ Божовић уноси дух источњаштва, те чежњом обузета муслиманска лепотица Љушка, прихвата севдаљинку и „зажарена у образима” смело открива „незаситост и безизлазност љубавне жудње” (Пешић, Милошевић-Ђорђевић, 1997: 226):

– *Жива ми нена, пући ћу од севдаха за тобом* (Божовић, 2016: 410).

Основне карактеристике лиминалне обредне фазе свадбе²²⁰ везане су за појам *communitas*, који је Виктор Тарнер дефинисао као понашање засновано на „принципима антиструктуре, егалитарности и нереда, принципима дијаметрално супротним начелима друштвене хијерархије” (Тарнер према Јовановић, 2014: 142). Прелазећи из једног правила утврђеног понашања у лиминално, гранично, па до

²¹⁸ Дучић, Ј. (1989). *Борисав Станковић*. Моји сапутници, књижевна обличја. Прикази и белешке, чланци. Београд–Сарајево: БИГЗ–Свјетлост–Просвета.

²¹⁹ „Странац би се, идући тим путем, могао преварити о правој психи српског племена, о емоционалности нашег човека, а нарочито о односима тога човека према његовој жени. Софка није ни Србијанка, ни Српкиња ни уопште словенска жена. Ово је жена из јужносрбијанске севдаљинке, и уопште тип јужносрбијански и македонски; значи чисто покрајински” (Дучић, 1989: 85).

²²⁰ Детаљније у поглављу **Свадба као обред прелаза**.

сасвим слободног, анархичног понашања, сватови су носиоци принципа *communitas*. Сваки преломни догађај у животу појединца носи са собом могућност нарушавања постојеће хармоније што би се одразило на читаву заједницу, па је свадбени обред „начин ослобађања управо оних набоја који су условљени новом ситуацијом” (Јовановић, 2014: 143). Сliku друштвено организованог ритуалног нереда током свадбеног обреда имамо у приповеци *Уклетва*, у којој Богдану Ерос нагони у загрљај Вилотију Копиловцу, деверу на колашинској свадби:

– *Мој си и хоћу да будем твоја. Нијесам ја крива што си ми памет завио, те не знам куд ударам. На очи ми је пала тама, а огањ ме сподобио. Гризла би своје тело као што се вуци гладни по Мокри гризу* (Божовић, 2016: 226).

Спутан дужностима девера,²²¹ Вилотије одбија Богдану, што њу води у болест, а затим и у смрт. Јелена Пандуровић тумачећи појам еротског у усменом стваралаштву у којој указује на феномен *гаре*, која је у савременом фолклорном еротикону западних простора у дијахронијској перспективи синоним за црну овцу и црнокосу жену, али и метафора посредством које се потврђује изузетна виталност и постојаност сточног дискурса у посредовању еротских садржаја” (Пандуровић, 2016: 14). Јунакиња приче *Мали девер*, Гара,²²² отворено заводи изабраника свог срца, упркос веридби која је, по правилима друштва тог доба, била уговорена. Да се између имена јунакиње и специфичног музичког жанра, често ласцивног карактера, може направити веза, потврђује Гарино слободно понашање, које у опозитном односу са правилима друштвене заједнице тог доба.

Тумачење Данице Андрејевић да жена у прози Григорија Божовића егзистира „између Ероса и Танатоса, дакле између чулних суштина бића и нагона сензуалности и Танатоса који је свуда околу у ратном и непријатељском окружењу” (Андрејевић, 2016: 76), у потпуности одговара лику Вујке Белошеве из истоимене приповетке. Иако пази на свој и углед свог мужа, Вујка подстиче Данову жудњу игром тела и пркосним осмехом, што је Арнаутину био довољан повод да убије побратима и покуша по сваку

²²¹ Улога девера, која је најчешће била поверавана младожењином брату, састојала се у старању о младој до венчања, односно до тренутка свођења младенаца. Девер је, поред кума, био истакнута фигура и њему је било поверена озбиљна улога током лиминалне фазе свадбеног обреда прелаза.

²²² „Црномањаста а висока као јаблан, око као филцан, па кад те пусто погледа као да те престрели” (Божовић, 2016: 33).

цену да придобије Вујку за себе. Према речима Љиљане Пешикан Љуштановић, жена „има моћ да угрози јунака, и то, превасходно сагледавајући и разоткривајући његову праву природу, па тако потом намерно, због неверства, уништавајући или одајући његове моћи од помоћи.”²²³ Овако гледано, жена са хтонским не успоставља само својом сексуалношћу већ и својом способношћу да сагледа и препозна онострано, која би могла бити део њене амбивалентне природе родиље, оне која, аналогно мајци земљи, може дати, па и узети живот” (Пешикан Љуштановић, 2002: 72). Поступцима који су за друштвену заједницу неприхватљиви угрожава се поредак, те стога, аналогно епској матрици, следи казна.

Синтагмом *ђавоље женско* (Божовић, 2016: 112) црквењак Гапа у приповеци *Као јерарх* истиче разлику између мушког и женског принципа, објашњавајући да се мушкарци воде разумом и понашају се у складу са правилима које доноси друштвена заједница или пак историјски тренутак, док је жена више вођена емоцијама и нагонима²²⁴ које не може да спута никакав закон. У Гапином унутрашњем монологу²²⁵ можемо уочити сличност са Његошевом мишљу о женама и о снази женске воље и жеље: „Ћуд је женска смијешна работа! Не зна жена ко је какве вјере; стотину ће промијенит вјерах да учини што јој срце жуди” (Петровић Његош, 1981: 48). Синтагму можемо тумачити и као алузију на веровање да је човека створио Бог, а жену ђаво: „Ђаво је представник деструктивности и сваке негације. Када је Бог створио овај наш свет, онда је ђаво, насупрот њему, створио свој ђавољи свет. Бог је створио човека, а ђаво жену” (Кулишић Петрушић Пантелић, 1970: 129).

Божовићеви ликови стално воде борбу између хтонског и божанског, а Валентина Питулић уочава „да се десакрализација дешава најчешће у гори или на води” (Питулић, 2013: 117). У традицијској култури балканских Словена „гора је место са изразито хтонским карактеристикама” (Раденковић, 1996: 75), а исти је случај и са водом која, поред лустративне функције, симболизује и „границу између земаљског и загробног света, место на коме привремено обитавају душе мртвих (док прелазе на

²²³ Као што чини Видосава у песми *Женидба краља Вукашина*.

²²⁴ Божовић приказује Неранцину лепоту и младост, коју су Арнаути успели да заварају да пређе у њихову веру.

²²⁵ „Човек је нешто друго. Везан је за час, за имање, за место, за страх или образ. Женско напротив (...) 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, 2016: 112).

’онај’ свет) и средина у којој бораве нечисте силе” (СМ, 2001: 87), туђ, онострани свет. Млада Васојевићка, слика и прилика Ероса²²⁶, прети да игумана Зечевића у приповеци *Тиваидска напаст* доведе у стање десакрализације управо на води. Хатица Крњевић истиче да се „из цјеловите фигуре коњаника управо и издваја, градећи еротске метафоре извора, жедног коња и јунака који га не може обуздати” (Крњевић, 1986: 148).

Мајчина пустошница Стајка, долази у манастир уочи Цвети, девојачког празника и сабора, који се прослављао уз коло²²⁷ и песму. Валентина Питулић истиче да „коло има магијску моћ чишћења простора, што је случај и у прози Григорија Божовића, с тим што је оно из сфере сакралне обредности прешло у сферу историјског, профаног времена у којем добија функцију очувања идентитета” (Питулић, 2013: 118). У колу се буди притајени Ерос, што показују и песме које је Вук Стефановић Караџић назвао играчким:

Хватајте се, бјеле руке!

Гледајте се црне очи!

Ко не љуби црне очи,

Пада ли му сан на очи

(Вук I, 2006: 129).

²²⁶ Ђавоља снаша која „као да је русалка показа све своје мађијске лепоте” у профаном свету, на хтонском простору, опасност је по сакрални свет игумана Зечевића, иако се својски труди да јој одоли: „Али чар беше јачи од његове воље. По њој заигра свом силом сачувана бујна крв. Он обневиде, натмури се и помамно нагна коња низ брзицу, одлучно готов да допусти и себи једном у животу оно што се другима не забрањује” (Божовић, 2016: 149).

²²⁷ „Круг је имао важно место у традиционалној култури Срба, а коло симболизује круг: „Један од најомиљенијих симбола код Срба био је свакако круг. Најчешће се јављао као знак или симбол на земљи, камену, металу, кожи, тканинама или неком другом материјалу. Круг је био представљен и предметима одговарајућег облика (нпр. венцем или прстеном), такође и кретањем учесника појединих ритуала (нпр. учесника обредних поворки или обредних кола)” (Бандић, 1991: 109).

Круг је упућивао и на магијско чишћење, као свети чин, и на симболични сусрет девојке и младића, као почетно профаног чина, који ће добити функцију светог у сватовској иницијацији. Тиме се улази у сакрални простор чисте љубави, јер љубав као универзална категорија и „љубав према стварној личности јесу нешто суштински различито” (Вишеславцев, 1996: 67).

Стајка свој грех спира и „са себе и са манастира да би се још пре сунца у својем селу окупала у Ибру и вргла на себе, на саме Цветнице, девојачки сабор и девојачки гледаник – рушно рухо, не црно но затворена мастива у знак да за неким жали, али само онолико колико се у крају жали даљна својта” (Божовић, 2016: 495). Купање²²⁸ овде има ритуални карактер, јер се у словенској митологији води приписује апотропејска, плодносна, комуникациона и магијска, а пре свега, лустрациона функција. Светост манастира не дозвољава да дође до процеса десакрализације, већ имамо трансформацију Ероса у Агапе, што није редак случај у стваралаштву Григорија Божовића. Уочавамо да писац често користи симболе којима успоставља комуникацију са архетипским наслеђем предака, а они су, по речима Ериха Нојмана, „и данас (су) још исто тако живи као и у дубокој древности, они имају своје место не само у уметности и религији, већ и у живој збиљи појединачне душе, у сну и у машти” (Нојман, 1994: 2). Божовић нас језиком традиционалних симбола „који утичу на многе људе” (Јунг, 1996: 166) уводи у свет сакралности који објашњава „нешто неодређено, непознато или скривено од нас” (Јунг, 1996: 15). Жена у Божовићевом стваралаштву се врло лако трансформише из једног архетипа у други, а на њену трансформацију утиче и њен прелазак из профаног у сакрални простор. Језиком симбола, који „увек произилази из архаичних остатака” (Јунг, 2003: 175), писац ће се, према речима Валентине Питулић, бавити „архетипским представама жене љубавнице, односно жене покретача Ероса (која се изражава кроз симбол веза, посебно јелека) као и симбол кола где долази до изражаја њена еротска снага” (Питулић, 2013: 115). Миља Пресјачанка, јунакиња приповетке *У злу*, доживљава преображај који Јасмина Ахметагић тумачи као „обнављање архетипа Марије Магдалене²²⁹” (Ахметагић, 2012: 117), а Сениша Јелушић²³⁰ као трансформацију из Ероса у „архетип хомо религиозус” (Јелушић, 2016: 172). Сусрет са војником који убрзо умире, заштитивши девојку од

²²⁸ Купање – радња која у словенским обредима има пре свега лустрациони значај. С обзиром на то да је вода сматрана за један од основних извора здравља, онда су разноврсна умивања, купања, прскања и остале процедуре у вези са водом добијале изузетан третман у обредима празника (СМ, 2011: 319)

²²⁹ Била је то блудница, за чију жуд Божовић каже да је „била ненасита као несито море... Милоснике је мењала као гњиле крушке, никога није никад волела нити се когод могао похвалити да је три пута узастопце преноћио у њеној клети” (Божовић, 2016: 367).

²³⁰ Јелушић, С. (2016). *Зло и покајање: три приповетке Григорија Божовића*. Поетика Григорија Божовића. Косовска Митровица: Филозофски факултет, стр. 167–177.

напада Немца, Ахметагић објашњава као „дело Божје силе” (Ахметагић, 2012: 116), прогнао је „стару неман” Ероса.

Жену вођену Еросом препознајемо у приповеци *Попут Страхињића*, али, као ни у народној песми, нема описа самог чина неверства, а ни санкције: „Кад поред огњишта испод губера вире четири ноге: божја вера две женске, а две мушке” (Божовић, 2016: 230). Питање зашто Бановић Страхиња опрашта својој љуби неверу, интригирало је бројне критичаре,²³¹ а посебно Хенрика Барића, који сматра да је „херојско време у коме је песма настала било страшно време неумољивих обичаја, али оно је довело до тачке у којој јунак, уколико жели да заиста победи, мора да крене другим путем. Милија бира да свог јунака осавремени” (Барић, 1936: 360). Опраштањем, Јован Деле се попут Страхињића „уздиже величином јунака и мушкарца који добија атрибуте победника” (Питулић, 2019: 52) и израста из нераскидиве осећајне везе са другим људима” (Кољевић, 1978: 52), стављајући до знања да он „јунак и четовођа умије опростити слабој женетини, кад се она ни крива ни дужна остави, да се мучи са својим тијелом” (Божовић, 2016: 231).

Свако издвајање, односно свака другост у односу на колективно прихватљиво, у патријархалној заједници мора бити санкционисана, о чему пише Младен Станић: „Ма које врсте необичност била, да ли приказивала мањкавост или вишак, она представља другост у односу на оно што заједница вреднује као уобичајено, нормално, свакидашње, па се из тог несклада, култури у којој се другост нашла, плаћа данак” (Станић, 2018: 249). Та одлука јасно говори да је жена била у власти свог господара и његове породице, а невидљива, маргинализована.²³² Драгана Вукићевић у раду *Еротско криптограмско писмо и патријархални свет* пише о евидентном расцепу у српској књижевности друге половине 19. века, где постоје истовремене тенденције да

²³¹ Кољевић, Н. (1978). *Иконоборци и иконобранитељи*. Београд: Нолит. Цацић, П. (1987). *Учини као Страхињић*. *Ното balcanicus, homo heroicus*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства. Сувајџић, Б. (2005). *Структура усменог епског текста – Бановић Страхиња*. *Јунаци и маске – Тумачење српске усмене епике*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије, и др.

²³² „Маргинализованост и недовољна ‘видљивост’ жена у историји човјечанства јесте велика тема савремене хуманистике, а преиспитивања су усмјерена на успостављање континуитета женске креативности и наглашавање доприноса жена цивилизацијским тековинама. У средишту теоријске парадигме *gender studies* јесте сексуалност, чијој спознаји доприносе и етнологија, и историја приватног живота, и књижевна еротологија, и многе друге концепције” (Пандуревић, 2016: 19).

се с једне стране: „идеално друштво дочара кроз ретроспективне утопије (повратак у идеалну заједницу, а то је задруга), а с друге стране, тематизовао се распад те исте заједнице и трагичан усуд појединца лишеног сопствене воље и идентитетски омеђеног функцијама у заједници (социјално уобличен идентитет оца, мајке, сина, ћерке, сестре, свекрве итд.)” (Вукићевић, 2017: 99). Станковићеве јунакиње „поседују заносну, трансцендентну лепоту отелотворену у жени чија је природа најчешће фаталистичка, самим тим и деструктивна. На врху лествице еротског налази се еротичност лепоте тела, а не сексуални чин. Божовићеве јунакиње су такође обдарене лепотом која је кобна по њих – Вујка Белошева, Љушка, Богдана; или њоме изазивају превелику пажњу околине, крше норме понашања и мушке ликове доводе у искушење – Стајка, Неранца, Гара, млада Васојевка. Божовић ствара лирске описе лепоте женског тела и њихове заносне и опасне игре, али као ни код Станковића, нема описа самог љубавног чина, већ је акценат на способности трансформације женског принципа” (Јевтић, 2023: 198). Ако узмемо у обзир чињеницу да је „Божовић стварао на основама епске поезије, али и угледајући се на реалисте, може се говорити о типизираним ликовима у приповеткама, који најчешће поступају у складу са друштвеном функцијом. Божовићева жена се уклапа у слику женског начела српске традицијске културе, која је стуб колектива и породице, али у складу са својом амбивалентном природом, креће се између очекиваног, подразумеваног и неприхватљивог, санкционисаног. Изазови који доводе до дисхармоније у колективу, преводе женске ликове из једног културалног кода у други где делају у складу са мушком улогом коју преузимају. Поред тога, утврдили смо да постоји и галерија атипичних женских ликова који подлежу десакрализацији, не воде се законима већ нагонима, лично стављају испред колективног и трпе санкције због издвајања из колективно прихватљивог. Поступцима јунакиња које излазе из оквира друштвених норми, Божовић приказује и тежину канона патријархалне заједнице која спутава женску индивидуалност, намеће стеге и калупе понашања, сурово кажњава. С друге стране, поред личне драме и трансформације коју проживљавају, приказује и борбу колектива за враћање индивидуе у оквире прихватљивог понашања и значај опроштаја греха” (Јевтић, 2023: 198–199). Женски принцип у приповедачкој прози Григорија Божовића веома је сложен и подложен трансформацији, а архетип жене вођене Еросом присутнији је у много већој мери него што су критичари ранијег доба истицали, па је потребно посветити му заслужену пажњу.

3.2. Мушки принцип у приповеткама Григорија Божовића

Јунак-антијунак

Идентификовање архетипских слика у фолклору, који је „стециште религијских и митских елемената,” (Шутић, 2009: 85) олакшава чињеница да је „обичајност обележена понављањем, а Јунг стално инсистира на понављању као основном обележју архетипова, без обзира да ли је упознат њихов митолошки карактер” (Шутић, 2009: 85). Формула као „носилац скупа значења у одређеној култури у свести слушаалаца активира веома сложене системе асоцијација и учествује у хоризонту очекивања” (Самарџија, 2007: 41). Митолошки оквир фолклора чине култ и предање, а наша народна поезија „која је везана за поједине историјске догађаје (Косовски бој), временом је постала исходиште не само митских и религијских него и архетипских образаца” (Шутић, 2009: 85). Као најстабилније формуле које су повезане са основним сижејним јединицама у народној епској поезији, Снежана Самарџија²³³ издваја „име, главну радњу, временске и просторне одреднице” (Самарџија, 2007: 41). Тумачећи

²³³ Самарџија, С. (2007). *Увод у усмену књижевност*. Београд: Народна књига.

проблем²³⁴ поделе јунака²³⁵ у усменој књижевности, Снежана Самарџија²³⁶ закључује да се „у писаној књижевности често као синоними употребљавају одреднице *јунак*,²³⁷ *антијунак*, *лик*, *карактер*, *личност*, *тип*, *портрет*, мада ни написаним делима нису страни типизирани актери. Традиционалне поделе категорије²³⁸ јунака се такође не могу аутоматски пресликати ни на типске ни на индивидуализоване ликове традиције” (Самарџија, 2010: 23). У народној традицији „јунак има сличности са херојима из грчке митологије, а поред легендарних дела приписују им се натприродно порекло или везе с демонима” (Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970: 173).

Стваралачки чин Григорија Божовића био је делом у служби развијања родољубља и националног духа српског народа, а развио се из народне поезије и предања. У Божовићевој приповеци се, с једне стране, слика стварност и реални простор намученог народа, који је и почетком 20. века у ропству, а са друге,

²³⁴ О категорији јунака у усменом стваралаштву детаљније у зборнику *Ликови усмене књижевности* (2010). Ур. Снежана Самарџија. Београд: Институт за књижевност и уметност.

²³⁵ Јунак није само носилац радње или само учесник у њој него и отеловљење идеје дела, а често и стетиште основних тежњи или противречја једне епохе, једног народа или једне културе (Прометеј, Одисеј, Краљевић Марко, Дон Кихот, Фауст). Јунаци у књижевним делима имају различита, па често и сасвим опречна међусобна обележја. Та околност представља полазну тачку за бројне класификације. Нортроп Фрај је извео пет врста књижевних јунака које су карактеристичне за пет основних развојних тенденција у историји европске књижевности. По трећој категорији, ако је изнад осталих људи, али не и изнад њихове природне околине, онда је типичан херој епске песме и трагедије. Он поседује снагу, храброст, мудрост, издржљивост у мери која је већа него код осталих људи, као што су његова осећања снажнија и често судбоноснија, као што је и његова моћ да се изрази већа и често сасвим поетска. Али оно што он чини подложно је законима природе или друштва, због чега се његова борба често завршава страдањем. Такав јунак често представља, нарочито у епској поезији, морални узор једне епохе или једног народа, он је идол, сличан боговима, али је људски смртан, па је утолико више вредан дивљења (*Речник књижевних термина*, 1986: 303–304).

²³⁶ Самарџија, С. (2010). *Усмени жанр и јунак у семантичкој активности*. Ликови усмене књижевности. Београд: Институт за књижевност и уметност.

²³⁷ Око јунака „се ствара усмено-поетска биографија, реалистичка и фантастична, која у лику јунака и у једном или више догађаја даје синтезу историјског периода у коме јунак стоји у средишту” (Пешић, Милошевић-Ђорђевић, 1997: 126).

²³⁸ Љиљана Пешикан Љуштановић истиче да се „назире могућа подела на три старосна статуса јунака: детета, јунака у пуној зрелости и старца, али она са становишта појединих јунака није непрекорачива. Исти јунак у различитим песмама може да припада различитим статусима” (Пешикан-Љуштановић, 2007: 155).

оживљавају подвизи епских јунака. Управо то доводи до глорификације славне прошлости и њених симбола, али на подлози архетипских слика и симбола. Јунаци његове прозе одликују се јасном свешћу о свом националном идентитету, а Јован Цвијић Божовићеву тенденцију да пише о славним временима и јунацима објашњава пишчевим антропогеографским особинама: – „човек динарског типа се осећа дубоко везан за своје националне претке: сматра да има још једну старију и славнију лозу, ону својих краљева и царева, својих славних јунака из доба Немањића и Косова, великих витезова, хајдука и ускока из турског времена, који су живели између Косова (1389. год.) и Карађорђевог устанка (1814. год)” (Цвијић, 1991: 343). Када је реч о издвојеним мушким ликовима, они су, пре свега, борци за националну и верску слободу, наследници епских јунака, али је присутан и уочљив тип јунака-жртве и јунака у потрази за идентитетом, у коме можемо препознати архетип издајника. Етнопсихолошку заједницу у приповеткама Григорија Божовића чине Срби, Албанци, Турци, Македонци, Горанци – различити психолошки типови којима је заједничко поштовање и неговање култа јунака, што се огледа у многим приликама. Божовићеви јунаци надиласе историјско време, националне, верске и језичке оквире: „Јунак је јунак што било да је, и за свакога ко себе у људе убраја. Био он Србин, Турчин, Арнаутин, Татарин. То ваља признавати” (Божовић, 2016: 209). Божовићеви ликови имају одлике епских јунака, али су обликовани реалистичком приповедачком техником. У карактеризацији Божовићевих ликова уочљиве су „епске координате” (Самарџија, 2010: 17), јер писац у приповедачком поступку користи законитости митског мишљења које се у обликовању ликова јунака подудара са представом о архаичном човеку. То „доводи и до неких специфичности у техници приповедања које су сагласне са принципима такозване митске приче: митски говор – недискурзивни говор који није инструмент мишљења, преношења и доказивања мисли, већ одраз непојамне суштине коју не покреће логика и коју речи могу тек делимично обухватити” (Крагујевић, 1976: 13). Тој представи одговара Мојсил Златановић у приповеци *Оклопник без мане и страха*:

– *Србија има доста људи, а ова јој земља ваља, а ми смо, вицам тапија за њу*
(Божовић, 2016: 87).

Божовић не пише о свакидашњим, обичним људима. Његову пажњу окупирају витезови без страха и мане, јунаци Обилићевог и Лазаревог кова, јунаци светлог

карактера, који изнад свега цене част, „који за робовања зубима држаше земљу нашу, а у бунама бише истинске војводе, готови да по окршају збаце доламу и прихвате ралицу” (Божовић, 2016: 56). Мојсил Златановић је пример „јунака-жртве који се не доказује на мегдану, већ у личним обрачунима са Турцима и Албанцима, и то само онда када је угрожен” (Питулић, 2014: 671). Обдарена митском снагом и вођена непоколебљивом вером у ослобођење, ова старина је надахнула Милана Ракића да те ноћи напише „пророчке стихове *На Газиместану*” (Божовић, 2016: 88). Структура приповедака Григорија Божовића почива на индивидуалном које је нераскидиво повезано са колективним и архетипским наслеђем предака. Божовићеви јунаци носе дух прошлих времена, предања, митологије, попут Вука Дулана, примера српског поштења и модела хероја на кога се ваља угледати док готово нестваран, као какво знамење, стоји пред Миланом Ракићем у поробљеној Приштини: „Као да је из камена исклесан од првореднога уметника. Србин... Сав непроменљив, увек онакав каквог га је дало његово скровито катранцијско село... Море, каква срећа да човек у мору одвратних ћулава види што српско, али онако потпунце, од главе до пете” (Божовић, 2016: 175). У њему можемо препознати „човека динарског типа, коме је постојаност и апсолутна вера у национални идеал главни факат у његовој историји. Себе сматра као Богом изабраног за извршење националног задатка” (Цвијић, 1991: 252).

Водећи се закључком Снежане Самарџије да „сви битни заплети на којима почивају епске судбине суштински представљају одавно испричане митске приче” (Самарџија, 2008: 25), у поступцима Божовићевог јунака препознајемо динамичне мотиве косовске легенде – мотив неустрашивог јунака и мотив прихватања царства небеског. У његовом поступку препознајемо архетипску потребу да се испуни Лазарев завет и не оцрни сећање на Милоша Обилића, који је „презreo физички живот зарад очувања светог и часног имена метонимично схваћеног као части рода којем припада, преобразивши се у митску фигуру коју заједница доживљава као оличење својих највиших вредности” (Сувајџић, 2012: 81):

Мали сам, поглавице, да се не бојим. Али, имам образ и знам шта ми је дужност. Нећу у Србију! Зар да натоварим мојем другу, који ми се нашао на тесном месту као што се за старину прича? Зар да моји Кијевљани плаћају моје крви? Земља ме ова вуче као да сам влачезима за њу привезан (Божовић, 2016: 213).

Вођен неписаним законима крвне освете,²³⁹ у обрачуна са лаушким барјактарима и носећи у себи „народну коб”, Сталета Кијевљанин се враћа „с прага слободе у смрт што није романтичарско родољубље, већ реализам оне психологије и оне опште свести по чијим је етичким мерилима бекство у слободу срамота и проклетство” (Јевтовић, 1996б: 58). Страх да ће укаљати име и образ, као и проклетство од издаје, јачи су од страха од смрти у коме препознајемо мотив „косовског опредељења тј. избор царства небеског” (Сувајџић, 2019: 61), па је он један од оних јунака „чију мало показну вредност и титанску снагу за дела не уклеса ни еп ни Његош” (Божовић, 2016: 206).

Закључивши да је целокупно Божовићево дело изграђено на моралности његових ликова, Слободан Јовановић је у есеју *Григорије Божовић*, објављеном у часопису *Венац*, истакао да „пишчева подједнака љубав за Арнауте, Србе и Турке проистиче из етичности која из њих зрачи” (Јовановић, 1930/31: 140). Божовићеви јунаци су и „одметници са обе стране, стари ратници и витезови луталице, они који се одметну у хајдуке, као и атамани који су по брдима чували стражу” (Питулић, 2014: 673), као што је Сулејман Лековац, потоњи Суљ-капетан. Лик Сулејмана Лековца је у истом рангу као дервиш Старца Милије у песми *Бановић Страхиња*. Старац Милија²⁴⁰ је „као ниједан Вуков певач, улазио у противнички табор и у њему тражио Човека који ће се издвојити из позиције очекиваног” (Питулић, 2019: 43). Сулејман Лековац дарујући на крају приповетке трговцу Чемериџију свој прстен, да би безбедно прошао кроз опасне горе, показује да није заборавио да му је овај некада сачувао образ: „Тешко беше један пут и Суљ-капетан во Гора. Резил ће се направеше. Ама ти му го донесе образ на место. Со јунаштина. Даде му хата за дете и многи ћемери со злато” (Божовић, 2016: 145). Тим чином се „поништавају све разлике и остаје само исијавање оне људске димензије” (Питулић, 2019: 47), јер Сулејман, иако је изгубио идентитет, није изгубио етичне норме које га и даље чине јунаком. Сулејман Лековац, потоњи Суљ-капетан одговара ликовима Старца Милије, који прати њихове „личне драме (оне које се

²³⁹ Детаљније у поглављу **Крвна освета**.

²⁴⁰ Стваралаштвом Старца Милије бавили су се бројни истраживачи: Недић, В. (1990). *Вукови певачи*. Београд: Рад, Хенрик, Б. (1936). *Нетко бјеше Страхињићу бане*. Српски књижевни гласник XLIX. Меденица, Р. (1965). *Бановић Страхиња у кругу варијаната и тема о невери жене у народној епици*. Београд: Научно дело. Сувајџић, Б. (2005). *Јунаци и маске*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност. Ненад, Љ. (2010). *Трагања и одговори*, Студије из народне књижевности и фолклора. Београд: Институт за књижевност и уметност и други.

догађају у сенци крупних историјских превирања и које јесу обично њима узроковане) и како оне, када се догоде, мењају читају јунаков живот, јунаков свет” (Љубинковић, 2010: 378). На поштовање јуначких кодекса²⁴¹ позивао је и *Канон Леке Дукађинија*, који није познавао разлике по изгледу и вери, као и закон бесе, о чему ће детаљније бити речи у поглављу **Неписани закони**. Јунак приповетке *Попут Страхињића*, Јован Деле, опрашта жени прељубу, што је у потпуности супротно правилима традиционалне патријархалне заједнице. Стављајући до знања да он „јунак и четовођа умије опростити слабој женетини, кад се она ни крива ни дужна остави, да се мучи са својим тијелом!” (Божовић, 2016: 231), у први план долази његова изузетност и као и љубав према њој, те опрашта својој жени попут Бановић Страхиње и истоименој песми, на шта писац алудира и самим насловом, а његов чин добија епски карактер у шапату Панта Цемова: „Неко био некад у маленој Бањској, па овај наш хајдук Деле сад” (Божовић, 2016: 231). Разматрајући употребу броја један, Марија Клеут истиче да је „Старац Милија окарактерисао свог јунака, између осталог, врло систематично бројем један, дајући му дотад у усменој традицији непознату и неостварену вишезначност” (Клеут према Пешикан-Љуштановић, 2008: 211), а Божовић оживљава Милијиног Страхињу поступком свог јунака и ставља га у ранг непоновљивих. Питање зашто Бановић Страхиња опрашта својој љуби неверу, интригирало је бројне критичаре,²⁴² а посебно Хенрика Барића, који сматра да је „херојско време у коме је песма настала било страшно време неумољивих обичаја, али оно је довело до тачке у којој јунак, уколико жели да заиста победи, мора да крене другим путем. Милија бира да свог јунака осавремени” (Барић, 1936: 360). Опраштањем, Јован Деле се, попут Страхињића, „уздиже величином јунака и мушкарца који добија атрибуте победника”

²⁴¹ 593. Канон албанских брђана не разликује човека од човека. „Душу за душу, јер изглед бог даје”.

594. Добар и лош имају исту цену; канон их сматра људима: „Од лошег излази добар и од доброг лош”. На свом кантару свако тежи четири стотине дерхема.

595. Ако неко дирне у нечију част, за одузету част нема залога и страца; канон каже: „ако хоћеш, опрости; ако желиш, опери оцрњен образ.”

596. Свако има част за себе и нико се не може никоме мешати ни да га придобије залозима и страцима. Два прста части велики бог нам је усред чела оставио. (Дечови, 1986: 108–109)

²⁴² Кољевић, Н. (1978). *Иконоборци и иконобранељи*. Београд: Нолит, Џацић, П. (1987). *Учини као Страхињић*. *Ното balcanicus, ното heroicus*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства. Сувајџић, Б. (2005). *Структура усменог епског текста – Бановић Страхиња*. Јунаци и маске – Тумачење српске усмене епике. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије, и др.

(Питулић, 2019: 52) и израста из нераскидиве осећајне везе са другим људима” (Кољевић, 1978: 52).

Јован Цвијић Божовићеву тенденцију да пише о славним временима и јунацима објашњава пишчевим антропогеографским особинама: – „човек динарског типа се осећа дубоко везан за своје националне претке: сматра да има још једну старију и славнију лозу, ону својих краљева и царева, својих славних јунака из доба Немањића и Косова, великих витезова, хајдука и ускока из турског времена, који су живели између Косова (1389. год.) и Карађорђева устанка (1814. год.)” (Цвијић, 1991: 343). Један од носилаца култа јунаштва, Тома Мијаиловић из Велике Хоче, свестан је да су његови преци били „гледни витезови, господски домаћини, паметни и мудри на збору, непрзнице и неубојице. Али су зато дивно умирали и пушку окретали увек кад је требало било селу, било крају, било части или оној притајеној негде дубоко у души заповести да се под наслеђеним именом остане живо или умре” (Божовић 2016: 355). Колажом некадашњих јунаштава Мијаиловића „Божовић прави ретроспективу српске царевине, уз стално сећање на славну прошлост (Питулић, 2014: 675), поредећи је са садашњицом где су настала друга времена, времена када се виђеном домаћину подсмевају „многи тек придошли, ко зна од куда.”

Код Божовића, као и у приповедачком поступку Иве Андрића,²⁴³ срећемо „архетипске обрасце изокренутих на своје наличје. У оштром контрасту епске матрице из које су потекли и дубинског зјапа разорене психе и људскости одвија се депатетизовање херојског света и урушавање епских јунака” (Сувајџић, 2012: 188–189). Исмаил Малечко у приповеци *Кобни заточник*, вођен бесомучном мржњом, претвара се у крволочну звер када га противник дирне у веру и част:

*Он је украј села поставио пањ као какав жртвеник. Ту су привођени похватани људи и жене и клани хладно да од српскога имена ни трага не остане (...)
У кући крај огња нашао је збуњенога Сокола Сенковића. Секиром га премлатио на очима његове жене и кћери па затим повео са њима тешко маћедонско коло око огњишта и измрцварена Сокола, певајући (Божовић, 2016: 338).*

²⁴³ Сувајџић, Б. (2012). *Мит о јунаку. Андрић и Кочић – кнежевићи и кнезови*. Дновиде воде. Нови Сад: Orpheus.

Као и код Андрићевих јунака, Исмаил Малечко доживљава преокрет који је „резултат сложених процеса ферментације и врења који се дешавају унутра, у непојамним дубинама човекове психе. Човек се у једном тренутку преломи сам у себи, нејасно зашто и како, али је прелом коренит, а суноврат страшан и тежак” (Сувајџић, 2012: 189). Физиономија Исмаила Малечка је складу са боравком у тамници, хтонском месту²⁴⁴ – „потамнело или побелело лице указује на болест, сагрешење или суштински поремећај реда с којим се јунак мора суочити” (Пешикан-Љуштановић, 1994: 77): „Зашао већ у добре године, неизбријан, упалих очију а лица тамна као земља, тај човек опет одаваше раснога плавушана, иако се зна да тамница мења људско мастиво и удара свој нарочити печат својему питомцу” (Божовић, 2016: 334). Божовић његов поступак приказује као чин човека који се свети и брани своју част и веру: „По мој закон, по моја правдина, несум крив. Ни покојни Долгач неје крив. Крепил је своја верата и јас своја колко ми Господ даде” (Божовић, 2016: 338), што указује на безумље али и „демонску карактеризацију противника у традиционалној култури” (Сувајџић, 2012: 208).

Крешимир Георгијевић истиче да су „различити и сложени национално-расни и верски односи међу Божовићевим ликовима основа за већину његових приповедака и да баш у томе и јесте кључ разрешења његовог књижевног стварања... Његови људи су исувише типови да би могли бити индивидуалисане личности” (Георгијевић, 1927: 409–411). Носиоце Божовићевих приповедака одликује „храброст која се граничи са безумљем, јер припадају свету хероја и витезова” (Вулић, 2004: 182), узвишеном и метаисторијском, те се тако уклапају у карактеристике динарских Срба који су сви предани заједничкој ствари, готови на све жртве” (Цвијић, 1991: 257). Григорије Божовић епски доживљава свет и поступке ликова које је исклесао по узору на народну епску поезију и у њиховим биографијама уочавамо елементе косовског опредељења и неговања култа народног јунака. Њихово херојство, закони по којима живе и морал који их обликује „те људе надмашује у њиховом живљењу и диже их изнад малог, ситног живота, што даје њиховом покрету огромност, која добија херојске сразмере јунака из народних песама” (Ристић, 2004: 178), али обликованих модернијим приповедачким поступком реалиста и модерниста. Иако архетипско јуначко

²⁴⁴ „Тамница је постављена дубоко доле, под земљом и тако једноставним поступком изједначена са доњим светом у његовој најцрњој визији” (Детелић, 2015: 192).

преовладава у тесној вези са религиозним, Божовић у појединим приповеткама „демистификује мит о јунаку” (Сувајдић, 2012: 205) у поступцима ликова вођених осветом и безумном мржњом.

Јунак-жртва

У српској народној традицији „надисторијско и надгеографско значење Косова²⁴⁵ поља већ је уочено” (Ђорђевић, 1937: 61), оно се тумачи као жртвено поље, али и место пресудне одлуке где се бира између земаљске и небеске егзистенције. Лома закључује да се заправо ради о „одређивању средишта света” (Лома, 2002: 151–152), које има прворазредан сакрални значај, а мраморни стуб, место где је Лазар ухваћен и погубљен, маркиран је као жртвени простор. Миодраг Павловић²⁴⁶ истиче да „у основи жртвовања лежи метафора плођења и стварања новог живота. Жртва се првобитно приноси док у човеку постоји апсолутно поверење у поновно враћање, васкрсење жртве-семена” (Павловић, 1986: 12). Магијски „чин жртве²⁴⁷ је у суштини својеврсна економија жељеног дара којом се исказује однос према чиниоцима реалности са којима се успоставља комуникација” (Јовановић, 2000: 122), те се „жртвом превазилази хаос” (Павловић, 1986: 8). Настојећи да успостави нарушену хармонију, „друштво посеже за жртвом као контролисаном смрћу. Кругови жртвеног одрицања добијали су временом све уже обиме, да би у жртвовању племенског хероја за добробит заједнице, наговорили и нову обредну парадигму: жртвовање себе за друге” (Јовановић, 2000: 125). Миодраг Павловић истиче да је „херој човек помаме, он има свој незауостављив *hubris*, он је амок-тркач на дуге стазе, опседнут и поседнут. Баш оним што жели да избегне, а то је смрт” (Павловић, 2000: 8). Тумачењем „косовске катастрофе као Божје воље, Лазарева жртва се показује као достојна венца

²⁴⁵ Детаљније у поглављу **Косовски завет и легенда у стваралаштву Григорија Божовића**.

²⁴⁶ Павловић, М. (1986). *Обредно и говорно дело*. Огледи са српским предањем. Београд–Приштина: Просвета–Јединство.

²⁴⁷ Детаљније у поглављу **Света дужност крвне освете и умир крви – магијско-ритуална, правна, социјална и етичка функција**.

мучеништва” (Сувајџић, 2019: 63). Ана Мумовић²⁴⁸ уочава да „у приповедачевом опусу Григорија Божовића доминира слика Србије и Македоније, на чијим су просторима вековима присутни национално-верски сукоби које Божовић разрађује у многим њиховим појавама: денационализација присилна или својевољна (1) и међусобни сукоби и борбе до истраге (2), на шта је критика већ вишеструко указала” (Мумовић, 2011: 121). У проблемској студији *Невидљиво збивање*, чији је поднаслов *Православна духовност у прози Григорија Божовића*, Јасмина Ахметагић истиче да је у Божовићевој прози „вера изједначена са нацијом”, али да се тиме „не исцрпљује значење и смисао православља, које своје трагове оставља не само кроз идентитет јунака и њихове гласове већ и кроз кодекс живљења, кроз духовност која је имплицитно призвана у делу” (Ахметагић, 2012: 20–21). Многе Божовићеве приповетке имају библијски подтекст јер „Библија представља један од главних чинилаца у нашој властитој имагинативној стварности и у самом је средишту нашег културног наслеђа” (Фрај, 1985: 16). Обликован историјском збиљом и суровом борбом за егзистенцијом, а с друге стране „далеки потомак легендарног искушеника и стоика, библијског Јова” (Јевтовић, 1996б: 52), Злате из Слатине поступком жртвовања остаје у обрасцу архетипа јунака и религиозног архетипа, мирно понављајући речи: „Готово је. Со Господа напред, ја сум решио: и мртав ће Србин останем” (Божовић, 2016: 272).

Божовић је Златета из Слатине „изградио као жртву и хероја, уносећи у његов лик христолике црте, тако да се у причи препознаје јеванђеоски подтекст, директним алузијама на Голготу, као и језгровитим именовањем јунакових дубоких унутрашњих преживљавања („муке гетсиманске”) док се креће ка митрополији у Кичеву, знајући да му предстоји страдање” (Ахметагић, 2012: 25). Златетовом спремношћу да за веру жртвује и сина, Божовић „актуелизује старозаветну епизоду Аврамовог²⁴⁹ жртвовања

²⁴⁸ Мумовић, А. (2011). *Вера као национална и етичка основа приповедања Симе Матавуља и Григорија Божовића*. Приштина/Лепосавић: Институт за српску културу.

²⁴⁹ Јасмина Ахметагић пореди Златетов поступак са Аврамовим, ослањајући се на тумачење Серена Кјеркегора у делу *Страх и дрхтање, дијалектичка лирика Јоханеса де Силинција*: Злате је, као изузетан појединац, попут Аврама, у апсолутном односу према свом Апсолуту, будући да околина не разуме његову наakanу и сматра је сувише страшном. Аврам је, по Кјеркегоровом тумачењу, сасвим прекорачио читаву област етичког, схваћеног у смислу обичајно-моралног: „целокупно Аврамово делање не стоји ни у каквом односу према општем, оно је једно чисто приватно предузеће. На који је онда начин

Исака” (Ахметагић, 2012: 30), чиме ће спасити свој „образ и своје село од бугарштине, јер ће се ово памтити док је Пореча” (Божовић, 2016: 268).

Колико год настојао да приповеда из неутралне приповедачке перспективе, поједини Божовићеви јунаци пример су да су вера и нација изнад свега, да је колективно изнад личног. Тако су, у појединим приповеткама, религиозни мотиви и однос према православљу као значајном аспекту који одређује однос према нацији, кључно место, док су у неким причама религиозни мотиви контекст без којег се оне не могу тумачити. У контексту таквих приповедака уочавамо јунаке наследнике култа кнеза Лазара (владара-мученика)²⁵⁰ и библијских ликова мученика. Казну за грехе, као опште место средњовековне житијне књижевности,²⁵¹ бележе и најстарији извори о Косовској бици, а у народним епским песмама преплиће се с народним схватањима греха као кршења етичких норми, с мотивом судбинске одређености битке и есхатолошким елементима, што је Божовић уткао у приповетку *Чудни подвижник*. С друге стране, проту можемо посматрати као лице које приноси жртву, а то може бити „отац или свештеник који га замењује и заступа и налази се у симболичној улози оплодатеља и људске и свеопште природе” (Павловић 1986: 12). Ђорђе Трифуновић истиче да је Косово након пресудне битке постало жртвено судилиште и духовно средиште „као што је раније у песничком и духовном виђењу то била Света Гора Атоска. Отуда се, поред већ у духовном искуству постојећих и у књижевности описаних, јављају нови чиниоци подвига, који косовском страдању дају неке изразите агоналне особености” (Трифуновић, 1975: 260–261). Протино веровање у снагу светиње можемо тумачити и у контексту поимања појединих локалитета у епици који „независно од епохе о којој се пева, задржавају своје значење. Такав пример пружа

егзистирао Аврам? Он је веровао, ово је парадокс који га држи на самој ивици амбиса а који он не би могао никоме другом да разјасни, јер парадокс је то што он себе као појединца ставља у апсолутни однос према Апсолуту” (Кјеркегор, 1975: 102–106).

²⁵⁰ Лик кнеза Лазара припада типу владара-мученика. За њега се у косовској епици везују црквено-религиозни мотиви, као што су косовско опредељење (избор небеског царства), причешће, кнежева вечера, жртва, посвећење (Сувајџић, 2019: 61–62).

²⁵¹ Ђорђе Трифуновић наводи низ примера страдања због наших грехова, нарочито у прозним делима: *Житије Светог мученика Гордија Василија Великог*, Доментијанов опис рата у *Житију Светог Саве*, *Житије Светог Саве II*. Због грехова се страда у Косовском боју (*Слово о кнезу Лазару* непознатог писца), према Владиславу Граматику, српска земља страда због наших грехова. (Трифуновић према Ређеп, 2013: 8).

спомињање Свете Горе,²⁵² чије манастире подиже Немања, и на чију свету земљу ступају јунаци и намери да окају грехове” (Самарџија, 2007: 49). У складу са народним веровањем о „ноћним сенкама и оживелим мртвацима” (Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970: 108), прота Дејан Поповић ствара слику Косова као гробља српских и турских ратника:

Ето, гледам одваде низ разбој, ређам своје доживљаје, помињем турске грехове. И разговарам са свима који испустише душу на овом пољу и око њега. Па им кадикад подвикнем: „А бре, крвници једни, који вас нечастиви нагна да нам оставите оволико проклетство да с најтежом муком умиремо не као људи, но све као бесови, као крвожедне животиње?!” И грешан, узвикнем да су они криви, а не ја. Јер сам ја само њихово испаштање (Божовић, 2016: 458).

Испаштајући свој грех, прота често прекорава себе сматрајући да је требало да савлада нагон за осветом и буде јачи од себе када је у заседи сачекао Мет-Фирају и обрачунао се са њим. На свом подвижничком прагу окајава грех, а када му савест не да мира, ноћу галопира преко Косова, окривљујући га за проливену крв: „Не љути се бре, Мето, на мене, Косово је криво” (Божовић, 2016: 458). У књизи *Невидљиво збивање*, Јасмина Ахметагић истиче да се завет који је прота Дејан сам себи одредио и „преображај овог јунака може бити схваћен у смислу метаноје” (Ахметагић, 2012: 114), иако служба коју је бивши прота себи наметнуо није у духу православља – он себе сматра мучеником, изгнаником, робом свог поступка и терета који носи:

Сам себи сам пресудио. Сам себе сам распонио. Хоћу да умрем као човек. А пре сам служио у крвавим хаљинама. Сад не могу и нећу, јер овако као дервиш, као обичан раб господњи, служим ноћу на месечини другу службу, скидам проклетство с Косова и онога Бабуша с првом зобницом јечмена... мирим се с коби да ми Мет-Фираја на оном свету не би рекао како сам влашки слабиковић (Божовић, 2016: 458).

²⁵² Марко оде Светој Гори славној,
Причести се и исповиједи се,
Јер је многу крвицу учинио
(Вук, СНП, II, бр. 62).

У Поповићевим речима да је „Косово криво” и проклетству које оно носи, Божовић „релативизује историјско ишчитавање самог косовског мита, уздижући над њим духовну вертикалу” (Ахметагић, 2012: 114). Прота Дејан Поповић не испашта само свој грех у „најчуднијем манастиру на свету” већ је свестан да је само „одјек вековима наталоженог проклетства” (Ахметагић, 2012: 115) које Косово преноси на свој народ већ вековима. Сliku поља на коме прота „служи ноћу на месечини другу службу” (Божовић, 2016: 458) „одликује демонски хронотоп” (Сувајџић, 2012: 265). Демонска бића која кидишу на проту надзире „месец,²⁵³ сам по себи мртац” (Сувајџић, 2012: 265) стварају слику демонског хронотопа опозитном статусу светилишта које Косово има, а некадашњи прота добија статус мученика опозитан кнезу-мученику Лазару.

Проту Дејана Поповића и Станислав Косибару, несрећног старца у приповеци *Најтежи узмах* повезује грех, односно испаштање. Веселин Чајкановић наводи да је „грех према првобитном значењу религијски феномен, нешто што нас култно каља и чини да постанемо погани, као што су довођење у везу са мртацем, али и телесни акт између мушкарца и жене” (Чајкановић, 1973: 91). Прота испашта свој грех убице, али и грехе свих који леже на жртвеном пољу Косову, док Станислав Косибара на леђима носи терет снахе – агоналне која је окаљала образ породици грешним зачећем. Учинивши напор и скупивши снагу, Косибара саопштава укућанима да је Вучици опростио, настојећи да отклони бол и срамоту највећом човековом врлином – опраштањем. Унутрашња драма одвешће Косибару у смрт, али он одлази са овог света узвишенији, што Ахметагић такође види као „метаноју, као преумљење – последицу оствареног духовног подвига” (Ахметагић, 2012: 129). Станислав Косибара успео је да превазиђе борбу између правила колектива по којима је живео као глава породице, срамоте и увреде коју је Вучица нанела њиховој заједници и праштањем уздиже себе на духовној лествици православља.

Божовићеви јунаци се руководе вишим етичким и националним побудама, као и законима постављеним још у време Леке Дукађина,²⁵⁴ те њихови поступци делују

²⁵³ Као нека врста метафоре смрти, месец се доводи у непосредну везу с мртвима, с душама покојника и предака (Бандић, 1991: 81).

²⁵⁴ Приписан Леки Дукађинију, албанском великашу из Метохије/Дукађина из доба Скендербега, овај скуп правила обичајног права представља најзначајнији и најпримењиванији усмени образац понашања међу Албанцима.

метаисторијски, нереални. Чланови колектива су, поред осталих друштвено-духовних обавеза, наслеђивали и дужност извршења крвне освете која је „спадала у групу социјално-моралних обавеза које су се преносиле са оца на сина” (Павковић, 1982: 31–32), а она је надјачавала и бол због губитка најближих сродника, што је удружено и са ритуалним понашањем у самртном обреду прелаза.²⁵⁵ Миодраг Павловић²⁵⁶ истиче да „и песме и искуство, не само митско него и историјско показују да је жртва потребна да би се нешто саградило, родило, добило” (Павловић, 1986: 7). Рам-Јелу можемо посматрати као лице које приноси жртву, а то може бити „отац или свештеник који га замењује и заступа и налази се у симболичној улози оплодитеља и људске и свеопште природе” (Павловић 1986: 12): „Да ми је син женски погинуо, ја бих кукао, а овако хоћу да се веселим и испуним закон: јуначкој смрти се радују јунаци” (Божовић, 2016: 6)

Већ смо истакли да Владимир Проп указује како је „смеху приписивана способност да буди живот” (Пропп, 1984: 174), а слично објашњење магичне функције смеха налазимо и код Веселина Чајкановића:²⁵⁷ „Смеј је најјача манифестација живота и тај смеј оспособљава да у том другом свету сачувају живот, да на неки начин ускрсну и остану бесмртни” (Чајкановић, 1994: 303). Веселин Чајкановић повезује функцију магичног смеха са феноменом људске жртве „која није могла бити случајна, с обзиром на религијска правила и норме, а родитељи и деца су имали посебан статус и за њихову смрт су важиле другачије регулативе, које су подразумевале чак и веселост” (Чајкановић, 1994: 303). У поменутој студији Чајкановић наводи бројне примере жртвовања, почевши од Аврамовог жртвовања Исака и указује на функцију смеха као предуслова да ће „покојник и на оном свету задржати могућност да се смеје” (Чајкановић, 1994: 303). Понашање Рам-Јеле, можемо повезати и са Вернановом „теоријом о колективном памћењу славне смрти хероја – херој не би имао никакву заслугу што се супротставља смрти и чини је својом” (Вернан, 1996: 58):

²⁵⁵ Према канонима који владају у исламској заједници „жене не иду на сахрану, где се не сме плакати, јер је тешко души покојника” (Савић, 1999: 179), већ само мушкарци. Детаљније о смрти као обреду прелаза у поглављу **Обреди прелаза**.

²⁵⁶ Павловић, М. (1986). *Обредно и говорно дело*. Огледи са српским предањем. Београд–Приштина: Просвета–Јединство.

²⁵⁷ Чајкановић, В. (1994). *Магијски смеј*. Студије из српске религије и фолклора 1910–1924. (прир.). Војислав Ђурић. Београд: СКЗ, БИГЗ, Просвета.

Па онда приђе, клече и откри сина. Страшна слика га нимало не збуну, но му разгрну прса да се увери и за ране од пушке, па му узе десну руку, нежно поглади, подиже главу и са ведрим осмехом, при којему му заиграше оба брка, топло изговори:

– Алал рахмет ејелсун, Етеме сине и арслане мој (Божовић, 2016: 634).

Колико су неписани закони утицали на живот у тадашњој патријархалној заједници, сведоче Рам-Јелине речи, које звуче попут утехе несрећном очевом срцу, а за понос јунаку кога син није обрукао „женском смрћу”, већ јуначком, зарад вишег циља. А таквој се смрти радују јунаци: „Јесте, тако је по кануну који чувају свијету мртве јуначке главе. По кануну, којем ја хиле учинити не могу. Да ми је син женски погинуо, ја бих кукао, а овако хоћу да се веселим и испуним закон: јуначкој смрти се радују јунаци” (Божовић, 2016: 635). Закони крвне освете²⁵⁸ захтевали су да се проливена крв освети, што Рам-Јела истиче као императив, а уместо тужбалице, из његове су се куће три дана чуле гусле које су певале о јуначким подвизима Муја и Алила „уз растоке покрај мора сиња” (Божовић, 2016: 636). Лични губитак Рам-Јеле у истоименој приповеци пада у други план јер га потискују канони по којима живе Божовићеви јунаци; колективно добро је увек изнад индивидуалног, а закони крвне освете обавеза су читавог колектива, чега је Рам-Јела свестан и у најтежем тренутку, док гледа мртвог сина. Као што Неда Селогражданка, Вујана, Арнаутке и друге Божовићеве јунакиње у којима препознајемо архетип мајке свој губитак ублажују свешћу и жељом о освети, тако то чини и Рам-Јела код кога архетип јунака потискује архетип оца.

Божовићеви јунаци трагају за истином која превазилази границе историјског тренутка јер „неке суштинске истине о човеку нису у конкретним чињеницама и не могу се наћи ни у једној историјској грађи и документу” (Ћосић, 1927: 178). Стално је пред судбинским изборима са различитих временско-просторних, идеолошких и социјалних позиција, па је структура његових приповедака препуна изненадних обрта. У тренуцима када се јунаци приближе одлучујућој граници сазнања и постојања, њихови избори су условљени националном и верском идеологијом, али и моралним начелима и неписаним законима који су одређивали правила живота у тадашњој патријархалној заједници.

²⁵⁸ Детаљније о крвној освети у поглављу **Неписани закони**.

У потрази за идентитетом

Примена архетипске критике у тумачењу књижевног дела зависи од „чињенице да ли је то дело остварено на архетипској основи и да ли су њему садржани поједини архетипски обрасци” (Шутић, 2009: 88). Бавећи се књижевним митом о архетипу издајника, Дејан Ајдачић истиче да је „књижевност моћан преносилац митова и стереотипа и може да утврђује представе о јунацима и антијунацима, издајницима/антијунацима спрам јунака који оличавају највише врлине” (Ајдачић, 2018: 20). Већ смо истакли да је име јунака једна од најстабилнијих формула у народном стваралаштву, а „оформљене епске биографије згуснуто се подразумевају при помињању Милоша Обилића, Вука Бранковића,²⁵⁹ војводе Момчила или Марка Краљевића” (Самарџија, 2007: 41). Епске народне песме, „предања као и писани текстови старије књижевности приказују Вука Бранковића као негативног јунака који из суревњивости оклевета Милоша Обилића да ће учинити издају, а у одлучујућим тренуцима сам приђе Турцима са бројним четама *љутих оклопника*, те тако Срби изгубе битку (Пешић, Милошевић-Ђорђевић, 1997: 36):

*А што питаш за проклетог Вука,
Проклет био и ко га родио!
Проклето му племе и кољено!
Он издаде цара на Косову,
И одведе дванаест хиљада,
Госпо моја, љутог оклопника*
(Вук, СНП II, бр. 45).

У српској народној епској поезији „настао је мит о Вуку Бранковићу као архииздајнику српске војске кнеза Лазара у Косовској битки. У фрагментима јуначких песама се опева кнежева вечера, на којој Вук Бранковић клеветнички оптужује

²⁵⁹ Веома распрострањена и више векова одржана народна традиција, везује за Вука косовску издају, што представља средишњу тему његове епске биографије. Иако је мотив издаје на Косову старији, тек с краја XVI века, налазимо да се везује за њега (М. Орбини, Краљевство Словена, 1601) (Пешић, Милошевић-Ђорђевић, 1997: 36).

историји непознатог, у легенди славног Милоша Обилића да ће издати²⁶⁰ Србе у битки на Косову. Тиме се појачава митолошка матрица кроз идеализацију једног и оцрњавање другог актера” (Ајдачић, 2018 : 20). Свесна жртва Милоша Обилића, као чин у коме је крвљу опрао неправедно оклеветани јуначки образ, створио је фигуру издајника у коме је народ препознавао Вука Бранковића, господара Косова. На тај начин су кнез Лазар и Милош Обилић постали духовни и етички идеали српства, а Вук Бранковић синоним за издају²⁶¹ – „издаја Вука Бранковића била је карика која недостаје да би косовска легенда била потпуна” (Сувајџић, 2019: 68). Узимајући у обзир скалу типова коју Дејан Ајдачић приказује бавећи се архетипом издајника у словенским књижевностима,²⁶² покушаћемо да идентификујемо сличне обрасце у приповеткама Григорија Божовића.

Насупрот родољубивим приповеткама које су поникле из епске народне поезије и у којој епске јунаке наслеђују нови хероји и љути бојовници, у Божовићевом стваралаштву издваја се циклус приповедака у којима можемо препознати архетип издајника. Божовићеви јунаци из различитих разлога напуштају православље и прелазе у ислам, али им је заједничко то што губе идентитет, истиче Миленко Јевтовић: „То су приповетке о дубокој пукотини и трагичном расцепу у бићу оних људи српског порекла и православне вере који су, у потрази за својим новим идентитетом, стигли до половине пута и који су се, у конгломерату етничких чворова

²⁶⁰ *Здрав, Милошу, вјеро и невјеро!*

Прва вјеро, потоња невјеро!

Сјутра ћеш ме издат на Косову,

И одбећи турском цар-Мурату

(Вук, СНП II, бр. 50).

²⁶¹ Константин Михаиловић из Островице у *Јаничаревим успоменама* бележи да је пораз на Косову последица издаје: „И тако се овај несрећни бој завршио због невере злих људи. Цар Урош и кнез Лазар, два господара која су се верно борили за веру хришћанску од поганика одоше” (Михаиловић 1959: 19–20). Ненад Љубинковић закључује: „У Косовској битки Вук Бранковић је тешко могао икога да изда. Пре свега борба се одиграла управо на његовом подручју. Једини он међу учесницима боја није имао камо да се повуче. Имао је много разлога да се храбро бори. Уосталом, сведочанства о Косовском боју из XV века говоре да је управо крило српске војске које је предводио Вук Бранковић успешно сузбило анадолске трупе Јакуба Челебије” (Љубинковић, 2010: 264).

²⁶² Предложени су типови приказивања: 1) митски обликоване легенде и њене обраде – канонске, неканонске и антиканонске верзије; 2) алудирање на митске издајнике; 3) психолошки усмерени прикази издаје; 4) идеолошко-политички прикази издаје (Ајдачић, 2018: 17).

и антагонизму националних циљева, у Старој Србији с краја прошлог и почетка данашњег столећа нашли на ветрометинама историје и изгубили ослонац, заклон и оријентир.” (Јевтовић, 1996: 74). Тиме што су се одрекли старе вере и кренули у потрагу за новим животом, нису успели да се ослободе старог идентитета нити да пронађу нови, па су тако остали на размеђи оног што су некада били и онога што су хтели или били принуђени да постану. Они су „двоструки страдалници, чију је драму идентитета и дубоке психолошке растројености Божовић уткао у слику свеукупног историјског страдања” (Михајловић Јефtimiјевић, 2016: 162).

С обзиром на то да „Библија представља један од главних чинилаца у нашој властитој имагинативној стварности и у самом је средишту нашег културног наслеђа” (Фрај, 1985: 16), у готово свим Божовићевим ликовима који напуштају православље можемо препознати алузију на библијске издајнике. Јунак приповетке *Доста, ако је и за крст*, Завиша Раковац је поклекао јер „толики и толики оставише слаби крст и прихватише јаки дин, па посташе господа и велики могућници” (Божовић, 2016: 678). Мукотрпна борба српског народа, која се Завиши чини бесмисленом и безизлазном, пољуљала му је веру која је била водиља, представља „психолошки усмерено приказивање издајника и издаје” (Ајдачић, 2018: 24). Бесмисленост неговања и поштовања Лазаревог завета у Завишином унутрашњем монологу²⁶³ „активира митску причу о издаји”, која у основи српске епске поезије има „мит о Вуку Бранковићу као архииздајнику српске војске кнеза Лазара у Косовској битки” (Ајдачић, 2018: 20). Заједница покушава да појединца који руши хармонију врати на прави пут и успостави ред или га, у крајњем случају, одбацује, изопштава. У приповеци *Доста, ако је и за крст!* Завиша Раковац ремети хармонију друштвене заједнице, саопштивши куму да прелази у ислам. Није случајно да је као „антипод негативном јунаку”, као „пожртвовани патриота” (Ајдачић, 2018: 20), приказан Завишин кум,²⁶⁴ уједно и божји посредник. Не могавши да га врати на прави пут вере и схвативши да је Завиша предубоко загазио у каљужу греха и тако изгубио идентитет, његов кум га ритуално

²⁶³ „Лазар му на Косову целу ноћ досађује као какав слаби црноризац са бирањем царства. А Мурат, прибрано и мушки узео авдес, клекао на Газиместану и одлучно му затражио само једно царство, ово на земљи, српски Лазистан. А, ето и сам Господ помаже не оном ко му се млитаво пренемаже, но оном ко га јуначки и мушки кликне (...) Према томе божји миљеник и светац био је Мурат, а не наш Лазар, који са молбом пође на Косово баш као какав слаб домаћин кад му позно падне на памет да му само моба може пожњети полегле јечмове. А зна се како се на мобу увек долазило” (Божовић, 2016: 678).

²⁶⁴ Кумство се сматрало за светињу и имало је вредност крвног сродства.

убија, сматрајући да је Завиша духовно већ мртав. Авдијин одговор је „колико општа карактеристика потурчењака међу Арнаутима (тзв. арнауташа), толико продор у дубину личне драме Србина истргнутог из корена свога стабла и у бекству од себе самог” (Јевтовић, 1996б: 79). Мотив издаје у књижевности „није могуће лишити чинилаца идентитета, јер се у њој припадност појављује у виду норме припадања и кршења норме” (Ајдачић, 2018: 19). Потурчењаци не припадају нигде, нису добри ни хришћанима ни мухамеданцима, а најмање себи, јер су изгубили спознају о суштини свог идентитета и бића, па тако Авди Мухамед, дојучерашњи Павле, у приповеци *Војводин стриц* жели да буде Арнаутин већи и бољи од свих присутних Арнаута, показујући отворену нетрпељивост према новопридошлим гостима, Србима:

Шта су и ко су Срби? Рајетини, никоговина. Једна лаж, највећа палавра!... Море, слагали су они цео свет да су некад имали царство и тобоже га изгубили на сабљи на Косову. Лажу, паша зотин (Божовић, 2016: 438).

Знајући да околина од њега очекује да се у потпуности идентификује са „својима”, Авдија показује „одбацивање колективног идентитета” (Ајдачић, 2018: 19). Упркос напорима да изграде нови идентитет, остаје чињеница да „потурчењаке не трпе ни хришћани ни од старине муслимани прави Турци. И једни и други третирају их и желе да им покажу кад год могу да их сматрају за ренегате” (Хаџи Васиљевић, 1995: 35), што показује и домаћин откривајући идентитет чудног Арнаутина: „О не љутите се, ако бога знате, јер је он, Авди Мухамед, некадањи дечански Србин Павле, а данас *потурњак*” (Божовић, 2016: 438).

Неуспешан покушај буђења религиозног архетипа у сакрализованом простору куће и пропратне обредне радње, оквир су драме коју проживљава беспомоћна жртва проверавања, Сима, а са њиме и породица чије је име укаљано жигом издајника вере предака. Одрекавши се старе вере и породице, и преласком преко кућног прага „ни Сима, ни Синан” излази из сакрализованог кућног простора у хаотичан свет, где наставља да лута у потрази за идентитетом. Божовић Симу пореди са божјаком, који изазива језу и чуђење међу народом својим изгледом и понашањем: „Ишао је улицама као божјак, поцепан и модар у лицу, поднадуо од тешкога пића и сав у ранама као да је огубавио” (Божовић, 2016: 201). Интересовање за божјаке сусрећемо и код Борисава Станковића, са којим често пореде Григорија Божовића, у збирци *Божји људи*. Просјачки и запуштен спољашњи изглед, јавно критиковање људи и њихових

поступака који нису у складу са божјим законима, дар предвиђања, намерно узимање на себе маске лудости, или свесно, ређе несвесно, прихватање своје душевне болести као божјег белега, уз чврсту веру у Бога која се испољава радошћу, неке су од одлика Станковићевих врањских божјака, као и велико поштовање, тачније страхопоштовање, које несумњиво гаји према јуродивима, односно божјацима, обичан православни свет. Њихов задатак је да народ који запада у грех, опомињу и покушају да им покажу пут до спасења у тренуцима када народ запада у моралну кризу, силази са Божјег пута и окреће се греху. У словенској религији влада веровање да је грех не уделити божјаку: „Божјак (убоги просјак) представља митског претка, због тога се по нашем веровању просјаку мора нешто уделити” (Кулишић, Пантелић, Петровић, 1970: 47). Симин изглед и понашање одговарају представи о божјацима, али недостаје му кључна одлика – вера. У периоду када део српског народа напушта стару веру и прелази у ислам, Сима је својом појавом опомена шта ће се десити онима који напусте веру прадедова. У стиховима песме²⁶⁵ коју Сима непрестано певуши препознајемо пишчеву „алузију на библијске издајнике,²⁶⁶” која „јасно позиционира однос књижевних актера или самог аутора према неком лику” (Ајдачић, 2018: 23). Алузију на библијског издајника препознајемо и у Богданином обраћању Мустафи, некадашњем Милоју: „Боље је с бијелим образом и раја бити но потурица, но крстов издајник, Милоје!” (Божовић, 2016: 490).

Без приповедака које припадају „најпродубљенијем понирању у психологију и трагику располућеног и распетог човека Божовићева историографска, социјално-друштвена, етно-културна, антрополошка и психолошка приповедачка панорама Старе Србије, остала би без целе једне димензије која би њену реалистичку уверљивост и књижевну вредност увелико осиромашила” (Јевтовић, 1996б: 74), закључује Миленко Јевтовић. Сулејман Лековац, потоњи Суљ-капетан из истоимене приповетке, потекао је са специфичног простора потурчене Горе, па му Божовић додаје локалне боје које га разликују од Синана Лековца из приповетке *Љута неман* или Милоја из

²⁶⁵ *Хеј, хеј! Христос се наљутија,
А Мухамед гајле нема –
Хеј, ни Симо, ни Синане бре
(Божовић, 2016: 201).*

²⁶⁶ Најпознатији издајници у јудео-хришћанској традицији су братоубица Каин (у *Старом завету* Каин убија брата Авела) и Јуда Искаротски, који, по *Новом завету*, издаје Исуса Христа.

приповетке Љута православка. Да бисмо успели да осветлимо лик Суљ-капетана и разумели његове поступке, морамо узети у обзир историјски и друштвени контекст у чије оквице Божовић смешта његов лик, као и обичаје који владају у потурченој Гори тог периода. Божовић је био добар познавалац антропогеографских особености овог подручја, те је верно градио ликове ослањајући се на њихов менталитет, обичаје и законе. У првим вековима турске владавине Гора се сачувала као етничка целина захваљујући повољном положају, привреди и становништву које је било компактно. О примању ислама на овој територији др Милисав Лутовац бележи: „Потискивању Горана са њихове шире територије допринело је то што су они били православни, а њихови суседи муслимани, који су, као такви, имали повлашћен положај. Да би се одржали, и они су почели примати веру својих суседа, и то врло касно, тек после прве Велике сеобе 1690. године” (Лутовац, 1955: 269). Као разлози промене вере истичу се и неометан пролаз сточарским трговцима ако су муслиманске вере и одсуство свештеника у Гори, што је за последицу остављало некрштену децу дуг временски период. Ипак, многа насеља су дуго одолевала исламизацији, о чему сведоче споменици и записи,²⁶⁷ а као последњи истичу су управо Брођани. Говорећи о Божовићевом стваралаштву, Јовановић опажа: „Божовићеви ликови су двоструко одређени: индивидуалним склоностима и националном припадношћу. Њих, с једне стране, притискају национални и верски идеали које треба (и морају) да следе, са друге, потреба за преживљавањем и опстанком, са треће, ирационално и нагонско, што као неки тајни знак носе у себи” (Јовановић, 1999: 77). Познајући дихотомију хришћанско-исламске праксе, која је карактеристична за горанску област и друштвено-историјске прилике, Божовић гради лик Суљ-капетана, „раздељене личности” са проблемом „неразрешеног унутрашњег сукоба” (Ајдачић, 2018: 25). Суљ-капетан је онедавно

²⁶⁷ У свим горанским насељима виде се бар трагови цркава хришћанских предака данашњег становништва. Већа насеља, особито она која су касније примила ислам, највише имају остатка из прошлости. У селу Броду, каже Јастребов, постојале су три цркве: Св. Димитрија, Св. Пантелије и Св. Николе. Људи од 60–70 година старости причали су му како су они као деца ишли са својим родитељима у Цркву Св. Николе, палили свеће и делили колаче. Јастребов каже да су цркву разрушили сами Брођани, по наговору неког Сефера из Прилепа. На брду Пантелејици изнад Брода 1857. сахрањена је последња хришћанка, Божана Лековац. Као што се види, у Гори је свако село имало бар по једну, а нека и већи број цркава (Лутовац, 1955: 261–262).

