

Suzana Marjanić

Mitovi i re/konstrukcije:

tragom Nodilove
“stare vjere”
Srba i Hrvata

INSTITUT ZA ETNOLOGIJU I FOLKLORISTIKU



Suzana Marjančić

Mitovi i re/konstrukcije: tragom Nodilove "stare vjere" Srba i Hrvata

Urednica:

Valentina Gulin Zrnić

Biblioteka:

Nova etnografija

(urednici: Ozren Biti, Valentina Gulin Zrnić, Jelena Ivanišević)

Nakladnik:

Institut za etnologiju i folkloristiku

Za nakladnika:

Iva Niemčić

Recenzentice:

Lidija Delić

Miranda Levanat-Peričić

Oblikovanje i grafička priprema:

Vesna Beader

Oblikovanje naslovnice:

Luka Gusić

Izrada kazala:

Maja Trinajstić

ISBN 978-953-8089-96-1

Tisak:

Tiskara Zelina

Objavlivanje knjige pomoglo je Ministarstvo znanosti i obrazovanja RH

Ovu je knjigu sufinancirala Hrvatska zaklada za znanost projektom IP-06-2016-2463
(Naracije straha: od starih zapisa do nove usmenosti)



CIP zapis dostupan u računalnome katalogu Nacionalne i sveučilišne knjižnice
u Zagrebu pod brojem 001159316

© 2022. Institut za etnologiju i folkloristiku, Zagreb, Hrvatska

Suzana Marjanić

Mitovi i re/konstrukcije:
tragom Nodilove “stare vjere”
Srba i Hrvata



Zagreb, prosinac 2022.

Sadržaj

<i>Mitski</i> uvodnik: Nodilova re/konstrukcija "stare vjere" Srba i Hrvata	13
1. Mitsko u epskom ili božansko u ljudskom i svetačkom	23
1. 0. Umjesto uvoda ili o mogućoj opravdanosti interpretacijskoga naslova	23
1. 1. Protiv mitofoba i straha od autoriteta mitološke vrste	24
1. 2. Dva u Jednom ili...: etnička sintagma u naslovu Nodilove studije	30
1. 3. <i>Mitično pričanje</i> epskih pjesama	33
1. 4. Spas u toponomastici	35
1. 5. <i>Bijela pra/domovina</i> : Bijela Hrvatska i Bijela Srbija	37
1. 6. Nodilovo mitološko-metodološko <i>trojstvo</i>	38
1. 7. Metafora božanskoga odijela	41
1. 8. Dva politička razdoblja u epskim pjesmama: <i>Ṛgveda</i> vs. <i>Mahābhārata</i> i <i>Rāmāyana</i>	45
1. 9. Bajka kao posljednja transformacija mitova	48
1. 10. Indoeuropska komparativna mitologija	50
1. 11. Appendix ili od znanstvene kokoši i jajeta do <i>Kolumbovog jajeta</i>	56
2. Religija <i>nebesnoga vidila</i>	59
2. 1. (Prirodna) religija inducirana geografijom	59
2. 2. <i>Avesta</i> : prvo <i>brisanje</i> prirodnih bogova	64
2. 3. <i>Vidovna</i> kozmogonija	69
2. 4. <i>Romanticizam</i> i ideal/izam Svantevidova kulta	72
2. 5. Poslije Helmolda: Svantevidova policefalija i teomorfna polionimija	76
2. 6. Vidovno božanstvo vegetacije	80
2. 7. Vidova ratnička prokreacija	83
2. 8. Vjerski <i>prijapizam</i>	88
2. 9. Veles/Volos kao kozmički ostarjeli Vid	90

2. 10. Nikola i Vlaho kao <i>kolonijalizirani panslavenski</i> Vid/Veles	94
2. 11. Fiziognomija oka: vid, viđenje i vidovitost	96
2. 12. <i>Epski</i> Vid u <i>ratničkoj prokreaciji</i>	99
2. 13. <i>Bogoliki</i> konjanici i konjska <i>glavuča</i>	101
2. 14. Dvije <i>dječje</i> pjesme o <i>ratnom</i> Strahoru	103
2. 15. Epske pjesme o Banoviću Strahinji s odsustvom <i>nevjerne ljube</i> u Nodilovoj mitskoj interpretaciji	105
2. 16. Žuti hrt Karaman kao <i>celestijalni pas</i>	110
3. (Dijadna) boginja i duoteizam	117
3. 1. Mokoš i/ili Živa	117
3. 2. Sveti (blizanački) incest	120
3. 3. Teoforna polionimija	122
3. 4. <i>Dijadna</i> boginja	126
3. 5. Pluvijalni matrimonij	130
3. 6. Translacija skandinavsko-germansko-slavenskih teonima	134
3. 7. Baba, babologija i feminizacija pada	138
4. Temeljni mitski <i>agon</i>: Svantevid i njegov polionimijski protivnik	145
4. 1. Bogumilska asimilacija staroslavenske religije	145
4. 2. Dualizam kao <i>Arijadnina nit</i> slavenske mitologije	148
4. 3. Religija <i>dvaju načela</i> : Svantevid – Crni bog (Crnobog)/Vrag	154
4. 4. Crna <i>triplexcefalija</i> kao oznaka <i>subterraneusa</i>	160
4. 5. Staroslavenski pakao (Leđan/Udina), mitske vode i čuvari tamnoga <i>vilajeta</i>	169
4. 6. Dva pakla: <i>nebeski</i> i <i>zemaljski</i>	174
4. 7. Dubrovački Orlando i Smardo-Dassi ili o tome kako je Dubrovnik bio poganski još u 10. stoljeću	176
4. 8. Al/a kao Strahinjinov/a oponent/ica	177
4. 9. Mora ili Vada: atmosferski aspekt "nesretne" Ale	180
4. 10. <i>Zimska metla</i> kao <i>arijsko</i> oružje zimske <i>grdosije</i>	184
5. Blizanačka (embriološka) mitologija: dijada i trijada astralne mitologije	189
5. 1. Ašvini	189
5. 2. <i>Dvolična</i> i trolika Zora	193
5. 3. Staroslavenska <i>Valhalla</i> inducirana Baldrovom lomačem	199

5. 4. Stećci: <i>uklesani blizanci</i>	201
5. 5. <i>Italo-helenski blizanci/Dioskuri</i>	204
5. 6. <i>Tvrđi dijelovi pjesama o južnoslavenskim blizancima</i>	206
5. 7. I/ili blizanaštvo i/ili religija <i>dvaju načela</i>	209
5. 8. Solarna teorija: <i>teorija proljeća/zore vs. arktička teorija</i>	211
5. 9. Ornitološka estetika: <i>utva zlatokrila ili božja ptica</i>	214
5. 10. Mitem o kamenom nebu, <i>alem-kamenu</i> i ptici <i>alemperki</i>	216
5. 11. Lapiti: <i>noćno kamenjenje</i> uranskih božanstava i kamene kletve	220
5. 12. Mitološka embriologija ili embriološka mitologija	223
6. O Suncu, ali bez prvenstva solarne mitološke teorije: <i>noćna trilogija Sunca</i>	229
6. 1. O pokretačima <i>arijske</i> vjere i Suncu (Dabogu) kao Vidovu sinu	229
6. 2. Vidovo <i>stablo "od svjetlosti"</i> kao slavenski Yggdrasil	234
6. 3. Niktomorfna <i>trilogija</i> Sunca	242
6. 4. Trojan i Triglav kao figuracija/e <i>niktomorfne trilogije</i> Sunca	246
6. 5. Dukljan: dualizam i/ili solarizam	250
6. 6. Solarni hipogrif	252
6. 7. Krsno ime/slava: sinkretizam <i>solarizma</i> i <i>religije groba</i>	257
6. 8. Dendrolatrija: <i>stabla zapisi</i>	263
6. 9. Dendrolatrija: <i>sjenovita stabla</i>	264
7. Solarna heptalogija i dodekalogija vs. <i>vučja historija</i>	269
7. 1. Dabogov zimski <i>suncokret</i>	269
7. 2. Panj badnjak: staroslavenski i/ili vedski <i>obredni rekvizit</i>	276
7. 3. <i>Božićne poklade (klade, zauzi)</i>	281
7. 4. <i>Bijele poklade</i>	284
7. 5. Velika/ <i>Božićeva</i> majka	289
7. 6. Koleda kao <i>Božićeva</i> majka	291
7. 7. Hijerogamija Sunca/Božića i Janje (<i>Ognjena boginja</i>) o Bogojavljenju	293
7. 8. Sunčeva/Dabogova <i>heptalogija</i> i <i>dodekalogija</i>	294
7. 9. Likantropski divovi i <i>minijatura kao prebivalište veličine</i>	300

8. Hod Sunca kroz godinu: <i>ep o dodekalogiji</i>	305
8. 1. Kaica (Radonja) ili <i>decembarsko</i> Sunce	305
8. 2. Elči-baša Dojčetić Vuk ili <i>januarsko</i> Sunce	309
8. 3. Rajko/Boško Rajčević ili <i>februarsko</i> Sunce	311
8. 4. Stojan ili <i>martano</i> Sunce	313
8. 5. Jovica Resavac ili <i>aprilsko</i> Sunce	315
8. 6. Golemi (Golemović-Gjuro) ili <i>majsko</i> Sunce	316
8. 7. Orlović Pavle ili <i>junijsko</i> sunce	325
8. 8. Rado-beg-Mijajlo ili <i>julijsko</i> Sunce: završetak solarne <i>heptalogije</i>	330
8. 9. Bogati Gavan ili Sunce <i>augusta</i>	333
8. 10. I još jednom o proljetnom Suncu	335
8. 11. <i>Pontifex</i> i gradnja godine	342
Tablica: Prikaz (pregled) staroslavenske solarne dodekalogije u Nodilovoj re/konstrukciji na predlošku epske pjesme <i>Smrt vojvode Kaice</i>	346
9. Nodilova <i>munjevena</i> teorija: (feminina) <i>aždaja</i> i (maskulini) <i>zmaj</i>	349
9. 1. <i>Potraga</i> za južnoslavenskim Gromovnikom <i>Kočijašem</i>	349
9. 2. Vedski Gromotvorci: Parjánya i Indra	353
9. 3. Paralelizam: Ognjena (boginja) Marija/Munja od Oblaka – Agni	359
9. 4. Paralelizam: Sibirjanin Janko – Agni	365
9. 5. Feminina <i>aždaja</i> vs. maskulini <i>zmaj</i>	373
9. 6. <i>Zmajeva vučja šapa</i> : niktomorfna priroda zmaja	382
10. Vatra kao <i>domovina smrti</i> u Nodilovoj <i>religiji groba</i>	391
10. 1. Veći broj mrtvih nego živih	391
10. 2. Tvrd smrt	393
10. 3. Alter ego/ego alter: duša/duh	394
10. 4. Postmortalna duša	398
10. 5. Spaljena vs. sahranjena smrt	403
10. 6. Odstranjivanje <i>mekog</i>	408
10. 7. Etiološka incineracija	411
11. Lunarna mitologija	415
11. 1. Mitologija Mjeseca: planetarni rodbinski panteon i koncepcija kalendara	415

11. 2. Mjesec u okviru (indoeuropske) komparativne mitologije	418
11. 3. Mjesec: <i>niktomorfno</i> božanstvo	425
11. 4. Dijada <i>najoglašenijih</i> epskih junaka	430
11. 5. Mjesečeve mijene projicirane u epske likove	436
11. 6. Lunarni zaključak	438
12. Autotematizacijsko traganje za zaključnom sintezom o Nodilovoj re/konstrukciji srpsko-hrvatske/hrvatsko-srpske <i>mitologije</i>	441
12. 1. Upit: koja komparativna mitologija?	441
12. 2. Prežici (<i>nadžici</i>) u Srba i Hrvata	456
12. 3. <i>Epska</i> metaforska znanost	459
12. 4. <i>Absentia</i> ili djelomično prisustvo (hrvatskih) usmenoknjiževnih izvora/građe	465
12. 5. Nodilove hipo/teze	469
12. 6. Mitografske <i>smjernice</i>	475
12. 7. Zaključno: i dalje tragom Nodilove re/konstrukcije	478
Literatura	483
Kazalo slavenskih i baltičkih teonima, zoomorfnih epikleza i fitonima	527
Imensko kazalo	535
Myths and Re/constructions: Following Nodilo's "Old Faith" of Serbs and Croats (Summary)	551
O autorici	559

Sumnjam i u ispravnost mnogoga etima: u tome znanje je moje posve površno, jer mi dolazi iz drugih ruka, te, valjda, koješta nehoteći iskrivljujem. Ipak, tura-ram u svijet radnju, evo ovaku, kakva je [...]. (Nodilo 1981: 25)

Jer – mitologija se kreće u prostoru neizvjesnom, kao ni na nebu ni na zemlji. (Nodilo 1981: 586–587)



Natko Nodilo

(Split, 31. kolovoza 1834. – Zagreb, 21. svibnja 1912.)*

* Fotografije preuzete s mrežne stranice <http://www.narodni-list.hr/posts/459-885003> i <https://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=43982>.

Religija Srba i Hrvata,

R6235

na glavnoj osnovi pjevanja priča i govora narodnog.
Napisao pravi član Matko Nodilo.

Ispravci i dopune.

U naslovu, izmijeniti je: Religija sa: Stara Vjera.

U pristupu, na strani Rada 44, ^{vezan 14} izostaviti: Srbi, zar
štokavci, može biti da poniknuše od roda neponikšanih
zgošnjih Anta, Juk Hrvata, čakavci u početku, kao da
bijahu poluleškoga porijekla. U mjesto toga, čitati: Sr-
bi zar štokavci, a Hrvati čakavci.

Na str. 52, u rektu 17, megin riječi: Jugovića- božje
pridati:

Na str. 56, na dnu pristaviti opasku ^{u prilogu} Hrvata

Dio I.

Nodilova revizija, ispravke prvoga izdanja koje će biti objavljene
u zasebnoj knjizi Rada JAZU 101 (1890).

Mitski uvodnik: Nodilova re/konstrukcija “stare vjere” Srba i Hrvata

“Kada antropolog dođe, bogovi odlaze.”
Tako kaže, kako sam čuo, haićanska poslovica.
(Campbell 1986: 69)

Mitologija predmet je taki, koji ne podnosi govora apodiktična,
pa ima i to, što sam ja od nevolje i kao bojažljiv mitolog.
(Nodilo 1981: 587)

U studiji *Stara vjera Srba i Hrvata* (prvotnog naslova *Religija Srbâ i Hrvatâ, na glavnoj osnovi pjesama, priča i govora narodnog*) [1885.–1890.] – koja započinje negacijom mitoloških konstativa Louisa Légera i Franza Miklošića koji poriču teoforni antropomorfizam u slavenskoj mitologiji – Natko Nodilo re/konstrukciju južnoslavenske mitologije (*stare vjere, religije*) temelji na folklornom/usmenoknjiževnom gradivu (ističući kako prvo vjersko blago naroda čine epske pjesme, određenije – čiste epske pjesme, i mitske priče/bajke u kojima iščitava *mitsku/pogansku* matricu), u kombinaciji s kronikama kršćanskih misionara, posebice Helmoldovom *Chronica Slavorum* (oko 1170. godine). S obzirom na onodobnu jugoslavensku, južnoslavensku ideosferu kojoj je pripadao, istražuje sinonimsku matricu srpsko-hrvatske “stare vjere”, premda je kao povjesničar zagovarao model posebne i kasnije doseobe Hrvata, ali ne pristajući uz ideologem izdvojenog kroatizma.

Ovisno o primarnome izvoru koji se koristi u rekonstrukciji južnoslavenskoga panteona, kroz dvanaest poglavlja razmatram dvije mogućnosti re/konstrukcije južnoslavenske mitologije ili, u Nodilovu određenju, *stare vjere* (potonju je odrednicu nedavno svojom knjigom *Naša stara vjera: tragovima svetih pjesama naše pretkršćanske starine* (2017) aktualizirao Radoslav Katičić). I dok Nodilo u rekonstrukciju polazi od Helmoldove *Slavenske kronike* koja kao polapsku boginju upisuje Siwu (Živu), a kao vr-

hovno božanstvo Svantevida, recentne rekonstrukcije hrvatske mitologije Vitomira Belaja i Radoslava Katičića polaze od *Kijevskoga/Nestorova ljetopisa* (*Povijest o minulim vremenima*, oko 1113. godine) gdje kao ruska boginja figurira Mokoš, a kao vrhovno božanstvo – Perun.

I dok Radoslav Katičić i Vitimir Belaj u rekonstrukciju *mitske podloge hrvatskih narodnih običaja i vjerovanja*, na temelju semiotičko-filoloških istraživanja Vjačeslava Vs. Ivanova i Vladimira N. Toporova, polaze od novogodišnjih i jurjevskih ophodničkih pjesama koje najavljuju svetu svadbu što se odvija na Ivanje, Nodilov je alegorizam (iščitavanje *mitske/poganske* matrice u folklornim tvorbama) oblikovan u okviru naturizma (mitologije prirode) – na tragu *solarne mitološke* teorije (Friedricha Maxa Müllera) i *meteorološke mitološke* teorije (Adalberta Kuhna i Wilhelma Schwartza) te polazi od pretpostavke kako prvo vjersko blago čine (usmenoknjiževne) ženske i junačke pjesme – posebice ističući *prave/čiste epske pjesme*, koje, u usporedbi s *čisto historijskim* pjesmama, određuje kategorijom čudesa – i *mitske priče*.

Epske likove, koje uspijeva oljuštiti do epifenomena, interpretira alegorijski, primjerice *povijesno* ovjеровljeni Janko Sibinjanin i Banović Sekula transponirani kao epske narativne figure (usmenom) epskom narativnom strategijom zadržavaju obrasce *mitomorfizma* (ucjepljivanje historije u mitsku matricu) koji im pridaju attribute Zmaja/Ognja: (stari) Janko kao figuracija *staroga* Ognja i (mladi) Sekula kao figuracija *mladoga, niktomorfnog* Ognja. Tako će, primjerice, u atributima Miloša Obilića Nodilo *razotkriti* tragove lunarizma, a Kraljevića Marka iščitava kao *solar*no božanstvo i kao *majskoga boga* – vegetacijsko božanstvo. Pored toga što se Nodilova rekonstrukcija odvija u okviru onodobne mitološke škole Friedricha Maxa Müllera, u obrascu rekonstrukcije poslužio se mitološkim modelom koji je ponudio srpski povjesničar i arhimandrit, začetnik kritičke škole u srpskoj historiografiji Ilarion (Jovan) Ruvarac. Kao prva poredbena narodoslovna i bajoslovna studija/knjiga južnoslavenskoga areala uzima se knjiga *Narodni slavonski običaji* (1846) Luke Ilića Oriovčanina, koji je uveo indijsko tumačenje prahrvatske mitologije “čime je konačno učinjen prekid s baroknom baštinom” (Belaj 1995: 14). Nažalost, od navedena djela – koje je “istaknut prilog uspostavljanju hrvatske etnologije i folkloristike” (Bošković-Stulli 1997: 95) – Nodilo polazi tek u “Ispravicima i dopunama” svoje studije. Međutim, s obzirom na to

da Ilićeva intencija nije re/konstrukcija prahrvatskoga bajoslovlja, ipak kao prvu studiju takve vrste smatram Nodilovu *Staru vjeru Srba i Hrvata*. Pritom se Nodilo u enciklopedijskim odrednicama određuje i kao autor prve opće povijesti srednjega vijeka na južnoslavenskom prostoru.

Razmatranje *religije groba* Nodila upućuje i na animističku teoriju, premda njezine predstavnike ne navodi u bilješkama svoje studije o “antropologiji smrti”. U poglavlju “Religija groba” duševno-tjelesnom granicom između duše i lešine Nodilo interpretativno inducira (staro)slavensku praksu incineracije, a kao (jedini) izvor koristi izvješće arapskoga putnika Ahmeda ibn Fadlana, koji je prisustvovao (statusnom) spaljivanju (neznanoga) Rusa otmjenika (921.–922.). Međutim, izvješće arapskoga putopisca odnosi se, kako navodi Lubor Niederle, na nordijske Ruse¹ koji su se tada već stapali sa Slavenima, tako da je riječ o netipičnom (izuzetnom) slavenskom pogrebnom običaju. Osim toga, Nodilo prenosi i izmijenjen prijevod Ibn Fadlanova izvješća Gregora Kreka: Krekov prijevod o spaljivanju *na lađi na suhom* transponira u spaljivanje *na lađi na vodi*.