потурчењак, потомак је чувене породице Лековац,²⁶⁸ чији су сви преци сахрањени на православном гробљу. У овој приповеци обред представља центар преплитања култура, вера и нација и тло на којем психолошку драму потраге за идентитетом проживљавају потурчењаци. Антитетички модел анализе обреда показује да се колективном венчању и гледању²⁶⁹ које се одржавало на дан Светог Пантелеја и представља спону са старом вером, придружи нови, обред сунећења,²⁷⁰ који симболизује прелазак у нову веру и званично приступање исламској заједници. Потурчењаци тешко подносе своју животну драму између мржње, очајања, немоћи и разочарања: „Сулејман Лековац горко и самопрезриво, сам за себе каже да је *потурски пес* и у те две речи сублимисано исказује и ко је и шта је и где је откад се потурчио, шта је и за једне и за друге око себе” (Јевтовић, 1996б: 87). Потурчењаци не припадају нигде, нису добри ни хришћанима ни мухамеданцима, а најмање себи, јер су изгубили спознају о суштини свог идентитета и бића. Оно што ипак не смемо превидети, јесте чињеница да Григорије Божовић, изнад верске припадности одређеној заједници, издваја етичке кодексе које одликују човека, а који се манифестују кроз поступке његових јунака. Сулејман Лековац или Суљ-капетан, иако је променио веру, није заборавио добро које му је учинио Спаса Чемерикић и тиме му сачувао образ пред људима. Свестан чињенице да је потур, како самог себе назива, позива се на Бога и обећање које је дао – да не напусти овај свет док Чемерикићу не узврати добрим делом. „Одсуство било које и колике националне и верске мржње, било којег и било каквог и коликог догматизма, дакле универзални хуманизам и човекољубље” (Јевтовић, 1996б: 90), показује Суљ-капетан овим поступком, дарујући на крају приповетке трговцу свој прстен, да би безбедно прошао кроз опасне горе. Сулејман је можда изгубио идентитет,

²⁶⁸ Божовић истиче да је Сулејман синовац чувеног Лазара Ћаје, чији је брат Анастас прешао у ислам упркос његовом противљењу, те је изгубио живот од потурчених слугу Анастасових (закључено према Лутовац, 1955).

²⁶⁹ О гледању детаљније у поглављу **Обреди прелаза**.

²⁷⁰ „Сунет или обрезивање спада у важан сегмент животног циклуса и део је исламског верског обреда који је у прошлости изводио сеоски хоџа. Овај свечани тренутак подразумевао је да се деца облаче у народну ношњу која се прави специјално за њих. Сам чин сунета и примање дарова потпуно кореспондирају са извођењем овог обичаја у другим исламским заједницама. Зурле и тупани су такође неизбежан део прославе, посебно за имућније породице. Читав догађај пратило је обредно певање старијих жена које су, као и на свадби и Ђурђевдану, смишљале одговарајуће текстове за дечака за кога се организује сунет” (Ранковић, 2016: 110).

њего се стије његови православни преци, а суседи мухамеданци га не прихватају, али у њему није умрло човекољубље и хуманизам који не познају веру и нацију, већ само човека и јунака.

Божовић несумњиво идеализује своје ликове, закључује Георгијевић, јер „његови су људи исувише типови да би могли бити индивидуалисане личности” (Георгијевић, 2004: 86). Ипак, приповеткама у којима су јунаци бивши Срби, потурчењаци, на сцену ступа „реалистичка уверљивост” (Јевтовић, 1996: 74). Још једна карактеристика овог круга приповедака јесте што су „карактери ових антијунака најуглачанији” (Јефтимјевић Михајловић, 2016: 135), најизразитије је Божовићево понирање у психологију изгубљених, располућених бића у чијим се поступцима и животним драмама огледа и архетип издајника. Тај жиг потура остаје неизбрисив, заједно са оним „миросаним крстом”. Иако облаче турско одело, уче нове обичаје и узимају ново име, ту су да их боле док, растрзани између православне прошлости и исламске будућности, лутају одбачени и неприхваћени. Божовићеви јунаци који су преобратили вером жртве су друштвено-историјских околности у којима појединац губи компас и вођен нагоном опстајања узима маску и име другог, али тиме не престају у потпуности бити оно што су до јуче били, и у том бежању и трагању проживљавају унутрашње ломове и животне драме. Градећи њихове ликове, Божовић активира митску причу о издаји, али се удаљава од епске матрице и приближава модернистима задирући у психологију ликова и инсистирајући на друштвено-историјском контексту.

4. Косовски завет и легенда у стваралаштву Григорија Божовића

Невоље које су долазиле у данима великих историјских догађаја и који су са собом доносиле поразе, попут Косовског боја, одразиле су се и у српској књижевности. Недостатак историјских података допринео је да се у етнопсихолошкој заједници развије легенда о Косовском боју која је транспонована у народну епску песму, преносила се усменим путем и временом трансформисала. Легенда о Косовској бици је „место сусретања различитих слојева традиције: локалног предања забележеног на Косову, светитељског култа кнеза Лазара који је негован у српској деспотовини

старањем Лазаревих наследника и витешке приче о Милошу Обилићу” (Сувајџић, 2019: 58). Фактографске чињенице о историјском догађају обавијене су легендом и елементима народне традиције, а ни број историјских извора са записима о Косовској бици није велики. Синтезу тумачења косовске епске легенде и завета представио је Александар Лома²⁷¹ у књизи *Пракосово*, која ће нам служити као основа за истраживање ове теме, а користићемо резултате истраживања Симе Ћирковића,²⁷² Константина Филозофа²⁷³, Ђорђа Трифуновића,²⁷⁴ Радета Михаљчића,²⁷⁵ Ненада Љубинковића,²⁷⁶ Бошка Сувајџића,²⁷⁷ Соње Петровић,²⁷⁸ Бориса Путилова, Валентине Питулић²⁷⁹ и других.²⁸⁰

Сима Ћирковић истиче да о току и исходу Косовске битке имамо оскудне податке, али оно што сигурно знамо јесте да се „битка одиграла 15. јуна 1389. године, на Косову пољу, на дан Светог Вида, да су у бици учествовали кнез Лазар и Вук Бранковић, да је српској војсци приступио одред Твртка Првог, који се 1377. као потомак Немањића крунисао за српског краља и загосподарио знатним делом српских

²⁷¹ Лома, А. (2002). *Пракосово*. Београд: Балканолошки институт Српске академије наука и уметности.

²⁷² Ћирковић, С. (1989). *Беседа о косовском боју*. Књижевност, св. 1–2.

²⁷³ Константин Филозоф (1989). *Повест о словима. Житије деспота Стефана Лазаревића*. Едиција Стара српска књижевност у 24 књиге, књ. 11, прир. Гордана Јовановић. Београд: Просвета–СКЗ, *Из наше књижевности феудалног доба*. (1954). „Пећки летопис”. Избор, редакција, превод и коментари Радмила Маринковић и Драгољуб Павловић. Сарајево.

²⁷⁴ Трифуновић, Ђ. (1968). *Српски средњовековни списи о кнезу Лазару и Косовском боју*. Крушевац: Багдала.

²⁷⁵ Михаљчић, Р. (1989). *Крај српског царства*. Друго издање. Београд: БИГЗ.

²⁷⁶ Љубинковић, Н. (2010). Косовска битка у своме времену и у виђењу потомака или логика развоја епских легенди о Косовском боју. *Трагања и одговори. Студије из народне књижевности и фолклора 1*. Београд: Институт за књижевност и културу,

²⁷⁷ Сувајџић, Б. (1998). Рецепција косовског предања у бугарској фолклорној традицији. У: Српски језик: студије српске и словенске.

²⁷⁸ Петровић, С. (2019). *Закаснили јунак Косовске битке*: Интертекст и културно памћење. Зборник Матице српске за језик и књижевност, Нови Сад: Матица српска.

²⁷⁹ Питулић, В. (2012). *Косовска битка између историјских извора и епске легенде*. Зборник радова филозофског факултета ХЛП (2). Косовска Митровица: Филозофски факултет.

²⁸⁰ *Из наше књижевности феудалног доба*, Данило, (1954). „Слово о кнезу Лазару”. Избор, редакција, превод и коментари Радмила Маринковић и Драгољуб Павловић. Сарајево Радловић, М. (2010). Косовски завет у српској књижевности – генеза мотива. У: Косово и Метохија у цивилизацијским токовима, међународни тематски зборник. Косовска Митровица: Филозофски факултет, стр. 25–37;

земаља. Турску војску предводио је цар Мурат са синовима. Зна се поуздано и то да су животе изгубили и српски и турски цар. Извори из те године су противуречни, тако да једни говоре о хришћанској победи, други су неодређени, а турску победу не помиње ниједан извор,²⁸¹ (Ћирковић, 1989: 76).

У Даниловом *Слову о кнезу Лазару*, налазимо опис битке:

Кад обе стране изнемогоше и битка престаде, безбројно мноштво обојих побијено беше, то јест Срба и непријатеља, и по пољу Косову лежаху. А вишечечени Амрат прими рану у срце мачем и тешко души своју испусти. А добропобедни и љубави божанствене такмац, нови мученик, кнез Лазар, по образу мачем посечен, блажени крај прими. Његово часно тело узеше хришћани од оближњег града, званог Приштина, принесоше у божанствену цркву Вазнесења Христова и часно положише (Данило, 1954: 141).

Централна идеја косовске легенде је опредељење за царство небеско, која је уткана у 46. песму друге Вукове збирке, *Пропаст царства српског*.²⁸² Александар Лома узима у обзир могућност да она садржи и старије елементе паганских представа и епских модела и полази од онога што остаје необјашњено и што се не може извести из црквених текстова и хришћанских веровања. Мотив Царства небеског често се помиње у српској књижевности, посебно када је реч о опредељењу владара, али не за смрт у боју, већ за одлазак са престола у монаштво, па се каже за Светог Саву и Стефана Немању да су заменили земаљско царство небеским – „реч је о такозваним светим ратницима, хришћанским светитељима, који су се на овај или онај начин бавили војним позивом, али се нису посветили ратујући, већ зато што су као други мученици и мученице, били погубљени због исповедања хришћанске вере” (Лома, 2002: 135).

²⁸¹ Сви до сада познати извори из саме године боја на Косову, изазвани самим догађајем, или сасвим отворено славе хришћански тријумф, или су прилично неодређени: о турској победи не говори ниједан. (Динић, 1930: 138).

²⁸² *Царе Лазо, честито колено,
Ко ме ћеш се приволети царству?
Или волиш царству небескоме,
Или волиш царству земаљскоме*
(Вук, СНП II, бр. 46).

Косовска легенда, према речима Бошка Сувајџића, сублимира различите слојеве традиције, док је „сам историјски догађај у свести савременика урезан као пресудна борба, као сукоб две цивилизације, две вере и два принципа до те мере, да су га наредна покољења обликовала са једнаком свешћу о његовом преломном и усудном значају, и са једнаком, ако не и већом преданошћу” (Сувајџић, 2019: 57). Ђорђе Трифуновић истиче да је Косово након пресудне битке постало жртвено судилиште и духовно средиште „као што је раније у песничком и духовном виђењу то била Света Гора Атоска. Отуда се, поред већ у духовном искуству постојећих и у књижевности описаних, јављају нови чиниоци подвига, који косовском страдању дају неке изразите агоналне особености” (Трифуновић, 1975: 260–261). Око кнеза Лазара и Милоша Обилића образовали су се култови који су глорификовали саможртвовање, чији је основни циљ био колективно добро изнад личног. Кнез Лазар, косовски ратник и мученик, херој и светац представљен је истовремено као вођа и заштитник нације, а његово свесно страдање и опредељење за царство небеско, јесу основа косовске легенде. Лик кнеза Лазара „припада типу владара--мученика” (Сувајџић, 2019: 61), а потврду за то налазимо у средњовековним косовским списима. У основи *Житија деспота Стефана Лазаревића* Константина Филозофа налазе се подвиг Милоша Обилића, али и судбина кнеза Лазара на бојном пољу:

Међу војницима који су се борили пред војском, беше један веома благородан кога оцрнише завидљивци пред господином и осумњичише као неверна. А овај да покаже верност, а уједно и храброст, нађе згодно време, устреми се ка самоме великом начелнику, као да је пребеглица, и пут му отворише. А кад је био близу, изненада појури и зари мач у тога самога гордога и страшнога самодрица. Ту и сам паде од њих. У први мах одолевали су Лазареви људи и побеђивали су. Али већ не беше време за избављење. Стога и син тога цара ојача опет у тој самој бици и победи, јер је Бог тако допустио, да се и овај велики (Лазар) и они који су с њим свежу венцем мучеништва. Шта је било после тога? Постигне блажену смрт тако што му је глава посечена, а његови мили другови молили су усрдно да погину пре њега, да не виде његову смрт (Константин Филозоф, 1989: 84–85).

Тако и Милош херојским чином убиства непријатељског вође свесно иде у смрт и добија епитете спаситеља и јунака читавог српског рода. Свесна жртва Милоша Обилића као чин у коме је крвљу опрао неправедно оклеветани јуначки образ, створио

је фигуру издајника у коме је народ препознавао Вука Бранковића, господара Косова. На тај начин су кнез Лазар и Милош Обилић постали духовни и етички идеали српства, а Вук Бранковић синоним за издају²⁸³ – „издаја Вука Бранковића била је карика која недостаје да би косовска легенда била потпуна” (Сувајџић, 2019: 68). Витешки слој легенде чини култ Милоша Обилића, који „образују мотиви: напијање чаше, клевета, завет, убијање непријатељског војсковође, смрт, али је у исто време Милош Обилић митски јунак,²⁸⁴ „део митске свести, део старих веровања” (Михаљчић, 1989: 43). Матицки закључује да у Милошевом завету можемо пронаћи „старе, чак и паганске детаље мегдана (Милош уместо жртвеног јагњета убија султана, стаје пораженем противнику ногом под грло), а помињу се и Видов данак и Бог велики” (Матицки, 1999: 106).

Косовски бој „у историји српског народа имао је своју историјску, фактичку, али и епску истину. Мотив Косовског боја је у усменом стваралаштву имао свој континуитет, али у зависности од историјских прилика колектив је модификовао епско певање, стварајући поред фактичке и епску историју” (Питулић, 2012 :109) истиче Валентина Питулић. Подвизи косовских јунака постали су идејна водиља српског народа кроз векове, али и неисцрпна тема књижевног стваралаштва, како усменог тако и писаног, сублимација страдања, жртве и стварања.

Милорад Радуловић у тексту *Косовски завет у српској књижевности – генеза* одређује Косовски завет као испуњење смисла садржаног у *Новом завету*, то је „српско читање, тумачење и живљење савеза који је Бог склопио са човеком, сведочење и потврда снаге и вечног важења тог споразума у српској историји” (Радуловић, 2010: 25). Супротстављање вечног живота у Царству небеском, пролазном, земаљском животу, централна је тема Јеванђеља. Косово је и мит и стварност, посебно у случају Григорија Божовића, који ову тему не само оживљава у

²⁸³ Константин Михаиловић из Островице у *Јаничаревим успоменама* бележи да је пораз на Косову последица издаје: „И тако се овај несрећни бој завршио због невере злих људи. Цар Урош и кнез Лазар, два господара која су се верно борили за веру хришћанску од поганика одоше” (Михаиловић 1959: 19–20). Ненад Љубинковић закључује: „У Косовској битки Вук Бранковић је тешко могао икога да изда. Пре свега борба се одиграла управо на његовом подручју. Једини он међу учесницима боја није имао камо да се повуче. Имао је много разлога да се храбро бори. Уосталом, сведочанства о Косовском боју из XV века говоре да је управо крило српске војске које је предводио Вук Бранковић успешно сузбило анадолске трупе Јакуба Челебије” (Љубинковић, 2010: 264).

²⁸⁴ Детаљније о миту о „пра-Милошу” налазимо код Александра Ломе у студији *Пракосово*.

својим остварењима већ је и проживљава, заједно са српским народом. Наглашавајући да су косовски завет и легенда често коришћени мотиви у српској књижевности, Небојша Лазић истиче да се Григорије Божовић издваја од осталих писаца када је обрада ових мотива у питању по томе „што он косовски мит и косовски завет није доживљавао као мотиве за књижевну обраду, већ их је, заједно с Миланом Ракићем, дословно живео” (Лазић, 2016: 42). Косовски завет и легенда су за Григорија Божовића у исто време историја и стварност коју проживљава и оживљава. Временом је Косовски завет донекле изгубио библијску, а добио историјску димензију, па је Лазарево опредељење схваћено као позив и аманет да се освети Косово, као у приповеци *Крај прага*:

Њихове се очи и даље напрежу кроз провидну таму испод које се стере равно Косово, које одмах нагони самообману да заиграју као некад бојни хатови по његовим разбојиштима. Чини се чобанима као да чују агаренски халаук, анадолску писку и борије, виде у претходници пијане крваве делије на сурим бедевијама, а за њима сву страшну Турђију по врстама својих разних грдних милета и грозних табора. Газе крваво родно поље арнаутске нишанџије као зечеви; нижу се за њима у фустанелама накинђурене Тоске као паунови (Божовић, 2016: 252).

Владари хтонског света, демони, „крвљу шкропе стазу која води у подземни свет” (Чајкановић, 1994: 67). У *Слову о кнезу Лазару* Раваничанина III налазимо опис „крвавог поља као крвљу обагреног језера” (Петровић, 2001: 216). Крвава боја ратника на бојном пољу има хтонско обележје, јер црвена боја „алтернира са низом боја, све до црне, али не и са белом, па тако црвена припада парадигми *обојено, тамно*, која се супротстављена парадигми *светло, бело*” (Раденковић, 1996: 292–293). У одломку се уочава обичај призивања мртвих јунака²⁸⁵ као помоћ у борби, када је опасност велика,

²⁸⁵ У великим опасностима, при изненадној навали непријатеља, редовно се чује клицање или поклич: то је позив друговима, или целом селу, или братству, да дођу у помоћ. Главно значење речи *клицати* или *кликвати* доиста је „вичући звати, најчешће у помоћ”. Веселин Чајкановић објашњава овај обичај правећи паралелу и са веровањима у другим народима: „Веровање да хероји лично, са оружјем у руци, долазе у бојни ред да помогну своје штићенике сачувано је у пуној снази и у време када је освојило хришћанство: треба се само сетити каква се чудеса причају о светом Димитрију Солунском, о светој Текли из Селеукије и другим свецима-ратницима. Да покојници, покојни преци, помажу у борби своје саплеменике и потомке, то веровање постоји и код других народа” (Чајкановић, 1973: 116).

па реч клицати има уже значење звати мртве јунаке у помоћ” (Чајкановић, 1973: 116). Код Срба се на сличну представу своди црногорски обичај клицања предака (Милоша Обилића, Страхинића бана, Југовића и других), и клицање мртвих јунака, који такође имају особине и снагу хероја” (Чајкановић, 1973: 116). Пишући о том обичају, Чајкановић га пореди са старогрчким легендама о сенима хероја које се приказују у бојним редовима и боре се раме уз раме са живима или плашећи непријатеља, а Лома додаје да се „у Авести, светој књизи зороастризма, и фраваша приказују као помоћници у рату. Из старогрчког херојског култа проистекле су бројне легенде које појединим ратницима приписују чудесну појаву и одсудну интервенцију у биткама вођеним много након њихове смрти” (Лома, 2002: 135):

*Угриј, сунце, да сагријем руке
Да поћерам Турке
(Божовић, 2016: 252).*

Евоцирањем прошлости буди се архетипско наслеђе предака, а као мотив који се понавља код бројних стваралаца истичу се гусле. Звуци гусала као чувара српског идентитета буде колективно несвесно у кризној ситуацији, а према речима Драгише Витошевића, „одједном у десетерцу у разним листовима и збиркама пропеваће и они најобичнији међу победницима: каплари, поднаредници, сељаци као и они који су о победама само слушали” (Витошевић, 1975: 298). Григорије Божовић покушава да у својој прози реконструише историјске догађаје дајући им боју личног доживљаја, што доводи до преплитања историјског и поетског, а најзначајнији историјски догађај је несумњиво Косовска битка. Време Косовске битке код Божовића је подређено законима епског света, у коме је индивидуално подређено колективном добру и свако кршење тих закона са собом доноси санкције и казну. Евоцирањем догађаја везаних за Косовску битку, Божовић надилази границе историјског и задире у метаисторију супротстављајући историјској збиљи легенду и мит, а култ светитеља и мученика образован око кнеза Лазара и жртве коју је принео, идеал су коме теже његови јунаци. Један од циљева Божовићевог стваралаштва јесте приказивање трагичног живота који проживљава косовски Србин, стоички подnoseћи све недаће да би сачувао земљу својих предака и на тај начин испунио Лазарев завет. Приповетка *Лукин вир* пример је

како српском народу косовска легенда помаже да прихвати жртву и патњу као незаобилазни пут ка избављењу, али и позива на борбу, ма колико победа и слобода делују недостижно:

А кад звона с манастирске куле поново забрујаше на глас труба из ове чудне гомиле, и кад се тамо светина поче понова да таласа и да заузима пређашње положаје око шаторова и огњишта, Колашинце – и мало и велико – обузе плаха, дивља радост. Њихово Вучје Поље, од Радича Брђанина, кад је честитому Лази узалудно хитао у помоћ, није видело ове силе и славе. На њему је свети патријарх са свеколиком војском, бољарством и народом. Отворио је, ваљда, књиге староставне и прочатио да је дошло време да се укупном снагом поробљенога племена удари на крвника, освети тужно и срамно поље широко око Лаба и Ситнице, освете поругане кости јединога заступника својега пред Богом, ослободе цркве и манастире, пропоје вера и срећа широм васколике земље српске и поморске (Божовић, 1909: 483–484).

Истраживања Мирче Елијадеа су показала да је храм „простор на коме се успоставља веза једног космичког предела са другим” (Елијаде, 2003: 87). Прелазећи његов праг, човек прелази из профаног у свети простор или, фигуративно речено, из света људи у свет богова. Храм се, међутим, не може дефинисати само као место на коме се успоставља контакт са божанским бићем, већ је његово значење много комплексније. Прозна остварења Григорија Божовића везана за Косовску битку обавијена су легендом и не поседују много фактографских елемената, али је уочљива историјска подлога, са митским и религиозним елементима.²⁸⁶ Александар Лома²⁸⁷ наводи да „епска косовска легенда сублимира идеологију једног архаичног, ратничког друштва” (Лома, 2002: 250). По његовом схватању, „од индоевропских бораца на бојним колима, преко старих словенских ратника, до српских средњовековних витезова” (Лома, 2002: 250), та идеологија се није суштински мењала. У њеној основи је градацијско поимање људског постојања, у којој обреди прелаза преводе човека из нивоа једне егзистенцијалне равни у ниво друге. Лома указује на својства појединих места која су маркирана као „пресеци егзистенцијалних равни” (Лома, 2002: 251),

²⁸⁶ Сувајџић, Б. (2012). *Дновиде воде*. Нови Сад: Orpheus.

²⁸⁷ Лома, А. (2002). *Пракосово*. Београд: Балканолошки институт Српске академије наука и уметности.

називајући их интерпланарношћу, где овим појмом означава „прелазну зону између стварног и оностраног. Суштина интерпланарности јесте у човековом успону од људског ка свету богова” (Лома, 2002: 251). Радња многих приповедака са темом Косова и Косовске битке није у складу са историјском збиљом и тумачи се као пишчева уметничка интерпретација догађаја. Када се говори о Косову, стиче се утисак да се ради о месту „прекида нивоа где се остварује прелаз из овог света у онај” (Елијаде, 2003: 87). У митској космологији то место је „у средини света и истовремено у средишту жртвеног простора, које по вертикали обележава жртвени стубац као осовина, axis mundi” (Елијаде, 2003: 86). У приповеци *Чудни подвижник* прота Дејан Поповић дефинише Косово као манастир, гробље и праг, што је складу и са Ломиним одређењем Косова као места пресека егзистенцијалних равни, и подудара се са Елијадиним дефинисањем жртвеног простора:

Косово сам изабрао за манастир или текију, које ти је по вољи. Јер оно је место за примирење. Гробље је. А на гробљу човек најлакше разговара са собом. И на месечини и на ведру дану... Дервишки подвижнички праг. И најчуднији манастир на свету (Божовић, 2016: 458).

У српској народној традицији „надисторијско и надгеографско значење Косова поља већ је уочено” (Ђорђевић, 1937: 61), оно се тумачи као жртвено поље, али и место пресудне одлуке, где се бира између земаљске и небеске егзистенције. Лома закључује да се заправо ради о „одређивању средишта света” (Лома, 2002: 151–152) које има прворазредан сакрални значај, а мраморни стуб, место где је Лазар ухваћен и погубљен, маркиран је као жртвени простор. Миодраг Павловић²⁸⁸ истиче да „у основи жртвовања лежи метафора плођења и стварања новог живота. Жртва се првобитно приноси док у човеку постоји апсолутно поверење у поновно враћање, васкрсење жртве-семена” (Павловић, 1986: 12). Узевши у обзир Елијадино тумачење, Лома имплицира да огњени стуб уз који се Лазарева душа винула на небо није песничка слика, већ визија, а место добија сакрални карактер.

У једној епској песми мотив обесних Срба који су ујаживали у цркве и хранили коње „светом литурђијом” везан је не за пропаст на Косову, „него за сиже о кажњавању

²⁸⁸ Павловић, М. (1986). *Обредно и говорно дело*. Огледи са српским предањем. Београд–Приштина: Просвета–Јединство.

грешног човечанства” потопом (Ђорђевић, 1958, I: 115), што је „још једна спона између косовске легенде и древне паганске есхатологије” (Лома, 2002: 147). Казну за грехе, као опште место средњовековне житијне књижевности,²⁸⁹ бележе и најстарији извори о Косовској бици, а у народним епским песмама преплиће се с народним схватањима греха као кршења етичких норми, с мотивом судбинске одређености битке и есхатолошким елементима, што је Божовић уткао у приповетку *Чудни подвижник*. С друге стране, проту можемо посматрати као лице које приноси жртву, а то може бити „отац или свештеник који га замењује и заступа и налази се у симболичној улози оплодатеља и људске и свеопште природе” (Павловић 1986: 12). Ђорђе Трифуновић истиче да је Косово након пресудне битке постало жртвено судилиште и духовно средиште „као што је раније у песничком и духовном виђењу то била Света Гора Атоска. Отуда се, поред већ у духовном искуству постојећих и у књижевности описаних, јављају нови чиниоци подвига, који косовском страдању дају неке изразите агоналне особености” (Трифуновић, 1975: 260–261). Протино веровање у снагу светиње можемо тумачити и у контексту поимања појединих локалитета у епици који „независно од епохе о којој се пева, задржавају своје значење. Такав пример пружа спомињање Свете Горе, чије манастире подиже Немања, и на чију свету земљу ступају јунаци и намери да окају грехове” (Самарџија, 2007: 49):

*Марко оде Светој Гори савној,
Причести се и исповиједи се,
Јер је многу крвцу учинио
(Вук, СНП, II, бр. 62).*

У складу са народним веровањем о „ноћним сенкама и оживелим мртвацима” (Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970: 108), прота Дејан Поповић ствара слику Косова као гробља српских и турских ратника:

²⁸⁹ Ђорђе Трифуновић наводи низ примера страдања због наших грехова, нарочито у прозним делима: *Житије Светог мученика Гордија Василија Великог*, Доментијанов опис рата у *Житију Светог Саве*, *Житије Светог Саве II*. Због грехова се страда у Косовском боју (*Слово о кнезу Лазару* непознатог писца); према Владиславу Граматику, српска земља страда због наших грехова. (Трифуновић према Ређеп, 2013: 8).

Ето, гледам одваде низ разбој, ређам своје доживљаје, помињем турске грехове. И разговарам са свима који испустише душу на овом пољу и око њега. Па им кадикад подвикнем: „А бре, крвници једни, који вас нечастиви нагна да нам оставите оволико проклетство да с најтежом муком умиремо не као људи, но све као бесови, као крвожедне животиње?” И грешан, узвикнем да су они криви, а не ја. Јер сам ја само њихово испаштање (Божовић, 2016: 458).

Иако се препоручује да се ноћу гробља заобилазе јер су то „места окупљања разних демона, душа злих, неправедних, иновераца” (СМ, 2001: 139), прота се „мири са Косовом” (Божовић, 2016: 458) оживљавајући „представу о могућности ступања у контакт с мртвима” (СМ, 2001: 139). Слика поља на коме прота „служи ноћу на месечини другу службу” (Божовић, 2016: 458) „одликује демонски хронотоп” (Сувајдић, 2012: 265). Демонска бића која кидишу на проту надзире „месец,²⁹⁰ сам по себи мртавац” (Сувајдић, 2012: 265) и употпуњује тумачење Косова као храма, односно сакралног судилишта где се прожимају свет живих и умрлих.

Дух трагичне косовске вечере прати као зла коб српски народ кроз векове и узрок је многих наших пораза и погибија. У Поповићевим речима о проклетству које Косово носи, Божовић „релативизује историјско ишчитавање самог косовског мита, уздижући над њим духовну вертикалу” (Ахметагић, 2012: 114). Прота Дејан Поповић не испашта само свој грех у „најчуднијем манастиру на свету” већ је свестан да је само „одјек вековима наталоженог проклетства” (Ахметагић, 2012: 115) које Косово преноси на свој народ већ вековима.

Косовска епика, како наглашава Борис Путилов, „најдаље је отишла у разради и примени конкретно историјских начела приказивања, у приближавању историјској веродостојности, у ослобађању од епских конвенција и традиционалности” (Путилов, 1982: 427). Предање о закаслелом јунаку²⁹¹ препознаје се као интертекст у прозним остварењима савремених писаца, а удружен је са кључним мотивима косовске легенде попут Лазареве клетве, витешке верности и части, снова и предсказања, привидне издаје, јуначке смрти и дубоко укореењен у колективну свест српског народа. У

²⁹⁰ Као нека врста метафоре смрти, месец се доводи у непосредну везу с мртвима, с душама покојника и предака (Бандић, 1991: 81).

²⁹¹ Петровић, С. (2019). *Закаслели јунак Косовске битке*: Интертекст и културно памћење. Зборник Матице српске за језик и књижевност, Нови Сад: Матица српска. Новаковић, С. (1988). *Српске народне песме о боју на Косову*. Београд: Државна штампарија Краљевине Југославије.

предањима записаним у Србији, Црној Гори, Херцеговини, на Косову и Метохији, улогу закаснелог јунака преузимају кнез или војвода Радич²⁹² (Раде Брђанин, Радич Поступовић) или војвода Вук. Мотиви закашњења, клетве, смрти (погибије или самоубиства) или повратка из боја, зидања цркве, означавања локалитета према јунаку чине основу ове легенде. Стојан Новаковић је у Радичу препознао „Радича Санковића (+1404), војводу Хума, који је био ожењен Гојиславом, ћерком Ђурђа Балшића” (Новаковић, 1988: 25). У приповеци *Тврда душа* јасно се назире предање о закаснелом јунаку војводи Радичу, на чијем се гробу, као у светилишту, и данас причешћује народ:

Стари и озбиљни људи увели обичај да се ту причешћују: некако им се све чинило да из дана у дан задоцњавају на то клето Косово, које окрћкује да поново дође... (Божовић, 2016: 533).

Посматрајући модел о закаснелом јунаку у односу косовске легенде, могли бисмо рећи да се „он понаша као интратекст у односу на интертекст косовске легенде, јер допуњава и продубљује њене различите поетичке, културно историјске, етичке, есхатолошке, митске димензије, слојеве и значења” (Петровић, 2019: 227). Закаснели јунак је тип часног, оданог, етичног и верног витеза, а његови поступци су у складу са последицама које носи изречена кнежева клетва, што резултира нехотичном издајом

²⁹² Феликс Каниц бележи предање да се „један од вазала цара Лазара, можда господар оближњег града Остружнице (тј. Островице на Руднику), задржао с војском да одстоји службу божју, па је закаснио у битку и зато је касније подигао Враћевшницу. Како је оснивач овог манастира велики челник Радич Поступовић, он је поистовећен са закаснелим јунаком из предања” (Каниц према Петровић, 2019: 238). Милош С. Милојевић наводи да је „Радич пошао са 80.000 далматинске и захумске војске, али је застао у Малом Колашину, крај Баранске реке, да би направио црквицу на Кнез-Радич пољу, где се војска пре битке причестила. Кад је видео да је одоцнио, Радич се пробо мачем и ту је сахрањен, док је према другима пренесен у Далмацију, у Стоњ, где је за живота столовао” (Милојевић, 1872: 85). Бранислав Нушић не бележи предање о закаснелом јунаку, док о настанку имена локалитета записује варијанту да су мештани „морали најпре из једнога трна (луга) истерати вука, те је отуд то место Вучји Трн”. Према другој, племе које се прво населило у околини Вучитрна оградиле се трњем, а старешина је једнако наређивао и узвикивао: ’Вуци трње’, те је и самом месту остало име Вучитрн” (Нушић 1903: 86–87). У записима Ивана Иванића наводи се како је Радич војвода „од туге и од гриже савести пробо себе мачем, издахнуо, и у Вучитрну сахрањен, Ибарски Колашинци тврде да је Радичева трагедија одиграна на ’Радич-пољу’ у Колашину” (Иванић, 1988: 216). Предања о закаснелом јунаку везана за Ибарски Колашин бележи Милисав Лутовац у делу *Ибарски Колашин. Антропогеографска испитивања*.

ако се пореди са подвигом Милоша Обилића. Чињенична и конструисана историја постају „референтни системи на које се ослањају песме и предања о закасном јунаку, па се историјски идентитети ликова и историјске референце утискују у фолклорне текстове и преузимају улогу референтних сигнала посредством којих се заснива текстуални смисао” (Јуван, 2013: 168). По веровању, гробље је „свето место и као део митологизованог простора, супротстављено је селу, тј. свету живих” (СМ, 2001: 138), а на гробу Радича Брђанина Ристосија Баћова у приповеци *Тврда душа*, прелази у сакрални простор последњег обреда прелаза.²⁹³

Пад српског царства објашњен је веровањем како је „сам Бог казнио српски народ стога што се овај много искварио. Кумашин није познавао кума, а овај онога још мање; син није поштовао оца, брат сестру, ћерка мајку. Војска била распуштена, војници и старешине су на коњима у цркве улазили и на миздрацима нафору узимали, те је бог казнио Србе” (Васиљевић 1927: 539). Божовић је очигледно познавао народно предање о казни коју је Бог послао на српски народ, па је тај мотив уткао у приповест о Стојни Девичкој:

*Постила је не за себе но за сву сиротињу рају да окаје грехе наших
старих, силних и грешних, који уочи Косова заборавише на Бога и његове свеце,
и на копља бојна узимаху нафору у Цркви* (Божовић, 2016: 68).

Александар Лома тврди да је Веселин Чајкановић покушао да испод историјске подлоге песама косовског циклуса открије старије, паганске мотиве и слојеве, упоредивши их са староиранским, нордијским и галским есхатолошким представама, којима је заједничко веровање да ће „у последње време доћи до сукоба космичких размера између богова и демона; свој врхунац тај сукоб наћи ће у једној одсудној бици у којој ће пропасти досадашњи свет, да би одмах затим био замењен новим и бољим под влашћу новог божанског нараштаја” (Лома, 2002: 132). Он посебно истиче да се та битка „чудновато подудара са епским и историографским приказима Косовског боја, не само у основним цртама него и у детаљима” (Лома, 2002: 132),²⁹⁴ што упућује на

²⁹³ Детаљније у поглављу *Смрт и погребне радње у функцији последњег обреда прелаза*.

²⁹⁴ Историчност битке на пољу Косову између Срба и Турака 1389. године не доводи се у сумњу, као ни чињеница да су ту пала оба владара, кнез Лазар и султан Мурат. Но, све остало што чини потку и ткиво косовске легенде и њеног уобличења стоји већ под сумњом уметничке интервенције, и то такве која се

закључак је да су српски епски певачи украсе о пропасти света позајмили од старијих, певајући о Косовској бици.

Пад царства у целокупној традицијској култури доживљен је и приказан врло трауматично јер се под њим није подразумевало само губљење државности него и уништење целокупног земаљског царства. Остварено на земљи, царство представља систем у коме „Бог уређује и своје односе са небеским бићима шаљући их на земљу као изасланике, извршиоце или тумаче своје воље” (Детелић, 1992: 42), па су његова пропаст или било какво нарушавање мира и хармоније у друштвеној заједници могли бити предодређени и најављени. Пророчанства о обнови царства су увек пројектована у далеку и неодређену будућност, па је тако народни певач у „Муратовом прекору имплицитно прорекао и идеју обнове хришћанског царства која се експлицитно прориче из књига староставних, а десиће се *када буде од Бога суђено*” (Петрановић, 1870: 7–11). Пророчанства су у фолклорној традицији тумачена као објашњења историјских догађаја, а она о паду царства с есхатолошким елементима последњих времена и краја света тумачена су и прихватана озбиљно „у фолклорној свести за коју су визије и гатања били сасвим могући” (Гурчевић, 1987: 206). Прорицања се јављају „у неколико основних видова: као пророчки сан, читање из књига староставних и небеско писмо/књига, а проучаваоци су утврдили да се пророчки снови у свим српским варијантама доводе у везу са исходом Косовске битке” (Илић, 2019: 127). Појам књига староставних везује се за веровање у судбину која је „воља неке више надземаљске силе, божанства, усуда. Југ Богдан је дознао из књиге староставне да је његова кћи суђеница кнеза Лазара. И по народном стиху: *Милица је Лази суђеница*” (Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970: 292). Доминантан епски поступак повезивања мегдана показује „опчињеност косовском легендом сличну оној у песмама Филипа Вишњића”²⁹⁵

није руководила индивидуалном инспирацијом појединих певача, него је била увелико предодређена прастарим епским моделима. Стога се осећамо овлашћени да спојимо два поменута тока истраживања која су била започета независно у разним правцима, али су се подударењем Чајкановићевих резултата са Димезиловим и Викандеровима један другом сасвим приближила. То значи да српску традицију о Косовском боју треба да сагледамо у поредбеном склопу који чине архаичне епске традиције сродних индоевропских народа, подробније него што је то Чајкановић могао учинити у доба док на њих још није пала светлост открића нове компаративне митологије (Лома, 2002: 133).

²⁹⁵ Апокалиптична слика покренута вихором у Божовићевој приповеци *Царски опроштај са Косовом* у „рангу је са небеским догађајима као увертире предстојеће битке код Филипа Вишњића који имају

о Првом српском устанку и тако обједињује два облика певања, два културна модела” (Сувајџић, 2012: 221). У приповести *Лукин вир* уочавамо мотив књига староставних, који уочавамо и у песми *Почетак буне против дахија*:²⁹⁶

*Отворио је, ваљда, књиге староставне и прочатио да је дошло време да
се укупном снагом поробљенога племена удари на крвника, освети тужно и
срамно поље широко око Лаба и Ситнице, освете поругане кости јединога
заступника својега пред Богом, ослободе цркве и манастире, пропоје вера и
срећа широм васколике земље српске и поморске* (Божовић, 1909: 483–484).

Приповетке Григорија Божовића могу се тумачити, према речима Марије Јефтимјевић Михајловић, „као параболе о трагичном успећу националног духа и његових моралних својстава над светом историјске стварности” (Јефтимјевић Михајловић, 2017: 45). Небојша Лазић запажа да је Григорије Божовић имао „свест о Косову као мрачном, тајном али и светом повлашћеном простору, месту где је дух хришћанства материјализован на најуспелији могући начину православним манастирима и црквама” (Лазић, 2016: 41). На таквом простору делају Божовићеви јунаци који немају дилему када је у питању лична жртва зарад колективног добра и слободе, јер они су носиоци Лазаревог и Милошевог завета: „Не да он земљу, не да је ни за какве паре. И неће да је остави. *Остаће на њој когод жив да дочека Србију*” (Божовић, 2016: 87).

Напајан на изворима епске поезије Божовић гради своју поетику на темељима косовског легенде, стварајући јунаке који егзистирају на граници између историје и метаисторије, реалности и мита. Један од њих је Злате из Слатине, јунак истоимене

функцију да наговесте и протумаче приметна земаљска збивања” (Сувајџић, 2012: 226), о чему ће детаљније бити речи у поглављу **Категорија времена у опозицији сакрално/профано**.

²⁹⁶ *Турци, браћо, све седам дахија!*

’Вако нама инџијели кажу:

Кад су ’наке бивале прилике

Виш’ Србије по небу ведроме,

Ев’ од онда пет стотин’ година,

Тад је Српско погинуло царство,

Ми смо онда царство задобили

(Вук, СНП IV, бр. 24).

приповетке у којој је „проблем очувања идентитета и најдубље етичко промишљање о смислу жртвовања, утемељено на библијском подтексту и косовској митологији, што их декларише као дела снажне кореспонденције са православном духовношћу” (Јефtimiјевић Михајловић, 2016: 54). Већ смо истакли да обликован историјском збиљом и суровом борбом за егзистенцијом, а с друге стране „далеки потомак легендарног искушеника и стоика, библијског Јова” (Јевтовић, 1996б: 52), Злате поступком жртвовања остаје у обрасцу архетипа јунака и религиозног архетипа мирно понављајући речи: „Готово је. Со Господа напред, ја сум решио: и мртав ће Србин останем” (Божовић, 2016: 272). Тим поступком Злате стаје у ред наследника Милоша Обилића који је „презрео физички живот зарад очувања светог и часног имена метонимично схваћеног као части рода којем припада, преобразио се у митску фигуру коју заједница доживљава као оличење својих највиших вредности” (Несторовић, 2000: 312–313).

Већ смо поменули да Божовић припада писцима у чијем се стваралаштву уочава митска подлога, а у овој приповеци на то указује Златетова добровољна жртва, као наследника Милошевог подвига.²⁹⁷ Према речима Берђајева, „мит није нешто измишљено већ стварност, која се разликује од такозване објективне емпиријске чињенице” (Берђајев, 1991: 27), а код Божовића уочавамо митологизацију извесних историјских догађаја кроз изборе и поступке његових јунака. Добровољном личном жртвом зарад колективног добра, Злате постаје узор и пример будућим нараштајима, а његова поступак ће га овековечити као „јунака-спасиоца који ће деловати као оруђе више силе” (Сувајцић, 2012: 46): „Уосталом, једном се мре. За пример целом Поречу његова смрт још може донети добра” (Божовић, 2016: 129).

Српски народ је у мраку турског феудализма водио истрајну борбу да сачува свој идентитет, иако су за то услови били готово немогући, безрезервно верујући да је, како би рекао Хамваш: „изван јеванђеоске егзистенције све остало незаконито” (Хамваш, 1999: 45). Основно начело на којем је устројен патријархални свет јесте колективно добро које се заснива на хармонији и складу. Хармонија је већ нарушена

²⁹⁷ Бошко Сувајцић у студији „Дновиде воде” у поглављу *Милошев hybris* истиче да се „поставља питање да ли је Милош као херој који дела у оквирима космичке легалности (О. Паз), својим заветом и витешким подвигом починио грех претеривања, у античком смислу тог појма? Није ли Милошев подвиг *hybris*? Није ли Милош прекршио своје компетенције претпоставивши верност својој части верности према своме сизерену, колективу и судбини народа? (Сувајцић, 2012: 82).

турском окупацијом, али је заједница успевала да очува законе који у њој владају. Није Злате једини јунак ове приповетке који подноси личну жртву вођен идејом слободе као највише духовне вредности. У поменутој приповеци Божовићева јунакиња бива изложена мучењу које се може тумачити као метафора вековне муке српског народа, а да је жртва коју подноси у њеној свести цена слободе Србије, сведоче речи које изговара док у рукама држи присилно рођено мртво чедо: „Маћедонија, слобода, борци, Турци” (Божовић, 1926: 117).

Дубоко утиснуто у српску националну свест, Косово представља место где се вечно супротставља пролазном и свету земљу коју косовски Србин не напушта, иако на њој вековима страда. Косовски Србин у Божовићевом стваралаштву је чувар Лазаревог завета, поробљен, али не и понизан, спутаван али непокоран. У духу таквог, историјски и духовно основаног и утемељеног схватања, Григорије Божовић у свом стваралаштву ствара националне хероје и јунаке, Србе са Косова и Метохије који су водили вековну борбу и, излазећи из оквира историје, задирали у метаисторију. Чак и када су били на измаку снаге, чували су успомену на Лазареву жртву и Обилићев подвиг и нису дозволили да се српско име угаси, нити да хришћанска вера изгуби сјај на земљи заливаној крвљу њихових предака, жртвујући лично зарад колективног. На тај начин је градио своју поетику која почива на елементима косовске епике и легенде, вечито на граници мита и збиље.

5. Епски градови у опозицији *некад/сад*. Народна епска песма у функцији оживљавања славне прошлости

Примењујући компаративни метод на фолклор у књижевним текстовима, Бошко Сувајцић²⁹⁸ истиче да „усмену и писану књижевност повезује њихова књижевна функција” (Сувајцић, 2012: 11), док Алберт Лорд закључује да је „усмена књижевност мајка писане” (Лорд, 1988: 19). Јуриј Лотман²⁹⁹ истиче да „систем просторних односа,

²⁹⁸ Сувајцић, Б. (2012). *Дновиде воде*. Нови Сад: Orpheus.

²⁹⁹ Лотман, М. Ј. (1976). *Структура уметничког текста*. Београд: Нолит.

као што је познато, чини структуру топоса и одређује га, а сама структура топоса служи за изражавање других, непросторних односа у тексту” (Лотман, 1976: 302). Категоријом простора³⁰⁰ бави се Немања Радуловић у студији *Слика света у српским народним бајкама*, где истиче да се о простору може „говорити на два начина. С једне стране, постоје поједина места која су посебно истакнута, семантички обележена. С друге стране, постоји доживљај простора као целине” (Радуловић, 2009: 34). Дефинишући формулу као „динамичку и стваралачку компоненту усмене књижевности и на садржинском и на структурном плану”, Снежана Самарџија у књизи *Увод у усмену књижевност*³⁰¹ издваја као најстабилније формуле у „типолошком смислу име јунака, главну радњу, временске и просторне одреднице. У складу са опозицијом отворен/затворен простор формулативно су описане различите тачке на којима бораве или по којима се крећу јунаци” (Самарџија, 2007: 41–47). О значају простора који људи настањују говори Мирча Елијаде у својој књизи *Свето и профано*,³⁰² истичући да „настанити се на некој територији значи сакрализовати је, донети виталну одлуку да се ту остане и обезбеди егзистенција за читаву заједницу, извести низ чинова који претпостављају један егзистенцијални избор: избор Универзума, до кога се долази *стварајући га*” (Елијаде, 2003: 85). Да бисмо објаснили шта то писца фасцинира у остацима некадашњих значајних топонима, користећемо студију Мирјане Детелић *Епски градови*,³⁰³ која указује на то да је „само у епици, који је изразито идеолошки означени жанр усмене поезије, град конципирано представљен као у времену и простору дефинисано људско насеље, као центар власти и моћи, па се држава изједначава са бројем и снагом градова који је чине” (Детелић, 2007: 9). О статусу и важности „градова говоре и песме које опевају њихово подизање,³⁰⁴ а иако

³⁰⁰ О категорији простора говорићемо детаљније у поглављу **Простор и време**.

³⁰¹ Самарџија, С. (2007). *Увод у усмену књижевност*. Београд: Народна књига.

³⁰² Elijade, M. (2003). *Sveto i profano*. Novi Sad.

³⁰³ Detelić, M. (2007). *Epski gradovi: leksikon*. Beograd: Balkanološki institut SANU.

³⁰⁴ *Град градила три брата рођена*
До три брата три Мрљавчевића...
Град градили Скадар на Бојани
Град градили три године дана
 (Вук, СНП, II, бр. 26).

се различито именују, градови се слично приказују у традицији. Однос певача и слушалаца према простору града варира у зависности од ширег контекста и јунака који се за град везују” (Самарџија, 2007: 47). Градови у овом фолклорном жанру имају посебну функцију „зато што се оне баве постављањем етичке, социјалне и политичке норме – дакле, односом између државе, владара, вере и народа – градови су моделовани као локуси са структуром, довољно важни да се за њих воде ратови и гину читаве војске” (Детелић, 2007: 9).

Григорије Божовић је често био на мети критичара који су сматрали да у своје текстове уноси елементе наслеђа свог народа кроз народну песму, описе обичаја, али и слике простора у којима су обитавали људи. Текст *Епски приповедач Григорије Божовић*³⁰⁵ Душана Недељковића, објављен у часопису *Јужни преглед*, био је покушај да се Божовићево стваралаштво сагледа како у контексту историје тако и у контексту савремене међуратне српске књижевности: „Свака његова приповетка је епска песма са својим епским личностима и догађајима, али не десетерачки праволинијска, невина и чиста, већ сложена и тешка, израз згуснуте и замршене епике нашег времена. Епске садржине садашњице дате су ту класичном нашем епском динамиком, а техником савремене приповетке” (Недељковић, 1930: 235). Божовић је своју поетику градио на усменом наслеђу предака, а посебан однос има према епици и епским градовима. Валентина Питулић се у тексту *Епски градови у приповедачкој прози Григорија Божовић*³⁰⁶ бави функцијом појединих градова „имајући у виду њихову историјско-археолошку димензију, транспозицију у усмено казивање (најчешће епску и лирску песму) као и њихову пројекцију у пишчевој свести” (Питулић, 2016: 225). Оно што уочавамо јесте опозиција *некад/сад*, на којој писац гради свој приповедачки поступак, супротстављајући безнадној стварности славну прошлост епских градова и јунака. Оживљавајући славну прошлост, он није губио наду „у оживљавање преосталих архетипских наслага колективне свести, а транспоновањем епских градова у свој текст он се „издизао изнад колективне туге”, у чијем је средишту Косово „од историјске збиље до поетске функције са развијеним култом јунака” (Питулић, 2016: 233). Одрастајући на народној епици, Божовић је на њој градио своју поетику, а наш задатак

³⁰⁵ Недељковић, Д. (1930). *Епски приповедач Григорије Божовић*. Јужни преглед.

³⁰⁶ Питулић, В. (2016). Епски градови у приповедачкој прози Григорија Божовића. *Поетика Григорија Божовића*, тематски зборник водећег националног значаја Косовска Митровица: Филозофски факултет, 223–237.

ће бити да, на темељима досадашњих студија, покушамо да прикажемо на који начин је писац оживео остатке архаичних времена у свом стваралаштву.

Градови (топоними) који се најчешће појављују у његовој приповедачкој и путописној прози јесу Нови Пазар, Јелеч, Рас, Вучитрн, Колашин, Приштина, Призрен, Охрид, Скопље, Скадар, Цариград, Трст, Ново Брдо, Ђаковица, Пирот, Дебар. С обзиром на то да корпус на коме се базира рад чине приповетке Григорија Божовића, бавићемо се градовима који су најзаступљенији у приповеткама, а користићемо сегменте из путописа само у случајевима где је неопходно да употпунимо тумачење.

Уочавамо да је епска песма фолклорни жанр који је Божовић често уграђивао у своје прозно стваралаштво. За разлику од лирске песме, која је спонтана, „више или мање несвесна или подсвесна творевина” (Ђурић, 1965: 16), епска песма овом писцу „служи за прослављање јунаштва” (Матић, 1964: 301). Преко различитих облика усменог наслеђа преци су били у служби заштите колектива, кад се он нађе у невољи. Култ предака изражен и преко епске песме, Григорије Божовић представио је као отклон од историјског времена, у којем је угрожена слобода и достојанствен живот колектива, а „подразумева излазак из ’свакодневног’ временског трајања и уклапање у митско Време” (Елијаде, 2003: 110). Божовић нас уводи у средњовековни Рас у путопису *По старом Расу* подсећањем на предање о гробу Бановић Секуле:³⁰⁷

Туда је некада водио најкраћи пут са Косова у Рас, и њиме је задњи пут бежао Сибињанин Јанко, да негде код Рашке буде ухваћен и засужњен од стране нашега Ђурђа Смедеревца. Наша предања о томе још су жива и сапутник ми показује малени гај на једној округлој главици:

– Онамо је гроб Бановића Секуле, сестрића Сибињанина Јанка (Божовић, 2016б: 7).

³⁰⁷ У основи епске биографије Бановић Секуле, једног од најчувенијих епских јунака на јужнословенском простору, јесте животопис историјске личности – Јаноша Секељија. О њему је сачувано врло мало података. Поуздано се зна да је гувернатор Краљевине Угарске Јанко Сибињанин (Јанош Хуњади) 1446. године поставио за бана Славоније свога рођака Јанка Секулу. Према једином сачуваном родослову, Иван Секељи био је ожењен сестром Јаноша Хуњадија, док је према свим другим историјским изворима – Јанош Секељи био син Јанкове сестре, а не њен син. На тој основи почивају и породични односи Бановић Секуле и Сибињанин Јанка у епској песми и предању (Лукић, 2016 : 320–33).

Говорећи о Расу, Божовић оживљава сећање на предање о Бановић Секули³⁰⁸ и значај места где почива. О вечној кући покојника „епика води врло велику бригу, а због карактеристичног избора тема и сижеа (смрт од урока / клетве/ више силе, хајдучке заседе, напади на сватовске поворке и трговачке караване) – фаворизује сахране у гори³⁰⁹ као изразито хтонском окружењу” (Детелић, Делић, 2013: 110). У традицијској култури балканских Словена гора је опасна, „дивља и туђа, са изразитим хтонским карактеристикама” (Раденковић, 1996: 76). Они које је смрт затекла у гори „припадају категорији мртвих којима је било ускраћено право на сахрану у складу са црквеним правилима – самоубицама, утопљеницима, злочинцима и хајдуцима. Осим тога, када се има у виду какав је локус гора сама, они су већ и били на месту погодном за мртве, на улазу у доњи свет или у њему самом” (Детелић, 2016: 103). Мртвима у гори приређује се сахрана са утврђеним елементима који варирају у зависности да ли је у питању момак или девојка.³¹⁰ Постоје одређене разлике између момачког (ратничког) гроба, а једна од њих је побадање барјака, јуначког обележја. Тумачећи овакво уређење гробова у гори, Чајкановић наглашава да је у њиховој позадини могао бити антички обичај познат као *paullisper assidere*, чиме је означавао „пропис да се путник, кад пролази поред светог гаја, треба ту да задржи и неко време поседи” (Чајкановић, 1994: 169–182).

Писац у својој путописној прози пише о средњовековном градовима који су били углавном у рушевинама, а који су у „средњем веку грађени на неприступачном и доминантном терену” (Детелић, 2007: 10). Песме старијих времена величају сјај средњовековне српске државе. „Велелепност здања, градова, манастира и цркви сведочи о пређашњим моћима несталог земаљског царства” (Самарџија, 2007: 47). Транспонованом песме у уметнички текст писац оживљава славну прошлост супротстављајући је тужној садашњости, а Јован Цвијић Божовићеву тенденцију да

³⁰⁸ По народним песмама, био је сестрић војводе Сибињанин Јанка. Када је био мали, подојила га је вила и тако је постао јунак, а када је одрастао, успео је да ухвати вилу Анђелију, скинуо јој крила и окриља и оженио се њоме. Вила му је родила девет синова и одгајила их (Кулишић, Пантелић, Петровић, 1970: 26).

³⁰⁹ Детаљније у: Детелић, М. (2013а). Гроб у гори (Садејство просторног и биљног кодирања у епици). *Биље у традиционалној култури Срба. Приручник фолклорне ботанике*. (ур.). Зоја Карановић и Јасмина Јокић. Нови Сад: Филозофски факултет.

³¹⁰ Полажу се лицем наопако, испод ногу се изводи вода, поставља се клупа поред раке, а око гроба се саде одређене биљке (најчешће ружа, јабука, бор).

пише о славним временима и јунацима објашњава пишчевим антропогеографским особинама: „човек динарског типа се осећа дубоко везан за своје националне претке: сматра да има још једну старију и славнију лозу, ону својих краљева и царева, својих славних јунака из доба Немањића и Косова, великих витезова, хајдука и ускока из турског времена, који су живели између Косова (1389. год.) и Карађорђева устанка (1814. год)” (Цвијић, 1991: 343):

*Сив се прамен вије у сврдлове,
Но не зна се, побратиме драги:
Да л је магла-там по лазини,
Или даха коња и јунака*
(Божовић, 2016: 7).

Древног Раса више нема, „стари му је живот изгубио полуге, а нови их још није пронашао” (Божовић, 2016: 75), закључује Божовић, чиме прави опозитну слику некадашњег и садашњег – „сјаја српске средњовековне државе и пустоши која је настала после њеног слома” (Питулић, 2016: 225).

Испод епског слоја у коме одјекује ратнички топот коња и јунака, назире се и митолошки слој, у чијем је средишту Црни врх маркиран као Олимп – станиште богова оностраних бића. Према речима Мирјане Детелић,³¹¹ „магла сама по себи, као недефинисано стање латенције (ни светлост, ни тама) носи довољан број одговарајућих конотација³¹² и ван сваког контекста. Иако нема сумње да су радње о којима је реч типске, типова има много, што све условљава мултиформност клишеа” (Детелић, 1996: 84–85):

*Прамен магле поље притискао,
Не бијаше магла од даждица,
Но од паре коњске и јуначке*
(Вук, II, бр. 42).

³¹¹ Детелић, М. (1996). *Урок и невеста. Поетика епске формуле*. Београд: Балканолошки институт САНУ.

³¹² Њена слика у традицијском окружењу мимо епике била би опет иста: магла је оно у чему се ништа не види и ништа не чује, нејасна сенка која обавија доњи свет, појава једнака тмини чије је боравиште – као и демонима – тамо где је пакао итд. (Детелић, 1996: 87–88).

У словенској народној традицији ветар се „персонификује – замишља се као живо биће чија појава има одређене последице по човека и свет који га окружује” (Петровић, 2004 :144). Појава ветра се често доводи у везу са хтонским силама „алама, вилама, вештицама, злим дусима”, а према врсти ветра који дува предвиђали су се ратни исходи – ако дува северни ветар, онда је то знак да ће победити Турци, а ако дува јужни хришћани” (Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970: 73). Појава коњаника у магли „усложњава формулу и дозвољава да се из ње ишчитају нека секундарна значења као што су наговештај и најави смрти, несреће, опасности, казне, непријатељства” (Детелић, 1996: 87).

Узимајући у обзир да „подизање Града представља архетип светске књижевне, културне и религијске баштине (Сувајџић, 2012: 14), јасно је зашто Божовић са толиким жаљењем слика суморну атмосферу данашњег Новог Пазара,³¹³ у коме Србин није добродошао: – *Кад се дође на мост на Јошаници – гласили су ти брижни савети – ваља сићи с коња, па га мирно и скромно повести кроз чаршију. Притом обавезно скинути дизгине, а ни у ком случају оставити на јабуци од седла, па коња држати под браду, јер је то дано само Турцима, а не раји* (Божовић, 2016: 106).

Опозитан однос „карактеристичан је у приповедачкој прози Григорија Божовића. Повезујући епске градове, он показује познавање не само географских предела, не само оних где су Срби пружали отпор већ у свом приповедању буди заспало јунаштво и оживљава како епске просторе, тако и епске јунаке” (Питулић, 2016: 227). Божовић призива слику митског простора, кула које су смештене „тамо где се уобличавају облаци, одакле долази киша, где дувају ветрови и настају променљиве украшености привиђења” (Павловић, 1993: 34):

*Колашинско Чечево³¹⁴ није ни Удбина, ни Равни Котари: не извијају се ту
небу под облаке танке куле ни калије, нити је у ледину побивен дужински стег,*

³¹³ „У турско време место је било значајан трговачки центар и караванска станица на раскрсници македонско-босанских караванских путева. Током XVI и XVII в. Нови Пазар је био највећа варош у јужној Србији са мешаним становништвом које су чинили Турци, Срби, Дубровчани и Млечани. Крајем XVII в., за време аустријско-турских ратова, устаници су заузели Нови Пазар, али су убрзо морали да га напусте. Том приликом су га запалили, па је у XVII в. град изгубио ранији значај” (Детелић, 2016: 293).

³¹⁴ Мирјана Детелић каже да је Чечево „село у Ибарском Колашину, близу Косовске Митровице” (Детелић, 2007: 92).

унаоколо не хржу парипи под бојним седлима у рукама лаким измећара; на сунцу се не преливају бистри џефердари са сребрним карикама, нити се суше бињишта и струке јуначке, дружини што је поседала нису пали брци на рамена, нити јој се за вратом црне вранци црни као некад Никцу од Ровина; нико се не поноси токама Танковић Османа, ни ђогином буљубаше Муја, а још мање да је:

С њим водио коло наоколо

Баи пред кућом Орлић Мустафаге

(Божовић, 2016: 32).

Опозитна слици града у облацима који блиста у сунчевој светлости у одблесцима сребрног оружја, јесте слика црног вранца³¹⁵ који се доводи у везу са „демонима доњег света и хтонске је природе” (Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970: 182) и наопако или „жалостиво коло које сусрећемо у песмама *Женидба Милића барјактара* и *Сестра Иван капетана*” (Ђорђевић, 1907: 31). Ова врста кола која се „игра у супротном смеру од осталих кола, здесна налево” (Зечевић, 1963: 491) може се тумачити као „успостављање моћи над неким или нечим” (Чајкановић, 1994: 303), у овом случају оностраног. Помињање града у бајкама је често и према речима Немање Радуловића, „представљен је као двор, са истакнутим фигурама владара и његове ћерке, што донекле подсећа на средњовековне градове-тврђаве” (Радуловић, 2009: 40). У народној епској песми „сиротиња спремна да заштити елементарно људско достојанство и брани слободу јасно је супротстављена градском становништву³¹⁶” (Самарџија, 2007: 47–48), а Колашинци радо беседе о сјајној прошлости:

О земљама и о градовима

О кулама и караулама,

О коњима и о јунацима

(Божовић, 2016: 33).

³¹⁵ У народној традицији коњ је једна од најмитологизованијих животиња; била је атрибут митолошких (епских) јунака (СМ, 2001: 280).

³¹⁶ *Чујете ли ви Турци грађани,*

На градовма отварајте врата

Да градова цару не кваримо

Те градове раја начинила

(Вук, СНП, IV, бр. 24)

Недељковић уочава да кроз Божовићеву приповетку која је продужетак епске песме „промичу све сами епски горостаси, али виђени очима двадесетог века и речени језиком најинтимнијем нашем. Све су то херојски дивови двадесетог века, просвећени и емотивно постављени таквим приповеткама које имају уједно и сав типичан замах, тон, прецизност и краткоћу” (Недељковић, 1930: 235). На својим путовањима Божовић наилази на развалине некадашњих славних утврђења и градова, и на њиховим темељима оживљава предање, легенде и историју. Сликајући Вучитрн,³¹⁷ писац буди предање о Југовићима и Војиновићима на путу ка Чичавици:

Јездимо уз Неволанску реку. Коњи бодро измичу од нама као да и они носе наше тешке утиске од Војиновићева града. Збиља, жалостан је Вучитрн и нема му лека, нарочито данас кад нема у нас ни мара ни пара. Прешли смо преко старог моста тобож Девет Југовића, па преко полуразваљенога моста (Божовић, 2016: 43).

Некадашња престоница господара Косова изгубила је стари сјај и Божовић је с жаљењем пореди са просјаком: „Сасвим је обамро стари Вучитрн. Као какав прегладнели просјак изгледа престоница Вука Бранковића, недавнашња богата столица” (Божовић, 2016: 44), док у приповеци *Дели-ноп Павле* слика Вучитрн кога у животу држи нада у ослобођење: „Узрујан Вучитрн, надајући се врло мало у своје аге и бегове да ће га спасти општега покоља од разјарене гомиле башибозука, грозничаво снивајући о тренутку када ће патњи и робовању откуцати последњи час” (Божовић, 2016: 731). У средишту мозаика епских градова које Божовић обилази, налази се Косово, топоним „где се остварује прелаз из овог света у онај” (Елијаде, 2003: 87). У митској космологији то место је „у средини света и истовремено у средишту жртвеног

³¹⁷ „Рушевине утврђеног двора у данашњем истоименом насељу, на десној обали Ситнице, у делу Косова поља. У средњем веку био је важан трговачки град. У XIV и XV у њему је био двор Вука и Ђурђа Бранковића. У турско време постао је седиште санцака. Остатке утврђеног дворца предање и епика везују за Војиновиће, српску властелу из средине XIV в. Међутим, из сачуваних писаних извора излази да је у Вучитрну, између 1402. и 1426, породица Бранковић имала свој двор у коме су примани посланици и издаване повеље, нарочито између 1405. и 1419. Врло је вероватно да је дворац саградио Вук Бранковић пред крај XIV в. када је његовим земљама запретила непосредна опасност од Турака. С обзиром на то да је Вучитрн смештен у плодној равници, на раскрсници трговачких путева, може се претпоставити да се ту прво развио трг, а да је дворац изграђен касније. (Од тог дворца и данас постоји једна кула, тзв. Кула Војновића” (Детелић, 2007: 469).

простора, које по вертикали обележава жртвени стубац као осовина, axis mundi” (Елијаде, 2003: 86), место на коме је све почело и око кога се води непрестана и вечна борба:

Посматрам поново Косово са овога брега. Гледам голи Голеш, како је некако као прокажен међу нашим планинама. Човек не може да се отме од десетерца. Не смејте се, Шумадинци, јер и то је једна заслуга. Јер вас је читаво село презименом Бабуша дочекало на Косову. Они су били најбоља наша тапија за то поље (Божовић, 2016: 92).

У поменутој приповеци, Дели-поп Павле, расрђен причом попа Трајчета о зулумима којима Турци загорчавају живот народу на Косову, уз гусле пева о Косовки девојци и рањеном јунаку:

*Подранила Косовка девојка
На ситницу воду жалосницу,
На Ситницу воду да завати:
Кад је водом лице оросила,
Окрену се с десна на лијево
Па на исток обрнула лице.
Таман руку дигла у висину
Да крст часни на себе прекрсти:
Угледала доброга јунака
Где 'но коња вађа по разбоју,
Где га вађа тамо и овамо.
И све гледа низ Косово равно;
Па кад виде Косовку девојку,
Овако јој момак проговара:
'Приђи ближе, коња ми привати,
Да прилегнем у зелену траву,
Не би ли се мало одморио,
Јер три дана и три ноћи тавне,
Нијесам ти сана боравио,
Чекајући зулумћаре Турке
Што нам рају по Косову муче
(Божовић, 2016: 734).*

У епском лику Косовке Девојке³¹⁸ преламају се митолошки и историјски слој, а митолошки слој се указује када се изврши „деперсонализација епике” (Самарџија, 2008: 11). Александар Лома закључује да је лик „Косовке девојке само на први поглед романтично-реалистичан, у својој основи он је дубоко мистичан” (Лома, 2002: 143). Лутајући косовским разбојиштем, „Косовка девојка је заправо вила, слична германским валкирама,³¹⁹ у чијем имену Косовка није проста етнографска одредница, него назнака кобног и оностраног” (Лома, 2002: 142). Девојка која на Ситници умива лице има атрибуте „Сунчеве сестре, Месечеве првобратучеде, Даничине Богом посестрима” (Лома, 2002: 142), а симбол крста,³²⁰ истока³²¹ и росе указују да би у овој варијанти она могла бити „хришћанска супституција владарке небеског града, која чува источна врата тврђаве у христијанизованој песми о вилином граду” (Лома, 2002: 142). Роса се „у ризници народног умотворења по правилу доводи у везу са отвореним пространством којим се сугерише прозрачност и даљина и генерички је повезана са Сунцем³²²” (Сувајџић, 2012: 366). Светлосни атрибути Косовке Девојке опозитни су тами коју су Турци оставили за собом на Косову, а „пропаст царства српскога просветљена је у народној традицији кроз лик Косовке девојке” (Ајдачић, 1983: 269). Прихватање коња незнаног косовског јунака активира и „улогу веренице која поприма и симболична обележја бујања новог живота, али и природу хтонских сила и демона”

³¹⁸ И у приповеци Хајкино превртање лешина по лазини, подсећа на превртање јунака Косовке Девојке по косовском разбојишту:

*Она иде на Косово равно
на се шеће по разбоју млада,
по разбоју честитог кнеза,
те преврће по крви јунаке
(Вук 11,51: 10–13).*

³¹⁹ Име *val-kurja* управо значи оне које бирају (:нем) мртваце (**vala*) (Лома, 2002: 142).

³²⁰ Крст је један од најстаријих сакралних знакова у светским митопоетичким и религијским системима: главни симбол хришћанства, култни предмет који има сакралне и апотропејске функције. Симболизује и светлост и сунце (СМ, 2001: 306).

³²¹ Исток и запад улазе у ред опозиција типа горе–доле, десни–леви, мушки–женски, добар–рђав. Исток представља светост, правичност, праведност, сиромаштво, смртност, коначност (СМ, 2001: 230).

³²² *Гора је роди, роса је доји, а сунце узгоји (Вила, Самарџија, 1995: 309), Што сву росу попије, и вас снинег изије, а облак развије? (Сунце, Самарџија, 1995: 434).*

(Самарџија, 2008: 107), чиме се преплићу свадбени и обред смрти. Зелена трава, односно „простор у коме расту биљке означене као зелене, носи скривену намеру орочавања његовог боравка у том простору, пошто је зелено привремена, сезонска појава, као и усмерења на потпуно одвајање од људског света” (Раденковић, 1996: 305).

Срдити поп-Павле, подстакнут песмом, тражи и налази хоџу коме равноправно узвраћа понижење коме је био изложен поп Трајче – да се три пута скине с коња и попне, упутивши му на поласку речи: „Да, знаш бре, оца! Мој Христос није мањи од твога Мухамеда” (Божовић, 2016: 735). Народна епска песма овде је и у функцији буђења отпора према угњетавању хришћана од стране мухамеданаца, и порука да српски народ, иако потлачен и поробљен, није изгубио суштину свог бића, а то је верски и национални идентитет.

Супротстављајући тешку данашњицу у „прљавој и веома непријатељској Приштини” (Божовић, 2016: 175), фреске Грачанице и Газиместан, Ракић у приповеци *Мучних дана* супротставља историјско време сакралном и у лепоти средњовековног манастира види путоказ и знамење да не сме одустати. То се понавља и у приповеци *Занемарена Грачаница*, где се писац диви задужбини краља Милутина чију је сакралност пореметио хаос који са собом доносе Турци: „Држи се стројна и шарена Грачаница, не сазидана и улепшана, но урешена и навезена као порукавље на Косовски Девојци. Вера и Бог вез је то, а не неимарево слагање тесане сиге и гранита. Наједени кроз седам stoleћа камени основи још држе дивне сразмере, витка кубета као да је грађевина јуче завршена.” (Божовић, 2016: 93). Сакрални простор у поменутим приповеткама има „утврђена историјска и митолошка исходишта” (Сувајџић, 2012: 274), а изграђен је и ктиторски код учитан посредством симбола из домена црквено-религиозне и историјско-династичке” (Сувајџић, 2012: 279). Родоначелник династије Немањића, Стефан Немања,³²³ несумњиво заузима водеће место у српском задужбинарству.

Постиђен и поражен пред фреском слепе Симониде, Божовић оживљава ктитора Грачанице, краља Милутина, који као да ће проговорити због поражавајућег

³²³ Као ктитор, тежио је повезивању са савременим уметничким стварањем врхунских домаћаја и спајању доминантних уметничких схватања. То сведоче његове задужбине, а посебно репрезентативна Богородичина црква у Студеници, за чију је градњу довео најспособније мајсторе, који су знали да византијски просторни склоп храма сједине са романским спољним облицима и да тако остваре оригиналну симбиозу двеју градитељских концепција (Станић, 1996: 127).

стања у коме се светиња налази, реченицом: „Неблагодарни, да сам знао какви сте, не бих вако ни силазио са Јелеча” (Божовић, 2016: 94).

У приповеци *Крај прага* уочава се обичај призивања или „клицања мртвих јунака”³²⁴ као помоћ у борби, када је опасност велика па реч клицати има уже значење звати мртве јунаке у помоћ” (Чајкановић, 1973: 116). Код Срба се на сличну представу своди црногорски обичај клицања предака (Милоша Обилића, Страхинића бана, Југовића и других), и клицање мртвих јунака, који такође имају особине и снагу хероја” (Чајкановић, 1973: 116). Пишући о том обичају, Чајкановић га пореди са старогрчким легендама о сенима хероја које се приказују у бојним редовима и боре се раме уз раме са живима или плашећи непријатеља:

*Угриј, сунце, да сагријем руке,
Да поћерам по Косову Турке*
(Божовић, 2016: 252).

Приповетка симболичног назива *Било то и казују људи* саткана је од народне епске песме која казује како је, у усменом казивању „постао Колашин,”³²⁵ љути град на

³²⁴ У великим опасностима, при изненадној навали непријатеља, редовно се чује клицање или поклич: то је позив друговима, или целом селу, или братству, да дођу у помоћ. Главно значење речи *клицати* или *кликвати* доиста је „вичући звати, најчешће у помоћ.” Веселин Чајкановић објашњава овај обичај правећи паралелу и са веровањима у другим народима: „Веровање да хероји лично, са оружјем у руци, долазе у бојни ред да помогну своје штићенике сачувано је у пуној снази и у време када је освојило хришћанство: треба се само сетити каква се чудеса причају о светом Димитрију Солунском, о светој Текли из Селеукије и другим свецима-ратницима. Да покојници, покојни преци, помажу у борби своје саплеменике и потомке, то веровање постоји и код других народа.”

³²⁵ „Варош на десној обали реке Таре у Црној Гори. У XVII в. основали су га Турци да штити каравански пут Подгорица – Бијело Поље од упада црногорских племена (Морачани, Ускоци, Ровчани и Васојевићи). Био је првобитно турска тврђавица којом је управљао колази (педесетар). Према народној етимологији, по њему је место, а после и читава околина, названо Колашин/Колашиновићи. Припао је Црној Гори на Берлинском конгресу 1878, после црногорско-турског рата 1876–1878. Тада су се из њега иселили муслимани. У власти Црногораца остао је све до 1916. када су га заузеле аустроугарске јединице и држале га све до 1918. Помиње се у контексту битке на Крусима 1796. (Вук IV), похода Сулејман-паше Скопљака на Шумадију 1805. (Вук IV), турског напада на Грахово 1836. (Вук IV), смрти Смаил-аге Ченгића 1840. (Вук IV), напада Црногораца и Руса на Никшић (Вук IV), црногорског напада

Тари” (Божовић, 2016: 544). Глагол *слушати* указује на песму која је о „тврдом граду” Колашину стигла до Хасан-бега Мекића: „Слушао на кули на Тари испод Мојковца. Причали му како колашинске куле и чардаци небо подупиру. И још друга чуда” (Божовић, 2016: 544). Нада Милошевић Ђорђевић истиче да је за „прожимање између жанрова веома важна тзв. формулативност као посебно својство усмене књижевности да ствара формуле – поливалентне, динамичке структуре и да тако функционише” (Милошевић Ђорђевић, 2007: 73). Изградња „града као станишта људског духа и средишта цивилизацијских токова представља исходни културни образац човечанства, сачуван у митолошком буквару и религијској матрици свих заједница” (Сувајџић, 2012: 13) и јавља се у различитим жанровима усмене књижевности, пре свега у лирској и епској поезији. Божовић позиционира Колашин „између неба и земље, тамо где се уобличавају облаци” (Павловић, 1993: 34), што указује на лирску митолошку подлогу. С друге стране, Божовић користи епску технику која захтева локализовање радње и именовање јунака док приказује подизање града од стране Хасан-бега:

– *Тешко све то пало Хасан-бегу. Натоварио сејисене жутиим дукатима и подигао своју рају ка граду. Његове субаше је повеле уз Тару, а он за њом са сејменима на коњима и пеше. Уврх града изабрао место и брзо подигао кулу. На три боја од тесана љутика, са пушкарницама и мазгалама. А четврти удесио од дебелих храстових брвана за чардак* (Божовић, 2016: 544).

Насупрот броју три, који „у усменој култури увек поседује интенцију да означи суму света, свеукупност космоса” (Сувајџић, 2012: 17), појављује се број четири, који може бити алузија на народно веровање по коме четири дирека држе ђаволову зграду” (Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970: 53). Хасан-бега Мекића Божовић поистовећује са Црним Арапином, који је у свести народа маркиран као „симбол и синоним за демона доњег (загробног) света (Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970: 15), „не може да се смири ни поред коца ни конопца” (Божовић, 2016: 543) док не пороби народ и

на Колашин 1858. (Вук IX), бојева Црногораца и Херцеговаца с Турцима током 1862. (Вук IX), боја на Дуги исте године (Вук IX) итд. (Детелић, 2007: 203–204).”

освоји град. Лик Анђе Радовић је симболиком имена³²⁶ опозитан Црном Арапину на митској матрици, док је сцена у којој се Анђа „прометнула у Хајкуну и постала венчана кадуна” (Божовић, 2016: 545) сродна песничка слика Хајкуне девојке од које Мали Радојица „гради Анђелију”, дата из обрнуте перспективе. Анђелијином лику сродан је лик Радулове љубе Анђелије у песми *Радул-бег и Бугарски краљ Шишман* (Вук, СНП II, бр. 75). Тамница коју гради Хасан-бег има одлике „епске тамнице”³²⁷ – са дублетом зиндан, врло честим у муслиманској епици – почиње од њене позиције у простору: она је постављена дубоко доле, под земљом и тако једноставним поступком изједначена са доњим светом у његовој најцрњој визији” (Детелић, 2015 :192):

*Око куле подигао високу камену авлију, на њој окована врата и тврде
капицике, све у ковану демиру. Па још у једном углу на свод дубоку и јаку
тамницу. То је био зиндан! Дубок и мрачан и споља стравичан. Окована невелика
врата, засовнице на катанце, тешке браве, резе железне – тврђава* (Божовић, 2016: 544).

Божовић користи и атрибуте који се најчешће јављају уз тамницу – „дубока, мрачна, тешка и тако тачно дефинише којој врсти станишта она припада” (Детелић, 2015: 192). Приповедач уноси у текст и мотив „венчања са момком из типског хтонског простора (земља арапска, владар Арапин) која асоцира на митему о смрти као венчању са владарем доњег света” (Детелић, 2015: 196), као и „мотив ослобађања из тамнице”³²⁸ помоћу преваре” (Детелић, 2015 :196):

³²⁶ У црквеној књижевној традицији, Божји изасланик који штити људе, посредник између људи и неба (СМ, 2001: 6).

³²⁷ Формулативни описи тамнице у народној епској поезији су чести:

*Тамница је кућа необична,
У тамници вода до кољена,
Од јунака кости до појаса
Туде иду змије и јакрепи
Хоће змије очи да попију
А јакрепи лице да нагрде*
(Вук, СНП, II, бр. 65).

³²⁸ О епским начинима ослобађања из тамнице детаљније у Детелић, Ј. (2015). *Тамница је кућа необична: Семантика просторног позиционирања епске тамнице*. Савремена српска фолклористика II. Београд: Институт за књижевност и уметност.

Једне тавне ноћи она (Хајкуна) се на чудан начин за часак опет преобратила у Анђу Радовића. Потрчала кули низ скалине, дочепала огромну ћускију, обила катанац на засовници, па железно протурила сужњевима кроз мазгалу (Божовић, 2016: 544).

У приповеци *Попут Страхињића*, Божовић оживљава народну епску песму Старца Милије *Бановић Страхиња* и насловом и поступком главног јунака. Јован Деле опрашта својој жени неверу попут Бановић Страхиње, стављајући до знања главарима да он „јунак и четовођа умије опростити слабој женетини, кад се она ни крива ни дужна остави, да се мучи са својим тијелом!” (Божовић, 2016: 231). Питање зашто Бановић Страхиња опрашта својој љуби неверу, интригирало је бројне критичаре,³²⁹ а посебно Хенрика Барића, који сматра да је „херојско време у коме је песма настала било страшно време неумољивих обичаја, али оно је довело до тачке у којој јунак, уколико жели да заиста победи, мора да крене другим путем. Милија бира да свог јунака осавремени” (Барић, 1936: 360). Попут Страхињића, Божовић ствара јунака који опрашта својој жени неверу, што је у складу са „митопоетском сликом света, јер митологизирано историјско предање садржи у себи два аспекта – дијакхронијски (прича о прошлости) и синхронијски (средство за објашњење садашњости)” (Топоров, 1986а: 136), о чему је већ било речи.

– То је јунак, Васове ми душе!

– Неко био некад у маленој Бањској, па овај наш хајдук Деле сад (Божовић, 2016: 231).

Бањска³³⁰ се овде помиње само у завршници приповетке, али дивљење које главари исказују парафразираним стихом из чувене народне песме, Божовић оживљава

³²⁹ Меденица, Р. (1965). *Бановић Страхиња у кругу варијаната и тема о неверној жени у народној епизици*. Београд, Барић, Х. (1936). *Нетко бјеше Страхињићу бане*. Народна књижевност. (ур.) Владан Недић. Београд: Нолит. Џацић, Б. (1987). *Учини као Страхињић*. Homo balcanicus, homo heroicus. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства. Сувајџић, Б. (2005). *Структура усменог епског текста – Бановић Страхиња*. Јунаци и маске – Тумачење српске усмене епике. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије, и др.

³³⁰ „Име Бањска помиње се од 1316, када је у истоименом селу краљ Милутин подигао манастир са црквом св. Стефана као своју надгробну задужбину. Бањска је у средњем веку била утврђени манастир

и јуначки подвиг Бановић Страхиње и место из ког, према народној песми,³³¹ потиче. Снежана Самарџија истиче да се „епска господа окупља о недељним литургијама, празницима али и саборима крај цркве” (Самарџија, 2007: 47), као у песми *Свети Саво: Збор зборила господа ришћанска / Код бијеле цркве Грачанице* (Вук, СНП II, бр. 23), а епски каталог јунака окупљен око цркве уочавамо и код Божовића:

А баи до цркве, под свежим вењаком, засели главари, не знаи баи да то нису котарски сердари, или удбинске аге. У зачељу војвода Миљан Вуков, па до њега кајмекам Мурат бег Ганић, а с друге стране по старини војвода, сваком мио Љакић Војводић. Ту је Панто Цемов, мудре двије Зарије, и ко би све обрoja восојевићку госпоштију (Божовић, 2016: 229).

Удбина се у народној епској поезији помиње као место где је погинуо лички Мустај-бег, налазимо у студији Мирјане Детелић: „Као најважнији турски град не само на територији Хрватске већ у читавој Војној крајини, Удбина се непрекидно јавља у муслиманским, а врло често и у хришћанским песмама. За њу се на обе стране најтешње везује лик личног Мустај-бега.”³³² (Детелић, 2007: 442). Мноштво симбола

на истоименој реци левој притоци Ибра у Србији (Косово). Цркву св. Стефана саградио је између 1314. и 1316. Краљ Милутин и у њој су лежале његове мошти, па се по том краљ Милутин и зове свети краљ бањски. Тешко је одредити која се Бањска помиње у којој песми: (Вук IV) певао је о Боју на Делиграду 1806, а СМ 62 о Градашчевићевом устанку и бици његове војске против великог везира на Косову 1831. Ове две песме сигурно упућују на место а не на манастир на Косову, али ни за песму (Вук II) о Бановић Страхињи – осим традиционалних, нема других јачих разлога да се не повеже са Душановом ’малом Бањском на Косову’. Другим речима, могуће је да усмена традиција не прави разлику између ова два места. (Детелић, 2007: 36).”

³³¹ Стих „Из малене Бањске крај Косова” уочава се у приповеци *Последњи ваљда теферич*.

³³² „Уз њега обично иду његови најцењенији јунаци: браћа Козлићи (или Козличићи) и Хрњице, који су били Удбиниани по рођењу мада су касније прешли у Кладушу, хоџа Ћејван-агастари, Ђулић барјактар, Осман барјактар и други. Песма КН I, 30 пева о његовој погибији у којој има романтичних елемената: ’Последње четовање Мустај бегово бијаше, кад је са Четника пошао у Брлог, да госпоју Узавца, именом Јању, зароби те је на Удбину изнесе. Бијаше је уграбио, али кад је с њом Гашницу воду пребродио, дочекали га Брложани у Буковом кланцу и тамо је са својих 140 другова погинуо, а остатак од 60 четника умакну сретно на Удбину. О погибији Мустај бега личног није само га о прибавити потпуну народну пјесну, али зато сам стигао пјесму о његовом покајању.’ *Опис смрти личног Мустај-бега, небитно друкчији од оног што се може наћи у Хермановој песми, дат је у МН I, 35. О коначном паду турске Удбине у хришћанске руке пева песма САНУ III, 55, 35.

из народне књижевности присутно је у приповеци која носи поднаслов *Приповијетка из хајдучког живота*, а један од њих, који Хајкуни предсказује несрећу, јесте сан³³³ са изразито негативном конотацијом.³³⁴ У Хајкунином сну доминира епска слика простора са изразито негативним симболима чије декодирање зависи од „доброг познавања широког поља симбола важећих у културном моделу. Да би могао знати

*Што би мушко, све их посјекоше,
Што би женско, све их покрстише,
Удбина града похараше,
Како се је тадер похарао,
Већ се никад направити неће.*

Епски освајачи Удбине су ускоци под вођством Симе Угљевића и Стојана Јанковића, заједно са Иваном и Матом Сењанима, Илијом Цмиљанићем, Вуком Мандушићем, Јованом Шаркићем и другим јунацима добро познатим епици, ако не увек и историји (Детелић, 2007: 442–443).“

³³³ *Страшан бјеше то сан. Као, села она на чардаку, налактила се и гледа уз Кунар. Види гавранове вукове и разна чуда. Жеља је одвуче на планину те оде до оне највише јеле и ту има шта погледати. На јели гавран црни са кравим кљуном до очију и кривијем ногама до кољена. Под јелом се извалио сури вук. А вели му гавран тица црна:*

– Побратиме, вуче сури, што не видиш, да Бог да на њих не гледао, него си се ту извалио, па чекаш готова шићара?

– Па шта да радим? – одговара вук – Ево толико дана шестарим по овијем лазинама, па све узаман.

– Е, није, побратиме драги, него устај и пођи кроз овај гуси јелак, па кад дођеш до црне лазине, ту ћеш видјети крв с обје стране. Ту има јуначкијех костију до рамена. Омириши крв и упамти, која крв удара на каву и дуван – знај да су туда Турци изгинули, а која крв удара на вино и ракију – знај да су ту Срби изгинули. Иди, најешћеш се мяса јуначкога!

– Хвала, драги побратиме, идем одмах (Божовић 2016: 824).

³³⁴ Гавран је „кобна птица, весник несреће и смрти. У народним песмама гаврани носе жалосне гласове о погибији у боју” (Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970: 95), а и вук је, по народном веровању, изразито демонска животиња. Таква његова природа види се већ из предања да га је ђаво створио, да има међу очима три вражје длаке и да се сам ђаво плаши вука. На његову демонску природу указује и веровање да вука не треба помињати, нарочито ноћу, а када се то учини, онда га обично називају другим, заштитним именима (непоменик, каменик, ала и сл.). Као и код Грка, Германа и Келта, у народу је постојало веровање да се душа покојника може инкарнирати у вуку. Душа покојника која се поново инкарнирала називала се *вукодлак*, док се у неким крајевима просто звала *вук*. Из свих веровања и обичаја може се закључити да је вук у старој српској религији, као и у етрурској, грчкој, римској, германској и келтској, представљао демона, а можда и божанство доњег света (Кулишић, Петровић, Пантелић. 1970: 92–93).

шта је чиме замењено, тј. симболизовано, такав тумач мора или учествовати и сам у комуникацији (што је могуће једино ако сам избор тумача схватимо као чин посебне божанске милости)” (Детелић, 1992: 262). Одвојивши се од брата на самрти, у нади да ће пронаћи вилинско језеро и донети брату лековите воде,³³⁵ Хајкуна брзо губи пут у гори, а пре њене вилинске појаве, Мијат Харамбаша чује девојачку песму у којој доминира клетва:

*О, планино да те бог убије
Ка мојега брата рођенога
Што у теби није пута нема,
Но се мора остат у јељаку*
(Божовић, 2016: 827).

Гори, која се углавном јавља као хтонски простор, девојка упућује клетву, а разговор јунака са гором, према речима Мирјане Детелић у студији *Митски простор и епика*, „нема значај већи од реторске фигуре. Ово обраћање гробу као месту вечног покоја које у себе укључује и гору, јелу, кукавицу припада другој врсти. Оно не само да обавља песничку функцију (и у том контексту развија елегичну слику смрти као сна, често коришћену у светској књижевности), већ и наглашава идеју о планини као боравишту мртвих, истичући тако њен хтонски карактер” (Детелић, 1992: 80). Бор³³⁶ и јела припадају зимзеленом дрвећу, које код Словена „има функцију медијатора између неба и земље, а зимзелено дрвеће могло је бити и оса света и спона са богом и само божанство” (Самарџија, 2016: 16). У народним епским песмама с познијом, хајдучком тематиком, као „нови господар планине вилу замењује хајдучки харамбаша, који такође тумачи певање као врсту увредљивог и недопуштеног понашања” (Детелић, 1992: 66). Понашање које није у складу са правилима која владају у хтонском или култном месту, са собом носе последице, а најчешћа је смрт у гори. Мијату и његовој

³³⁵ Вилинска вода, у којој су се купале виле, лековита је: повраћа вид слепима, слух глувима, хроми прохода; ако је пије нероткиња или удовица, постаће гравидна (Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970: 85).

³³⁶ Иако је бор у словенској митологији и веровању сеновита биљка (у народним лирским песмама бор се често сади поред гроба невино страдалих), „такође постоји и *locus communis* о упоређењу човека са бором (два су бора напоредо расла, међу њима танковрха јела)” (Чајкановић, 1994: 34).

дружини се лички Мустај-бег и његова дружина приближавају са песмом увредљиве тематике, што се може тумачити као кршење правила за које следи казна – смрт:

*Ој, Котари, јадна твоја хвала,
Кад је теби Мијат стари глава!
Па се хвали да нас Турке гњави,
И одсјеца по планини главе,
А ми ево слободни идемо,
Не маримо за влашке хајдуке*
(Божовић, 2016: 821).

Потврду да су се огрешили о господара шуме, налазимо и у одговору који Хајкуни даје Мустај-бег, на њено питање ко је крив за ово:

*– Срећа је и избал на влашкој страни. Мијату је бог помогао: ми смо им
у хаку, сестро* (Божовић, 2016: 825).

У приповеци се активира демонски код, срећа „(судбина), која уз урок, намеру, спада у једну од нижих митолошких равни где апстрактне функције старих паганских божанстава постају конкретне” (Детелић, 1996: 101).

Призрен се у народним „епским песма најчешће јавља као престони град цара Стефана Душана” (Детелић, 2007: 348):

*Пије вино српски цар Стефане,
У Призрену, месту питомоме,
До њега су старици патријари*
(Вук, II, бр. 28).

За разлику од народне поезије, где уз Призрен стоје атрибути „бели (бијели град), стојни град, место питомо” (Детелић, 2007: 348), Призрен је у Божовићевим приповеткама притисла „црна оскудица као авет” (Божовић, 2016: 378). Од старе призренске славе није остало много, а туробна слика људи говори довољно у каквом је стању некадашња столица славног цара Душана.

У приповеткама Григорија Божовића уочава се његово добро познавање народне поезије, а певајући их, његови јунаци оживљавају славна времена српске

државе и буде архетипско наслеђе предака које им не дозвољава да посустану у тежном и ропском времену за српски народ. Сликајући епске градове³³⁷ и оживљавајући подвиге епских јунака, Божовић „није губио наду у оживљавање преосталих архетипских наслага колективне свести” (Божовић, 2016: 233). Божовића очаравају достојанствени епски јунаци, па је с поштовањем и љубављу описивао њихово витештво, будећи код мушких и женских осећање поноса и части и желећи да остави као документ и поуку и да открије унутрашњу суштину, динамику неписаних закона којима се воде читавог живота: „А у том откривању онога што је лепо и вредно пажње Божовић има једну намеру, заузима један став према садашњици. Ту је, чини се, смисао и тежиште његовог епског расположења које многим изгледа несавремено и нестварно” (Митропан, 2004, стр. 170). Градови који су некада играли значајну улогу и као „важно упориште материјалне и духовне културе” (Питулић, 2016: 233) у етнопсихолошкој заједници српског народа изгубили су стари сјај и урушили се под најездом Османлија, али су остала сведочанства о њима оживљена пером „косовског Андрића”. Народна епска песма³³⁸ допринела је појачавању декора подвига јунака којима Божовић налази пандане у садашњости и тако спаја славну прошлост са туробном садашњицом којој даје истрајност и снагу за борбу. Поред епске, уочљива је митска подлога коју смо тумачили посредством симбола из народне традиције Словена. У приповедачком поступку Григорија Божовића историјско и митско време се преплићу и откривају архетипске обрасце и богато културно наслеђе, десакрализовано и оскрнављено хаосом који са собом доноси непријатељи и освајачи, али не и заборављено и изгубљено.

Табела 8. Епске песме у приповеткама Григорија Божовића

СТИХОВИ	ПРИПОВЕТКА	НАЗИВ НАРОДНЕ ЕПСКЕ ПЕСМЕ
<i>Да л' је вила, или је родила</i>	<i>Мали девер</i>	<i>Дијете Јован и ћерка цара Стефана</i>

³³⁷ Божовић помиње и Дреницу и Јелеч, али смо у овом поглављу ставили акценат на кључне градове и топониме.

³³⁸ Табела са пописом епских песама које смо уочили налази се на крају поглавља.

<i>Јеси ли вила или те она родила?</i>	<i>Мијат харамбаша</i>	<i>Дијете Јован и ћерка цара Стефана</i>
<i>Два су бора напоредо расла</i>	<i>Два су бора напоредо расла</i>	<i>Бог никоме дужан не остаје</i>
<i>Куло моја, не остала пуста</i>	<i>Било то и казују људи (помињање и у приповеци Мали Кајин)</i>	<i>Марко Краљевић и Арапин</i>
<i>Свуђ су броди ће гођ дођеш води</i>	<i>Стари грмен</i>	<i>Бановић Страхиња</i>
<i>Из малене Бањске крај Косова</i>	<i>Последњи ваљда теферич</i>	<i>Бановић Страхиња</i>
<i>А кад друга настаје судија</i>	<i>А кад друга настаје судија</i>	<i>Почетак буне против дахија</i>
<u>Парафразирани стихови:</u> <i>Да пазите рају докле мислите држати царство</i> <u>Оригинални стихови:</u> <i>Да вам царство дуговјечно буде, ви немојте раји горки бити, него пазте рају ко синове</i>	<i>Отуздокузи</i>	<i>Почетак буне против дахија</i>
<u>Парафразирани стихови:</u> <i>Подранила Косовка девојка</i> <u>Оригинални стихови:</u> <i>Уранила Косовка девојка</i>	<i>Дели-поп Павле</i>	<i>Косовка Дјевојка</i>
<i>Пропаст царства српскога</i>	<i>Наша загонетка</i>	<i>Пропаст царства српскога</i>

6. Простор и време у приповедачком поступку Григорија Божовића

Категорије простора и времена су у блиској вези и могу се тумачити са различитих аспеката. Њихова улога и симболика зависе од тога да ли се тумаче као целине или као фрагменти, односно семантички маркирана и издвојена места. У студији *Митски простор и епика* Мирјана Детелић дефинише простор³³⁹ као „културну категорију уписану у саму матрицу културе, у онај унутрашњи регулативни систем којим култура организује саму себе. У том својству појам простора мора бити уграђен у све темеље културне вредности и у све појединачне моделативне системе” (Детелић, 1992: 12). Категоријом простора бави се и Немања Радуловић у студији *Слика света у српским народним бајкама*, где истиче да се о простору може „говорити на два начина. С једне стране, постоје поједина места која су посебно истакнута, семантички обележена. С друге стране, постоји доживљај простора као целине” (Радуловић, 2009: 34). Дефинишући формулу као „динамичку и стваралачку компоненту усмене књижевности и на садржинском и на структурном плану”, Снежана Самарџија у књизи *Увод у усмену књижевност*³⁴⁰ издваја као најстабилније формуле у „типолошком смислу име јунака, главну радњу, временске и просторне одреднице. Док се у апстрактним световима бајке ликови крећу по одређеном простору, при чему именовање места на којем се одвија сегмент радње покреће одговарајући скуп значења (језеро, вода, јама, пећина, пут, шума, гора, град), тако је локализација догађаја изузетно битан сегмент епике” (Самарџија, 2007: 41). Љубинко Раденковић³⁴¹ простор и време тумачи као „везивне елементе текста којима се носиоци радње служе да би остварили свој циљ” (Раденковић, 1996: 6). Простор је врло битна

³³⁹ Систем просторних односа, као што је познато, чини структуру топоса и одређује га, а сама структура топоса служи за изражавање других, непросторних односа у тексту (Лотман, 1976: 302).

О значају простора у књижевном делу издвајамо и радове: Женет, Ж. (1985). *Фигуре*. Београд; Башлар, Г. (1969). *Поетика простора*. Београд.

³⁴⁰ Самарџија, С. (2007). *Увод у усмену књижевност*. Београд: Народна књига.

³⁴¹ Раденковић, Љ. (1996). *Симболика света у народној магији Јужних Словена*. Београд: Балканолошки институт.

компонента Божовићевог стваралаштва и често има сакралну функцију, па ћемо у овом сегменту рада, на темељима досадашњих студија и истраживања, тумачити значај простора³⁴² у стваралаштву Григорија Божовића, с посебним освртом на симболику Косова, огњишта, прага, воде, црквеног простора, горе и гробља. Поред култа јунака, који је негован и код једних и код других, јасно је изражен култ огњишта, прага и земље.³⁴³ Интердисциплинарним приступом покушаћемо да откријемо вишезначност симбола и архетипова и осветлимо функцију култа који је чинио важан сегмент у животу родовско-племенске заједнице, а самим тим утицао и на формирање архетипологије Божовићевих ликова.

Време је „једна од темељних категорија у моделу света и у блиској је вези са простором” (Раденковић, 2013: 15). Суштинску повезаност простора и времена у проучавању књижевности „Михаил Бахтин је означио појмом хронотоп. Текстови и класе текстова обликују стварност и креирају слике света с обзиром на различите временско-просторне текстове” (Принс, 2011: 70). Тумачење категорије времена разликује се у зависности од културе проучавалаца,³⁴⁴ а најјаснија је разлика између цикличног, линеарног времена, које се разликује од хронолошког, историјског времена које је квалитативно сасвим другачије, посвећено време, „истодобно и првотно и бесконачно повративо” (Елијаде 2003: 21). То је „посебно раздобље прастварања,

³⁴² У тумачењу категорије простора у стваралаштву Григорија Божовића помоћи ће нам следећа тумачења: Радуловић, Н. (2009). *Слика света у српским народним бајкама*. Београд: Институт за српски језик и књижевност. Бандић, Д. (1980). *Табу у традиционалној култури Срба*. Београд: Београдски графичко-издавачки завод. Детелић, М. (1992). *Митски простор и епика*. Београд: САНУ, Ауторска издавачка задруга „Досије”. Елијаде, М. (2003). *Sveto i profano*. Novi Sad. Питулић, В. (2013). *Свето и профано у приповедачкој прози Григорија Божовића*. Зборник радова *Наука и свет*. Ниш: Филозофски факултет, 110 –121. Сувајцић, Б. (2012). *Дновиде воде*. Нови Сад: Orpheus.

³⁴³ Ђаповић, Л. (1995). *Земља: веровања и ритуали*. Београд: Етнографски институт. Ђаповић, Л. (2009). *Смрт и оностраност у клетвама*. Београд: Етнографски институт. Мандић, М. (2021). *Црна земља у епској формули*. Куле и градови. Ур. Лидија Делић и Снежана Самарџија. Београд: Удружење фолклориста Србије, Балканолошки институт САНУ.

³⁴⁴ Немања Радуловић издваја да је за индијска веровања, на пример, карактеристично циклично схватање времена, по коме космос пролази кроз више фаза, бива уништен, и потом испочетка крећу нови циклуси. Линеарно схватање времена је карактеристично за јудео-хришћанску културу. Време има почетак, одређен ток и крај, после кога следи вечност, каква је била и пре почетка времена (Радуловић, 2009: 22).

митско време, пра-време, „почетно”, „прво” доба, које претходи почетку одбројавања искуственог времена, неиздиференцирана митска свест коју одликује немогућност успостављања граница између оностране и оностране стварности” (Мелетински, 1983: 174–175), између живота и смрти, јаве и сна, човека и заједнице. Питање улоге и симболике времена, на примеру словенске народне културе, разматрано је у низу радова.³⁴⁵ Светлана Толстој истиче да „временски код народне културе Словена укључује неколико аутономних кругова. Један од њих се односи на природно време, чији се ток најбоље може видети и посматрати управо на основу промена у природи, при чему кључну улогу имају сунчев циклус (па тиме и временски периоди – година, дан и ноћ), месечев циклус (месец као временски одсек и месечеве фазе), као и вегетативни циклус” (Толстој, 1995: 449). Снежана Самарџија истиче да се „свака етапа радње одвија у сасвим одређеном временском интервалу. Формуле времена су веома уопштене (јутро, зора, дан, подне, ноћ, поноћ, три дана, три, седам, девет година), док се за маркирање епског времена користе уобичајене синтагме које подразумевају важне датуме обредног односно црквеног православног календара” (Самарџија, 2007: 43). Време, као једна од основних категорија у моделу света, у блиској је вези са простором у стваралаштву Григорија Божовића, те ћемо јој посветити заслужену пажњу. Оно што уочавамо у Божовићевим приповеткама јесте важан аспект средњовековног имагинарног, чији је доживљај времена обележила представа о егзистенцији човека на два временска плана – у земаљском времену и у оквиру сакралне историје. Ширењем и прихватањем хришћанске религије Јужни и Источни Словени цикличној концепцији времена придружују линеарну,³⁴⁶ односно историјску концепцију, а за разлику од „хришћанског схватања времена као линераног, традиционални концепт истиче кружно схватање времена, односно могућност понављања и обнављања временских циклуса” (Јовановић, 2000: 109).

Приликом тумачења сакралног времена празника у приповеткама Григорија Божовића откриваћемо обредне елементе који припадају традицији успостављеној и негованој пре примања хришћанства, док ћемо у тумачењу опозиције *свој/туђ* узети у

³⁴⁵ Тематски зборници као што су: *Логичка анализа језика: језик и време* (ЛАЈА 1997), *Мапа времена* (ЗЧ 2001), *Простор и време у Европи: Исток и Запад* (Space and Time in Europe: East and West, Past and Present. Ljubljana 2008), *Простор и време у језику и култури* (ПВЈК 2011).

³⁴⁶ Јовановић, Б. (2000). *Дух паганског наслеђа у српској традиционалној култури*. Нови Сад: Светови.

обзир тумачење обданице (дана), предвиђене за човекове активности, и ноћи као интервала у којем делују хтонске силе.

Сакрална функција црквеног простора и кола у сукобу хтонског и божанског

Категорију простора могуће је тумачити као целину, док се, с друге стране, могу посматрати маркирана места која имају своју митску симболику и значење. Разматрајући питање хомогености и сакрализације простора, Мирча Елијаде закључује да „за религиозног човека простор није хомоген; већ постоје делови простора који су квалитетно различити од других. Постоји, дакле, свети, и према томе *јаки*, значајни простор, али постоји и други не-посвећени, без структуре и постојаности, једном речи: аморфни простор” (Елијаде, 2003: 75). Немања Радуловић у студији *Слика света у српским народним бајкама* истиче да „постоје поједина места³⁴⁷ која су посебно истакнута, семантички обележена” (Радуловић, 2009: 340). Разматрајући питање хомогености и сакрализације простора, Мирча Елијаде закључује да „за религиозног човека простор није хомоген; већ постоје делови простора који су квалитетно различити од других. Постоји, дакле, свети, и према томе „јаки”, значајни простор, али постоји и други не-посвећени, без структуре и постојаности, једном речи: аморфни простор” (Елијаде, 2003: 75). Наведени ставови могу се повезати са тврдњом Снежане Самарџије да је „локализација догађаја изузетно битан сегмент епике, па се тако епска господа окупља о недељним празницима или саборима крај цркве” (Самарџија, 2007: 41–47):

*Збор зборила господа ришћанска,
Код бијеле цркве Грачанице
(Вук, СНП II, бр. 23).*

Или:

*Поранио Милић барјактаре,
На јутрење Миљешевци цркви.
Пред црквом га намјера намјери,*

³⁴⁷ Радуловић издваја: „кућу, двор (кулу, чардак), шуму, планину, подрум, језеро, град, врт, собу, бунар/јаму, море, село, пећину” (Радуловић, 2009: 34).

Круг је имао важно место у традиционалној култури Срба, а коло симболизује круг: „Најчешће се јављао као знак или симбол на земљи, камену, металу, кожи, тканинама или неком другом материјалу. Круг је био представљен и предметима одговарајућег облика (нпр. венцем или прстеном), такође и кретањем учесника појединих ритуала (нпр. учесника обредних поворки или обредних кола)” (Бандић, 1991: 109). Он је упућивао и на магијско чишћење, као свети чин, и на симболични сусрет девојке и младића, као почетно профаног чина који ће добити функцију светог у сватовској иницијацији. Тиме се улази у сакрални простор чисте љубави јер љубав као универзална категорија и „љубав према стварној личности јесу нешто суштински различито” (Вишеславцев, 1996: 67).

У приповедачком поступку Григорија Божовића уочавају се „хронотопске одреднице које представљају координате сакралног простора” (Сувајцић, 2012: 274), а ставићемо акценат на црквени простор и коло, коме ћемо супротставити воду и гору. Валентина Питулић³⁴⁸ истиче да Божовићеви јунаци егзистирају „на фону сталне борбе хтонског и божанског, у простору горе или воде, као и у простору цркве” (Питулић, 2013: 117). Храм је дефинисан као „*imago mundi*, свето место у правом смислу речи, кућа богова, Храм континуирано сакрализује свет, јер га у исто време представља и садржи” (Елијаде, 2003: 104). Верујући у моћ светилишта, Стјепан Марић у приповеци *Доста, ако је за крст!* наговара кума да се суочи са својом грешном одлуком да пређе у ислам, у локалној цркви Никољачи:

И горе, готово украј поља, на Лиму, између висока дрвећа указа се Никољача, импозантна и незграпна немањинска византинка са широким а замишљеним кубетом под клисом старим – старим, божје, као што су стари векови и прошлост. Стјепану Марићу се раширише груди, подиже понос и нада. Он не српски и не влашки, но некако крвнички и крмски помисли у души како ће му се кум покорно понети кад види ову стару светињу; и колико ће се уплашити од њена стравична, Стојнина лика. О, Никољача је ово, поразиће нечастивога и закрилити веру дедова и отаца (Божовић, 2016: 682).

³⁴⁸ Питулић, В. (2013). *Свето и профано у приповедачкој прози Григорија Божовића*. Зборник радова *Наука и свет*. Ниш: Филозофски факултет, 110–121.

Дивљење Стјепана Марића према Никољачи показује „велелепност здања, манастира и цркви средњовековне српске државе и сведочи о пређашњим моћима несталог земаљског царства” (Самарџија, 2007: 47). Стјепан Марић тражи спас за душу посрнулог кума у храму, јер „ма какав иначе био степен нечистоће, свет је непрекидно прочишћаван светошћу светилишта” (Елијаде, 2003: 104) и на тај начин покушава да регулише кршење друштвене норме. Осим светилишта, храмова, „и кућа је сакрализована, делимично или у целини, кроз извештан симболизам или космогонијски обред” (Елијаде, 2003: 102), а већ Сима Тројановић је истакао да је „огњиште исто што и кућа, што и породица” (Тројановић, 1930: 37). Попут Богдане која, након безуспешног покушаја да Милоја убеди да се врати вери, спаљује свој дом и са њим свог некадашњег домаћина, тако и Марић баца у валове Лима свог некадашњег кума: „На мосту он застаде и наслони се на ограду, окренут горе ка Никољачи. Ончас, затим, он га брзо обема рукама подузе, као перушку претури преко ограде и бућну у Лим” (Божовић, 2016: 682). Вода је симбол протицања и кружења, јединство почетка и краја, живота и смрти, добра и зла, а „у форми реке, језера или мора, вода (се) јавља као граница између два света коју чувају демони (виле, дивови, аждаје, змајеви) али и свеци (Никола, Петар), ако је постављена између раја и пакла” (Детелић, 1992: 105). Стјепан Марић лишава живота свог кума на мосту, на путу ка светилишту, а пут³⁴⁹ се схвата као отворени и опасни простор, али у односу на „дивљу” природу он има елементе уређеног, социјалног света. Човек на путу, на неки начин, господари простором, пошто га пут води неком циљу, за разлику од шуме, која се може изједначити са хаосом, па и са оностраним светом. Пут је, у митопоетском и религијском моделу света, увек слика везе између две супротно удаљене тачке у простору, по речима Мирјане Детелић, „своје–туђе, кућа–шума, центар–периферија, свето–профано” (Детелић, 1992: 111). У овом случају он је веза са православљем, пут ка светињи. Богданин и Марићев циљ су исти, само користе различита лустративна средства да униште оне који скрнавe веру – ватру и воду.

³⁴⁹ Пут којим господари онај ко има власт, био он демон, човек или виша сила, у сваком контексту задржава своје основно обележје: своју амбивалентност. У оквиру општег епског бинарног кода (Срби–Турци, добро–лоше, своје–туђе, итд.), он лако прелази с једне стране на другу, те се једном јавља као негативан, десни члан опозиције, а други пут као њен леви, позитиван члан (Детелић, 1992: 116).

Према народно-хришћанском моделу, „У Црној Гори маните, које сматрају опседнутим ђаволом, воде у манастире и код светих божјих угодника, свештеници читају соборње. Маните из Васојевића воде у манастир Дечане, где им читају молитве, „свештају масло” и дају само хлеб и воду (*ђаво не улази у гладна човјека*) (Ровински 1994: 239–240). Ту традицију потврђује и Божовић кроз унутрашњи монолог оца Стоше у приповеци у *Дреничкој тивауди*: „Умоболнике народ доводи свакога дана. Одређени калуђер би и затварао, тукао, читао им молитве и држао данима везане за липу у порти. И они су оздрављали” (Божовић, 2016: 521–522). Манастир Девич је, по речима Григорија Божовића, био необичан манастир чијег су заштитника, Светог Јоаникија, поштовали и Срби и Арнаути: „Нема дана да му Арнаути не учине нешто а да опет своје болеснике на колима или везане у дебеле конопце не уведу у манастирску порту. Убијају настојатеље и калуђере, убијају и слуге, а овамо не допуштају да манастир коначно опусти. Водили су бригу да манастир не опусти више од самога владике” (Божовић, 2016: 520). И Стјепан Марић на Завишину одлуку да пређе у ислам закључује да је померио памећу и да му је потребна помоћ: „Па ти си шенуо, тебе треба везати и у какав манастир” (Божовић, 2016: 680). Вођен тежњом „религиозног човека да се постави у Центар Света, тамо где је најближи боговима” (Елијаде, 2003: 108), Стјепан Марић настоји да врати кума из „аморфног простора где је лишен своје онтичке супстанце” (Елијаде, 2003: 108). Он, попут Богдане, увиђа да је Завиша престао да егзистира у свету православља, да је духовно мртав и да се „растворио у Хаосу” (Елијаде, 2003: 108), те га предаје води као хтонском елементу, јер „мутна је и хтонска вода која извире из земље као манифестација Божје казне за тежак грех” (Детелић, 1992: 104). Потврду за такве конотације воде у народној традицији налазимо у песми *Бог никоме дужан не остаје*:

*Ђе је од ње капља крви пала,
Онђе расте трње и коприве;
Ђе је она сама собом пала,
Језеро се онђе провалило*
(Вук, СНП, II, бр. 6).

Марићев поступак и веровање у снагу светиње можемо тумачити и у контексту поимања појединих локалитета у епици који „независно од епохе о којој се пева, задржавају своје значење. Такав пример пружа спомињање Свете Горе, чије манастире

подиже Немања, и на чију свету земљу ступају јунаци и намери да окају грехове” (Самарџија, 2007: 49):

*Марко оде Светој Гори славној,
Причести се и исповиједи се,
Јер је многу крвицу учинио
(Вук, СНП, II, бр. 62).*

У приповеци *Као јерарх*, Гапа као религиозни човек верује да је једино могуће и исправно живети у „сакралном свету, јер једино такав свет учествује у збивању бића, стварно постоји” (Елијаде, 2003: 107–108), те настоји да у црквеном простору врати Неранцу из Хаоса³⁵⁰ и натера је да се покаје: „По закону је. Да ти прота чита опроштеније, опело... Како да ћеш да умреш... крштена си душа, закон је такав... И кад те уведемо у цркву, видеће се шта је. Имаш да целиваш свеце... Ако је силом, свеци ће одмах да плачу. Свети Никола ће да јекће, као да је жив. И прота ће да ти чита опроштену, јер сила Бога не моли” (Божовић, 2016: 116). Знајући да је код Неранце урезана свест и веровање да ће је изречено проклетство стићи, црквењак Гапа је застрашује анатемом у црквеном простору, а Неранцин страх је очекивано „понашање религиозног човека у односу на свети простор” (Елијаде, 2003: 107).

У традицијској култури балканских Словена „гора је туђа и дивља, са изразитим хтонским карактеристикама, као свет са супротним обележјима од овог света” (Раденковић, 1996: 69). Гора је сабласна и неприступачна, обавијена тамом и обрасла травама, и у традицији повезана са представама о смрти. Певач не мора да објашњава трагични обрт, већ једноставно констатује” (Самарџија, 2007: 49):

*Кад су били гором путујући,
Стиже урок на коњу ђевојку
(Вук, СНП, II, бр. 78).*

Вода, поред лустративне функције, симболизује и „границу између земаљског и загробног света, место на коме привремено обитавају душе мртвих и средина у којој бораве нечисте силе” (СМ, 2001: 87), туђ, онострани свет. Веровања да „демонска бића

³⁵⁰ Хаосом се често представљени Турци и њихов продор у хришћански свет.

бораве у води налазимо код свих Словена, као и да кроз воду може да се сиђе у доњи свет” (Радуловић, 2009: 42), а те мотиве налазимо у српској епској поезији:

*Намјера га пред вече нанесе
На зелено у гори језеро,
У језеру утва златокрила.
(Вук, СНП, II, бр. 98)*

Јеленка Пандуревић наводи да се динамички мотив излажења жене из маркираног простора куће „без обзира на сижејна ограничења, махом односи на женску иницијативу и најчешће има везе с недозвољеним истицањем женске сексуалности” (Пандуревић, 2016: 23). Тенденцију изласка из сакрализованог простора куће и огњишта који са собом носе нарушену хармонију и десакрализацију, имају и ликови Григорија Божовића који воде борбу између хтонског и божанског, а Валентина Питулић уочава „да се десакрализација дешава најчешће у гори или на води” (Питулић, 2013: 117). Игуману Зечевићу у приповеци *Тиваидска напаст* прети десакрализација на Бучкој Бистрици, у тренутку сусрета са младом Васојевићком, која је слика и прилика Ероса: „Игуман се као скамени, па поче да таре пламене очи. И сав се најежи, док му кроз снагу не удари бујицом плаха крв, и на очи поче да наилази магла” (Божовић, 2016: 148). Да је игуман „нарушио границе и сфере које припадају демонским и хтонским бићима” (Самарџија, 2007: 48), потврђује то што он лепу Васојевићу назива *ђавољом снашом* која „као да је русалка показа све своје мађијске лепоте” (Божовић, 2016: 149). Наружену хармонију и сакралност духовник ће повратити преласком преко дворишног прага храма³⁵¹, а заронивши тело у ледену манастирску воду, осећа да може однети победу над искушењем: „Хоћу да убијем студеном водом све ове змије које се, виђу, праћакају по мојим жилама... једном се само реч даје... Божја је најтврђа: нијесам ја безгрешне власи своје уремио ћивоту Дечанскога краља, да ми их потлије мрси рука какве гојне Ашанке из Луга” (Божовић, 2016: 151).

³⁵¹ Храм представља *imago mundi*, зато што је Свет, као дело богова, сакрализован. Али космолошка структура Храма уводи нову религиозну валоризацију: свето место у правом смислу речи, кућа богова. Храм континуирано сакрализује Свет, јер га у исто време представља и садржи (Елијаде, 2003: 104).

Истакли смо да симбол има магијску моћ чишћења, али у колу се буди и притајени Ерос, што показује и песма коју је Вук Стефановић Караџић назвао играчком:

Фатајте се, бјеле руке!
Гледајте се, црне очи!
Ко не љуби црне очи,
Пада ли му сан на очи
(Вук I, бр. 256).

Као „простор који припада човеку, кућа је супротстављена спољашњем свету. Таква подвојеност између куће – људског – свог и спољашњег – опасног – демонског налази се у бајкама” (Радуловић, 2009: 36), па тако и излазак у коло доводи до опасности, као у бајци *Стојша и Младен*: „Био један цар, па имао три кћери, и једнако их држао у потаји да нису никад напоље излазиле. Кад нарасту за удају, пусти их отац први пут у коло. Али тек што се ухвате у коло, дуне некакав вихор и све три однесе” (Вук, 2004: 53).

У приповеци *Пустошина девојка*, Стајка долази у манастир уочи Цвети, девојачког празника и сабора, који се прослављао уз кола и песму: „Одјекнуше по угловима наизменичне песме, чуше се одоздо свирке, завитлаше кола, наравно, још само девојачка” (Божовић, 2016: 49). Валентина Питулић истиче да „коло има магијску моћ чишћења простора, што је случај и у прози Григорија Божовића, с тим што је оно из сфере сакралне обредности прешло у сферу историјског, профаног времена у којем добија функцију очувања идентитета” (Питулић, 2013: 118). У колу се буди притајени Ерос, а љубавна игра започиње изласком из црквеног круга, на кладенцу испод цркве, где Стајка лакше може подлећи чину десакрализације. Пренувши се, Стајка постаје свесна и самог чина, а још више места на коме су:

– *Копилане један, срам те било!... Заборавио си да је ово свето мјесто и да овђе и белосвјетске милоснице имају образа* (Божовић, 2016: 495).

Попут игумана Зечевића, Стајка свој грех спира и „са себе и са манастира и вргла на себе, на саме Цветнице, девојачки сабор и девојачки гледаник – рушно рухо,

не црно но затворена мастива у знак да за неким жали” (Божовић, 2016: 495). Купање³⁵² овде има ритуални карактер, јер се у словенској митологији води приписује апотропејска, плодоносна, комуникациона и магијска, а пре свега, лустрациона функција. Светост манастира не дозвољава да дође до процеса десакрализације, већ имамо трансформацију Ероса у Агапе, што није редак случај у стваралаштву Григорија Божовића. Писац нас језиком традиционалних симбола „који утичу на многе људе” (Јунг, 1996: 166) уводи у свет сакралности који објашњава „нешто неодређено, непознато или скривено од нас” (Јунг, 1996: 15). Жена у Божовићевом стваралаштву врло се лако трансформише из једног архетипа у други, а на њену трансформацију утиче и њен прелазак из профаног у сакрални простор. У корпусу приповедака Григорија Божовића које су нам послужиле за анализу сакралне функције црквеног простора и кола у сукобу хтонског и божанског, уочавамо религиозне и митске симболе. Уочили смо да Божовићеви ликови бивају изложени десакрализацији у простору горе и воде, где долазе у додир са хтонским и демонским, као и Еросу у простору празничних кола. Сакрални црквени простор и вода као лустративни елеменат, не допуштају Божовићевим ликовима прелазак у хаотични, аморфни свет. У борби колектива за враћање индивидуе у оквире сакралног света издваја се црквени простор као место комуникације са трансцендентним, што одговара и епском схватању црквених здања као места за покајање грешника, што смо потврдили поређењем са примерима из народне епске поезије.

Култ огњишта и прага

Према мишљењу Ернеста Касирера, феномен култа је комплексније дефинисати јер је уско повезан са обредом и ритуалом³⁵³, али има религијске и митске

³⁵² Купање – радња која у словенским обредима има пре свега лустрациони значај. С обзиром на то да је вода сматрана за један од основних извора здравља, онда су разноврсна умивања, купања, прскања и остале процедуре у вези са водом добијала изузетан третман у обредима празника (*Речник словенске митологије*, 2011: 319).

³⁵³ Велике су разлике у дефинисању ритуала, јер он појмовно обухвата широки распон појава јер „чак и међу специјалистима за ову област постоји највеће могуће неслагање око тога како користити реч

елементе: „Култ је човеков активан однос према својим боговима. У њему се оно божанско не само посредно представља и приказује, него се на њега и непосредно утиче. Тако култ представља предступање мита и његову 'објективну' основу" (Касирер, 1985: 208–209). Бранко Лазаревић³⁵⁴ објашњава да корен речи „мит означава простор у коме говор, мишљење и делање још увек нису раздвојени и то не само у призивању бога, него и у свакодневном говору. Тек касније значење говора и језика одвојиће се од стварности и дела. Мит у основи јесте прича о природи света и ствари, о значају појава и њиховом искону и смислу. Мотиви и теме изворних митских предања нису обична и дневна питања живота, већ најсложенији проблеми и егзистенцијалне апорије о пореклу и смислу постојања света и човековом положају у њему” (Лазаревић, 2001: 13). Разматрајући однос мита и ритуала, Шпиро Кулишић³⁵⁵ истиче да су „магија, анимизам³⁵⁶, фетишизам, култ покојника, култ животиња и небеских тела, у ствари религиозни елементи којима се изражава спекулативна мисао мита, спојена са религиозно-магијском праксом. Као одраз и саставни део друштвене праксе, мит објашњава установе, односе и обичаје, особито религиозно-магијске обреде” (Кулишић, 1979:). Сретен Петровић³⁵⁷ се надовезује на ову тврдњу, истичући да се оно дубље, унутрашње религијско осећање „не може никада до краја конкретно

ритуал и како разумети само извођење ритуала. Оно што додатно компликује ситуацију јесте чињеница да се упоредо са термином ритуал користе термини церемонија, обред, светковина и други синоними, или се указује на разлике у нијансама њиховог значења, што зависи од предмета проучавања, као и теоријских полазишта аутора” (Лич, 1983: 64). Детаљније о ритуалу (обреду) у књижевноуметничком тексту у поглављу **Обредно обичајна пракса и њена функција у тексту.**

³⁵⁴ Лазаревић, С. (2001). *Преиначење митског обрасца*. Крагујевац: Центар за митолошке студије Србије.

³⁵⁵ Кулишић, Ш. (1979). *Стара словенска религија у свјетлу новијих истраживања посебно балканолошких*. Дјела, књига LVI. Сарајево: Центар за балканолошка испитивања Академија наука и уметности БиХ.

³⁵⁶ Бојан Јовановић у студији *Магија српских обреда* истиче да појам „анимизма у српској народној религији обухвата различите развојне фазе чији су трагови очувани у представама и магијско-религијској пракси. Однос према природним елементима – води, ватри, ваздуху и земљи, заснован на анимистичком веровању подразумева и одређен магијски аспект у многобројним лустративним и апотропејским поступцима у којима наведени елементи имају врло значајну улогу” (Јовановић, 2014: 24).

³⁵⁷ Петровић, С. (2000). *Српска митологија. Антропологија српских ритуала*. III књига. Ниш: Просвета.

испољити, нити задовољити и испунити, објективизовати само и једино у митској причи, у мисаоно изнедреној идеји бога, који се апстрактно замишља у свести, већ само и једино у култу, у коме, кроз ритуал, жртву и молитву успоставља активан однос према богу идентификујући се са њим” (Петровић, 2000: 8). У народним представама ватра³⁵⁸ је један од основних елемената универзума, упоредо с водом, земљом и ваздухом. Из митског порекла ватре, по народном веровању, свакако проистиче њена мистична снага и култни значај. Зато је она поштована, обожавана и придавана су јој натприродна својства, исто као и месту на којем гори и предметима који су у сталној вези с огњиштем. Огњиште³⁵⁹ је било средиште живота у некадашњем домаћинству, јер није имало само практичну функцију већ је било обележено и као место доношења одлука. Природно је да је огњиште било место коме се указивало поштовање, „оно је – као и предмети који чине функционалну целину с њим – представљало домаћу, породичну светињу и фигурирало (је) као неприкосновено место” (Бандић, 1991: 85). Огњиште је сакрални центар куће, ту су обављане магијске и обредне радње намењене напретку, здрављу и благостању укућана, а према народном веровању, огњиште је место „где бораве кућни духови, где се окупљају преци. Око огњишта обављане су ритуалне радње у време календарских празника: на Бадње вече, Божић, Нову годину, Благовести” (СМ, 2011: 400–401). На основу свега наведеног, Сима Тројановић изводи закључак да је код Срба огњиште стожер за социјални и религијски живот и да је

³⁵⁸ Порекло наших речи *огањ* и *ватра* указује на некадашње обожавање ватре као светиње. Објашњава се да наша реч *огањ*, латинска *ignis*, литванска *ugnis*, као и име староиндијског божанства ватре *Agni*, воде порекло из индоевропске старине. Такође се претпоставља да наша реч *ватра* води порекло од староиранске речи *atar*, која је значила пламен и свету ватру, још у светим иранским књигама Авестама. Али различито се мисли о томе којим су путем ову реч примили Словени. Реч ватра позната је свим народима у области Карпата у истом значењу као и код Срба, или као назив за прву ватру, пламен, односно огњиште. Исто тако, Албанци Геге имају реч *votr(e)*, *voter* са значењем огњиште, а као старију форму Албанци Тоске имају реч *vatre*, *vater*, што значи *прва ватра*, *згариште*, *оно што је горело*. На основи ових чињеница, неки лингвисти су мишљења да су реч *ватра* преузели Власи од Албанаца, а Срби од Влаха (Тројановић, 1930: 313–338).

³⁵⁹ Везано је за култ ватре, који се посебно поштовао код Јужних Словена. Место је симболизовало кућу, род, породицу која живи у њој, нпр. срп. *огњиште*, буг. *огнище*, чеш. и луж. срп. *ohnisko* – „кућа”, рус. *огнищанин* – „власник огњишта, глава породице, куће”; рус. *дымничатъ* – „живети, водити домаћинство” (уп. ПОЛ), аут „кућа, домаћинство”), буг. да запуши комин – „засновати породицу”, срп. набити огњиште – „примати госте у кућу” (СМ, 2001: 400).

огњиште исто што и кућа, исто што и породица” (Тројановић, 1930: 37), што потврђују и заклетве које је забележио Вук Стефановић Караџић:

Тако ми се огњиште мојој крвљу не угасило!

Тако ми шљеме на огњиште не пануло!

Тако ми се огњиште на крсно

име мојим пуњем не угасило

(Вук, 1987: бр. 151).

Љиљана Пешикан Љуштановић³⁶⁰ истиче да је жена „везана за простор куће, мировање и чекање, док мушкарцу припада отворени простор и слободно кретање у њему. Гранични простор куће – врата, праг, прозор – постају место сусретања два типа простора, отвореног и затвореног, и два типа егзистенције – мушког и женског. Нарушавање скровитости и изолованости куће, сматра се кршењем моралне норме које обезвређују жену упркос њеној лепоти” (Пешикан-Љуштановић, 2011: 352). Јеленка Пандуревић³⁶¹ се надовезује на ову тврдњу, закључујући да се „излазак жене изван простора дома и дјеловање изван породичног круга перципирају се као инцидент” (Пандуревић, 2016: 23). Ова тумачења иду у прилог Божовићевом настојању да у тренуцима важних психолошких обрта смешта мајку и жену у сакрални простор огњишта, јер „оно што је олтар у храму, то је огњиште било у кући, готово сви домаћи обреди обављали су се од рођења до смрти на огњишту” (Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970: 220), или на прагу које је међа између профаног света споља и сакралног простора куће. У приповеткама Григорија Божовића жена своју моћ испољава управо крај огњишта, ту је храбра и узвишена. Као чуварка огњишта, Неда Селогражданка у истоименој приповеци избацује потурице из сакралног простора којим она влада у двориште које припада спољном свету и где се њена моћ губи, што је у складу са „опозицијом *отворен/затворен* простор којом су формулативно описане

³⁶⁰ Пешикан Љуштановић, Љ. (2011). *Сакрални, социјални, историјски и психолошки простори љубавне усмене лирике*. У: Делић, Ј., Јовановић, А. (уред.) (2011). *Зборник радова Језик, књижевност, култура – Новици Петковићу у спомен*. Београд: Институт за књижевност и уметност – Филолошки факултет, стр. 339–364.

³⁶¹ Пандуревић, Ј. (2016). *Фолклорни еротикон између обредне и поетске метафоре*. Књижевна историја – часопис за науку о књижевности, год. 48, бр. 159, (9–36).

различите тачке на којима бораве или по којима се крећу јунаци” (Самарџија, 2007: 47).

Три Божовићеве јунакиње, Радуна (*Нахијска прокуда*), Богдана (*Љута православка*) и Божана (*Мајчин одвојац*), смештене у свети простор огњишта, представљају „скицу архаичне представе жене, која шаље у свет разгледницу са сликом жене као чуварке огњишта” (Раловић, 2016: 160). Огњиште се јавља и у важним, драматичним обртима у породици, па тако у приповеци *Љута православка* огњиште је маркирани симболични простор у коме Богдана брани породицу од домаћина који се потурчио. Није случајно што је Божовић изабрао да се овај преломни тренутак за породицу одигра управо поред огњишта, које у овој приповеци „добија значење митског претка поред којег би требало да се изврши завршетак започете иницијације турчења” (Питулић, 2013: 118). Мустафа, доскорашњи Милоје, „још успут је слагао речи за прве поздравне реченице својем огњишту и својој породици” (Божовић, 2016: 488), јер огњиште је „светилиште првог реда, коме се богобојажљиво приступа с усрдном традиционалном вером и надом да ће му се отуда помоћ указати” (Тројановић, 1930: 34–41). У средишту приповетке *Љута православка* је Богданина драма узрокована преласком у ислам њеног мужа, што Богдану сврстава у ред жена ратница које преузимају мушку улогу услед „нарушавање поретка, које почиње различитим видовима одсуства, или нефункционисања мушког” (Пешикан-Љуштановић, 2015: 23). Након што је на све начине покушала да Милоја врати на пут православља и тако спасе његову душу, Богдана доноси одлуку да Милоја, односно Мустафу, лиши живота увидевши „да се с овака пута тешко кад ко враћа” (Божовић, 2016: 491). Имајући у виду симболику ватре која је, као и вода, имала дуалан карактер: „на једном полу – то је слика жарког и осветничког пламена који прети смрћу и уништењем, на другом је елемент очишћавајућег пламена, који доноси и топлоту – оличење стваралачког, активног начела” (СМ, 2001: 64), закључујемо да Богдана овим ритуалним поступком уништава дом који је оскрнављен преласком некадашњег домаћина из православља у ислам: „Па се поврати огњишту и с њега диже две разгореле главње. Обазревши се с прага да ли је све у селу поспало и мирно, она их брижљиво спусти испред врата, па ова опрезно притвори, набаци велику гвоздену резу на довратник, а преко ове дубоко углави клин.” (Божовић, 2016: 490–491). Како Богдана преузима мушку улогу и спаљивањем кажњава Мустафу за издају вере, можемо повезати овај мотив са чином спаљивања невернице у песми *Опет невјера љубе Грујичине*:

*Седе Груја вече вечерати,
Запали јој косу наврх главе,
Те је њему лучем свијетлила
Док је Груја вече вечерао*
(Вук, СНП III, бр. 5).

Узмемо ли у обзир обичај да су „стари Словени своје мртве спаљивали, чиме су им помагали, како су веровали, да очишћени оду на „онај свет” (СМ, 2001: 64), можемо закључити и да је Милоје преласком у ислам заправо престао да постоји у Богданином свету, у коме је православље једини исправан начин живота, па је „чином убиства изједначила унутрашњу пројекцију смрти са стварним престанком његове физичке егзистенције” (Стакић, 2016: 109). Чин спаљивања куће након убиства мужа је лустративног карактера јер је „жива ватра сама по себи и свом карактеру најјача чистилишна сила” (Тројановић, 1930: 190), а лустрацији се прибегавало „после сваког одвратног или немилог случаја, као после крвопролића, додиривања мртваца итд.” (Тројановић, 1930: 191). По врлинама и унутрашњој снази жена је често предњачила у односу на мушкарца, а приповетка *Љута православка* прати управо причу о жени ратници и осветници која „чини искорак из суженог концепта жене” (Пандуревић, 2011: 27).

У приповеци *Љута нема* Синан огњиште не помиње се директно, али узимајући у обзир архитектуру и начин грађења куће у периоду када Божовић ствара своје јунаке, знамо да се огњиште налазило у централној соби поред кога „су постављали празничну трпезу, изводили обреде с бадњаком, ту се пекао обредни хлеб” (СМ, 2001: 400–401). Писац је у своје приповетке инкорпорирао неписано правило да је код Срба „оно што је олтар у храму то је огњиште било у кући” (Кулишић, Петровић, Пантелић 1970: 220). У том сакралном простору за Бадње вече обавља се обредна вечера, која, поред припремних ритуалних радњи за предстојећи Божић, има још једну функцију. Мајка, као религиозни архетип, покушава да обредним радњама допре до архетипског у сину који је проверавањем нарушио хармонију породице као чувара прадедовске вере и тако постаје архетип издајника. Наговештај деобе као нарушавања породичне хармоније, буди у већ остарелој Божани снажан архетип мајке и жене-

јунака која је у стању да управо крај огњишта посегне за клетвом³⁶² као ритуалним регулативом којим ће бранити породицу од раскола. Штап у Божаниним рукама је лесков, а леска „припада групи ватрених биљака, јер се њоме најчешће вади жива ватра³⁶³” (Тројановић, 1930: 281). Према веровању, „жива ватра је у власти мушкој и само они њу спремају и с њом по сакралном реду тачно по прописима поступају; иначе се женска врло ретко јавља уз живу ватру с активном улогом” (Тројановић, 1930: 73). Уз Божану се јављају елементи који се везују за мушку главу због тога што је она након смрти домаћина преузела његову улогу, а кризни период који је настао тежњом чланова породице за деобом, мора се превазићи ритуалом када су друге могућности исцрпљене. Жива ватра се „сматрала и добросрећницом” (Тројановић, 1930: 71), а слика када Божана „лесковаком тарну угарке” (Божовић, 2016: 556) може симболизовати покушај да се уз помоћ овог обичаја пронађе решење³⁶⁴ и прави пут за колектив. У свадбеном обреду прелаза, обилажењем око огњишта млада је увођена у нову заједницу, а ритуалне радње³⁶⁵ које изводи око огњишта варирају у зависности од краја у коме се свадбени одред обавља: „Сватове и невесту дочекаше са свима обредима: са здравицама и гласницима, са житом и колачем, па је најзад обведоше три пута око огњишта и нагнаше да седне свекрви у крило.” (Божовић, 2016: 360).

Овакво ритуално понашање младе условљено је узвишеним статусом које је оно имало у некадашњој друштвеној заједници, односно „своди се на негдашњу дужност да умилостиви на олтару (огњишту) домаће богове” (Тројановић, 1930: 48). С обзиром на то да је у питању маркирани простор у коме влада женски архетип, ритуалне радње увођења нове јединке у друштвену заједницу обављала је жена, у овом случају свекрва. Уочавамо да се приликом извођења ритуалних радњи, понавља број три који се доводи

³⁶² Детаљније у поглављу **Обредни контекст анатеме и клетве и њихова регулативна функција.**

³⁶³ За живу ватру се каже да се *вади* или *извија*. Најчешће се та ватра вади уз какав јак помор стоке или света. Међутим, негде се вадиле у одређени важан годишњи дан, у црквени празник или народни веровни дан (Тројановић, 1930: 71).

³⁶⁴ Кад су се једном Срби сељаци селили из свог завичаја и пођоше да траже земљу где ће се зауставити, да би знали на коју им страну света ваља поћи и тамо срећу наћи, извадише живи огањ па на коју се страну дим пови, тамо се кренуше (Тројановић, 1930: 72).

³⁶⁵ Сима Тројановић истиче да не само српске него и многе младе туђих народности прилазе огњишту и врше неке рите, којим се огњиште истиче као свето место и љубе га баш као икону или крст у цркви, а ми већ израније знамо да је огњиште било олтар код незнабожаца, па и сад, али у потпуном забору зашто се што баш ту ради (Тројановић, 1930: 48).

у везу са Сунцем,³⁶⁶ те Сима Тројановић сматра „да није нимало пренагљена констатација зашто се уз ватрене обичаје на земљи глуми у посматрању сунца, јер и ватра земаљска, особито на огњишту, није ништа друго него чедо сунчево” (Тројановић, 1930: 53).

Поред огњишта, праг је сакрални симбол традиционалног наслеђа Срба маркиран као гранични простор светог простора куће и профаног простора ван ње. Праг³⁶⁷ је истовремено граница између два света и тачка где се одвија прелаз из профаног у сакрализован свет. Праг има „своје „чуваре”: богове и духове који бране улаз колико људској злонамерности толико кужним и демонијачким силама. Праг и врата показују на непосредан и конкретан начин прекида континуитета простора; отуда њихова велика религиозна вредност” (Елијаде, 2003: 77–78). У приповеткама *Љута православка* и *Љута неман* праг постаје симбол чувања сакралности старе вере која зауставља потурченог Србина јер је „родни праг био јачи од нове заповести” (Божовић, 2016: 488). Сакрални простор огњишта које поистовећујемо са олтаром мајка користи да допре до сина који је нарушио постулате који владају у друштву и породици, али иако на тренутак делује да има наде за Синана, процес иницијације није завршен. Одрекавши се старе вере и породице и преласком преко кућног прага „ни Сима, ни Синан” излази из сакрализованог кућног простора у хаотичан свет, где наставља да лута у потрази за идентитетом.

Поред огњишта, праг играју значајну улогу за младу у свадбеном обреду прелазак. Прелазак невесте преко прага³⁶⁸ и обилажење око огњишта представљају контакт са светим местима која конкретизују разграничење између *споља* и *унутра*, такође и прелажење међа, или се налазе у *центру*, а повезана су и са култом предака. У приповеци *Мали девер* имамо опраштање младе од родитељског дома љубљењем

³⁶⁶ Познато је да наш народ приповеда да је Ивањдан тако велики светац да на њега сунце на небу трипут од страха стане (Тројановић, 1930: 53).

³⁶⁷ Праг је симболичка граница између куће и спољашњег света. Упоредо са вратима, бравом, урезаним или кредом исписаним крстом и другим апотропејима, чини непремостиву препреку за нечисту силу. У свакодневном животу нису били дозвољени седење или задржавање на п., поздрављање преко п. Сходно обичају, невеста је, улазећи после венчања у младожењину кућу, пазила да не додирне п., па је стога до данас уносе на рукама (СМ, 2011: 441).

прага: „Браћа је изведоше, те пољуби родбински праг и посадише на мојега зекана” (Божовић, 2016: 37). Љубљење прага и ломљење столице са које се млада пење на коња или у кола „још јаче истиче границу између девојчиног дотадашњег живота у породици и одласка у нову породичну средину” (Јовановић, 2014: 141), у коју ће бити уведена такође уз пропратне ритуалне радње. Праг је „симболичка граница између куће и спољашњег света” (СМ, 2011: 441), те, указујући на то да су врата граница између спољашњег и унутрашњег света, Ван Генеп је посебно истакао да чин прелажења прага као дела врата у свадбеним обичајима представља „непосредан, материјалан израз улажења у нови свет” (Ван Генеп, 2005: 120). На преласку преко кућног прага, девојка добија благослов, односно *добру молитву*, како бележи Вук Стефановић Караџић у тексту *Црна Гора и Црногорци*.³⁶⁹ Тумачећи функцију благослова у обредном контексту, Дејан Ајдачић истиче да су „митско-магијски аспекти благосиљања у празницима животног циклуса везани за веровање у могућност утицања на више силе које одлучују о људској судбини почев од рођења детета до његовог укључивања у заједницу одраслих заснивањем породице. У свадби, свадбеним благословима³⁷⁰ и похвалама укључени су елементи соларног култа, култа предака и плодности” (Ајдачић, 2004: 30), о чему ће бити речи у поглављу **Свадба као обред прелаза**.