Posljednjim poglavljem svoje studije Nodilo zaokružuje astralnu interpretaciju i astromitologiju, u okviru koje nije primijenio apsolutni zaključak pansolarizma kao pojedini povjesničari religije koji su *noćno Sunce* proglasi ktonskim (usp. Ackerman 1960: 96), a što demonstrira na odabranim epskim junacima. Uostalom, i fenomenolog religije Mircea Eliade (1991III: 34) potvrdio je da u vjerovanjima i običajima slavenskih naroda Mjesec (muškog roda) ima daleko važniju ulogu od Sunca (srednjeg roda, vjerojatno izvedeno od imenice ženskog roda) te da se, kako bi se postiglo izobilje i zdravlje, molitve upućuju Mjesecu, koji se naziva Ocem i Djedom, a njegova se pomračenja oplakuju, pri čemu kao jedini izvor navodi lunarizam Evela Gasparinija (usp. Tolstoj 2001: 355).

Odabirom Svantevida kao vrhovnoga slavenskog božanstva koje je bilo štovano u Arkoni na Rujani (Rügen) te Žive kao vrhovne slavenske boginje koja je bila štovana kod Polabljana, u okviru duoteizma sjedinjuje dva “različita” *panteona* Baltičkih Slavena – panteon Rujanaca i polapski panteon. Nodilo, kako je već istaknuto, u rekonstrukciji *južnoslavenskoga* panteona polazi od Helmoldove *Slavenske kronike*, ostvarujući *protezu* arkonskoga Svantevida i kao južnoslavenskoga vrhovnog božanstva, a

¹ Rusi u doticaju s ugrofinskim plemenima.

polapske boginje Siwe kao južnoslavenske boginje (Živa/Vida), a preko zapisa o Crnobogu uspostavlja svojevrstan umjereni dualizam u slavenskom vjerskom sustavu. Određujući Svantevida kao vrhovno slavensko božanstvo (*deus deorum*), Nodilo je inducirao i vlastitu *hibridnu* mitološku teoriju – *vidovni* mitologizam. Nodilovo određenje Vida/Svantevida kao vrhovnoga slavenskog božanstva, pa time i vrhovnoga božanstva Južnih Slavena, može se upisati i u njegovu ideosferu / politički folklor, s obzirom na Kosovsku bitku (15. lipnja 1389. po julijanskom kalendaru, odnosno 28. lipnja), Kosovo polje kao topos srpskog etnonacionalnog mita, a u Nodilovo doba i kao topos imaginarnog *jugomita*. Ipak, u *Historiji srednjega vijeka za narod hrvatski i srpski. Knjiga III. Varvarstvo otima mah nad Bizantijom, do smrti cara Heraklija (566–641)* (1905) Nodilo upućuje na to kako su poganski Hrvati i Srbi štovali svijetloga ratobornog Vida i gromovnoga Peruna.

Razmatranja o iransko-slavenskoj jezičnoj srodnosti Nodila ne vode u koncept o indoiranskom podrijetlu Hrvata. On, naime, utvrđuje da su Slaveni prihvatili pojedine iranske *vjerske* riječi i *dvostruki* raspored bogova (“religiju dvaju načela”), što u njegovoj re/konstrukciji staroslavenske (južnoslavenske) mitologije figurira opozicijom Svantevid (Vid) – Crnobog (crni Troglav / troglavi Balačko / troglavi Arapin), otvarajući usporedbu Troglava s noćnim Vukom (Vrika iz *rgvedske* predodžbe te simbolizacije vukova – Sköll, Mánagarm, Fenrir/Fenrisúlf – iz svjetova *Edde*) i Vrtrom (u Nodilovoj interpretaciji – *aždaja*, a u Katičić-Belajevoj rekonstrukciji riječ je o *zmaju*, zmijolikom, zmajolikom Velesu).

Tragom binomnoga kozmogonijskog mita Nodilo postavlja *božje vidilo* kao (prvotno) izvorište bogova (teogonija) i *božji Oganj* (Agni u svjetovima *Ṛgvede*) kao prvi temelj svijeta. Svantevida – razlikujući njegov vegetacijski i ratnički aspekt – atribuirao i kao Svaroga, Velesa, Rujevida, Porevida, Porenuta, (*prijapškoga*) Pripegala/u upisujući politeizam u *jednome* bogu (monoteizam). I dok preko Rujevida uvodi mitem o solarnoj heptalogiji, preko Porevida/Porenuta uvodi mitem o *petanju* (godišnje hipostaze Sunca od ožujka do srpnja). Kako Nodilo razlikuje *dnevni* i *niktomorfni* Vidov aspekt, *ostarjelome*, niktomorfnom Vidu pridaje *ostarjeloga* Velesa, čiju *jednookost* (*trpeće* božansko tijelo) interpretira slabljenjem *vidne* moći vrhovnoga božanstva. Dualizam (religiju *dvaju načela*) Nodilo pretpostavlja i za *svijetle/uranske bogove* koji se isto tako mogu transformi-

rati u etički “neprikladna” božanstva. S obzirom na godišnje, kozmičko razdoblje djelovanja vrhovnoga slavenskog božanstva koje ljeti/danju djeluje kao Vid, a zimi/noću u figuraciji *ostarjeloga Velesa* (oslabljeni Svantevidov aspekt), inicira binomno vrhovno božanstvo Srba i Hrvata (Vid – Veles).

Nodilo re/konstruira dvije Svantevidove genealogije: u jednoj genealogiji centralno mjesto pripada Vidovim sinovima/blizancima – indoeuropskim konjanicima (Jakšići: blizanački mitem) i njihovoj sestri Zori koji ostvaruju incestnu kozmogonijsku hijerogamiju, a u drugoj genealogiji (u kojoj Svantevid figurira kao Svarog) dominira Sunce koje ima brata Mjeseca i sestru Danicu (s obzirom na planetarna i astralna određenja). Femininu poveznicu dviju genealogija oblikuje Zora koja ostvaruje incestnu hijerogamiju s Jakšićima i sa Suncem (Dabog, Dažbog, Svarožić).

Izvorište “Munjevnome” Ognju (Ognjena Marija / Ognjena Munja) i Ognju *zemaljskome* (krijes) u indoeuropskom vjerovanju Nodilo pronalazi u *nebeskom stablu* (*arbor mundi* [“stablo od svjetlosti” – Schwartzova koncepcija *Lichtbaum*], Nodilova koncepcija *Vidova stabla*) koje prati kozmičko jačanje i slabljenje *vidnih* bogova, a toj promjeni podliježu Vid (Svarog), Sunce (Dajbog – Dabog, Dažbog, Svarožić) i Zora. Nodilova se studija tematski može podijeliti na dvije veće cjeline; u prvom se dijelu bavi religijom *vidila* i Sunca (*vidovna* i solarna mitologija), a u “drugom” dijelu tematizira Gromovnika/Peruna, *Oganj*, vile (meteorološku mitologiju), *religiju groba* (antropologiju smrti) i Mjesečevu/lunarnu mitologiju.

Za staroslavensku solarnu dodekalogiju Nodilo pronalazi potvrdu u epskoj pjesmi *Smrt vojvode Kaice*, interpretativno upisujući posljednjega vojvodu od dvanaest (dodekalogija, lat. *dodecatemoria*)² – Kaicu Radonju – u mitsku iskaznicu novorođenoga Božića. Dvanaest Vidovih sinova (mjesečnih mladih *Sunaca* – solarna dodekalogija) označuju dvanaest mjesečnih hipostaza godišnjega Sunca. Iz navedenoga je moguće uspostaviti (*uvjetnu*) korespondenciju prema kojoj Nodilovo Sunce figurira kao vegetacijski bog Juraj u knjizi *Hod kroz godinu: mitska pozadina hrvatskih narodnih običaja i vjerovanja* (1998) Vitomira Belaja te tako ostvariti palimpsestno podudaranje Nodilova solarizma i vegetacijskoga

² U poglavlju “Sunce dvanaestoliko i gradnja mlade godine” Nodilo tematizira solarnu heptalogiju i dodekalogiju u indoeuropskoj matrici (RV, I, 164).

mitema iz Katičić-Belajeve re/konstrukcije. U tom bi se kontekstu mogao uspostaviti sukob između mitologizma i ritualizma o kojemu govori, primjerice, Clyde Kluckhohn – riječ je kritici koja zastupa stav da je sukob između dihotomijskih teorija krajem 19. stoljeća, tj. pitanje o tome je li prvi mit ili ritual, bespredmetno kao pitanje o (kozmičkoj) kokoši i jajetu (usp. Bell 1997: 8).

Nadalje, Nodilo diferencira *dnevno* (koje se očituje u trojnoj niktomorfnoj hipostazi: Trojan, Triglav) i *godišnje* Sunce (Dabog, Dažbog, Svarožić) koje *gradi godinu*. Godišnje Sunce posjeduje dvanaest hipostaza prema dvanaest godišnjih mjeseci koji su ikonografski označeni *kolom* od dvanaest (dodekalogija) ili sedam (heptalogija) božanstava. Tim je interpretativnim konceptima Nodilo utvrdio da godišnji ciklus običaja predočuje jednu od najvećih tema antropologije religije i *antropologije iskustva* s obzirom na to da su godišnji običaji bitni zbog orijentacije u vremenu i prostoru.

Nodilova mitološka metoda iščitavanja mitske matrice u usmenoknjiževnim tvorbama sažeta je njegovom programatskom rečenicom – “Pokretači vjere arijske valjda su, zajedno, i sunce, i munja, i vidilo, i oganj, i djedovi upokojeni” – što znači da početak religije ne rješava monoteistički, sjedinjujući kult prirode Friedricha Maxa Müllera i animizam Edwarda Burnetta Tylora.³ Opredijelivši se za politeističku re/konstrukciju izvorišta religije, potvrđuje da njegova mitološka teorija NIJE (SAMO) solarna, kako su je neki znanstvenici atribuirali i na tragu (*isključivog*) solarizma negirali njegove re/konstrukcije staroslavenske/južnoslavenske religije. Iako mnogi znanstvenici s područja mitologije (s razlogom, ali često i reinterpretirajući) zaobilaze Nodilovu studiju (naslovljenu ideologemom političkoga mita), nastojala sam “opravdati” pojedine njegove re/konstrukcije (uz izuzetke *fantastičnih* iščitavanja *pojedinih* epskih sekvenci).

³ Riječ je o mitološkim teorijama koje izvorište religije pronalaze u strahu od prirodnih fenomena (Müllerova teorija prirode), odnosno u animizmu (Edward Burnett Tylor) (usp. Bell 2009). U tome smislu Nodilova razmatranja ostaju u okvirima mitoloških teorija, za razliku od Vitomira Belaja, čija se rekonstrukcija, pored semiotičkih istraživanja Ivanova i Toporova, temelji i na ritualističkim teorijama (Williamu Robertsonu Smithu i Jamesu Georgeu Frazeru) kao i na funkcionalističkoj teoriji Bronisława Malinowskog.

I na kraju, imajuću u vidu mišljenje Radosava Medenice (1965), koji Nodila spominje “samo radi potpunosti materijala i kao zanimljivost”, a njegovu teoriju *sarkastično* atribuirao kao “komična mitološka tumačenja, u eri mitologisanja kao naučne metode”, i kritičku oštricu Vitomira Belaja kojom detektira kako Nodilo “nije prihvatio Jagićev kritički pristup u rekonstrukciji praslavenskoga vjerskog sustava i bajoslovlja, što je imalo za posljedicu da ni njegovo veliko djelo nije ništa manje nekritičko od ostalih romantičkih djela onoga vremena i ne pruža nikakvu osnovu za daljnji ozbiljan rad” (Belaj 1998: 41; usp. Vukelić 2021: 337),⁴ ovim sam ekspozitornim radom nastojala prikazati kako Nodilova studija *ipak* zaslužuje da postane (nikako NE osnova) *priručnik* (s poželjnim kritičkim odmakom) za daljnju re/konstrukciju staroslavenske/južnoslavenske mitologije.



Nodilovim sam se radom bavila u okviru dviju izložbi – u izložbi *Perunika – hrvatski nacionalni cvijet: znanost i umjetnost prirode* (2005, organizatorica Morana Biljaković iz Društva Iris Croatica i Instituta Ruđer Bošković u Zagrebu), gdje sam zajedno s Moranom Biljaković priredila katalog i deplijan izložbe (pri čemu je kolegica obradila biološki, a ja kulturološki segment) (usp. Marjanić 2011)⁵ i u izložbi *Mit i art – sakralni, ideološki i/ili anarhični link* (Zagreb, Kaunas: HDLU i Galerija Meno parkas, Kaunas, 2013, kustosice Giedrė Legotaitė i Suzana Marjanić), koja je bila posvećena Mikalojusu Konstantinasu Čiurlionisu (1875. – 1911.), litvanskom skladatelju i slikaru, te analogonu u Hrvatskoj, Natku Nodilu (1834. – 1912.), historičaru, političaru, publicistu i mitologu. I dok je Čiurlionis nastojao ostvariti prožimanje slikarstva i glazbe u jedan umjetnički medij, Natko Nodilo u svojem je znanstvenom istraživanju ostvario međusobnu nadopunu historiografije i mitoloških istraživanja. Nodilovo istraživanje “stare vjere” uključila sam i u projekt *Mit kao sudbina* (2006–2009, programska direktorica Sunčica Milosavljević), koji je u Hrvatskoj realizirao Dramski

⁴ Slično navodi i Damjan J. Ovsec u knjizi *Slovanska mitologija in verovanje* gdje sumira (u jednoj rečenici) da je Nodilovo djelo u mitološkom smislu sporno (1991: 60).

⁵ U deplijanu izložbe Morana Biljaković je istaknula kako u Hrvatskoj postoji dvanaest vrsta samoniklih perunika te kako je odlučeno da taj cvijet bude nacionalni cvijet i jedna vrsta našega *branda*. Ovdje navodim podatke samo za prvu varijantu navedene “mitskovcvjetne” izložbe. U drugom izdanju izložbe svojim istraživanjima uključile su se Lidija Bajuk, Marija Novak i Rosana Ratković.

studio Dada Centra za mlade CeZaM iz Čakovca. Naime, Dramski studio Dada izveo je performans *Licem prema dolje/zmaju* prema kojem je naknadno snimljen film (autorica filma Iva Musović, Beograd).⁶



Iskrene zahvale kolegama iz Instituta za etnologiju i folkloristiku, recenzenticama Lidiji Delić i Mirandi Levanat-Peričić, koje su mi dale iznimne savjete, ukazale na nužne dorade, urednici Valentini Gulin Zrnić, grafičkoj urednici Vesni Beader, kao i mentoru prve verzije rada (riječ je o disertaciji) iz 2002. godine – Ivanu Lozici. Hvala i Tanji Perić-Polonijo, Simoni Delić i Anamariji Starčević-Štambuk iz Instituta za etnologiju i folkloristiku na druženjima i razgovorima u to doba, kao i Zoranu Kravaru, Velimiru Viskoviću i Vesni Radaković-Vinchierutti na nezaboravnim, dragocjenim susretima te Filipu Hameršaku (u to doba članu uredništva *Hrvatskoga biografskog leksikona*) iz Leksikografskog zavoda “Miroslav Krleža” na informacijama. Prvi članak o Nodilu koji sam objavila bio je “Tragom (i razlikom) Nodilove eufemizacije (zmije i) zmaja” (*Otium: časopis za povijest svakodnevice* 5-6: 82–95, 1997/1998), a moje zanimanje za Nodila započelo je diplomskim radom iz 1992. godine koji sam pisala na temu simultanizma (narativnih i kozmičkih) vremenskih modusa u romanu *Burleska gospodina, Peruna boga Groma* (1921) Rastka Petrovića (pod mentorstvom prof. dr. sc. Vladimira Bitija i prof. dr. sc. Dušana Marinkovića) i nastavilo se Krležinom kritikom etnonacionalnih mitova u magisteriju koji sam pisala na temelju njegovih *Davnih dana* (1914–1921/1922). Tako je Krleži začudno (kao što navodim u “lunarnom” poglavlju ove knjige) što je atribut Kraljevića Marka (Vukašinovića) – koji je otvoreno pomagao Murata i Turci su preko njegovih područja u zapadnoj Makedoniji nesmetano upadali u susjedne zemlje – narodno sjećanje prefiguriralo u odlike *primjerenoga* junaka i *znamenitoga muža* i pritom ga učinilo najpoznatijim i s najviše ljubavi opjevanim junakom usmeno-književne epike.

⁶ Više o samom projektu usp. <http://bazaart.org.rs/category/projekti/mit-kaosudbina/>.



Baki Parigrafici, mami Jani, teti Ivanki i svim oboljelima – ljudima i životinjama – s apotropejima zdravlja... i tom dobu (devedesetima) kada sam nakon zaposlenja u Gornjogradskoj gimnaziji u Zagrebu (iz koje Krleža nakon sukoba s profesorima 1908. godine odlučuje po završetku četvrtog razreda školovanje nastaviti u vojnoj školi u Pečuhu) dobila predivnu mogućnost da u Institutu za etnologiju i folkloristiku čitam, istražujem ono što volim. Sve je počelo s Krležom i Nodilom, a nastavilo se umjetnošću performansa te kulturnom i kritičkom animalistikom.



Dramski studio Dada Centra za mlade CeZaM iz Čakovca,
Licem prema dolje/zmaju (Čakovec, 2009)



Društvo *Iris croatica*, Institut *Ruder Bošković* i Galerija *Modulor*
 sa zadovoljstvom Vas pozivaju na otvorenje izložbe

PERUNIKA - HRVATSKI NACIONALNI CVIJET
 - znanost i umjetnost prirode -

ponedjeljak - 22. svibnja 2005. - 19 sati - Galerija Modulor
 Centar za kulturu Trešnjevka - Park Stara Trešnjevka 1 - Zagreb





Pozivnica za izložbu *Perunika – hrvatski nacionalni cvijet: znanost i umjetnost prirode*, Galerija Modulor, Zagreb, 2005. u organizaciji Morane Biljaković, odnosno Društva *Iris croatica*, Galerije Modulor i Instituta *Ruder Bošković*

1. Mitsko u epskom ili božansko u ljudskom i svetačkom⁷

*Gdje historik ne može da govori,
ima riječ bogoslov i mitolog.
(N25)*

*Mitologija se kreće u prostoru neizvjesnom,
kao ni na nebu ni na zemlji.
(N586–587)*

Umjesto uvoda ili o mogućoj opravdanosti interpretacijskoga naslova

Na 16. stranici svoje studije (u izdanju iz 1981. godine) u okvirima komparativne mitologije Nodilo se kao mitolog atribuirao autointerpretacijskom sintagmom “rekonstruktor religije hrvatske i srpske” (N16),⁸ ističući kako predmet njegove studije čine bogovi Srba i Hrvata “po uputi još živog pučkog vjerovanja” (N2).⁹ Kako je navedena matrica obojana političkim

⁷ Ovo je poglavlje, u ponešto izmijenjenom obliku, prethodno objavljeno pod naslovom “Uloga ‘mitičnih priča’ (bajki) u Nodlovoj re/konstrukciji ‘stare vjere’” u zborniku *O pričama i pričanju danas* (2015, ur. Jelena Marković i Ljiljana Marks, Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, 111–134) i pod naslovom “A Review of Contemporary Research on Croatian Mythology in Relation to Natko Nodilo” u časopisu *Traditiones* (2018, 47/2: 15–23).

⁸ U daljnjem navođenju izdanja Nodilova djela iz 1981. godine (Split: Logos) koristim kraticu N s oznakom stranice. Najnovije reizdanje Nodilove studije objavljeno je 2003. godine, *Stara vjera Srba i Hrvata* (Beograd: MVTG). Potonje je izdanje zahtijevalo, kako ističe nakladnik, nov unos i prijelom teksta, i pritom su unijete sve izmjene i dopune koje je Nodilo objavio u “Ispravkama i dopunama” na kraju studije.