Сви наведени примери из приповедака Григорија Божовића указују да су култ огњишта и култ прага били изузетно поштовани и играли значајну улогу у свим сегментима живота српске патријархалне заједнице тог доба, укључујући обреде прелаза. Праг је сакрални симбол традиционалног наслеђа Срба, маркиран као гранични простор светог простора куће и профаног простора ван ње и има значајну улогу у обредима прелаза као разграничење између *споља* и *унутра*, уско повезано са

³⁶⁹ „Кад су сватови већ готови да устану и поведу дјевојку, даје јој се *добра молитва*. Простре се насред куће струка и дјевојка клекне, па пружи од себе руке, на које јој натрпају малијех пушака и ножева, колико год држати може, а два заставе узму јој вео с главе и држећи га изнад ње један од њих говори: Помози Боже и намјери се велики добри час! Моја ћерчице, Бог ти дао мјесто породе девет синова и десету кћерцу за милост; два као два стара свата, два као два заставе, два као два првијенца, један добар и поштен као твој отац, а ћерка била добра и поштена као твоја мајка” (Караџић, 1837: 40–41).

³⁷⁰ *Ајд из двора првијенче, бријеме ти је,*

Сусрела вас добра срећа и сам господ Бог!

Ко ви стио наудити не дао му Бог

(Вук, СНП I, бр. 53).

култом предака. Огњиште представља сакрални простор у коме је доминантно деловање женског принципа, док се динамички мотив излажења жене из маркираног простора куће „без обзира на сижејна ограничења, махом односи на женску иницијативу” (Пандуревић, 2016: 23), преузимањем мушке улоге или „с недозвољеним истицањем женске сексуалности” (Пандуревић, 2016: 23). Тенденцију изласка из сакрализованог простора куће и огњишта, која са собом носи нарушену хармонију и десакрализацију,³⁷¹ имају и женски ликови Григорија Божовића који воде борбу између хтонског и божанског, о чему ће бити речи поглављу о категорији времена.

Култ земље у односу *свето/профано*

Слика „Мајке Земље (Terra Mater)³⁷² или Мајке-Родитељице среће су у различитим варијантама код многих народа и део је веровања о рођењу човека из Земље које је преживело и до данашњих Европљана. То је религиозно искуство аутохтоности: човек се осећа бићем места, и у томе је осећање космичке структуре које умногоме превазилази породичну и прадедовску солидарност” (Елијаде, 2003: 164). Поштовање култа „Земље јасно се огледа у индоевропској митологији и култури, те у најдубљим слојевима језичког памћења. Према веровањима индоевропских народа, земља не само да је један од основних елемената природе, него и средишњи део троделне васионе (небо–земља–подземни свет)” (Мандић, 2021: 44). Фреквентност

³⁷¹ У поглављу **Жена и Ерос** говорили смо о десакрализацији женског архетипа изласком из сакрализованог простора куће и огњишта, с посебним освртом на простор воде и горе.

³⁷² Индијански пророк Смохала, поглавица племена Ванапум, одбијао је да обрађује земљу. Сматрао је за грех да се „наша заједничка мајка” рађава или сече, цепа или гребе пољопривредним алаткама. Та Terra Mater или Tellus Mater, која рађа све што је живо, добро је позната медитеранским религијама. „Геју, свеопћу мајку, ја пјевам, темеља чврстих, старицу часну што храни на земљи све што постоји... Ти си власна да дадеш, а и да узмеш живот људима смртним...”, вели се у Хомеровој химни *Геја* (Елијаде, 2003: 161–163).

појма земља у заветима сведочи о поштовању култа земље³⁷³ у словенској³⁷⁴ митологији и традицији. Мит о „светој свадби Оца Неба и Мајке Земље говори о небеској влази (киши) која оплођује Земљу те доводи до њене бременитости и рађања плодова” (Лома, 1995: 42). Поштовање Земље као Мајке карактеристично је за словенска веровања у којима „земља има обележја светости и ритуалне чистоте; у молитвама и басмама обраћали су јој се истим молбама као и божанским силама: Помилуј, сачувај и спаси, света земљо и мајко Божија” (СМ, 2001: 198). Земља³⁷⁵ је један од основних елемената универзума поред воде, ватре и ваздуха, и симбол женске плодности. Женска симболика земље универзална је за све словенске традиције, „она се понаша као живо биће: спава, болује, затрудни, рађа, јауче, плаче, љути се на људе због њихових грехова” (СМ, 2001: 198), а у религијама аграрних друштава земља се често и замишља као човекова мајка (мати земља) којој он, разумљиво, треба да припадне после престанка своје овоземаљске, биолошке егзистенције” (Бандић, 1980: 295). Симболика брака неба и земље позната је у српској традицији у пољопривредним пословима као што су обичаји стављања прстена (сребрног женског) и свадбених украса пре почетка орања и сејања” (Ђаповић, 1995: 183). У традиционалној култури Срба земљиште које припада одређеној друштвеној заједници сматрало се седиштем њених предака³⁷⁶ јер „присуство мртвих у земљи чини ову ’светом’ и

³⁷³ Обожавање и култ земље јасно се огледају и у индоевропској митологији и култури, те у најдубљим слојевима језичког памћења. Према праиндоевропским веровањима, Богиња Мајка Земља је родитељица свих живих бића и растиња, која прима у себе семе, даје род, храни живе и узима себи мртве (Мандић, 2021: 44–45).

³⁷⁴ Александар Лома поистовећује земљу у обредној парадигми са богињом Мокоши, Богородицом и Светом Петком. Детаљније видети у: Лома, А. (2002). *Пракосово*. Београд: Балканолошки институт Српске академије наука и уметности.

³⁷⁵ Мотив материнства у веровањима о земљи има везе не само с космичким ликом универзалног плодносног начела него и с реалном мајком конкретног човека. То се испољава у забранама ударања земље, које су мотивисане могућношћу увреде сопствене мртве мајке. Поштовање земље као „мајке” допринело је зближавању тог круга представа с ликом Богородице, којој су се Срби обраћали земљо-Бого-мајко. Сматрало се да псовање мајке вређа истовремено све три човекове „мајке”: његову рођену мајку, мајку влажну земљу и Богородицу (СМ, 2001: 198).

³⁷⁶ „Било је укорењено схватање да ’премеђаша’ (особу која краде земљу померањем међа) чека одговарајућа, натприродна казна. Веровало се да ће таква особа тешко умирати, да ће њено имање опустети и сл. Представе о санкцијама за кршење поменуте забране неретко су биле и християнизоване. Крађа земље је, наиме, квалификована као ’грех’, а казна на овом замењена казном на оном свету.

неприкосновеном” (Бандић, 1980: 295). Душан Бандић истиче да је „опхођење према покојнику на гробу идентично опхођењу према неком светом, божанском бићу у његовом храму. Ова аналогија даје разлога за претпоставку да човек после смрти добија у народној машти особености натприродног, можда и божанског бића и да, сходно томе, његов гроб представља неку врсту локалног, породичног храма, а гробови истакнутих појединаца – и храма шире друштвене заједнице” (Бандић, стр. 1983: 45). Вечна кућа или вечни дом, како се у народу назива, гроб³⁷⁷ би био „место на коме су душа и тело покојника вечно” (СМ, 2001: 137). Храм је, дакле, размеђа различитих егзистенцијалних равни, па се и гробу, као специфичном типу храма, може приписати такво значење и могуће је тумачити га као „место на коме се пресецају и прожимају два, иначе раздвојена нивоа егзистенције: профани свет живих и сакрални свет умрлог” (Бандић, 1983: 45). Поштовање култа земље уочава се у заклетвеним изразима, а показали смо да паралеле можемо тражити у примерима из народне књижевности.

Мајка представља „израз стоицизма и потребе за очувањем части” (Матицки, 2010: 278–281), чуварка је огњишта, вере предака, а по потреби и жена-јунак која брани своју част и дом од непријатеља сваке врсте. Божовићу је познат обичај да се свако неправедно присвајање земље, као што је померање међе, сматра повредом табуа и са собом повлачи последице и казну. Према запажању Валентине Питулић „писац мајку ставља у сакрални простор земље на тај начин што она постаје искорак из профаног света у којем је све дозвољено” (Питулић, 2013: 118). Јунакиња приповетке *Њен суд*, Вукена, „Јевросима Мајка која дршће за правду” (Божовић, 2016: 239), покушава да спречи сина најпре благим речима, а затим и чином заклињања дојком, да огреши душу, а то је црње но да угарак сажди често благосиљано слеме” (Божовић, 2016: 239). Тежња самртника да буде „покопан у родном тлу, да је у Земљи-Мајци” (Елијаде, 2003: 164), заједничка је готово свим народима,³⁷⁸ а опремање умрлог и његово сахрањивање од давнина представља ”свету дужност живих” (Ђаповић, 2009: 71). Природни ток

Занимљиво је да се тај мотив налази на неким иконама које се чувају у манастирима Црне Горе и Боке которске” (Бандић, 1991: 75).

³⁷⁷ Гроб је као место вечног боравишта умрлог опреман и често обликован као кућа (СМ, 2001: 137).

³⁷⁸ „Мили ка Земљи, твојој мајци!”, вели Риг Веда (X, XVIII, 10). „Ти који си земља, мећем те у Земљу!” пише у Атхарва Веда (XVIII, IV, 48). „Нека се кост и место поново врате у Земљу”, изговара се током кинеске погребне церемоније (Елијаде, 2003: 164). У средњем веку покојници су радо сахрањивани на својој земљи: „А се лежи Дабижив Драшковић на својој земљи на племенитој” (Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970: 105).

живота завршава се смрћу,³⁷⁹ па клетве „којима се она ускраћује делују подједнако страшно и мучно као и оне којима се жели смрт” (Ђаповић, 2009: 24), попут оне коју Вукашин Мрњавчевић упућује Марку Краљевићу: „И да би ти душа не испала/Док турскога цара не дворио!” (Вук, СНП II, бр. 34). Гроб је „место на коме живи одају пошту мртвима, а уколико нема гроба, та пошта изостаје” (Ђаповић, 2009: 72), као у Вукашиновој клетви: „Ти немао гроба ни порода” (Вук, СНП II, бр.34). Арнаутка у приповеци *Мајка* моли да се непознати Словенац достојно сахрани, да његова душа, према народном веровању, не би лутала, а „надгробни камен примарно је служио као склониште душе” (Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970: 126). Одговор на питање зашто да се сахрани баш у манастирском дворишту, делимично даје Веселин Чајкановић, који истиче „да је поуздано да су наши далеки преци у време многобоштва сахрањивани око својих светилишта” (Чајкановић, 1973: 107–108), што је још увек пракса у појединим деловима земље и у складу је са тежњом да се покојник врати Мајци-Земљи, Мајци-Родитељици. Грешници се „изузимају из људске заједнице и не подлежу њеним законима, па су и у смрти изопштени из ње” (Детелић, 1992: 44), а осим грешника, Словени су и друге нечисте мртваце, као што су самоубице, некрштени, обешени, утопљеници, сахрањивали изван гробља³⁸⁰ и веровали су да „њихове душе вечно остају везане за место на коме су покопане” (Детелић, 1992: 44). Вукенина брига и реакција у тренутку када је Аврам на граници да прекрши табу везан за сакралност земље и тако доживи судбину грешника, одговарају веровањима о казнама на оном свету. Земљи се приписују „етичко-морална начела те се Земља-мати доживљава као најстрожи и најмилостивији судија, који може али и не мора да опрости грехе, олакша умирање и прими покојника” (Ђаповић, 2009: 75). У народној епској поезији познат је мотив грешника који се не може раставити с душом и коме земља не прима кости, као у песми *Бог никоме дужан не остаје*:

*Хвала Богу божје страхоте:
Три је пута земља истурила!
Куд се њене кости разасуле
Онуда су помиљеле гује.*

³⁷⁹ „Сваком злу смрт је лијек” (Вук, 4793).

³⁸⁰ На раскрсницама, украј пута, у мочварама или уопште нечистој (стајаћој) води ((Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970: 105; Детелић, 1992: 44).

Како је „земља последње боравиште човека на крају његовог животног пута” (Ђаповић, 2009: 75), клетвеном формулом „Ко ме не послуша, ко пљуне неvěјерством на сиједе косе моје, ниједна земља кости да му не прими!” (Божовић, 2016: 777), показује се веровање у магијску моћ речи, али и снагу култа Земље.

У стваралаштву Григорија Божовића уочавамо да је сакрални простор Старе Србије под утицајем непријатељских народа који прете да, према речима Мирче Елијадеа, „наш свет, један Космос, претворе у Хаос” (Елијаде, 2003: 95). Сакралност Старе Србије тумачићемо узимајући у обзир „историјско-митолошка исходишта”³⁸¹ (Сувајџић, 2012: 274), али ћемо га повезати и са поштовањем Земље као Мајке.³⁸² Као носиоци хаоса, непријатељи су усмерени на негацију свих традиционалних вредности и десакрализацијом културног простора. Приповедачка проза Григорија Божовића почива на опозицији, антитези појединих односа, а један од њих је однос светог и профаног. Слике тегобног живота Срба које приказује Григорије Божовић у опозицији су са сакралним просторима за које је српски народ везан нераскидивим везама. Уочавамо да простор Старе Србије добија сакрални призив када Божовићеви јунаци говоре о њој и да је писац, по речима Валентине Питулић „сликао национ који је успео да истраје у тешким историјским не(приликама)” (Питулић, 2013: 112) и очува свој идентитет где је свесно *ја* „у том смислу један од чинилаца који одређује појединца да буде што јесте” (Јовановић, 2000: 14). Србија је за „Косовце архетипско одређење Велике Мајке” (Питулић, 2013: 113) коју Божовићеви јунаци виде као обећани простор потпуне слободе. Божовић се диви тим епским јунацима који не губе наду иако их живот немилостиво шиба свакодневним неправдама. И када се чини да је цена слободе превисока, она је схваћена као највиша духовна вредност, која јунаке уопште не доводи у дилему да ли је вредно жртвовати лично зарад колективног.

У стваралаштву Григорија Божовића „простор доле, историјско време, он смешта у сферу профаног, док ће сан у доласку Србије одозго сместити у простор небеске, обећане Србије” (Питулић, 2013: 113), у који косовски Србин верује: „Ће

³⁸¹ Сувајџић, Б. (2012). *Дновиде воде*. Нови Сад: Orpheus; Детелић, М. (1992). *Митски простор и епика*. Београд: САНУ, Ауторска издавачка задруга „Досије”.

³⁸² Elijade, M. (2003). *Sveto i profano*. Novi Sad.

остане пуста земља, а њу жалим. Притиснуће је душманин, па ми је тешко да умрем, а нико мој да не дочека Мајку Србију ту, где ми се родија дедо и татко, где смо сви плакали и молили Бога – ту да је дочекамо” (Божовић, 2016: 87). „Сакрални простор је простор у милости Бога” (Сувајџић, 2012: 275), а пуста земља је „синоним за земљу мртвих, за хтонски свет. У њој влада апсолутна тишина, што је одлика превасходно демонолошког простора. Једна од основних карактеристика ненастањене земље јесте атрибут *пуст*,³⁸³ као и свеколико одсуство *гласа* које симболизује одсуство човека” (Сувајџић, 2012: 272). Истичући да је то место где су се „сви молили Богу,” Мојсил Златановић изједначава Косово са храмом, светилиштем. Сакралност косовске земље, где се догодила судбоносна битка у спрези је са сакралношћу времена јер „предање о јунаштву једно је и сакрално” (Павловић, 2000: 120). Косово је тако постало симбол судбоносне одлуке у српској историји и дубоко утиснуто у колективну националну свест, место где се вечно супротставља пролазном и света земљу коју косовски Србин не напушта, иако на њој вековима страда.

Сликајући сакралне просторе, Божовић пажљиво описује детаље средњовековне архитектуре и сликарства, а посебно је очаран је лепотом фресака у Грачаници – лозом Немањића и фреском Милутина и Симониде где је, како наводи Мирјана Бечејски „Милутин оживљен љутњом на незахвалне вернике”, а Симонида „визуелни архетип светородне лепоте и префињеног господства српских краљица” (Бечејски, 2006: 248). Супротстављајући тешку данашњицу у „прљавој и веома непријатељској Приштини” (Божовић, 2016: 175), фреске Грачанице и Газиместан, Ракић у приповеци *Мучних дана* супротставља историјско време сакралном и у лепоти средњовековног манастира види путоказ и знамење да не сме одустати. То се понавља и у приповеци *Занемарена Грачаница*, где се писац диви задужбини краља Милутина чију је сакралност пореметио хаос који са собом доноси Турци: „Наједени кроз седам столећа камени основи још држе дивне сразмере, витка кубета као да је грађевина јуче завршена. Зар има што страшније од Турчина и времена?” (Божовић, 2016: 54).

Сликајући нестварну Грачаницу, као Никољачу у приповеци *Доста, ако је за крст!* писац је супротставља опозитним сликама профаног простора, и тиме јасно „повлачи границу између времена средњовековне културе и потпуне дезоријентисаности историјског времена” (Питулић, 2013: 115): „И горе, готово украј

³⁸³ Општесловенска реч *пуст* етимолошки је сродна са старопруском *пауст* – дивљи, *паустре* – дивље место. То је место где се прекида овај и почиње други свет (Раденковић, 1996: 66).

поља, на Лиму, између висока дрвећа указа се Никољача, импозантна и незграпна немањихска византинка са широким и замишљеним кубетом под клисом, старим – старим, боже, као што су стари векови и прошлост” (Божовић, 2016: 681). Сакрални простор у поменутих приповеткама има „утврђена историјска и митолошка исходишта” (Сувајдић, 2012: 274), а изграђен је и „криторски код, учитан посредством симбола из домена црквено-религиозне, историјско-династичке и обредно-обичајне традиције Срба” (Сувајдић, 2012: 279). Нераскидиво повезана са историјом, уочава се митска подлога коју представљају река и пут³⁸⁴. Вода се „у форми реке, језера или мора јавља као граница између два света коју чувају демони (виле, дивови, аждаје, змајеви), али и свеци (Никола, Петар)” (Детелић, 1992: 88). Верујући у моћ светилишта, Завиша Марић наговара кума да се суочи са својим грехом проверавања у локалној цркви Никољачи, надајући се чуду, па воду у овом случају можемо посматрати и са „симболиком Божје промисли и казне за грешнике под којима се проваљује или носи доказе о њиховом тешком преступу” (Детелић, 1992: 104), али и као чувара неког табуисаног предмета који тражи жртву (човека или коња)” (Детелић, 1992: 97). Завиша Марић жртвује кумов живот, а његов чин можемо повезати са веровањем Срба да су „реке седиште одређених натприродних бића, водених духова и ђавола³⁸⁵” (Бандић, 1980: 259), као и са Завишиним убеђењем да је његов кум пао под утицај ђавола³⁸⁶ и да му са тог пута нема повратка.

Колико је тежак био живот косовског Србина, јасно се види у речима Милана Ракића: „Косово у самртним трзајима, Сиринић изједна гине, Рогозно већ отупело од аганскога јарма, а из Метохије може бити ускоро, неће бити ни гласника да јави како су се последњи остаци истурчили, или замакли ноћу преко Копаоника” (Божовић, 2016: 174). Приповедач слуги демонски хронотоп, јер „плодна и берићетна је само настањена земља, која ће обезљуђена, постати пусто и безгласно станиште демона”

³⁸⁴ Пут је, у митопоетском и религијском моделу света, увек слика везе између две супротно удаљене тачке у простору, по речима Мирјане Детелић, „своје–туђе, кућа–шума, центар–периферија, свето–профано” (Детелић, 1992: 111).

³⁸⁵ Наиме, распрострањено је схватање да ђаво живи и у води, најчешће у рекама – испод мостова, крај воденица, у дубоким вировима или испод леда. Притом се он замишља, као господар воденог амбијента, који дави или бар застрашује оне што, не придржавајући се утврђених забрана и ограничења, залазе у његово царство (Бандић, 1980: 259).

³⁸⁶ *Жено, ђецо – из гласа поче да виче Марић: – Жара брзо у кадионицу и тамјана, дајте амо, наш кум је пореметио намећу* (Божовић, 2016: 680).

(Сувајџић, 2012: 275). Као опозит тој тегобној и хтонској слици, једино што човека бодри и одржава у уверењу да није све узалудно, јесу „оскрнављене фреске Грачанице и Газиместан” (Божовић, 2016: 174). Хаосом десакрализованом простору Божовић супротставља остатке велелепне средњовековне Србије као идеал коме измучени српски народ тежи и од кога не сме одустати иако историјски контекст догађаја не нуди много наде.

Често се и у народној књижевности користе „сталне формуле јер оне памте стварну давну везу која је опстојавала на веровањима. У њима стваралачки активним а постојаним, леже изворне вредности универзалног језика симбола, облици обредне праксе и религијске представе” (Диздаревић Крњевић, 1997: 49). Поштовање култа Земље присутно је у клетвеним и заклетвеним изразима који су „чврсто повезани са веровањима у магијску моћ речи, а таква улога осећа се и при њиховом укључивању у свакодневну комуникацију” (Самарџија, 2008: 93), као и у ритуалним радњама које их прате. Опозиција некад/сад уочава се компаративним тумачењем категорије сакралног и профаног простора и времена, где доминира преплитање историје и метаисторије, збиље и легенде, архетипског и традиционалног.

Категорија времена у опозицији сакрално/профано

У књижевној концепцији можемо уочити оне карактеристике које се у истраживањима изучавалаца мита попут Бронислава Малиновског,³⁸⁷ Ернста Касирера,³⁸⁸ Мирче Елијадеа и Лисјен-Леви Брила³⁸⁹ дефинишу као специфични, логички и психички механизми митског мишљења. Издвојићемо специфично схватање концепције цикличног, линеарног времена које се разликује од хронолошког,

³⁸⁷ Малиновски, Б. (1983). *Магија, наука и религија*. Београд: Просвета, 257–287.

³⁸⁸ Касирер, Е. (1985). *Феноменологија културе*. Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.

³⁸⁹ Леви-Брил, Л. (1954). *Примитивни менталитет*. Загреб: Култура.

историјског времена, које је квалитативно сасвим другачије, посвећено време, „истодобно и првотно и бесконачно повративо” (Елијаде 2003: 21). То је „посебно раздобље прастварања, митско време, пра-време, „почетно”, „прво” доба, које претходи почетку одбројавања искуственог времена, неиздиференцирана митска свест коју одликује немогућност успостављања граница између оностране и оностране стварности” (Мелетински, 1983: 174–175), између живота и смрти, јаве и сна, човека и заједнице. У Вишњићевој визији почетка српске буне „добро су илустровани поступци обележавања временских интервала не само у епици, већ у читавом комплексу традиције” (Самарција, 2007: 43).

*Од Трипуна до светог Бурђа,
Од Бурђева до Дмитрова дана...
Гром загреме на Светог Саву
(Вук, СНП, IV, бр. 24).*

Сабори о празницима и славама битан су контекст који одређује и функцију овог мотива који осим о паду царства, има своју варијанту о обнови царства. Он може бити везан за сакрално време празника, када се књиге „старовници” узимају на предлог владара (Милутина и Душана) кад се господа поднапије вина” (Петрановић, 1868: 7). Пад царства у целокупној традицијској култури доживљен је и приказан врло трауматично јер се под њим није подразумевало само губљење државности него и уништење целокупног земаљског света. Остварено на земљи, царство представља систем у коме „Бог уређује и своје односе са небеским бићима шаљући их на земљу као изасланике, извршиоце или тумаче своје воље” (Детелић, 1992: 42), па су његова пропаст или било какво нарушавање мира и хармоније у друштвеној заједници могли бити предодређени и најављени. Док су пророчанства³⁹⁰ о обнови царства увек пројектована у далеку и неодређену будућност, она о његовом паду имају различите временске пројекције. У расправи о поетици темпоралног у српскохрватским

³⁹⁰ Народни певач је у „Муратовом прекору имплицитно изнео/прорекао и идеју обнове хришћанског царства која се експлицитно прориче из књига староставних” (Петрановић, 1870: 7). Она се пројектује у далеку будућност, а десиће се „када буде од Бога суђено” (Петрановић, 1870: 11), то јест, кад се Срби удаље од греха и уподобе Богу, обнова неће настати „Док се Срби у слогу не сложе / Па за стару славу не прихвате/ Српске посте по реду испосте” (Петрановић, 1870: 59).

народним песмама Марија Клеут³⁹¹ истиче значај начина на који се одређује време текста, односно „уверења да дође доба када је нешто потребно или погодно урадити” (Клеут, 2013: 393).

Приповедачка проза Григорија Божовића поткрепљује тврђење Мирче Елијадеа да простор није хомоген, да за религиозног човека „он има прекиде, пукотине: постоје делови простора који су квалитетно различити од других” (Елијаде, 2003: 75), па у приказивању историјског времена о коме пише, уочавамо продор трагова прошлих времена, а то се дешава у оквиру сакрализованих простора који за верујућег човека имају посебан значај. Григорије Божовић као „тачку ослонца” у десакрализованом простору Старе Србије и Македоније услед продора различитих непријатељских народа, „успоставља средњовековну Србију која је асоцијација на ’рајско време’” (Питулић, 2013: 111). „Тачка ослонца” је начин поновног успостављања нарушене хармоније, а водећи се тврдњом Мирче Елијадеа да човек „зна да се његова домовина одиста налази у средини Земље” (Елијаде, 2003: 92), примећујемо да је то за Божовића средњовековна српска држава. Веселин Чајкановић је време Косовске битке назвао „последњим временима или „смаком света” (Лома, 2002: 131) јер су архетипском имагинацијом овакви преломни, судбоносни догађаји представљени и као пропаст света, а код Божовића уочавамо продор у свето време успостављајући везу са сакралним простором битке. У приповеци *Крај прага* уочавамо супротстављање профаној садашњици српског народа под турским ропством, продор у сакрално време и простор битке као позив да се Косово освети и подстицај народу да не посустане:

Њихове се очи и даље напрежу кроз провидну таму испод које се стере равно Косово, које одмах нагони самообману да заиграју као некад бојни хатови по његовим разбојиштима. Чини се чобанима као да чују агаренски халаук, анадолску писку и борије, виде у претходници пијане кржаве делије на сурим бедевијама, а за њима сву страшну Турђију по врстама својих разних грдних милета и грозних табора (Божовић, 2016: 252).

³⁹¹ Клеут, М. (2013). Време, земан и вакат у српскохрватским епским народним песмама. *Време вакат земан. Аспекти времена у фолклору, зборник радова*. Уредник Лидија Делић. Београд: Институт за књижевност и уметност, стр. 393–404.

Сакрално време је „поновљиво, циклично, оно оживљава свети догађај из прошлости, божанску гесту” (Елијаде, 2003: 110–111). Како је царство по средњовековној хришћанској владарској идеологији, сачуваној и у фолклорној култури, у непосредној вези с трансценденцијом, његов крах приказан је и пророчанствима³⁹² или знамењима која су у блиској вези са њима. У традицијској култури природа се јавља као посредник између двеју равни света – кроз њу говоре више силе, а и човек својим активностима утиче на њих. Опште место у апокалиптичним сликама природе су помрачења, падови и поремећаји у кружењу небеских тела, па ови мотиви имају функцију контекста који наговештава будуће догађаје: „Космолошки оквир се у неким варијантама приказује врло динамично, громови ударају, Сунце поиграва, а земља се тресе” (Петрановић, 1868: 26). Божовић у поменутој приповеци ствара апокалиптичну слику мотивом вихора који ремети турску молитву и предсказује важан догађај, а све се одвија на Видовдан, којим се „неминовно активира атмосфера Косовског боја” (Самарџија, 2007: 44) из стихова народне епске поезије:

Подне. Царски имам недалеко од султана даје знак за молитву. Султан почиње да пада ничке, светина ончас за њим. Али баи у том тренутку изненади вихор. Коњи се уплашише и отргоше, помамно јурећи по некадањем разбоју као некад кад су им са бојних седала падали прободени господари (Божовић, 2016: 950).

У српском народном календару, Видовдан³⁹³ се посебно празнује као дан историјске Косовске битке, јер је „на тај дан пропало царство наше” (СМ, 2001: 79). Поништавајући простор храма и уносећи хаос, Турци десакрализују свет и укидају

³⁹² Прорицања се остварују у неколико основних видова: као пророчки сан, читање из књига староставних и небеско писмо/књига. Када је у питању стилизација снова у српским варијантама, разликујемо две групе. У једној се косовски удес доводи у везу са космичким појавама, па посредно и са представама последњег времена (Петрановић, 1868: 25), док је у другој групи семантичко поље сна сужено. У сновима овог (другог) типа јунаци нашег табора су прво симболички супституисани (доведени у везу са птицама), а затим је наговештена њихова погибија, при чему је нарочито сугестивна силазна путања птица у свим варијантама (Петрановић, 1870: 21).

³⁹³ У Шумадији су веровали да у глуво доба ноћи на Видовдан све реке на Косову постају црвене – од крви погинулих јунака. У Грузи су сматрали да тог дана престаје да кука кукавица, која је „оплакивала” погинуле у Косовској бици (СМ, 2001: 79).

могућност ступања у контакт са Богом. Овим Турци уништавају и знаке старе славе и саме основе хришћанске владарске идеологије, а није случајно што то чине баш на Видовдан, који за српски народ има посебан значај. Доминантан епски поступак повезивања мегдана показује Божовићеву „опчињеност косовском легендом сличну оној у песмама Филипа Вишњића о Првом српском устанку и тако обједињује два облика певања, два културна модела” (Сувајџић, 2012: 221). У песми *Почетак буне против дахија*, знамења на небу (кржаве барјаке, муње и громове, помрачења) хоће и ваизи тумаче сменом царства:

*Турци, браћо, све седам дахија!
'Вако нама инџијели кажу:
Кад су 'наке бивале прилике
Виш' Србије по небу ведроме,
Ев' од онда пет стотин' година,
Тад је Српско погинуло царство,
Ми смо онда царство задобили
(Вук, СНП, IV, бр. 24).*

Знамење вихора³⁹⁴ „Арнаутин Мехмед Џафа из Будакова код Призрена, виђен и поштован првак” (Божовић, 2016: 950) тумачи као скору смену царства, овог пута у корист Срба, чиме ће се успоставити нарушена хармонија:

Напунили се дани. Бог шаље знаке... Тако и у књигама пише... Један цар дошао на Косово и узео вам царство, а други ето допао данас да узме халал од Косова и од вас: наша зотик (тако ми бога), Петре, султан Мехмед Решид враћа вам царство и то брзо – брзо!... Погледај добро и упамти: Онај што лежи у гробу – узео вам је царство, а овај што му клања изнад главе – враћа вам га! Мемет Џафа се после нагло изгуби у гомили као пророк који заврши прорицање (Божовић, 2016: 950).

Марија Клеут указује на помиреност са неумитним пророком времена,³⁹⁵ јер „ниједан актер збивања не супротставља се никад и никако делању (радњи) коме је

³⁹⁵ Навешћемо поједине примере са темпоралном формулом које је Марија Клеут издвојила:

Време није нити може бити (Вук, СНП, II, бр. 35).

време: након исказа да је време, вакат или земан у песми уследи радња, која се прихвата као неминовност” (Клеут, 2013: 396). Иако Божовић не користи темпоралну формулу из песме *Почетак буне против дахија* (Земан дошо, ваља војевати), која је увод у опис небеских прилика које се дешавају кад им није време” (Клеут, 2013: 396), исказом „Напунили се дани” (Божовић, 2016: 950) наглашава се неминовност смене царства. Апокалиптична слика покренута вихором³⁹⁶ у Божовићевој приповеци у „рангу је са небеским догађајима као увертире предстојеће битке” (Сувајдић, 2012: 226) код Филипа Вишњића, који имају функцију да „наговесте и протумаче приметна земаљска збивања” (Сувајдић, 2012: 226).

Кулминација приповетке *Царски опроштај са Косовом* одиграва се у подне,³⁹⁷ које има обележје „заустављеног”³⁹⁸ времена и, пошто је непокретно и не врти се, оно такође има карактер „безвремености, па тиме припада бићима која се налазе ван токова времена, тј. душама покојника и демонима” (Раденковић, 2013: 21). После поноћи почиње да „истиче” ново време и у зору оно „прекрива” простор овога света. У подне време дан–ноћ као да достигне највиши ниво, бива заустављено и од тог момента мења смер кретања, повлачећи се све до поноћи. Божовић апокалиптичном сликом Турака који су развили чадоре по Косову, знамењем вихора и мистичним пророчанством Мехмеда Џафе о обнови српског царства, прави искорак у сакрално време одсудне битке.

Григорије Божовић временским одредницама у коме „евоцира значајне тренутке националне прошлости и активира атмосферу Видовдана” (Самарџија, 2007:

Вријеме је двору путовати (Вук, СНП, II, бр. 29).

Земан дође да ми путујемо (Вук, II, бр. 40).

(Клеут, 2013: 394).

³⁹⁶ По веровању, вихор покрећу зла бића и духови који, невидљиви, обитавају у ветру. У народу се казује да у вихору играју ђаволи, вештице, стухе и але. По другом веровању, у вихору су сватови ђавола који играју у колу. Пред вихором људи се крсте да би отерали ђаволе или се склањају да их вихор не захвати и говоре: „Вук (или мечка) ти на пут, трмка (купаста кошница) ти на главу, иди под лево колено, не иди на мене!” На вихор се плује и баца камен, да се одбије. Кога захвати вихор, тобож, разболеће се (Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970: 82).

³⁹⁷ Зато је људима забрањено да раде у подне, да не би нанели повреду духовима, који тада излазе на раскрснице, у поља, у баште, у дворишта кућа, на обале река). На Кордуну време дан–ноћ назива се *један ред* (Бубало Кордунаш према Раденковић, 2013: 20).

³⁹⁸ О феномену и функцији заустављеног времена у обредима прелаза детаљније у поглављу **Обреди прелаза**.

44) и улази у сферу поновљивог, цикличног времена. Апокалиптичне космолошке слике вихора имају функцију контекста који наговештава будуће догађаје, појачане темпоралним формулама које потврђују неумитност жељене смене царства.

Сакрално време празника као оквир обредно-обичајне праксе

Нераскидива повезаност природе и људског света огледа се, према речима Бојана Јовановића,³⁹⁹ „у обредима животног циклуса и календарским обредима годишњег циклуса. Раван укрштаја обреда животног циклуса појединца и календарског, годишњег циклуса је психолошка реалност конституисана потребом прелажења из једног у други временски период, стање или статус” (Јовановић, 2000: 106–107). Како је живот традиционалне друштвене заједнице зависио од природе и њених појава, појавила се „потреба да се време потчини циклусима, а то произилази из понављања природних појава, али и човекове жеље да те појаве уреди” (Ајдачић, 2000: 130). Временом је „лунарни календар замењен соларним, у ком су периоди године (летње и зимско полугође) одређивани на основу четирију кључних положаја Сунца – краткодневнице (зимски солстицијум), двеју равнодневница (пролећни и јесењи еквиноциј) и летње дугодневнице” (Перић, 2018: 486).

Народни календар,⁴⁰⁰ као уређивачки механизам у току једне године, схвата се као обредна структура или контекст, било да се ради о празницима или деловима дана. Празник је један од главних појмова народног календара, сакрално време

³⁹⁹ Јовановић, Б. (2000). *Дух паганског наслеђа у српској традиционалној култури*. Нови Сад: Светови.

⁴⁰⁰ Историјски формиран систем дељења, бројања и уређивања годишњег времена, на основу кога су организовани обредни циклус (календарски обреди), производна и свакодневна пракса, у значајној мери и веровања, као и фолклор (СМ, 2001: 256).

супротстављено свакодневном, профаном времену⁴⁰¹ у коме налазимо „прву појаву светог Времена, појаву која се збила *ab origine, in illo tempore*. У сваком периодичном празнику налазимо исто свето Време, исто оно које се испољило у празнику претходне године, или у празнику од пре једног столећа: то је време које су створили и посветили богови током својих геста, а које празник само реактуализује” (Елијаде, 2003: 111). Иако „формално организовани као хришћански празници, народни обичаји у годишњем циклусу садрже прикривен ранији обредни садржај. Поједине обредне елементе срећемо у њиховој редупликацији која указује и на некадашњу праксу ритуалног понављања у ширем временском раздобљу” (Јовановић, 2000: 108). Примањем хришћанства, „свечи су преузели улоге божанстава из политеистичких веровања” (Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970: 270), а њиховим „празновањем се одређују почетак и крај неке радње” (Ајдачић, 2000: 129), односно „празници се одређују као међаши за одређене послове” (Ајдачић, 2000: 129). Празници се разликују од свакодневног времена по забрани свих или неких врста послова, која ступа на снагу уочи празника, после заласка сунца. Ширењем и прихватањем хришћанске религије Јужни и Источни Словени цикличној концепцији времена придружују линеарну, односно историјску концепцију, а за разлику од „хришћанског схватања времена као линеарног, традиционални концепт истиче кружно схватање времена, односно могућност понављања и обнављања временских циклуса” (Јовановић, 2000: 109). Приликом тумачења сакралног времена празника у приповеткама Григорија Божовића, откриваћемо обредне елементе који припадају традицији успостављеној и негованој пре примања хришћанства.

Књижевно стваралаштво Григорија Божовића почива на опозицијама *некад/сад* и *ми/они*, а писац многе догађаје одређује према верским празницима који су им претходили или су се одиграли баш тог датума. Приликом тумачења сакралног времена празника издвојићемо оне најзначајније: Божић, Цвети, Велики четвртак и Пантелејицу.

Бадњи дан је последњи дан старог циклуса, док „Божић представља почетак нове године” (Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970: 38), новог циклуса. У „божићном

⁴⁰¹ Постоје раздобља светог Времена, време празника (углавном периодичних), али постоји и профано Време, свакодневно временско трајање у које се уписују чинови лишени религиозног значења (Елијаде, 2003: 110).

обредном⁴⁰² циклусу примарно значење је везано за спаљивање бадњака праћено бдењем уз огњиште током бадње ноћи и дочеком новог дана који означава почетак новог временског циклуса” (Јовановић, 2000: 110). У сакралном простору куће и огњишта породице Лековац из Брода обавља се обредна вечера и обележава се „Бадње вече којим фактички почиње Божић. Код Јужних Словена обављају се ритуали везани за припрему дрвета за паљење на огњишту, мешање и печење обредног хлеба, поделу заклане и сређене стоке, постављање вечерње трпезе” (СМ, 2001: 15–16). Ритуални обичаји који се изводе на Бадње вече „делимично су посвећени култу покојника, делимично култу демона, а делимично неком вишем божанству. Међутим, неки обичаји примарно припадају култу природе, садрже анимистичка и демонистичка веровања о биљкама и животињама, а нека садрже и јасне елементе производно-мађијских обичаја” (Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970: 22–23). Божићни колач има анимистичку основу, меси се од жита последњег снопа у коме се, према веровању, задржао дух жита и његово ломљење и једење може се тумачити и као приношење жртве неком вишем божанству: „Представљајући симболички обилну жетву, наш божићни хлеб у суштини се појављује у истом значењу и истој улози као и обредни хлеб у култу Световида који се код полапских Словена обављао на свршетку жетве. Како по неким обичајима изгледа, наш божићни аграрно-мађијски хлеб са анимистичком основом (дух жита) могао је садржати и неке елементе жртве” (Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970: 45). Мајка, као религиозни архетип, покушава да обредним радњама допре до архетипског у сину који је проверавањем нарушио хармонију породице као чувара прадедовске вере и тако постаје архетип издајника. Сакрално време празника, испуњено лепотом прослављања Бадње вечери и топлином породичног дома, послужило је као покушај успостављања реда обредом као системом комуникације у коме се „ограничени код (се) употребљава економично да пренесе информацију и да подржи одређену друштвену форму” (Даглас, 1993: 178).

У приповеци *Љута неман* у некада слободном, царском граду који је сада обесправљен, поробљен, уочи празника између иначе непомирљивих заједница долази до примирја. Турци допуштају православном становништву да у привидном миру

⁴⁰² У појединим коледарским песмама помиње се Бог (Божић): *Ми у кућу коледо/ Бог на кућу коледо* (Бован, 1980: 51), а један од основних мотива и коледарских и божићних песама јесте благосиљање стоке и призивање напретка у домаћинству, што указује на врло танку границу између коледарских и божићних песама. Владимир Бован их је и окарактерисао као христијанизоване коледарске песме.

прославе свој празник по старим обичајима па су „очекујући долазак великог празника, према Србима нешто боље воље, као да са дна својих душа чују стални шапат да је тај свечаник негда био и њихов” (Божовић, 2016: 200). Разлог због кога су још Турци благонаклони према Србима у доба празника можда потиче од укорененог веровања да „свако нарушавање забране, по народним веровањима, повлачи разне врсте несрећа, а схватање празника као отварања границе између овог и оног света, које је опасно за људе, представља део паганске слике света” (СМ, 2001: 442–443).

Дејан Ајдачић истиче да „у причи *Суљ-капетан* на Шари све вере весело славе празник Пантелејицу⁴⁰³ као почетак новог циклуса (сунет, лето, гледање)” (Ајдачић, 2004, стр. 75). На овај дан граде се мостови који спајају непрелазне јазове између верских заједница: МИ – хришћани, насупрот ЊИМА – мухамеданцима који живе на овој територији: „Али свако њихово село има један дан у години, кад се по могућству сви скупљају, који је већи и од Ускрса и Бајрама, и кад планинци готово неосетно осете да су једно, иако их ова два празника деле у непомирљиве таборе” (Божовић, 2016: 141). О значају овог празника за Горане др Лутовац је забележио на терену следеће: „Стари Брођани су ми причали да су се некада истога дана обављала сва венчања и свадбе у Броду, и то на дан славе храма Св. Пантелејмона 27. јула. Јастребов каже да је такав обичај био свуда у Гори и Опољу. Као остатак овога он сматра колективно венчање и обрезавање деце коме је присуствовао на дан 23. августа” (Лутовац, 1955: 44). У XIV веку „жители Горе су, према етнографским подацима, били православни Срби (Лутовац, 1955: 15), да би „процес исламизације, који је отпочео у XVI веку, био завршен у XIX веку, када је у селу Брод 1855. године умрла последња хришћанка Божана” (Јастребов, 1995: 136). Иако су прихватили ислам, Горанци се нису у потпуности одрекли старе обредно-обичајне праксе, па су и током XIX века поштовали места на којим су били остаци православних цркава и манастира” (Јастребов, 1995: 130–134). Празник Светог Пантелеја или Пантелејица, како је Горани називају, представља укрштање обреда, преплитање вера и обичаја. Обреду колективног венчања и гледања које се одржавало на поменути дан Светог Пантелеја, који представља спону са старом вером, придружио се нови, обред сунећења, који

⁴⁰³ По народној песми, када су свеци делили улоге, Св. Пантелија је добио велике врућине. Он је заштитник од олује, буре и пожара. У источној Србији и суседној Бугарској назива се и Путник, јер је заштитник путника. На његов дан се не жњу жита због паљевине (Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970: 38).

симболизује прелазак у нову веру и званично приступање исламској заједници. Јединство које тог дана показују припадници различитих верских заједница, одлика је понашања „религиозног човека који познаје свете интервале и који имају сасвим другачију структуру и друго порекло, јер то је првобитно Време, посвећено од стране богова и подобно да кроз празник буде претворено у садашњост” (Елијаде, 2003: 112).

За „народни календар и све обредне лирске песме изузетно су значајни не само Божић и Васкрсеније, већ и остали празници посвећени светитељима, а традицијској култури својствено је везивање различитих веровања за сваки дан у седмици и у народу се строго води рачуна о табу-прописима концентрисаним око одређених дана” (Самарџија, 2007: 44). За време турске владавине друштвени живот српског народа на Косову и Метохији готово да се није развијао, па су у оквиру патријархалних заједница негована стара веровања у добре и зле силе које је требало одобровољити обредом и песмом. Неговањем обреда, „негована је и песма као њихов саставни део” (Бован, 2001: 11), а често је био „праћен и игром” (Поповић, 2007: 483). Приповетка *Пустошина девојка* доноси свечану слику ишчекивања празника Цвети,⁴⁰⁴ посебно за девојке које су се тог дана причешћивале:

Сутра су Цветнице, децји и девојачки сабор за свуголику околину. Тога дана мајке доводе децу и девојке на причешће. То је изузетно њихов дан у крају и сабор. Домаћини се старају да се деца по причешћу проведу и наједу рибе и посних колача после дугога поста, а мајке да покажу како су их оденуле за велигданске празнике (Божовић, 2016: 492).

Иако се током „божићних обичаја формално прославља нови временски циклус, његов реални почетак, везан за обнављање вегетација, обележава се и прославља низом пролећних обичаја” (Јовановић, 2000: 111). Цвети припадају кругу пролећних обичаја и симбол су празновања пробуђене природе: „Овог дана скупљају се младићи и девојке на одређено место, па међусобно мењају цвеће и на тај начин откривају своје жеље и

⁴⁰⁴ У суботу уочи Цвети, која се назива и Цветна субота, Лазарева субота, Врбица (по градовима), деца се такмиче ко ће највише набрати разноврсног цвећа. Она највише беру красуљак, да би била красна, дреновину, да би била јака, љубичицу, да би била љубазна, и врбове гранчице, да би била напредна. Убрано цвеће и биље се не уноси под кров куће, већ се држи у дворишту, у посуди с водом. Изјутра се деца грабе ко ће први да устане, умије се и искити цвећем (Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970: 309–310).

љубав” (Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970: 310). У народној култури Јужних и Источних Словена „сваки дан у недељи⁴⁰⁵ се одликује посебном семантиком, на коју утиче мноштво чинилаца и која је неодвојива од круга веровања, обичаја и обредних радњи (везаних за тај дан)” (Ђурић, 2019: 1). Цвети су празник који увек пада у недељу, „последњу недељу пред Ускрс” (СМ, 2001: 571), а недеља је дан који је маркиран као празник,⁴⁰⁶ добар, срећан и лак дан и нема негативне конотације у народном веровању. Вук Стефановић Караџић бележи како се у „нашем народу мисли да је недјеља некака света жена, као што се и говори: света Петка недјељина мајка” (Караџић, 1986: 577). У епској народној поезији издвајају се само субота и недеља. Чак и митско биће прекорева Марка када се огреши о светост сакралног времена” (Самарџија, 2007: 44):

*Јесам ли ти, болан, говорила,
Да не чиниш у неђељу кавге
(Вук, СНП, II, бр. 67).*

На Цвети, у освит недеље иза Лазарева суботе, „девојке су певале⁴⁰⁷ у колу, обично у црквеном дворишту или на неком узвишеном месту” (Бован, 1989: 11). Мотив

⁴⁰⁵ Значајни радови о овој теми: Недељковић, М. (1989). *О светковању петка у нашем народу*. Зборник Сјенице 5, Сјеница. Раденковић, Љ. (2011). *Зао час у веровању словенских народа*. *Studia Mythologica Slavica*, XIX. Раденковић, Љ. (2013). *Време у народној демонологији Словена. Време вакат земан. Аспекти времена у фолклору*. Београд: Институт за књижевност и уметност.

⁴⁰⁶ Недеља је Ускрс у малом (Недељковић, 1990: 166).

⁴⁰⁷ Под одредницом *На Цвети у Цариградском гласнику* налазимо песму *Бела вила град градила* (која по мотивима припада митолошким песмама), а Владимир Бован је наводи и у првој књизи лирских народних песама у оквиру збирке *Народна књижевност Срба на Косову и Метохији* из 1980. године. Она је добила варијанту под називом *Вила зида град* и налази се међу верским песмама јер је доживела извесну трансформацију. Миодраг Павловић, бавећи се феноменом ове песме, закључује: „Својим првим стихом она исказује мотив градње, заснивање дома или града, и по томе би се рекло да је песма нека стара градитељска химна, нешто што се певало уз ударање темеља, заснивање новог дома, или за време његовог посвећења и предаје онима који ће га настањивати“ (Павловић, 1993: 34). Сам почетак песме указује на њену древност, па Павловић овако тумачи њен настанак: „Стари видиоци су видели земљу као златна врата на небу на које улази јутарње сунце. Бисер би, следећи ову линију размишљања, могао да симболише белило, сјај дневне светлости. У једној вишој алегоријској интерпретацији овај би град представљао расподелу небеског простора према добу дана и сунчевој путањи. Троја врата би била врата јутра, поднева и вечери”:

Бела вила град градила,

причешћа појачава слику успостављања везе са божанским у сакралном простору храма и околине. Девојачки празник⁴⁰⁸ и сабор прослављао се уз коло и песму: „Одјекнуше по угловима наизменичне песме, чуше се одоздо свирке, завитлаше кола, наравно, још само девојачка” (Божовић, 2016, стр. 49). Валентина Питулић истиче да „коло има магијску моћ чишћења простора, што је случај и у прози Григорија Божовића, с тим што је оно из сфере сакралне обредности прешло у сферу историјског, профаног времена у којем добија функцију очувања идентитета” (Питулић, 2013: 118). Иако се прославом девојачког празника слави и буђење природе и обављају се ритуалне радње из домена љубавне магије,⁴⁰⁹ светост манастира не дозвољава да дође до процеса десакрализације, већ имамо трансформацију Ероса у Агапе. Турци су блажи према Србима, према њиховом саборовану и у приповеци *Пустошна девојка*, уочи девојачког празника Цвети: „Да људи могу да се окупе око божјега храма, који и Турци поштују: не боје се у тим тренуцима ни насиља ни узнемиравања – благих дана и они

Град градила са три врата:

прва врата од дуката,

друга врата од позлата,

трећа врата од бисера

(„Цариградски гласник”, 2006: 38).

⁴⁰⁸ Свечана слика овог дечјег и девојачког празника приказана је и на почетку приповетке *Тврда душа*:

Читава поље се обично причешћивало на Цветнице код Свете Руке. Све младо и снажно, невесте и младожење, девојке и момци, и све што је волело да се нагизди и у ново одене, тога је дана и на томе месту, имало свој сабор и долазило у веру, толико тешко одржавану од Турака, кад су цркве биле ретке а још ређи попови. Но Цветнице су биле нарочито дечји сабор (Божовић, 2016: 533).

⁴⁰⁹ У нашим западним крајевима нема личности која се на Цвети не би закирила цветом ради здравља, а девојке и да би се удале те године. Убрано цвеће уочи Цвети стави се у воду са златним или сребрним прстеном, па се сутрадан умива том водом (Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970: 309–310). Значења *младе недеље* у народној традицији „результат су спајања симболике младог месеца (мушког принципа) и симболике *женског* дана (женског принципа), али и семантике сакралног (недељиног времена). Недељом су неретко обављана гатања, бајања и магијска лечења” (Павловић, 1921: 100), а посебно су „жене посећивале света места, црквишта и изворе свете воде, купале се ноћу у лековитој води, а ујутру одлазиле у цркву на службу” (Филиповић, 1972: 214).

остављају рајетина да се до миле воље наслади својим липовим крстом и својим саборавањем” (Божовић, 2016: 492).

Велики четвртак је „посебно празнован код Јужних Словена јер је њиме отпочињао низ од шест (седам, осам или девет) Великих, Белих⁴¹⁰ или Зелених⁴¹¹ четвртака који су били веома поштовани у народу” (Недељковић, 1990: 53), а уз њега су се везивале обредне радње које припадају култу мртвих. То се може објаснити тиме што је као „први дан друге половине седмице имао хтонска обележја, односно попут ноћи носио ознаку хтонског времена” (Раденковић, 1996: 171). Радња приповетке *Тврда душа* се, међутим, одиграва на још један велики празник, а то је Велики четвртак⁴¹² када су се, за разлику од омладине, „старији и брижнији причешћивали код Црквина, на једном старинском дубљу и гробљу изнад Ибра. Остало тако од давнина” (Божовић, 2016: 534).

Већ смо поменули легенду о закаснелом јунаку Радичу Брђанину, према чијем се гробу мештани опходе као према храму, па се према томе може и посматрати и „простор на коме се успоставља веза између космичких планова” (Елијаде, 2003: 102). Причешће на гробу који се налази, наводно, на месту некадашње цркве, алузија је на последње причешће царске војске пред Косовску битку, а понављањем се истиче цикличност, јер сакрално време је „поновљиво, циклично, оно оживљава свети догађај из прошлости, божанску гесту” (Елијаде, 2003: 110–111), са којим мештани

⁴¹⁰ „Бели четвртаци – за време тих четвртака у неким крајевима није се ништа бело носило и није се простирало бело рубље нити платно (јер је бела боја знак жалости) и дозивани су покојници, који су умрли неприродном смрћу и који су по белим облацима, да помогну и одвуку облак” (Јанковић, 2013: 93)

⁴¹¹ Придев *зелен* забележен је у имену дана, тачније у низу четвртака од пролећа до жетве, које Срби светкују као нарочите дане од Великог четвртка (Јанковић, 2013: 94).

Љубинко Раденковић истиче да је *зелено* превасходно атрибут места у које се тера нечиста сила (гора зелена, трава зелена, ливада зелена, дрво зелено) (Раденковић, 1996: 304–305).

⁴¹² По народном веровању, четвртак је срећан дан. Како је правилно указао Сима Тројановић, овоме не противречи обичај у неким крајевима да се орање обавезно започне у четвртак, јер „почетак је само део рада, а чини се што тако ’ваља’, и чим се, на пример, орање започне, после два часа посао се остави за продужење сутрадан. После тога, кад је рад већ у току, рецимо по нашем примеру орање, оно се у даље четвртке изоставља”. У народу се казује: „Сви су дани добри дани, а четвртак понајбољи”. Велики четвртак је у Страсној недељи, седмици испред Ускрса. По веровању, о Великом четвртку се отварају рајска врата: све што се удели сиротињи овога дана види се у рају (Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970: 315).

успостављају комуникацију у сакралном простору и уз помоћ свете евхаристије коју доноси стари поп Дробњак, народ одужује и Брђанинов грех – самоубиство.

Опозиција *дан/ноћ* у контексту и тумачењу релације *свој/туђ*

У народној традицији Словена у основи „*природног* времена је цикличност при чему кључну улогу имају сунчев циклус (година, дан и ноћ) и месечев циклус (месец као временски одсек и месечеве фазе)” (Толстој, 2019: 7). Љубинко Раденковић истиче да је „најшире заступљено вредновање времена у словенској народној култури засновано на опозицији *светлост/тама*, односно *дан/ноћ*, која је преводљива у опозицију *свој/туђ*” (Раденковић, 2013: 16). У народним веровањима „дан и ноћ се јављају као брат и сестра који се никад не састају” (СМ, 2001: 389). Дан, односно дневна, сунчева светлост, „припада човеку” (Раденковић, 2013: 16), док је ноћ доба када су активна онострана бића и нечисте силе и везује се за таму, мрак, смрт и болест” (СМ, 2001: 389). Хтонска бића, према веровању, најинтензивније делују у поноћ када наступа гранично време или безвременост”⁴¹³ (Раденковић, 2013: 18). Глухо или глуво доба ноћи⁴¹⁴ је поноћ, познато и као „у локалној традицији у јужној Србији – ниједно време” (Ђорђевић, 1958: 559). Према истраживањима Немање Радуловића, у бајкама⁴¹⁵

⁴¹³ Безвременост обично траје од 11 часова ноћи, па до певања првих петлова. Према веровању, у том временском периоду не тече вода и на тренутак се заустављају воденице (Марковић, 2004: 147). Код Белоруса се говорило: „У Бога дни роўныя, да часы ня роўныя” (У Бога су дани срећни, али сви тренуци у њима нису срећни) (Богданович, 1895: 174–175). Тај опасни тренутак се код Срба назива *зао час*, код Руса – *неровен час*, *пухлый час*, код Белоруса – *ліхая часіна* итд. (Раденковић 2013: 15–39).

⁴¹⁴ Тада за часак престане ветар да дува, реке да жуборе, животиње да се крећу, пси да лају, петлови престају да певају, па је по томе настао назив. Али се тада, по веровању, крећу само демони, вампири излазе из гробова, те се зато тада највише привиђа. Кретање у глуво доба ноћи се избегава, не излази се из куће, нарочито не излазе гравидне жене. Глухо доба ноћи користи се за спремање окултних предмета (кошуље, хамајлије и др.) и потреба за бајање и врачање. Тада полазе голе врачаре, јашући на вратилу, обилазе туђе куће и торове, носе уза се мртвачку свећу, катанац и просипају помије, да напакосте личностима с којима су се замериле (Кулишић, Пантелић, Петровић, 1970: 98–99).

⁴¹⁵ „И кад се смркне, он отиде под јабуку, па легне под њом да је чува, али кад јабуке већ почну зрети, он заспи, па кад се у зору пробуди, а то јабука обрана” (Вук, 2004: 39, *Златна јабука и девет пауница*).

је ноћ најистакнутији временски период. Долази до појаве различитих натприродних бића – вила, ђавола, фантастичних отмицара и просаца” (Радуловић, 2009: 24). Снежана Самарција потврђује стабилност временске формуле везане за ноћ у народној епској поезији – „сабластан приказ појачава се тајновитим окриљем ноћи, тренутком када су хтонске силе и демони још увек моћнији над човеком” (Самарција, 2007: 45):

*Још зорица не забијелила,
Ни Даница лице помолила
(Вук, СНП, III бр. 10).*

Заустављањем времена отпочиње и фаза друштвеног безвремена, односно фаза лимиалности, у којој се врше припремне радње за сахрањивања покојника, подразумева забрану рада и прекидање свих активности, о чему ће више бити речи у поглављу **Обреди прелаза**. У свадбеном обреду прелаза, ноћ за младу представља прелазак из једног статуса у други, односно, ноћ „одваја дан у коме је ритуални субјекат била девојка од дана у коме ће постати удата жена” (Јовановић, 2014: 166). С обзиром на то да је ноћ означена као временска граница током које млада има неодређени статус, свођење младенаца оставља се за сутрашњи дан да би се избегле потенцијалне опасности, а о самом контексту ритуала детаљније у наведеном поглављу.

У приповедачкој прози Григорија Божовића опозиција *свој/туђ* у контексту њихових деловања у односу на релацију *дан/ноћ* може се видети у поступцима појединих ликова. У приповеци *Нахијска прокуда*, Милисав Бралевић долази Радуниној кући „ни много рано, ни много касно, баш кад му не могу с разлогом отказати преноћиште” (Божовић, 2016: 393). Бралевић је дочекан по свим канонима гостопримства, као најрођенији, као „брат и девер” (Божовић, 2016: 393), а када под окриљем ноћи покушава да осрамоти Радуну, он постаје „ђаво, нечовјек, некрштени изрод” (Божовић, 2016: 395). У народној традицији, „ноћ се често персонификује и јавља се као демонско биће” (СМ, 2001: 389), па након што је истеран преко прага оружјем, покушавши да осрамоти огњиште, у ноћ одлази неко ко добија хтонске особине. Верује се да човек након заласка сунца ван сакралног простора куће лако

„Прекодан је, вели, змија, али како вече дође, он свуче са себе ону змијињу кожу, те изиђе момак, лепота на свету“ (Вук, 2004: 150, *Змија младожења*).

пада под власт нечисте силе и зато се „сматра ризичним свако напуштање кућног простора у ноћно време” (Раденковић, 2013: 16). „У неко доба” (Божовић, 2016: 490) ноћи Богдана у приповеци *Љута православка* доноси одлуку да спали свој оскрнављени дом заједно са Мустафом, који након проверавања прелази кућни праг под окриљем „тихе и топле летње ноћи” (Божовић, 2016: 490). Некадашњи Милоје враћа се као Мустафа, што га у Богданиним очима изједначава са демонским бићем и нечистом силом која представља опасност по породицу. У њеном поступку можемо пронаћи елементе ритуалног жртвовања који су слични као у песми *Изједен овчар*. Наиме угарак којим Богдана спаљује кућу и мужа може се повезати са лучем, „бакљом која је коришћена у ритуалима посвећеним богињи месеца” (Хардинг, 2004: 204). Након безуспешног покушаја да га врати на прави пут, Богдана убиством као ритуалним регулативом и лустративним дејством ватре уништава све трагове нечистог. И мисао Неде Селогражданке да је рођену „децу узела на врат, сама појела као вештица” (Божовић, 2016: 93), можемо поредити са митско-обредним контекстом песме *Изједен овчар*, у којој је „присутна прастара асоцијација на лунарну богињу,⁴¹⁶ у њеној демонизованој, уништитељској фази, а на тој линији су јој и вештице које једу овчара аналогне” (Карановић, 2010: 63). Мајка се „јавља у своја два вида, у светломе (јутарњем), кад је брижна, и у мрачноме (у ноћи без месеца), када је демонска и страшна” (Карановић, 2010: 66). Овчарева мајка и Неда јављају се у оба вида, у тамном, демонском, када доносе смрт (Неда се присећа како је Стаменка отерала у смрт у током ноћи), и у светлом, јутарњем (изговара: *Ето, и ја сам мати!* када зора заруди).

Иако се препоручује да се ноћу гробља заобилазе јер су то „места окупљања разних демона, душе злих, неправедних, иновераца” (СМ, 2001: 139), прота Дејан Протић се „мири са Косовом” (Божовић, 2016: 458) оживљавајући „представу о могућности ступања у контакт с мртвима” (СМ, 2001: 139). Слику поља на коме прота „служи ноћу на месечини другу службу” (Божовић, 2016: 458) „одликује демонски хронотоп” (Сувајцић, 2012: 265). Демонска бића која кидишу на проту надзире „месец,⁴¹⁷ сам по себи мртац” (Сувајцић, 2012: 265).

У студији *Топос пута у српској народној бајци* истиче се да се „време, као четврта димензија простора, уграђује у топос пута стварајући његов хронотоп”

⁴¹⁶ Лунарне богиње обједињују стваралачки и разоритељски принцип (Хардинг, 2004: 166).

⁴¹⁷ Као нека врста метафоре смрти, месец се доводи у непосредну везу с мртвима, с душама покојника и предака (Бандић, 1991: 81).

(Станковић-Шошо, 2006: 17). Владимир Проп⁴¹⁸ сматра да „простор у бајци има двоструку улогу. С једне стране, он у њој постоји. Он је незаобилазни композицијски елемент. С друге стране, као да га уопће нема” (Проп, 1990: 78). Пут⁴¹⁹ је маркиран као „отворени и опасни простор, али у односу на дивљу природу он има елементе уређеног, социјалног света. Човек на путу господари простором, пошто га пут води ка неком циљу” (Раденковић, 2013: 16). У бајци јунак одлази на пут због поремећене равнотеже односа у породици, а његово путовање има за циљ да поврати хармонију⁴²⁰, (Станковић-Шошо, 2006: 13). У приповеци *Доста, ако је и за крст!* Завиша Раковац „једнога вечера” (Божовић, 2016: 679) саопштава куму Стјепану Марићу да хоће да се потурчи, што он тумачи као запоседање нечистом силом. Божовићеви јунаци су блиски су јунацима народне епске поезије који на путу „наруше границе и сфере које припадају демонским, хтонским бићима” (Самарџија, 2007: 48):

*Намјера га пред вече нанесе
На зелено у гори језеро,
У језеру утва златокрила
(Вук, СНП, II, бр. 98).*

Спознаја да је његов кум духовно мртав и да је пред њим неко ко сада припада туђем, непријатељском свету, предаје⁴²¹ га води и њеним чуварима у складу са веровањем да „ђаво живи и у води, најчешће у рекама – испод мостова, крај воденица и као господар воденог амбијента дави или бар застрашује оне што, не придржавајући се утврђених забрана и ограничења, залазе у његово царство” (Бандић, 1980: 259). Владимир Проп⁴²² сматра да је мотив смрти повезан са путовањем јунака у бајци и да „путовање одражава представе о путовању душе у загробном свету” (Проп, 1982: 116). Зауостављање „јунака на путу активира потиснуту снагу оностраног и изазива конфликт

⁴¹⁸ Проп, В. Ј. (1990). *Хисторијски коријени бајке*. Сарајево: Свјетлост.

⁴¹⁹ При ноћном сусрету на путу, када митолошко биће упозорава човека да је његова ноћ, он лукаво одговара „Нућ тва, пот је ма” (Ноћ је твоја, али је пут мој) (Матичетов према Раденковић, 2013: 17).

⁴²⁰ „Браћа отрче брже-боље оцу и кажу му што је било, и реку да би они ради своју сестру потражити. Отац им допусти да иду да је траже и да им свакоме по коња и остало што треба за пут, и тако они отиду” (Вук, 2004: 11, *Чардак ни на небу ни земљи*).

⁴²¹ О убиству као ритуалном регулативу детаљније у поглављу **Убиство као ритуални регулатив у приповеткама *Љута православка и Доста, и ако је за крст***.

⁴²² Проп, В. Ј. (1982). *Морфологија бајке*. Београд: Просвета.

у јунаку” (Станковић-Шошо, 2006: 14). За разлику од јунака бајке, чији „повратак означава да је успешно савладан простор” (Станковић-Шошо, 2006: 14), Завиша Раковац бива кажњен за своје грехе, односно жртвован ради повратка равнотеже, ради завођења реда у хаосу” (Павловић, 1986: 7), о чему је већ било речи.

Опозиција *некад/сад* уочава се компаративним тумачењем категорије простора и времена, где доминира преплитање историје и метаисторије, збиље и легенде, архетипског и традиционалног. Оно што, такође примећујемо, јесте важан аспект средњовековног имагинарног, чији је доживљај времена обележила представа о егзистенцији човека на два временска плана – у земаљском времену и у оквиру сакралне историје. Сакрално време празника незаобилазан је контекст приликом проучавања Божовићевих приповедака, јер доприноси осветљавању поимања времена и простора Божовићевих јунака, удруженим са ритуалним и регулативним радњама.

7. Неписани закони

Борећи се против непријатеља, балкански народи су се зближавали формирајући друштво у коме је обичајно право представљало кључни регулатор друштвених односа, оно се одржало све до 19. века, нарочито код Албанаца и Црногораца. Јасно уочене сличности између *Канона Леке Дукађинија*⁴²³ и обичајног права у Црној Гори и Херцеговини резултат су заједничког и суседског живота ових народа. *Канон Леке Дукађинија* привлачио је пажњу не само стручњака за грађанско-правна проучавања већ и фолклориста и етнолога. С обзиром на то да су Албанци дуже од других балканских народа живели у патријархалним друштвеним односима, *Канон Леке Дукађинија*⁴²⁴ примењивао се, а делимично се примењује и данас, и „као што

⁴²³ *Kanon Leke Dukaginja* (1986). Ur. V. Štokalo, Zagreb: Stvarnost.

⁴²⁴ Приписан Леки Дукађинију, албанском великашу из Метохије/Дукађина из доба Скендербега, овај скуп правила обичајног права представља најзначајнији и најпримењиванији усмени образац понашања међу Албанцима. Иако је и Валтазар Богишић у другој половини 19. века истицао значај *Канона*, ове неписане обрасце обичајног права први пут је системски сакупио и објавио Штефјен Дечови. Научници су углавном сагласни да се албанско обичајно право формирало током векова и да се не може доказати да потиче од Леке Дукађинија с обзиром на то да бројни закони који се у њему помињу датирају из времена пре Леке, а њему је приписан због заслуга у борби против Турака.

арбанашки језик и арбанашка историја бацају нову светлост на историјска збивања на Балкану, тако и арбанашко народно право, а посебно *Законик Леке Дукађинија*, отвара столетне видике за испитивање развоја и укрштање разних правних система” (Младеновић, 1936: 3). Етнографи и путописци описују сличне обичаје код Срба и Албанаца, као што су изражено гостопримство и јуначко-етички кодекс који они различито именују као **чојство** или **беса**, што су све начини регулисања међусобних односа између различитих, чак и супротстављених заједница, у којима су међуплеменски и унутарплеменски сукоби представљали свакодневну појаву. Ове сличности су посебно упадљиве када се упореде *Зборник* Валтазара Богишића и албански *Канон Леке Дукађинија*. Валтазар Богишић указује на постојање остатака српског средњовековног права у Црној Гори и Херцеговини, истичући утицаје и прожимања у обичајном праву Црногораца и Албанаца који су живели у суседству и заједништву, као и између Срба и Албанаца и Македонаца и Албанаца, јер „народ као добар сусјед посуђује сусједу од свога и узамљује од сусједа” (Богишић, 1927: 40). Божовић је добар познавалац предела друштвеног уређења краја, етничког састава становништва, етичких особина и колективне и индивидуалне психологије Арнаута, посебно из Дренице,⁴²⁵ обичаја и веровања. Посебно је фасциниран на који начин бране достојанство, част и углед не само породице већ читаве друштвене заједнице. У стваралаштву Григорија Божовића уочавају се бројни примери неписаних закона које поштују и Арнаути и Срби, а истичу се беса, крвна освета и гостопримство, па ћемо њима посветити посебну пажњу. Беса се у приповедачком поступку Григорија Божовића јавља као једини закон у приликама општег безакоња, те ћемо тумачити овај обичај као регулатив у кризним ситуацијама. Особе које су под бесом имају неприкосновену заштиту, па ћемо покушати да прописе који важе за њих посматрамо

⁴²⁵ У тексту *Григорије Божовић и Дреница*, Драгиша Бојовића закључује да Божовића фасцинира Дреница и њено становништво из политичких и стваралачких разлога: „Текстови о Дреници спадају међу његове прве објављене радове, а читаоцима Политике већ 1910. године понудиће два прилога о дреничким Арнаутима: Дренички бард и Арнаутски витез. У првој књизи путописа, Узгредни записи (1926), половину текстова обухватају они из Дренице, док је друга половина насловљена По Расу. По „гласитости” арнаутска Дреница скоро да је била равна његовом Колашину и он јој посвећује, у својим првим путописима, али и у приповеткама, нарочиту пажњу” (Бојовић, 2021: 17).

О Дреници видети детаљније у књизи Татомира Вукановића *Дреница*, који ову област назива и „другом српском Светом гором”.

са аспекта особа које спадају у категорију табуисаних, узимајући у обзир тумачења Душана Бандића, Сигмунда Фројда, Џорџа Фрејзера и других, изнетих у студији *Табу у традиционалној култури Срба*.⁴²⁶ С друге стране, беса се може тумачити у контексту „формула у којима се концентрише морални кодекс” (Самарџија, 2007: 62), као што је „давање речи/обећања” (Радуловић, 2009: 76).

Узвраћање истом мером или „крв за крв”, осим тежње да се задовољи правда, била је и света дужност, па ћемо се у приповедачком опусу Григорија Божовића бавити њеном друштвеном и регулаторном функцијом у кризним ситуацијама друштвене заједнице и њеном модификацијом и адаптацијом државном уређењу у виду умира крви и крвине, ослањајући се на студију Бојана Јовановића⁴²⁷ *Дух паганског наслеђа*, као и студију *Крв и крвна жртва. Трансформација једног ритуала*.⁴²⁸

Посебну пажњу ћемо посветити неприкосновеној обавези извршења крвне освете у ситуацијама нерегуларног понашања према ритуалним сродницима или госту. На простору Косова и Метохије, где је још увек деловао патријархални модел понашања као остатак родовско-племенске заједнице, Григорије Божовић је имао прилике да се детаљно упозна са обичајем гостопримства, и да и сам као гост осети његове привилегије, што је пренео и у књижевно дело. Тумачићемо обичај гостопримства у оквиру магијско-анимистичког схватања и теофаније, ослањајући се на ставове Џорџа Фрејзера,⁴²⁹ Веселина Чајкановића,⁴³⁰ Душана Бандића, Вука Стефановића Караџића,⁴³¹ Марка Миљанова⁴³² и Јасмине Вучетић.⁴³³ Истраживање и тумачење овог обичаја на територији Косова и Метохије, које је посматрано као императив чак и у неповољним ситуацијама, спровео је Петар Влаховић средином

⁴²⁶ Бандић, Д. (1980). *Табу у традиционалној култури Срба*. Београд: Београдски графичко-издавачки завод.

⁴²⁷ Јовановић, Б. (2000). *Дух паганског наслеђа у српској традиционалној култури*. Нови Сад: Светови.

⁴²⁸ *Крвна жртва. Трансформација једног ритуала*. Ур. Биљана Сикимић. Београд: Балканолошки институт САНУ.

⁴²⁹ Фрејзер, Џ. (1992). *Златна грана*. Београд: БИГЗ.

⁴³⁰ Чајкановић, В. (1994). *Студије из српске религије и фолклора*. Београд: СКЗ.

⁴³¹ Караџић, С. В. (1986). *Српски рјечник*. Сабрана дела Вука Караџића, књига 2, Београд.

⁴³² Миљанов, М. (1967). *Живот и обичаји Арбанаса*, Сабрана дела 2. Титоград: Графички завод.

⁴³³ Вучетић, Ј. (2013). *Закон гостопримства јачи од смрти (Поводом приповетке Григорија Божовића Стари грмен)*. Баштина, св. 24, Приштина–Лепосавић, (79–91).

прошлог века у огледу *Гостопримство на Косову и Метохији*,⁴³⁴ што ће нам помоћи да сагледамо гостопримство Божовићевих јунака узимајући у обзир и обичаје и веровања уже етнопсихолошке заједнице.

Беса – једини закон у приликама општег безакоња

Беса,⁴³⁵ вера, је задата реч, часна реч у Албанаца, дата госту или бегунцу у знак заштите, а о њеним правилима детаљније можемо сазнати у *Канону Леке Дукађинија*,⁴³⁶ а записе о овом обичајном регулативу налазимо и у књизи *Живот и обичаји Арбанаса*⁴³⁷ Марка Миљанова. Може је дати појединац, породица, село или племе, а беса је назив и за примирје које се закључује између крвно завађених породица или племена. Прекршитељ је изложен је крвној освети, јер беса (алб. *bese*) је „дата реч која се сматра као светиња. Ко би бесу прекршио био је презрен” (Јовић, 2014: 523). Иако

⁴³⁴ Влаховић, П. (1974). *Народно гостопримство на Косову и Метохији*. Рад XIV конгреса Савеза фолклориста Југославије у Призрену, 1967, 151–155. Београд.

⁴³⁵ У области крвне освете и бесе: пасти па крв = *te në gjak*, узети крв — *marrgjakun*, умир крви = *rajtimiigjakut*. Поред речи *беса*, непосредно преузете из албанске племенско-правне терминологије, у Црној Гори се као њен семантички калк употребљава и домаћа реч *вјера* – везати се па бесу (вјеру) — *melidhnë besë*, ухватити бесу (Његошево „Ал’ од мира вјеру ухватимо”), пасти у нечију бесу/руке = *te në besë/ pedore*, од чега је албанско *doredhan* „јемац“ и будванско *рукоставник* (Поповић, 1954: 58–69). За порекло албанске речи в. Орел 22. Косовско *беса-бес* < алб. *besa-bese* „часна реч!”, *ћебеса* < алб. *kebese* „имаш моју реч” (Ивић, 2008: 175).

⁴³⁶ *Kanon Leke Dukaginjia* (1986). Ur. V. Štokalo, Zagreb: Stvarnost.

⁴³⁷ Миљанов, М. (1967). *Живот и обичаји Арбанаса*, Сабрана дела 2. Титоград: Графички завод.

Душан Бандић⁴³⁸ не сврстава особе које су под бесом у категорију табуисаних особа, из односа околине према њима који одговара „табу прописима” (Бандић, 1980: 371), можемо их посматрати са тог аспекта. Табуисане особе припадају различитим категоријама људи које се „на неки начин издвајају од осталих чланова заједнице по физичким карактеристикама, по пословима које обављају, по функцији коју имају у неким обредима и ритуалима итд.” (Бандић, 1980: 371). У поглављу о етици и праву у бајкама⁴³⁹ Немања Радуловић издваја одређене категорије понашања које „носе етички смисао; на првом степену верност је нешто што се подразумева, на другом ликови склапају договор, на трећем тај договор може бити појачан давањем речи/обећања” (Радуловић, 2009: 76). У приповедачком опусу Григорија Божовића беса се јавља као једини закон у приликама општег безакоња, те га можемо посматрати као регулатив у кризним ситуацијама. Особе које су под бесом имају неприкосновену заштиту, па ћемо покушати да прописе који важе за њих посматрамо са аспекта особа које спадају у категорију табуисаних.⁴⁴⁰ С обзиром на то да је беса „чврсто повезана са веровањима у магијску моћ речи” (Самарџија, 2008: 93), може се тумачити као „заклетва⁴⁴¹ која се по правилу изриче у неком критичном тренутку ради присиљавања на одређено понашање у датом моменту” (Ћаповић, 2009: 13).

У путопису *Пољуљана беса*, Григорије Божовић даје и лексичко објашњење појма и начин склапања бесе: „Реч беса значи што и наша вера. Буквално пак значи тврда реч, зарицање, заклетва, обећање, веза, завет. Кад бесу даје појединац, онда он чини, гради бесу, али кад племе или више њих – онда се беса веже. Код Арнаута

⁴³⁸ Бандић, Д. (1980). *Табу у традиционалној култури Срба*. Београд: Београдски графичко-издавачки завод.

⁴³⁹ Радуловић, Н. (2009). *Слика света у српским народним бајкама*. Београд: Институт за српски језик и књижевност.

⁴⁴⁰ Милутин Р. Буричић, адвокат из Пећи, у тексту *Још један прилог проучавању арбанашке бесе* тумачи бесу „као правну установу племенског друштва која прожима све односе почевши од породице и друштва до братства и племена. Код Албанаца не постоји бог бесе. Бог Бес познат је у старом Египту, на Абидосу, на Кипру, код Феничана, у старој Грчкој, а потицао је вероватно из Нубије, Сомалије, с обала Јужне Арабије или из Вавилона. Бес је имао ратнички изглед. Поменути народи га сматрају богом стваралаштва, чији је култ био везан за прираштај становништва” (Буричић, 1989: 554).

⁴⁴¹ О заклетви је већ било речи у поглављу **Жанрови народне књижевности као интертекст у приповеткама Григорија Божовића (заклетве)**.

постоји од ове речи и глагол – бесојити, што опет тачно одговара нашем – веровати, само веровати у дату бесу, имати поверења у њу” (Божовић, 2016: 142). Узимајући у обзир објашњење појма бесе, можемо је сврстати у „вид поштовања договора који прати највиши степен формализације између ликова” (Радуловић, 2009: 76). У друштву са племенским уређењем „поуздање је сакрално заштићено и почива на личном јамству.⁴⁴² Тамо се за обавезе одговара не само имовином већ и животима људи. Право је сакралног карактера, жртвују се животи за обавезе. Отуда је разумљиво што такво право може да прожме и етику и религију” (Буричић, 1989: 555).

Григорије Божовић заступа став о међусобном утицају обичаја и закона, па истиче да је „без буди било каквога закона удружени живот немогућан. Тако се некада родила беса и црногорска божја вера. Ко зна кад, ко зна где пређе” (Божовић, 2016: 141). Симболика орла⁴⁴³ а и јастреба је изузетно поштована – Божја птица, цар птица и господар неба коме су приписивани божански атрибути. Код Срба је било раширено веровање да је грех убити орла, особито крсташа, што указује да је био табуисана птица.⁴⁴⁴ Божовић је упознат са симболиком ове изузетно поштоване птице, те арбанашким горштацима додељује атрибуте јастреба (орла): „Јер – беса је беса, она је божја вера, тврда заклетва, свечано обећање, витешка реч слободна горштакa, арбана и шкипа (јастреба, орла, човека који је јастреб што живи на стени баш као и ова тица)” (Божовић, 2016: 141). Уз ово, веровало се да се вештица може претворити у сваку птицу осим у орла крсташа и голуба. Иначе, орао је у соларним религијама и у племенима са великим ловом симбол сунца.

У досадашњим истраживањима „табу је третиран као религијски и као друштвени феномен” (Бандић, 1980: 21), а етика је у бајкама често повезана с религијом” (Радуловић, 2009: 65). Према веровању у магијску моћ речи, „велики је

⁴⁴² *Бога ти јемца дајемо докле од данас три пут сунце не зађе* (Божовић, 2016: 602).

⁴⁴³ Орао управља небеским силама. Јужни Словени сматрају орла за предводника градоносних облака: он се бори с облацима, одводи их ван поља и спашава летину (Речник словенске митологије, 2010: 408). Код Срба који говоре тимочко-призренским и косовско-ресавским говорима било је раширено веровање о орлу као предводнику градобитних облака, а често је он у тим веровањима идентификован са алом. Сличних веровања било је и у других наших народа, односно појединих целина које говоре старијим говорима. (Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970: 236–237).

⁴⁴⁴ Орао је противник нечисте силе и он је, према сижеима басми, уништава – орао односи отелотворену болест, уроке, црвени ветар. У приповеткама се јавља као помоћник јунаку и омогућава му да премости границу између живих и мртвих (Раденковић, 1996: 144).

грех погазити заклетву” (*Речник књижевних термина*, 1986, заклетве, 884). С обзиром на то да је заклетва уско повезана са клетвом, тј. то је „клетва која ће се испунити ако се договор прекрши” (Радуловић, 2009: 78), она омогућава испуњење дате речи услед страха од казне. Арнаути су строго поштовали каноне овог обичајног права, те се „беси арнаутској веровало, на њу се потпуно ослањало. Она се није кршила, а ако се кадгод то десило, кривоклетник је дуго прекршај плаћао у крви и био презрен као уклетва” (Божовић, 2016:142). Беса је представљала вид табуа, јер је „света и неприкосновена” (Божовић, 2016: 142), а омогућавала је „крвнику да слободно изиђе из куће, да иде у госте, да се сретне са онима којима је крв дужан. На бесу су спровођени путници, и Срби и Арнаути, вазда безбрижно, увек ујемчено” (Божовић, 2016: 142).

У ширем одређењу табуа као религијског феномена, он се дефинише као скуп негативних одредби (забрана, ограничења) којима се сажима понашање људи, а које проистичу из њиховог замишљеног односа према натприродном” (Бандић, 1980: 14). Осим религијске компоненте, која је неоспорна, у родовско-племенском уређењу табу је служио као „природни регулатор друштвеног понашања” (Бандић, 1980: 375), па Арнаути поштују манастир јер „су памтили да су њихови стари дали бесу, ко зна из каквих основаних разлога” (Божовић, 2016: 139). Дреничани се опходе према манастиру као према табуисаном месту, иако их је вређало што је „Стојна могла грубо да вређа Арнауте и на тај начин доказује убогом рајетину да је царско колена, да је прави наследник ове плодне и лепе земље, а Шкип, обичан дошљак, проверени туђинац, од кога се не треба бојати, а још мање у његову веру прелазити” (Божовић, 2016: 139). Иако је пролио крв арнаутских манастирских војвода, моћ задате бесе „представља рок слободе и сигурности који кућа убијеног даје убојици и његовим укућанима да их привремено неће гонити за крв до одређеног времена” (Дечови, 1933: 131–132), омогућава Стал-Кијеву да безбедно изађе из Девича. Да се особа под бесом може сврстати у категорију табуисаних особа, потврђују заштитнички поступци припадника арнаутског племена који „су свакога тренутка готови, јер су оружана племенска снага, ако би когод у безумљу својем прекршио стародавне заповести о неприкосновености онога који се под бесом спроводи” (Божовић, 2016: 141). Овде се уочава и „потреба за превазилажењем конкретних проблема у оквирима друштвене праксе, посебно у оним ситуацијама у којима се успешан исход не може постићи рационалним путем” (Бандић, 1980: 389), посебно на територији где су живеле различите етничке и верске заједнице.

Задата реч се морала испунити, поготово ако је у питању била одбрана части, а „дати бесу је дужност и човјечност” (Дечови, 1933: 131–132). Понашање појединца и заједнице према особи која је под бесом одговара понашању појединца и заједнице према табуисаној особи, а ритуалним одредбама не ограничава се само однос заједнице према табуисаној особи него и обрнуто, „њима се такође редукује њен однос према заједници” (Бандић, 1980: 372). Кршење неписаних закона доводило је до рушења колективне хармоније, што је захтевало казну – смрт:

– Ето, рођаче – обратио се Кучу: – ту напоредо леже твој и мој брат. Мој брат прекршио моју бесу и убио твога брата, а ја осветио моју бесу и твојега брата: својом леденицом убио сам проклетог неверника. Као што видиш, више не дугујемо један другоме. Имали смо бесу међу собом ради ње изгубили по једнога брата (Божовић, 2016: 141).

Уско повезано са бесом, изузетно се поштовало и ценило побратимство, а Марко Миљанов бележи да Арнаути: „Кад се побратиме, они говоре да је побратим ближе својта него брат, јер брат је по оцу и мајци, а побратим је по Богу брат; а пошто је Бог над свијем, што је Бога ближе, то је чоека ближе” (Миљанов, 1967: 89). У приповеци *Рођак* уочавамо пример побратимства по „невољи које има својство апотропеја, оно је средство заштите од болести, урока, смрти, невоља. Знајући да се наметањем побратимства везује „онај који се спасава за друго лице (побратима) и поново се успоставља нарушени бином и отклањана опасност” (СМ, 2000: 430), млади припадник племена Куч, намеће побратимство Турчину:

– Немој, ево ти натурам побратимство (Божовић, 2016: 198).

Сродно побратимству по невољи је и кумство по невољи. Обе ритуалне установе су по „својим улогама сродне, али не и исте. Обе установе су за народ свете, везане мистичним сродством за божанство” (Кулишић, Пантелић, Петровић, 1970: 201). Кумство⁴⁴⁵ се сматрало за светињу и имало је вредност крвног сродства, јер се

⁴⁴⁵ Кум се поштује као и родитељ. Пред кумом се скидала капа, дочекивао се на коленима и љубио у прса према срцу. Он се први позивао на свадбу, без њега се није могло обавити венчање младеца, за столом се посађивао на почасно место. Да не би искрсавале замерке међу кумовима, кумства су се

веровало да од њега зависи напредак у кући. Кад се узме у узме у обзир статус који је кум имао, постаје нам јасан цео велики значај кумове клетве, о чему пише Чајкановић: „Кум може да прокуне; његову клетву Бог прима пре него и очину и материну. Ми знамо да се клетва упућује хтоничним демонима, и да су хтонични демони ти који клетву извршују. А кум, као што смо видели, стоји у вези са хтоничним демонима од којих зависи судбина његовог кумчета и има утицаја на њих, и зато је његова клетва у толикој мери тешка” (Чајкановић, 1994: 81-82). Као божји посредник, кум спада у табуисане особе, па је однос према њему „регулисан читавим низом забрана и ограничења, а свако нерегулисано понашање, укључујући убиство, крађу, превару, па чак и увреду, није само морални и друштвени религијски прекршај” (Бандић, 1980: 367), као у песми *Наход Момир*:⁴⁴⁶

Знајући да се побратимство и кумство „могу склапати ради одвраћања или заустављања крвне освете” (СМ, 2000: 429), Куч намеће Турчину кумство:⁴⁴⁷

– *И кумство Турчине* (Божовић, 2016: 198).

Побратимство се „у обичајном праву изједначава са крвним сродством и обезбеђује истим забранама” (СМ, 2001: 429), а бесом се та мистична веза оснажује и у приповеци *Две жене* држи у уверењу Јаблана да га у арнаутској кући „неће смети нико ни попреко погледати. Вера божја; она тврда, арнаутска, јака као дин турски”

тражила у другим селима. По једној народној песми, од три највећа греха један је изводити кума на суд (Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970: 201–202).

⁴⁴⁶ *Поцрнило девет везирова,
а највише Тодоре везире
Кум неверни, вера га убила!
Под њима се земља провалила*
(Вук, СНП II, бр. 30).

⁴⁴⁷ По Вуку: „Значајан је обичај да убилац уз измирење моли противника да му буде крштени кум. То је, свакојачко, једно због тога да би га лакше на мирење приволео, а друго, да би од дотадашњег непријатеља начинио искреног пријатеља. Када се постигне умир, онда умирени постаје крштени и венчани кум убици и његовој деци, па је на тај начин осигуран мир.”

По чл. 114. Грбаљског законика: „Који би човјек човјека у нефалъ (нехотично) ранио или макар и убио, да га нема братство тражити (ради крвне освете); али ваља да је вазда покоран и да да братству колико је више могуће кумстава” (Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970: 202).

(Божовић, 2016: 460). Арслан Кошутан није слагао свог побратима Јаблана, али је беса коју му је задао погажена због бесе задате селу⁴⁴⁸ „тајну а обавезну за све: да ниједан Арнаутин не заклони ниједнога Србина, био он сусед, кум или побратим; био он добар као праведник.” (Божовић, 2016: 460).

Божовић изузетно познаје и поштује моралне особине Арнаута, посебно чување достојанства и части. Достојанство и част породице и заједнице нису бранили само мушкарци, него и жене које „до најпотлашњег гроша дају тек дако се част осветом поправи, јер се виша жалост подноси и трпи за оно што није освећено, но за оно што му остаје пусто огњиште” (Миљанов, 1967: 98). Кршење бесе и невина крв коју је њен муж пролио захтевају освету која ће опрати упрљану част њихове породице у поменутој приповеци и вратити баланс друштвеној заједници. Арнаутка, кршећи све обичаје, ставља глави куће до знања да се огрешио о бесом и побратимством табуисану особу, која је у исто време и гост:⁴⁴⁹

– Ћути, кучко! – плану првак. – Види се да си шенула од памети!

– Али не и од образа, господару! Рекох ти пред људима. Моја је беса тврда, а не као твоја, витеже. Збогом (Божовић, 2016: 462).

У читавом књижевном опусу Григорија Божовића приметна је жал за јуначким, прошлим временима, када су се неписани закони поштовали и цениле врлине као што су част и достојанство цени. Иако је приметно да Божовић изузетно цени одређене особине код Арнаута, посебно одбрану части и достојанства, ипак констатује да „нажалост од ове много чувене арнаутске бесе данас није готово ништа остало” (Божовић, 2016: 143). Закони бесе, чије писане основе налазимо у *Канону Леке Дукађинија*, на коме је почивало обичајно право Арнаута у периоду настанка Божовићевих приповедака, представљају начин уређивања међуљудских односа. Самим тим, особе (предмете, објекте) којима је дата беса можемо сврстати у категорију табуисаних особа, јер табу осим религијске има и друштвену функцију. То потврђују односи појединца и заједнице према особи која је под заштитом задате речи, бесе, као и обрнуто, и последице које за оне које не поштују табу прописе. Сврставајући бесу

⁴⁴⁸ 859. Беса села траје 30 дана (Дечови, 1933: 131).

⁴⁴⁹ Кад странац, намерник, једном добије статус госта, он на изванредан начин постаје неприкосновен, табуисан (Бандић, 1980: 356). Детаљније у поглављу **Гостопримство**.

као вид заклетве, која је, видели смо, уско повезана са клетвом,⁴⁵⁰ она омогућава испуњење дате речи услед страха од казне. Божовићеви јунаци држањем бесе поштују етички кодекс, али је он у нераскидивој вези са религијом.

Света дужност крвне освете и *умир крви* - магијско-ритуална, правна, социјална и етичка функција

Живот у племенској заједници почивао је на законима борбе за опстанак у природи, па је тако проливање крви захтевало реципрочни поступак, односно враћање непријатељу истом мером. Смрћу нарушена хармонија колектива или друштвене заједнице доводила је до кризне ситуације која је налагала да се закони „крвљу и очисте” (Марковић, 1983: 174). Владајуће начело размене довело је до схватања да се губитак крви мора надокнадити, па је „одговор злочином на злочин била је дужност и обавеза племенског живота” (Јовановић, 2000: 130). Колектив који је претрпео губитак, или чланови породице, имали су право и обавезу да се освете убици или припадницима његовог рода искључиво истом мером. Ипак, необуздани инстинкти задовољења правде су некад доводили до тога да „интенционалност освете добија тиме карактер више нужности која је као слепа сила сужавала свест и смањивала могућност међусобног разумевања и превазилажења конфликта” (Јовановић, 2000: 131). Крвна освета⁴⁵¹ је „израз примарне племенске солидарности утемељене на поистовећивању свих чланова са својом референтном групом у чијем је менталитету доминирао принцип партиципације” (Леви-Брил, 1954: 80). Правила крвне освете су превазилазила законе дивље правде, што показује обичај да је заштиту добијао и појединац, изговарањем имена неког угледнијег лица из краја у коме се нашао у опасности. Лице чије име је било изговорено имало је дужност да освети тог појединца

⁴⁵⁰ Заклетва је „клетва која ће се испунити ако се договор прекрши” (Радуловић, 2009: 78),

⁴⁵¹ Крвна освета (рус. *кровная месть*, пол. *pomsta*, *wwzba*, чеш. *kremumsta*, буг. *вражда*, срп. *освета*, хрв. *krv*, *vražda*), као најстарији социјални институт, најдуже је опстала код Јуж. Словена. Примањем хришћанства, закон крвне освете био је битно ограничен и замењен другим облицима казне (СМ, 2001: 301).

уколико би га задесила нека несрећа или смрт. Овај чин се тумачи као „ступање у мистичку везу и сродство са споменутим који је тиме, независно од своје воље, добијао обавезу да крвно освети онога који се у невољи ставио под његову заштиту” (Барјактаровић, 1977: 133). Сурови закон крвне освете, регулисан правним и моралним нормама колектива са племенским уређењем, деловао је међу словенским народима пре примања хришћанства и успостављања писаних правних закона „као најстарији социјални институт” (СМ, 2001: 301). Магијски „чин жртве”⁴⁵² је у суштини својеврсна економија жељеног дара којом се исказује однос према чиниоцима реалности са којима се успоставља комуникација” (Јовановић, 2000: 122), те се „жртвом превазилази хаос” (Павловић, 1986: 8). О обреду крвне жртве, односно курбану, у хришћанским заједницама и њеној каснијој забрани од стране свештенства детаљније у тексту Станоја Бојанина *Курбан пре курбана – Крвна жртва на преосманском Балкану*.⁴⁵³

Правила крвне освете и заштите колектива важила су и за оне који нису формално припадали заједници, а посебно је евидентно у односу према угроженом појединцу. Узвраћање истом мером или „крв за крв”, осим тежње да се задовољи правда, била је и света дужност, коју поштују јунаци Григорија Божовића. Освета уједно има друштвену и регулаторну функцију у кризним ситуацијама за колектив, али временом трпи модификацију и адаптацију државном уређењу, у виду умира крви и крвнине.

У исто време жртва изражава и наду да ће неко осветити његову смрт, јер према народном веровању „душа убијеног неће моћи да се смири док га рођаци не освете” (СМ, 2001: 301). Традиционалној племенској заједници припадају и њени покојници,

⁴⁵² Обред крвне жртве, односно курбана, у хришћанским заједницама XVIII или XIX века у тесној је вези са хришћанским симболима светости: црква, свештеник и сл. Он се схвата као служба организована у време хришћанских празника и поводом помена преминулима. Обред се обавља у јавном и светом простору локалне заједнице. На првом месту то је припрата или двориште парохијске цркве. У време курбанске светковине уношени су у цркву ради благослова различити поклони. У обреду активно учествују клирици и лаици. Свештеник чита молитву животињи и благосиља спремљену храну на трпези. Ритуално убијање животиње препуштено је лаицима (Бојанин, 2008: 33–34).

⁴⁵³ Бојанин, С. (2008). *Курбан пре курбана: крвна жртва на преосманском Балкану*. У: Крвна жртва. Трансформације једног ритуала. Ур. Биљана Сикимић. Београд: Балканолошки институт САНУ, стр. 11–37.

а начело припадности колективу појачавало је „осећај социјалне кохезије и било основ развијене солидарности. Чланови колектива верују у мистичку моћ свог јединства од које зависи и снага сваког појединца” (Диркем, 1982: 70), а колективно памћење и колективна одговорност освете су били дубоко усађени у свест сваког појединца, што је некада доводило до безумног истребљења:

– Чуј од данас довијека, о Турчине! Моја се крв неће изгубити иако си ме овако затекао сама у планини. Сазнаће се за моју жалосну погибију. И тврду ти ријеч задајем, наћи ће се какав рођак који ће ме осветити. Хоће, Божја вјера, ја Турчин ја Ришићанин, а сад кољи (Божовић, 2016: 198).

Насиље и свето су нераскидиво повезани, а „како не познају кривично законодавство нити правну санкцију за преступ, примитивна друштва користе се насиљем као својом основном моћи” (Жирар, 1990: 89). Бескрајни ланац освете⁴⁵⁴ прети опстанку друштва, јер проливена крв захтева даље проливање крви” (Јовановић, 2000: 125), као што Божовићеви Маниташи знају „само једно – пушка ти, пушка ми! Тога ради су увек на беди, зато се вечито крве по околини да већ ни најосионији Арнаутин до црнога петка не окреће на њих пушку, утврдо знајући да ће маниташка свакад бити задња” (Божовић, 2016: 350).

Насилном смрћу једног члана нарушавала се равнотежа и хармонија заједнице, те је сваки члан породице, братства и племена, узимајући крв, био „уверен да је учинио само своју дужност” (Божовић, 2016: 199). Ту дужност закона крвне освете појединац осећа као одговорност за све своје, као што муж носи одговорност за своју жену” (Божовић, 2016: 605). Колектив је имао дужност да се освети у случају огрешења о побратимство или кумство,⁴⁵⁵ чак и већу него у случају крвног сродника, јер је „засновано на вишем принципу, божјој сили, сродство са побратимом или кумом сматрано јачом везом од крвног сродства, па је и њихово евентуално убиство доживљавано као повод израженијем осветничком понашању” (Миљанов, 1967: 70).

⁴⁵⁴ „Нека је просто мојем Етему што ми је и смрћу поново натурио тврди канун: још ће сијевнути мој јатаган за његову освету а ни Цуце не могу бити далеко Рам-Јели” (Божовић, 2016: 6).

⁴⁵⁵ С крвним сродством се изједначавају многи облици ритуалног сродства (кумство, сродство по млеку, а пре свега, побратимство код Јуж. Словена, које је склапано помоћу специјалног ритуала: они који су желели да постану побратими, један другом би „пили“ или „лизали“ крв (СМ, 2011: 301).

Неприкосновену заштиту заједнице имао је и гост, јер се „у традиционалној култури Срба, али и осталих народа на Балкану, према госту односило с поштовањем, као према „неприкосновеном, табуисаном бићу, а неприличан однос према госту као религијски прекршај” (Бандић, 1980: 357). Према речима Бојана Јовановића, жртвовање је успешан начин одржавања социјалне кохезије пред неком спољашњом опасношћу или ослобађање насталих унутрашњих друштвених противречности” (Јовановић, 2000: 125). Свесна кршења прописа према табуисаној особи, побратиму и госту, Арнаутка у приповеци *Две жене* тражи од главе породице да регулише нарушену хармонију у колективу, а и према Канону Леке Дукађинија⁴⁵⁶ „ако некоме убију госта, канон му је оставио два пута: или да се искоријени, или да се осрамоти)” (Дечови, 1933: 110–111):

О, Каримане! Ти нећеш узети авдес у мојој одаји, нити ће ти моја рука пружити мушке преобуке докле не пронађеш убицу (Божовић, 2016: 462).

Насилном смрћу појединца, колектив је долазио у посебно, свето стање, које је налагало обавезу и дужност извршења освете: „Уобичајени послови обављани су под сенком заустављеног времена које је могло опет да потече само након извршене освете. Међутим, због опасности од освете и појачаног страха и опрезности исти осећај необичног, заустављеног времена прожимао је и колектив убице који је *дуговао крв*” (Јовановић, 2000: 204), а сходно ритуалним прописима понаша се и Арнаутин у приповеци *Две жене*:

Млин је зауставио да не клепеће и послао некога божјака, какви се вазда лако налазе око ханова, ковачница и млинова, да јаве Касалима за жалосни случај. Село је ту горе, сад ће они стићи. Изјавиће им жаљење, предаће им леш. А после, после ће воденица опет зачактати, сунце грејати и све друго (Божовић, 2016: 459).

⁴⁵⁶ „Ријечима канона, отац, брат и чак искоријењени рођаци могу се праштати, али убијени гост се не прашта (осим посредовањем присних пријатеља)” (Дечови, 1933: 110–111).

Чланови колектива су, поред осталих друштвено-духовних обавеза, наслеђивали и дужност извршења крвне освете, која је „спадала у групу социјално-моралних обавеза које су се преносиле са оца на сина” (Павковић, 1982: 31–32), а она је надјачавала и бол због губитка најближих сродника, што је удружено и са ритуалним понашањем у самртном обреду прелаза.⁴⁵⁷ Миодраг Павловић⁴⁵⁸ истиче да „и песме и искуство, не само митско него и историјско показују да је жртва потребна да би се нешто саградило, родило, добило” (Павловић, 1986: 7). Рам-Јелу можемо посматрати као лице које приноси жртву, а то може бити „отац или свештеник који га замењује и заступа и налази се у симболичној улози оплодитеља и људске и свеопште природе” (Павловић 1986: 12): „Да ми је син женски погинуо, ја бих кукао, а овако хоћу да се веселим и испуним закон: јуначкој смрти се радују јунаци” (Божовић, 2016: 6).

Строго придржавање начела крвне освете или горског закона колектив је спроводио чак и деценијама од убиства неког његовог члана, преносећи колективну одговорност на потомке. Оно што никако не смемо превидети јесте да овај наизглед необуздан и инстинктиван обичај, поред регулативне и религијске (сакралне) димензије има и етичку, која поставља јасну границу докле сежу њени закони – задовољење правде и одбрана части.

Међутим, примањем хришћанства и формирањем државног уређења нису нестала правила горског закона, већ се „народ још увек дуго придржавао своје традиције па је и намирење рода убијеног са убицом са циљем спречавања освете регулисано обичајним правом” (Новаковић, 1965: 76–77). Став црквених власти према крвној жртви у средњем веку можемо видети на примеру *Законоправила (Номоканона)* Светог Саве: „Ако неки презвитер приноси олтару млеко или мед, или уместо вина оловину или медовину, или неку животињу, или сочива, сем младих сочива, и грожђа, и уља, и тамјана – да се извргне” (Свети Сава, 2005: 117–118). Станоје Бојанин је истраживањем обреда и саме праксе⁴⁵⁹ приношења крвне жртве дошао до закључка да

⁴⁵⁷ Према канонима који владају у исламској заједници, „жене не иду на сахрану, где се не сме плакати, јер је тешко души покојника када плаче” (Савић, 1999: 179), већ само мушкарци. Детаљније о смрти као обреду прелаза у поглављу **Обреди прелаза**.

⁴⁵⁸ Павловић, М. (1986). *Обредно и говорно дело*. Огледи са српским предањем. Београд–Приштина: Просвета–Јединство.

⁴⁵⁹ О сачуваном обичају приношења крвне жртве до данас детаљније у тексту Милоша Луковића *Курбан на врху Петрове горе у јужној Србији*. У: Крвна жртва. Трансформације једног ритуала. Ур. Биљана Сикимић. Београд: Балканолошки институт САНУ, стр. 37–59.

се „канонско право средњовековне цркве снажно противило жртвовању животиње супротстављајући том чину литургијску бескрвну жртву. На практичном плану, Црква се суочила са праксом крвне жртве у хришћанском храму и његовом најужем окружењу, као и на гробљу хришћана, која се обављала уз значајну подршку локалног свештенства” (Бојанин, 2008: 23–24). У племенском уређењу Црне Горе у 17. и 18. веку нису били ретки примери извршења крвне освете, па се у најранијим записима о овом обичају тежило за објашњењем и разумевањем његове појаве и законитости. Посебно значајан опис крвне освете, који прати ову појаву до покушаја њеног превазилажења и укидања дао је Вук Стефановић Караџић.⁴⁶⁰

У Црној Гори нема никакве власти, која би заштићавала од насиља и неправди, то је сваки остављен самом себи, и зато је овдје крвна освета постала света дужност. Не само најближи сродници већ читава села, племена и нахије осјећају дужност које се не могу одрећи, да освете убиство или увреду свога човјека. Ако неко из једне нахије убије кога из друге, нахија убијеног каже: „Та нам је нахија дужна једну главу, и тај ће дуг несумњиво платити.” Исто је то ако се у једној нахији деси убиство између два племена, и исто тако између два села истог племена, и између породице истог села све до најближијех крвнијех рођака. Тако нпр. ако би од два брата један убио свога оца, то би други био дужан да смрт свога оца освети на свом рођеном брату. Такав дуг мора се платити (главом или новцем) макар послје сто година (Караџић, 1969: 43).

Крвна освета као средство задовољења правде је доказ да су неписани племенски закони постојали упоредо са државним и правним системом који је имао за циљ да заштити појединца од насиља. Успостављање обичаја „умира крви” настало је као покушај искорењивања крвне освете као облика правног регулатива, јер је гарантовао задовољење правде с једне стране, док би с друге спречио поновно проливање крви. Међутим, цивилизацијским и културним развојем, закон крвне освете није пао у заборав а психолошка и социолошка истраживања ове појаве⁴⁶¹ показала су да она постоји и данас. Примањем хришћанства „закон крвне освете био је битно ограничен и замењен другим облицима казне” (СМ, 2001: 301), као што је увођење

⁴⁶⁰ Караџић, С. В. (1969). *Црна Гора и Црногорци*. Београд: Нолит.

⁴⁶¹ Видети М. Каран, *Крвна освета*. Партизанска књига, Београд, 1985. С. С. Ђурић, *Освета и казна*, Просвета, Ниш, 1998.

новчане казне „вражде, која се плаћала држави”, али је „обичајно право подразумевало и материјалну накнаду оштећеној страни за убиство” (Новаковић, 1965: 76–77).

За јунаке Григорија Божовића, посебно Арнауте, освета је неприкосновена дужност за коју „нема стеге ни од какве државе, ни од каквога другог закона, осим онога што га је успоставио неки животом измучени старац у Дукађину. Крв за крв, тако ми Бога, док траје мушке главе!” (Божовић, 2016: 245). Вражда⁴⁶² или крвнина није могла да замени крв која чини „основу најважнијих социјалних институција и концепата” (СМ, 2001: 301) међу којима је крвна освета, те Лајла Љамова у истоименој приповеци истиче да „свет, и држава, и свако треба да чује за њен закон” (Божовић, 2016: 965). Већ смо истакли да је колектив имао дужност да се освети у случају огрешења о кумство,⁴⁶³ чак и већу него у случају крвног сродника, јер је „засновано на вишем принципу, божјој сили и његово евентуално убиство доживљавано је као повод израженијем осветничком понашању” (Миљанов, 1967: 70). Ожалошћена Божовићева јунакиња подсећа и да свако нерегулисано понашање према куму, „коме припада божанско поштовање, није само морални него и религијски прекршај који подразумева одговарајућу натприродну санкцију” (Бандић, 1980: 367):

*И да поћеш одавде на сва врата, ако си наш, ако си заиста од срца ридао.
Да потражиш право и мојем закону. Јеси ли разумео, кажем ти арнаутски: јеси
ли разумео, о драги куме?”* (Божовић, 2016: 965).

Иако осветнички чин изводи појединац, подразумева се подршка и заштита колектива, па је тако на основу обичајног права веће најугледнијих чланова заједнице, какво је било крвно коло⁴⁶⁴ или крвни збор у Црној Гори, доносило одлуку о узимању крви или мирењу крвника с родбином убијенога. Освета гори у грудима мајке, Неде Селогражданке, која на нови обичај гледа с гађењем:

⁴⁶² Вражда (рус. вражда) 1. свађа, завада, непријатељство; 2. крвнина; 3. племенски мировни суд (крвно коло) (Вујаклија, 1980: 157).

⁴⁶³ Кумство је, према старинским схватањима, која је прихватила и црква, сродство. Такво схватање сачувао је наш народ и до данашњег дана, у недирнутој свежини. За њега имамо доказа и у народном живом осећању да је кумство сродство (када се ко с ким окуми, рећи ће да су се „ородили”), и у извесним прописима који кумство прате (Чајкановић, 1973:164).

⁴⁶⁴ „Крвно коло (у Ц. Г.) кад се скупе кметови те суде за крв и мире крвника са родбином убијено” (Карацић, 1969: 300, *крвно коло*).

– Лире? – планула она. – Крвнина? Главе мојега Сталета и Вукашина
(Божовић, 2016: 92).

Већ смо указали на то да је крвна освета веома комплексан обичај, који је почивао на строго утврђеним правилима и моралним кодексима, а подразумева и низ правила под којима се освета смела вршити. Њена сакралност је зависила од поштовања правила извршења осветничког чина, јер би њихово кршење доводило у питање светост освете, односно постулате заједнице која је санкционисала такав начин задовољења правде. Покушај прекидања и ширења ланца крвне освете регулисан је ритуалним помирењем крвно завађених, односно праксом тзв. „умира крви”, који је уз крвнину и мирење непријатељских племена и породица био делимично успешан начин разрешења сукоба. Овим чином је осветник добијао одређену материјалну сатисфакцију,⁴⁶⁵ а уместо задовољења правде осветом, постизало се задовољство праштања и помирења. Лире на које Неда Селогражданка гледа с презиром представљају „искупљење од крвне освете које се вршило и тако што би крвник морао да убијеног прекрије златом које је оштећена страна узимала као надокнаду” (Чајкановић, 1994: 298). Према народним веровањима, „убицу гони душа убијенога, те је низ обичаја⁴⁶⁶ имао за циљ да се душа убијеног задржи и да се са убијеним учини измирење” (Чајкановић, 1994: 167). Институција умира крви, која је подразумевала и материјалну надокнаду за убијеног, наговештавала је успостављање закона и државе као непосредних заштитника правде, али сам обичај није ослобођен ритуалног контекста. У приповеци *Кона из Међеђега Потока* проливеном крвљу нарушена хармонија заједнице регулисала би се лако законом крвне освете „да убијени има браће или оца” (Божовић, 2016: 505–506), али је у овом случају заједници убице једино преостало да затражи умир крви. Овај начин измирења и праштања је магијско-религијски ритуал, са одговарајућим правним, социјалним и моралним значењем, а са основним циљем заустављања освете. Према Чајкановићу, „из церемонијала при

⁴⁶⁵ Код германских племена постојао је јако старински пропис да убијену или украдену животињу: пса, мачку, лабуда, мора крвник пресути житом, и то жито оштећена страна узимала би као накнаду. (Чајкановић, 1994: 298).

⁴⁶⁶ У томе смислу могу се разумети извесни народни обичаји око убиства, на пример, да крвник лизне крв убијенога, или да на месту где је убиство извршено остави нешто од својих хаљина (Чајкановић, 1994: 167).

умиру крвне освете, види се да се за освету проливане крви интересују и далеко моћнија бића него што је него што је душа убијенога” (Чајкановић, 1994: 167). Поворку је предводио поп Алексије, који од домаћина тражи опроштај:

– Па смо се сабрали и нашли за ред, за велики хајтар божји и душу Милунову да дођемо, учинимо тегобу овом прагу и поклонимо се до црне земље малому и великому што ово честито шљеме покрива: домаћине, поклони нам крв вашег братања (Божовић, 2016: 507).

Клањање до црне земље одговара Чајкановићевом опису церемоније умира крви у којој би требало да, након што добије опроштај, „крвник са пушком крвницом око грла пође на коленима ка увређеном сроднику” (Чајкановић, 1994: 167). Крвник или онај ко у његово име тражи умир, „нема права да се подигне сам, него га подиже онај на чијем се десном рамену налази божанство, митски представник и заштитник племена” (Чајкановић, 1994: 167). У ритуалу је уочено троструко понављање молбе, јер „свака се магијска радња обавља три пута⁴⁶⁷” (Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970: 53), али је у овом случају сваки пут следио негативан одговор:

– Опрости и не куни, али не можемо! – одговори му домаћин, ганут кнежевом последњом реченицом пропраћеном јецајем старачким (Божовић, 2016: 508).

Да би се прекинуо бескрајни ланац проливања крви, „претећем хаосу и нереду супротставља се ред и хармонија, а жртвени обред има функцију да помири завађене и спречи даље испољавање насиља. Настојећи да успостави контролу управо над том опасношћу, друштво посеже за жртвом као контролисаном смрћу” (Јовановић, 2000: 125). Дмитар Кокера, типичан представник племена Куча, „чувар старих племенских закона, плах и необуздан, тврдокоран и грдан осветник” (Божовић, 2016: 618), поклањањем крви колективни интерес ставља испред личног, осетивши да освета неће донети мир и хармонију у колектив:

⁴⁶⁷ „По обичају се заиста три пута овако свечано моли и одбија, али родбина у последњем одговору, ако хоће одиста да поклони, наговести згодном речју да се та ствар остави било за други дан. Међутим, сад је значило да излаза нема” (Божовић, 2016: 508).

Кнеже Костадине, браћо и ви ћецо, чујете: од данас довијека, остао овом приликом жив или не, Дмитар син Тањов, за себе и свој пород појас појасу, поклања рану и своју крв Костадину сину Јевтову, кнезу кола брњачкога за љубав лијепе вјере ришћанске (Божовић, 2016: 621).

У церемонији умира крви, према Чајкановићу, када увређена страна да опроштај „треба да приђе крвнику, да га подигне и пољуби у образ, али крвник увријеђенога треба да најприје пољуби у десно раме“⁴⁶⁸ (Чајкановић, 1994: 167): „Љубите се ко је кршћеник, одма да виђу“ (Божовић, 2016: 621).

Познато је да су код Срба „Бог и свети Јован дошли на место старинског врховног бога и да је свети Јован божанство које је код Срба надлежно за умир крвне освете“ (Чајкановић, 1994: 167). Жртва коју приноси Дмитар Кокера је поклоњена крв, а патња коју осећа је „путоказ за поновно успостављање идеалитета, човека, односно за успостављање поновне космичке драме између реалне егзистенције човека и света и оне надмоћне, идеалне и далеке егзистенције“ (Павловић, 1986 :9)

Појавом хришћанства и увођењем обичаја мирења крви и крвнине као видом државног закона, није искорењен племенски обичај крвне освете која је поимана као света дужност. Јунаци Григорија Божовића који се суочавају са личним и колективним губицима у кризним ситуацијама често узвраћају реципрочним проливањем крви, узимајући правду у своје руке. Ипак, уочавамо да овај наизглед дивљи и инстинктивни обичај има своје каноне и да они који узимају крв воде рачуна да се не огреше о светост крвне освете. Суровост горског закона уступа место праштању у случајевима када је интерес заједнице изнад личног, а томе доприноси и ширење и прихватање хришћанства и забране крвне жртве. С друге стране, поклањање крви сагледали смо као вид жртве зарад успостављања хармоније нарушене неконтролисаном осветом, удружено са поимањем праштања као хришћанске врлине. Комплексност уверења и схватања Божовићевих ликова потребно је тумачити у контексту сазревања кроз векове, у коме се прожимају стари и нови културни обрасци.

⁴⁶⁸ „Очевидно зато што се на десном рамену невидљиво налази предак или светац заштитник и крвник, дакле, најпре од њега има да добије опроштај. То је најстарији предак, родоначалник нашег племена, *initia gentis*, први који је сишао у доњи свет.“ (Чајкановић, 1994: 167).

7.1. Гостопримство

Обичај гостопримства, актуелан у родовско-племенским заједницама и културама са патријархалним моделом понашања, могуће је тумачити у оквиру магијско-анимистичког схватања и теофаније. Знаменити историчар религије, Веселин Чајкановић,⁴⁶⁹ истиче да је обичај гостопримства био широко распрострањен у мноштву примитивних култура, нарочито код Германа и Словена:⁴⁷⁰ „Германи сматрају за грех не примити госта, па ма ко он био. Сваки га почастити оним што има. Кад тога нестане, онда ће га домаћин упутити где ће опет наћи гостопримство, и отпратити га тамо. Обоје улазе у прву кућу на коју наиђу; улазе непозвани, али то не чини ништа, јер их примају подједнако предусретљиво, и нико, кад је у питању гост, не прави разлику између познатог и непознатог” (Чајкановић, 1994: 70). Немања Радуловић⁴⁷¹ сматра да је „култ гостопримства, негован у многим традиционалним друштвима, често повезан са религијским представама” (Радуловић, 2009: 94). Ослањајући се на ставове које Фрејзер износи у *Златној грани*,⁴⁷² Чајкановић истиче да је примитиван човек неговао уверење да богови некада, узимајући лик просјака, искушавају човека не би ли разоткрили његову праву природу. Ова представа о натприродним својствима странаца заснована је на теофанији, тј. на веома распрострањеном веровању да „сваки путник може представљати инкарнацију неког божанства или демона” (Чајкановић, 1973: 69). Према томе, Чајкановић изводи закључак да је обичај гостопримства настао пре из жеље домаћина да се спријатељи са незнанцем и да склопи са њим неку врсту ритуалног савеза. Ове теорије не искључују једна другу, али се разликују у схватању карактера натприродних моћи госта,⁴⁷³ „док

⁴⁶⁹ Чајкановић, В. (1994). *Студије из српске религије и фолклора*. Београд: СКЗ.

⁴⁷⁰ „Данас се, не без разлога, сматра да су Срби (бар у неким планинским крајевима) и Арнаути (у северној Албанији) сачували овај лепи обичај у потпуности” (Чајкановић, 1994: 64).

⁴⁷¹ Радуловић, Н. (2009). *Слика света у српским народним бајкама*. Београд: Институт за српски језик и књижевност.

⁴⁷² Фрејзер, Џ. (1992). *Златна грана*. Београд: БИГЗ.

⁴⁷³ Гост – у народној традицији објект поштовања, представник туђег, другог света (уп. ст. рус. „гост” у значењу „туђинац”, „пристигли трговац”). Претварање „туђинца” у „госта” везано је за обредне форме размене, које укључују гозбу, чашћавање, одавање почаст. У погребним тужбалицама Источних Словена гост је обично био назив за покојника. Уп. ритуале позивања у госте митолошких ликова (Мраза, предака и др. (СМ, 2001: 129).

Вестермарк порекло веровања у његову моћ тражи у кругу магијско-анимистичког схватања, Чајкановић га повезује са представама о теофанији, које припадају вишем демонистичко-теистичком ступњу развоја религије” (Бандић, 1991: 355). Шредерова теорија, заснована на хипотезама да се гостопримство развило да би се омогућила и развила трговина, има недостатке. У најстаријим временима људи су путовали ради трговине, па је у интересу домаћина било да лепо дочека трговце, не би ли они као гости оставили дар – основа је Шредерове теорије. Чајкановић, међутим, уочава да „обичај измена дарова, дара и уздарја, није тако општи као што би Шредер хтео. Код нашег народа, на пример, постоји обичај дарова и уздарја само приликом редовних, обавезних посета, похођења, а код случајних гостију, путника или намерника размена дарова се не спомиње, и ако се уопште и дешава, дешава се врло ретко” (Чајкановић, 1994: 67). Едуард Вестермарк заступа теорију да обичај гостопримства има религијске компоненте. Кад је реч о госту, ми не знамо ко нам прелази преко прага: „можда је батлија, а можда је и рђав човек, човек злих очију. Ако је батлија, он ће нам донети срећу, и зато нам је његов долазак од користи, па ћемо га, према томе, и дочекати како доликује” (Чајкановић, 1994: 68). Склапање ритуалног савеза са гостом одвијао се утврђеним ритуалним радњама,⁴⁷⁴ од којих се неке и данас практикују, док о другима нема много писаних доказа: „1. изување обуће и прање ногу госту, 2. изношење јела и пића пред госта, 3. омогућавање телесног уживања са каквим женским челадетом из куће коју је походио гост, обичај који Вестермарк назива **гостинско проституисање**” (Вучетић, 2013: 81). Ослањајући се на етнографска истраживања спроведена међу бројним народима света, Вестермарк уочава да примитивни људи замишљају странце првенствено као бића која поседују опасна натприродна својства, те тако закључује да се обичај гостопримства развио из осећања страха према странцима које примају под кров и њиховог намерног или нехотичног штетног или злог утицаја.

Иако и Чајкановићева теорија има религијско упориште, он наглашава да главни поступци приликом примања госта у кућу нису засновани на страху и неповерењу, већ их прати срдачност и осећај поверења према придошлицы. Обичај

⁴⁷⁴ У ту сврху, и по нашим обичајима, госту се најпре изује обућа и ритуално оперу ноге. Одмах му се затим понуди јело, што представља остатак првобитног настојања да се са гостом, који је по наведеном веровању могао представљати божанство, склопи савез и пријатељство. Из истих разлога, према обичајима многих народа, госту се стављала на располагање и жена из куће. (Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970: 102).

гостопримства био је познат и Старим Словенима, који су га из прапостојбине пренели на Балканско полуострво, где се одржао до данас, најдуже у крајевима где је сачувано родовско-племенско уређење. О овом обичају код Срба Вук Стефановић Караџић је у *Рјечнику* забележио: „Сваки ће домаћин примити радо на конак свакога путника: угостиће га као најбољег свог пријатеља и познаника, нпр. ако се догоди да домаћин нема у кући ракије или друго што, а он отиде своме сусједу, или чак у друго село, те узме у зајам и части госта” (Караџић, 1852: 96). Дочекати госта намерника био је императив који домаћин спроводи без обзира на материјалну, често неповољну ситуацију, болест, жалост, несрећу, а обичај се спроводио по строго утврђеним правилима. Истраживање и тумачење овог обичаја на територији Косова и Метохије спровео је Петар Влаховић средином прошлог века у огледу *Гостопримство на Косову и Метохији*.⁴⁷⁵

На простору Косова и Метохије, где је још увек интензивно негован патријархални модел понашања као остатак родовско-племенске заједнице, Григорије Божовић је имао прилике да се детаљно упозна са обичајем гостопримства, и да и сам као гост осети његове привилегије, што је пренео и у књижевно дело. Посебну пажњу привлачи то што писац често истиче гостољубивост Арнаута, који су се према госту опходили онако како су налагале одреднице о госту⁴⁷⁶ из *Канона* Леке Дукађинија.

⁴⁷⁵ Влаховић, П. (1974). *Народно гостопримство на Косову и Метохији*. Рад XIV конгреса Савеза фолклориста Југославије у Призрену, 1967, 151–155, Београд.

⁴⁷⁶ 602. Кућа Албанца припада Богу и госту.

608. Госту се чини част крухом и сољу и срцем.

610. Уморни гост дочекује се с поштовањем. Госту се перу ноге.

612. За доброг госта потребна је кава, ракија и постављени стол с нешто више хране.

614. Улазећи у кућу госту ћеш придржати оружје.

615. Придржавање оружја је знак: а) човечности и части и радовања што ти је гост дошао; б) знак чувања, јер говорећи му: „Добро дошао!”, он ће сједити без страха, јер си спреман да га браниш од сваке опасности; ц) знак мудрости за себе, јер, чим му одузмеш оружје, иако гост има неку лошу намеру, не може ти ништа кад га разоружаш.

617. Госту се уступа челно мјесто, било у кући, било на скупштини људи, али на скупштини нема гласа.

620. Ако ти гост уђе у кућу, и ако ти крв дугује, рећи ћеш му: „Добро дошао!”

643. Ако ти неко госта исмеје или опсује, госту ћеш повратити част угрожавајући свој живот (Дечови, 1933: 108–109).

Карл Штајнмец је са свога пута по Албанији забележио да „гостопримство, које је ту неупоредиво, може као најлепша особина народног карактера северних Албанаца бити похваљено, и оно је само довољно да знатно ублажи често веома оштар суд других путника о Албанцима” (Чајкановић, 1973: 65). Дреничке Арнауте Божовић издваја од осталих по томе што „покрај све њихове заосталости и опорости, поред свеколике дивљине и огњене љутине, Арнаути су, без сумње, најуљуднији народ, најпристојнији горштак између свих на свету.” (Божовић, 2016: 62). Григорије Божовић је са толиком пажњом и детаљима писао о арнаутској гостољубивости, посебно оних из Дренице, да стичемо утисак да у тим тренуцима брише све верске и националне разлике које су често доводиле до сукоба између супротстављених заједница:

А одиста су Дреничани преко мере гостољубиви људи. Арнаутин се моли Богу, запиње и ради само да стекне да награди засебну одају, да је застрје, па да може примити свакога ко само покликне са његових вратница. Без разлике свакога. Арнаутина треба прећи праг уљудно, васпитано, као прост путник намерник, или обичан знанац, па ћете видети његов срдчан дочек, његово дворење, његову истинску жељу да задовољни изиђете из његове куће. И то он не чини само према вама, него према сваком госту; и то не каткад но свакога дана, само ако му је кућа мало имућнија (Божовић, 2016: 58).

Марко Миљанов у књизи *Живот и обичаји Арбанаса*⁴⁷⁷ истиче да ће Арнаутин, „ако је кућа сиромашна те нема у њу што за мусафира, тражит' чега нема, па неће питат' пошто је ока ономе што купује, само 'оће да га има за госта” (Миљанов, 1967: 78), што потврђује Малисорац у невољи у приповеци *Арнаутин*:

– Јеси ли кадгод у животу био тешње, но данас?

– Јесам, пашо, једном у животу: дође ми странац на конак, а ја ни прашке брашна. Потрчах првом суседу – ни он; кубуром свиокох цело село – па нико!...

Ето, то је било тешње, и теже, него ово данас (Божовић, 2016: 130).

⁴⁷⁷ Миљанов, М. (1967). *Живот и обичаји Арбанаса*, Сабрана дела 2. Титоград: Графички завод.

Гостољубље локалних домаћина и обичаје који су га пратили, користио је као чест мотив у својим књижевним остварењима, али из приповетке *Последње путовање* у збирци *Црте и резе* сазнајемо да то није радовало његовог оца из једног разлога:

– Но грдно мрзим једну њихову навику, коју си ти, изгледа, примио... Ко Арнаутина једном лијепо дочека и угости, тај има послвије да му се вазда нада. До гроба, или док сасвим не осиромашу (Божовић, 2016: 108).

Иако о арнаутској гостољубивости углавном говори похвално, Божовић је свестан чињенице да се времена мењају и да је антагонизам између два народа некада непремостив. Ипак, изнад нетрпељивости и понекад отвореног непријатељства, Арнаути готово увек стављају неписане законе, што Божовић истиче у приповеци *Војводин стриц*:

Нека се Србија никад са овога пута не врати; нека ниједан Србин под небом не остане! Но при погребу мртвац заслужује часну пажњу; гост је с ове стране прага светиња: какви су да су ти Срби, добро су дошли као најближа браћа, као створења божја, а нарочито ова странкиња (Божовић, 2016: 436).

Приметно је да се домаћин и остали укућани према госту опходе понизно и са великим поштовањем, те се корени таквих правила и обичаја несумњиво морају тражити у религији: „У свим случајевима, гост се доживљава као носилац судбине, лице које може да утиче на све сфере људског живота. Гост 'доноси' у кућу добру вољу, изражену у поздравима и добрим жељама које изговара, у формулама захвалности, здравицама, а такође и у поклонима” (СМ, 2001 : 130):

Добар дан и добро дошли! – топло и снажно изусту она на арнаутском, па приђе к огњишту и спусти крај њега прибор (Божовић, 2016: 963–964).

Већ смо нагласили да су у родовско-племенским заједницама владали строги неписани закони, међу којима је свакако и закон гостопримства, одређен „читавим низом ритуалних забрана и ограничења”, које се могу дефинисати као „одређене форме табу-прописа” (Бандић, 1980: 371). Лајла Љамова се са посебним поштовањем и

пажњом односи према куму, јер кум⁴⁷⁸ спада у категорију особа „којих се човек треба чувати и које мора чувати” (Фројд, 1969: 164–165). У традицији нашег народа важило је правило да домаћин настоји „да што боље прими госта, у нади да ће своју будућност обезбедити путем симболичког ’договора’ с вишим силама, чији је представник гост” (СМ, 2001: 130). У приповеци *Нахијска прокуда* и Радунином понашању према неочекиваном и незваном посетиоцу уочавамо архетипску представу о госту као „неприкосновеном, табуисаном бићу, а неприличан однос према госту као религијски прекршај” (Бандић, 1980: 357):

Нећеш, душе ми! Нећеш командире ни за бијели свијет: зар да ми кобиш кућу и домаћина?... Ако није ође Шћепо, његов је син ту. Нећеш одваде ноћас заклињем ти се у Свете Дечани (Божовић, 2016: 394).

Табуисање госта намерника, без обзира на његову националну и верску припадност, „имало је за циљ да сачува кућну заједницу од нежељених последица њиховог натприродног утицаја” (Бандић, 1980: 372). Два госта намерника и странкиња осећају гостопримство код Арнаута у селу Дечани, а домаћини се својски труде да их угосте и услуже, по реду и закону, поштујући правила опхођења према госту:

Сви клекли на колена, нико устурен нити заваљен. Отурили од себе дуванске приборе, уљудно заћутали као за молитву. То је највећа арнаутска пажња и уљудност према онима који су доцније дошли. Хтели су тиме да укажу почаст једној странкињи кад је већ ушла на њихов скуп. Поштовали су домаћина и свој крај... Домаћини се заузеше за нас. Помогоше нам да свучемо огртаче и растеретимо се од оружја, нађоше за Енглескињу неку столицу, подметнуше јастук, те је удобно посадисмо покрај огња да се мало открави и дође к себи (Божовић, 2016: 435).

Поштујући неписана правила гостопримства да „домаћин нуди госту конак, чашћавање, даје му почасно место за трпезом, некад и у врху софре, понекад га служи

Кумство се сматрало за светињу и имало је вредност крвног сродства, јер се веровало да од њега зависи напредак у кући: „Кум се поштује као и родитељ. Пред кумом се скидала капа, дочекивао се на коленима и љубио у прса према срцу” (Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970: 201–202).

стојећи, дарује га, итд.” (СМ, 2001: 130), Радуна „прво пристави уз огањ посудину за каву, донесе госту скленицу ракије, па затим унесе свежа сена и застре му покрај огњишта постељу, прекривши је шареницом и овчјом кожом” (Божовић, 2016: 394).

У приповеци *Љута православка* Богдана мења понашање према некадашњем домаћину, а сад Мустафи, невернику, када је он подсети на законе гостопримства:

– Причекај, Богдана, има за то времена – промуца тихо и својски. – Смири се... Дошао ти је у кућу гост... Добро, гост... Не домаћин, не Мустафа, но ђаво из Кудриња... Али, гост (Божовић, 2016: 488).

Иако га је дочекала као љутог непријатеља, издајника, на подсећање да је он дошао као **гост**, у Богданиној промени понашања уочавамо веровање да су извесне особе „повезане са натприродним силама (било зато што су у великој мери изложене њиховом деловању било зато што се замишљају као њихови представници)” (Бандић, 1980: 373). Обичај да „странац, намерник, у тренутку када добије статус госта, он на извештан начин постаје неприкосновен, табуисан” (Бандић, 1980: 356), добро је познат и Милисаву Бралевићу у приповеци *Нахијска прокуда*. У његовом неприличном понашању, где „дрско протегну руку на мајку покрај нејаке деце” (Божовић, 2016: 395), можемо тражити остатке обичаја који Вестермарк назива **гостинско проституисање**. Такав обичај где се „госту стављала на располагање жена из куће, постојао и у нашем народу, како је показао И. Јелић у свом раду *О гостинској обљуби у нашем народу*” (Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970: 102).

Елементе присутне у обичају гостопримства, Чајкановић објашњава претхришћанским схватањем народа који је у госту „гледао евентуалну епифанију покојног дефицитарног претка” (Чајкановић, 1973: 74). Ово веровање временом је потиснуло хришћанско схватање „госта као особе под заштитом божанског ауторитета” (Бандић, 1980: 358), али није у потпуности искорењено. Приповетка *Стари грмен*, у којој смртно болестан рогожњански поп Војковчанин, упркос немоћи и болести, успева да се не огреши о обавезе према госту намернику, може се објаснити представом о госту као натприродном и табуисаном бићу. Божовић је овај поступак објаснио дужностима домаћина и свештеника, које су биле јаче и од смрти која је куцала на врата:

Стоји он висок и висан, мужанско-покровитељски насмејан као да хоће да ме оживи, да ме отме од немани и да ми улије вере да победим слабост. И све то по некој дужности коју заповеда праг и огњиште, и која је јача од сваке немоћи. Цео његов израз као да збори: „Немам кад да болујем и немоћујем, кад је други у мојој кући болестан” (Божовић, 2016: 25).

У старим „наслеђеним законима гостопримства” (Божовић, 2016: 27) Божовић уочава нешто комплексније и древније од праксе и обичаја: „Није се могло оставити да гост не буде дочекан како ваља, па било што било. Да, гудуре немају гостионица и живот је израдио једно решење да намернику буду врата отворена. Али је овде нешто више и дубље од тога” (Божовић, 2016:). Темељи таквог односа према госту „могу се потражити само у религији” (Бандић, 1980: 356).

Ритуална пракса везана за обичај гостопримства обавља се у сакралном простору огњишта, јер „оно што је олтар у храму, то је огњиште било у кући” (Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970: 220) или на прагу, који је међа између профаног света споља и сакралног простора куће. Огњиште је било средиште живота у некадашњем домаћинству, јер није имало само практичну функцију већ је било обележено и као место доношења одлука. Природно је да је огњиште било место коме се указивало поштовање јер је „оно – као и предмети који чине функционалну целину с њим – представљало домаћу, породичну светињу” (Бандић, 1991: 85).

Пример како су историјска збивања негативно утицала да се закони овог вековног обичаја погазе и прекрше, и доказ да Божовић не идеализује Арнауте, што су многи замерали, носе приповетке *Војводин стриц* и *Кад се царства мијењају*. Домаћини и гости које су затекли, показују поштовање, осим једног „Арнаутина” који крши култ гостопримства тиме што не устаје новопридошлим гостима, већ лежи „неуљудно и некако дрско, супротно целој слици, преко простирача. На леђима” (Божовић, 2016: 436–437). Увреда коју доживљава приповедач и његов побратим Шабан Ржана можда би се и завршила проливањем крви због увређене части да домаћин не открива да је „Арнаутин Авди Мухамед, некадањи дечански Србин Павле, а данас *потурњак*” (Божовић, 2016: 438). Сцена илуструје драму Авди Мухамеда, човека „неразрешеног унутрашњег сукоба” (Ајдачић, 2018: 25), који је изгубио спознају о суштини свог идентитета и бића и очајан, немоћан и разочаран, тражи потврду о припадању. Нарушавање култа гостопримства, који је, како смо и приказали, био јако утемељен како код Срба, тако и код Арнаута, уочавамо и у приповеци *Кад се*

царства мијењају. У невремену Првог светског рата, поп Буњак, присиљен да негде заноћи, гостопримство тражи у кули Хадића у Црколезу, код свога побратима, муслиманске вероисповести. Кршење обичаја већ је приметно покушајем да се гост смести у кућу за чељад, под изговором да је кућа пуна „барјактарима, првацима и качацима” (Божовић, 2016: 41). Доживевши највеће понижење када нико од присутних неће да устане и тако учини част последњем госту, поп их подсећа на старе обичаје које су заборавили. Изборивши се за своје место, поп Буњак упућује јасну критику домаћину на рачун његовог гостопримства, подсетивши га на светињу огњишта⁴⁷⁹ која се не сме оскрнавити непоштовањем госта:

– Но прије свега ја сам поп и Србин, а ти домаћин и слуга оцака и образа: ракије одмах, да повратим душу (Божовић, 2016: 416).

Григорије Божовић у својим приповеткама стално супротставља и упоређује два доба, два света, две врсте људи. Вечити јаз хришћанског и муслиманског живља у његовим остварењима може бити премоштен древним законима бесе и гостопримства, чиме његове приповетке добијају епски и романтичарски оквир, појачан речитошћу и витешким достојанством његових ликова. С друге стране, закони крвне освете осветљавају племенско уређење колектива, древне паганске слојеве свести на прагу укрштања са модерним токовима који још увек уместо опроштаја прво потежу оружје.

7. 2. Обредно-обичајна пракса и њена функција у тексту

Ритуал⁴⁸⁰ „(латински *rituale*, поименичени придев *ritualis* од латинског *ritus* *обред*) католички је црквени термин за обредник, литургијску књигу која садржи прописане текстове и поступке за обреде изван мисе (сакраменте, спроводе,

⁴⁷⁹ У највеће домаће светиње Србин сматра и огњиште, зато се у важним приликама њиме и куне (Тројановић, 1930: 39).

⁴⁸⁰ Термини *ритуал* и *обред* се у савременој домаћој етнологији/антропологији употребљавају са извесним значењским разликама.

процесије)” (Скок, 1971: 148). Разматрајући однос мита⁴⁸¹ и ритуала, Шпиро Кулишић⁴⁸² истиче да су „магија, анимизам, фетишизам, култ покојника, култ животиња и небеских тела, у ствари религиозни елементи којима се изражава спекулативна мисао мита, спојена са религиозно-магијском праксом. Као одраз и саставни део друштвене праксе, мит објашњава установе, односе и обичаје, особито религиозно-магијске обреде” (Кулишић, 1979: 50). Разматрајући сложен филолошки аспект појма, Радомир Ракић издваја као посебно обележје обреда његов сакрални карактер и указује на то да би се обред могао „сматрати посебном, кохерентном, стилизованијом и формализованом радњом – која може бити заснована на религијској идејној основи (било да се ради о црквеној или народно-религијској) и религијске, колективне и/или индивидуалне функције проживљавања” (Ракић, 1981: 85–86). Велике су разлике у дефинисању ритуала, јер он појмовно обухвата широк распон појава,⁴⁸³ а у антрополошком дискурсу Едмунд Лич издваја следеће карактеристике ритуала: „симболички карактер, стандардизованост, стилизованост и репетитивност. Сваку ритуалну активност чини мноштво компоненти које се уливају једна у другу образујући јединствену поруку и доживљај. У најопштијем, одређују је просторна, временска, визуелна и вербална димензија, али могу бити релевантни и сви покрети,

⁴⁸¹ „Корен речи *мит* означава простор у коме говор, мишљење и делање још увек нису раздвојени, и то не само у призивању бога него и у свакодневном говору. Тек касније, значење говора и језика одвојиће се од стварности и дела. Мит у основи јесте прича о природи света и ствари, о значају појава и њиховом икону и смислу. Мотиви и теме изворних митских предања нису обична и дневна питања живота, већ најсложенији проблеми и егзистенцијалне апорије о пореклу и смислу постојања света и човековом положају у њему” (Лазаревић, 2001: 13).

⁴⁸² Кулишић, Ш. (1979). *Стара словенска религија у светлу новијих истраживања посебно балканолошких*. Дјела, књига LVI. Сарајево: Центар за балканолошка испитивања Академије наука и уметности БиХ.

⁴⁸³ „Чак и међу специјалистима за ову област постоји највеће могуће неслагање око тога како користити реч ритуал и како разумети само извођење ритуала. Оно што додатно компликује ситуацију јесте чињеница да се упоредо са термином ритуал користе термини церемонија, обред, светковина и други синоними или се указује на разлике у нијансама њиховог значења, што зависи од предмета проучавања, као и теоријских полазишта аутора. Иако је сам појам вишезначан, комплексан и неодређен, па су према томе и приступи његовом проучавању такви, ритуал својим специфичним обликом пружа мноштво информација о култури и друштву у ком се изводи” (Лич, 1983: 64).

додир, мириси” (Лич, 1983: 64). Термин *обред*⁴⁸⁴ „углавном се доводи у везу са религијском сфером, док *ритуал* има шири значењски садржај, па сходно томе и применљивост. Он може имати, у већој или мањој мери изражен, религијски карактер, али и не мора, као на пример *секуларни ритуал*” (Златановић, 2003: 15). У тексту *Примена дијалектичке дихотомије у анализи обреда*⁴⁸⁵ Душан Бандић закључује да се „обреди могу дефинисати као специфични нормирани облици понашања преко којих једна друштвена заједница тежи да регулише свој замишљени однос натприродном, оностраним или радикално другом. Притом је потребно нагласити да се обредним понашањем тежи непосредном утицају на натприродне силе, за разлику од других форми религијског понашања код којих се таква тежња у правилу посредно испољава” (Бандић, 1978: 4). Тумачењу обреда се може приступити са више аспеката, а уочавањем међусобних утицаја обреда и књижевности могуће је превладати једнострано тумачење о њиховим односима. Дејан Ајдачић предлаже да, приликом тумачења књижевног текста који садржи обред, „миметички или симболички”, истраживач примени ритуалистички приступ тумачења: „У ритуалистичком тумачењу књижевних дела указује се на обредне елементе у фикционалном тексту, расветљавају се односи обредне и необредне културе, својства обредних актера, радњи, формула, те тумачи исказани, подразумевани или прикривени смисао обреда који је књижевно представљен” (Ајдачић, 2004: 69). Да бисмо утврдили функцију обреда у стваралаштву Григорија Божовића, поћи ћемо од става Малиновског да се у свакој људској заједници могу уочити „два јасно изражена домена: духовни и световни, другим речима – домен магије и религије и домен науке” (Малиновски, 1983: 33), на који се може надовезати Диркемова идеја да у самој „религији постоји нешто вечно, а то су култ и вера” (Диркем, 1982: 390). На пример, ритуални поступак представља вид својеврсног система комуникације а може имати и регулативну функцију.