⁹ *Religija Srbâ i Hrvatâ na glavnoj osnovi pjesama, priča i govora narodnog* objavljivana je u deset knjiga Rada JAZU (1885–1890): I. *Sutvid i Vida* – Rad JAZU LXXVII, 1885, 43–126; II. *Pojezda, Prijezda i Zora* – Rad JAZU LXXIX, 1886, 185–246; III. *Sunce* – Rad JAZU LXXXI, 1886, 147–217; IV. *Sunce dvanaestoliko i gradnja mlade godine* – Rad JAZU LXXXIV, 1887, 100–179; V. *Momir i Grozda, pa i Sunce kroz godinu* – Rad JAZU LXXXV, 1887, 121–201; VI. *Gromovnik Perun i Oganj* – Rad JAZU LXXXIX, 1888, 129–209; VII. *Vile* – Rad JAZU XCI, 1888, 181–221; VIII. *Religija groba* – Rad JAZU XCIV, 1889, 115–198; IX. *(Dio IX i posljednji) Mjesec i Danica, pa i Miloševa legenda* – Rad JAZU XCIX, 1890, 129–184; X. *Ispravci i dopune* – Rad JAZU CI, 1890, 68–126, gdje je prvotni naslov studije

ideologemom jedinstva/*jedinosti* Južnih Slavena (s naslovnim isticanjem Srba i Hrvata), a o čemu će biti riječ u autotematizacijskom zaključnom poglavlju ove ekspoziorne, što će reći metamitološke studije, Nodilova re/konstrukcija “religije hrvatske i srpske” upisuje se u ideološke konstrukcije. Ukratko: ovom ću ekspoziornom studijom pokušati ponuditi kritičko propitivanje Nodilove re/konstrukcije mitske matrice “stare vjere” Srba i Hrvata koje je moguće rastvoriti detekcijom *povjesničara historije* – “Mnogi koji su bili zbunjeni pa i impresionirani Nodilovim izlaganjima izvlačili su se konstatacijama da je to djelo znanstvena fantazija” (Antoljak 1992: 367), a završni okvir propitivanja inicira zaključak kako se Nodilova studija *ipak* i dalje koristi kao priručnik (što je pokazao svojim rekonstrukcijama npr. Radoslav Katičić) za daljnju re/konstrukciju staroslavenske/južnoslavenske mitologije.

Protiv mitofoba i straha od autoriteta mitološke vrste

Nodilova definicija *mita* određena je prvom rečenicom njegove studije pisane u upitno-ironijskom modusu – “U Srbâ i u Hrvatâ imade li mitova, gatnja bogovskih?” (N1) – kojom inicira polemiku sa stranim mitolozima, slavistom Louisom Légerom i filologom Franzom Miklošičem koji poriču slavensku mitologiju, a time i mitologije spomenutih dvaju Nodilu bitnih etnosa. U tom propozicijskom upitu pojam *mit* povezuje s leksemom *gatnja* (gatka, bajka) koji je tvorbeno povezan s glagolom *gatati* u značenju “čitati sudbinu, proricati budućnost; vraćati”, odnosno imenicom *gatka* u Karadžićevu određenju bajki kao ženskih pripovijedaka “u kojima se pripovijedaju čudesa što ne može biti” (prema Pešić i Milošević-

Religija Srbâ i Hrvatâ, na glavnoj osnovi pjesama, priča i govora narodnog modificirao u *Stara vjera Srbâ i Hrvatâ, na glavnoj osnovi pjesama, priča i govora narodnog*. Pojedine studije-poglavlja Nodilo je prethodno objavljivao u pojedinim časopisima i novinama; primjerice, u *Narodu* (1884, 66, str. 2) objavljen je *Podlistak* o tome kako je čitao raspravu pod nazivom “Sutvid i Sunce”; također u spomenutu listu (*Narod* 1885, 2–8) objavio je studiju o božićnim običajima, u *Narodnom listu* (1885, 2–7) o narodnim običajima i mitologiji, u zadarskom *Srpskom listu* (1884, 51; 1885, 1) o božićnim običajima Srba i Hrvata, odlomak o Edipu tiskao je pod naslovom “Srpski Edip” u podlisku *Srpskoga lista* 1884. godine, pri čemu je zamjetno kako je pojedina poglavlja naknadno modificirao. Rad na *Religiji Srbâ i Hrvatâ na glavnoj osnovi pjesama, priča i govora narodnog* Nodilo je formirao 1884. godine kada je Akademiji predao prvu polovicu rukopisa, a 1885. i drugu polovicu (Novak 1935: 107).

Dorđević 1984: 87).¹⁰ I Marcel Kušar u knjizi *Narodne pripovijesti mitične* (1907) upotrebljava pojam *gatka* prema Nodilovoj, Karadžićevoj atribuciji. Određenjem *mitova* kao *gatnja bogovskih* Nodilo je blizak tumačenju pojma *mit* koje je inicirala antička (grčka) retorika u okviru koje je mitologija slovila kao disciplina gramatike. Antičkim (grčkim) piscima (prvenstveno tragičarima) mitovi su služili za pripovijedanje o ljudskim sudbinama (Belaj 1998: 15). Ili kao što upućuje Ranko Matasović: “Za filologa, mitologija je dio gramatike bez poznavanja kojega ne može biti istinskog razumijevanja tekstova” (2000: 93). Anakrono, prizivam definiciju mita u određenju Paula Ricoeura – “poezija plus vjerovanje (*believed poetry*). Reći ću: bukvalna metafora. Postoji nešto u uporabi metafore što je približava zlouporabi, dakle mitu” (Ricoeur 1981: 284). No iako Légera tijekom studije Nodilo više ne spominje, čime pokazuje zazor prema njegovu konceptu staro/slavenske mitologije, Nodilo će ipak (s obzirom na to da nije filolog) često slijediti Miklošičeva etimološka izvođenja. Ekspozitive navedenih autoriteta o tajnama slavenske mitologije Nodilo citira u ironijskom modusu: “Stvaratelji legenda jesu Indi i Eranci, Heleni i Germani; ali nisu ni Kelti, ni Latini, ni Slaveni” (prema N1). Ironiju pojačava sarkazmom: zanimljivo je što Kelti (*hvastavi mutljivci*), Latini/Rimljani (*ledeni formalisti*), Hrvati i Srbi ne posjeduju ep, a time im, logično, nedostaje i mit (N1). I nadalje, pržećim sarkazmom rekapitulira ekspozitive, već nekoliko puta prozvanih, stranih autoriteta o stanju južnoslavenske mitologije: “Ti bogovi niti se žene, nit vesele, niti boja biju; presto im nije na purpuri i na zlatu oblakâ, niti im juri hod po tananom ajeru. Riječju, ovaki bogovi nisu antropomorfni” (N1). Dakle, s obzirom na stanje nezapisanosti, a time i nevidljivosti mitskoga materijala, i s obzirom na razbacanost (mozaičnost) mitskih fragmenata, neki su autoriteti zaključili kako hrvatska i srpska mitologija ne postoji (N8). Koncept spomenutih mitologa o tome da slavenska mitologija ne podliježe antropomorfizmu Nodilo negira, primjerice, figurama antropomorfnog zmaja i vilama [N438–439; usp. poglavlje “Nodilova *munjevena* teorija: (feminina) aždaja i (maskulini) zmaj” te zaključno autotematizacijsko poglavlje]. Ipak, potvrđuje njihov konstativ prema kojemu je “naš [...] Olimp sav oprашen, sav otrunjen;

¹⁰ Pored značenja *bajka*, upućujem i na značenje *zagonetka* leksema *gatka* kako je koristi Petar Hektorović u *Ribanju i ribarskom prigovaranju*. Petar Skok u *Etimološkom rječniku* navodi ruski glagol *gatať* u značenju *tamno, zagonetno govoriti*. O leksemu *pričalice* usp. Hameršak 2011.

pa pravi svetitelji njegovi više nisu nama na pogledu” (N8). Kao sljedeći atak na veličajne ekspozitive tih stranih mitologa Nodilo kao najdublje-ga poznavatelja “religije Slavenâ” atribuirao Helmolda, koji svjedoči da su “Slaveni svojim bogovima pridavali žalost i veselje” (usp. N10).¹¹ Dakle, ako su Slaveni svojim bogovima pridavali osjećajne kategorije/fenomene, sa-svim je opravdana tvrdnja o mitskoj realnosti slavenskoga Olimpa. Stoga, opravdano ga je i re/konstruirati.

Tvrdnju Louisa Légera (1882) o slavenskoj mitologiji Nodilo citatno prenosi: “Koliko mi znamo za bogove slavenske, oni su od grčkoga antropomorfizma posve različiti. Osim izuzetaka, niti imaju porodice ni genealogije” (prema N1).¹² U odnosu na Louisa Légera, “svijetli filolog” Franz Miklošič još je oštrij kada iznosi da su religioznu prirodnu službu Slaveni služili bez bogova, “a i sam pozniji Olimp njihov mučno da imadijaše bogova dovoljno, da ovi imenima svojim ispune sve dane u nedjelji” (Miklošič 1875: 20 prema N1). Légerova ocjena slavenske mitologije razotkriva djelomice i “neupućenost” u druge mitologije, jer, primjerice, mitovi vedске mitologije služe kao zagonetke kojima se opisuje ustroj svijeta i ne iznose priče o bogovima, što znači da se božansko rodoslovlje vedskih bogova ne može uspostaviti ili, kao što navodi Mislav Ježić, “vedski tekstovi doista imaju bogatu riznicu mitova, a da uopće nemaju mitologije” (1987: 45). Naime, Friedrich Max Müller (1823. – 1900.) za najraniji oblik vedске religije koristi pojam *henoteizam* kao razlikovnu odrednicu od monoteizma i politeizma, u kojemu ipak postoji hijerarhija božanstava (Müller 1997: 266, 291–293). U usporedbi s, primjerice, starogrčkim božanstvima koja su antropomorfna, vedska božanstva ne podliježu teofornom antropomorfizmu budući da je riječ o prirodnim silama (Ježić 1987: 45). Tako, dok se Zeusov obračun s Titanima odvija (u mitskoj povijesti) samo jedanput, Parjányin se kozmički obračun ponavlja svake godine. U tome smislu

¹¹ Helmoldi Presbyteri. 1868. *Chronica Slavorum* ex recensione I. M. Lappenbergii in usum scholarum Ex monumentis Germaniae historicis recudi fecit. Georgius Henricus Pertz. Hannoverae: Impensis Bibliopolii Hahniani. U daljnjem navođenju Helmoldove *Slavenske kronike* slijedim Nodilovo bibliografsko označavanje.

¹² Za članak “Esquisse sommaire de la mythologie slave” (1882, *Revue de l’histoire des religions*, Paris), od kojega Nodilo polazi u obračun s Légerom, Louis Léger bilježi: “G. Stojan Novaković, tada ministar prosvete u Srbiji, jedan od naših najspremnijih drugova, preveo je to moje delce, i odštampao u *Prosvetnom Glasniku*, br. 1. god 1883. Ovaj je prevod preštampan u listu *Slovinac*, koji tada izlazaše u Dubrovniku” (Léger 1984: 7–8). Louis Léger jednako je tako sumnjao da je Perun dio južnoslavenskoga panteona (usp. Filipović 1948: 63).

slavenski bogovi podjednako podliježu kontekstualizaciji s vedskim božanstvima kao prirodnim silama, kao i paralelizmu, s obzirom na vlastiti antropomorfizam, primjerice, s helenskim i rimskim božanstvima. Dakle, tragom Müllerova henoteizma, i slavenska se božanstva, prema Nodilovu tumačenju, jednako tako mogu interpretirati u kontekstu mitologije prirode (usp. Bell 2009: 3–4). Što se pak tiče kontekstualizacije Nodilova rada u okviru domaćih prilika, ovom prigodom dovoljno je istaknuti da početkom 19. stoljeća, u duhu romantičarskoga zanosa, nastaje interes za skupljanje i očuvanje folklorne tradicije. Tako je 1877. godine Matica hrvatska uputila *Poziv za sabiranje hrvatskih narodnih pjesama*, te 1896. godine raspolaže s više desetina tisuća narodnih pjesama i drugih stavki narodne književnosti (usp. “Rodnovjerje”).

Nodilova negacija mitofobske škole koja zastupa tezu o nevidljivoj slavenskoj mitologiji (usp. Šišić 1912: 309) sadrži trijadnu metodu kojom utvrđuje postojanje slavenske mitologije. U spomenutoj metodi pronalazi istomišljenika koji “već davno, prije mene, istaknu ovo isto” (N2). Naravno, riječ je o Vatroslavu Jagiću: “Ima razloga vjerovati, da je već kod starih Hrvata i Srba cvao mitologijski epos” (Jagić 1867: 22 prema N2).¹³ Međutim, istomišljeništvo na relaciji Jagić – Nodilo nije opravdano s obzirom na njihovo određenje folklornih tvorbi kao izvora za rekonstrukciju staroslavenske mitologije. I premda je Jagić u *Historiji književnosti* uputio na “narodne basne, priče i pripoviedke” kao građu komparativne mitologije i et(n)ologije, ipak se oprezno distancira od mitološke interpretacije postanka i preuzimanja pripovijedaka i prihvaća migracijsku teoriju

¹³ I dok je u *Historiji književnosti* apostrofirao da je epska forma starija i da je “kasniji, historijski, element narodnih pjesama većim dielom istisnuo iz pjesničke forme onu stariju sadržinu religiozno-mitologijsku, koja pričanju dolikuje, te se povukla u prozu narodnih pripoviedaka” (Jagić 1867: 293), već sljedeće godine Vatroslav Jagić odustaje od toga koncepta: “[N]alazim da se ove rieči ni kako neslažu sa čitavim ostalim pravcem mojega razlaganja; ja bih najvolio da i nijesu napisane: to biša samo još ostatak od predjašnjega, mitologijskoga tumačenja naših narodnih pjesama, dakle ostatak od onoga, proti čemu se upravo govori” (Jagić 1868: 226–228). Navedena mitološka istraživanja, u kontekstu hrvatskoga 19. stoljeća, potiča je Franjo Rački, koji zahtijeva da se mitologija pojedinih slavenskih “plemena” rekonstruira tragom usmenih pripovijedaka, pjesama i običaja (*Književnik*, 1864, 1). Mitološke studije u to doba pisali su Stanko Vraz (*Kolo*, 1847, 5), Ivan Kukuljević Sakcinski, čija je studija o vilama (*Arkiv*, 1951, 1; dijelovi su prije izlazili u *Danici*, 1846) prva takve vrste napisana u području hrvatske filologije, Matija Valjavec (*Književnik*, 1865, 2), Ivan Radetić, čiji *Pregled hrvatske tradicionalne književnosti* (1879) slovi kao prvo hrvatsko tematsko djelo o usmenoj književnosti, Gjuro Šurmin (*Mitologične narodne pjesme*, Viena, 1900, 8–14, 16–18), Velimir Deželić (*Zmajevi u pjesmi i priči*, 1911).

Theodora Benfeya “kojoj je ostao vjeran do kraja života” (Bošković-Stulli 1983a: 13). Osim toga, Jagić je nastojao

posebice u svojem berlinskom časopisu *Archiv für slavische Philologie* od prvoga broja 1875. godine nadalje, kritičkim vrednovanjem izvora i pozitivističkim pristupom očistiti Augijeve staje slavenske mitologije. Posebice se oborio na nekritičko posizanje za folklornim tvorbama pomoću kojih se, prema njegovu mišljenju, slavensko bajoslovlje ne može i ne smije rekonstruirati. (Belaj 1998: 40–41)

Na početku svoje studije “O rodjenicah i sudjenicah” Matija Valjavec zapisuje kako je u *Književniku* 1864. godine Franjo Rački uputio na to da se jedini pravi put u slavenskoj mitologiji nalazi u polazištu da se bajoslovlje pojedinih slavenskih plemena rekonstruira na pučkim pričama, pjesmama i običajima te kako na tom tragu otvara vlastitu raspravu o rođenicama i suđenicama (Valjavec 1865: 42). S obzirom na to da Nodilo polazi od pretpostavke kako *prvo vjersko blago* čine (usmenoknjiževne) *ženske i junačke pjesme* – posebice ističući *prave/čiste epske pjesme*, koje, u usporedbi s *čisto historijskim pjesmama*, određuje kategorijom *čudesa* (N13) – i *mitske priče*, u re/konstrukciju polazi od navedenih izvora. Stoga Vitomir Belaj u ocjeni Nodilove studije ističe kako već njezin podnaslov (prvotni naslov studije glasio je *Religija Srbâ i Hrvatâ, na glavnoj osnovi pjesama, priča i govora narodnog*) potvrđuje da “nije prihvatio Jagićev kritički pristup u rekonstrukciji praslavenskoga vjerskog sustava i bajoslovlja, što je imalo za posljedicu da ni njegovo veliko djelo nije ništa manje nekritičko od ostalih romantičkih djela onoga vremena i ne pruža nikakvu osnovu za daljnji ozbiljan rad” (Belaj 1998: 41). Kao modificiranu ocjenu Nodilove studije navodim sljedeći konstativ: “grandiozni pokušaj rekonstrukcije prahrvatske religije, no, na žalost, bez razrađene metode” (Belaj 1998a: 350). Ili kao što će detektirati Ivo Petrinović godinu dana nakon što je Nodilova studija objavljena u Logosovu izdanju, “njegovi [su] zaključci presmjeli, tako da ono nema vrijednosti koju bi takvo djelo moglo imati. Međutim, ni do danas nije izvršena jedna znanstveno utemeljena kritika toga djela” (Petrinović 1982: 36–37). Dakle, premda Nodilo već na drugoj stranici svoje studije kao istomišljenika određuje Vatroslava Jagića, ipak i usprkos svemu radi se o raznorodnim metodama, jer nakon Jagićeve intervencije “kao sigurno ostalo [je] tek nekoliko imena zapadno- i istočnoslavenskih bogova”, a toliko je “impresionirala ozbiljne istraživače” da

su se “dugo skanjivali upuštati u bajoslovna istraživanja” (Belaj 1998: 41). Zbog nedostatka povijesnih izvora Nodilo eksplicira da je moguće krenuti tragom ruskih mitologa koji koriste folklorne tvorbe za re/konstrukciju staroslavenskoga mita. (Pritom je zamjetno da u bilješkama svoje studije ne navodi nijednu mitološku studiju ruskih mitologa.) Prvotno naslovno određenje studije *Religija Srba i Hrvata, na glavnoj osnovi pjesama, priča i govora narodnoga* (tiskana 1885. – 1890. u deset knjiga Rada JAZU) u “Ispravicima i dopunama” (*Rad JAZU* 101; usp. Nodilo 1981: 645) modificira u *Stara vjera Srba i Hrvata, na glavnoj osnovi pjesama, priča i govora narodnoga*.¹⁴ Naslovna sintagma *stara vjera* očituje se kao kompromisno rješenje i svojim se značenjem situira između *mitologije* (kao svojevrsnoga modusa fikcije) i *religije* (usp. Pavić 1981), a ponovo je reaktualizira Radoslav Katičić knjigom koja predstavlja dio njegove pentalogije *Naša stara vjera: tragovima svetih pjesama naše pretkršćanske starine* (2017)¹⁵ gdje se, kao što ističe u *Božanskom boju* (2008), ne rekonstruiraju mitovi, nego tekstovi sakralnog pjesništva (Katičić 2008: 2).¹⁶ O suodnosu mitologije i religije govori, primjerice, grčka mitologija, koja je slabo povezana s religijom i predstavljala je “samo jedan pučki književni žanr, široko polje nadasve usmene književnosti, ako se taj pojam uopće može primijeniti na razdoblje gdje se realitet nije razlikovao od fikcije, a legendarni element bio blagonaklono dopušten” (Veyne 1986: 137).

¹⁴ Od izdanja Nodilove studije iz 1981. godine ustaljen je naziv *Stara vjera Srba i Hrvata* bez podnaslovne odrednice.