Као одреднице Божовићевог приповедачког поступка издвајају се: вера, менталитет обичног човека, дијалекатски говор и описи обичаја и веровања, тако да можемо рећи да је писац добро познавао обредно-обичајну праксу српског народа коју

⁴⁸⁴ У савременој домаћој литератури, када је реч о свадби као целини, употребљава се синтагма *свадебни ритуал*, док се о појединим њеним моментима говори као о *обредима*, нпр. Зоја Карановић „Свадебни ритуал као поступак потчињавања моћи жене”. У: *Небеска невеста*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије, 2010 (Златановић, 2003: 15).

⁴⁸⁵ Бандић, Д. (1978). *Примена дијалектичке дихотомије у анализи обреда*. Етнолошке свеске 1;

је транспонован у текст. Милисав Савић открива значај познавања обредно-обичајне праксе⁴⁸⁶ за тумачење дела Григорија Божовића, истичући да „само одлично познавање значења и симболике обичаја колашинског краја може дати поуздан кључ за право читање Божовићевих приповедака, односно само у том кључу може се разумети сва величина и трагика Божовићевог приповедачког света” (Савић, 2006: 35).

Обредни контекст анатеме и клетве и њихова регулативна функција

Подвргавање анатеми,⁴⁸⁷ у хришћанском смислу, подразумева изопштавање јеретика и непокајаних грешника из црквене заједнице: „Обред анатеме, анатемисања, практикован је у народу као реакција на различите врсте криминалних делатности. У народном обичајном праву анатема је спровођена на посебно изабраном месту (на граници села, на раскрсници, на месту смрти злочинца) и у посебно време (најчешће на велики празник) да би нагласио значај ритуала” (СМ, 2001: 3–4). Обреду анатеме се приступало ретко, јер након њега појединац престаје да буде члан друштва, а преступнику су се упућивале различите клетве, од тога да „нема порода ни он ни ико његов, призивала се болест, смрт, слепило, гром” (Ђорђевић, 1984: 45). Као пример обреда који има функцију регулатива, поред анатеме анализираћемо и клетву⁴⁸⁸ као

⁴⁸⁶ „Покривање лица убијеног марамом или облачење чистих чарапа на његове ноге и те како имају своје значење (значење о поштовању људског достојанства, пре свега). Кућа која не угости непознатог путник и није кућа. То што жене не седају за трпезу са мушким није знак непоштовања према женама, већ знак једног утврђеног реда у патријархалној заједници без којег јој нема опстанка. Ни то што жене свлаче обућу мушкарцима и перу им ноге такође није знак њиховог подјармљеног положаја већ пре свега алузија на познату библијску причу” (Савић, 2006: 35).

⁴⁸⁷ Реч *анатема* је грецизам, са основним значењем *искључење, удаљавање (из дотадашње средине), проклетство*. У српској култури и традицији израз може имати различито значења, а користи се у три различита семантичка контекста. С тим у вези, анатема превасходно представља проклетство, чин изопштавања из цркве, затим народни правни ритуал друштвеног проклињања, али и митско биће застрашујућег изгледа (СМ, 2001: 3–6).

⁴⁸⁸ Клетва је вербални модел са изразито негативном конотацијом. Обредно-обичајно упориште има у веровању у магију речи, у могућност да клетник речју може утицати на онострани силе и усмерити

средство којим се појединцу предочава његов грех и искорак који чини из духовне заједнице, а самим тим и као казну која следи.

Кроз искуства концентрисана у „пословицама и кратким говорним облицима, норме одређене заједнице огледају се као сума знања предака, као збир појединости, система вредности и табу-прописа којима се регулише човеково место у породичним и друштвеним оквирима, али имају и истакнуту прагматичну функцију” (Самарџија, 2007 :65). Патријархално друштво има своју хијерархију, па тако тежина клетве зависи од клетника; најтежом се сматра кумова клетва, затим оклеветане девојке, па мајке, брата итд. Мајчина клетва сматра се најтежом и њени мотиви, варијанте, као и ритуални поступци који је прате, предмет су многих истраживања.⁴⁸⁹ Настала у давна времена, када се веровало у магијску моћ речи, клетва је, у свести народа, могла да покрене „снагу коју је било тешко, ако не и немогуће зауставити” (Елијаде, 1991: 29). Осим клетве, у приповеткама наилазимо на појам проклетства,⁴⁹⁰ о коме *Речник Матице српске* даје следеће објашњење, као највишег степена клетве: „јавно изговорена, објављена жеља да кога снађе највећа несрећа” (*Речник МС*, 1973, с. в. **проклетство**). Иако енциклопедијски речник *Словенска митологија* прави разлику између проклетства и клетве, у самом тексту у оквиру ове одреднице, иако се говори да је клетва индивидуални, а проклетство⁴⁹¹ колективни чин, та се разлика укида,

њихово деловање. Персонализована сила изазива страдање уклетог/проклетог (*Речник српског језика*, 2007: 1387).

⁴⁸⁸ Видети у: Кулишић, Ш, Петровић, П, Пантелић, Н. (1970). *Српски митолошки речник*. Београд: Издавачко предузеће „Нолит”. Словенска митологија, енциклопедијски речник (2001). Београд: Zepher Book World.

⁴⁸⁹ Видети у: Кулишић, Ш, Петровић, П, Пантелић, Н. (1970). *Српски митолошки речник*. Београд: Издавачко предузеће „Нолит”. Словенска митологија, енциклопедијски речник (2001). Београд: Zepher Book World.

⁴⁹⁰ „Проклетство је исход клетве, проклињања (в. клетва, проклетије). Ако родитељима умиру деца, онда се верује да пате због неког проклетства свог или својих предака. Ако се у породици или роду појави нека наследна или дуготрајна болест (слепило, туберкулоза костију и сл.), онда се казује да долази од неког проклетства које се наслеђује за девет колена” (Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970: 260).

⁴⁹¹ Поп Радивоје у приповеци *Лукин вир* проклиње Колашинце да би их, казном за коју и он и они верују да ће их стићи, натерао да остану на својој земљи:

Да је проклет ко остави место ђедова наших! Колашинци, нека вам је проклето и продевећено свето причешће што вам га ова грешна рука даваше за спасеније ваше! Да вам се у отров змијски преобрати, те да не умрете, но да се расцијепите као највећа гад, ако оставите земљу ову! Амин! Послушајте мене. Оканите се онога Црнојевића у Вучјем Пољу што је памет изгубио, црн му дан

пошто разлика на нивоу самих примера и ситуација није наведена. Веровало се да клетвена ефикасност зависи од околности: ауторитета клетника, као и обредно-обичајног контекста у којем се клетвени израз изриче, а који укључује место и време изрицања клетве, као и невербалне покрете⁴⁹² као део свеукупног ритуала. Када се наруше „етичке норме које обухватају обичаје веровања, религијске и друштвене конвенције” (Самарџија, 2007: 62), формуле као део усменог стваралаштва показују своју прагматичну функцију, засновану на веровању у магијску моћ речи у обредном контексту. Рушење друштвене и породичне хармоније у народној књижевности регулисано је казном за неопростиве грехе:

*Не поштује млађи старијега,
Не слушају ђеца родитеље,
Родитељи пород погазили...
Кум свог кума на судове ћера,
И доводи лажљиве свједоке.
А брат брата на мејдан зазива,
Ђевер снаси о срамоти ради,
А брат сестру сестром не дозива
(Вук, СНП II, бр. 1).*

Антитетички модел ритуалистичког тумачења текста можемо применити на приповетку *Као јерарх*, пошто је и у њеном средишту обред. Поново инсистирајући на опозицији МИ–ОНИ, Ајдачић уочава да овде етничка и верска различитост могу бити и језгро заплета или расплета: „Обредном клетвом заједница спречава проверавања у причи *Као јерарх* Григорија Божовића. Григорије Божовић тиме жели да читаоцу представи све недаће са којима се српски народ суочавао и начине на које се борио, а обред и традиција су један од њих. Приповедач описује опрост и анатему, ритуалне поступке српске заједнице којима девојку хоће најпре да одврате од намере да се потурчи, а затим и одбаце” (Ајдачић, 2004: 70). Покушавајући да девојку врати на

довијека! Ко ме не послуша, ко пљуне невјерством на сиједи косе моје, ниједна земља кости да му не прими (Божовић, 2016: 777).

⁴⁹² Понекад је клетва била праћена и другим манифестацијама ритуалног понашања – попут скидања капе или мараме, где „ритуална голотиња представља скидање културних обележја и приближавање природи као извору натприродних сила” (Баришић-Јоковић, стр. 2007: 41)

прави пут, прота је платио да девојку отму и у митрополији је уверава да је погрешила, да су је преварили, силом отели, омађијали:

- *Ама силом су те уграбили Арнаути и запретили ти?*
- *Несу силом: мужа сам искала, мужа сам нашла!*
- *Мађије су то, враџбине...*
- *Сама сам хтела. Момка сам изабрала. Арнаутина мужа хоћу. Онога што носи пушку, што се никога не боји, а не као моји сељани, као ви* (Божовић, 2016: 114).

У протиним аргументима уочавамо опозицију јер стално истиче епитет *наше*:

- *За нашу лепу веру, за наше празнике, за наше рухо, лепо и дивно...*
- *Не заборави наш Божић и Васкрс* (Божовић, 2016: 114).

насупрот њиховој поганој, душманској вери, коју је Неранца почела да прихвата и изгледом (мимикријом):⁴⁹³

На њој димије и плитке кондурице. Нокти на прстима већ обојени каном као код муслиманака, а од ње заудара мошусом, тим јединим мирисом који су арнаутске младице почеле да употребљавају (Божовић, 2016: 113).

Добар познавалац менталитета ондашњег народа, њихове психологије и веровања, црквењак Гапа има план којом ће сломити Неранцин пркос, а да не примени силу, већ да Неранца одустане сама од суноврата у који је кренула. Прикупивши скупотене дарове од народа, Гапа показује Неранци да ипак њихова вера није тако *слаба*, да је њихово рухо лепше него што је видела код Арнаута, што указује на чињеницу да је један од узрока Неранциног преверавања сиромаштво и жеља за богатијим животом. Дарове које је Гапа донео, како објашњава, народ јој је наменио као самртно рухо, то ће јој обући када умре, јер ће она ипак умрети као хришћанка, колико год да се турчила:

⁴⁹³ У психолошкој литератури поступак промене вере описан је термином „морална мимикрија”, а антрополог Цвијић чак описује и поданички психички тип, којим означава процес не само спољашњег саображавања (мимикрије), већ и унутрашњег психичког преображавања према слици сурових господара, како би се поробљена особа што више додворила свом деспоту (Требјешанин, 2000: 278).

А ово ти народ послао на поклон: не дај божје, ако се потурчиш, да понесеш са собом све дивно и ново, да виде Турци од какве си вере и, после да те обуку кад умреш у ово српско, јер турчи се ти колико хоћеш, а душа кад ће да ти испада, ти ћеш опет да се прекрстиш и да рекнеш „Ва има оца” (Божовић, 1996: 116).

Девојке и невесте које је Гапа натерао да дођу да се опросте од Неранце и да јој донесу дарове, још више су поколебале младу девојку, а сам чин праштања, како Божовић истиче, деловао јој је да се поздрављају „као са самртником”, пољупцем у чело, чиме јунакиња заправо доживљава ритуалну смрт. Клетва као „друштвени институт јавља се у обичају анатеме – колективног проклињања, затим као условна клетва која је веома блиска заклетви и као саставни део самог института заклетве” (Ђаповић, 2009: 11). Нарушени склад и непоштовање друштвених норми захтевао је казну, а једна од најтежих јесте анатема, па црквењак представља девојци каквом ће обреду и казни бити подвргнута:

Али најпре ћемо да те водимо у цркву. По закону је. Да ти прота чита опроштеније, опело... Како да ћеш да умреш... криштена си душа, закон је такав...И кад те уведемо у цркву, видеће се шта је. Имаш да целиваш свеце... Ако је силом, свеци ће одмах да плачу. Свети Никола ће да јекће, као да је жив. И прота ће да ти чита опроштену, јер сила Бога не моли. Али ако си пошла вољом из обести, ако ти је омилила погана вера и шугав Арнаутин, свеци божји ће се наљутити. Ти ћеш поћи да их целиваш, а они ће одмах да избуце очи на тебе страшно, страшно, па ће да летну с иконе чак горе уврх цркве и да те проклињу (Божовић, 2016: 116).

Црквењак предочава Неранци да ће имати шансу за искупљење, поготову ако су је натерали да промени веру. У супротном, биће проклета. С обзиром на то да је преступ проверавање, за место извођења обреда анатемисања изабрана је црква, а обреду су по правилу присуствовали сви становници и тада „би свако бацио по камен и изговорио клетву”:

– Анатема, анатема! – цикнуће они озго у цркви, а прота ће ти прочитати проклетство да не видиш на земљи белог дана и да изгубиш онај свет. Па после ће три пута да пита народ:

– Е народе, опраштате ли Неранци Стојковој из Црвене Водице да се потурчи драгом вољом?

– Анатема, анатема! – три пута ће народ узвикнути (Божовић, 2016: 116).

Неранци је за овај преступ, осим прогонства из друштва и црквене заједнице, запређено губљењем царства небеског. Већ смо истакли да је Божовић у своје текстове уносио традиционалне и фолклорне елементе „усменог стваралаштва у којима уочавамо 'исконске слике'⁴⁹⁴ у облику анђела, демона, ђавола, патуљака” (Питулић, 2011: 500). Предочавајући ток анатемисања које следи, црквењак застрашује Неранцу сценом уклањања миросаног знака са чела и одузимањем анђела чувара:

– Анатема, анатема, анатема! – рекнуће прота, отрће ти миро са чела, скинуће невидљиве анђеле с рамена, па ће ти на њихово место метнути два црна, репата, страшина ђавола – да ђаволским путем отидеш (Божовић, 2016: 116).

Наиме, у словенској и српској митологији и традицији укореењено је веровање да сваки човек по рођењу добија анђела⁴⁹⁵ чувара који га води кроз живот, а након смрти прати његову душу до Царства Небеског штитећи је од ђавола: „Анђео човеку стоји иза десног, а ђаво иза левог рамена. Понекад сматрају да је иза десног рамена добри, а иза левог зли. Анђео и ђаво свакога човека боре се један против другог; анђео штити човека од зла, ђаво га упућује на зло” (СМ, 2001: 6). Уместо анђела који су је чували, Неранцу ће преузети ђаволи, које Гапа представља као *репате, црне и*

⁴⁹⁴ О исконским сликама, које су код Јунга означени као архетипови, видети детаљније у: К. Г. Јунг *Човек и његови симболи*, Народна књига, АЛФА, Београд, 1996, или у В. Питулић *Народне умотворине са Косова и Метохије између древних симбола и очувања идентитета*, где су традиционални симболи у народним умотворинама тумачени у циљу дешифровања карактерологије конкретног етноса.

⁴⁹⁵ Свако дете приликом рођења добије свога анђела чувара, који га прати од рођења до смрти, стојећи му на десном рамену, учи га добру и одвраћа од зла. Када дете у повоју почне да се смеје и да посматра своје безгрешне ручице, онда га то анђео забавља; када дете прохода и иде натрашке, онда се радује ђаво, јер га он тако води, а анђео плаче. Када човек чини добро, анђео се радује и милује га крилом, а када греши, онда је тужан, јер је човек прешао у власт ђавола. По једној басми, анђели моле Бога да дарује болеснику зечју брзину, видрину хитрину и псеће здравље. Анђео невидљиво долеће самртнику у помоћ. Пошто самртник умре, анђео прати његову душу и брани је на Божјем суду (Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970: 14).

страшне, што одговара народној представи о ђаволима.⁴⁹⁶ Црквењак Гапа на почетку и крају приповетке користи синтагму *ђавоље женско* алудирајући на веровање да је човека створио Бог, а жену ђаво: „Ђаво је представник деструктивности и сваке негације. Када је Бог створио овај наш свет, онда је ђаво, насупрот њему, створио свој ђавољи свет. Бог је створио човека, а ђаво жену” (Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970: 129). И у Гапином сликовитом приказивању разлика између православља и ислама уочавамо непомирљиву опозицију између двеју вера, која Неранцу доводи до очајања и слама је:

А чудим ти се, Неранца... Турска вера је погана вера. Они смрде. Знаш немиросана вера. Сваки човек смрди ако није миросан. Не посте никад, па заударају. Не верујеш? Хе... да се увериш. Ето сад да те купамо, па ту твоју воду да изнесемо протином дорији: попиће је сад сву. А пробај кад се потурчиш. Вежи кобилу за јасли три дана, дај јој зоб и сено, а не поји је, па јој однеси твоју воду у којој си се окупала. Ако ти је само нађуши, а већ о пићу и да не кажем. Ех, росо, аџамијо, распашићеш се као трулина, чим се потурчиш, усмрдећеш се (Божовић, 2016: 116).

Као последњи адут црквењак чува мајчину клетву, знајући да Неранца неће издржати толики притисак. Најтежом клетвом у усменом стваралаштву сматрају се оне које „изричу девојке и мајке и такво веровање директно је уткано у лирске обрте и трагичне сукобе балада” (Самарџија, 2008: 35), а њихове муке служе као опомена:

*Често Лазо на гроб излазио,
Па је пито своју заручницу:
Је л ти душо земља дотешчала?
Девојка му мртва одговара:
Није мене земља дотешчала,
Већ је тешка материна клетва (подвукла Ј. Јевтић)
(Вук, СНП II, 7).*

⁴⁹⁶ „Ђаво има лик човека, али с малим роговима на врху чела, са избуљеним и крвавим очима, руњав је по целом телу, у лицу црн, са шиљастом брадицом унапред повијеном као у јарца, ретким брковима, а нос му је дугачак и повијен као у орла. Млађи ђаволи имају реп, а старији су куси, јер им је отпао. Уши и ноге у ђавола су као у козе, на рукама прсти са орловским ноктима” (Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970: 128).

Код „мајке постоји јасна свест о ауторитету који представља, о тежини речи коју изговара, али и о страшној опасности која девојци прети” (Петровић, 2004: 42), а код Неранце урезана свест и веровање да ће је изречено проклетство стићи, што резултира њеним преплашеним одустајањем од проверавања.

С обзиром на то да је заклетва уско повезана са кетвом, тј. то је „клетва која ће се испунити ако се договор прекрши” (Радуловић, 2009: 78), она омогућава испуњење дате речи услед страха од казне. Као условну кетву можемо посматрати мајчину заклетву млеко⁴⁹⁷ у усменој поезији, у случајевима када се поступак јунака коси са херојским или општим етосом, као што је случај са приповетком *Мајчин одвојац*, где стара Божана Влашковић користи кетву као регулатив у кризном тренутку по породицу – деоби:

– Докле сам жива, ја ћу са оном твојом кучком... Тако... И ко преломио моју ријеч, преломило му се свако добро, а ово нека му је проклето и овога и онога свијета! (...) Божана Влашковића, стара и прави гроб, а никад снажнија, разгрну своја прса и суху руку наслони на десну усахлу дојку (Божовић, 2016: 559).

Клетва се најчешће изриче у стању афекта, „као згуснуто осећање мржње, у срдитој немоћи, као освета или као превентивно средство претње” (Милошевић Ђорђевић, 1997: 115–116). Божана прети кетвом да би спречила раскол у породици који је на помолу, а израз је и немоћи и срџбе због безосећајности снаха које не желе да воде бригу о несрећној удовици. Патријархални српски народ у 19. веку веровао је у делотворност кетви. Оне су биле условљене патријархалном свешћу о правди и моралу. Страх од кетве појачаван је уверењем да од ње нема лека, да се од проклетства не може побећи, јер се често и читаве породице могу проклетити. Имајући то у виду, Божана прети кетвом, а претња је пропраћена полагањем десне руке на дојку, а иза овог „невербалног знака крије се покушај да се подсећањем на ауторитет кетника и неприкосновеност речи које изговара, управља синовљевим избором и вољом” (Радојевић Секуловић, 2016: 7). Клетва је представљала и обичајно-правну норму која је регулисала односе међу људима, а заснивала се на „веровању да ће се изречено неизоставно испунити” (Живковић, 1992: 358).

⁴⁹⁷ Малобабић, Ж. (1999). *Сакрални карактер мајчиних груди. Од обреда до вербалног текста и ријечи*. „Српски језик” бр. IV/2, стр. 847–862.

Да бисмо потврдили функцију обреда у приповеци *Као јерарх*, поћи ћемо од става Малиновског да се у свакој људској заједници могу уочити „два јасно изражена домена: духовни и световни, другим речима – домен магије и религије и домен науке” (Малиновски, 1971: 33), на који се може надовезати Диркемова идеја да у „самој религији постоји нешто вечно, а то су култ и вера” (Диркем, 1982: 390). Ритуални поступак анатемисања, представља вид „својеврсног система комуникације”, а има и регулативну функцију: „Ограничени код се употребљава економично да пренесе информацију и да подржи одређену друштвену форму. То је систем контроле, као и систем комуникације. Слично овоме, ритуал креира солидарност а религијске идеје имају своје казнене импликације” (Даглас, 1993: 178). Црквењак користи анатему као средство којим предочава појединцу његов грех и искорак који чини из духовне заједнице, а самим тим и као казну која следи. Клетва/заклетва у приповеци *Мајчин одвојац* такође узмах има регулативну функцију – спречава раскол у породици у оба случаја. Издвојили смо примере у којима нам писац предочава неман исламизације са којом се српски народ суочавао и начине на које се борио против ње, а обред и традиција су један од њих. Приповетке у којима се ритуални поступак користи као регулатив у кризним породичним ситуацијама упоредили смо са мотивима и формулама из народног стваралаштва, и тако потврдили да оно чини основу Божовићевог стваралаштва.

Убиство као ритуални регулатив

Указујући на могућност да се обред може посматрати са различитих аспеката, Душан Бандић издваја три типа анализе: „формалну, функционалну и генетску” (Бандић, 1978: 8). Иако је „прва појава у обреду, мит се рађа тек његовом појавом као профана прича о заједници, кад губи свој сакрални карактер, своју тајну за непосвећене и почиње да се приказује целокупној заједници” (Лазаревић, 2001: 24). Митско и историјско искуство показују да је „жртва потребна да би се нешто саградило, родило, добило, а главна жртва да би свет могао постојати је човек из чијих делова настаје читав космос” (Павловић, 1986: 7). Дејан Ајдачић⁴⁹⁸ објашњава да је тумачење сваког

⁴⁹⁸ Ајдачић, Д. (2004). *Прилози проучавању фолклора балканских Словена*. Београд: Хелета.

текста условљено посебним одликама, које поред општих метода захтевају и херменеутички приступ. Осим доброг познавања фолклорног и црквеног обреда, неопходно је размотрити утицај обреда на књижевни текст и обрнуто, да би се избегло једнострано тумачење. Полазећи од хипотезе да обред има своју функцију у фикционалном тексту, покушаћемо да је осветлимо користећи приступе у којима се, како Ајдачић истиче, „преплићу ритуалистичке и књижевне методе, испитивање: а) магијско-обредних елемената у тексту, б) типова преображавања обредног модела, в) модела коришћења антитеза у представљању обреда и г) обреда као дубинске структуре неких жанрова” (Ајдачић, 2004: 70), проналазећи сличне мотивске и формулативне обрасце у народној књижевности.

Норму духовне и душевне нормалности одређују идеолошки и религиозни ставови још од формирања друштвених заједница. Духовна лица која имају задатак да штите друштвену заједницу од рушења хармоније и кршења норме, баве се „модификовањем, контролом одступања од норми, и одбацивањем или преобраћењем – кажњавањем или лечењем ненормалних” (Ајдачић, 2000: 354). Однос према оболелима често је амбивалентан и варира између одбацивања и жеље да се несрећном помогне, а начини су зависили од културно-историјских прилика и могућности да се унутар одређеног система вредности и међуљудских односа прихвати другачије понашање. У народној култури одступања од нормалног понашања тумачена су на различите начине, али се најчешће веровало да га изазива нечиста сила која је ушла у човеково тело. Одступање од неписаних правила понашања у народној традицији и књижевности испољава се и неопростивим гресима⁴⁹⁹ за које следе немилосрдне казне. Заједница покушава да појединца који руши хармонију врати на прави пут и успостави

⁴⁹⁹ *Не поштује млађи старијега,
Не слушају ђеца родитеље,
Родитељи пород погазили...
Кум свог кума на судове ћера,
И доводи лажљиве свједоке.
А брат брата на мејдан зазива,
Бевер снаси о срамоти ради,
А брат сестру сестром не дозива*
(Вук, СНП II, бр.1).

ред или га, у крајњем случају одбацује, изопштава, жртвује, а жртвује се нешто да би се укинуо хаос претходног постојања (Павловић, 1986: 8).

Начин разумевања „поремећаја” и приступ враћању поретку мењао се кроз историју. У овом делу покушаћемо да сагледамо убиство као ритуални регулатив на изабраном корпусу Божовићевих приповедака, у ситуацијама када појединац наруши хармонију друштвене заједнице до границе после које нема повратка. У народно-хришћанским представама спајају се хришћански актери или света места са паганским начинима лечења (везивање, батине), док у сведеном хришћанском приступу опседнутима нема више директног дејства Бога или његових заступника, већ је њихова моћ приписана самој цркви као светом месту које поседује чудесне силе исцељења, примљене од божанске силе и светаца. Тај спој је условљен сусретом две традиције, али и немогућношћу свакодневног дешавања чуда. Заправо, оно одражава реално суочење са стварношћу и пристајање на сурову контролу, дозвољавањем да чудо ипак може да се деси. Доласком хришћанства нису у потпуности укинута неки елементи паганског модела који су били засновани на насилном истеривању нечисте силе, па је тако дошло до „чудесног споја милосрђа и суровости, који се срећу у народном хришћанству” (Ајдачић, 2000: 362). У приповеци *Доста, ако је и за крст!* Завиша Раковац ремети хармонију друштвене заједнице саопштивши куму Марићу да прелази у ислам:

Нећу више да га трпим, чу ли ме! Нећу и не могу! Од Косова па до амина, можда. Да будем вечити презрени роб, раја и црни каурин. Да не унесем у кућу уочи Божића ни оку крметине, да по закону не омрсим ћецу. Да ме пристав Селмо води преко Лима на причест у моју рођену цркву коју су моји ђедови обновили. Е, нећу више, обадва ми свијета (Божовић, 2016: 680).

Представе о опседнутости људи нечистим силама подразумевају веровања о присуству нељудских бића у човековом телу. Према народно-хришћанском моделу, Татомир Вукановић у студији *Лечење умоболних у манастирима код јужних Словена*⁵⁰⁰ наводи примере из етнографске литературе којима потврђује традицију

⁵⁰⁰ Ајдачић, Д. (2000). *Чудесно исцељење опседнутих*. У: Чудо у словенским културама. (ур.) Дејан Ајдачић. Нови Сад: Апис.

довођења умоболних на лечење у манастире, које смо већ поменули у поглављу *Простор и време*.⁵⁰¹

Марићу се као једино логично објашњење за Завишино стање намеће мисао да је померио памећу⁵⁰² и да се као решење намеће пракса по којој „маните, које сматрају опседнутим ђаволом, воде у манастире и код светих божјих угодника, свештеници читају соборње – несрећника претходно вежу, а тада само читају познате молитве и каде тамјаном” (Вукановић 1957: 69).

Кумство⁵⁰³ се сматрало за светињу и имало је вредност крвног сродства, јер се веровало да од њега зависи напредак у кући. Кум и побратим сматрани су, „с религиозне стране посматрано, светом врстом сродника” (Барјактаровић, 1986: 161), док Радомир Ракић одређује кумство⁵⁰⁴ као „вештачку сродничку везу” (Ракић, 1969: 53). Кад се узме у узме у обзир статус који је кум имао, постаје нам јасан цео велики значај кумове клетве, о чему пише Чајкановић: „Кум може да прокуне; његову клетву Бог прима пре него и очину и материну. Ми знамо да се клетва упућује хтоничним

⁵⁰¹ „Маните из Васојевића воде у манастир Дечане, где им читају молитве, 'свештају масло' и дају само хлеб и воду (ђаво не улази у гладна човјека)” (Ровински 1994: 239–240). Татомир Вукановић записује како умоболнима читају молитве стављајући их у кладе у Леснову или у мрачне избе у Девичу” (Вукановић према Ајдачић, 2000: 359–360).

⁵⁰² – *Па ти си шенуо, тебе треба везати и у какав манастир!*

– *Жено, ђецо – из гласа поче да виче Марић: Жара брзо у кадионицу и тамјана, дајте амо, наш кум је пореметио памећу* (Божовић, 2016: 680).

⁵⁰³ Кум се поштује као и родитељ. Пред кумом се скидала капа, дочекивао се на коленима и љубио у прса према срцу. Он се први позивао на свадбу, без њега се није могло обавити венчање младенаца, за столом се посађивао на почасно место. Да не би искрсавале замерке међу кумовима, кумства су се тражила у другим селима. По једној народној песми, од три највећа греха један је изводити кума на суд (Кулишић, Пантелић, Петровић, 1970: 201–202). Кумство је старинска народна појава, старија од хришћанства. Црква је санкционисала кумство и дала му данашње обележје. Назив *кум* познат је свим Словенима. У писаним изворима спомиње се крајем IX века, за време Петра Гојниковића, управо непосредно после примања хришћанства. По том најстаријем спомену види се да су примарни облици кумства постојали и пре примања хришћанства (Кулишић, Пантелић, Петровић, 1970: 201–202).

⁵⁰⁴ „У литератури се према народној класификацији наводе посебне врсте: крштено, шишано, кризмено и вјенчано; или се узроци стварања означавају као врсте кумства – кумство умира освете, кумство невоље и сл., али у ствари, о неким врстама не може се говорити – постоје само два различита типа према трајности и интензитету веза: трајно (наследно) и пригодни тип” (Ракић, 1969: 53).

демонима, и да су хтонични демони ти који клетву извршују. А кум⁵⁰⁵, као што смо видели, стоји у вези са хтоничним демонима од којих зависи судбина његовог кумчета и има утицаја на њих, и зато је његова клетва у толикој мери тешка” (Чајкановић, 1994: 81–82). Као божји посредник, кум је имао и извештај мртвачки, хтонични карактер, што се види се и из његове нераздвојне везе са Светим Јованом,⁵⁰⁶ који је извесно хтонично божанство. Марића жена спречава да убије Завишу и тако учини неопростиви грех⁵⁰⁷ који ће испаштати читава његова породица кроз будућа поколења, а казну за један од неопростивих грехова имамо у песми *Наход Момир*:⁵⁰⁸

– Не кума, безумниче! Не закон божји, не на Светога Јована! Зар заборављаш да те је његов отац држао у цркви на рукама, а да ти је он сам крстио сву ђецу! Не кумовљу крв, за велико име божје! (Божовић, 2016: 680).

⁵⁰⁵ Вук Стефановић Караџић у *Српском рјечнику* из 1852. године, бележи различите врсте кумова: „1) крштени. Кум се зове и онај који први пут стриже косу дјетету; такви кумови бивају и Турци нашим људима, и наши људи Турцима (по Босни): Ој Турчине, за невољу куме! Не кумим те ја што кума немам. 2) вјенчани. Образ ваља, кум ће доћи. Ни ја теби кум, ни ти мени стари сват. Кум се зове и сваки од родбине правога кума. 3) пред кума т. ј. штогађ тако добро да би се могло пред кума изнијети!” (СР II: 443)

⁵⁰⁶ *Свети Јован књиге узимаше,
Те крстио Христа кума свога
Јован Христа, а Христос Јована*
(Вук СНО I, бр. 203).

⁵⁰⁷ „Највећи греси у народној традицији били су: заклати дете, обљубити куму, посестриму или снаху, не поштовати родитеље, оклеветати некога, примити мито, не уделити сиротињи, украсти, похарати цркву, сипати воду у вино, уништити плод у утроби, љубити на веру девојку па је оставити, радити недељом, причестити се без исповести” (Питулић, 2011: 13).

⁵⁰⁸ *Поцрнило девет везирова,
а највише Тодоре везире
Кум неверни, вера га убила!
Под њима се земља провалила*
(Вук, СНП II, бр. 30)

Говорећи о хомогеним и нехомогеним просторима у књизи *Свето и профано*,⁵⁰⁹ Мирча Елијаде истиче да „свето и профано представљају два начина бивствовања у свету, две егзистенцијалне ситуације, које је човек преузео током своје историје” (Елијаде, 2003: 71). Бавећи се питањем када се испољава свето, Мирча Елијаде каже да је то мистериозни чин у којем се испољава нека реалност која „не припада нашем свету”, где се и читава природа показује као „космичка сакралност”. Верујући у моћ светилишта, Марић наговара кума да се суочи са својим грехом у локалној цркви Никољачи, надајући се чуду:

– Чуј ме, твоје и моје душе ради. Да пођемо сад онамо преко моста у Никољачу (...) Унићи ћемо у храм божји, клекнућеш пред свецима и упитати ту своје срце што ћеш најзад учинити. Ако ти оно ту рекне да се турчиш – турчи се, богом нека ти је просто!... Жена остави човека па му на поласку изговори једно збогом: опрости се и ти у цркви са својом вјером – преко толиких предака твојих заслужила је било толико! А потоље што буде суђено: ко зна шта ће и од мене бити кад ти завијеш чалму (Божовић 2016: 681).

Завиша Марић у сакралном простору тражи спас за душу посрнулог кума и начин модификације кршења друштвене норме. Бекством из сакралног простора манастира, Раковац бежи у профани свет, где губи последњу шансу за комуникацију са светим и могућност за повратак религиозној заједници. Раковац чини једино што му преостаје – убиство кума из дужности, без обзира на грех који прети њему и његовом потомству:

Ончас, затим, он га брзо обема рукама подузе, као перушку претури преко оgrade и бућну у Лим. Па се и сам наже и погледа. А кад притрча другој огради и преко ње добро виде на месечини како му се кум неколико пута заковитла у чеврнтији испод моста, па потону, он се усправи, окрену Никољачи, прекрсти и хукну:

– Опрости, Боже, и Свети Јоване! Не мени, но мојем кољену (Божовић, 2016: 682).

⁵⁰⁹ Elijade, M. (2003). *Sveto i profano*. Novi Sad.

Кум спада у табуисане особе и однос према њему „регулисан је читавим низом забрана и ограничења“, а свако нерегулисано понашање, укључујући убиство, крађу, превару, па чак и увреду, „није само морални или друштвени него и религијски прекршај”, (Бандић, 1980: 367), за који ће прекршилац сносити санкције⁵¹⁰. Убиство кума представља ритуал који има функцију регулатива, јер је грех проверавања неопростив за друштвену заједницу, а Божовићеви јунаци готово увек стављају колективну добробит испред личне.

Ритуал као вид регулатива у борби против хришћана који су погазили своју веру и прешли у ислам, види се и у Богданином чину спаљивања куће заједно са њеним некадашњим домаћином у приповеци *Љута православка*. У Богданином лику Божовић је удружио архетип жене чуварке огњишта⁵¹¹ са религиозним и архетипом мајке, а све јој то даје мушку снагу у доношењу одлука. У Богданином свесрдном покушају да Милоја преобрати, јасно се уочава да је за њу једино прихватљив живот у православљу и да је „Милоје престао физички да егзистира у њеном свету” (Стакић, 2016: 109). Тиме што га је лишила живота само је потврдила његову духовну смрт која је настала преласком у ислам, то више није њен муж, отац њеног детета, већ непријатељ.

За њен чин Фројд даје објашњење да у свакој суманутости постоји зрно истине које је извор убеђења, а када „убеђеност у њу постаје прејака, везује се за њену измењену слику правог, потиснутог садржаја и штити га од критичког напада свести” (Фројд, 1984: 81). Чин спаљивања куће је лустративног карактера јер је „жива ватра сама по себи и свом карактеру најјача чистилицна сила” (Тројановић, 1930: 190), а лустрацији се прибегавало „после сваког одвратног или немилог случаја, као после кровпролића, додиривања мртваца итд.” (Тројановић, 1930: 191):

⁵¹⁰ Песма *Женидба Марка Краљевића* приказује последице за оне који крше табу:

Болан куме, дужде од Млетака!

Под нам ће се земља провалити,

А више нас небо проломити,

Како ће се кума миловати

(Вук, СНП II, бр. 56)

⁵¹¹ Огњиште је „освећени простор за многобројне обичаје, који се обављају свечано и са пуно преданости и верске смерности, дакле, оно је поред профане дужности и сакрално место у служби божјој” (Тројановић, 1930: 34).

Па се поврати огњишту и с њега диже две разгореле главње. Обазревши се с прага да ли је све у селу поспало и мирно, она их брижљиво спусти испред врата, па ова опрезно притвори, набаци велику гвоздену резу на доворотник, а преко ове дубоко углави клин (Божовић, 2016: 490–491).

Ватром се овде спаљују трагови ислама који су упрљали сакрални простор дома у тренутку када бивши Милоје а садашњи Мустафа прелази праг. Богданину молбу за опроштајем можемо тумачити као последицу специфичног односа према душама предака „који се испољава у магијско-религијској пракси, усмереној тежњом живих да приволе душе предака на активност корисне по заједницу” (Бандић, 1980: 165):

– Помози боже, а опрости некрива кућо, у којој сам и добра виђела! – шапну Богдана по свршеном послу око затварања врата, па се мушки, широко и лагано прекрсти (Божовић, 2016: 490–491).

У српској народној традицији огњиште и праг су табуисани објекти и маркирани као „седишта душа предака” (Бандић, 1980: 168), која се не смеју скрнавити. У Богданиној молби уочавамо веровање да је прекршен табу по коме је „непожељан сваки додир светог огњишта са нечистим особама или предметима” (Бандић, 1980: 172), у овом случају са мртвцем⁵¹² (Мустафом). Тиме што Богдана опроштај тражи од куће, писац потврђује тврдњу Симе Тројановића⁵¹³ да је огњиште у култном смислу „исто што и кућа, па и што породица” (Тројановић, 1990: 37), а свесна кршења прописа, Богдана верује да следи адекватна казна.

У поглављу посвећеном женским ликовима у приповеткама Григорија Божовића, наговорили смо да у приповеци *Неда Селогражданка* Недину мисао да је рођену „децу узела на врат, сама појела као вештица” (Божовић, 2016: 93) можемо поредити са митско-обредним контекстом песме *Изједен овчар*, коју је Вук Стефановић Карацић сврстао у *Пјесме особито митологичке*:

Осу се небо звездама,

⁵¹² У грчкој и римској религији забрањивали су додир ватре на огњишту са било каквим нечистим предметима (на пример, одређене врсте дрвета, камен, гвозђе), као и са грешним човеком (Бандић, 1980: 172).

⁵¹³ Тројановић, С. (1990). *Ватра у животу и обичајима српског народа*. Београд: Просвета.

*И равно поље овцама;
Овцама нема чобана,
До једно дете Радоје,
И оно лудо заспало,
Буди га Јања сестрица:
„Устани горе, Радоје!
Овце ти за луг зађоше.”
„Нека и, сејо, не могу;
Вештице су ме изеле:
Мајка ми срце вадила,
Стрина јој лучем светлила”
(Вук СНП I, бр. 237).*

У песми је „присутна прастара асоцијација на лунарну богињу,⁵¹⁴ у њеној демонизованој, уништитељској фази, а на тој линији су јој и вештице⁵¹⁵ које једу овчара аналогне” (Карановић, 2010: 63). Миодраг Павловић⁵¹⁶ истиче да „и песме и искуство, не само митско него и историјско показују да је жртва потребна да би се нешто саградило, родило, добило” (Павловић, 1986: 7). У миту, као у песми, исход жртвовања је представљен као смрт и поновно рођење. Тако је овчарева смрт обредна,⁵¹⁷ а песма је имала функцију да потпомогне решавање односа јединке и заједнице” (Карановић, 2010: 67). Неда Селогражданка, као и овчарева мајка, „*вади срце* односно жртвује своју примарну емоцију, и док то чини она је зла, али само привидно. Пошто је испунила своју функцију, она треба да умре и она симболички и

⁵¹⁴ У студији *Бела богиња: историјска граматика песничког мита* Роберт Гревс даје објашњење да је у питању прастара медитеранска месечева богиња, „она је као млад месец – бела богиња, рођења и раста, пун месец – црвена богиња, љубави и битке, стар месец – црна богиња, смрти и пророштва” (Гревс, 2004: 67).

⁵¹⁵ Црногорци држе да она жена која хоће да буде вјештица, мора најпре своје дијете изјести, па онда може и другу дјецу јести. Они које је вештица „појела” умиру одмах или живе неко време, односно како им је досудила док је јела срце, и умиру онаквом смрћу каквом им је наменила (Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970: 74).

⁵¹⁶ Павловић, М. (1986). *Обредно и говорно дело*. Огледи са српским предањем. Београд–Приштина: Просвета–Јединство.

⁵¹⁷ О могућем ритуалном тумачењу смрти детаљније у поглављу **Убиство као ритуални регулатив**.

умире” (Карановић, 2010: 67). Песма о изједеном овчару, као и Недин поступак жртвовања живота своје деце, представља „космичку слику света” (Карановић, 2010: 68) којом се враћа баланс нарушеној хармонији, односно „жртвом се превазилази хаос” (Павловић, 1986: 8). Мајка се „јавља у своја два вида, у светлоте (јутарњем), кад је брижна, и у мрачноме (у ноћи без месеца), када је демонска и страшна” (Карановић, 2010: 66). Овчарева мајка и Неда јављају се у оба вида, у тамном, демонском када доносе смрт (Неда се присећа како ју је Стаменка отерала у смрт у током ноћи), и у светлом јутарњем (изговара *Ето, и ја сам мати!* када зора заруди). И Богданом поступку из приповетке *Љута православка* можемо пронаћи елементе ритуалног жртвовања који су слични као у песми *Изједен овчар*. Наиме угарак којим Богдана спаљује кућу и мужа може се повезати са лучем, „бакљом која је коришћена у ритуалима посвећеним богињи месеца” (Хардинг, 2004: 204).

Божовић је истицао да је своју поетику градио на традицији и фолклору и „да она преко нас, као покољења за трошак, треба да у новим покољењима избаци не само велике узмахе, него и велике књижевнике” (Ћосић, 1927: 75), а учили смо да су његови етнографски описи често били у функцији реалног приказивања социјалне слике тадашње Србије и материјал на коме је градио психолошку карту једног народа. Све поменуте смрти се, дакле, могу тумачити као ритуалне, где се обредом и жртвом уређује нарушена космичка и друштвена хармонија, ако их упоредимо са сличним обрасцима у митском и традицијском стваралаштву.

7. 3. Обреди прелаза

Посматрано са антрополошког аспекта, свака друштвена заједница почива на цикличним сменама реда и хаоса. Рођење, склапање брака, смрт и догађаји сличног карактера доводе до рушења хармоније у заједници, хаоса. Ритуал представља мост између хаоса и реда, стваралачки чин којим се поново успоставља нарушена хармонија, обогаћена искуством стеченим управо у тренутку превазилажења хаоса и поновног успостављања реда. Узимајући у обзир ову његову улогу, може се дефинисати као „посебно драматичан покушај да се неки појединачни део живота

чврсто и поново стави под контролу и уреди. Он припада структуришућој страни културно-историјских процеса” (Мур, Мајерхоф, 1984: 117). Посебну групу обреда чине обреди прелаза и они су везани за промену биолошког, породичног или социјалног статуса јединке. Најчешћи обреди прелаза везани су за рођење или смрт, затим свадбени обреди и обреди везани за одрастање (иницијације). Теорија обреда прелаза јесте једна од најважнијих у европској етнологији, а њен творац је био белгијски научник Арнолд ван Генеп,⁵¹⁸ почетком 20. века. Арнолд Ван Генеп је показао да сви ритуали прелаза имају троделну структуру коју чине сепарација, лиминалност или маргинална фаза и фаза ре(агрегације): „Сепарација подразумева одвајање појединца или групе из старе егзистенцијалне позиције. Лиминалност или маргинална фаза односи се на сам процес прелаза, а карактерише је друштвена безвременост и неструктурираност. Трећа фаза, агрегација, представља увођење у нову позицију и комплетира прелаз” (Ван Генеп, 2005: 11–12). Према Генеповим истраживањима, ови стадијуми немају чврсто утврђен редослед⁵¹⁹ јер њихово одвијање зависи од обичаја и уверења који владају у одређеној друштвеној заједници. Виктор Тарнер⁵²⁰ је, употпунивши теорију обреда прелаза Арнолда Ван Генепа, ставио посебан акценат на лиминалну фазу и истакао да су кључни носиоци обреда прелаза „ни овде ни тамо” (Тарнер, 1986: 42), између обичаја и закона. Теоријски концепт обреда прелаза Арнолда Ван Генепа допунио је и Едмунд Лич,⁵²¹ теоријом по којој се прелазак из једног статуса у други дешава у интервалу безвремености, а разлику између друштвено дефинисаног времена и границе исказао је опозитним паровима: „свакидашњи – несвакидашњи; везан за време – безвремен; светован – свет” (Лич, 1983: 52–54).

Да бисмо успешно анализирали фазе и елементе обреда прелаза у приповедачком стваралаштву Григорија Божовића, неопходно је познавати каноне и веровања на којима је почивала друштвена заједница тог доба. Полазећи од *Теорије обреда прелаза* Арнолда Ван Генепа као основе, тумачићемо стадијуме и елементе ове врсте обреда, као и њихове функције и значај за тадашњу друштвену заједницу,

⁵¹⁸ Ван Генеп, А. (2005). *Обреди прелаза: систематско изучавање ритуала*. Београд: СКЗ.

⁵¹⁹ „Атрибути својствени једној фази могу се испољавати и у другим фазама. Такође, елементи свих фаза могу, у одређеној форми, бити груписани у једној” (Ван Генеп, 2005: 11–12).

⁵²⁰ Тарнер, В. (1986). *Варијације на тему лиминалности*. Ниш: Градина.

⁵²¹ Лич, Е. (1983). *Култура и комуникација*. Београд: Просвета.

узимајући у обзир и истраживања и студије⁵²² везане за народну традицију Срба и других словенских народа.

Свадба као обред прелаза у приповеткама Григорија Божовића

Свадбеним ритуалом долази до склапања брака,⁵²³ који је дефинисан као један од „најважнијих социјалних института, везан за одређени систем ритуалних форми и симбола” (СМ, 2001: 48). Брак је могао бити склопљен само у оквиру важећих друштвених норми, чије је поштовање било услов да се започне са свадбеним припремама. У брак су могла ући само лица која нису била у крвном или неком виду ритуалног сродства, односно која нису била „у кумству, сродници по млеку, побратими и посестрима, лица која су славила исту славу, као и она са истим презименом.” До склапања брака могло је доћи свадбом, односно „лепим” или „како ваља” и „по реду,” или су се девојке удавале „одбегавањем” (Карановић, 2010: 110). Када је у питању склапање брака уз сагласност породица, свадбени обред је пролазио кроз три фазе обичаја: пресвадбени обичаји (који се поклапају са фазом сепарације), сватовско весеље (које представља лимиалну фазу) и обичаји након свадбе (који се поклапају са обредима агрегације). Сваки део свадбеног обреда⁵²⁴ садржао је

⁵²² Бандић, Д. (1980). *Табу у традиционалној култури Срба*. Београд: Београдски графичко-издавачки завод; Бандић, Д. (1983). *Концепт посмртног умирања у религији Срба*. Етнолошки преглед 19. Ђорђевић, Т. (1984). *Наш народни живот*. Београд: Просвета. Elijade, М. (2003). *Sвето i profano*. Novi Sad. Иванова, Р. (1998). *Свадба као систем знакова*. У: Кодови словенских култура 3, Београд, стр. 7–13. Јовановић, Б. (2014). *Магија српских обреда*. Нови Сад: Светови. Карановић, З. (2010). *Небеска невеста*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност. Чајкановић, В. (1994). *Студије из српске религије и фолклора*. Београд: СКЗ. Чајкановић, В. (1973). *Мит и религија у Срба*. Београд: СКЗ. Толстој, С. М. Раденковић, Љ. (2001). *Словенска митологија: енциклопедијски речник*. Београд: Zepter Book World. Кулишић, Ш. Петровић, П. Пантелић, Н. (1970). *Српски митолошки речник*. Београд: Издавачко предузеће „Нолит”.

⁵²³ Брак се дефинише као биосоцијална заједница двеју особа различитог пола, друштвено одобрена, са више функција – репродуктивном, економском, социјалном и обредно-религијском (Павковић, 1999: 60).

⁵²⁴ Фазе свадбеног обреда се разликују у зависности од краја у ком се изводи свадбени ритуал.

елементе⁵²⁵ и ритуале који су се морали поштовати. Мотиве и елементе свадбеног обреда из Божовићевог приповедачког опуса тумачићемо у контексту мотива које налазимо у народној лирској поезији⁵²⁶ и етнографским списима.

У приповеци *Суљ-капетан* немамо опис саме свадбе, али имамо радње које претходе свадби, које су код Горана означене као *гледање*.⁵²⁷ Како сваки крај у Србији има своју традицију, ове фазе садрже различите припреме које обухватају радње пре, после и за време свадбе. Божовић даје само опис *гледања* које има функцију упознавања, бирања партнера: „Поређаће се око извора насред села *гледаници* – момци за женидбу. Доћи ће да захите студене воде накићене *гледанице* и бациће киту тек ишчупана босиљка на своје сретне изабранике” (Божовић, 2016: 141).

Јасно је да ове радње можемо приписати сепарационој фази свадбе, која „подразумева одвајање појединца или групе из старе егзистенцијалне позиције” (Ван Генеп, 2005: 11–12), а пажњу ћемо обратити на обредне елементе, а то су вода и босиљак. Будући да је у патријархалним условима међусобно договарање представника двеју заједница често претходило склапању брака између лица која о томе нису непосредно одлучивала, наклоност према изабранику/изабраници настојала

⁵²⁵ „Пресвадбени обичаји садрже провадацисање, просидбу (искање, мали дар и уговарање), загледаче (гледање куће, запијање), јабуку (велики дар, уговарање), аљинаре, куповање одеће невести, позивање у сватове, момачко и девојачко вече (перје и на врата); сватовско весеље садржи: припреме за свадбу, сватове (окупљање сватова, одлазак по кума, одлазак по младу, сватови код девојачких, венчање, весеље у младиној кући, увођење невесте у нови дом, весеље у младожењиној кући, свођење младенаца, праћење кума. Обичаји који следе након свадбе садрже: убрађивање младе, ракију, одлазак на воду, прање ногу, погачаре, велике госте” (Карановић, 2010: 110).

⁵²⁶ Карацић, С. В. (2006). *Српске народне пјесме I*. Београд: Feniks Libris. *Српске народне умотворине са Косова и Метохије на страницама „Цариградског гласника”*. Приредио Владимир Бован. Косовска Митровица: Лестве.

⁵²⁷ Ову фазу обреда детаљније објашњену налазимо у монографији *Крушево – Гора*: „Још од своје тринаесте-четрнаесте године дјечак и дјевојчица почињу размишљати о женидби/удаји, тако што у убрзаним променама које доноси доба адолесценције траже свој идентитет, где се међу осталим непознаницама налази и љубав. Управо у овом периоду почиње потрага за својим будућим партнером. Овај процес се назива *гледање*, а иницијативу углавном преузима дјечак који преко неке рођаке даје сигнал (шаље цвет или друго). Уколико дјевојчица прихвата понуду, она узврати неким предметом у знак позитивног одговора. Од тог тренутка дјевојчица почиње избјежавати контакте са члановима породице дјечака (крије се). Ова фаза се назива *сакане* (вољење), а након већег зближавања момак постаје њен *гледаник*, а дјевојка његова *гледаница* (загледани су једно у друго)” (Идризи, 2020: 261).

се изразити помоћу одређених радњи из домена љубавне магије. У народној књижевности, а посебно у словенској митологији, познато је да вода⁵²⁸ има различите значењске садржаје – образује границу између људског и нељудског света, има апотропејску, лустрациону и плодносну функцију, врши комуникациону и магијску функцију, посебно у комбинацији са биљем (у овом случају босиљком⁵²⁹) за које се верује да има магијска својства. Веровало се да вода добија посебна чудотворна својства ако се захвати у сакрално време (уочи Богојављења, Великог четвртка, Ивањдана) или пре изласка сунца, на извору, пре других људи. „На води, као женском месту (наспрот селу као мушком), посебно јачају моћи девојке која мами/зачара момка” (Вукмановић, 2016: 424). Учесници обреда (гледаници) и радње које врше (захватање воде и бацање босиљка на изабранике) имају магијску функцију⁵³⁰ и

⁵²⁸ У народним веровањима, један од првих елемената универзума; извор живота и ослонац на коме се држи земља; средство за магично очишћење. Истовремено, водени простор је осмишљен као граница између земаљског и загробног света, као место на коме привремено обитавају душе мртвих (док прелазе на „онај” свет) и средина у којој бораве нечисте силе. Симболика значења и широка сфера обредног коришћења воде везани су, с једне стране, за њена природна својства (провидност, свежина, брзо протицање, способност очишћења), а с друге, за представе о води као опасном „туђем” свету и улазу у онострани свет (СМ, 2001: 87).

⁵²⁹ Босиљак је биљка која се врло често спомиње у народној књижевности, а њена својства су вишеструка. Чајкановић истиче да су живот и веровања наших предака били незамисливи без ове биљке: „у башти се прво посеје он па тек онда друге биљке” (Чајкановић, 1994: 40). Чајкановић бележи гатања босиљком у *Речнику српских народних веровања и обичаја о биљкама*: „Девојка ако жели да зна за кога ће се удати, узме увече уочи Богојављења, два-три струка босиљка, оде на реку, намени сваки струк понеком момку и пободе струкове поред реке. На којем струку буде иња ујутру, за тога ће се момка удати” (Чајкановић, 1994: 40). Босиљак се сматра рајском биљком и има јаку заштитну функцију у свим фазама живота и обичаја.

⁵³⁰ Пуштање низ воду је једно од најраспрострањенијих девојачких гатања. На Тројице или Ивањдан девојке су пуштале низ воду венце од цвећа и трава, понекад ставивши на њих свећу. Правац којим би кренуо венац указивао је девојци на коју страну ће се удати, а ако би венац потонуо или се свећа угасила, то је био предзнак њене смрти. (*Речник словенске митологије*, 2001: 458).

символизују плодност. Осим поменуте, постојала је и пракса приношења жртве воденом демону,⁵³¹ од кога се очекивало да ће ономе ко принесе жртву даровати плодност.

Гледање, односно исказивање наклоности према девојци, имамо и у приповеци *Мали девер*:

Готово свакога дана ишао сам у лов, навртао сам у њихово село, на бунар, тражио да се с њом видим и састанем. А женско као женско. Једнога ме дана поздрави и поцрвени, другог дана мимогред рекне да сам добар ловац, трећега дана испује и нагрди, а четвртога, кад дођем њиховој кући, испече и донесе каву. Понекад, чини ми се навлаш, дође чак до лугова, пева и чека, а чим је приђем, она прхне као дивља кокошка (Божовић, 2016: 34).

Даривање⁵³² је играло кључну улогу у тадашњој друштвеној заједници и било је знак успостављања контакта. Због тога је благослов породица био пресудан у склапању брака између двоје младих: „они су се могли ’узети’ ако пријатељи једни другима одговарају и између породица које би да се ороде дао се успоставити однос размене дара, пошто се у оквиру свадбених обичаја даривало дуго и много” (Карановић, 2010: 109). Даровима се истиче супериорност будуће младине породице и њихова је функција да младу придобију, а скупocenост дарова се истиче да би се девојци олакшала туга због напуштања породичне куће: „Мушка страна је обавезна да дарује много, јер на тај начин она своју немоћ да непосредно даје живот надокнађује

⁵³¹ Венци пролећног цвећа пуштају се низ реку (Вук, СНП I, 330), девице одлазе до извора на ранилу, девојке и момци се потапају и купају прижељкујући брак и потомство, до доле део добијене жртве приносе води, коју призивају из облака. О Великом четвртку се душама предака низ воду шаљу жртвени колачи и запаљене свеће (Чајкановић, 1994: 568).

⁵³² Дар је један од универзалних начина за регулисање односа у заједници (ређе између човека, оностраних сила и света природе); ритуализовано давање неког предмета једног лица другом лицу; сам тај предмет. Дар садржи у себи представу о благу (добру) и јавља се као материјализација тог блага. Међу разноврсним облицима даривања издвајају се размена д. (тј. ударје или друге врсте узвраћања вредности и услуга: радом, похвалом, добрим жељама, помоћи), давање (дељење) неких предмета, хране међу другим људима, такође даривање којим се жели да се онај који прима дар потенцијално обавезе на неке касније услуге или обавезе (материјалне, моралне), лично уручивање дара адресату. С функционално-семантичке тачке гледишта, дар може имати значење жртве, награде (чашћавања, плате или откупа), може бити магично средство додељивања блага и умножавања благостања, као и знак одређеног односа према адресату (СМ, 2001: 147).

активним односом у размени, у трговини женским биолошким потенцијалом” (Карановић, 2010: 101), што видимо на примеру сватовске песме:

*Не дај ме, мајко, забога,
паде ми соко на руке.
Није ти соко на руке,
већ то је прстен деверски.
Не дај ме, мајко, не дај ме,
паде ми магла на очи.
Не бој се, ћерко, не бој се,
Није магла на очи,
већ то је дувак деверски.
Не дај ме, мајко, не дај ме,
паде ми бисер на ноге.
Није ти бисер на ноге,
Већ су то ципеле деверске*
(„Цариградски гласник”, 2006: 53).

Григорије Божовић у приповеци *Мали девер* истиче значај дарова за успостављање контакта између момка и девојке: „Помислих најзад да ће дарови помоћи. Сам отидем у Пећ, купим јој колача, шећера, наруквице и шта ти ја знам. Чак и свилену шамију. Сутра рано пораним, забодем у колач шестак, па јој све то понесем. Она чу моје керове и изиђе. Назовем јој добро јутро, па без речи бацих пред њу своју милост” (Божовић, 2016: 34).

Даривање или принцип узајамности играло је важну улогу у свим сегментима друштвене заједнице, а дар⁵³³ је представљао знак успостављања контакта и „као симбол „дијалога који траје” – манифестује се у традиционалним, али и у савременим друштвима, стога би се могло очекивати и да је његов основни смисао универзалан,

⁵³³ Некада су људи, „у економском смислу живели изван затворених сфера породичне групе, они су општили, помагали се, општили и удруживали преко даривања и савезништва, залога и талаца, гозби и што је више могуће већих поклона. Значајан део нашег морала и самог нашег живота још је у тој истој атмосфери у којој се преплићу даривања, обавезе и продаје” (Мос, 1982: 190).

док би му конкретне манифестације биле променљиве” (Карановић, 2010: 108). Некада се иницијална веза између две фамилије за које постоји могућност да се пријатеље успостављала преко проводације. Улогу посредника могла је имати и мушка и женска особа из момкове фамилије са израженим преговарачким вештинама, чија је функција да у дому девојке и пред њеним родитељима хвали момка и његову породицу. Проводација је прво ишао девојачкој, а затим момачкој кући; ако посао успе, он или она су добијали дар. Дар је први видљиви знак успостављања посредног и опрезног контакта. Само даривање је наступило као одговор на учињену услугу, чиме је реципрочност, општа карактеристика институције даривања, задовољена, јер преко дара долази до новог непосреднијег контакта: „И то ми би мало. Нађох њену снаху, поткупих је и наговорих да је обрне за мене. И послах јој цео дукат” (Божовић, 2016: 34).

Када би момак даривао девојку јабуком у којој је дукат, то је представљало „мали дар”, „обележје” и знак да је момак изабрао, резервисао девојку. Јабука⁵³⁴ у усменој лирској поезији углавном симболизује љубавну или брачну тематику. Она има вишеструку функцију, али углавном симболизује плодност и рађање, мада се помиње и као хтонска, сеновита биљка која се сади поред гроба покојника. Јасмина Јокић,⁵³⁵ указује на метафоричку замену плода јабуке са муњама и громовима у различитим лирским врстама:⁵³⁶

*Пролете златна јабука
кроз то ми поље широко,
те паде граду на врата,*

⁵³⁴ Изванредно велику улогу има јабука у односима између момка и девојке, при просидби и свадби. Момак се од милоште баца на девојку јабуком, а девојка, ако жели да је момак заволи, она врши с јабуком извесна врачања у млади петак пре зоре, па онда у недељу д момку да ту јабуку поједе. И о свадби има (која је симбол плодности) доста обичаја, од којих треба поменути да се јабука меће на сватовске барјаке, рогове овна итд. (Чајкановић, 1994: 95).

⁵³⁵ Јокић, Ј. (2007). Митска изворишта мотива о игрању/титрању јабуком у усменој лирици. У: Синхронизовано и дијахронизовано изучавање врста у српској књижевности. Нови Сад: Филозофски факултет.

⁵³⁶ Песма *Пролете златна јабука* је у „Цариградском гласнику” сврстана у велигданске. Бележи је и Владимир Бован у збирци *Народна књижевност Срба на Косову и Метохији, прва књига*, с тим што је песма сврстана међу љубавне песме.

од врата бисер попаде,
девојке бисер бераху,
соколу крила низаху,
куда да лети да сјаје
(„Цариградски гласник”, 2006: 38).

Након удара „златне јабуке просипа се бисер који беру девојке, невесте. Овакав ударац умногоме подсећа на силину коју има удар муње праћене грмљавином, на шта ова песничка слика највероватније и алудира, као и расипање бисера којима је својствен симбол плодности” (Јокић, 2007: 8). Епитет *златна* такође алудира на плодност, што је једна од секундарних одлика злата. Злато најчешће асоцира на светлост, сунчев одраз, али се помиње и као хтонски елемент. У овом случају, златна јабука под чијим се ударцем просипа бисер којим девојке ките крила сокола – асоцира на милост, љубав коју оне том приликом шаљу својим изабраницима и прижељкују сусрет (просидбу, свадбу). Уколико би девојка одговорила даровима, значило би да потврђује просиоцу да пристаје на следећи корак, односно улазак у сепарациону фазу обреда. Међутим, Гара из приповетке *Девер* не узвраћа даровима, што указује да момку није отворен пут за просидбу и наставак успостављања везе.

Сепарација, односно одвајање од уобичајеног, профаног контекста и одбацивање дотадашње друштвене улоге, мотивисана је преузимањем нове улоге. Ритуале сепарације чине све радње везане за издвајање ритуалног субјекта из уобичајеног животног контекста. Елементе сепарације уочавамо у просидби након које девојка већ добија нови статус испрошене особе, али ти елементи су само припрема за главни чин сепарације, изражен у младином коначном напуштању родитељског дома. Посебно је значајан одлазак младе из дотадашње заједнице, праћен ритуалним радњама око огњишта и прага. У приповеци *Мали девер* имамо опраштање младе од родитељског дома љубљењем прага: „Браћа је изведоше, те пољуби родбински праг и посадише на мојега зекана” (Божовић, 2016: 37). Љубљење прага и ломљење столице са које се млада пење на коња или у кола „још јаче истиче границу између девојчиног дотадашњег живота у породици и одласка у нову породичну средину” (Јовановић, 2014: 141), у коју ће бити уведена такође уз пропратне ритуалне радње. Праг је „симболичка граница између куће и спољашњег света” (СМ, 2011: 441) те је, указујући на то да су врата граница између спољашњег и унутрашњег света, Ван Генеп посебно истакао да чин прелажења прага као дела врата у свадбеним обичајима представља

„непосредан, материјалан израз улажења у нови свет” (Ван Генеп, 2005: 120). На преласку преко кућног прага, девојка добија добру молитву, како бележи Вук Стефановић Караџић у тексту *Црна Гора и Црногорци*:

Кад сватови већ устану да пођу, онда опет на кућном прагу простру струке, и дјевојка клекнувши на њих, отац јој, или ако га нема који сродник који га заступа, држећи у рукама бокару вина овако даје добру молитву: Помози Боже, и намјери се велики добри час! Ајде збогом, моја кћерце! Из овог дома ижљегла у добар час, а у други уљегла у бољи час! Да бог да, моја кћерце, да ти сваки твој брат и пријатељ завиди на добро! И да ти у ови дом повратка више не буде, већ ако гостом кад дођеш (Караџић, 1837: 41).

Приликом одласка, неопходно је да девојка од својих добије опроштај и благослов. Тихомир Ђорђевић истиче значај поступка благосиљања приликом отпуштања младе из родитељског дома: „Благосиљање је неизоставна ритуална радња у свадбеним обичајима уопште и уклапа се у контекст заштитних поступака младожење (младе), који је изложен дејству злих сила” (Ђорђевић, 1984: 167). Веровања у магијску моћ речи формулисана су кроз посебне облике као што су заклетве, клетве и благослови” (Самарџија, 2007: 63). Тумачећи функцију благослова у обредном контексту, Дејан Ајдачић истиче да су „митско-магијски аспекти благосиљања у празницима животног циклуса везани за веровање у могућност утицања на више силе које одлучују о људској судбини почев од рођења детета до његовог укључивања у заједницу одраслих заснивањем породице. У свадби, свадбеним благословима и похвалама укључени су елементи соларног култа, култа предака и плодности” (Ајдачић, 2004: 30). Благослови су, дакле, магијски заштитни дарови да би сватови срећно стигли у младожењину кућу јер пут представља простор лиминалне зоне у коме је најизраженије дејство злих сила:

*Ајд из двора првијенче, бријеме ти је,
Сусрела вас добра срећа и сам господ Бог!
Ко ви стио наудити не дао му Бог*
(Вук, СНП I, бр. 53).

У приповеци *Чубра Вучанка*, истоимена јунакиња не жели да пристане да уђе у нови дом док не добије опроштај и благослов оца, што је, већ смо поменули, код Вука Стефановића Карацића забележено као добра *молитва*:⁵³⁷

– *Онда, онда – да пресудим – снажно а пристојно прозбори, па приђе Продановићу, те и њега пољуби у руку: – божја сам и ваша од данас, али као што је ред и закон: дођи у прву неђељу са сватовима* (Божовић, 2016: 979).

Врло је важно да девојка на поласку прими и благослов и опроштај од оца,⁵³⁸ али и од мајке, „јер мајка као чуварица домаћег култа преузима низ ритуалних поступака раздвајања” (Карановић, 2010: 103). Тако би све што она са собом односи било пренесено с одобравањем породице коју мајка представља. Значај мајчиног благослова у оквиру свадбеног обреда тумачи Зоја Карановић у тексту *Обредна функција сватовског дара и благослова у Вуковој балади 'Заручница Лаза Радановића' – словенска позадина*.⁵³⁹

⁵³⁷ „Кад су сватови већ готови да устану и поведу дјевојку, даје јој се *добра молитва*. Простре се насред куће струка и дјевојка клекне, па пружи од себе руке, на које јој натрпају малијех пушака и ножева, колико год држати може, а два заставе узму јој вео с главе и држећи га изнад ње један од њих говори: Помози Боже и намјери се велики добри час! Моја ћерчице, Бог ти дао мјесто породе девет синова и десету кћерцу за милост; два као два стара свата, два као два заставе, два као два првијенца, један добар и поштен као твој отац, а ћерка била добра и поштена као твоја мајка“ (Карацић, 1837: 40–41).

⁵³⁸ *Добар чоече,
Добро ти рече!
Добро ти рече,
Брзо се стече!
У добре часе.
под пуне чаше,
свему роду и племену на велику част,
а нашијем младенцима у најбољи час*
(Вук, СНП I, бр. 49).

⁵³⁹ Позната Вукова песма о несретној заручници Лаза Радановића гради се на, у јужнословенској усменој традицији, омиљеној баладичној матрици теме женидбе/удаје с препрекама. Због сукоба који настаје око даровне кошуље не само да изостаје мајчин благослов већ она на сопствену кћер баца клетву од које млада невеста, на крају ове чувене баладе, и умире:

Мила кћери, и тебе не било!

Основне карактеристике лиминалне обредне фазе везане су за појам *communitasa*, који је дефинисан као понашање засновано на „принципима антиструктуре, егалитарности и нереда, принципима дијаметрално супротним начелима друштвене хијерархије” (Јовановић, 2014: 142). Прелазећи из једног правила утврђеног понашања у лиминално, гранично, па до сасвим слободног, анархичног понашања, сватови су носиоци принципа *communitasa*. Свадбени ритуал има своје фазе које се морају доследно спровести, што је, по речима Душана Бандића, од великог значаја: „По народном схватању, понашање свих учесника тог ритуала, посебно понашање младеца, пресудно је за даљи развој брака, самим тим и за даље односе породица супружника. Стога се понашање присутних у том критичном моменту регулише многим правилима и прописима” (Бандић, 1980, стр. 345). Сваки преломни догађај у животу појединца носи са собом могућност нарушавања постојеће хармоније, што би се одразило на читаву заједницу, па је свадбени обред „начин ослобађања управо оних набоја који су условљени новом ситуацијом” (Јовановић, 2014: 143). Сliku друштвено организованог ритуалног нереда током свадбеног обреда имамо у приповеци *Уклетва*:

Сакупљена женскадија са свих страна претопи се у једну чудну заједницу, која се без пића помама и хоће да прекорачи преко свих заповести и да слепо дадне на вољу врелој крви и сељачкој непосредној простоти. Жена је као сами ђаво. Свадбе су часови њене пуне слободе, изазивачке помаме дотле срамежљиве крви, па се тада баца свом снагом у вртлог вриска, стезања руку и свега што на разоглавленој ноћи и згодном месту између котара и шумарка може бити (Божовић, 2016: 225).

Централни догађај у склопу свадбеног обреда је сама свадба, а „схема учесника организована је на принципу бинарне опозиције – мушко/женско и дихотомне везе – учесници с младине / учесници са младожењине стране, за које важи општи назив сватови” (Милосављевић, 2017: 194). Поред главних ритуалних субјеката, невесте и младожење, у обреду је неизоставно присуство и других учесника са ритуалним

Ни допала тамо ни овамо!

Већ остала среди горе чарне.

А сва њена комплексност огледа се тек на фону обредне кризе, која је, између осталог, и генерише (Карановић, 2010: 165–169).