¹⁵ U predgovoru knjizi *Zeleni lug: tragom svetih pjesama naše pretkršćanske starine* (2010) Katičić ističe i ulogu Stjepana Verkovića, njegove *Vede Slavena* (1874), te kako mu je “prestala biti fantazmagorija i postala vrlo opipljiva realnost”. Nizozemski komparatist i kulturalni povjesničar Joep Leerssen pak ističe da je Verković bio panslavenski entuzijast, kojega je prevario njegov vlastiti izvor, seoski učitelj Ivan Gologanov, koji mu je “prodao” materijal, tvrdeći da je sakupio folklornu građu (Leerssen 2016: 86).

¹⁶ Nikolaj Mihajlov, nakon što utvrđuje kako termin *mitologija* nije prikladan kada je riječ o baltičkoj i slavenskoj tradiciji – te navodi njegove alternacije, primjerice, *mito-poetska predaja/tradicija* (V. Vs. Ivanov, V. N. Toporov), *duhovna kultura* (N. I. Tolstoj, S. M. Tolstaja, L. N. Vinogradova), *religiozno-mitološke predstave, praslavenska kultura* (O. N. Trubačov), *polidoksija* (Leszek Moszyński), *pretkršćanska religija, poganstvo, “starosvetnosti”* (M. Matičetov) – ipak rabi sintagmu *baltoslavenska mitologija* (Mikhaïlov 1997: 79).

Dva u Jednom ili...: etnička sintagma u naslovu Nodilove studije

U određivanju poganske (i folklorne) matrice Srba i Hrvata Nodilo postavlja apsolutnu jednakost između dvaju etnosa: "U ovoj radnji Srbi jesu što i Hrvati, a Hrvati što i Srbi. Sinonimija jednih sa drugima za nas je potpuna" (N2).¹⁷ Međutim, pri apostrofiranju etničke sinonimije ipak ističe kako njihovo promatra *neznaboštvo*: "Ispitivajući jedno je neznaboštvo Angla i Sasa; a tako će i nama jedno samo biti neznaboštvo Srba i Hrvata" (ibid.). Nodilo apstrahira poveznicu jer rekonstruira hrvatsku i srpsku *staru vjeru*, pri čemu veznik i (gramatički) funkcionira sastavno (ono što će kasnije u drugim/političkim sustavima nadomjestiti crtica). Potraga za *zajedničkom blagajnom* vjerske misli Srba i Hrvata može biti otežana s obzirom na različite kršćanske matrice (hrvatsko katoličanstvo – srpsko pravoslavlje). Navedenu tvrdnju neki su koristili, primjerice Juraj Biankini, u određenju Nodilove nacionalne orijentacije (usp. Antoljak 1992: 361). Ipak, Nodilo navodi mišljenje nekih znanstvenika prema kojemu su pri doseljenu u današnje postojbine Srbi i Hrvati figurirali kao dva odjelita naroda, "svaki sa donekud vlastitim jezikom, običajima i religijom". I perpetuirao: Srbi vjerojatno potječu od Anta ("od roda nepomiješanih zgoljnih Anta"),¹⁸ a sada su štokavci, a Hrvati – u početku čakavci – "kano da bijahu poluleškoga porekla" (N2). Nodilo zastupa tezu o dva različita etnosa u poganskom dobu, ali s istovjetnom *starom vjerom*, zajedničkom poganskom matricom koja je ostala duboko ucijepljena u različitim kršćanskim matricama, hrvatskoga katolicizma i srpskoga pravoslavlja. U okviru koncepta o *poluleškom*/polupoljskom podrijetlu Hrvata upućuje na Bijelu Hrvatsku (*bijela* na iranskom u značenju – *zapadna*, a *crvena*

¹⁷ Kako svjedoči Biankini (Natko Nodilo, Jubilarni broj *Narodnog lista*, str. 8), Nodilo je očitovao svoju nacionalnu orijentaciju riječima: "Srbi jesu što i Hrvati, a Hrvati što i Srbi". S toga je stajališta osuđivao iz Zagreba sukob između Hrvata i Srba u Dalmaciji koji je imao začetak u 1876. godini, a prvi je sukob izbio 1879. godine prigodom glasanja bukovičkih Srba protiv Narodne stranke. Zbog toga je sukoba napustio političko djelovanje da bi tek nakon 18 godina pozdravio izdavanje *Narodne misli* ujedinjene hrvatske i srpske mladeži (Antoljak 1992: 361).

¹⁸ U *Historiji srednjega vijeka za narod hrvatski i srpski* Nodilo upućuje na to da su Hrvati (kao što su, uostalom, i Srbi) u davniini pripadali Istočnim Slavenima (dakle, Antima) (Nodilo 1905, III: 439–440). Jordanes je upotrebljavao ime *Slaveni* za pretke Južnih Slavena, za istočna slavenska plemena – *Anti*, a za Zapadne Slavena – *Veneti* (*Opća enciklopedija Jugoslavenskog leksikografskog zavoda* 1981, VII: 488).

označuje južnu stranu svijeta [usp. Pavličević 1994: 32]) koja je bila smještena u okolici (današnjega) Krakova. Naime, Konstantin Porfirogenet u poglavljima 31. i 32. djela *De administrando imperio* izvješćuje kako je u ranom srednjem vijeku postojala Velika (Bijela) Hrvatska, smještena oko Krakova (iza Karpata), iz koje Hrvati dolaze u Panoniju i Dalmaciju. Otuda proizlazi prvobitno Nodilovo određenje Hrvata etnički nesigurnim atributom – *poluleško* podrijetlo, a što je kasnije (u “Ispravicima i dopunama”) modificirao. U “Ispravicima i dopunama” (*Rad JAZU 101*)¹⁹ izostavlja genealoško porijeklo Srba od Anta, a Hrvatima oduzima odrednicu “poluleškoga porijekla”, ostavljajući samo dio rečenice: “Srbi zar štokavci, a Hrvati čakavci” (N645). Ne specificira jesu li Hrvati i Srbi dva odjelita naroda ili jedan narod – “ili bili oni narod cigli, uz dva suznačna imena, i uz svoju stariju čakavštinu, a noviju organskično poodraslu štokavštinu” (N2). Etnička sintagma u naslovu Nodilove studije *Stara vjera Srba i Hrvata* strukturirana je prema Nodilovu shvaćanju zajedničke matrice srpsko-hrvatske mitologije (*religije, stare vjere*):

hrvatstvo i srpstvo, već poizodavna, tako se preplelo i sraslo te poizjednačilo, da je nauci sad preteško u etničnom pogledu lučiti, što je hrvatsko, što li srpsko. [...] Na ova pitanja ja ne znam razgovijetna odgovora, kao što ni Englez ne bi sad znao raspravljati napose o starijima englijskim i saskim. (N2)

“Opravdanost” postavljanja na inicijalno mjesto srpskoga etnosa u naslovnoj sintagmi studije tumači tezom kako “to visi jedino o glavnome našem izvoru, o pjesmama i pričama narodnim, koje ponajviše od Srbâ potekoše” (*ibid.*), a koja proizlazi iz pogrešne metodologije njegove studije s obzirom na to da nije uzimao u obzir građu koja nije planirano sakupljana, u onom opsegu kao što je to činio Vuk Stefanović Karadžić.²⁰ Na temelju toga zaključuje da je “srpska strana našeg naroda izvanredno čuvarena” te – “[v]aljda su Srbi, megju Slavenima, najpouzdaniji čuvari pučkih ostataka stare vjere” (N585).

¹⁹ U izdanju Nodilova djela iz 1981. godine naveden je netočan podatak kako su “Ispravci i dopune” objavljeni u *Radu JAZU 101–102*. Riječ je o *Radu JAZU 101*.

²⁰ O odsutnosti pojedine hrvatske devetnaestostoljetne folklorne i etnografske građe koja se mogla naći u Nodilovu djelu kao podloga njegovoj re/konstrukciji “stare vjere” Srba i Hrvata usp. završno autotematizacijsko poglavlje. U “Ispravicima i dopunama” bilježi: “Angli su Germani suevijskog porijekla, a Anglosasi najbliži susjedi Skandinavima” (N669).

U re/konstrukciju južnoslavenskoga panteona (za razliku od recen-tnih istraživanja Katičića i Belaja) Nodilo polazi od Helmoldove *Slavenske kronike*, s obzirom na to da je, kako navodi, najviše povijesnih svjedočan-stva sačuvano o *staroj vjeri* sjeverozapadnih Slavena – Poljaka, “i obližnjih im plemena na donjoj Labi i u baltičkom primorju” (N331).²¹ Mišljenje ne-kih mitologa koji smatraju da se božanstva sjeverozapadnih Slavena ne mogu u okvirima komparativne mitologije uspoređivati s Olimpom Južnih Slavena Nodilo negira: “Ja nasuprot kažem: bogovi, u suštini, jednaki su i tamo i amo, a različita mogu biti tek božja imena” (N331). Bez obzira na to što, kako nadalje ističe, postoji *dublja razlika* između italskih plemena (umbrijska, oskijska i latinska) nego što je bila između slavenskih plemena u razdoblju njihova poganstva, komparativni mitolozi ipak su provodi-li paralelizme između pojedinih božanstava italskih plemena. Zamjetno je kako Nodilo pod etnicitetom pored jezičnoga i vjerskoga zajedništva postavlja i *duševno zajedništvo* (etnopsihoanaliza čini bitan dio njegove komparativne mitologije), i kao polazište spomenutom određenju etnici-teta postavlja tvrdnju Jacoba Grimma iz *Deutsche Mythologie*: “Duševnu ovu zajednicu, jezičnu te i vjersku, velikih rodova ljudskih čisto spazi, već kojih pedeset godina nazad, J. Grimm” (N331).

Pored živoga pučkog vjerovanja koje koristi kao podlogu iščitavanja mitske matrice srpskoga i hrvatskoga poganskog sustava te pored etničke sinonimije hrvatstva i srpstva, Nodilo upućuje na to da će koristiti nesigu-ran deduktivni znanstveni postupak, što će reći od indoeuropskoga preko *arijskoga*²² i praslavenskoga stanja zakarpatske domovine do južnoslaven-skoga, točnije – poimence ili konkretno – hrvatskoga i srpskoga (N2).

Protivno Nodilovoj alegorijskoj interpretaciji *ženskih i junačkih pjesa-ma* te *mitskih priča* koje atribuirao kao prvi izvor proučavanja mita (N20),

²¹ Helmold je pisao o religiji Obodrita i Rujanaca na osnovi vlastitih promatranja, s obzirom na to da se poslije smrti kralja Kanuta 1131. godine obnavljao poganski kult (Łowmiański 1996: 133).

²² Navedeni termin Nodilo koristi za indoiranske narode bez rasističke konotacije. James P. Mallory napominje da iako su nazivi indoeuropski i indogermanski skovani još početkom 19. stoljeća, Max Müller i drugi lingvisti poticali su termin *Arijci* za drevne Indoeuropļane (Mallory 2006: 344, 161), i na tom tragu koristi ga i Nodilo. Nodilo us-postavlja razliku između Arijaca (Indi i Iranci; primjerice, u sintagmi “arijsko i slavensko drvo od svjetlosti”; usp. N390) i Indoeuropļana (Slaveni kao zapadni Indoeuropļani). Međutim, tijekom studije ipak ponekad uvodi sinonimiju između pojmova Arijci i In-doeuropļani.

a koje će istraživati u okvirima Müllerove mitologije prirode (*naturizam*) – teorije mita kao “bolesti jezika” (usp. Vries 1984: 38),²³ Vitomir Belaj na tragu semiotičkih istraživanja Ivanova i Toporova u rekonstrukciju *mitske podloge hrvatskih narodnih običaja i vjerovanja* polazi od novogodišnjih i jurjevskih ophodnih pjesama koje najavljuju *svetu svadbu* što se odvija na Ivanje. I Belaj odabire dedukciju pri rekonstrukciji hrvatskoga bajoslovlja do kojega dolazi, kako navodi, “zaobilaznim putem” (i jedino mogućim putem), “tako da prvo rekonstruiramo praslavensko i onda dobivene spoznaje primijenimo na hrvatske prilike. Svjestan sam da je to deduktivni postupak, inače neprimjeren većini humanističkih znanosti, pa tako i etnologiji. No, drugoga puta nema” (Belaj 1998: 30). Pa, red *nam* je krenuti tim (deduktivnim) putem prema Augijeve štalama (ili uljudnije – kakofemizmom: *stajama*) staroslavenske mitologije.

Mitično pričanje epskih pjesama

Prvotno izvorište mita Nodilo određuje njemu svojstvenom, florističkom metaforom – “Vjerski cvijet mita raste na epskoj liji” (N1), što će reći u okvirima njegove metodologije – dolazak do mita proizlazi iz/nakon proučavanja epa. Pučke pjesme u kojima pronalazi narodnu religioznu misao i njoj pripadajuća *nehistorična* bića Nodilo dijeli, slijedeći Karadžićevu rodnu klasifikaciju pjesama (Stefanović 1996: 110), na *ženske*, koje iznose, poslužimo se kulturnoantropološkim voljenim terminom, *everyday life* (obiteljski i poljski život),²⁴ i *junačke* u čije su svjetove ucijepljene “slike

²³ Müller smatra da se koncept mitologije temelji na *bolesti jezika*. Uslijed polionimije (engl. *polyonymy*) – mogućnost da je pojedinačan predmet označen s nekoliko imena, te uslijed homonimije (leksemi istoga izraza) – mogućnost da je nekoliko predmeta označeno jednim imenom, miksturom imena i kombinatorikom rezultiralo je da je nekoliko božanstava označeno jednim imenom (teonimom) te da se jedno božanstvo rastavlja/razdjeljuje u mnoštvo (imena). Upućujem na to kako bi navedeno značenje polionimije *pokrivala* (i) sinonimija. Prema Müllerovu konceptu, u mitskom razdoblju mišljenja svaka riječ činila je *mit*; sve riječi funkcionirale su kao apelativi, jedan od brojnih atributa pojedinoga objekta. A kako je svaka riječ imala gramatički morfološki oblik koji je izražavao spol/rod, inicirana je i ideja spola određene riječi.

²⁴ Karadžić pod *ženskim* pjesmama u *Srpskim narodnim pjesmama I* podrazumijeva svatovske, zdravice, počasnice, naricanje za mrtvima, svečarske, kraljičke, dodolske, kolede, božićne, “pjesme koje se pjevaju uz časni post”, pobožne, sljepačke, mitologičke (posljednje Đuro Šurmin (1900: 123) naziva i *legendarnima*), pjesme koje se pjevaju na prelu, žetelačke, igračke, pjesme koje su se u Budvi pjevale na Spasovdan, uspavanke, “ljubavne i druge različite ženske pjesme”, “pjesme bačvanske našega vremena”.

sadašnje žalosti i negdašnje slave naroda” (N3). Cherubin Šegvić u kontekstu Nodilova određenja epa kao prvobitnoga izvorišta (tautologija) uvodi jednu od (brojnih) kritika na njegovu metodologiju s obzirom na to da se “samovolja guslača ili kazivača” jednako tako očituje i u slučaju ep-skih pjesama (Šegvić 1898: 663). Riječ je o kategoriji (povijest, istina) zbog koje Nodilo mitske priče određuje kao drugo izvorište u re/konstrukciji staroslavenske polidoksije (N16).

U ženskim i junačkim pjesmama Nodilo iščitava religioznu matricu/ vjerovanje (N3), a posebice izdvaja Karadžićeve zbirke, ističući da su u njihovim (poetskim) svjetovima zabilježena *nehistorična* bića. Kako pretpostavlja da u tim (ženskim i junačkim) pjesmama postoji palimpsestna mitska matrica (mitsko ucijepljeno u žensko i junačko), ipak, u odnosu na Vukovu (Nodilo se koristi znanstveno eufemističnim obraćanjem Vuku Stefanoviću Karadžiću) klasifikaciju, uvodi razliku između *nepovijesnih* i *historičnih* pjesama. Vlastitoj metodologiji oblikuje i odgovarajuću klasifikaciju usmenoknjiževne poezije.

Nepovijesne/božje pjesme čine (junačke) pjesme “više božje no ljudske” “gdje ne teče pripovijedanje povijesno”,²⁵ a određene su narativnim stereotipima (struktura priče): “Junak ide u lov, ili na boj, u stanovito vrijeme, uz izvjesni broj drugara; svuda, podjednako, odvedena mu je ljubav, ili sestra, i konjima pregažena stara majka; svuda su isti dušmani, crni a zlovarni” (N3). Dakle, u okviru nepovijesnih ili božjih pjesama Nodilo ne upisuje samo mitske pjesme nego i ukupnost pjesama koje nisu određene uplivom povijesne matrice (i političkih mitova). Nodila ipak i usprkos svemu zanima samo poganski/religijski mit.

Pojednostavljeno, riječ je o lirskim pjesmama s obzirom na *rodnu* podjelu – žensko kao *lirsko*, a muško kao *junačko* (ratničko).

²⁵ Đuro Šurmin isto tako upućuje na razliku između “istorijskih i neistorijskih pjesama” (1900: 139). U usporedbi s povijesnim (junačkim) pjesmama u čijim je svjetovima “običan motiv boj ili otimanje kakove ljepote”, u *mitološkim* sadržajima “pjesma ide više za označavanjem moralnoga efekta”, zaključujući da pjesme u Karadžićevoj drugoj zbirci (“tamo do dvadesetih brojeva”) nisu mitske (Nodilo upravo tu zbirku, naravno, pored drugih Karadžićevih zbirki, uzima kao podlogu vlastitim re/konstrukcijama), ali ipak kao *mitske* ističe pjesme – *Bog nikomu dužan ne ostaje, Sveci blago dijele, Nahod Simeun* itd. Šurmin uvodi pretpostavku da *upravo* trijadni označitelji *junaci* – *žene* – *ljepota* moraju postati podlogom da ne tražimo mit tamo gdje ga nema (ibid.). Nodilo čini suprotno; sukob junaka koji je induciran otimanjem žene iščitava kao *agon* između Bijeloga (Svantevidova figuracija) i *Crnoga boga* (usp. 4. poglavlje ove knjige).

Za *historične* pjesme – čiju narativnu strukturu Đuro Šurmin određuje *junačkim* podvizima “ko je junak, koliko je glava odsikao” (Šurmin 1900: 139) – Nodilo, u okvirima (romantičarske) estetike, apostrofira ljepotu forme, detektirajući kako su neke “nalične homerskom pjevanju” i da ih je netko “još [u] nesvijesnoj, nekritičnoj dobi” prikupio u cjelinu, imali bismo ep (N3). Šurmin, jednako kao i Nodilo, mitološkim paradoksom utvrđuje kako se najmanje poganskoga nalazi u onim pjesmama koje su se u ondašnjoj komparativnoj mitologiji žanrovski atribuirale mitološkim: “Nekako kao da je Marko Kraljević puniji ovakih elemenata, koji podsjećaju drevnoga života. [...] Pogansku je kosmogoniju zamijenila legendarna kršćanska kosmogonija, t. j. smjesa biblijskih pripovijedanja i apokrifnih legendi, koje je širila sredovječna književnost” (Šurmin 1900: 158). Ili Nodilovim određenjem: “Stoji to, da je fantazija pučka veoma ograničena: puk rado ne izlazi iz omiljenog okruga predajnih presuda svojih i predajnog govora” (N643).

Prema Nodilovu određenju, narativna struktura epskih pjesama jest mitska; riječ je o “mitičnoj epskoj primjesi, o nekakoj bogovskoj mašineriji” (N4) u okviru naturističkoga (naturizma) vjerovanja/prirodne religije (N9) kada je vladala, prema Müllerovoj mitologiji prirode, prvobitna jedinstvo božanskoga i ljudskoga. Tako, za razliku od Normana, Hrvati i Srbi ne posjeduju zabilježene pjesme iz zakarpatskoga razdoblja (pjesme “naših deda zakrapatskih”); one su zapisane u razdoblju kada ih je modificiralo kršćanstvo, a što je paradoksalna šteta s obzirom na povijesnu činjenicu da su Srbi zadržali poganstvo dulje od Normana na Islandu (N6). Nodilo detektira da su pjesme u svojim počecima (ili eliadeovski atribuirano *in illo tempore*) tematizirale božanstva (i u tome su slovile kao *pravi mitovi*). Međutim, s vremenom (pod kolonizacijskom kršćanskom ideosferom) junaci ili kršćanski sveci modificirali su poganske/božanske junake. Skidanjem lukovica svetačkih ili ljudskih s tih likova moguća je palimpsestna regresija u mitsko stanje navedenih pjesama.

Spas u toponomastici

I kao što nepovijesne pjesme sadrže mitsku matricu, potvrdu mitskoga sloja Nodilo pronalazi i u ondašnjoj (i današnjoj) toponomastici, kao što to u svojim recentnim istraživanjima čine Vitomir i Juraj Belaj (2014):

“kao što su nam spomen negda prinošenih žrtava mjesna imena: Tribunj kod Šibenika, Trebinje i Trebišnjica u Hercegovini, Trebiješ u Crnojgори, Trebević u Bosni” (N4).²⁶ Pritom se poziva na (prije negiranoga) Franza Miklošiča, njegovu etimologiju leksema *trêbište* – “u starosl. mjesto, gdje se žrtvuje” (N4). Navedenom pridodajem i etimologiju Vatroslava Jagića: “Staroj rieči za žrtvenik čuva se uspomena u mjestnih imenih, kao što su: Trebinja i Trebinje, Trebovec, Trebež, Trebarjevo itd.” (Jagić 1867: 22–23). Tako će se Nodilova komparativna mitologija kretati i toponomastikom posredstvom koje će nastojati pronaći potvrdu o vjeri starih Slavena, i pritom leksem *trebište* uzima kao prvi pojam/toponim u okviru sakralne topografske nomenklature.

Žrtve koje su se prinosile bogovima nazivale su se *trebi* (*treba* – žrtva), a mjesta za žrtvovanje *trebišta*. Tako bi riječ *treb* označavala “da nešto treba, da se nešto mora dati – žrtvovati bogovima, [...] ono što bogovi žele”. Međutim, pojedini autori ekspliciraju da je osnovu *treb* potrebno dovesti u vezu s *treb-iti*, u značenju *uništiti*, *razoriti*, “što u osnovi predstavlja čin žrtvovanja” (Petrović 1999: 32), što upućuje na to da je leksem *trebišta* prvotno označavao istrebljenu, uništenu šumu (krčevinu) gdje će se podići žrtvenik. Iz tog je binomnoga tumačenja leksema *treba* (žrtva) vidljivo da Nodilo polazi samo od jednoga značenja pojma *trebište* – u značenju *žrtvenik*, ne uključujući i drugo njegovo značenje *krčevina* kao mjesta na kojemu se podizao žrtvenik.²⁷

²⁶ Nodilo ne navodi Trebišća kod Mošćenica što će posebno istražiti etnolog Tomo Vinšćak u kontekstu Mitsko-povijesne staze “Trebišća – Perun”. Treći broj *Mošćeničkoga zbornika*, kako je to u uvodnoj riječi najavio Veseljko Velčić, predsjednik Katedre Čakavskog sabora općine Mošćenička Draga, skuplja radove koji su nastali u okviru dvogodišnjih istraživanja brda Perun, koje se nalazi neposredno iznad Mošćenica, i zaseoka Trebišća u njegovu jugoistočnom podnožju te područja oko tih mitologijskih toponima udaljenih 3,5 km od Mošćeničke Drage. Ta je istraživanja potakla Katedra Čakavskog sabora općine Mošćenička Draga, na čiji se poziv odazvao i Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, a kao koordinator istraživanja djelovao je Tomo Vinšćak, inače i gost urednik toga broja *Mošćeničkoga zbornika*. Istraživanja su rezultirala i znanstvenim skupom *Perun i Trebišća na Učki*, održanim od 28. do 30. listopada 2005. godine u Mošćeničkoj Dragi, u okviru kojega je organiziran i Okrugli stol o temi *Komparativna istraživanja o indoeuropskoj i baltoslavenskoj mitologiji i recentna istraživanja Peruna i Trebišća na Učki*, a koji je okupio etnologue, arheologe i filologe na temelju čijih je izlaganja i strukturirana prva tematska cjelina spomenutoga broja *Mošćeničkoga zbornika*.

²⁷ Ime Trebarjevo stanovnici objašnjavaju *krčevinom*: “Kulike mi je znane, kej sam čul od starcov, Trebarjeve je nastale na krčevinaj, pred mnoga stoletja. Govorili su: ‘Lake je bile negda. Gde si skrčil, tu si imel i tu si živel, kak se je dale i mogle.’ Tak je

Bijela pra/domovina: Bijela Hrvatska i Bijela Srbija

Kao prapostojbinu Hrvata i Srba Nodilo povijesno određuje Bijelu Srbiju i Bijelu Hrvatsku na sjevernoj strani Karpata, gdje su bili “izvan domašaja i heleno-latinskog i turano-germanskog svijeta” (N4). Određenjem zasebnih pradomovina upućuje na dva različita/zasebna etnosa u njihovu pra/domovinskom stanju i uvodi prešutnu razliku između vlastitih povijesnih postavki i onih, primjerice, Vatroslava Jagića, koji je Bijelu Hrvatsku i Bijelu Srbiju atribuirao zemljopisno imaginarnom sintagmom “ein Phantasieland” (Porfirogenet 1994: 79–80).²⁸ Iz spomenute pra/domovine Bijeli Hrvati i Bijeli Srbi, prema Nodilovim spoznajama, odlaze na jug gdje se sukobljavaju s Turanima (Arapī) od kojih su stekli/osvojili današnju domovinu, “onda panonske i dacijske guste šume, a dalmatinski teško pristupni doli i uvale, očuvaše ih jednako od tuđeg jaka uticaja” (N4–5).²⁹ Nevjerojatno je koliko se Nodilo nalazio blizu rješenja (ili ga je možda ostvario) o zemljopisnom određenju pradomovine Južnih Slavena, jer, primjerice, Ivo Goldstein detektira kako se čini (riječ je o pretpostavci) da riječ *Hrvat* potječe s područja istočno od Zakarpaća, gdje se nalazila jezgra slavenskih plemena i kako “danas ipak prevladava mišljenje da ono [ime Hrvat] potječe iz iransko-kavkaskog kulturnog kruga” (Goldstein 1995: 23).³⁰ Nije slučajno što Nodilo ne navodi da podatke o Bijeloj Hrvatskoj preuzima iz Porfirogenetova djela koje donosi prve vije-

nastale sele. Naše zemle iste po svojemu imeni svedoče da su nastale krčenjem jer se zovu Krč, Krčinec, Krčovina, Krče” (Cvetković Cevek 1995: 67).

²⁸ Bijela Hrvatska prostirala se na području današnje Poljske, a Crvena Hrvatska u Ukrajini, koju Karel Kroch, zastupnik iranske teze o podrijetlu Hrvata, smatra ishodištem južnih ikavskih Hrvata uz Jadran. Kroch napominje kako se donedavno prema Porfirogenetovu izvoru i drugim izvorima smatralo da je najstarija hrvatska država bila Velika/Bijela Hrvatska, ali novije analize potvrdile su da je to Crvena Hrvatska koja je postojala od 4. stoljeća, a tek se naknadno u 7. stoljeću slavenizirala i sa zapadnom Bijelom Hrvatskom ušla u savezni sastav karpatske Velike Hrvatske (Kroch 1999: 156).

²⁹ U 32. poglavlju Konstantin Porfirogenet navodi da Srbi potječu od nekrštenih Srba koje i “*Bijelima* nazivlju, što su doma tamo od Turske u kraj što zovu *Bojičina* (Bóixi), gdje graniči i Frangija, kao i Velika Hrvatska, ona nekrštena i Bijelom prozvana” (Porfirogenet 1994: 87).

³⁰ Od svih oblikovanih teorija – slavensko-karpatske, autohtono-balkanske, gotsko-nordijske, kavkaske, iransko-arijske – iransko porijeklo “se danas od svih porijekla koja su dosad bila razmatrana čini najmanje nevjerojatno” (Katičić 1993: 47). Usp. Matošev članak “Keltoslavenski savez” (Obzor, 19. II. 1913, br. 49) u kojemu, među ostalim, iznosi kako su antropolozi utvrdili postojanje “pasmine keltoslavenske” (Matoš 1940: 233). O slavenskim jezičnim kontaktima s Baltima, Germanima, iranskim plemenima, Keltima, Ilirima i Tračanima usp. Váňa 1983: 12.

sti o hrvatskoj etnogenezi u Dalmaciji. Naime, u 19. stoljeću autoriteti slavistike proglasili su Porfirogenetova izvješća o naknadnoj hrvatskoj seobi nevjerodostojnima (Katičić 1993: 261). Tadija Smičiklas Porfirogenetovo izvješće o seobi/doseobi Hrvata atribuirao "bajkom" (1882: 92). Ipak i usprkos svemu, Nodilo je prihvatio model kasnije doseobe Hrvata, o kojoj izvješćuje Porfirogenet, no nije pristao uz ideologem izdvojenoga kroatizma (Katičić 1993: 262).³¹ Navedenim su inducirana dva modela tumačenja seobe Hrvata/Slavena – model kroatističkog slavizma (ideologem kroatizma) nasuprot modelu čistog slavizma (ideologem slavizma): "No model posebne i kasnije doseobe Hrvata prihvaćali su i takvi historičari koji nisu pristajali uz ideologem izdvojenog kroatizma", što je upravo činio Nodilo (ibid.). Nodilo prihvaća Porfirogenetov izvještaj gdje je diferencirao doseljenje i osvajanje Avara i Slavena, koji su uništili rimski red u Dalmaciji i "razorili Salonu", od kasnijega doseljenja Hrvata koji su pobijedili Avare (ibid.: 261). Ukratko, Nodilo je prihvatio model kroatističkoga slavizma i njemu suprotan ideologem slavizma.

Nodilovo mitološko-metodološko *trojstvo*

Nastojeći usavršiti metodu istraživanja Nodilo uspostavlja mitološku trijadu. I dok se u pjesmama tragalo za kršćanskim svecima koji su zadržali poganske atribute – koliko je u kršćanskim atributima zadržano poganske matrice – u pričama se jednako tragalo za imenom (pogan-skoga) boga/boginje (N8). Potrebno je, prema njegovu mitološkom naputku, proučavati cjelokupan sadržaj folklornih tvorbi u okviru čega kao *prvo vjersko blago* određuje epske pjesme i *mitske priče*/bajke. Drugi stupanj u Nodilovu istraživanju poganske matrice u folklornim tvorbama čini retorički/propozicijski upit: s obzirom na to da su bogovi vjerojatno transformirani u *nehistorične* junake pjesama, a oni koji su prozvani *historičnim* imenima možda su napola bogovi, "ne bi li jednako bili bogovi i neka lica, o kojima najčešće i najradije govore priče"? (N8). Tako će, primjerice, u atributima Miloša Obilića razotkriti tragove lunarizma (usp. 11. poglavlje "Lunarna mitologija"), a u atributima Kraljevića Marka išči-

³¹ Nodilo nije prihvatio teoriju Dümmler-Rački jer je držao da je Konstantin Porfirogenet "svoje podatke najviše crpio iz bistroga vrela" (Antoljak 1992: 361).

tava *majskog boga* – vegetacijsko božanstvo (usp. 4. poglavlje “Temeljni mitski *agon*: Svantevid i njegov polionimijski protivnik”). Kao posljednji/treći stupanj određuje kako je potrebno spomenute bogove uspoređivati s istim ili sličnim hipostazama u mitologijama (ostalih) *arijskih naroda* (indoeuropska komparativna mitologija). Vlastitu metodologiju postavlja u paralelizam s raspravom *Prilog k ispitivanju srpskih junačkih pjesama* (Novi Sad, 1884.; usp. N8) Ilariona Ruvarca, začetnika kritičke škole u srpskoj historiografiji, koji je razotkrio prisutnost bogova u velikom dijelu južnoslavenskih epskih pjesama.³² Na temelju navedenoga postavlja propoziciju da će u pjesmama (vremenski) dulje trajati božje legende od junačkih priča, a pritiskom kršćanstva prirodni bogovi nastojat će se pri- tajiti u pjesmama jer bogovi čuče pod ljudskim imenima ili sačuvani pod svojim božjim imenima ulaze u proces antropomorfizma, “obično to dvo- lični i dvoumni nadimci, uzimlju gotovo potpuni čovječji oblik” (N9). Kao dokaz za antropomorfizaciju teonima postavlja Firdusijev (Abu l’Kasim Mansur; Hasan Firdusi, Firdausi) ep *Scâh-namêh* (*Knjiga kraljeva*),³³ u kojemu su *božja lica* iz *Aveste* modificirana u *ljudska lica*. *Agon* između svjetla i tame (u *Avesti agon* se odvija između Thraêtona i Azhi-dahâke – “griska paklena zmija prvih Eranaca”) u Firdusijevu epu odvija se kao zemaljski boj između Perzijanaca i Turana/Arapa, Feriduna koji figurira kao božanstveno biće Thraêton i Zohaka kao nositelja mitskih atributa Azhi-dahâke, aždaje (N10–11). Transgresija *božanskoga* u *ljudsko* nastala je uslijed pritiska mazdaizma koji je postavio stroži dualizam kao i zbog Muhamedova monoteizma/islama. U *Avesti* je Dahaka imenovan kao Aži Dahaka “(od čega je docnije postalo Aždahak i Aždaha t. j. aždaja, zmaj)”

³² Rasprave je Ilarion Ruvarac prethodno objavljivao u časopisu *Sedmica: list za nauku i zabavu*. Utvrdila sam da je Nodilo inspiraciju za svoju studiju stekao iščitavanjem mitološkoga istraživanja Ruvarca (N8), kao i Ivana Radetića, koji također polazi od Ruvarčeva istraživanja (usp. Suvajdžić 2007: 65).

³³ O izvorima hrvatske narodne poezije u iranskom kulturnom krugu, kako navodi Bećir Džaka (1976: 252), prvi je pisao fra Mirko Čović (1936: 9). Naravno, prije fra Mirka Čovića o dodirima između perzijske duhovnosti i (staro)hrvatske/(staro)srpske *stare vjere* pisali su Ilarion Ruvarac i Natko Nodilo. Međutim, riječ je o dva potpuno razno- rodna modusa proučavanja dodirnih točaka između iranske poezije (u ovom slučaju *Knjige kraljeva*) i hrvatske/srpske usmene književnosti. Naime, za razliku od fra Mirka Čovića koji upućuje na kompozicijske paralelizme, Ruvarca i Nodila zanimaju *duhovni dodiri*, posebice dodiri u dualizmu (u Nodilovu slučaju – religije *dvaju načela*). Pri- mjerice, fra Mirko Čović uspostavlja paralelizam između glavnog junaka perzijskoga epa Rustema s Kraljevićem Markom; obojica su nepobjedivi junaci i ulaze u sukobe s junacima iz različitih stoljeća (povijesna protežnost junaštva).

i ikonografski je označen kao troglava aždaja (*triplexcefalija*) sa sjedištem u Babilonu, “ali ga je Firdusi, iz mržnje prema Arapima, pretvorio u Arapina i dao mu arapski oblik Dahak t. j. ‘onaj koji se stalno smeje (ceri)’” (Bajraktarević 1928: XLIX). Ime perzijskoga kralja Zohaka Ilarion Ruvarac tumači kao *izopačeno* od *zendskog* (avestičkog) *ashi-dahaka* (u značenju zmija upropašćujuća),³⁴ a južnoslavensku riječ *aždaha-aždaja* prepoznaje kao posuđenicu iz *arijskoga* jezičnog kruga (Ruvarac 1857: 35). Nodilo, ipak, nije siguran je li riječ o našoj riječi ili posuđenici (“Možda Eranci aždahu dadoše Slavenima još u Aziji”), i napominje kako se aždaja u našim folklornim tvorbama očituje kao oponent solarnim božanstvima: “U munji, koja iskače iz crnog oblaka, a razlama se i veruga, Indi spaziše strašnu gujinu, Ahi, što hoće da vodu otme” (N321). Istu mitsku zmiju Iranci su imenovali kao Azhi-dahâku, no, za razliku od vedske aždaje, postavili su je na zemlju (uranska teratologija ostvarila je *descensus*) gdje proždire konje i junake – “troglava je, a pišti, dok zaokupila, te čuva od svakoga, jezersku vodu, negdašnju vodu oblačnu”. Nodilo zaključuje kako je i animalni *habitus* južnoslavenske aždaje blizak iranskoj ikonografiji (N321).³⁵

Eleazar M. Meletinskij u djelu *Nastanak junačkog epa* (1963) upućuje na to da mitovi o divovima-junacima i mitovi o kulturnim junacima utječu na nastanak epa, što, primjerice, zapažamo u Firdusijevu epu gdje se u početku vodi borba s divovima, a kasnije s Turanima. Ep zadržava mitsku opoziciju *svoje – tuđe*, *Drugo* (u značenju neprijateljskoga) koje je demonizirano/sotonizirano (Meletinskij 1985a: 274). Tako u našim (posvojna zamjenica oblikovana je pod utjecajem Nodilove studije) pjesmama Azhi-dahâka/Zohâk ostvaruje sotonizirano djelovanje pod etničkim imenovanjima – “Latini ili Vlasi, Arapi, Madžari, Tatari, Turci” (N10). Riječ je o demonizaciji i sotonizaciji neprijatelja, a za neprijateljsko *Drugo* u kršćanskim ideologemima i općenito religioznim, u našem slučaju kršćanskim, ideosferama kao prikladan atribut postaju oznake *životinjstva*. Naime, i nažalost – životinje (pakla) itekako su pogodne za demonizaciju neprijatelja. U usporedbi s “paklenskim zvijerima”, životinje kojima su pridani antropocentrični atributi *dobra* odgovaraju (solarnim) junacima. I dok je

³⁴ U okviru devetnaestostoljetnoga lingvističkog imenovanja Nodilo koristi pojam *zendski* za avestički jezik kojim je pisana *Avesta*.

³⁵ Detaljnije o Nodilovoj interpretaciji aždaje usp. 4. i 9. poglavlje ove knjige.

naš epski junak kao soko sivi, u Firdusijevu epu svaki junak je slonovit, brz poput dima, jak poput bijesna slona (Bajraktarević 1928: LXIV).³⁶

Metafora božanskoga odijela

Spomenuto preoblačenje teofanijskih epifenomena, teonima u ljudsko Nodilo će iskoristiti kao glavni *atak* na mitologe koji su proklamirali da slavenski narodi ne posjeduju mitologiju (N10). Kako u folklornim tvorbama uočava da je riječ o modifikaciji bogova/boginja u *ljudsko* (antropomorfizacija teonima), Nodilo odbacuje euhemerizam koji je na nebu tražio ljude (bogovi su divinizirani kraljevi) i koji je mitove preoblikovao u poetiziranu povijest (N11), i time slijedi obrnuti euhemerizam (alegorizam) koji u ljudima / epskim junacima traži bogove. Nodilovo alegorijsko tumačenje folklornih tvorbi (antieuhemerizam, alegorizam) i remitologizacija (usp. N11) može se usporediti s Teagenovom mitologijom prirode prema kojoj borba Homerovih bogova označuje borbu (*agon*) suprotnih elemenata u prirodi (*fysis*) (usp. Solar 1998: 41, 54).³⁷ Alegorizam označuje da se u mitovima traga za prikrivenim značenjima (*hypónoiiai* – izraz alegorija počeo se *kasnije* upotrebljavati [usp. Eliade 1970: 140]). Nodilov alegorizam razvija se u slijedu duha devetnaestostoljetne epohe kada je

³⁶ Kao što u svojim istraživanjima dokumentira Lidija Delić, epski junaci su i “guje ljute”, “pod kamenom guje” itd. Junaci su ambivalentno strukturirani, oni su svojevrsne figure sinteze – prostornih koordinata i animalističkih ekvivalenata. Ili imaju takve pomoćnike, one koji pužu / plivaju, lete i hodaju (kako bi npr. u sva tri prostorna sustava mogli savladati vilu koju gone).