улогама у маргиналној фази, од којих би требало издвојити кума, старог свата, девера и чауша. Улога девера, која је најчешће била поверавана младожењином брату, састојала се у старању о младој до венчања, односно до тренутка свођења младенаца:

*Мили Боже, чуда големога –
Где брат сестру деверу предаје:
Аманет ти девере, сестра моја
(Вук, СНП I, бр. 41).*

Девер је, поред кума, био истакнута фигура и њему је било поверена озбиљна улога током лимиалне фазе, на шта отац скреће пажњу сину у приповеци *Уклетва*:

Отац га отпратио до помола и рекао савет: тешко је а образито деверство у Колашину, па нека му не окаља образ. Ујаку иде у сватове, нека пије пиво, али нека причува памет: пазећи невесту, младу својега ујаковића, нека запази да се штогод безредно не учини на свадби. Јер су тешке свадбе колашинске. У тим тренуцима девери су у најопаснијем положају. Док су други свати међу људима где се женскиње опет помало снебива, девер је непрестано око невесте: оно је по обичају врло стидљива, те ништа не гледа, а око ње су само зреле девојке и скорошње снаше – огањ прави, да брзо запали и покисло грање, немоли сухи барут” (Божовић, 2016 : 225).

Девер⁵⁴⁰ је имао обавезу да невести купи и дарује „руво венчано”, чијим ће облачењем она задобити атрибуте новог положаја и статуса, а тиме ће у лимиалној фази обреда започети и радње агрегације, тј. „имао је функцију да дарује невесту али и да одећом и обућом као сигнификаторима преведе девојку у свој свет, односно нове породице” (Карановић, 2000: 103). Осим дарова, девер је морао и да девојку „купи” од

⁵⁴⁰ „У Црној Гори, као и по сусједнијем крајевима, дјевојка има два дјевера који иду један с десне, други с лијеве стране. То су обично браћа младожењина, а ако нема њих, онда најближи рођаци и пријатељи. У Србији и у Босни по варошима, а у Маџарској и по селима, иду у сватове неколике жене (да дјевојка није сама међу људима), које се зову *јенђибуле*, и по том турском називу може се нагађати да је овај обичај позајмљен од Турака” (Карацић, 1837: 39).

другарица које је чувао, што је такође вид даривања.⁵⁴¹ Те функције захтевају много новца, који Живко у приповеци *Мали девер* нема, па помоћ тражи од кума:

Добро, куме... тешком ме клетвом закле – немам куд. Али овако да учинимо. Ја да ти дам паре за све што је у обичају и да од оца узмем коња. Само ти да не водиш другог из твоје куће, но мене да узмеш. Паре ти не дајем на зајам – нека су ти просто и онога и овога света, – само да ти ај будем мали девер. Ти велики, прстенски, а ја мали, као што је то код нас у обичају... Знаш, куме, волим Сталету, па хоћу да му будем и ја девер уз невесту (Божовић, 2016: 36).

Неизоставни елемент у свадбеном обреду јесте коло.⁵⁴² Коло, као и обредни свадбени предмети – јабука, прстен и венац – обликом подсећају на сунце. На тај начин оно учествује у соларном култу, који је доминантан на свадби. Он подржава живот, а осим тога, уноси космичку димензију у људски брак, па тако „свадба младића и девојке

⁵⁴¹ У песми *Девере, ситан бисере* девера од милоште називају *ситним бисером*, он брине о будућој снаји, њен је заштитник док је не преда младожењи:

*Девере, ситан бисере,
изведи снаху у коло,
да ти је виде сватови,
рашта су пута трошили,
рашта су коње морили,
рашта су каља газили
(„Цариградски гласник”, 2006: 55).*

Песма се изводи за време самог сватовског весеља, након што је девер обавио куповину младе. У ритуалним радњама учествују мушкарци и жене, односно успостављен је принцип амбивалентности – девер ће увести младу у лимиалну фазу посредством одеће којој се приписују магијска својства. Након куповине младе, сватови желе да виде невесту, да ли је вредна уложеног труда, и ту се заправо види тај принцип реципрочности на коме почива даривање – они су уложили много у дарове и очекују да невеста засија у пуном сјају. Стихом: *да ти је виде сватови* истиче се да је девер превео младу из статуса девојке у статус невесте и да она не припада кући из које је изводи. Песма се налази у: Бован, В. (1980). *Народна књижевност Срба на Косову (лирске песме I и II)*. Приштина: Јединство.

⁵⁴² Круг је имао важно место у традиционалној култури Срба, а коло симболизује круг: „Један од најомиљенијих симбола код Срба био је свакако круг. Најчешће се јављао као знак или симбол на земљи, камену, металу, кожи, тканинама или неком другом материјалу. Круг је био представљен и предметима одговарајућег облика (нпр. венцем или прстеном), такође и кретањем учесника појединих ритуала (нпр. учесника обредних поворки или обредних кола)” (Бандић, 1991: 109).

постаје метафора небеске свадбе неба и земље” (Иванова, 1998: 10). Веза са соларним култом види се и у кретању кола. Његов смер се увек поклапа са смером кретања сунца:

*Код Игрутиновића се надали. Чим на помолу пуче прва радосна пушка
чудних сватова, по селу се проломише читави плотуни, а пред домаћинском
кућом поведе колашински сватовац* (Божовић, 2016 : 360).

Коло има и функцију у успостављању хармоније у свадбеном обреду прелаза, „омогућава лакши прелазак границе између светог и профаног, свог и туђег, две породице, односно два култа предака. Заједничка игра са члановима нове породице зближава младу са новом породицом” (Чајкановић, 1994), призива претке који треба да прихвате новог члана породице, па се некада и преко прага улази играјући:

*У име Бога, у час добар сунце истече,
Ход у коло, снахо наша, бријеме ти је,
Свекрови ти редом сједе, даре чекају.
Буди, снахо, собом добра, то су дарови*
(Вук, СНП I, бр. 111).

Храна и пиће неизоставне су материјалне компоненте⁵⁴³ свадбене обредности, чија се симболика разоткрива искључиво у ритуалном контексту, што сазнајемо из етнографских записа Вука Стефановића Караџића.⁵⁴⁴ Након обредне церемоније венчања и извођења свих обредно утврђених радњи, наступа моменат *луденса*, када је дозвољено нарушавање норми свакодневног живота. Свечана прослава венчања одиграва се у младожењиној кући и прилагођена је *communitasu*, што подразумева препуштање весељу:

⁵⁴³ „У Србији и Црној Гори главна је свадба код младожењине куће; код младине куће чисте их само добријем ручком, или ако су из далека угосте их добро на преноћишту. У Паштровићима, напротив, бива свадба код младине куће. Између осталог, тачно се утврђује и како ће се сватови угостити; за свакога свата мора бити спремљен четврт печеног брава, и како у Паштровићима, као готово свуда код Срба, браве пеку цијеле на дрвеном ражњу, то се тако печени и цијели изнесу и пред сватовима се сијеку на четворо. Још тачније је у Паштровићима одређено пиће за свакога свата. Има седам здравица, и чим се седма изговори, морају устати” (Караџић, 1837: 40).

⁵⁴⁴ Караџић, С. В. (1837). *Црна Гора и Црногорци*. Београд: Нолит.

Јаблан нас посади за постављену совру и навали ракију. Пио сам и галамио и чинио се да ми је све у реду. Али после велике чаше уђоше девојке и невесте. По обичају нашем почеше певати старом свату, куму и деверу, па ме почеше погледивати, гуркати се и подмигивати (Божовић, 2016: 37).

Радње везивања за култ мужевљеве фамилије обављане су и приликом доласка у младожењину кућу, а врши их свекрва, која невести даје погачу и со, шећер и младенце посипа житом. Прелазак невесте преко прага и обилажење око огњишта представљају контакт са светим местима која конкретизују разграничење између споља и унутра, такође и прелажење међа, или се налазе у центру, а повезана су и са култом предака:

Сватове и невесту дочекаше са свима обредима: са здравицама и гласницима, са житом и колачем, па је најзад обведоше три пута око огњишта и нагнаше да седне свекрви у крило. Испод бабе пуче столица, јер се невеста незграпно навали па је настао урнебесан смех (Божовић, 2016: 360).

Након фазе агрегације коју, видели смо, прате утврђене ритуалне радње, млада се уводи у нову заједницу новим церемонијама, а једна од њих је троструко обилажење око огњишта, у смеру сунчевог кретања.⁵⁴⁵ Кључни елемент ритуалних радњи у свадбеном обреду прелаза је круг који се манифестује у свим активностима и елементима: „путем обилажења младенаца цркве, стола, врћења у круг на једном месту; од предметних симбола ту су прстен, венац, округли хлеб и прстенасти колач” (СМ, 2001: 49). Већ смо истакли да је ритуално понашање око огњишта одређено сакралним статусом тог објекта у оквиру којег је владао женски архетип, па је логично да је свекрви припадала улога увођења новог женског члана у заједницу. Исте или сличне поступке препознајемо и приликом одласка девојке из родитељске куће и поново приликом уласка младе у нови дом,⁵⁴⁶ само су у првом случају имали

⁵⁴⁵ Култ радњи везаних за огњиште и праг као што је даривање новцем, изливање воде, љубљење огњишта и гледање кроз димњак, зависи од средине.

⁵⁴⁶ „У некијем српскијем крајевима изиђе јој из куће једна жена с мушкијем дјететом на десној руци, а у другој с крпом платна. Дијете се дода дјевојци на коња, која га опаше црвенијем концем или сличном пантљиком, а платно се простре испред ње у кућу. Затијем јој се дода сито са житом из кога она руком

сепарационо, а у другом агрегацијско значење и функцију. Прелазак невесте преко прага⁵⁴⁷ и обилажење око огњишта представљају контакт са светим местима која конкретизују разграничење између *споља* и *унутра*, такође и прелажење међа, или се налазе у *центру*, а повезана су и са култом предака. У фази агрегације, ритуална радња обиласка огњишта има и магијску димензију, изражену бројем три и имитацијом сунчевог кретања. Магијска функција броја три⁵⁴⁸ „темељи се на снази кумулативног дејства извршеног поступка и његовом произвођењу жељеног учинка у самој животној реалности” (Купер, 1986: 21), а имитацијом сунчевог кретања призива се космолошка снага.

Пригодно облачење младе, односно свечана ношња и вео, у свадбеном процесу има дистинктивно значење, „односно одвајање од уобичајеног профаног животног и друштвеног контекста” (Лич, 1983: 82). Покривање младиног лица среће се у готово свим свадбеним ритуалима широм света, а „с обзиром на то да је вео у функцији скривања лица и издвајања из уобичајеног профаног контекста, он има првенствено сепарациону улогу која иницира партиципирање у лимиалној обредној фази” (Ђорђевић, 1985: 100). Због тога је млада скривена од очију јавности током трајања лимиалног периода, односно до преузимања новог друштвеног статуса. Да се тај обичај поштовао, доказује и ситуација да је брат успео да обмане породицу да је у питању девојка коју су хтели да украду, јер је под велом остао све до свођења младенаца у шаљивој приповеци *Витешка подвала*:

Потом све уђе у главну одају и поседа око дугих трпеза, пуних јела и пића. Настаде тешко сељачко свадбено весеље уз ракију и игре уз свирале. Невеста стоји у углу и двори свате и госте, око ње девојке и младице. Она покрива лице пешикирићем и преко невестачкога вела често јекће, тресући својим широким раменима (Божовић, 2016: 360).

баца преко себе на све стране. Напоследку се скине с коња и по простртом платну уђе у кућу“ (Караџић, 1837: 41).

⁵⁴⁸ Број 3 је најзначајнији елеменат бројног низа. Он симболизује довршеност и целину неког тока, који има почетак, средину и крај, и пре свега се јавља у упутствима да се три пута обави ова или она магијска радња (обилажење, закрштавање, кађење, изговарање басме и др.) (СМ, 2010: 53). Свака магијска радња обавља се три пута: удара чекићем о наковањ, куца о камен или зид (када се спомене болест или каква несрећа), дотиче дрен да се одржи здравље, крсти приликом гоњења демона, окреће невеста наопослено, обилази око кулtnих предмета (Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970: 53).

Досадашња етнолошка истраживања овог феномена донела су различите теорије, а многи аутори истичу анимистичко-магијске разлоге. Едмунд Шневајс сматра да се „свадбеним велом млада штити од злих духова, злих погледа као израза злобе и урицања због претераног дивљења” (Шневајс, 1927: 21). У приповеци *Вујка Белошева* сватови су запањени пред лепотом „пусте Дрењанке” која охоло стоји поред изабраника, попут пркосне Латинке. Када свештеник открије њену гиздаву лепоту скидањем вела са њеног лица, „младожењине стрине и бабе плуцкале су по угловима да од лепоте-невесте оджену чини и уроке” (Божовић, 2016: 384).

Теорију о злим погледима потврдио је и Тихомир Ђорђевић у студији *Зле очи у веровању Јужних Словена*, истичући заштитну функцију младиног вела. Из ових теорија може се извести закључак да свадбени вео има двоструку апотропејску функцију, наиме, штити од злих погледа којима је млада изложена, али се и сватови штите од њеног урокљивог погледа⁵⁴⁹ који добија у току овог ритуала.

Потиснут из круга главних ритуалних субјеката, свекар је опозит свекрви и делимично је захваћен ритуалном инверзијом. Током целе свадбе он остаје у свом статусу домаћина, а узвишен друштвени положај показује даровима које шаље невести: „Сватице је теше и уверавају да ће јој добро бити, а расположени свекар прилази јој на сваки јецај и тура у њен појас стотинарке и десетице” (Божовић, 2016: 360). Свекар дарује младу богато, а новац се често спушта на платно које је прострто пред невестом, да би се избегао директан контакт са земљом и на тај начин чувале потенцијалне оплодне моћи које невеста уноси у дом.

Ритуални чин агрегације представља венчање младенаца, а потврђивање новог статуса означавају и радње као што су: долазак у нову кућу, скидање вела, честитање и свођење младенаца. Свекрва преузима посредничку улогу у ритуалима који имају за циљ везивања за дом и обезбеђивање плодности, чиме се атрибути остварених оплодних моћи свекрве преносе и на невесту:

А кад од игре и скакања почне да пада чађ са черена, и кад људи за столом закрвавише очима од ракије, стари сват се једва сети да невесту пусти на одмор. Њу одведоше у већ спремљену хижину и оставише код ње само најмлађу снаху. Тако је у обичају да се невеста не би много стидила и да би могла

⁵⁴⁹ Детаљније погледати у Ђорђевић, Т. (1985). *Зле очи у веровању Јужних Словена*. Београд.

вечерати. Сретна свекрва навалила пржену кокош, скоруп и мед, погачу и ушитипке. Наравно да је изнела и неку скленицу првенца, три године сакривена у кучинама да се нађе за лек или образ (Божовић, 2016: 361).

Свекрва даровима, магијским реквизитима везаним за култ плодности, као што су мед, вино и погача, предаје снагу тих дарова.⁵⁵⁰ Свођење младенаца, као једна од завршних фаза агрегације, није се увек обављало у првој брачној ноћи, а одлагање свођења налазимо у приповеци *Витешка подвала*. Овај обичај је помогао Симијону да до окончања свадбених обреда глуми Петрију под велом и да извуче живу главу из куће Игрутиновића:

Напоследку на вратима се спусти кључаница и две младе јетрве легоше. Гашињача, мала и чкиљава, једва осветљаваше брвна сељачке почиваонице. Невеста брзо заспа окренута к зиду, а са њом и сватица (Божовић, 2016: 361).

Као што је праг маркиран као просторна граница, ноћ је за младу означена као статусна временска граница, она: „одваја дан у коме је ритуални субјекат била девојка

⁵⁵⁰ У свадбеном обреду, вино је имало веома важну симболичку улогу, уз то што је било неодвојива компонента свадбене гозбе. При уласку младенаца у младину кућу, из чаше вино прво би отпио младожења, па потом млада, која би преостало вино плуснула на зид куће. Приликом уласка младе у младожењину кућу, свекрва би јој давала вино, невеста би умакала прсте у и вино и шкропила довратке на вратима. Свadbени обреди са употребом вина код Јужних Словена врло су разноврсни и обилују локалним варијантама (СМ, 2001:).

У обредима свадбе и порођаја, мед је имао симболику не само жртве него и плодности и „слатког“ живота. Погачу су одозго мазали медом, месили су је у кориту намазаном медом (срп.), додавали су мед у тесто. За време свадбе, чаићавали би младенце медом; мазали би медом уста младожењи и свекрви (буг.), чела пријатељицама и другарицама, да се што пре удају (словач.); м. и маслацем мазали су младину косу (пољ.), довратак и оквир врата (буг., срп.) (СМ, 2001: 352).

Велики обредни хлеб округлог облика или погача је симбол плодности и, као по правилу, заузима централно место у систему словенских обредних реалија народног календара, а поготову – за свадбу. Свadbена погача (богато украшена орнаментом који приказује биљке, фигурице животиња; често са свадбеним дрвцетом) (саборњак) симболише рођење нове породице, прелазак младенаца у нови социјални статус (СМ, 2011: 274).

од дана у коме ће постати удата жена” (Јовановић, 2014: 166). У знаку схватања ноћи као временске границе у којој кулминира младина статусна неодређеност, некада се настојало да се тај чин избегне у првој брачној ноћи,⁵⁵¹ да би се избегле опасности које прате тај процес и превазишла неизвесност, као што је случај у поменутој Божовићевој приповеци.

Чином венчања невеста доживљава потпуну промену животног и друштвеног статуса, и тај процес сепарације „обележава двоструки прелаз – хоризонтални: трајно одвајање од примарне групе и прелазак у нову, непознату заједницу и вертикални: прелаз из статуса девојке у статус жене, који обезбеђује тек рођењем мушког детета” (Јовановић, 2014: 150). Пролазећи кроз етапе обреда прелаза, млада се најдуже задржава у лиминалној фази, у којој је она централна фигура, за разлику од положаја који има у друштву. Супериорни ритуални статус мења се преузимањем нове улоге у новој друштвеној заједници. Током свадбене церемоније, младожења има споредну улогу и инфериорни положај, „он је на периферији обредне радње у свим њеним фазама и истиснут је из ритуалног процеса као неважна личност” (Петровић Савић, 2009: 60), што је такође, супротно од статуса и улоге коју мушкарац има у друштвеној заједници и породици.

Уочили смо да су у Божовићевим приповеткама присутни елементи свадбеног обреда прелаза понегде само наговештени, а негде приказани са свим својим фазама. Функција инкорпорирања ритуалних радњи везаних за поменути обред, сведочи о важности пресудних тренутака како у животу појединца, тако и за читаву заједницу, што доказује да етнографски описи нису празан ход, већ су забележени у циљу приказивања шире социјално-културне слике тадашње Србије. Бројност примера свадбеног обреда прелаза или његових елемената у приповедачком опусу Григорија Божовића, говори о веома развијеној обредно-обичајној пракси друштвене заједнице тог доба. Приметно је да је свадба као обред прелаза поимана као преломни тренутак не само за појединца који добија нови друштвени статус већ и за заједницу, па се строго придржавање редоследа магијских и ритуалних радњи није доводило у питање.

⁵⁵¹ Према записима Вука Стефановића Карацића о Црној Гори, прву ноћ, или ако пут дуге траје, „млада спава с дјевером. Иако се за дјевера бирају млади нежењени људи, опет се не зна ни за један случај злоупотребе овога колико значајно толико и необичног поверења, што био уосталом био и највећи грех као и родоскврњење јер се дјевер и млада сматрају као брат и сестра. Кад се напослетку младенци сведу, отвори се велика пуцњава из пушака, и чауш обично повиче: *Свршено је с дјевојком, сватовима ваља ићи кућама*” (Карацић, 1837: 43).

Григорије Божовић детаљно приказује учеснике свадбеног обреда, функције које обављају, ритуалне радње које прате фазе самог обреда, поступно успостављање нових сродничких веза, што сведочи о значају брака као институције у друштвеној заједници тог доба. Ретки примери кршења правила, засновани на веровању у магијску моћ речи (благослова), доводе до рушења хармоније која мора бити превладана обредом јер се последице новонасталог хаоса одражавају на читав колектив.

Смрт и погребне радње у функцији последњег обреда прелаза

Смрт,⁵⁵² као неизбежан моменат и један од главних појмова митолошке слике света, дефинише се као „тренутак прелаза човека из овог на онај свет; граница између њих и, истовремено – основни садржај и обележје оног света” (СМ, 2010: 498). Тренутак растанка душе од тела тражи, по народном веровању, посебно обредно понашање, без кога је души одлазак на онај свет отежан или онемогућен, и она је тада осуђена на вечно лутање. Чин рођења означава долазак из другог на овај свет, па би, узимајући тон у обзир, одлазак „имплицирао враћање, агрегацију у тај други, хтонски свет, чија непромењивост и вечност, према народном веровању, карактерише и основне представе о човечјој души” (Јовановић, 2014: 238). Ритуалне радње у оквиру погребног обреда представљају општеприхваћене обрасце понашања који представљају одговор друштвене заједнице на смрћу изазвано рушење поретка. Како је смрт критичан тренутак за заједницу, „понашање њених припадника регулисано је бројним, традицијом устаљеним прописима” (Бандић, 1980: 105). Погребни ритуали се разликују у одређеним сегментима у зависности од веровања на којима друштвена заједница почива, али је схватање смрти као универзалне категорије и самртног обреда као одговора на кризну ситуацију у колективу одлика многих народа и култура.

⁵⁵² Обавезни елементи обреда умирања су опраштање самртника од својих ближњих, исповедање, паљење свеће, „чување“ душе. Строго се поштује тишина, забрањују се плакање и тужење, да се душа од тога не препадне и тако се омете њен пут. За највећу казну сматра се с. без покајања и без свеће: покојник ће лутати у тами, постаће вампир и слично (СМ, 2001: 498).

Целокупним обредом поводом смрти појединца уређује се његов прелазак са овог на други свет.⁵⁵³ У народу се верује да сваки човек на другоме или ономе свету има исте потребе какве је имао и на овоме. Стога се, пре свега, пази да покојник буде обучен⁵⁵⁴ у најбоље или свечано одело, понекад и са оружјем. Поред мртваца стављају се и различите ствари „за које се држи да ће му на ономе свету бити од потребе: хлеб, вино, вода, ракија, чанак, кашика, преобука и друго” (Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970: 121). Обреди прелаза играју значајну улогу у животу верујућег човека, па је тако обред смрти „утолико сложенији што се не ради само о природној појави (напуштању тела од стране живота или душе), већ о промени истовремено онтолошког и друштвеног режима: почивши треба да се суочи са извесним искушењима која се тичу његове сопствене загробне судбине, али он такође треба и мора да буде признат од стране заједнице мртвих и прихваћен од њих” (Елијаде, 2003: 195). Засноване на веровању у делотворност магијских принципа, различите ритуалне и обичајне радње представљају одговор на смрт члана заједнице, која нарушава постојећу хармонију и ред. Доласком смрти, прекид времена врши се у циљу поновног успостављања уобичајене реалности. Поштовање правила и ритуалних поступака, које прате обред смрти, према веровању, предуслов је успешног исхода обреда прелаза којим се завршава животни циклус појединца. У том је контексту и избегавање и забрана одређених активности, чије би вршење могло изазвати негативне последице. Самртни час појединца је тренутак када породица и колектив започињу ритуалне радње са циљем сепарације покојника из профаног животног контекста: „Да би се покојник упутио ка свету мртвих, он се мора издвојити из света коме је до тада припадао. У том смислу се покојник и посебно ритуално припрема, да би према народном веровању, одлазећи са овог, наставио егзистенцију на оном, другом свету” (Јовановић, 2014: 201).

⁵⁵³ Мртвацу се даје новац како би могао платити „прелаз преко неког моста“ или земљу, и да не би на оном свету био без пара, или да би имао чиме купити кућу. Приликом сахране девојке или момка, погреб често садржи и неке елементе свадбе, са симболичним венчањем, како не би на оном свету живели усамљени. Народ верује да сваки покојник има на оном свету своју софру, на којој се нађе само оно што му је на земљи дано за душу. Стога се жене старају да приликом задушница што више поделе покојницима за душу (Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970: 121).

⁵⁵⁴ „Мртваца обично умију, или цијелог окупају, и то људи људе, а жене; затијем му обуку чисту кошуљу, оките цвијећем, положи на углед, људима обуку најљепше хаљине и око њега метну оружје. Ако је умрли тако сиромашан да нема чисте кошуље и покроба, то даду драговољно имућнији, и држе да су учинили једно добро дело” (Карацић, 1837: 47).

Ритуалне радње са сепарацијским обележјем могу се уочити већ приликом одвајања душе од тела, али, према неписаним правилима, купање и облачење покојника обављају се након смрти, чиме започиње маргинална фаза обреда. Чим започне процес умирања, одређеним превентивним радњама тежи се да се олакша покојников одлазак, као и да се спречи његов потенцијални повратак. Тренутак смрти је био и остао непознаница за сваког појединца, што је довело до специфичног схватања и односа према смрти, и веровања да је правилно извршавање самртног погребa предуслов преласка душе из овог у други свет. Смрт као обред прелаза је чест мотив у народној поезији, па ћемо поредити најчешће мотиве и формуле које смо уочили и у Божовићевом стваралаштву, а то су: *земља* као формула у епској поезији,⁵⁵⁵ нарицање и укрштање мотива са свадбеном и посмртном симболиком⁵⁵⁶ активирања „судбине као демонског кода” (Детелић, 1996: 101).

У народу постоје различита веровања о предзнацима и наговештајима скоре смрти, па тако старији људи имају обичај да за живота припреме „покров и кошуљу коју ће обући” (Карацић, 1837: 47). У циљу олакшавања самртног часа, верујућем покојнику се доводи свештеник који ће га исповедити и дати последњу утеху, што је у православном свету причешће.⁵⁵⁷ У приповеци *Тврда душа*, Ристосија осећа да се смрт приближава и припрема се да њена душа без препрека пређе на други свет, а „највећом

⁵⁵⁵ Детелић, М. (1996). *Урок и невеста. Поетика епске формуле*. Београд: Балканолошки институт САНУ, Мандић, М. (2021). *Црна земља у епској формули*. Куле и градови. Ур. Лидија Делић и Снежана Самарџија. Београд: Удружење фолклориста Србије, Балканолошки институт САНУ.

⁵⁵⁶ Ђокић, Д. (1998). *Посмртна свадба на територији Јужних Словена*. Београд: Кодови словенских култура 3 (136–153) и Јовановић, Б. (2014). *Магија српских обреда*. Нови Сад: Светови. Вукмановић, А. (2015). *На граници живота и смрти: преплет свадбене и посмртне симболике у усменој лирици*. Наслеђе, часопис за књижевност, језик, уметност и културу. Крагујевац: Филолошко-уметнички факултет, (295–304).

⁵⁵⁷ У *Православном катихизису* Светог Филарета Дроздова речено је: „Причешћивање је Света Тајна у којој верујући под видом хлеба и вина окуша (причешћује се) од самог Тела и Крви Господа нашег Исуса Христа на отпуштење грехова и на живот вечни” (Дроздов, 2006: 63). О обавезности причешћивања свих који верују у Њега, говори сâм Господ: *Заиста, заиста вам кажем: ако не једете тијело Сина Човечјега и не пијете крви Његове, немате живота у себи. Који једе моје тело и пије моју крв има живот вечни; и Ја ћу га васкрснути у последњи дан. Јер тело моје истинско је јело, а крв је моја истинско пиће. Који једе моје тело и пије моју крв у мени пребива и ја у њему”* (Јн. 6, 53–56).

казном сматрало се отићи без покајања и без свеће јер ће покојник лутати у тами, постаће вампир” (СМ, 2001: 499): „Значи, одоцнила је, причешће је свршено, а чекати до другог Великога четвртка – ох, тешко њој, може још стићи на онај свет без покајања и причешћа” (Божовић, 2016: 535).

Ритуалним поступцима према покојнику, који се врше са циљем олакшавања самртног часа, започиње погребни обред. Иако се у последњим тренуцима свог живота не оставља сâм, однос према самртнику обележен је радњама одвајања од њега, а Ван Генеп је истакао да „симболично-сепарациона димензија магијско-религијских поступака представља најизразитију компоненту обреда прелаза погребног ритуала” (Ван Генеп, 2006: 134). Да би друштвена заједница која је погођена смрћу превазишла кризни тренутак, започиње се са сепарационим радњама у циљу издвајања покојника, а с друге стране, у циљу његовог приближавања хтонском свету.

Александар Лома истиче да се „идентификацијом формула као минималних уломака континуираног текста реконструише израз сакралне и епске поезије Праиндоевропљана” (Лома, 2002: 21), док Мирјана Детелић закључује да „формула функционише као стратешко песничко средство којим се премोшћује хијерархијски јаз међу равнима епике и традиције” (Детелић 1996: 16). Једна од најчешћих радњи вршених са циљем лакшег умирања јесте полагање самртника на земљу, полагањем груде земље на самртникове груди или чином инкорпорације: „умирућем је, ради олакшавања самртничких мука, давано да попије мало размућене земље са „незнаног гроба” (Влаховић, 1982: 482). По мишљењу Слободана Зечевића, „обичај полагања самртника на земљу веома је стар и води порекло још из времена обожавања Мајке земље.⁵⁵⁸ Како је у том култу изражена представа о „анимизованој земљи као извиру и увиру животне снаге, при рођењу дете је додиром земље добијало ову снагу, а самртнику је том истом радњом та снага одузимања” (Зечевић, 1967: 27). Земља се поима као „најстрожи и најмилостивији судија на оном свету, која може, али не мора да опрости грехе, олакша умирање и прими покојника” (Ђаповић, 2009: 75). Овим магијским чином покушава се остваривање контакта између самртника и његовог будућег одредишта, јер је земља и симбол другог, хтонског света. Када је у питању

Култ Мајке Земље „заузима најархаичнији слој епског памћења, исказан како директним референцама и правим епским формулама, тако и изразима и фразеологизмима које поетски језик преузима из природног језика и прилагођава их метричко-синтаксичком обрасцу десетерца” (Мандић, 2015: 56).

народна епска поезија формула, „(црна) земља заузима кључно место у опису смрти, најчешће у виду правих формула” (Мандић, 2015: 65):

*Љуто ме је забољела глава,
Јарко ми је омрзнуло сунце,
А црна ми земља омиљела,
Бог би дао те би добро било*
(Вук, СНП III, бр. 78).

Приклањањем земљи Ристосија Баћова јунакиња приповетке *Тврда душа*, слуги смрт и идентификује се са оностраним:

Онда се лагано окрену и уђе у црквину и, припали свећу и пољуби сваки мрки камен где је био олтар, па смерно назатке изиђе и пође к једном дубу баш изнад гроба Радича Брђанина. Исправивши се уз њега још једном врло снажно, она погледа по сабору на све четири стране, па се спусти на његове жиле и услови уз његово дебло. Затим срамежљиво и пристојно подвиг под себе своје широке запреге, метну обе руке у крило, погледа пут свога села и дубоко дахну, зароривши као да се гуши: кад јој притрчаше, Ристосија Баћова беше променила светом (Божовић, 2016: 536).

Ристосија се припрема за одлазак са овог света баш у непосредној близини гроба Радича Брђанина, коме мештани исказују изразито поштовање, а Душан Бандић истиче да је „опхођење према покојнику”⁵⁵⁹ на гробу идентично опхођењу према неком светом, божанском бићу у његовом храму” (Бандић, 1983: 45). Храм се, међутим, не може дефинисати само као место на коме се успоставља контакт са божанским бићем, већ је његово значење много комплексније. Прекорачујући његов праг, човек прелази из профаног у свети простор или, фигуративно речено, из света људи у свет богова. Храм је, дакле, размеђа различитих егзистенцијалних равни, па се и гробу, као специфичном типу храма, може приписати такво значење, и могуће је тумачити га као

⁵⁵⁹ Ова аналогија даје разлога за претпоставку да човек после смрти добија у народној машти особености натприродног, можда и божанског бића и да, сходно томе, његов гроб представља неку врсту локалног, породичног храма, а гробови истакнутих појединаца – и храма шире друштвене заједнице (Бандић, 1983: 45).

„место на коме се пресецају и прожимају два, иначе раздвојена нивоа егзистенције: профани свет живих и сакрални свет умрлог” (Бандић, 1983: 45). Овом магијском радњом самртник се идентификује са хтонским светом који симболизује земља, све припремне радње представљају ритуални услов за прелазак покојникове душе у други свет.

Сепарационо значење има и ритуално купање покојника или самртника које се врши још за живота, док Слободан Зечевић сматра да је „тај чин претходио касније насталом обичају купања и ритуалног облачења субјекта тек након смрти” (Зечевић, 1967: 41). У балади *Смрт Омера и Мериме*, Омер наговештава скору смрт алудирајући на ритуално посмртно купање:

*Ој, Бога ти Фатима девојко,
Купајте ме ђулом руменијем,
Пронесте ме покрај моје Мере,
Нек ме Мера мртвога целива,
Кад ме није живог пољубила
(Вук, СНП I, бр. 343).*

Ристосија из приповетке *Тврда душа* обавља све припремне радње сепарационе фазе самртног обреда сама: „Окупана прибрана, пресвучена. Белу повезачу на глави повезала упреденом црном шамијом преко чела, изнад мрачна дубоко исечена јелека навукла дуг старински зубун” (Божовић, 2016: 535). Ритуално купање као једна од сепарационих радњи има лустрациону функцију којим се покојник чисти од профаног живота ради преласка у други, а након тога „самртник или покојник се облачи у његово најбоље или већ раније припремљено посебно одело које означава ритуалну промену у процесу прелаза у други статус” (Лич, 1983: 117), полаже се на одар и прекрива платном.⁵⁶⁰ Узимајући у обзир чињеницу да је Ристосија Баћова упозната са веровањем да је покојниково тело табуисано, „нешто нечисто и да сваки контакт с њим представља опасност” (Бандић, 1980: 114), сама обавља сепарационе елементе којима

⁵⁶⁰ Платно којим се прекрива покојник мора бити биљног а не животињског порекла, исечено оштрим каменом. Сечење покрива оштрим каменом сматра се остатком давних времена, несумњиво рационализованог веровањем да би свако уобичајено употребљено сечиво у ту сврху могло остати тупо, неупотребљиво, „мртворезно” (Ђорђевић, 1984: 183).

се припрема за прелазак у други свет да би заштитила чланове своје породице од потенцијалне опасности.

Елементе сепарационе фазе имамо у приповеци *Мајка*, где Арнаутка, и поред велике боли, пажљиво припрема покојне синове за прелазак. Већ смо истакли да је мајка централни архетипски образац страдања, јер се суштина мајке – материнство – најчешће потврђује страдањем, попут „архетипске мајке човечанства, Марије, Христове мајке, у чијем кругу су све страдајуће, обичне мајке” (Шутић, 2009: 187). Божовићева жена, па и ова Арнаутка, јесте „паћеница и мученица, она је од колевке до смрти заточеница окамењеног морала и анахроне патријархалне свести, она је заробљеница породичног и друштвеног статуса доба у коме живи” (Јевтовић 1996б: 105). Она живи по неписаним законима и чини оно што јој дужност налаже:

Наместивши му лепо ћулав на главу, она сасвим прибрано извуче из недара шарену нову арнаутску мараму, нежно њоме обриса сина по челу и устима па га истом покри. Онда клече на оба колена, подиже руке на молитву, диже очи к небу и прошапута тихо последњу муслиманску молитву, помазивши обема рукама сина низ покривене образе. Онда се врати и чучну им чело ногу. Лагано, нежно но без икаквога дрхтаја, она изу једнога сина и навуче му нове чараве, негде дотле заденуте у појас, па другог (Божовић, 2016: 364).

Понашање ожалашћене Арнаутке у складу је са обичајима које владају у исламској заједници: „ислам учи да је смрт само пресељење с једног на други свет, зато се забрањује претерано испољавање жаљења⁵⁶¹ за умрлима” (Савић, 1999: 179). Марама којом мајка покрива упокојене синове је покров,⁵⁶² који је према Чајкановићу: „платнени покривач мртваца, неизоставан у погребном обреду; у употреби је код свих индоевропских народа, па и нашег” (Чајкановић, 1973: 249). Иако прати законе света

⁵⁶¹ Потврду поштовања овог обичаја налазимо у приповеци *Лајла Љамова* у тренутку када приповедач долази да изрази саучешће породици преминулог кума и побратима:

– *Ти ниси ни из Беча ни из Анадола: не заборављај да Арнаути жале не плачући* (Божовић, 2016: 964).

⁵⁶² „У народу се реже оштрим каменом (остатак употребе камена из каменог доба), најрадије од ланеног и конопљаног платна. У народним песмама спомиње се: танани покров. По веровању, вукодлаци се ноћу појављују са огрнутим покровом или га носе о рамену; ако вукодлак изгуби покров, онда изгуби и магијску снагу, и може се не повратити у свој гроб” (Чајкановић, 1973: 249).

у коме је одрасла и живела, и за друго не зна, ипак њено мајчинско срце прави искорак изван утврђених правила понашања, и брине и о покојном непознатом Словенцу, покрива га марамом и захтева да га сахране достојно:

Чим Скочивода потврди, она извуче нову мараму, обриса Словенца по челу и устима, па га покри, опет шапућући, нешто тихо и побожно, помази га по лицу и гласно узвикну:

– Рахмет ти по твојој вери, дете (Божовић, 2016: 365).

У приповеци *Две жене* Божовић приказује мајку у њеној узвишености, без обзира на то које је вере, те тако Арнаутка одаје пошту убијеном Јаблану:

Она прође кроз гомилу и клече покрај Јаблана, па познавши му преко лица арнаутски рубац, плахо га секну и баци, а иза појаса извуче нов и бео,⁵⁶³ на угловима златном жицом украшен, и матерински га покри, тихо му изговарајући покој младој души и гладећи га преко рупца (Божовић, 2016: 462).

Према канонима који владају у исламској заједници „жене не иду на сахрану, где се не сме плакати, јер је тешко души покојника када се плаче” (Савић, 1999: 179), што указује на извесне разлике између ритуалних радњи везаних за смрт као обред прелаза у православној и исламској заједници. Ритуалне радње у оквиру погребног обреда представљају општеприхваћене обрасце понашања, и оне представљају одговор друштвене заједнице на смрћу изазвано рушење поретка. Сваку друштвену заједницу одликују специфична веровања и вредности на којима почива, па се тако и погребни ритуали разликују у одређеним сегментима. Упркос томе, схватање смрти као универзалне категорије и самртног обреда као одговора на кризну ситуацију у колективу одлика су многих народа и култура. Према речима Душана Бандића, „нарицање⁵⁶⁴ за покојником је познато Словенима, као и несловенским балканским народима” (Бандић, 1980: 139). Божовић приказује мајку у њеној узвишености без обзира на то које је вере, а глорификацију мајчинске природе Арнаутка показује

⁵⁶³ Бела боја је народној прошлости била знак жалости (Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970: 48).

⁵⁶⁴ Наричање је „нека врста разговора са покојником: за време нарицања обавезно се помиње име покојника или се он на неки други начин дозива” (Бандић, 1980: 140).

узимајући на тренутак улогу мајке и водиле кроз последњи обред прелаза несрећног Словенца, тужећи над његовим телом.⁵⁶⁵

Мајка у приповеци *Две жене* не жели да породица нарицањем и плакањем посрами мртвог јунака, што указује на преплитање обичаја између супротстављених заједница, с једне стране, док с друге указује на храброст и понос мајчиног срца и компарацијом са вилинским атрибутима⁵⁶⁶ Мајке Југовића. Одсуство нарицања⁵⁶⁷ и туговања, као неизоставног елемента у култу мртвих, може се тумачити и као вид достојанственог приношења индивидуалне жртве зарад колективног добра заједнице: „Буди Бог с нама! Као да јој је драго што гледа мртвог сина” (Божовић, 2016: 461). Владимир Проп указује да је „смеху приписивана способност да буди живот” (Проп,

⁵⁶⁵ „Куку мени за тобом, бре сине... Како си и мртав леп, а какав си тек био жив?... Јадна твоја мајка!... Колико се она поносила тобом, шта би све дала да те види и помази по дивним образима твојим! Али данас је далеко, данас не зна да јој ти овако лежиш... Лежиш овде у туђини, у муци, далеко од своје куће, од својега гробља, далеко од сестара и рођака, далеко од завичаја... Еј, соколе! Нема ти мајке, да те по твом обичају окупа сузом, да јавкне над тобом, за твојом дивном младошћу” (Божовић, 2016: 364–365).

⁵⁶⁶ „Вила може бити верна пријатељица људима које сама изабере, или који је, јунаштом или лукавством, себи потчине; али њена љубав увек има у себи нечег одбијајућег, божански резервисаног, њена нежност пуна је скрупула. Она милује своју децу, жали јунаке, али само кад ови спавају и кад је ничије око не може видети. Нико не види њену жалост и њену радост, никоме не отвара она своје срце — њени осећаји остају за смртне људе нерешена загонетка” (Чајкановић, 1973: 278).

⁵⁶⁷ Рођаке умрлога наричу из гласа колико имају снаге, тако да слушајући издалека изгледа као да певају. Оне величају и хвале умрлога, његову храброст, правичност и мудрост и оплакују јад и жалост онијех који су после њега остали (Карацић, 1837: 47). У Вуковој првој књизи лирских песма налазимо паштровско нарицање за мртвима:

*Све си добро учинио,
Ма си само сагрешио,
Учинио веље јаде,
Што остави муку твоју,
Све остале миле твоје.
Ко ће с њима управљати,
Ко ли ће их сјетовати,
Ко ли мудру ријеч изрећи,
Пред господом изабраном?
Ти си био мудра глава*
(Вук, СНП I, бр. 150).

1984: 174), а слично објашњење магичне функције смеха⁵⁶⁸ налазимо и код Веселина Чајкановића: „Смеј је најјача манифестација живота и тај смеј оспособљава да у том другом свету сачувају живот, да на неки начин ускрсну и остану бесмртни” (Чајкановић, 1994: 303).

Смрт члана заједнице погађала је не само породицу већ и колектив, који је тим поводом долазио у посебно ритуално стање. Однос заједнице према покојнику је амбивалентан, јер „с једне стране, човек се инстинктивно плаши покојника као нечег што је само по себи стравично и непријатељски настројено, а с друге остаје емотивно или бар друштвено повезан с њим” (Бандић, 1980: 109). Бројни ритуални поступци везани за однос према покојнику указују на учествовање у једној сасвим другој реалности светог, односно „другог” времена у периоду лимиалности, а „један од основних циљева ритуала сепарације је заустављање профаног времена и успостављања квалитативно другачије реалности” (Јовановић, 2014: 204). У приповеци *Две жене* домаћин Арнаутин, без обзира на то што је Јаблана лишио живота, показује „симболички израз заустављања уобичајеног, профаног времена који добија свој потпуни смисао у контексту средине и понашања живих према покојнику током самртног обреда” (Јовановић, 2014: 204):

Погинуо му човек на огњишту. Премда он (домаћин) нема што да пребаци ни себи ни 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 јаве Касалима за жалосни случај (Божовић, 2016: 459).

Заустављање свих уобичајених послова док се земљи не врати оно што је њено, изражава се радњама и табу прописима са обредним контекстом. Учествовање свих чланова те заједнице у обреду изражава се придржавањем посебних ритуалних

⁵⁶⁸ Чудан осмех се појављује и на лицу Лајле Љамове у истоименој приповеци:

– *О што ме покори, дете моје! О, што си мекан и нејунак! О, о, нисам знала да си тако слаб! Држи се мајковићу, јер сузе нису за јуначка срца... О! Јао мени! Дела престани, тако ти среће! Разговори се... Дођи к себи... окрепи се и окрени око себе, видиш, пуна кућа твојих кумова. Погледај Бела како је прекрстио ноге поред оцака и како се домаћински спрема да ти пружи филџан. Истоветан његов дед* (Божовић, 2016: 964).

правила, што видимо и на примеру окупљених Арнаута, који не жале за Јабланом, али остају уз покојника озбиљно и достојанствено од тренутка смрти па све док поворка са покојником не крене, односно до укопа. То се може објаснити веровањем да евентуално кршење табуа рада који се односи на „чланове уже и шире породице, затим на суседе, на све оне чије куће нису од покојникове одвојене водом, па чак и на све становнике његовог села” (Бандић, 1980: 141), може донети нежељене последице.

Ритуално време започиње нарицањем које оглашава смрт у кући, а оно наступа одмах након смрти или сутрадан уколико се смрт деси у току ноћи. Већ смо указали на хтонску димензију ноћи, која онемогућава да се нарицањем изрази потребна ритуална граница између профаног и новонасталог светог времена, па се овај чин одлаже за свануће и њиме „се врши прекид уобичајеног профаног временског континуума започетог рађањем дана” (Лич, 1983: 95). Без обзира на трајање те обредне фазе, читава заједница зауставља уобичајене послове и поштује правила ритуалног времена: „Село је ту горе, сад ће они стићи. Изјавиће им жаљење, предаће им леш. А после, после ће воденица опет зачактати, сунце грејати и све друго” (Божовић, 2016: 459). Чајкановић указује на чињеницу да је раније погреб био искључиво породични обред у коме су учествовали само најближи чланови породице умрлог,⁵⁶⁹ а учествовање читаве друштвене заједнице у погребном ритуалу прекидањем рада у лимиалној фази развило се касније. Схватање смрти као кризне ситуације читавог колектива и учествовање у ритуалним активностима појачало је осећање друштвене припадности и солидарности свих чланова колектива.

Лимиална фаза погребног обреда садржи магијско-култне радње амбивалентног карактера, које су условљене покојниковим неодређеним статусом, јер „са анимистичког схватања покојник је и даље жив, па може да буде добар или зао, да користи или штети заједници” (Бандић, 1980: 109). Амбивалентан је и појам *нечистог*, који је условљен природним стањем између живота и смрти, али и социјалним аспектом неодређености положаја између овоземаљског и хтонског, и он „даје

⁵⁶⁹ Реч је о пропису у хомољском срезу да „на погребу имају дужност и право да учествују само најближи крвни сродници, директна породица покојникова” и да неко други „може учествовати само по нарочитом позиву,” и да је погреб, према томе, „строго породична, приватна ствар”. Нарочита вредност овога прописа је у томе што он, у историји религије, нема забележених паралела.” Одбацивши, као неуверљива, грчка и римска сведочанства која је навео Фистел де Куланж, Чајкановић закључује да је хомољски пропис „једини јасан остатак некадашњег општег правила да је погреб чисто домаћи, приватан култни акт, и да су из њега туђинци искључени” (Чајкановић, 1973: 288).

покојнику карактеристичну категоријалну неодређеност својствену позицији у обредном сегменту прелаза из једног света у други” (Јовановић, 2014: 210). Чланови колектива изражавају према покојнику и тугу и страх, а такав однос представља „полазиште мумификације и кремације за реализовање супротних тенденција погребног ритуала везаних за могућност чувања покојниковог тела или његових делова, а и за потпуно уклањање и уништавање његових телесних посмртних остатака” (Малиновски, 1972: 57). Амбивалентан однос према умрлом пројектује се у амбивалентан карактер његове душе, која има супротне намере према живима, односно њене добре или зле намере. Одвајањем од покојника обезбеђује се правилан ток самртног обреда јер су „нарушавање или непотпун обред могли (су) изазвати, по народним веровањима, *повратак покојника*, његово преобраћање у вампира или поновни долазак смрти у кућу, село” (СМ, 2001: 499). Управо такав, амбивалентан однос према покојнику, видимо у приповеци *Две жене* – иако Арнаути не жале за Јабланом, придржавају се забране рада вођени подсвесним страхом од покојника и настојањем да се исказивањем поштовања обезбеди наклоност његове душе:

Из млина, испод села, бејаху изнели, те ноћи мучки убијенога Јаблана Касала. Опружили га на ледини испред опаспаљене воденице како му вера прописује, покрили му лице шареним рупцем, који беше неко одвио са својега ћулава. Ту пошту учинили покојнику домаћини Арнаути, јер им је погинуо, може се рећи на прагу, у њихову млину. У оваквим случајевима они се много ни за својима не жалосте, али су опет озбиљни, јер им је пред очима мртав створ божји, иако друге вере и крви која сад нема велике цене (Божовић, 2016: 459).

Иако се настоји да се, с једне стране, покојник одстрани из профаног животног контекста, незаобилазан је обичај чувања мртваца,⁵⁷⁰ који се обављао као заштита од

⁵⁷⁰ „Чување мртваца, пре погреб, док је још у кући, сасвим је примитиван обичај. С обзиром на потребу да се покојник осигура од случајних, или злонамерних, утицаја и радњи које би угрозиле његовом миру, и на тај начин довеле у питање и наш сопствени мир, тај обичај сасвим је разумљив и оправдан. Споменути обичај добро је документован код нас Срба; он се ту, уосталом, одржао у пуној снази до данашњег дана, и о њему се доста често говори у етнолошкој литератури. У *Рјечнику* (s. v. вукодлак) каже Вук, поред осталог, да се поштен човек не може повукодлачити, осим ако „*преко њега мртва прелети каква тица, или друго какво живинче пријеђе; зато свагда чувају мрца да преко њега што не пријеђе. Ноћу се мртава чува, тј. мора поред њега целе ноћи седети бар један будан човек*” (Чајкановић, 1973: 147).

демонског утицаја животиња на покојника, јер мртвац може да се повампири и да утекне. Особито пазе да преко мртваца мачка, псето или кокош не прескочи. Као главни циљ овог обичаја да се мртвац сачува да преко њега не пређе каква животиња, иначе ће се повампити” (Чајкановић, 1973: 147). Амбивалентност учесника обреда према покојнику која се, с једне стране, испољава прекидањем свих постојећих веза, а с друге стране, у симболичном одржавању постојећих веза и понашању према умрлом као да је још увек присутан, бризи за његову душу, потврђује његов лимиални статус. Иако се тренутком смрти завршава покојников овоземаљски живот, тиме се не прекида у потпуности његов однос са колективом, јер његова душа, према веровању, није прешла границе света мртвих. Амбивалентан и опасан контакт покојника и учесника обреда регулисан је ритуалним понашањем, а прелазак душе из једног у други свет је комплексан, те се сахрањивањем покојника не завршава лимиална фаза. Ритуалне радње које се обављају од тренутка смрти па све до годину дана након сахране покојника, у утврђеним периодима (дан после сахране, четрдесет дана, пола године), постепено успостављају хармонију у ожалосћеној заједници и потврђују неповратни прелазак душе умрлог у нову егзистенцијалну раван. Последњу фазу обреда чине ритуали агрегације, обављани са циљем поновног успостављања профаног времена за учеснике погребног обреда, „односно култних радњи чији је основни циљ увођење покојника у свет мртвих, свет предака” (Јовановић, 2014: 184). Као што су показала досадашња истраживања, стара религија Срба заснива се највећим делом на анимистичкој концепцији света. Верује се „да у сваком живом и неживом објекту постоји једно (у основи) нематеријално, невидљиво биће, представља његову суштину и које га чини живим и активним, а данас се означава термином *душа*. Анимистичко схватање света подразумева и анимистичко схватање смрти – ако је човек жив зато што има душу, онда он, по истом принципу, мора умрети када душа напусти његово тело. После смрти, остаје тело које се распада на једној страни и душа⁵⁷¹ која се замишља као дах (или ветар), као магла или сенка која из човека изађе чим умре” (Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970: 125). Утврдили смо да су за смрт човека везане

⁵⁷¹ Ако би укућани почели кукати пре него што самртник издахне, његова душа може да се „предвоји”, тако да пола душе изађе, а пола остане у телу, због чега се самртник дуго мучи. Да би душа умрлог изашла из куће, отворе се прозори. По општем народном веровању, за четрдесет дана душа умрлога лута око куће и по оним местима где је покојник боравио или куда је пролазио (Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970: 125).

традицијом и културом утврђене ритуалне радње којима се регулише понашање припадника колектива и учесника самртног погребa и којима они настоје да створе што боље услове за даљу егзистенцију душе умрлог. У народу је опште распрострањено схватање о постепеном преласку покојника из сфере живота у сферу смрти, који је, како показују обреди, трајао годину дана. У периоду „од тренутка смрти па до четрдесет дана верује се да душа умрлог још није у потпуности одвојена од тела, па у неким крајевима у том периоду свако вече по заласку сунца, на месту где је умрли издахнуо поставе на столицу кандило, чашу воде, некад и вина, и парче шећера. Крај столице принесу заостало покојничково одело и запале свећу. Негде међу хлеб, со и воду, понекад и вино, јер држе да ће се душа умрлог вратити” (Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970: 126).⁵⁷² Након ове фазе, која траје од навршених четрдесет дана од смрти и завршава се годишњицом смрти, душа покојника прелази у хтонски свет, свет мртвих. Узимајући у обзир ове ставове, указује се чињеница да су наши преци имали јасна схватања о посмртној судбини душе умрлог, која се током прве године налази између две егзистенцијалне равни, између света живих и мртвих. Током тог интервала, долази до постепеног прекида односа са ближњима и колективом, односно покојник постепено умире. За српску традицију карактеристична је посебна врста ритуала, у народу познатих као задушнице, „које укључују низ обавезних елемената: паљење свећа, што је везано за представе да њихова светлост осветљава умрлима пут у подземни свет, симболично храњење душа или дељење задушног јела комшијама и сиротињи за успомену на покојнике, поливање гробова водом или вином за душе покојника, кићење гробова зеленилом и цвећем” (СМ, 2001: 186). Осим задушница, жене приређују и даће које представљају „ритуалне гозбе у јелу и пићу на гробу покојника, а за време невремена пред кућом. Оне се издају током прве године после покојникове смрти”⁵⁷³ (Кулишић, Пантелић, Петровић, 1970: 114). Ритуалне радње у

⁵⁷² Кад ујутру нађу да је пиће у чаши мало усахнуло, верују да је душа умрлога те ноћи долазила. За четрдесет дана од покојникове смрти не започиње се никакав рад, плетење, сновање, зидање неке зграде и сл. (Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970: 126).

⁵⁷³ Појутрица, (првог јутра после сахране), седмица (седмина, помана) (седам дана после смрти), дванаестица (само понегде), четрдесетница (софра, трпеза) (четрдесет дана након смрти), затим пола године и година. Даће се редовно издају у петак или у суботу уочи дана у који је умро покојник, али никако после дана смрти, јер би тада сто с јелом и пићем био на другом свету иза покојникових леђа (Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970: 114).

погребном обреду изискују правилни редослед у друштвеној структури, старешинство и значај чланова према полу, годинама старости и положају. Такав ред најбоље је изражен у структури погребне поворке, редоследу седења породице док прима саучешће, а у крајевима где су се такви обреди задржали, и у заузимању положаја на погребној трпези, као што је случај у приповеци *Кона из Међеђега Потока*:

Кад се спусти вече, нас уведоше у пространу осветљену одају и по реду посадише за совру, на којој је био један хлебац и сланик. Према нама са домаћином на челу стадоше сви одрасли мушкарци, а у углу ближе врата женскадија која није пословала у кући. Косо од зачеља, према месту које беше заузео поп Алексије, бејаху намештена два столица, свакако за домаћина и домаћицу да приседну кад на то дође ред. Два младића узеше и руке велике врчеве са ракијом и почеше чашама обређивати све за совром (Божовић, 2016: 507).

Централно место заузима трпеза која садржи мноштво обредних елемената и која са обредним радњама омогућава сусрет живих са душом умрлог. Први закључак који се намеће јесте да јела и пиће намењена покојнику „представљају неку врсту попиљке коју учесници ритуала шаљу на други свет, а обавезно се спрема варена пшеница (кољиво, панаија), пресни хлеб (погача) с медом, црно вино, вода, тамњан, свећа” (Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970: 114), чије елементе уочавамо у и поменутој приповеци:

– Ђецо, пружите уморнијем људима још по једну чашу, а ти, попо, маши се за тај хлебац: заповиједајте узмите по залогај за Бог да прости моје дијете! Сутра ћете ми очатити ђетету прекаду и имаћу нешто да се запише за божје манастире (Божовић, 2016 : 508).

Вино,⁵⁷⁴ као незаобилазан елеменат у словенској обредно-обичајној пракси, има симболично значење: представља „замену за крв у култу покојника” (Кулишић,

⁵⁷⁴ Вино у обредима симболизује крв, здравље, живот. Вино је обавезна компонента готово свих породичних обреда: рођење детета, свадбени и погребни обреди, календарски обреди. У погребном обреду било је обавезно на парастосима. Егејски Македонци су понекад покојника пољивали вином „да не би постао вампир”. У Лесковачкој Морави, с истим циљем, воду од тек скуваног жита и врело вино сипали су покојнику на очи, уши и уста. На парастосима у том крају Поморавља (Алексинац) износили

Петровић, Пантелић, 1970: 114). Хлеб има статус најсакралнијег вида хране, и „симболизује односе размене између људи и Бога, између живих и њихових предака и на најближи начин повезан је са светом покојника” (СМ, 2001: 562). Иконија нуди гостима по залогај хлеб који има обредни карактер а „у обредима везаним за култ мртвих хлеб по правилу нису секли, него ломили” (СМ, 2001: 564).

Одржавање ових ритуалних гозби даје покојнику статус бића које не припада свету живих и са којим није могуће комуницирати на други начин, а „због отежане комуникације (верује се да душа умрлог долази на гозбу са оног света, из царства мртвих, које се, по уверењу налази негде далеко – преко мора, на небу или у дубинама Земље) потребан је ритуал да дође до сусрета са душом умрлог” (Бандић, 1983: 46). Постепено одвајање покојникове душе и његов прелазак у свет мртвих условљено је све ређим ритуалним сусретима, а након годину дана покојник коначно прелази из једне егзистенцијалне равни у другу.

Као што је већ поменуто, смрт представља опасност по колектив, а погребни обред и ритуалне радње које обухватају шири друштвени контекст представљају израз друштвених вредности, као што су солидарност, слога и јединство, а „појединац је био важан само у мери у којој је припадао својој групи” (Елијаде, II, 1991: 96). Колектив наступа као уређена структура, у којој влада ред, чиме се превладава кризни моменат који је нарушио хармонију: „Иђасмо у походе на жалбу, великој кући и задрузи Марашевића, да им овако у име целог краја здравимо главе, изјавимо жалосно саучешће поводом несрећне смрти једнога младића из њихове куће” (Божовић, 2016: 504). Дужност сваког члана заједнице је да се са покојником опрости, учествује у жалости, пружи адекватну помоћ, а свако непоштовање прописа повлачи за собом последице и санкције. Изражавање солидарности у жалости доприноси јачању односа међу члановима заједнице, потврђују свест о припадању колективу, а истовремено показују трагедијом погођеној породици да могу рачунати на помоћ.

Најближи сродници су истицали посебан статус у кризном периоду за друштвену заједницу уобичајеним знацима жалости; посебним начином облачења и изгледом, „гребањем лица, превртањем појединих делова одеће, повезивањем црне

су два бокала вина предајући их присутнима унакрст преко стола и стално их доливајући (СМ, 2011: 82).

мараме или пантљике, сечењем или расплитањем косе,⁵⁷⁵ пуштањем браде и нарицањем” (Јовановић, 2014: 217), као што се може видети у слици младе Ђурђевице у песми *Највећа је жалост за братом*⁵⁷⁶ и у Божовићевом опису ожалошћених у приповеци *Кона из Међеђега Потока*:

Домаћин са свима одраслим мушкарцима стојаше на улици испред куће. Сви гологлави, небријани и са преврнутим гуњевима осим покојникових стричева. Кад се сасвим приближисмо, жене изиђоше из куће и клекоше у круг око прострвена на шареници покојникова одела. Све млађе још са распуштеним косама. Настаде углас нарицање да се и камен раствори (Божовић, 2016: 506).

Према бележењу Вука Стефановића Карацића, то су чинили и чланови шире друштвене заједнице како би показали жалост и солидарност: „Многи изгребу у знак жалости и лице, да крв потече, и да би се то видјело, не умивају се, већ се крв на лицу осуши и тако недјељама иду с нагрђеним лицем” (Карацић, 1837: 48). Чланови најуже породице су добијали посебан статус и специфичан положај у контексту шире друштвене заједнице, а њихова издвојеност из уобичајеног животног контекста траје до тренутка прекидања веза са покојником и његовог одласка у хтонски свет. Превртање одеће је веома често у свакодневном животу и обредима,⁵⁷⁷ а у време жалости преврнуту одећу су носили „рођаци покојника да их његова душа не би препознала и учинила им штету, ако је случајно увреде” (СМ, 2001: 403). Иако је у данашње време црна боја знак жалости, то није био случај у народној прошлости, већ

⁵⁷⁵ Жену без мараме може да одвуче дворовој (дворишни дух) (Рус. Север, Череповецки срез), да је поједе вук (Пољаци–Хурали), убије гром (рус.); кад је види, „сунце плаче” (укр. Полтавска обл.); коса жене која иде непокривене главе, *после* смрти се претвара у змије (буг.) (СМ, 2001: 287).

⁵⁷⁶ *За Ђурђем је косу одрезала,
За ђевером лице изгрдила*
(Вук, СНП I, бр. 304).

⁵⁷⁷ „Често се, у обредима и свакодневном животу, одећа извртала наопако ради заштите од злих сила и урока (јужнослов.), суђеница (буг.), да би се заштитили младенци на свадби; одећу су превртали изгубљени у шуми да би нашли пут. Наопако одевена бунда у свадбеном обреду могла је имати и плодносно значење, као исказивање жеље за богатством, плодношћу и благостањем, као и приликом крштења детета, када су га пре него што ће га изнети из цркве стављали на преврнуту бунду” (СМ, 2001: 403).

је она „у народним предањима имала магичну заштитну моћ – била је утук на демоне, духове, бића и уроке” (Кулишић, Петровић, Пантелић, 1970: 48). Коса у народним представама симболизује животну снагу, а веровало се да непокривена и расплетена коса, која је раније била допуштена само у периоду жалости, „може да донесе штету људима, домаћинству, летини и сматрана је за карактеристично обележје ликова нечисте силе: русалки, вила, самодива, вештица (СМ, 2001: 287).

У овој приповеци нехотично проливином крвљу Милуна Марашевића нарушена хармонија заједнице регулисала би се лако законом крвне освете „да убијени има браће или оца” (Божовић, 2016: 505–506), али је у овом случају заједници убице једино преостало да затраже умир крви. Овај начин измирења и праштања је магијско-религиј-ски ритуал, са одговарајућим правним, социјалним и моралним значењем, а са основним циљем заустављања освете, о чему је већ било речи. У приповеци се активира демонски код, коб „(судбина), која уз урок, срећу, намеру, спада у једну од нижих митолошких равни где апстрактне функције старих паганских божанстава постају конкретне” (Детелић, 1996: 101): „Једно зрно кобно залутало и насмрт погодило Милуна Марашевића” (Божовић, 2016: 504).

У приповедачкој прози Григорија Божовића архетип мајке је често приказан као медијатор међу световима, а Иконија из приповетке *Кона из Међеђега Потока* представља тип јунакиња за које Валентина Питулић истиче да су „слике мајке које су по правилу узвишене и оличење Богородичине девствене чистоте” (Питулић, 2006: 118). Достојанствено, као што је и живела, Иконија „кроз иницијацијски прелазак, кроз бол мајке из различитих етнопсихолошких корпуса, на готово идентичан начин, улази у сферу светости самртног чина” (Јовановић, 2000: 119–129), а самим тим и у сакрални простор последњег обреда прелаза” (Питулић, 2006: 118), јер „сутрадан је нађоше мртву у њеној клети. Прострла се она по хаљинама својега сина које бејаху намештене на поду као на живу човеку” (Божовић, 2016: 509).

Према речима Љубинка Раденковића, „симболичка представа човека обично се заснива на *одевом* човеку” (Раденковић, 1996: 10), а одећа⁵⁷⁸ се у обредима „често јавља у улози човековог двојника, метонимијски га замењујући на језичком и културно-митолошком плану” (СМ, 2001: 403). Прострта покојникова одећа над којом

⁵⁷⁸ У традиционалној култури Словена испољава се као супротност нагости и има следеће функције: етно-разликовну, полно-узрастну, ритуалну, магијску, плодносну, апотропејску, а обележава опозиције свој/туђ, мушко/женско, старо/ново, свакодневно/празнично, обично/сакрално итд. (СМ, 2001: 403).

жене наричу симболизује и замењује покојниково тело, а Иконија се у тренутку преласка у загробни живот идентификује са покојником. Одећа има амбивалентну функцију, па је тако „нова одећа коришћена у свадбеном обреду, али и на сахранама” (СМ, 2001: 402), што указује на могуће преплитање симболике свадбеног и самртног обреда прелаза. Ова два обреда се могу „повезати персоналним кодом, паралелизмом између обредних поворки” (Вукмановић, 2015: 298), као што је овде случај, те „домаћин којег су били сватови у глас је закукао над покошеним Милуном и наредио да се у село униђе не само без песме и пушке него и са пребијеним сватовским стегом” (Божовић, 2016: 506). Барјак се, осим у свадбеном обреду, „носи и испред погребне поворке” (Ђокић, 1998: 140). С обзиром на то да је несрећно страдали момак „тек пре месец дана дошао из војске и којему је била испрошена девојка” (Божовић, 2016: 504), елементи у самртном обреду могу се посматрати и као део посмртне свадбе.⁵⁷⁹ Свadbени и посмртни обред се могу повезати и мотивом дарова који се на свадби деле сватовима, „док се на сахрани деле поделе за покојникову душу” (Ђокић, 1998: 138): *Дарива га злаћаном кошуљом* (Вук, СНП III, бр. 78) / *Заповиједајте, узмите за Бог да прости моје дијете* (Божовић, 2016: 508).

Обавезе према покојнику не завршавају се његовим сахрањивањем јер брига заједнице за душу покојника траје све до њеног потпуног преласка у хтонски свет. У ритуалним радњама изражена је и магијска компонента, посебно везана за број три: постављање три трпезе, изношење три предјела и испијање и треће чаше за живот. Након навршене године од смрти члана породице, посебна подушја прелазе у заједнички култ који се не врши свакој души посебно, већ свим прецима⁵⁸⁰ заједно. Након сахране која припада фази агрегације, колектив је спреман да настави нормално функционисање и да поново, када се заврши прописани период, integriше чланове који су били у жалости.

⁵⁷⁹ Посмртна свадба се обавља када умре неудата девојка или неожењен момак. Детаљније о посмртној свадби видети у Ђокић, Д. (1998). *Посмртна свадба на територији Јужних Словена*. Београд: Кодови словенских култура 3 (136–153) и Јовановић, Б. (2014). *Магија српских обреда*. Нови Сад: Светови.

⁵⁸⁰ За покојника је карактеристично схватање душе која, губећи своје првобитне одлике, постаје „дух, изражен у представи претка као ознаке јединственог заштитника породице” (Леви-Брил, 1954: 61). У представи духа стопљене су душе конкретних покојника. Апстрактна јединка духа (анимуса) уводи се уместо конкретног мноштва душа (аниме). Преци су, дакле, удаљени мртви, који у памћењу људи више не постоје као конкретна лица (Јовановић, 2014: 235).

Утврдили смо да је смрт појединца представљала кризни период за чланове породице и колектив, који се настојао превазићи ритуалним радњама у оквиру самртног обреда прелаза. Обредно-обичајном праксом тежило се што лакшем преласку душе покојника у хтонски свет с једне стране, док се, с друге, тежило овладавању и контроли колектива који долази у додир с хтонским светом. Веома живо изражена ритуална пракса у погребним радњама сведочи о веровању да постоји узрочно-последична веза између природе и човека, као и између светова, што је довело до утемељења културних и традицијских образаца понашања заснованих на магији и анимизму. Поштовање према умрлом, које Божовићеви јунаци показују на различите начине, без обзира на верску и националну припадност, потврђује веровање о амбивалентној природи покојника. Анализом обредног контекста ритуалних радњи и понашања учесника обреда, указали смо на комплексност обредно-обичајне праксе у приповеткама Григорија Божовића, која отвара могућности за даља интердисциплинарна тумачења. Смрт као обред прелаза је чест мотив у народној поезији, те смо поредили најчешће мотиве и формуле које смо уочили и у Божовићевом стваралаштву, а то су: *земља* као формула у епској поезији, нарицање и укрштање мотива са свадбеном и посмртном симболиком, активирање „судбине као демонског кода” (Детелић, 1996: 101). Поштовање култа Земље Мајке, које је веома изражено у обредно-обичајној пракси и народној књижевности (епској поезији и говорним народним творевинама) изражено је и у приказима смрти код Григорија Божовића, не у „правој епској формули” (Детелић, 1996: 104), већ кроз унутрашње формуле које су подложне варијабилности” (Детелић, 1996: 12) у наговештају смрти. Мотив нарицања се јавља у облику који одговара народној лирској поезији и етнографским записима, али бележимо и његово одсуство, које смо тумачили у оквиру песме *Смрт Мајке Југовића* и феномена магичног смеха. Преплитање свадбеног и посмртног кода уочава се на нивоу активирања коби као узрока смрти, свадбених и посмртних дарова и поворки у народним баладама.

8. Закључак

У уводном делу истраживања предмет рада докторске дисертације *Фолклорни подтекст у приповедачкој прози Григорија Божовића* било је тумачење књижевног текста са становишта проучавалаца књижевности, и етнолога и фолклориста, прожимање ових дисциплина и укрштање књижевног и етнолошког дискурса. Етнологија и књижевност су често укрштале своје путеве истраживања, без обзира на то што се етнологија издвојила као самостална дисциплина. Велико интересовање за фолклор и фолклористику у периоду романтизма, довело је до још чвршћих веза између етнологије и књижевности. Савремено проучавање књижевних текстова који садрже етнографске елементе захтева интердисциплинарни приступ и коришћење метода којима се служе и етнологија и фолклористика, с тим што предмет истраживања није исти за проучаваоце књижевности, етнологе, историчаре, антропогеографе. Да бисмо одредили границе истраживања етнолога и фолклориста с једне, и проучавалаца књижевности с друге стране, користили смо *Историју српске етнологије* Ивана Ковачевића, *Етнологију* Хермана Баузингера, ставове Дел Хајмса, Арнолда Ван Генепа, као и савремена проучавања фолклора и (у) књижевности објављена у зборнику *Савремена српска фолклористика*. Осврнули смо се и на тумачења односа мита и књижевности у прошлости, с акцентом на резултате истраживања Нортропа Фраја, Елеазара Мелетинског, Карла Густава Јунга и других, да бисмо показали како се поетика Григорија Божовића формирала на миту и легенди наше народне епике. Наш циљ је био да сагледамо ширу слику и функцију фолклорног наслеђа које је Божовић инкорпорирао у књижевне текстове, полазећи од хипотезе да фолклорни подтекст у прози Григорија Божовића није само реалистичко бележење обичаја, народне ношње и умотворина већ да је Божовић живео и стварао традицију, обликујући је индивидуалним талентом у изузетно књижевно остварење.