³⁷ Teagenova, alegorijska, *fizička teorija* pokazuje da su elementi zraka, vatre i vode figurirali prvotno kao objekti religijskoga štovanja i kao prvotna božanstva personificiranih snaga prirode čime se ostvario prijelaz od personifikacije elemenata prirode prema nadnaravnim bićima koja vladaju nad prirodnim snagama. Ukratko, u spisu O *Homeru* Teagen je prvi alegorijski tumačio mitske likove; npr. Posejdon – voda, Hefest – vatra, Atena – mudrost, Afrodita – osjetilna ljubav; mitovi slikovito opisuju sve ono što filozofija razumski objašnjava. Thomas Bulfinch upućuje na to da se navedena teorija početkom 19. stoljeća modificirala u teoriju personifikacije – animizam i animatizam, unutar čega je oblikovana lingvistička teorija Friedricha Maxa Müllera i antropološka teorija koja se oslanjala na proučavanje *živih naroda* (Bulfinch 1993: 372). U euhemerističku metodu – pravac koji mit smatra naknadnom interpretacijom povijesnih događaja; orijentacija u tumačenju i objašnjavanju mitova koja zastupa stajalište da je divinacijom ljudi i njihovih djela nastala religija, a da su bogovi nastali na temelju kulta ličnosti – ubraja se, primjerice, i metoda Ericha von Dänikena, koji koristi mitove i legende kao dokaz da su u davno doba izvanzemaljske civilizacije pohodile Zemlju (usp. De Caro 1997: 260).

prevladavalo tumačenje da mitovi alegorijski prikazuju prirodne pojave i sile, koje je nastajalo pod utjecajem filozofije prirode (*Naturphilosophie*) njemačkih romantičara, pri čemu prije svega, kao što sam napomenula, Nodilo slijedi Müllerovu mitologiju prirode. Međutim, alegorijska tumačenja zanemaruju indukciju nastajanja mitova u povijesnom kontekstu. Zanemarivanje povijesne dimenzije pripisujem i Nodilovoj re/konstrukciji južnoslavenske mitologije. Time je škola mitologije prirode, koja je smatrala mit izrazom divinizacije prirodnih sila, nastavila tradiciju alegorizma koja vuče korijen od Teagena (Solar 1998: 54).

Za razliku od *arijskih* religioznih koncepata u kojima dominira antropomorfizam, jer prirodna religija “utvara bogove na lik ljudi”, “judaizam i hristijanstvo” postavljaju kategoriju vjerovanja prema kojemu je *čovjek stvoren na lik Boga* (N11). Stoga Nodilo uvodi hipotezu da je epska pjesma Srba i Hrvata transformirala bogove u ljude (antropomorfizacija teonima) prije utjecaja kršćanstva i islama. U usporedbi s *prirodnom religijom* i njezinim antropomorfizmom (bogovi se modificiraju u *ljudsko*), kršćanstvo i hebrejska religija postavljaju antropocentričku proklamaciju prema kojoj je *čovjek stvoren na sliku Božju*. I pod pritiskom *netrpeljive* religije i pod utjecajem *arijskoga* antropomorfizma (u kulturi Perzijanaca, Helena, Rimljana, Hrvata i Srba) bogovi/božanstva modificiraju se u junake (junak kao *polovan* čovjek), *polovne* ljude. Kao primjer djelomične antropomorfizacije Nodilo upućuje na pjesmu iz *Vile beogradske*³⁸ koja tematizira *agon* između Sunca i Turaka (N12).

Kao pretpostavku, a ujedno i opravdanje za mitsko istraživanje epskih pjesama postavlja upit – ako su junaci u epskim pjesmama većinom počovječeni bogovi ili historični ljudi kojima su prišivene božje zgode, gdje se nalazi naša historija? (N12). U *prave historične pjesme* (pjesme u kojima nije prisutna kategorija *čuda*) ubraja posljednje sveske Karadžićevih zbirki i zbirku Čubra Čojkovića (Sima Milutinović Sarajlija). Najviše novijih epskih pjesama koje su povijesno ovjerovljene, prema Nodilovu određenju, u svome folklornom blagu posjeduju Crnogorci.³⁹ Pjesmu *Padenije Mletaka*

³⁸ Vila: list za zabavu, književnost i nauku, 16. 10. 1866., 42: 661–662 pod brojem L. U Vili beogradske (broj 27) kao varijanta spomenute pjesme navodi se pjesma br. XXVII.

³⁹ Sima Milutinović Sarajlija (Čubro Čojković), odgajatelj Petra Petrovića Njegoša, 1833. godine u Budimu objavio je *Pjevanija cernogorska i hercegovačka, sabrana Čubrom Čojkovićem Cernogorcem*, a u Leipzigu 1837. godine prošireno izdanje (Murko 1951I: 285).

iz Čojkovićeve zbirke (br. 64) uzima kao primjer loše historijske pjesme s obzirom na nepoznavanje historije (tematizira prvu Napoleonovu vojnu na Italiju). I dok Crnogorce u okviru etnokateterologije atribuirao kao najdarovitije “od južnih Slavena” (ne argumentira zašto), ipak ocjenjuje da njihove historične pjesme ne posjeduju potpunu estetsku vrijednost jer hramlju “u pogledu estetičnom”, a kako je njihova epska struktura podređena naraciji, nedostaje im živahnost. Tema spomenutih pjesama obično se okuplja oko plemenske svađe, otmice, boja na krajini; pripovijedanje je prozaično, junaci se iznose poimence, “bilježeni su redom brojevi”, a pjesmi nedostaje dramatični element (N12–13). To se određenje podudara s onim Jagićevim kako su najvjernije historiji crnogorske pjesme, a “najslobodnije u pjesničkom iskićivanju” bosanske (Jagić 1868: 231). S tim u vezi navodim komentar Lidije Delić iz e-mail prepiske:

U Bogišićevom zborniku (pjesme nastale do polovine 18. veka) ima peraških zapisa i u bugarštikom i u deseteračkom metru koje su potpuno hroničarske, s tačnim podacima, imenima, događajima iz lokalne istorije. Tako da je svaka sredina po svemu sudeći imala i jedne i druge, pitanje je šta je zabeleženo.

Time Nodilo otvara klasifikaciju epskih pjesama na *prave*/čisto historijske pjesme (koje određuje kategorijom *čudesa*) i *prave epske pjesme*. Smatram da bi se *prave epske pjesme* mogle odrediti kao epske pjesme s mitološkom, religioznom i eshatološkom tematikom (Jež 1983: 583, 586).⁴⁰ Prema Nodilovu određenju, *prave epske pjesme* sadrže nekoliko upamćenih velikaških imena, imena najglasovitijih bitaka i događaja čiju povijesnost narod popunjava iz *predajnih* mitova, a najmanje iz mašte: “Maštanje, koje

⁴⁰ Kao primjere epskih pjesama s mitološkom, religioznom i eshatološkom tematikom Željko Jež (1983) navodi *Prepiranje neba sa zemljom, Sveci blago dijele, Grešnici na onome svijetu, Sveti Petar i njegova majka*. U e-mail razgovoru Lidija Delić ističe kako je teško ponuditi definiciju pravih epskih pjesama, kao i da ih je teško strogo odijeliti od onih koje su povijesnog sadržaja: “Pesma o Vojvodi Momčilu (*Ženidba kralja Vukašina*), koji ima krilatog konja, sablju s očima, devetoro braće i dvanaest prvobraćučeđa – opevaju u osnovi smrt istorijskog Momčila vrlo verno – na kapijama grada ispred Periteoriona (čak je i ime blisko Pirlitoru). S druge strane, pesma Filipa Višnjića, *Početak bune protiv dahija*, koja je sva od aktuelne istorije ima potpuno mitsku strukturu, ciklično vreme, priču o ‘posljednjim vremenima’, o vraćanju događaja... Isto tako mislim da sinhrono postoje oba pravca uobličavanja epskih događaja: 1. u mitološke narative upisuju se istorijski događaji i likovi i 2. pesme krenu od istorije, pa dođu do ‘mita’ (kao u slučaju vojvode Momčila...)”

nije vjersko, slabo se razigrava u seljačkog naroda” (N13).⁴¹ Kako je pučko maštanje ograničeno, tipovi su u takvim tvorbama “stalni i predajni”: “Oni tipi, malobrojna ona lica, drugo nisu, no skučeni, kržljavi bogovi” (N20). Vrijednost historijskih atributa u usmenoknjiževnom stvaralaštvu Nodilo u posljednjem poglavlju svoje studije dovodi u pitanje s obzirom na to da u *transpoziciji mita u historiju* ponekad djeluje i asonancija, a ponekad i samovolja narodne mašte budući da je povijesno neznanje narod nado-gradivao ucjepljivanjem mitskoga znanja u epski materijal (N613): “A više puta, pri tom anorganskom pripoju nove i stare vjere, historije i mita, puk radio i po samoj miloj volji” (N638).

U odnosu na Tomu Maretića koji konstatira da u našoj narodnoj epi-ci nema mitologije, što su postavke historijske škole (Maretić 1909: II, usp. Dukat 1988: 147), bogoslov Dimitrije Vitković, ispisujući negativnu kritiku Nodilova djela, smatra da je prikladnija zlatna sredina između Maretićeve povijesnosti i Nodilove remitologizacije (1919: 2–3). Polazeći od knjige *Vjera Vidova ili Religija Srba i Hrvata* (Split, 1898) Cherubina Šegvića – koja čini prvu detaljniju kritičku prosudbu Nodilove re/konstrukcije – Dimitrije Vitković postavlja upit o tome zašto je potrebno u našim najstarijim pjesmama tražiti samo tragove iz poganskoga doba. Naravno, njegovo je pitanje kritika Nodilova djela, ali nepotrebna i pogrešna. Naime, prema Šegvićevoj i Vitkovićevoj interpretaciji, Nodilo ukazuje na to da u našim (spasonosna posvojna zamjenica) pjesmama nema tragova kršćanstvu. Riječ je o pogrešnom iščitavanju Nodilova djela (inače svaka kritika Nodilovoj studiji itekako je dobrodošla) jer Nodilo je – pored toga što je ukazivao na kršćansku *koprenu* (alegoriju) iza koje se krije poganska, pretkršćanska stvarnost – upućivao i na kršćansku matri-cu koja je ulijepljena u svjetove poganske matrice i kao takva ostala estet-ski i etički dio folklornih tvorbi.⁴² Ili Nodilovom dendrometaforom: “Iz panja svakojakog ljudi tesali svetitelja, ni poganskog, ni hristjanskog, ama nešto polovno, kao što polovna bješe i vjera, u podubljem sloju naroda, to kroz dugo doba poslije obraćenja” (N391). Naime, novi kršćanski sveci

⁴¹ U osmoj knjizi Matičine zbirke urednik Nikola Andrić navodi da narod ne pamti “historijske događaje duže od 150–200 godina” (1939: 9).

⁴² S obzirom na to da je Nodilo odgovarao na negativne kritike upućene njegovu djelu *Stara vjera Srba i Hrvata*, od kojih je dvije uvrstio u studiju (o čemu će biti riječ u poglavlju “Hod Sunca kroz godinu: ep o dodekalogiji” i u zaključnom poglavlju), začu-duje što nije odgovorio i na Šegvićevu kritiku.

ostavljali su na sebi atribute poganskih božanstava, pa tako, primjerice, kršćanski sveci Nikola i Vlaho figuriraju kao supstituti staroslavenskoga Vida (Svantevida), boga *vidila* (prema Nodilovoj interpretaciji *ostarjeloga* Vida koji figurira kao Veles), ali samo njegova oslabljenoga aspekta *vidila*, što se očituje u njegovu kozmičkome djelovanju pri kraju godine: “U onoj žurbi za asimilacijom, za izjednačivanjem, kašto do dva i do tri nova sveca sebi preuzeše vlastitosti jednog starinskog boga, tim laglje, što je bilo onda mnogo odjelitih kotara, više samosvojnih županija, na narodnom zemljištu” (N391). Uostalom, Nodilo upućuje na to da će u okviru svakoga pojedinoga *svetitelja* razlikovati pogansku i kršćansku matricu, i stoga gdje – “Nikola pod čudnim drvetom leži na postelji, zastrtoj Vidovim bosiljkom, ili sjedi za zlatnim stolom, časti se, diže slavu čašom nelomnom, u snove se uljujuje, tu je on, po znakovima neprevarnim, vrhovni bog Srbâ i Hrvatâ” (N391). Međutim, u folklornim tvorbama gdje njegovi atributi postaju vode i brodovi te djeluje kao čuvar putova figurira kao kršćanski svetac, “premda, i u ovom obliku, moglo bi se valjda na njemu, još tanjom analizom, pripaziti neku žicu pogansku” (N391). Prema studiji *Život Srba seljaka* (1867–1877, 1894) Milana Đ. Milićevića Nodilo upućuje na to kako se u Srbiji na Badnji dan kućni starješina moli sv. Nikoli s atribucijom “putniče i namerniče”, pri čemu molitvu ne upisuje u kršćanski kontekst, već poziva svjedočanstva o baltičkom (slavensko-baltičkom) Svantevidu koji “daje namjeru, ili sreću, a putuje svake noći” (N392).

Dva politička razdoblja u epskim pjesmama: *Rgveda* vs. *Mahābhārata* i *Rāmāyana*

U istraživanju mitske matrice u epskim pjesmama Nodilo diferencira dva (politička) razdoblja s obzirom na politosferu južnoslavenskih naroda. Prvo razdoblje traje do 15. stoljeća, a određeno je nezavisnim političkim životom s domaćim poglavarima u bosanskoj kraljevini, srpskom despotatu, Hercegovini i Zeti, ukratko – u istočnim južnoslavenskim krajevima. Pjesme iz tog razdoblja, koje sadrže matricu starodrevne religije, okupljene su u drugoj Karadžićevoj zbirci (*Srpske narodne pjesme* II), i stoga pri istraživanju *stare vjere* Srba i Hrvata Nodilo polazi od spomenute zbirke (N14). Pored navedenih pjesama, koje Karadžić naziva *junačke najstarije*, uputno je krenuti i od bugarštica koje su sakupljene u Bogišićevoj

zbirci *Narodne pjesme iz starijih, najviše primorskih zapisa* (1878). Riječ je, u Nodilovu određenju, o pravim/čistim epskim pjesama od kojih treba krenuti u rekonstrukciju stare vjere Srba i Hrvata. Premda Nodilo bugarštice određuje kao literarizaciju pojedinih narodnih pjesama, ipak nije siguran u navedenoj tvrdnji, te nesigurno bilježi da su bugarštice ili drevne ili prekrojene narodne pjesme. Kao dokaz za *nepučki* postanak bugarštica ističe njihovu “tromost pričanja”, za razliku od *lakokrilog* narodnog *pričanja*, afektiranost misli i izraza, talijansku sintaksu i pojedine izraze koji su preuzeti iz mletačkog dalmatinskog govora i iz talijanskog (N14). Dvije najstarije pjesme iz Bogišićeve zbirke – *Kraljević Marko i brat mu Andrijaš* (br. 6) i *Vojevode Radosav Siverinski i Vlatko Udbinski* (br. 49) – zabilježio je Petar Hektorović u *Ribanju i ribarskom prigovaranju* (1556., objavljeno 1568).⁴³

Nodilo pretpostavlja kako su u 16. stoljeću, pa čak i ranije oblikovani glavni elementi današnjega usmenog epa (N13), i pritom navodi zapis Ilariona Ruvarca o tome kako su se epske pjesme o Milošu Obiliću pjevale u spomenutom razdoblju: “Kadno god. 1530 carski poslanik k turskome sultanu, Nikola Jurišić, i tumač u pratnji njegovoj, Kuripešić, progjoše preko Bosne i Srbije, Hrvati krajišnici (piše isti Kuripešić) već odavna obilnom pjesmom uznošahu Miloša Kobilovića, viteza na krajini” (N15; prema Ruvarac 1884: 77–79).⁴⁴ Teme prvoga razdoblja čine pjesme o

⁴³ Baltazar Bogišić ističe da u bugaršticama koje je objavio takvih *čudesa*, koje sa-
drži epski deseterac, nema: “I u istinu, nama pode za rukom zabilježiti tek tri četiri
mjestu u bugaršticama, koja nose na sebi karakter kakva čuda: vila i zmaj vidažu rane
Ognjenome Vuku (16); Janko ustrijelivši zmiju krilaticu ustrijeli Sekula (19); Matijašu
Jankoviću sama kruna pada na glavu (30. 31); mrtva glava kralja budinskoga progovara
(35); vila žena Novakova s’ kriljem i ogavljen (39); procvačuje suh javor, izbija voda iz
mramora (41)” (Bogišić 1878: 51). Odsustvo mitologije Bogišić ne tumači, nego postavlja
upit: “Da li to, što u primorju staro sujevrje bolje iskorijenjeno bilo, nego li u gorskim
krajevima, ili to, što su primorci više realiste, te im je manje plodna fantazija? Neka na
to pitanje odgovara budući istraživač. Mi mu samo preporučujemo, da pri svojoj izi-
skivačkoj radnji ne zaboravi ni to: da skupljači bugarštica, među kojima je bilo ne malo
ljudi svešteničkoga reda, ili ljudi stojećih pod crkovenjačkim uplivom, ne samo da ne dr-
žahu da je vrijedno zapisivati ‘babuštine’, nego da je upravo opus meritorum nastajavati,
da iščeznu iz naroda čim prije” (ibid.). Samuel G. Armistead bugaršticu *Kraljević Marko
i brat mu Andrijaš*, s obzirom na strukturu *zloslutnih* pitanja i neodređenih odgovora,
uspoređuje s angloameričkom baladom *Edward* (Child 13) (Armistead 1990: 327).

⁴⁴ Riječ je o *Itineraru* (*Itineraürum der Botschaftsreise des Joseph v. Lamberg und
Niclas Jurischitz durch Bosnien, Serbien, Bulgarien nach Konstantinopel 1530*. Innsbru-
ck 1910.) Slovenca Benedikta Kuripešića, koji je 1530. godine putovao s carskim poslan-
stvom kroz Bosnu u Carigrad (Šidak 1975: 308). Stjepan Banović zaključuje kako je prav-
ilan oblik Kuripešić, na što je višekratno upozorio Matija Murko (Banović 1953: 205,

junacima i bogovima *pojunačenima*, koje postavlja u paralelizam sa sižeima *Ṛgvede* (N15).

Drugo političko razdoblje epskih pjesama – hajdučke pjesme koje tematiziraju hajdučki zbijeg i gozbu junaka, prognaničku dušu, egzil – prema Nodilovu određenju, nastaje dolaskom Turaka (osim u Zetu i Dubrovnik) kada su hajduci zamijenili narodne glavare (N15).⁴⁵ S obzirom na povijesnu matricu navedenih pjesama u njima su bogovi “sasvim na zalazu” (N16) – “pomjerana [je] starinska epska tradicija”, i njihovu tematiku postavlja u paralelizam s *Mahābhāratom* i *Rāmāyanom* (N15). Ukratko, prema Nodilovoj klasifikaciji epskih pjesama, *prave*/čiste epske pjesme bliske su sižeima *Ṛgvede*, a *historične* epske pjesme (hajdučke) sižeima *Mahābhārate* i *Rāmāyane*.

Eleazar M. Meletinski u *Rāmāyani* pronalazi arhaični mitski sloj gdje Rama zadobiva atribute kulturnog junaka koji mora uništiti demone. Uspostavlja razliku između arhaične epike koja se služi kozmičkim odrednicama i klasične epike koja se oslanja na povijesne predaje i koristi etničke, a ne kozmičke odrednice; šamanska aureola epskog junaka ovdje potpuno nestaje i zamjenjuje je ratnička, junačka etika i estetika (1985a: 278–281).

213). Pritom bilježi drukčiji naziv *Itinerarija*, za razliku od onoga koji sam navela prema Šidakovu navođenju – *Itinerarium Wegrayss kün. May. potschafft gen Constantinopel zu dem Türkischen keiser Soleyman anno MDXXX*. Nodilo iz Kuripešićevih/Kuripečičevih zapisa navodi samo Kobilovića, ne upućujući na to da su u zapisu spomenuta i junaštva *vjernoga sluge* Radoslava Pavlovića. Miroslav Krleža u eseju *Bogumilski mramorovi* bilježi kako je Slovenac Benedikt Kuripešić u literaturi prvi fiksirao bogumilske mramorove u svome *Itinerariumu*, “najstarijem našem balkanskom putopisu, štampanom godine 1531. [...] Godinu dana kasnije, godine 1532, zaputila se u Carigrad druga diplomatska austrijska misija, pod vodstvom grofa Lamberga i Leonarda Nogarole”, čiji diplomatski izvještaj spominje *tajanstvene nadgrobne spomenike* kao *curiosa mundi* (Krleža 1985: 11).

⁴⁵ Navodim zamjedbu Lidije Delić o tome da su hajduci inicijalno bili odmetnici, razbojnici, koje su inicirala turska osvajanja, što se pamtilo još u Vukovo vrijeme: “Otud Turci / Odovud hajduci / Sirotinja podnositi ne može”. Istovremeno su zbog toga što su postali gorski stanovnici preuzeli u arhaičnim sižeima ulogu demonskih bića (usp. Nazečić 1959: 143–167).

Bajka kao posljednja transformacija mitova

Pored (čistih) epskih pjesama kao izvorište mita Nodilo postavlja i usmene priče koje određuje slabijim izvorom *poznavanja* mitova (s obzirom na *samovolju*, improvizaciju kazivača koja je veća – prema njegovoj procjeni – od *samovolje guslača*) i njihovo proučavanje postavlja tek nakon proučenih epskih pjesama (N16). Pritom slijedi klasifikaciju priča⁴⁶ na *ozbiljno mišljene*, što su Karadžićeve *ženske* (*Märchen*), i *šaljive*, u okviru čega utvrđuje da se *babje* priče (*mitske priče*, bajke) uglavnom odnose na *solarne* mitove (N640). Za *šaljive* priče navodi kako im nedostaje umna ironija i *pržeći* sarkazam “kano da su nepoznati prostu čovjeku na selu” (N16). Pritom u okviru šaljivih priča razlikuje one koje se *podruguju ludorijama* ljudi (šala je usmjerena na ljudske nedostatke) i one koje se *podsmjehuju* životinjama, a koje tautologijski imenuje sintagmom *životinjske basne* (N17), a mogu se, prema njegovu određenju, usporediti s grčkim apolozima (poučnim basnama). Detektira kako srpskoj i hrvatskoj usmenoj kulturi nedostaju *historične* priče (*Sagen*) ili, njegovim određenjem, *polovna historija* (u smislu predaja). U istraživanju mitova ističe i srpske ljetopise, njihov *stariji* dio u kojem je građa preuzeta iz pučkih pjesama, i pretpostavlja da se prave *naše sage* nalaze u *srpskom epu*.

Nodilovo *prvo vjersko blago naroda* na temelju kojega polazi u re/konstrukciju *stare vjere* Srba i Hrvata te paralelizme s indijskim kulturnim kontekstom iznosim (preglednije) tablično:

<i>prave/čiste</i> epske pjesme	<i>historične</i> epske pjesme	<i>mitske</i> priče/bajke
<i>Ṛgveda</i>	<i>Mahābhārata</i> i <i>Rāmāyana</i>	<i>Vede</i>

⁴⁶ Karadžić u “Predgovoru” *Srpskim narodnim pripovijetkama i zagonetkama* bilježi: “Naše narodne priče ili pripovijetke gotovo se mogu razdijeliti na *muške* i na *ženske*, kao i pjesme. *Ženske* su pripovijetke one u kojima se pripovijedaju kojekakva čudesa što ne može biti (i po svoj prilici samo će za njih biti riječ *gatka*, njemački *Märchen*); a *muške* su one u kojima nema čudesa, nego ono što se pripovijeda rekao bi čovjek da je zaista moglo biti. Mnoge su *muške* pripovijetke smiješne i šaljive. *Muške* pripovijetke opet bi se mogle razdijeliti na *dugačke* i na *kratke*” (Karadžić 1897: XII). Priču *Jarac živoderac* Karadžić određuje kao *žensku* pripovijetku s obzirom na kategoriju čudesa. Dragan Lakićević žanrovski je određuje kao *pripovijetku o životinjama* (1989: 28–29).

U okviru spomenutih priča Nodilo izdvaja *bajku* (*Märchen*), koju Karadžić atribuirao ženskom pričom određenom kategorijom čuda. Bajke određuje kao *detrit*, posljednju transformaciju mitova, “zaostatak vjere naroda kojega” (N17).⁴⁷ Ili Proppovim određenjem o poganskoj religiji koja ima dva kraka: jedan u bajci, a drugi u vjeri ili u običajima (Propp 1982: 193). Pritom Nodilo ne uzima u obzir predaje, s obzirom na to da je prethodno utvrdio da one navodno nedostaju u hrvatskoj i srpskoj kulturi. Kreće od Friedricha Maxa Müllera (*Beiträge zur vergleichenden Mythologie und Ethologie*, 1869), Frédérica Baudryja (*Notice préliminaire à la Mythologie zoologique par A. Gubernatis*, 1874) i Michela Bréala (*Mélanges de Mythologie et de Linguistique*, 1882),⁴⁸ upućujući na to kako se sadržaj bajki može pronaći u *Vedama*. Tako pored čistih/pravih epskih pjesama Nodilo pridodaje i bajke u proučavanju mitova. Nodilova premisa priča je posljednje izrođenje mita, priča je izvoran, početan mit (N17) komplementarna je Meletinskijevu određenju bajke kojim eksplicira da se semantika narodne priče može interpretirati samo na osnovi mitskih izvora. Narodna priča određena je mitskom semantikom, ali s prevlašću socijalnog kôda, jer najvažnija mitska opozicija visoko/nisko u narodnoj priči dobiva socijalni smisao. Riječ je o ritualno-mitskoj semantici: arhaični mit ili mitološka priča je metastruktura za klasičnu bajku (Meletinskij 1985a: 267–272, 1985: 104).

Pritom priču Nodilo izjednačuje s himnom, čiju strukturu pronalazi kod pojedinih ženskih pjesama, i epskom pjesmom o dotičnom bogu, upućujući na tri ključa koja posjeduju isto izvišće: himna, ep (koji se pjevao poslije himne) i priča, mitična priča (*kazavica* kako je imenuju Bošnjaci), a koja se *izgovarala* nakon završene svečanosti i *kazivala pod domaćim krovom*. Iz toga proizlazi da priču postavlja u okvire profanoga vremena, za razliku od himne i epa koji se ostvaruju u sakralnom vremenu (u Eliadeovu određenju). Socijalnu funkciju priča određuje rodnom kategorijom – “pripovijetke, kojima ljudi na dokolici taru vrijeme, jal babe

⁴⁷ Za priče iz Vojvodine koje se nalaze u zbirci Đorda Kojanova Stefanovića Nodilo navodi da su “valjda [...] naše najznamenitije, s vida mitičnoga. Ovo će biti s toga, što su, prvim postankom svojim, iz zaturenih krajeva Stare Srbije” (N11).

⁴⁸ Maja Bošković-Stulli napominje da “Vuku Karadžiću riječ *bajka*, koliko znamo, nije bila poznata. Govoreći o tzv. ženskim pripovijetkama, u kojima se kazuju ‘kojekakva čudesa što ne može biti’, on im daje ime gatkā uz njemački naziv *Märchen*” (1983: 115–116).

uspavljaju djecu” (N9). Pretpostavlja da su srpske i hrvatske priče starije od *odvoja* Slavena, a posebice od Istočnih Slavena, upućujući na to da se sekvence pojedinih *naših* priča pronalaze i kao dio ruskih skaski/bajki (*volšebnaja skazka*). Vitomir Belaj bilježi da su slavenski folklorni tekstovi “o borbi između Peruna i Velesa u kojoj Gromovnik otima stoku, zapisani koncem XIX. stoljeća, očuvali [...] tipološki starije, pregnantnije oblike no što su to vedski himni iz približno 2000. godine prije Krista” (Belaj 1998: 77). Ili kao što ističe Ježić, “mitologije u *Ṛksamḥiti* nema” (Ježić 1987: 41).

Usmenoknjiževne motive Nodilo istražuje u zajedničkoj folklornoj *blagajni* Hrvata i Srba, koju će dalje proširiti na slavensku *blagajnu* (slavenska komparativna mitologija) te preko *blagajne* zajednice Slavena i Italo-Helena u okviru *arijskoga* zajedništva (indoeuropska komparativna mitologija). Susretom Slavena s grčkim plemenima na Karpatima i u Iliriku (N19) ostvarena je zajednica Frigo-Italo-Helena i *Leto* (Latvijci)-Slavena (baltičko-slavenska zajednica). Navedene kontakte Nodilo interpretativno demonstrira na primjeru priče *U cara Trojana kozje uši* (Karadžić prip. 39), koja je zapisana u Vojvodini, a povezuje je s grčko-frigijskim nasljedem, točnije Ovidijevom “metamorfozom” *Midae aures asininæ* (*Metamorph.* 1. IX, fab. IV; usp. N18). Nodilo konstatira kako je riječ o mitu koji je bio zajednički Slavenima, Helenima i Frigijcima vjerojatno u Maloj Aziji kada se navedena posljednja skupina Arijsaca približavala Europi. Isto tako, upućuje na to kako iz Frigije, kao davne postojbine Helena, dolaze pojedina imena koja su bliska slavenskima (ne navodi primjere).⁴⁹ Navedenim nastoji inicirati i slavensko-frigijsku komparativnu mitologiju (N75). Kao izniman primjer indijsko-slavenske komparativne mitologije ističe djelo *Mythologie zoologique ou les légendes animales* (Paris, 1874, 2 sv) talijanskoga sanskrtologa Angela de Gubernatisa (usp. N19–20).

Indoeuropska komparativna mitologija

Skeptički konstatirajući kako u svim *mitskim pričama*, a posebice u *životinjskim pričama* (pričama o životinjama) nije mogao detektirati mit-

⁴⁹ O Midi i Trojanu usp. 6. poglavlje ove knjige. Mallory ističe kako su Frigijci dominirali središnjom Anatalijom nekoliko stoljeća te da od njih potječe niz likova u grčkim predajama i u anatalijskoj povijesti pod imenom Mida (2006: 39).

sku matricu – vidljivo je kako je vlastitoj metodi/metodologiji postavio pomalo okrutno-oksimoronski zadatak – Nodilo začinje polemiku s Jacobom Grimmom, koji je, prema njegovoj interpretaciji, polazio od teriomorfnoga svijeta basni kao izvora za proučavanje mita, upućujući na to kako teriomorfizam prethodi antropomorfizmu.⁵⁰ Riječ je, naime, o (evolucijskom) putu od božanstva prirode preko teriomorfizma do antropomorfizma, od politeističkoga božanstva prirode i teriomorfnoga božanstva do monoteističkoga antropomorfnog božanstva. Dakle, za razliku od Jacoba Grimma, koji je, ponavljam prema Nodilovoj interpretaciji, pretpostavljao da su basne (u Nodilovu određenju basne su “priče životinjske”) izvorište mita, Nodilo u basnama iščitava (samo) satiričnu referenciju, a time – šaljivu ili poučnu poantu.⁵¹ O prvenstvu teriomorfizma ili antropomorfizma Nodilo bilježi kako ne može pružiti znanstvenu argumentaciju i prepušta ih povijesti ideja: “ja u to pitanje ne ulazim, jer ga drage volje izručujem filozofiji ljudske misli” (N20). Međutim, ipak smatra da se mitska matrica priča može iznaći pomoću *drugog vjerskog blaga naroda* – poslovice, *basmi*, zakletvi, zagonetki, gatalica, izraza koje postavlja kao *kontekst* mitskim pričama. Nodilo se poslužio komparativnom mitologijom, koja se razvila iz komparativne filologije,⁵² a koja polazi od ideje zajedničkoga indoeuropskoga jezika i time zajedničkoga vjerovanja (usp. Šišić 1912: 310). U okviru indoeuropskoga poredbenog bajoslovlja ostvario je usporedbu *naših* vjerovanja “s mitskim blagom starih Inda, Eranaca, Helena, Latina i Germana” (ibid.). *Arijske*⁵³ kontakte sa Slavenima na krajnjem istoku Europe dokazuje i etnokarakterologijom: “Arijci bija-

⁵⁰ O tipovima usmenih priča o životinjama – pripovijetke o životinjama, basne, pređaje o postanku životinja (etiologija) i usmene priče o mitološkim životinjama – usp. Lakićević 1989: 23–29.

⁵¹ Teorija braće (Wilhelma i ovdje prozvanoga Jacoba) Grimm može se svesti na postavku da je *primitivna* (što će reći prvobitna) forma svake poezije ep koji tematizira djela bogova i junaka. U navedenom se sustavu ep uglavnom poistovjećuje s mitologijom (usp. Cocchiara 1984I: 277). Time Nodilo slijedi koncepte Wilhelma Grimma, koji je utvrdio da su narodne priče posljednji stupanj u razvoju prirodnoga mita koji se u posljednjoj etapi modificirao u junačku pjesmu, a kasnije u narodnu priču, čime je oblikovao sustav potrage razotkrivanja mitske matrice (božanstava) u junačkim pjesmama (usp. Bogdanović 1914: 10).

⁵² Uz poredbenu indoeuropsku lingvistiku (za čijeg osnivača slovi Franz Bopp) inicirana je i poredbena indoeuropska mitologija sa začetnicima Friedrichom Maxom Müllerom i Adalbertom Kuhnom, od čijih djela Nodilo polazi u svojoj re/konstrukciji stare vjere Srba i Hrvata.

⁵³ Kurzivom označavam Nodilovo bilježenje etnika u kontekstu onodobnoga pravopisa i bilježenja.

hu čili, a mirni; pa su čili, a mirni, izmegju zapadnih Indo-eurolpljana, jedini Slaveni” (N22). Nodilo na stranicama svoje studije otvara brojne komparacije hrvatske i srpske religije s *arijskom* (Indija i Iran),⁵⁴ ističući kako će uspoređivati mitove Hrvata i Srba s mitovima “Italo-Helena” jer religija Hrvata i Srba stoji “nekako, izmegju Helenâ i Italâ” (N22).⁵⁵ U ekspertizi kojom eksplicira zašto ne rabi samo poredbenu slavensku mitologiju koristi se povijesnim podacima prema kojima “Hrvate i Srbe dvojio od Rusâ jezična prošlost od barem dvanaest vjekova, a prekinu im se, zbog provale Madžarâ, takogje doticanje slavenskog zemljišta, od deset vjekova amo” (N18) kao i zbog nesačuvanosti slavenskoga mitskog materijala (N21). Ili: “Mi rado ne pretresamo slavensku mitologiju, te se ni ne mičemo sa stepe srpske i hrvatske, već ako to od nas zahtijeva potreba neke koordinacije našega sa slavenskim mitom” (N240). Južnoslavensko-helensko-italsku komparativnu mitologiju obrazlaže teozom “da se mitično naziranje Srbâ i Hrvatâ više približava italo-helenskome, nego li onome ostalih arijskih Europljana” (N23). Za razliku Nodila, koji u *Staroj vjeri Srba i Hrvata* polazi od indoeuropske poredbene mitologije koja (djelomice) zanemaruje južnoslavensko-rusko-baltičke poveznice (u navedenoj sintagmi pod *baltičkim* poveznicama podrazumijevam Balte),⁵⁶ Radoslav Katičić i Vitomir Belaj rekonstrukciju hrvatskoga panteona (s vrhovnim/maskulinim božanstvom Gromovnikom/Perunom) ostvaruju u okvirima slavenskih i baltičkih folklornih tvorbi, rekonstrukcijom praslavenskoga

⁵⁴ Vitomir Belaj kreće tragom slavenske poredbene mitologije i navodi kako je potrebno prvo rekonstruirati praslavensko, pri čemu dobivene spoznaje primjenjujemo na hrvatske prilike. Bajoslovlje drevnih Hrvata (prahrvatsko bajoslovlje) može se razumjeti samo u slavenskom kontekstu (*praslavenski vjerski sustav*). Rekonstruirano praslavensko bajoslovlje objasniti će praindoeuropski kontekst – indoeuropsko poredbeno bajoslovlje (Belaj 1998: 30–31).

⁵⁵ Nodilovo približavanje južnoslavenskoga vjerskoga sustava rimskoj mitologiji može se osvijetliti njegovim političkim programom antigermanskoga osjećanja, u okviru čega Matoš upozorava (usp. “Na članak g. N. Nodila”. *Hrvatsko pravo*, 21. VI. 1906.): “Talijanski šovinizam nije manji od njemačkoga – Lega nazionale! Drang nam nije opasniji od Irredente” (prema Misli i pogledi A. G. Matoša 1955: 424). Pogledajmo Šišićev prikaz Nodilova političkoga odnosa prema Italiji: Matica hrvatska zamolila je Nodila da napiše djelo o Mlecima, ali “kao da nije htio pjevati slavu ‘kraljici mora’ na Jadranu, i nije se odazvao, već je htio da za Maticu napiše ‘Religiju Srba i Hrvata’, pri čemu se vidi, da tada već i sam nije bio posve zadovoljan s nekim rezultatima svoga djela, pa ga je htio preraditi, a vidi se još i to, da mu je ovo djelo bilo osobito srcu priraslo” (Šišić 1912: 142).

⁵⁶ Pridjev *baltičkoslavenski* rabim za Baltičke Slavene, a pridjev *baltičko-slavenski* (ili kako bilježi Vitomir Belaj – *baltoslavenski*; usp. Belaj 2000) za *vjerske matrice* Balta i Slavena.

vjerskog sustava i njegovim uklapanjem u indoeuropsko poredbeno bajoslovlje (Belaj 1998: 29–31). U re/konstrukciji južnoslavenskoga panteona Nodilo najviše koristi panteon Zapadnih Slavena, određenije Polapsko-Baltičkih Slavena ili Baltičko-pomorjanskih Slavena, s obzirom na to da polazi od Helmoldove *Slavenske kronike*. Ili (sinonimijski) modificirano: dok Nodilo polazi od Helmolda i od pretpostavke kako *prvo vjersko blago* čine (usmenoknjiževne) *ženske i junačke pjesme* – posebice ističući *prave/čiste epske pjesme* koje, u usporedbi s čisto historijskim pjesmama, određuje kategorijom *čudesa* – i *mitske priče* te re/konstrukciju mitskih aktanata temelji na navedenim izvorima, recentna mitološka istraživanja Radoslava Katičića i Vitomira Belaja u re/konstrukciju *mitske pozadine hrvatskih narodnih običaja i vjerovanja* polaze od kalendarskih/ophodnih pjesama i *Kijevske kronike*.⁵⁷

Najutjecajnije teorije mita u 20. stoljeću – mitsko-ritualna škola, frojdovska i jungovska škola, koje pronalaze paralelizme između arhaičnih kultura i europske kulturne prošlosti, te strukturalizam Claudea Lévi-Straussa (Schrempp 1997: 137–138) – nisu svedene na indoeuropske granice, već su komparativne u širem smislu. Kao što zapisuje Carlo Ginzburg (1991: 224), lingvisti su dugo raspravljali o mogućnosti komparacije indoeuropskih i uralskih jezika, o prvotnoj indouralskoj jezičnoj zajednici, ali te su hipoteze, premda i takve razborite kao što je Collinderova,⁵⁸ daleko od toga da budu prihvaćene. I nadalje, čak i kada bi spomenuta hipoteza bila dokazana, ona neće moći dokazati porijeklo mita u šamaniističkim inspiracijama, s obzirom na one propozicije koje su postavile razliku između euroazijskih jezika, premda bi takvo porijeklo bilo povijesno vjerojatno. Ili kao što je Wendy D. O’Flaherty napisala u svom osvrtu na *Historical Atlas of World Mythology* Josepha Campbella (O’Flaherty 1995: 175), sinteze svjetske mitologije počivaju na pretpostavci da postoji neki nadstvođujući obrazac koji povezuje sve mitove. Međutim, ti se sintetičari (naravno) razlikuju u određivanju toga obrasca. Frojdovci upućuju na to da je riječ o nekom univerzalnom seksualnom iskustvu unutar nuklearne obitelji, jungovci tragaju za naslijeđenim arhetipovima koji se prenose

⁵⁷ I dok se epske pjesme centriraju oko eponimne figure žanra koji je projekcija cjelovite epske slike svijeta, usmena lirika naglašava plodnost prirode gdje mlada žena / nevjesta spaja nebo i zemlju, simbolizirajući kozmičku os (*axis mundi*) (Delić 2019: 177).