Веома значајна студија за разумевање Божовићеве поетике јесте разговор који је са писцем водио Бранимир Ћосић, *У разговору са г. Григоријем Божовићем, приповедачем*. Божовић, сазнајемо из тог рада, истиче да је своју поетику градио на традицији и фолклору, што смо узели као полазиште за наше истраживање. Ова студија и *Додатак* који је приредио Гојко Тешић уз изабрана дела Григорија Божовића из 1990. године, послужила је и Предрагу Јашовићу као основа за текст *Нацрт за експлицитну*

поетику Григорија Божовића. Поред фолклорне и епске традиције, за његово формирање заслужне су и збирке Вука Стефановића Караџића, дела српских реалиста, Петра Петровића Његоша, затим Фјодора Михајловича Достојевског, Ивана Тургенева, скандинавских и француских реалиста. Поменули смо критику Станислава Винавера, Милана Богдановића, Гојка Тешића, Александра Јовановића, Владете Вуковића и других чије смо ставове тумачили и поредили у поглављу посвећеном поетици Григорија Божовића. У циљу детаљнијег конституисања поетике Григорија Божовића са аспекта интердисциплинарног проучавања књижевног текста, користили смо резултате до којих су дошли истраживачи дела Григорија Божовића и са аспекта иманентне, као и са аспекта експлицитне поетике. Тумачећи одлике приповедачког поступка Григорија Божовића, пажњу смо усмерили на фолклорно наслеђе инкорпорирано у књижевни опус овог писца, често оспоравано од стране критичара, и покушали да потврдимо хипотезу да етнографски описи не представљају само празан ход.

Закључили смо да жанрови народне књижевности чине интертекст Божовићевог књижевног опуса, а томе су допринели веома жива традиција и усмена књижевност периода у коме је живео и стварао. Да бисмо објаснили значај интертекста за тумачење књижевног текста, најпре смо направили преглед теорија које се баве овим појмом, а послужили су нам радови Михаила Бахтина. Јулије Кристеве, Линде Хачион, Мишка Шуваковића и других. Разноликост жанрова у приповедачком опусу Григорија Божовића указује на пишчев таленат да техником мозаика постигне целовитост, а да притом свака микроструктура има своју функцију. Говорне творевине којима обилује приповедачки опус Григорија Божовића одраз су народне традиције, културе и веровања тог доба, Ови жанрови доприносе формирању ликова и сликовитијем приказивању средине у којој се одвија радња приповедака, а откривају и слојеве народне мудрости, наталожене вековним искуством, на којој почива стваралаштво овог писца. Пословицама и пословичним поређењима писац ликовима даје аутентичност, живост и сликовитост, а појединима и реторику епских јунака. Божовићеви јунаци често посежу за клетвама, како у свакодневним ситуацијама, тако и у кризним, где клетва постаје моћан регулатив и отвара могућност за тумачење у обредном контексту. Када су у питању здравице, уочили смо да осим исказивања поштовања госту или домаћину, здравица у приповеткама Григорија Божовића такође може бити и лична и колективна молитва, и такође се може тумачити у оквиру обредно-обичајне праксе. Разноврсност и бројност говорних жанрова народне

књижевности потврђује ставове критичара да је језик Божовићево најмоћније оружје. Транспонованем лирске народне песме у своја приповедачка остварења, Божовић буди архетипске насlage колективног несвесног, али уочавамо да сваки појединачни пример има своју функцију. Понекад је она у функцији карактеризације ликова, некад буди одређени архетип у јунаку, а свакако је саставни део обредно-обичајне праксе са којом се писац сусретао на својим путовањима и коју је желео да сачува од заборавља.

Предањима и легендама писац оживљава прошла јуначка времена, сведочећи о богатој традицији, али и подсећа на тешка искушења кроз која је српски народ прошао и која не сме да понови или заборави, па је наш задатак био да прегледном класификацијом врста и њиховом анализом сагледамо етнопсихолошки слој књижевног дела Григорија Божовића. Утврдили смо и да клетву и здравицу можемо тумачити у обредном контексту, као лирску песму – у оквиру свадбеног обреда прелаза. У овом сегменту рада трагали смо за микроцелинама у оквиру макроцелина, односно бавили смо се функцијом жанра у жанру.

Божовићеви ликови су формиран по узору на моделе традиционалне културе, додатно одређени историјским околностима, верским и националним идеалима, као и антропогеографским особинама људи са тог подручја. Да бисмо у целости успели да осветлимо архетипологију књижевних ликова Григорија Божовића и разумемо њихове поступке, тумачили смо их у контексту историјских прилика које су владале у том периоду и, што је још битније, уз познавање правила неписаних закона који се морају поштовати. Божовићева жена се уклапа у слику женског начела српске традицијске културе, она је стуб колектива и породице, али у складу са својом амбивалентном природом, креће се између очекиваног, подразумеваног и неприхватљивог, санкционисаног. Изазови који доводе до дисхармоније у колективу, преводе женске ликове из једног културалног кода у други, где делају у складу са мушком улогом коју преузимају. Поред тога, утврдили смо да постоји и галерија атипичних женских ликова који подлежу десакрализацији, не воде се законима већ нагонима, лично стављају испред колективног и трпе санкције због издвајања из колективно прихватљивог. Поступцима јунакиња које излазе из оквира друштвених норми, Божовић приказује и тежину канона патријархалне заједнице која спутава женску индивидуалност, намеће стеге и калупе понашања, сурово кажњава. С друге стране, поред личне драме и трансформације коју проживљавају, приказује и борбу колектива за враћање индивидуе у оквиру прихватљивог понашања и значај опроштаја греха. Женски

принцип у приповедачкој прози Григорија Божовића веома је сложен и подложен трансформацији, а архетип жене вођене Еросом присутнији је у много већој мери него што су критичари ранијег доба истицали, па је потребно посветити му заслужену пажњу. Анализирајући принцип женског начела, користили смо и терминологију народне поезије да бисмо једноставније приказали типолошке сродности и функције ликова. Иако у тематском и идејном оквиру Божовићевих приповедака доминира мушки принцип, изражен у лику јунака и ратника, уочавају се тренуци када се жена трансформише у биће које доноси битне одлуке у пресудним тренуцима за породицу и заједницу. Попут жена ратница и Божовићеве јунакиње преузимају мушку улогу у кризним ситуацијама, те је уочљив мотив *делије девојке*, у чијем смо контексту тумачили њихове поступке.

Божовић је био добар познавалац антропогеографских особености овог подручја, те је верно градио ликове ослањајући се на њихов менталитет, обичаје и законе. Стваралачки чин Григорија Божовића био је делом у служби развијања родољубља и националног духа српског народа, а развио се из народне поезије и предања. Јунаци његове прозе одликују се јасном свешћу о свом националном идентитету, макар и страдали због тога, а истовремено настоје да буду и носиоци моралних норми патријархалног друштва, без којих не би опстали у вековном ропству, одрасли на тлу богатом верским наслеђем и епском усменом традицијом. Када је реч о издвојеним мушким ликовима, они су, пре свега, борци за националну и верску слободу, наследници епских јунака, али је присутан и уочљив архетип мученика и издајника. У карактеризацији Божовићевих ликова учили смо епске формуле јер писац у приповедачком поступку користи законитости митског мишљења, које се у обликовању ликова јунака подудара са представом о архаичном човеку. Узимајући у обзир скалу типова коју Дејан Ајдачић приказује бавећи се архетипом издајника у словенским књижевностима, покушали смо да идентификујемо сличне обрасце у Божовићевим приповеткама. Осим што смо покушали да дефинишемо мушки принцип изражен кроз поменуте архетипове, поредили смо архетип јунака и издајника осветљавајући њихове поступке, посебно када је у питању религиозност, јер архетип јунака је готово увек удружен са религиозним мотивима, док издајника прати одсуство религиозности, тачније проверавање. Оно што никако не смемо превидети, јесте чињеница да Григорије Божовић, изнад верске и националне припадности одређеној заједници, издваја етичке кодексе који одликују човека, а који се манифестују кроз поступке његових јунака. Дефинисали смо мушки и женски принцип између

митологије и психологије, мотивисане историјским околностима, често спутане стегама друштвене заједнице или вођене наглашеним верским или националним идеалима. Ликове смо анализирали у контексту њихових поступака, водећи рачуна о кодексима који владају у друштвеној заједници и традицији која је врло жива, јер само на тај начин можемо разумети приповедачки поступак Григорија Божовића и дело које тумачимо. Са циљем да јасније дефинишемо Божовићеве ликове, упоређујући њихове поступке и посматрајући их у односу према другима, поред архетипске критике, користили смо и компаративну методу, и на тај начин приказали њихове сличности и разлике. Григорије Божовић епски доживљава свет и поступке ликова које је исклесао по узору на народну епску поезију, и у њиховим биографијама уочавамо елементе косовског опредељења и неговања култа народног јунака. Њихово херојство, закони по којима живе и морал који их обликује уздиже их до нивоа епских јунака, али су обликовани модернијим приповедачким поступком реалиста и модерниста. Иако архетипско јуначко преовладава у тесној вези са религиозним, Божовић у појединим приповеткама приказује антијунака у поступцима ликова вођених осветом и безумном мржњом.

Синтеза тумачења косовске епске легенде и завета, представљена у књизи Александра Ломе *Пракосово*, послужила нам је као основа за истраживање ове теме у стваралаштву Григорија Божовића, а уочили смо мотиве као што су: завет кнеза Лазара, оклеветани јунак, Милошев подвиг, бој, закаснели јунак, култ кнеза Лазара. Један од циљева рада било је тумачење косовског завета и легенде у стваралаштву Григорија Божовића, а дошли смо до закључка да је писац своју поетику градио на изворима народне епске песме, легенде и предања, путем којих је ову тему актуелизовао. Божовићеви јунаци добровољно подносе жртву оживљавајући Лазарев и Милошев подвиг, стављајући увек колективно изнад личног. Дубоко утиснуто у српску националну свест, Косово представља место где се вечно супротставља пролазном и свету земљу коју косовски Србин не напушта, иако на њој вековима страда. Косовски Србин у Божовићевом стваралаштву је чувар Лазаревог завета, поробљен, али не и понизан, спутаваан али непокоран. У духу таквог, историјски и духовно основаног и утемељеног схватања, Григорије Божовић у свом стваралаштву ствара националне хероје и јунаке, Србе са Косова и Метохије који су водили вековну борбу и, излазећи из оквира историје, задирали у метаисторију. На тај начин је градио своју поетику која почива на елементима косовске легенде, вечито на граници мита и збиље.

У приповедачком поступку Григорија Божовића уочава се опозиција *некад/сад*, којом писац безнадној стварности супротставља славну прошлост епских градова и јунака. Одрастајући на народној епици, Божовић је на њој градио своју поетику, а наш задатак је био да, на темељима досадашњих студија, покушамо да прикажемо на који начин је писац оживео косовски завет и легенду у свом стваралаштву. Народна епска песма допринела је појачавању декора подвига јунака којима Божовић налази пандане у садашњости и тако спаја славну прошлост са туробном садашњицом којој даје истрајност и снагу за борбу. Поред епске, уочљива је митска подлога, коју смо тумачили посредством симбола из народне традиције Словена. У приповедачком поступку Григорија Божовића историјско и митско време се преплићу, откривају архетипске обрасце и богато културно наслеђе, десакрализовано и оскрнављено хаосом који са собом доноси непријатељи и освајачи, али не и заборављено и изгубљено.

Битну компоненту рада посветили смо анализи простора и времена, тако да је један од очекиваних резултата доказивање хипотезе да је Григорије Божовић своју поетику градио на опозицији *некад/сад*, која је довела до сталног преплитања историје, мита, легенде и стварности. Простор је врло битна компонента Божовићевог стваралаштва и често има сакралну функцију, као што је случај с огњиштем, где се испољава архетип мајке, верне жене, чувара дома и вере. Наш задатак је био да, на темељима досадашњих студија и истраживања, тумачимо значај простора у стваралаштву Григорија Божовића, с посебним освртом на симболику огњишта, прага, воде, црквеног простора, кола, горе, гробља и Косова. Сви наведени примери из приповедака Григорија Божовића указују да су култ огњишта и култ прага били изузетно поштовани и да су играли значајну улогу у свим сегментима живота српске патријархалне заједнице тог доба, укључујући обреде прелаза и обичај гостопримства. У корпусу приповедака Григорија Божовића које су нам послужиле за анализу сакралне функције црквеног простора и кола у сукобу хтонског и божанског, уочавамо религиозне и митске симболе. Уочили смо да Божовићеви ликови бивају изложени десакрализацији у простору горе и воде, као и Еросу у простору празничних кола. Сакрални црквени простор и вода као лустративни елеменат, не допуштају Божовићевим ликовима прелазак у хаотични, аморфни свет. У борби колектива за враћање индивидуе у оквире сакралног света издваја се црквени простор, као место комуникације са трансцендентним, али и кућа, односно огњиште.

Оно што уочавамо у Божовићевим приповеткама јесте важан аспект средњовековног имагинарног, чији је доживљај времена обележила представа о егзистенцији човека на два временска плана – у земаљском времену и у оквиру сакралне историје, у чијем је средишту Стара Србија. Поред култа јунака, код Григорија Божовића је јасно изражен култ огњишта, прага и земље као Велике Мајке. Интердисциплинарним приступом покушали смо да откријемо вишезначност симбола и архетипова и осветлимо функцију култа, који је чинио важан сегмент у животу родовско-племенске заједнице, а самим тим, утицао и на формирање архетипологије Божовићевих ликова.

Опозиција *некад/сад* уочава се компаративним тумачењем категорије простора и времена, где доминира преплитање историје и метаисторије, збиље и легенде, архетипског и традиционалног. Сакрално време празника незаобилазан је контекст приликом проучавања Божовићевих приповедака, јер доприноси осветљавању поимања времена и простора Божовићевих јунака, удружених са ритуалним и регулативним радњама, што доказује чињеница да Божовић готово све догађаје смешта у сакрално време празника који су им претходили или су се одиграли баш тог датума, а посебно смо истакли Видовдан, Пантелејицу, Цвети, Велики четвртак и Божић. У тумачењу категорија простора и времена у стваралаштву Григорија Божовића посебно је изражена опозиција *свето/профано*, која се реализује у различитим слојевима текста.

Као одреднице Божовићевог приповедачког поступа издвајају се: вера, менталитет обичног човека, дијалекатски говор и описи обичаја и веровања, тако да можемо рећи да је писац добро познавао обредно-обичајну праксу српског народа коју је транспоновао у текст. Осим доброг познавања фолклорног и црквеног обреда, неопходно је било размотрити утицај обреда на књижевни текст и обрнуто, да би се избегло једнострано тумачење. Полазећи од хипотезе да обред има своју функцију у фикционалном тексту, покушали смо да је осветлимо користећи и херменеутички метод, који је условљен посебним одликама текста. Ритуалистичким методом покушали смо да утврдимо која је функција обреда као комуникационог система у уметничком тексту, као и да докажемо хипотезу да обред често може бити средиште сукоба, али и примирја између различитих верских заједница.

У стваралаштву Григорија Божовића уочавају се бројни примери неписаних закона које поштују и Арнаути и Срби, а истичу се беса, крвна освета и гостопримство, па смо њима посветили посебну пажњу. Беса се у приповедачком поступку Григорија

Божовића јавља као једини закон у приликама општег безакоња, те смо тумачили овај обичај као регулатив у кризним ситуацијама. Особе које су под бесом имају неприкосновену заштиту, па смо покушали да прописе који важе за њих посматрамо са аспекта особа које спадају у категорију табуисаних, узимајући у обзир тумачења Душана Бандића, Сигмунда Фројда, Џорџа Фрејзера. Узвраћање истом мером или „крв за крв”, осим тежње да се задовољи правда, била је и света дужност, па смо се у приповедачком опусу Григорија Божовића бавили њеном друштвеном и регулаторном функцијом у кризним ситуацијама друштвене заједнице и њеном модификацијом и адаптацијом државном уређењу у виду умира крви и крвине. Посебну пажњу смо посветили неприкосновеној обавези извршења крвне освете у ситуацијама нерегуларног понашања према ритуалним сродницима или госту.

На простору Косова и Метохије, где је још увек деловао патријархални модел понашања као остатак родовско-племенске заједнице, Григорије Божовић је имао прилике да се детаљно упозна са обичајем гостопримства, и да и сам као гост осети његове привилегије, што је пренео и у књижевно дело. Тумачили смо обичај гостопримства у оквиру магијско-анимистичког схватања и теофаније. Истраживање и тумачење овог обичаја на територији Косова и Метохије, које је посматрано као императив чак и у неповољним ситуацијама, спровео је Петар Влаховић средином прошлог века у огледу *Гостопримство на Косову и Метохији*, што нам је помогло да сагледамо гостопримство Божовићевих јунака узимајући у обзир и обичаје и веровања уже етнопсихолошке заједнице. У приповеткама Григорија Божовића дочекати госта намерника био је императив који домаћин спроводи без обзира на материјалну, често неповољну ситуацију, болест, жалост, несрећу, а посебну пажњу привлачи то што писац често истиче гостољубивост Арнаута. Поред поштовања обичаја, у приповеткама смо наишли и на кршење кодекса понашања, које доводи до рушења хармоније, као што је на пример: отмица девојке, кршење правила крвне освете, бесе и, ретко, гостопримства. Бавили смо се сижејним поступцима кршења неписаних правила, који са собом доносе казну због рушења хармоније која влада у друштвеној заједници, или до нарушавања односа између различитих верских заједница.

Да бисмо утврдили функцију обреда у стваралаштву Григорија Божовића, пошли смо од става Малиновског да се у свакој људској заједници могу уочити „два јасно изражена домена: домен магије и религије и домен науке” (Малиновски, 1971: 33), на који се може надовезати Диркемова идеја да у самој „религији постоји нешто вечно, а то су култ и вера” (Диркем, 1982: 390). Показали смо како ритуални поступак

може да представља вид својеврсног система комуникације, а може имати и регулативну функцију. Као пример обреда који има функцију регулатива, поменули смо анатему као средство којим се појединцу предочава његов грех и искорак који чини из духовне заједнице, а самим тим и као казну која следи, али и убиство као последњи метод у обреду проверавања. Обред у приповеци може представљати центар преплитања култура, вера и нација и тло на коме психолошку драму потраге за идентитетом проживљавају потурчењаци. Разапети између онога што су били и онога што ни(су) сада, ипак поседују етичке кодексе који не зависе од тога да ли се преко пута њих налази мухамеданац или православац.

Посебну групу обреда чине обреди прелаза и везани су за промену биолошког, породичног или социјалног статуса јединке, а у стваралаштву Григорија Божовића наишли смо на бројне примере, па је предмет проучавања у једном делу рада била анализа њихових фаза, њихова функција и значај за тадашњу друштвену заједницу. Уочили смо да су у Божовићевим приповеткама присутни свадбени и самртни обред прелаза, понегде само наговештени, а негде приказани са свим својим фазама. Оно што се издваја јесте чињеница да нигде нисмо наишли на опис обреда прелаза рођења детета, што се може објаснити правилом да мушкарци нису учествовали у ритуалним радњама везаним за овај обред прелаза. Функција инкорпорирања ритуалних радњи везаних за свадбени обред, сведочи о важности пресудних тренутака како у животу појединца, тако и за читаву заједницу, што доказује да етнографски описи нису празан ход, већ су забележени у циљу приказивања шире социјално-културне слике тадашње Србије. Бројност примера свадбеног обреда прелаза или његових елемената у приповедачком опусу Григорија Божовића, говори о веома развијеној обредно-обичајној пракси друштвене заједнице тог доба. Уочили смо да је свадба као обред прелаза поимана као преломни тренутак не само за појединца који добија нови друштвени статус већ и за заједницу, па се строго придржавање редоследа магијских и ритуалних радњи није доводило у питање. Григорије Божовић детаљно приказује учеснике свадбеног обреда, функције које обављају, ритуалне радње које прате фазе самог обреда, поступно успостављање нових сродничких веза, што сведочи о значају брака као институције у друштвеној заједници тог доба. Ретки примери кршења правила, као што је уочено у приповеткама *Мали девер* и *Чубра Вучанка*, доводе до рушења хармоније, које мора бити превладано, јер се последице новонасталог хаоса одражавају на читав колектив.

Утврдили смо да је смрт појединца представљала кризни период за чланове породице и колектив, који се настојао превазићи ритуалним радњама у оквиру самртног обреда прелаза. Обредно-обичајном праксом тежило се што лакшем преласку душе покојника у хтонски свет с једне стране, док се с друге, тежило овладавању и контроли колектива који долази у додир с хтонским светом. Веома живо изражена ритуална пракса у погребним радњама, сведочи о веровању да постоји узрочно-последична веза између природе и човека, као и између светова, што је довело до утемељења културних и традицијских образаца понашања заснованих на магији и анимизму. Поштовање према умрлом, које Божовићеви јунаци показују на различите начине, без обзира на верску и националну припадност, потврђује веровање о амбивалентној природи покојника.

Бројност примера обреда прелаза или њихових делова у приповедачком опусу Григорија Божовића, говори о веома развијеној обредно-обичајној пракси друштвене заједнице тог доба, док смо анализом обредног контекста ритуалних радњи и понашања учесника обреда указали на комплексност обредно-обичајне праксе у приповеткама Григорија Божовића, која отвара могућности за даља интердисциплинарна тумачења.

Кључни циљ нашег рада био је да сагледамо ширу слику и функцију фолклорног наслеђа које је Божовић инкорпорирао у књижевне текстове, полазећи од хипотезе да фолклорни подтекст у прози Григорија Божовића није само реалистичко бележење обичаја, народне ношње и умотворина већ да је Божовић живео и стварао традицију, обликујући је индивидуалним талентом у изузетно књижевно остварење.

Извори

Божовић, Г. (1990). *Интимна говорница*. У: Григорије Божовић, „Чудесни кутови”. Приштина: Јединство.

Божовић, Г. (2016). Приповетке. У: Ј. Ристић (приредио), *Сабрана дела Григорија Божовића*. Београд: Завод за уџбенике.

Литература

Абот Портер, Х. (2009). *Увод у теорију прозе*. Београд: Службени гласник.

Ајдачић, Д. (2000). *Чудесно исцељење опседнутих*. У: Чудо у словенским културама. (ур.) Дејан Ајдачић. Нови Сад: Апис.

Ајдачић, Д. (2000). *Земљораднички и хришћански календар балканских Словена*. Кодови словенских култура. (127–130).

Ајдачић, Д. (2004). *Прилози проучавању фолклора балканских Словена*. Београд: Хелета.

Ајдачић, Д. (2018). *Издајник у словенским књижевностима*. Српска славистика: колективна монографија. Том 2, Књижевност, култура, фолклор. Београд: Филолошки факултет. 17–28.

Ајдачић, Д. (2004). *Прилог проучавању благослова у усменој књижевности* https://www.rastko.rs/knjizevnost/nauka_knjiz/dajdacic-blagoslov_c.html . (22–35).

Андрејевић, Д. (2006). Естетичка функција дијалеката у прози Григорија Божовића. *Језик и стил Григорија Божовића*, тематски зборник водећег националног значаја. Косовска Митровица: Филозофски факултет. 57–65.

Андрејевић, Д. (2016). Жена између ероса и танатоса у прози Григорија Божовића. *Поетика Григорија Божовића*, тематски зборник водећег националног значаја. Косовска Митровица: Филозофски факултет. (73–89).

Ахметагић, Ј. (2012). *Невидљиво збивање: православна духовност у прози Григорија Божовића*. Приштина: Институт за српску културу.

Барић, Х. (1936). *Нетко бјеше Страhiniћу бане (скица за методолошку студију)*. Београд: Српски књижевни гласник.

Бандић, Д. (1978). *Примена дијалектичке дихотомије у анализи обреда*. Етнолошке свеске 1.

Бандић, Д. (1991). *Народна религија Срба у 100 појмова*. Београд: Нолит.

Бандић, Д. (1980). *Табу у традиционалној култури Срба*. Београд: Београдски графичко-издавачки завод.

Бандић, Д. (1983). *Концепт посмртног умирања у религији Срба*. Етнолошки преглед 19.

Баришић-Јоковић, В. (2007). *Речи које убијају*. Нови Сад: Арт Принт.

Бахтин, М. (1978). *Стваралаштво Франсоа Раблеа и народна култура средњег века и ренесансе*. Београд: Нолит.

Bahtin, M. (1995). *O romanu*. Beograd: Nolit.

Барјактаровић, М. (1977). *Је ли код нас било сродства по имену?* Београд: Гласник Етнографског музеја 41.

Барјактаровић, М. (1986). *О сродничким називима код нас и њиховом делимичном нестајању*. Гласник Етнографског музеја у Београду, бр. 50. Београд: Етнографски музеј у Београду, 159–171.

Барац, А. (1924). „Приповетке” Григорија Божовића. Југословенска књига.

Барт, Р. (1986). *Теорија о тексту*. Београд: Република.

Баузингер, Х. (2002). *Етнологија*. Београд.

Берђајев, Н. (1991). *Смисао историје: Оглед филозофије човекове судбине*. Београд: Дерета.

Бечејски, М. (2006). „Културно-историјски споменици у путописној прози Григорија Божовића”, *Језик и стил Григорија Божовића*, зборник. Косовска Митровица: Филозофски факултет.

Бојанин, С. (2008). *Курбан пре курбана: крвна жртва на преосманском Балкану*. У: Крвна жртва. Трансформације једног ритуала. Ур. Биљана Сикимић. Београд: Балканолошки институт САНУ. (11–37).

Бојовић, Д. (2006). Елементи свештеног језика у прози Григорија Божовића. *Језик и стил Григорија Божовића*, зборник. Косовска Митровица: Филозофски факултет.

Бојовић, Д. (2021). *Григорије Божовић и Дреница*. У: Етика и естетика Григорија Божовића, тематски зборник водећег националног значаја. Косовска Митровица: Филозофски факултет. (15–36).

Бован, В. (1980). *Српски писци Косова и Метохије с краја 19. и почетка 20. века*. Приштина: Јединство.

Бован, В. (1989). *Народна књижевност Срба на Косову и Метохији*. Приштина: Јединство.

Богдановић, М. (1924). Григорије Божовић. *Црте и резе*. Београд:

Богишић, В. (1927). *О значају правних обичаја*, Правни чланци и расправе, књига 1. Београд.

Буричић, Р. М. (1989). *Још један прилог проучавању арбанашке бесе*. АПФ, 5. (554–561).

Ван Генеп, А. (2005). *Обреди прелаза: систематско изучавање ритуала*. Београд: СКЗ.

Васиљевић, Ј. Х. (1995). *Муслимани наше крви*. Приштина: „Григорије Божовић”.

Велмар-Јанковић, В. (1927). Приповетке Григорија Божовића. Трговински гласник, III.

Винавер, С. (1924). *Са крвавога и жалнога југа*. Време, III/935, 28

Витошевић, Д. (1975). *Српско песништво 1901–1914*, књ. I и II, Београд: Вук Караџић.

Вишеславцев, Б. (1996). *Етика преображеног ероса. Срце у хришћанској и индијској мистици*. Београд: Логос.

Вишњевац, Ж. (2000). „Предговор”. У: *Српске народне здравице*. Нови Сад.

Влаховић, П. (1974). *Народно гостопримство на Косову и Метохији*. Рад XIV конгреса Савеза фолклориста Југославије у Призрену (1967). (151–155). Београд.

Влаховић, В. (1982). *Народно стваралаштво и обичаји*, у монографији СР Србија 1, Београд.

Вукановић, Т. (1957). *Лечење умоболних у манастирима код јужних Словена*. Париз:

Вукановић, Т. (1998). *Дреница*. Приштина.

Вукићевић, Д. (2017). *Књижевност и етнологија – интердисциплинарне везе на примерима реалистичких писаца*, Београд, Филолошки факултет.

Вукићевић, Д. (2017в), *Еротско криптограмско писмо и патријархални свет*. Romanoslavica. Vol. LII, no. 4. (99–105).

Вукмановић, А. (2015). *На граници живота и смрти: преплет свадбене и посмртне симболике у усменој лирици*. Наслеђе, часопис за књижевност, језик, уметност и културу. Крагујевац: Филолошко-уметнички факултет. (295–304).

Вукмановић, А. (2016). *Вода у обредним песмама годишњег циклуса*. У: Гласник Етнографског института САНУ LXIV (2). (421–432).

Вуковић, В. (2003). *Из новије српске књижевности Косова и Метохије*. Косовска Митровица: Филозофски факултет;

Вулић, Н. (2004). *Самосвојан приповедач (Григорије Божовић: „Приповетка”, Српска књижевна задруга, Београд)*. У: Григорије Божовић у међуратној књижевној критици. Приштина: Институт за српску културу, Филозофски факултет.

Вучетић, Ј. (2013). *Закон гостопримства јачи од смрти (Поводом приповетке Григорија Божовића Стари грмен)*. Баштина, св. 24, Приштина–Лепосавић, (79–91);

Гароња-Радованац, С. (2010). *Жена у српској књижевности*. Едиција Легат, књига 7, Нови Сад: Дневник.

Гароња-Радованац, С. (2011). *Матријархални обредни преживици (женско начело) у нашим народним баладама*. Жива реч, зборник у част проф. др Наде Милошевић-Ђорђевић. Београд: Балканолошки институт САНУ; стр. 83–103.

Георгијевић, К. (1927). „Григорије Божовић: Приповетке”. Летопис матице српске, књ. 312, св. 2–3, Нови Сад: Матица српска.

Горанци, муслимани и Турци у шарпланинским жупама: проблеми садашњих услова живота и опстанка. Зборник радова са „Округлог стола” одржаног 2000. у САНУ.

Golijanin Elez, S. (2010). Intertekstualnost i identitet (antički mit u poeziji Miodraga Pavlovića. *Riječ*, časopis za slavensku filologiju, god. 16. sveska 3. Rijeka.

Грејвз Р. (2004). *Бела богиња: историјска граматика песничког мита*. Београд.

Гревс, Р. (2008). *Грчки митови*. Београд: Нолит.

Грубић, Ј. (1924). Гр. Божовић „Приповетке”. Јужна Србија, бр. 46/47.

Гура, А. (2005). *Симболика животиња у словенској народној традицији*. Београд: Логос.

Гурчевић, А. (1987). *Проблеми народне културе у средњем веку*. Београд: Графос;

Даглас, М. (1993). *Чисто и опасно*. Београд: Плато.

Делић, Л. (2016). *Ерос, лепо, секс, без љубави*. Књижевна историја – часопис за науку о књижевности. год. 48, бр. 159, 37–58.

Деретић, Ј. (1983). *Историја српске књижевности*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.

Деретић, Ј. (2000). *Српска народна епика*. Београд: „Филип Вишњић”.

Детелић, М. (1996). *Урок и невеста. Поетика епске формуле*. Београд: Балканолошки институт САНУ.

Детелић, М. (2000). „Место еротике у српској усменој епици”. *Еротско у фолклору Словена*. Ур. Дејан Ајдачић. Београд: Стубови културе, стр. 399–411.

Detelić, M. (2007). *Epski gradovi: leksikon*. Beograd: Balkanološki institut SANU.

Детелић, М. (1992). *Митски простор и епика*. Београд: САНУ, Ауторска издавачка задруга „Досије”.

Детелић, М. (2008). *Формулативност и усмена епска формула: атрибути бело и јуначко у српској десетерачкој епици. Српско усмено стваралаштво*. Београд: Институт за књижевност и уметност.

Детелић, М, Делић, Л. (2012). *Моделативни потенцијал клетве у усменој епици*. стр. 29–43.

Детелић, М. (2013а). Гроб у гори (Садејство просторног и биљног кодирања у епици). *Биље у традиционалној култури Срба. Приручник фолклорне ботанике*. (ур.). Зоја Карановић и Јасмина Јокић. Нови Сад: Филозофски факултет.

Детелић, М, Делић, Л. (2015). *Тавница је кућа необична – семантика просторног позиционирања епске тамнице*. Савремена српска фолклористика 2. Београд: Институт за књижевност и уметност, Удружење фолклориста Србије (191–213).

Диздаревић-Крњевић, Х. (1992). *Вековита јабука Лазе Костића*. Београд – Нови Сад.

Диздаревић Крњевић, Х. (1997). *Утва златокрила*. Делотворност традиције, књига 62, Београд: Библиотека „Албатрос”.

Динић, М. (1940). *Два савременика о боју на Косову*. У: Глас СКА (CLXXXII). Београд.

Диркем, Е. (1982). *Елементарни облици религијског живота*. Београд: Просвета.

Дрндарски, М. (1997). „Деепизација лика Марка Краљевића у усменој поезији Далмације”. Марко Краљевић – историја, мит, легенда. „Расковник”, година XXIII, бр. 87–90. Ненад Љубинковић, (ур.), Београд: Библиотека „Вук Караџић”. (129–145).

Дракулић, С. Н. (2018). *Делија девојка у српској усменој епици*. Филолошки факултет Универзитета у Бањој Луци: Филолог – часопис за језик, књижевност и културу.

Дучић, Ј. (1989). *Борисав Станковић*. Моји сапутници, књижевна обличја. Прикази и белешке, чланци. Београд–Сарајево: БИГЗ–Свјетлост–Просвета.

Ђаповић, Л. (1995). *Земља: веровања и ритуали*. Београд: Етнографски институт.

Ђаповић, Л. (2009). *Смрт и оностраност у клетвама*. Београд: Етнографски институт.

Ђокић, Д. (1998). *Посмртна свадба на територији јужних Словена*. Кодови словенских култура 3, Београд. (136–153).

- Ђорђевић, Т. (1900). *Српски фолклор*, Караџић, год. II, Београд.
- Ђорђевић, Т. (1958). *Природа у веровању и предању нашега народа I*. Београд: Научно дело;
- Ђорђевић, Т. (1984). *Наш народни живот*. Београд: Просвета.
- Ђорђевић, Т. (1985). *Зле очи у веровању Јужних Словена*. Београд.
- Ђурић, Д. (2019). *Дани у недељи у фолклору Јужних и Источних Словена*, докторска дисертација. Београд: Филолошки факултет Универзитета у Београду.
- Elijade, M. (1991). *Istorija verovanja i religijskih ideja, knjiga II*. Beograd: Biblioteka Karijatide.
- Elijade, M. (1996). *Mefistofeles i androgin*. Čačak: Dom kulture – Umetničko društvo Gradac.
- Elijade, M. (2003). *Sveto i profano*. Novi Sad.
- Elez Golijanin, S. (2010). *Intertekstualnost i identitet (antički mit u poeziji Miodraga Pavlovića)*. Riječ, časopis za slovensku filologiju, god. 16, sveska 3. Rijeka.
- Жанрови српске књижевности. Порекло и поетика облика*. Ур. Зоја Карановић и Селимир Радуловић. Нови Сад: Филозофски факултет.
- Жирар, Р. (1990). *Насиље и свето*. Нови Сад: Књижевна заједница Новог Сада.
- Законоправило Светог Саве* (2005). Приредили и превели Миодраг, М. Петровић и Љубица Штавланин-Ђорђевић. Београд: Историјски институт.
- Зечевић, С. (1963). *Привег и друге ватре из култа мртвих у источној Србији*. Развитак (6). (46–50).
- Зечевић, С. (1967). *Порекло веровања да самртник лакше издише на земљи*. Народно стваралаштво 21. Београд.
- Зечевић, С. (2008). *Српска етномитологија*. (прир.) Бојан Јовановић и Божидар Зечевић. Београд: Службени гласник.
- Златановић, С. (2003). *Свадба – прича о идентитету*. Београд: Етнографски институт САНУ.

- Златковић, Д. (1989). *Фразеологија страха и наде у пиротском говору*. Српски дијалектолошки зборник XXXV, САНУ и Институт за српскохрватски језик. Београд.
- Златковић, И. (2011). *Поступак дефинисања усмених прозних облика*. Жива реч. Зборник у част Наде Милошевић Ђорђевић. Београд: Балканолошки институт САНУ. (99–215).
- Зуковић, Љ. (2006). „Трагови народних песама у прози Григорија Божовића”. У Д. Бојовић (ур.), *Језик и стил Григорија Божовића*. Косовска Митровица: Филозофски факултет (123–133).
- Zima, L. (1988). *Figure u našem narodnom pjesništvu*. Zagreb: Jugoslovenska akademija znanosti i umjetnosti;
- Idrizi, S, Idrizi, A. (2020). *Kruševo (Gora)*. Prizren: Utilis;
- Иванов, В. (2001). *Предосећања и предсказања*, превела Е. Успенски. Београд: Zepter Book World.
- Иванова, Р. (1998). *Свадба као систем знакова*. У: Кодови словенских култура 3, Београд. (7–13).
- Иванић, И. (1988). *На Косову. Са Шара по Косову на Звечан*. Душан Т. Батаковић (ур.). Савременици о Косову и Метохији 1852–1912. Београд: Српска књижевна задруга, (216–228).
- Из наше књижевности феудалног доба, Данило, (1954). „Слово о кнезу Лазару”, Избор, редакција, превод и коментари. Радмила Маринковић и Драгољуб Павловић, Сарајево.
- Јакобсон, Р, Богатирјов, П. (2010). *Фолклор као нарочит облик стваралаштва*. Фолклористичка читанка. Загреб: Урихо.
- Јанковић, М. (1930). „Робље заробљено: Григорије Божовић”. Мисао, бр. 5–6;
- Јанковић, Ј. (2013). *Боје као обележја времена у српском народном календару*. Време, вакат, земан. Аспекти времена у фолклору, ур. Лидија Делић, Београд: Институт за књижевност и уметност, (87–109).

- Јастребов, И. С. (1995). *Стара Србија*. Београд: НИП „Нови Свет”, Народна и универзитетска библиотека.
- Јашовић, П. (2009). *Нацрт за експлицитну поетику Григорија Божовића*. Баштина, св. 26. Приштина–Лепосавић: Институт за српску културу.
- Јеврић, М. (2016). Књижевно дело Григорија Божовића. *Поетика Григорија Божовића*, тематски зборник водећег националног значаја. Косовска Митровица: Филозофски факултет. (15–39).
- Јевтић, Ј. (2023). *Жена и Ерос у приповеткама Григорија Божовића*. Зборник радова Филозофског факултета у Приштини. Косовска Митровица: Филозофски факултет.
- Јевтовић, М. (1996а). *Личност и књижевно дело Григорија Божовића 1*. Приштина: Институт за српску културу.
- Јевтовић, М. (1996б). *Личност и књижевно дело Григорија Божовића 2*. Приштина: Институт за српску културу.
- Јелушић, С. (2016). *Зло и покајање: три приповетке Григорија Божовића*. Поетика Григорија Божовића Косовска Митровица: Филозофски факултет. (167–177).
- Јеротић, В. (2002). *Дарови наших рођака III*. Београд: Ars Libri.
- Јеротић, В. (2016). *Пусто ерот(ур)ско*. У: Петровић, Д. (уред.) (2016). Пуста младост у Бориним сновима. Крагујевац: Библиотека „Др Вићентије Ракић”. (7–13).
- Јокић, Ј. (2007). Митска изворишта мотива о игрању/титрању јабуком у усменој лирици. У: *Синхронијско и дијахронијско изучавање врста у српској књижевности*. Нови Сад: Филозофски факултет.
- Јоковић, М. (1994). *Имагинација историје: проблем историјске и књижевноететске дистанце у српском роману о Првом светском рату*. Београд: Просвета.
- Јовановић, А. (1999). *Приповедачка хроника српског југа*. Београд: Народна библиотека Србије.
- Јовановић, С. (1930/1). „Григорије Божовић”. Венац, бр. 2.

- Јовановић, Б. (2014). *Магија српских обреда*. Нови Сад: Светови.
- Јовановић, Б. (2000). *Дух паганског наслеђа у српској традиционалној култури*. Нови Сад: Светови.
- Јунг, К. Г. (1996). *Човек и његови симболи*. Београд: Народна књига.
- Jung, K. G. (2003). *Psihološki tipovi*. Beograd: Dereta.
- Јунг, К. Г. (2003). *Архетипови и колективно несвесно*. Београд: Атос.
- Јуван, М. (2013). *Интертекстуалност*. Превео Б. Стојановић Пантовић. Нови Сад: Академска књига.
- Kanon Leke Dukadžinija*, sakupio i kodificirao Štjefen Konstantin Dečovi. (1922). Ur. V. Štokalo, Zagreb: Stvarnost.
- Каран, М. (1985). *Крвна освета*. Београд: Партизанска књига.
- Карановић, З. (1998). *Антологија српске лирско-епске усмене поезије*. Нови Сад.
- Карановић, З. (2010). Прича о овчару чије су срце изјеле вештице, текст и обредно-митски контекст. *Небеска невеста*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност. (59–71).
- Карановић, З. (2010). Свадба и дар, или дијалог који траје. *Небеска невеста*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност. (108–141).
- Карацић, С. В. (1972). *Живот и обичаји народа српскога. Етнографски списи*. Сабрана дела Вука Карацића, књига 17. Београд: Просвета.
- Карацић, С. В. (1974). *Српске народне пјесме из необјављених рукописа Вука Стефановића Карацића*. Београд: САНУ, Научно дело.
- Карацић, С. В. (1837). *Црна Гора и Црногорци*. Београд: Нолит.
- Карацић, С. В. (1852). *Српски рјечник иступачен њемачкијем и латинскијем ријечима*, скупио га и на свијет издао Вук Стефановић Карацић. Београд: Нолит
- Карацић, С. В. (1986). *Српски рјечник*. Сабрана дела Вука Карацића, књига 2, Београд.

Карацић, С. В. (1987). *Српске народне пословице*, Сабрана дела В. С. Карацића IX, приредио М. Пантић. Београд: Просвета.

Карацић, С. В. (1988). *Српске народне пјесме*, скупио их и на свијет издао Вук Стефановић Карацић, књига четврта у којој су пјесме јуначке новијих времена о војевању за слободу. Приредио Владан Недић. Београд: Нолит; СНП IV.

Карацић, С. В. (2006). *Српске народне пјесме I*. Београд: Feniks Libris.

Карацић, С. В. (1987). *Српске народне пјесме II*, приредио Р. Пешић. Београд: Просвета.

Карацић, С. В. (1988). *Српске народне пјесме*, скупио их и на свијет издао Вук Стефановић Карацић, књига трећа у којој су пјесме јуначке средњијех времена, у Бечу, у штампарији јерменског манастира. Приредио Радован Самарцић. Београд: Просвета; СНП III.

Кашанин, М. (1924). „Приповетке” Г. Божовића. Летопис матице српске, св. 3.

Касирер, Е. (2003). *Феноменологија културе*. Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.

Кјеркегор, С. (1975). *Страх и дрхтање*. Београд: БИГЗ.

Клеут, М. (2013). Време, земан и вакат у српскохрватским епским народним песмама. *Време вакат земан. Аспекти времена у фолклору, зборник радова*. Уредник Лидија Делић. Београд: Институт за књижевност и уметност. (393–404).

Клеут, М, Пешикан-Љуштановић, Љ, Половина, Н, Томин, С. (2014). *Без очију кано и с очима*. Београд: Академска књига.

Кнежевић, М. (1957). „Предговор”. У *Антологија народних умотворина*. Нови Сад: Просвета.

Ковачевић, И. (2001). *Историја српске етнологије*. Београд: Српски генеалошки центар.

Кољевић, Н. (1978). *Иконоборци и иконобранитељи*. Београд: Нолит.

Кољевић, С. (2005). *Вјечна зубља. Одјеци усмене у писаној књижевности*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.

Константин Филозоф (1989). *Повест о словима. Житије деспота Стефана Лазаревића*. Едиција Стара српска књижевност у 24 књиге, књ. 11, прир. Гордана Јовановић. Београд: Просвета–СКЗ, *Из наше књижевности феудалног доба*. (1954). „Пећки летопис”. Избор, редакција, превод и коментари Радмила Маринковић и Драгољуб Павловић. Сарајево.

Крагујевић, Т. (1976). *Митско у Настасијевићевом делу*. : Вук Караџић.

Крњевић, Х. (1992). *Вековита јабука Лазе Костића*. Нови Сад: Матица српска.

Кулишић, Ш. Петровић, П. Пантелић, Н. (1970). *Српски митолошки речник*. Београд: Издавачко предузеће „Нолит”.

Кулишић, Ш. (1979). *Стара словенска религија у свјетлу новијих истраживања посебно балканолошких*. Дјела, књига LVI. Сарајево: Центар за балканолошка испитивања Академије наука и уметности БиХ.

Купер, Џ. К. (1986). *Илустрована енциклопедија традиционалних симбола*. Београд.

Лазић, Н. (2016). Одлике приповедачког поступка Григорија Божовића. *Поетика Григорија Божовића*, тематски зборник водећег националног значаја. Косовска Митровица: Филозофски факултет. (30–49).

Лазаревић, С. (2001). *Преиначење митског обрасца*. Крагујевац: Центар за митолошке студије Србије.

Латковић, В. (1991). *Народна књижевност*. Београд: Научна књига.

Леви-Брил, Л. (1954). *Примитивни менталитет*. Загреб: Култура.

Лич, Е. (1983). *Култура и комуникација*. Београд: Просвета.

Лома, А. (1995). *Даље од речи: реконструкција прајезичких лексемских спојева као перспектива словенске и индоевропске етимологије*. Јужнословенски филолог LI. (31–58).

Лома, А. (2002). *Пракосово*. Београд: Балканолошки институт Српске академије наука и уметности.

Лотман, М. Ј. (1976). *Структура уметничког текста*. Београд: Нолит.

Лукић, С. (2016). *Епска биографија Бановић Секуле у јужнословенском контексту*. Београд: Филолошки факултет.

Лутовац, М. (1955). *Гора и Опоље. Антропогеографска испитивања*. У: „Српски етнографски зборник”, књига LXIX (додати странице). Београд: САНУ.

Љумовић, К. (2004). *Стално у ставу и гуслара и песника*. У: Григорије Божовић у међуратној књижевној критици. Приштина: Институт за српску културу, Филозофски факултет.

Љубинковић, Н. (2010). *Трагања и одговори. Студије из народне књижевности и фолклора I*. Београд: Институт за књижевност и културу.

Малиновски, Б. (1983). *Магија, наука и религија*. Београд: Просвета. (257–287).

Малобабић, Ж. (1999). *Сакрални карактер мајчиних груди. Од обреда до вербалног текста и ријечи*. „Српски језик” бр. IV/2. (847–862).

Мандић, М. (2021). *Црна земља у епској формули*. Куле и градови. Ур. Лидија Делић и Снежана Самарџија. Београд: Удружење фолклориста Србије, Балканолошки институт САНУ.

Марковић, С. (2004). *Приповетке и предања из Левча*. Нови записи, Београд–Крагујевац.

Матицки, М. (1999). *Историја као предање*. Београд.

Матицки, М. (2010). Модел патријархалне културе у приповедној прози са тематиком Старе и Јужне Србије. Међународни тематски зборник *Косово и Метохија у цивилизацијским токовима*. Косовска Митровица: Филозофски факултет.

Meletinski, E. M. (1983). *Poetika mita*. Beograd: Nolit.

Милојевић, М. С. (1872). *Путонис дела праве (старе) Србије*. Београд: Државна штампарија.

Милосављевић, Т. (2017). *Улоге у српском призренском свадбеном обреду*. У: Косовско-метохијски зборник 7, Београд: САНУ – Академијски одбор за проучавање Косова и Метохије.

Милошевић-Ђорђевић, Н, Пешић, Р. (1997). *Народна књижевност*. Београд, Требник.

Милошевић-Ђорђевић, Н. (2000). *Од бајке до изреке (Обликовање и облици српске усмене прозе)*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије.

Милошевић-Ђорђевић, Н. (2007). *Прожимање жанрова усмене књижевности и око њих*. У: Српска књижевност између традиционалног и модерног – компаративни аспекти, Упоредна истраживања 4, Годишњак Института за књижевност и уметност, ур. Бојан Јовић. Београд: Институт за књижевност и уметност. (69–87).

Миљанов, М. (1967). *Примери чојства и јунаштва*, Сабрана дела 1. Титоград: Графички завод.

Миљанов, М. (1967). *Живот и обичаји Арбанаса*, Сабрана дела 2. Титоград: Графички завод.

Миљковић, М. (2016). Жанрови народне књижевности у стваралаштву Григорија Божовића. *Поетика Григорија Божовића*, тематски зборник водећег националног значаја. Косовска Митровица: Филозофски факултет. (237–255).

Михајловић Јефтимјевић, М. (2016). *Слика српског страдања у приповедачкој прози Григорија Божовића*. У: Век српске голготе (1915–2015). Косовска Митровица: Филозофски факултет, стр. 93–115.

Михаљчић, Р. (1989). *Крај српског царства*. Друго издање. Београд: БИГЗ;

Митропан, П. (2004). *Ненаметљива поређења два доба*. У: Григорије Божовић у међуратној књижевној критици. Приштина: Институт за српску културу, Филозофски факултет.

Младеновић, М. (1936). *Законик Леке Дукађинија*. Београд.

Мос, М. (1982). *Социологија и антропологија II*. Београд: Просвета.

Мукаржовски, Ј. (1998). *Структура песничког језика*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.

- Мумовић, А. (2011). *Вера као национална и етичка основа приповедања Симе Матавуља и Григорија Божовића*. Приштина/Лепосавић: Институт за српску културу.
- Мур, С, Мајерфох, Б. (1984). *Секуларни ритуал: форме и значења*. Гласник Етнографског института САНУ XXXIII.
- Недељковић, Д. (1930). *Епски приповедач Григорије Божовић*. Јужни преглед.
- Недељковић, М. (1989). *О светковању петка у нашем народу*. Зборник Сјенице 5, Сјеница.
- Недељковић, М. (1990). *Годишњи обичаји у Срба*. Београд: Вук Караџић.
- Несторовић, З. (2000). *Милош Обилић Јована Суботића: реч и херојски свет*. Нови Сад: Летопис Матице српске.
- Николић, Ј. (2021). *Еротизам у књижевном стваралаштву Борисава Станковића*, докторска дисертација, Нови Сад: Филозофски факултет.
- Новаковић, С. (1965). *Село*. Београд: Српска књижевна задруга.
- Новаковић, Б. (1926). „Гр. Божовић: Узгредни записи”. Венац.
- Новаковић, С. (1988). *Српске народне песме о боју на Косову*. Епски распоред Стојана Новаковића и других. Београд: Државна штампарија Краљевине Србије.
- Нојман, Е. (1994). *Историјско порекло свести*. Београд: Просвета.
- Нушић, Б. (1903). *Косово. Опис земље и народа*. Свеска 2. Нови Сад: Матица српска.
- Павковић, Н. (1982). *Етнолошки концепт наслеђивања*, Етнолошке свеске 4, Београд. (31–32).
- Павковић, Ф, Н. (1999). *Брак, У: Лексикон српског средњег века*. Београд: Knowledge.
- Пандуровић, Ј. (2011). *О епским ратницама и хајдучицама или о игри идентитета у српској народној епизи*. Жене: род, идентитет, књижевност. Крагујевац: Филум.
- Пандуревић, Ј. (2016). *Фолклорни еротикон између обредне и поетске метафоре*. Књижевна историја – часопис за науку о књижевности, 48 (159). (9–36).

Павловић, М. (1986). *Обредно и говорно дело*. Огледи са српским предањем. Београд–Приштина: Просвета–Јединство.

Павловић, М. (1993). *Огледи о народној и старој српској поезији*. Београд: Просвета.

Перић, Д. (2006). *Клетва – поетска врста и(ли) реторички жанр*. У: Карановић, З. (уред.). *Жанрови српске књижевности: зборник радова 3*. Нови Сад. (67–85).

Перић, Д. (2018). *Календарско знање и аграрни календар у српским обредним песмама*. Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду, књига XLIII. Нови Сад.

Палавестра, П. (1995). *Историја модерне српске књижевности – Златно доба 1892–1918*. Београд: СКЗ.

Пешикан-Љуштановић, Љ. (1994). *Карактеризација епског јунака бојом*. Фолклор у Војводини, св. 8. Нови Сад.

Пешикан-Љуштановић, Љ. (2002). *Змај Деспот Вук – мит, историја, песма*. Нови Сад: Матица српска.

Пешикан-Љуштановић, Љ. (2007). *Станаја село запали*. Огледи о усменој књижевности. Нови Сад: ДОО Дневник – Новине и часописи.

Пешикан Љуштановић, Љ. (2011). *Сакрални, социјални, историјски и психолошки простори љубавне усмене лирике*. У: Делић, Ј., Јовановић, А. (уред.) (2011). *Зборник радова Језик, књижевност, култура – Новици Петковићу у спомен*. Београд: Институт за књижевност и уметност – Филолошки факултет. (339–364).

Пешикан-Љуштановић, Љ. (2015). *Пјесма од истине*, Епске народне песме, приредила Љиљана Пешикан-Љуштановић, Антологијска едиција Десет векова српске књижевности, књига 8. Нови Сад: Издавачки центар Матице српске.

Пешић, М. (1930). *Наши најновији путописи*. Живот и рад, књ. IV/31;

Петрановић, Б. (1868). *Српске народне пјесме из Босне и Херцеговине*, Vol. 2: Епске пјесме старијих времена. Београд: Државна штампарија.

Петрановић, Б. (1870). *Српске народне пјесме из Босне и Херцеговине*, Vol. 3: Јуначке пјесме старијих времена. Београд: Државна штампарија.

Петровић, С. (2000). *Српска митологија. Антропологија српских ритуала*. III књига. Ниш: Просвета.

Петровић Његош, П. (1981). *Горски вијенац*. Сарајево: OOUR Izdavačka djelatnost;

Петровић, Т. (1997). *Природа клетве и њене комуникацијске функције у српском језику*. Српски језик – студије српске и словенске. 2/1. (87–95).

Петровић, Т. (2004). *Ветрови као митолошка бића у представама јужних Словена у источном делу Балкана*. *Studia mythologica slavica* VII, (143–154).

Петровић, Т. (2006). *Здравица код балканских Словена*. Београд: Балканолошки институт САНУ.

Петровић, С. (1989). *Облик и смисао*. Београд: Фабрика књига.

Петровић, С. (2001). *Косовска битка у усменој традицији*. Београд: Гутенбергова галаксија.

Петровић, С. (2019). *Закаснили јунак Косовске битке: Интертекст и културно памћење*. Зборник Матице српске за језик и књижевност, Нови Сад: Матица српска.

Петровић Савић, М. (2009). *Лексика свадбених обичаја у Рађевини*. Монографије 7. Београд: Институт за српски језик САНУ.

Петковић, Н. (1990). *Огледи из српске поетике*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.

Питулић, В. (2006). *Функција симбола у приповедној прози Григорија Божовића/ архетипско значење*. У: Драгиша Бојовић (ур.). *Језик и стил Григорија Божовића, Косовска Митровица: Филозофски факултет*, 145–155.

Питулић, В. (2011). *Народна песма у прози Григорија Божовића*. У: Трагом архетипа. Београд: Друштво за српски језик и књижевност.

Питулић, В. (2012). *Косовска битка између историјских извора и епске легенде*. Зборник радова Филозофског факултета XLII (2). Косовска Митровица: Филозофски факултет.

Питулић, В. (2013). *Свето и профано у приповедачкој прози Григорија Божовића*. Зборник радова *Наука и свет*. Ниш: Филозофски факултет. (110–121).

- Питулић, В. (2014). *Култ јунака у приповедачкој прози Григорија Божовића*. У: Промислања традиције, фолклорна и литерарна истраживања, зборник радова посвећен Мирјани Дрндарски и Ненаду Љубинковићу, Београд: Институт за књижевност и уметност. (669–677).
- Питулић, В. (2016). Епски градови у приповедачкој прози Григорија Божовића. *Поетика Григорија Божовића*, тематски зборник водећег националног значаја Косовска Митровица: Филозофски факултет. (223–237).
- Питулић, В. (2019). *Победници Старца Милије*. Српско усмено стваралаштво у интеркултуралном коду (бр. 178011). Београд: Институт за књижевност и уметност. (39–56).
- Плет. Х. (1991). *Интертекстуалност*. Београд: Академска књига.
- Поповић Николић, Д. (2016). *Други свет. Студије о демонолошким предањима и тужбалицама*. Ниш: Филозофски факултет.
- Роровић, Т. (2007). *Rečnik književnih termina*. Beograd: Logos Art.
- Принс, Џ. (2011). *Наратолошки речник*. Београд: Службени гласник.
- Продановић, Ј. (1932). *Наша народна књижевност*. Београд.
- Продановић, Ј. (1938). *Морал и хуманост у нашим народним пословицама*. Прилози за језик, књижевност, историју и фолклор, књига XVIII, св. 1–2. (602–607).
- Проп, В. Ј. (1990). *Хисторијски коријени бајке*. Сарајево: Свјетлост.
- Проп, В. Ј. (1984). *Проблеми комике и смеха*. Нови Сад: Дневник.
- Проп, В. Ј. (1982). *Морфологија бајке*. Београд: Просвета.
- Путилов, Б. (1982). *Јуначки еп Црногораца*. Титоград: Универзитетска ријеч, Победа.
- Раденковић, Љ. (1996). *Симболика света у народној магији Јужних Словена*. Београд: Балканолошки институт.
- Раденковић, Љ. (2013). *Време вакат земан. Аспекти времена у фолклору, зборник радова*. Уредник Лидија Делић. Београд: Институт за књижевност и уметност. (15–39).

- Радојевић Секуловић, С. (2016). *Урок, благослов и клетва у лирско-епској народној поезији*. Београд: Филолошки факултет.
- Радуловић, Л. (2007). *Родитељска клетва као невидљиво насиље: дискурс антимаатеринства у традицијској култури*, „Етноантрополошки проблеми”, бр. 2/2. (137–146).
- Радуловић, Н. (2009). *Слика света у српским народним бајкама*. Београд: Институт за српски језик и књижевност.
- Радуловић, М. (2010). *Косовски завет у српској књижевности – генеза мотива*. У Косово и Метохија у цивилизацијским токовима, међународни тематски зборник. Косовска Митровица: Филозофски факултет. (25–37).
- Ракић, Р. (1981). *Оглед о обреду*. Градина 6–7. Ниш.
- Ракић, Р. (1969). *Терминологија сродства у Срба*, необјављена докторска дисертација
- Раловић, И. (2016). *Косовска разгледница Григорија Божовића: жена крај огњишта*. У: Поетика Григорија Божовића, тематски зборник водећег националног значаја. Косовска Митровица: Филозофски факултет. (151–167).
- Ранковић, С. (2016). *Традиционална музика Призренске Горе у сенци Отоманске империје*. У: „Музикологија”. (101–131). Београд.
- Ређеј, Ј. (2013). *Грех и казна божија*. Судбине, битке и предања српског средњег века. Нови Сад: Прометеј.
- Речник српскохрватског књижевног и народног језика*. (1975). Књига десета. Београд: Српска академија наука и уметности.
- Rečnik književnih termina*. (1986). Beograd: Nolit;
- Ристић, М. (2004). *Народна песма у другој форми*. Григорије Божовић у међуратној књижевној критици. Косовска Митровица: Филозофски факултет. (178–182).
- Ристић, Ј. (2016). *Предговор*. У: „Сабрана дела Григорија Божовића”, књига прва. Београд: Завод за Уџбенике. (6–19).

Савић, М. (2006). Документарно, фолклорно и романтичарско у приповеткама Григорија Божовића. Зборник радова *Језик и стил Григорија Божовића*. Косовска Митровица: Филозофски факултет.

Самарџија, С. (2001). *Трансформација епског модела у Милијиној песми о женидби Максима Црнојевића*, прештампано из Зборника Матице српске за књижевност и језик, књига 49, свеска 3.

Самарџија, С. (2007). *Увод у усмену књижевност*. Београд: Народна књига.

Самарџија, С. (2008). Пословице, благослови и клетве у усменој књижевности. *Књижевност и језик*, LV, св. 1–2. (13–47).

Самарџија, С. (2008). *Биографије епских јунака*. Београд: Библиотека Књижевност и језик.

Самарџија, С. (2010). *Усмени жанр и јунак у семантичкој активности (уводне напомене)*. Ликови усмене књижевности. Београд: Институт за књижевност и уметност.

Самарџија, С. (2011). *Од жртве до пешикеша*. У: Жива реч, Зборник у част проф. др Наде Милошевић Ђорђевић. Београд: Балканолошки институт САНУ. (561–591).

Самарџија, С. (2013). Уводна реч. Савремена српска фолклористика. У: Савремена српска фолклористика I. Нови Сад: Универзитет у Новом Саду, Филозофски факултет. (7–11).

Саздов, Т. (1997). „Краљевић Марко у македонским народним песмама”. Марко Краљевић – историја, мит, легенда. „Расковник”, година XXIII, бр. 87–90. Ненад Љубинковић, (ур.), Београд: Библиотека „Вук Караџић”. (57–67).

Сикимић, Б. (1996). *Етимологија и мале фолклорне форме*. Београд: Институт за српски језик САНУ.

Сикутрис, Ј. (1998). *Платонски ерос и хришћанска љубав*. Србиње – Београд – Ваљево - Минхен: Мала библиотека Свечаник.

Скок, П. (1971). *Етимолошки рјечник хрватскога или српскога језика*. Књига 1. Загреб.

Солеша, Б. (2019). *Трагично у приповеци српског реализма*. Ниш: Филозофски факултет.

Српске народне умотворине са Косова и Метохије на страницама „Цариградског гласника”. Приредио Владимир Бован. Косовска Митровица: Лестве.

Стакић, М. (2016). Психолошки приступ у карактеризацији женских ликова у приповеткама „Љута православка” и „Две жене” Григорија Божовића. Зборник радова *Поетика Григорија Божовића*. Косовска Митровица: Филозофски факултет. (103–121).

Станић, Р. (1996). *Српска уметност од X до XVII века*. У: Културна ризница Србије, уредио Ј. Јанићијевић. Београд.

Станић, М. (2018). Заступљеност обреда прелаза у роману *Нечиста крв* Борисава Станковића. Годишњак Катедре за српску књижевност са јужнословенским књижевностима. вол. 13. (243–264).

Станковић-Шошо, Н. (2006). *Топос пута у српској народној бајци*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност.

Сувајцић, Б. (1998). *Рецепција косовског предања у бугарској фолклорној традицији*. У: Српски језик: студије српске и словенске.

Сувајцић, Б. (2012). *Дновиде воде*. Нови Сад: Orpheus.

Сувајцић, Б. (2013). *Савремена српска фолклористика (правци, циљеви, исходи)*. У: Савремена српска фолклористика I. Нови Сад: Универзитет у Новом Саду, Филозофски факултет. (11–23).

Сувајцић, Б. (2019). *Косовска легенда*.

https://doi.org/10.18485/msc_pred.2019.8.ch4.

Тарнер, В. (1986). *Варијације на тему лиминалности*. Градина 10, Ниш;

Тешић, Г. (1990). *Утуљена баштина*. Београд:

Тешић, Г. (1990). *Прилози за биографију Григорија Божовића*. У: Чудесни кутови. Приштина: Јединство.

- Тодоров, Ц, Дикро, О. (1987). *Енциклопедијски речник наука о језику*. Београд: Просвета.
- Толстој, Н. И. (1995). *Језик словенске културе*. Ниш: Просвета;
- Толстој, С. М. Раденковић, Љ. (2001). *Словенска митологија: енциклопедијски речник*. Београд: Zepter Book Word.
- Томић, С. (2014). *Реализам и стварност – Нова тумачења прозе српског реализма из родне перспективе*. Београд: Алфа универзитет.
- Тончева, В. (2012). *Непозната Гора*. Софија: импресарско-издателска къща „Род”.
- Торњански, С. (2013). *Свадбене песме и обредни смех*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност.
- Торњански, Брашњовић, С. (2016). *Свадбене песме и обредни смех*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије.
- Trebešanin, Ž. (2000). *Rečnik psihologije*. Beograd: Stubovi kulture.
- Трифуновић, Ђ. (1968). *Српски средњовековни списи о кнезу Лазару и Косовском боју*. Крушевац: Багдала.
- Тројановић, С. (1930). *Ватра у обичајима и животу српског народа*. Београд: Просвета.
- Ћирковић, С. (1989). *Беседа о косовском боју*. У: Књижевност (св. 1–2). Београд.
- Ћосић, Б. (1927). У разговору са Григоријем Божовићем, приповедачем. *Реч и слика*. Београд. (73–83).
- Федотов, Г. (2010). *Светитељи старе Русије*. Београд.
- Филиповић, В. (1968). *Свет детињства у делу Боре Станковића*. Приштина.
- Филиповић, М. (1972). *Таковци (етнолошка посматрања)*, СЕ36, LXXXIV, Београд.
- Фрејзер, Џ. (1992). *Златна грана*. Београд: БИГЗ.
- Freu, N. (1979). *Anatomija kritike*. Zagreb: Naprijed.
- Фројд, С. (1984). *Из културе и уметности*. Београд: Матица српска;

- Фројд, С. (1969). *Тотем и табу*. Одабрана дела Сигмунда Фројда 4. Нови Сад: Матица српска.
- Фројд, С. (1994). *С оне стране принципа, Ја и оно*. Нови Сад: Светови;
- Хајмс, Д. (1971). *Етнографија комуникације*. Београд: Београдски издавачко-графички завод.
- Хамваш, Б. (1999). *Хришћанство (Scientia sacra II)*. Београд: Дерета.
- Хачион, Л. (1996). *Поетика постмодернизма*. Нови Сад: Светови.
- Хардинг, Е. (2004). *Мистерија жене*. Београд: Плави јахач.
- Цвијић, Ј. (1991). *Балканско полуострво*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
- Цветановић, В. (2001). *О књижевности Старе Србије*. Београд: Просвета.
- Чајкановић, В. (1994). *Студије из српске религије и фолклора*. Београд: СКЗ.
- Чајкановић, В. (1973). *Мит и религија у Срба*. Београд: СКЗ.
- Човић, Б. (2010). *Сказ Григорија Божовића као огледало локалне фолклорне усмене традиције у контексту изоморфних наративних модела модерне српске и руске књижевности*. Косово и Метохија у цивилизацијским токовима. Косовска Митровица: Филозофски факултет. (537–555).
- Чутура, И, Јовановић, В. (2016). *Жена у причи Григорија Божовића*. У: Поетика Григорија Божовића, тематски зборник водећег националног значаја. Косовска Митровица: Филозофски факултет.
- Џацић, П. (1987). *Учини као Страхинић*. Homo balcanicus, homo heroicus. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
- Шневајс, Е. (1927). *Анотропејски елементи у свадбеним обичајима код Срба и Хрвата*. Београд: ГЕМ.
- Шуваковић, М. (1995). *Постмодерна*. Београд: Народна књига.
- Шутић, М. (2009). *Књижевна архетипологија*. Институт за књижевност и уметност.

БИОГРАФИЈА

Јелена (Гојко) Јевтић рођена је у Сарајеву 5. јула 1990. године, а живи и ради у Штрпцу, у локалној основној школи. Основне студије уписала је 2009. године на Филозофском факултету Универзитета у Приштини са привременим седиштем у Косовској Митровици (Катедра за српску књижевност и језик), где је дипломирала на теми „Доментијанова естетска светлости”. Мастер академске студије уписала је 2014. године на истом факултету, а завршила их је 2015. године одбранивши мастер рад на тему „Мотив страшног суда и последња времена у књижевном делу Димитрија Кантакузина”.

Наставила је школовање на докторским академским студијама Језика и књижевности Универзитета у Приштини са привременим седиштем у Косовској Митровици. Усмерила се ка истраживању фолклорних мотива у српској књижевности 20. века, у оквиру ког је и написала докторску дисертацију. Њен научни рад је интердисциплинаран јер захтева коришћење традиционалних и савремених метода проучавања фолклора и српске књижевности XX века. У наведеним областима написала је радове који су објављени у међународним тематским зборницима и научним часописима.

Прилог 1.

Изјава о ауторству

Потписани-а _____ Јелена Јевтић _____

број индекса _____ 2/15 _____

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом **Фолклорни подтекст у приповедачкој прози Григорија Божовића**

- резултат сопственог истраживачког рада,
- да предложена дисертација у целини ни у деловима није била предложена за добијање било које дипломе према студијским програмима других високошколских установа,
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио интелектуалну својину других лица.

Потпис докторанда

_____ J. Jev

У Косовској Митровици, _____

Прилог 2.

**Изјава о истоветности штампане и електронске
верзије докторског рада**

Име и презиме аутора _____ Јелена Јевтић _____

Број индекса _____ 2/15 _____

Студијски програм _____ Језик и књижевност

Наслов рада **Фолклорни подтекст у приповедачкој прози Григорија
Божовића** _____

Ментор Проф. др Валентина Питулић

Проф. др Небојша Лазић

Потписани/а _____

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла за објављивање на порталу **Дигиталног репозиторијума Универзитета у Приштини, са привременим седиштем у Косовској Митровици.**

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског звања доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Приштини, са привременим седиштем у Косовској Митровици.

Потпис докторанда

J. Jevtic

У Косовској Митровици, _____

Прилог 3.

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Приштини, са привременим седиштем у Косовској Митровици унесе моју докторску дисертацију под насловом:

Фолклорни подтекст у приповедачкој прози Григорија Божовића

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигитални репозиторијум Универзитета у Приштини са привременим седиштем у Косовској Митровици могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство

2. Ауторство - некомерцијално

☒ 3. Ауторство – некомерцијално – без прераде

4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима

5. Ауторство – без прераде

6. Ауторство – делити под истим условима

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци, кратак опис лиценци дат је на полеђини листа).

Потпис докторанда

J. Jey

У Косовској Митровици, _____

1. Ауторство - Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.

2. Ауторство – некомерцијално. Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.

3. Ауторство - некомерцијално – без прераде. Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.

4. Ауторство - некомерцијално – делити под истим условима. Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.

5. Ауторство – без прераде. Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.

6. Ауторство - делити под истим условима. Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.

Прилог 4.

Изјављујем

да током писања докторске дисертације под насловом **Фолклорни подтекст у приповедачкој прози Григорија Божовића**

- нисам користио/ла моделе, платформе, чет-ботове и програме генеративне вештачке интелигенције, односно велике језичке моделе, за писање и генерисање текста дисертације, у целости или било којег њеног дела (изузев у случајевима када су тако генерисани односно написани садржаји предмет истраживања).

Потпис докторанда

I. J. J. J.