⁵⁸ Usp. Björn Collinder, *Sprachverwandschaft und Wahrscheinlich*, ur. B. Wickman (Uppsala, 1964) (prema Ginzburg 1991: 224).

kolektivno nesvjesnim, strukturalisti navode kako je riječ o univerzalnoj potrebi da se nametne logički poredak u kognitivnoj spoznaji (okružujućega i uvijek nam začudnoga) svijeta (prema Pandian 1991: 131).⁵⁹

Što se tiče Nodilove indoeuropske komparativne mitologije zamjetno je kako slavensko-germanske teofanijske poredbe zamjenjuje slavensko-skandinavskim (*sjeverno-germanske*, u njegovu određenju) usporednicama, upisujući kako se kontaktno posuđivanje božanstava kretalo iz slavenskih indukcija prema skandinavskom primatelju (N373). Na isti će se način protiv germanskoga utjecaja Nodilo zauzimati i u historiografskim radovima. Primjerice, u govoru prigodom njegove promocije za rektora zagrebačkoga sveučilišta 18. listopada 1890. godine istaknuo je kako mnogi prezirno gledaju na Slavene: "Vi ste Slaveni sama meč bez kostiju, bez hrpta! vi ste ženski rod!" (Nodilo 1969: 247). (Uočavamo koliko se imenovanje balkanskog *Drugog* razlikuje od današnjega *ratničkog* Balkana ili nekadašnjega imaginiranog *divljačkog* Balkana.)⁶⁰ Međutim, Nodilo protivnikov napad dovitljivo izvrće u slavensku glorifikaciju, ističući kako su feminina osjećanja predodređena za umjetnost: "Reći nama da smo ženski rod, to vrijedi toliko koliko reći da smo mi narod žice umjetničke" (ibid.). *Ženska čud* Slavenima pridala je idealizam koji kontrapunktira *oholom* njemačkom apstraktnom idealizmu (Fichte, Hegel [usp. Nodilo 1969: 248]). I dihotomiju maskulinih i femininih kultura završno uokviruje aforistički: "Proroci iz samozvanih muških naroda vraćaju dakle na-prazno po narodima tobože ženskim" (ibid.: 249).⁶¹ Nodilo će dosljedno

⁵⁹ Richard Dorson bilježi kako je nakon Müllerove *Komparativne mitologije* i njegova mita o Suncu i Zori nastupilo Freudovo *Tumačenje snova* i njegov mit o sinu i majci. U usporedbi s Edipovim kompleksom, u Nodilovoj je studiji bitan incest između brata i sestre (naravno, pored vrhovnoga blizanačkog incesta Vida i Vide) koji je isto tako zastupljen u Katičić-Belajevoj rekonstrukciji staroslavenske/hrvatske mitologije (blizanački mitem Juraj – Mara) (Dorson 1960: 80).

⁶⁰ Spomenuto negativnokvalitativno (zavisi, naravno, iz koje perspektive) rodno određenje slavenskih naroda može se opisati odrednicama *ženskoga subjekta* koji je opremljen "fluidnim i poroznim identitetom" u javnosti (usp. Škokić 2001: 11). Navodim imagologiju o *divljačkim* Slavenima kako ih je povijesno ovjekovječio Bizantinac Pseudo-Cezarije u *Dijalozima*: "Sklavini rado žderu ženske dojke, jer su pune mlijeka, a povrh toga razbijaju dojenčad o stijenje kao štakore. Divlji su slobodni, bez ikakva poglavara, budući svoje vode stalno ubijaju, bilo na gozbi ili na putu; hrane se lisicama i divljim mačkama i veprovima, a međusobno se dozivlju kao vukovi kad zavijaju" (prema Andrić 1995: 241).

⁶¹ Podsjećam na Matoševu ocjenu ("En marge", *Hrvatska smotra* III, 1907.) Nodilove "njemačke antipatije" koje "mogu biti poetične i u duhu Čingrija kriticisma, Supilova idealizma i Mazzurinih liberalno-katoličkih načela, ali da je mržnja 'njemačke uobra-

negirati germansko-slavensku poredbenu mitologiju (u skladu s političkim indukcijama vremena i programa u okviru kojega je djelovao) koja je svojatala Slavene kao germanske najbliže srodnike, a što čini, primjerice, i začetnik indoeuropskih etimoloških istraživanja August Fick, premda će se uvelike koristiti njegovim etimolojskim rječnikom *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen* (I–IV).⁶²

Vojin Matić ističe kako je Nodilo osjetio moć slavenske predaje koja probija kroz kršćanstvo i što se “upotrebljava i zloupotrebljava kao podloga i srpske i hrvatske kulture, a tako lako se zaboravlja na bogumile i Grgura Ninskog” (Matić 1979: 23).⁶³

Predgovor Nodilo završava iskrenom znanstvenom skepsom budući da u okrilju mitologije *jedino skepsa* preostaje kao varljiva i maglovita utjeha nade:

Sumnjam i u ispravnost mnogoga etima: u tome znanje je moje posve površno, jer mi dolazi iz drugih ruka, te, valjda, koješta nehotеći iskrivljujem. Ipak, turam u svijet radnju, evo ovaku, kakva je; a tješi me uzdanje, da bi ovo moglo biti drugome putniku barem pobuda obzirnijemu i sretnijemu pohagjanju svijetlih nebesa pregja naših. (N25)

Jer – mitologija se kreće u prostoru neizvjesnom, kao ni na nebu ni na zemlji. (N586–587)

ženosti (taštine) kulturne i političke, kojoj ne zna granica, sve prije no naučna, leži na dlanu, jer te ‘uobraženosti’ ima svuda, u Parizu i Londonu, kao i u Zagrebu (i Cetinju)” (prema *Misli i pogledi A. G. Matoša* 1955: 414). I još pokoja Matoševa kritička oštrica (usp. “Na članak g. N. Nodila”. *Hrvatsko pravo*, 21. VI. 1906.) na Nodilovo antigermansko osjećanje koje ne razlikuje Njemačku “gde. Bunsen i pruskih junkera” od “Njemačke Haeckela, Stucka, Klingera, Njemačka radionica faustovskih laboratorija i sveučilišta”: “[...] čini nam se, da tako što mogaše napisati tek *najzasukaniji šoviništ*” (prema *ibid.*: 423; kurziv S. M.).

⁶² Nodilo koristi trijadu komparativne mitologije *etimologija – filologija – mitologija*. Mislav Ježić neophodnost jedinstva primjene etimologije i filološke interpretacije teksta eksplicira na primjeru potvrđenog apelativa preuzetoga za božanstvo u vedskom tekstu. U staroindijskome *mitrá* “čini se da znači” *prijateljstvo, savez, ugovor*, a u avestičkome *miēra* označava *ugovor*. Tako u RV III 59, 1 ime *Mitra* prevodi kao *ugovor* koji “stroji odnose između plemena”. Time dokazuje kako je za potpuno razumijevanje (svetoga) teksta nužan prijevod božanskoga imena (Ježić 1993: 58).

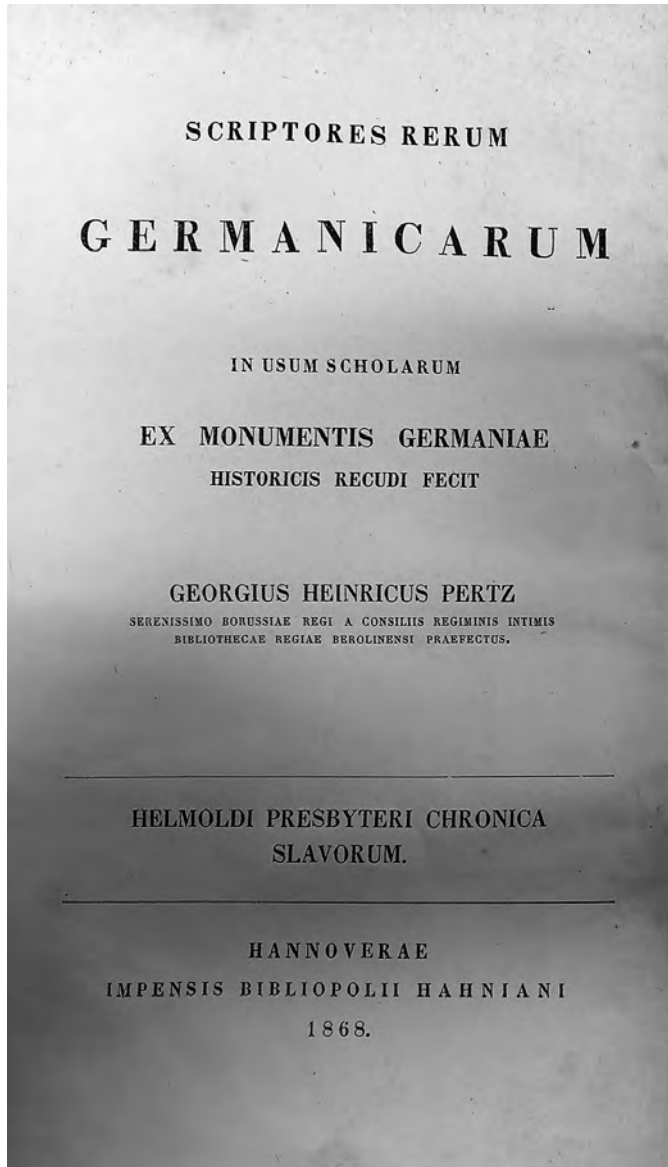
⁶³ U okviru filoloških istraživanja slavenske mitologije nakon Nodila Vojin Matić ističe Čajkanovića, koji se daleko sigurnije kretao u tim istraživanjima, no to ga nije zaštitilo od napada Petra Ž. Petrovića (Matić 1979II: 24).

Appendix ili od znanstvene kokoši i jajeta do *Kolumbovog jajeta*

Znanstveno proučavanje mitova započelo je sredinom 19. stoljeća razvojem komparativne filologije, koja je polazila od ideje zajedničkoga indoeuropskog jezika; iz nje se razvila komparativna mitologija: dakle, ako postoji zajednički indoeuropski jezik, znači da postoji i zajednički sustav vjerovanja. U okviru navedenoga nastaju teorije mitova i rituala, koje je pregledno usustavila Catherine Bell, jedna od predstavnica studija rituala (engl. *ritual studies*). U tome smislu mitologističke (Müllerova mitologija prirode i Tylorov animizam) i ritualističke teorije (William Robertson Smith i James George Frazer, njihove totemističke teorije s Frazerovim ritualemom Šumskoga kralja) mogu biti promotrene u okviru konstativa antropologa Clydea Kluckhohna o tome da je sukob između dihotomijskih teorija krajem 19. stoljeća, pitanje o tome je li prvi mit ili ritual, bespredmetno kao pitanje o (kozmičkoj) kokoši i jajetu (Bell 1997: 8). Sjedinjenje znanstvene kokoši i jajeta (devetnaestostoljetni sukob između ritualizma i mitologizma) Milivoj Solar demonstrira u poglavlju o Malinowskom, na njegovim funkcionalističkim teorijama mitova (Malinowski 1974: 94). Tako je, umjesto znanstvene kokoši i jajeta, riječima Solara, Malinowski ponudio jednostavno rješenje, *Kolumbovo jaje*: riječ je o strategijama terenskoga istraživanja i života na terenu (Solar 1998: 105). Inače, Malinowski je kritizirao sve teorije mita koje su mu prethodile (npr. Müllerovu teoriju prirode i psihoanalizu) osim Frazerove ritualističke teorije budući da je njega smatrao učiteljem i prethodnikom. Naime, tek je Frazer odlučujuću ulogu pripisao ritualu, zahvaljujući svome prethodniku Williamu Robertsonu Smithu i njegovoj totemističkoj teoriji kao izvoru religije. Ukratko, Frazer je mitove interpretirao kao naknadne komentare rituala. Malinowski je pritom, kako to u svojoj sjajnoj interpretaciji navodi Solar, učinio korak dalje: povezao je mit i ritual kao lice i naličje istoga – dok mit potvrđuje, ritual obnavlja, ritual je prizivanje vječnosti (ibid.).

Nodilo se, dakle, da ponovimo u ovome uvodnome sažetku, nalazi na tragu Müllerove mitologije prirode, ukratko, mitologizma.⁶⁴

⁶⁴ Naravno interpretativno je koristio (obredne) pjesme za određene svetkovine/ blagdane u godini, i kao prvu skupinu navedenih pjesama interpretira pjesme dodola i prporuša za koje je utvrdio da se odnose na vrhovno božanstvo *religije vida* (Svan-tevid/Vid), a ne na Perunovo bogoštovlje kao što pretpostavljaju novija (i današnja) etnološka istraživanja.



Nodilo kao najdublje poznavaatelja "religije Slavenâ" atribuirao Helmolda, autora Slavenske kronike (*Chronica Slavorum*, oko 1172. godine).



Tomo Vinščak (prva osoba slijeva) i Grga Frangeš, znanstveno-istraživački projekt *Sakralna interpretacija krajobraza* – 10. srpnja 2009. godine službeno je otvorena prva europska Mitsko-povijesna staza Trebišća – Perun. Foto: S. M.

2. Religija *nebesnoga vidila*

Početni delovi dubrovačkih hronika prepuni su mitskih elemenata, pa su ih istoričari, posle ispitivanja njihovih podataka, odbacili kao maštu hroničara, i na njih, osim Nodila, niko nije obraćao naročitu pažnju.
(Matić 1976: 48)

(Prirodna) religija inducirana geografijom

Prema Nodilovoj imaginologiji o antropologiji religije prirodna religija (*naturizam*) inducirana je geografijom. Arijska (prirodna) religija meteorološki je kontekstualizirana hladnim podnebljem, što će reći trima (prirodnim) epifenomenima: kućnim/domaćim ognjištem od kojega je inducirana religija predaka/*pretka* “kome iskresaše otajnu iskrnu života”; nebeskim vidilom (“oveća vatra”) koje “tuče i zimu i noć, a iz zemlje izvija plodove” – Nodilo pritom apostrofira da *nebesko vidilo* “davni Arijci, pa i narodi koji od njih potekoše, smatrahu prvim i vrhovnim bogom” (N26) – i atmosferskim pojavama koje figuriraju kao meteorološki pomoćnici nebeskom *vidilu*. Iz tih epifenomena, posebice, celestijalnoga *vidila* Nodilo inducira Svantevida/Vida kao vrhovnoga slavenskog Olimpljanina kojim nastoji obnoviti izgubljenoga slavenskog boga nebeskoga svjetla. Leksem sa značenjem *nebo* (ie. *deiws*) koji je očuvan u korijenima zapadnoindoeuropskih leksema (osim slavenskih i iranskih) u značenju *božanstvo* koristi kao dokaznu matricu da je ideja o Bogu povezana s celestijalnim sakralnim svjetlom (u Nodilovu označavanju *vidilom*) i transcendentalnom visinom. Indoeuropska su plemena na prvo/vrhovno mjesto postavila ili boga svijetloga neba ili boga groma/Gromovnika (N82) te leksemima *deva*, *div* (od korijena *div* u značenju *svijetliti*, *vedriti se*) zapadni Indoeuroljani (osim Slavena i Iranaca) označili su apstraktnu imenicu za božanstvo: *vedski* Dyauh̥ pitā (Nodilovim bilježenjem – Dyaushpitar), *grčki* Zeus-Dios, *rimski* Jupiter – Diovis – Jovis, *skandinavski* i *starogerman-*

ski Týr i Zio (N26).⁶⁵ U usporedbi s vedskim sistemom u kojemu Dyauh pitā figurira kao *deus otiosus* – otac neba (Eliade 1970: 88–93), s obzirom na to da se na vrhu vedskoga mitološkog sistema nalazio djelatniji drugi nebesnik – gromovnik Indra, u Grka prvotni nebesnik figurira kao djelatniji *Zeus pater* kao što je slučaj i s rimskim Iuppiterom koji se pojavljuje i pod teonimom – “Diespiter”, koji se tumači “kao ‘diei et lucis pater’”, otac vidila i dana (N645; 37). Nodilo pritom ne navodi da je u tom slijedu teonima izraz podudaran, ali nije sačuvan sadržaj. Vedski leksem za *Nebo* – *dy(a)u/div* prema izrazu podudaran je s izrazom za helensko božanstvo *Zeus pater* kao Oca bogova, a koji je izgubio prirodne crte Neba. Sadržaj vedskoga *Diva*, čija su djeca svi *bogovi deve*, u grčkome pokriva Uran (Ježić 1987: 38–39). Time u helenskoj predaji *Zeus* više nije sveobuhvatno *Nebo* kao što je *Dyauh pitā*, premda ostaje *Zeus pater*, otac bogova; i već u (Hesiodovoj) *Teogoniji* dobiva roditelje, Krona i Rheju, te praroditelje, Zemlju i *Nebo* (Gea i Uran), čime postaje vladarom treće božanske generacije (ibid.: 44). Kako Nodilo Svantevida određuje kao vrhovno slavensko božanstvo (Helmold ističe da su ga štovala sva slavenska plemena) (Helmold 1966: 275; II, 108), postavlja paralelizam između (baltičkoga) Svantevida (transponiranoga u Nodilovu određenju kao južnoslavenskoga *Vida*) te gromovnih bogova – Zeusa i Jupitera.

U germanskom mitskom sistemu Nodilo interpretira tri vrhovna božanstva – (germanskoga) *Donara* / skandinavskoga *Thôrra/Thora* kojemu su očito dodijelili prvo mjesto, a uz njega mjesto pronalazi (germanski) *Zio*/(skandinavski) *Týr* koji je jednak *Zeusu*, kao i latinskom *deus* (Orchard 2002: 366). Pored njih celestijalno mjesto pronalazi i treći bog – *Odin*, koji ipak potiskuje prvu dvojicu i sebi otvara vrhovno mjesto na

⁶⁵ Adalbert Kuhn, uz Müllera, osnivač poredbene mitologije, postavio je etimološki niz teonima *Dyauh pitā* – *Jupiter* – *Zeus pater*. Tim je teomorfni korelativima ostvarena povezanost indoeuropske porodice – *arijska* (ved. *Dyauh pitā*), italska (*Jupiter*), helenska (*Zeus pater*), dok *Parjánya* – *Perkúnas* – *Perunъ* povezuje samo znatno srodnije grane – (indo-)arijsku i baltoslavensku, “pa ni njih potpunom podudarnošću – kao da u vrijeme njihova zajedništva lik još nije bio posve izgrađen, postoji vjerojatnost da je grom najprvo bio u Indoeuropljanu atribut neba kakvo se vidi i čuje, zatim se izgradio u samostalan lik i zamijenio *Nebo* kao božanski glavari, a najposlije postao oblik nevidljiva sveprisutna počela kojega je pojam predodžba zemaljskoga ognja obdario svojim imenom” (Ježić 1987: 146; usp. Müller 2020: 22). Paralelizam između gromovnika *Jupitera* i Zeusa te nebeskoga božanstva Svantevida/*Vida* (u Nodilovoj atribuciji) Nodilo opravdava navođenjem kako *Jupiter* i *Zeus* pored toga što su gromovnici personificiraju *Nebo* (N696).

(germanskim) panteonu. Nodilo pretpostavlja da se Odin/Wodan “uturio [...], na zabunu njihovu, među germanske bogove” (N83).⁶⁶ Naime, u klasično je doba Wot/dan počeo istiskivati Tiwaza kao glavnoga boga (Łowmiański 1996: 29; Eliade 1991II: 134). U germanskom svijetu Otac-nebo poznat je pod imenom Tiwaz, a u Skandinaviji se javlja kao Týr, a koji u indoeuropskoj komparativnoj mitologiji dobiva poveznicu s grčkim Zeusom i rimskim Jupiterom. Slavensko-skandinavskim usporednicama Nodilo oponira germansko-slavenskim poveznicama koje su inducirane u određenim germanskim političkim mitovima 19. stoljeća, primjerice Jacoba Grimma, za kojega Nodilo ističe kako je znanstveno navodio da su Slaveni Svantevida primili preko Wodana. Nodilo toj pretpostavci kontrapunktira tezu da Wodan čini određeni poremećaj u germanskome Olimpu u kojemu je neizvjestan položaj vrhovnoga boga. Naime, apostrofira kako se čini da se na prvom mjestu nalazi Donar, gromovnik/skandinavski munjobija Thórr/Thor (posvećen mu je četvrtak, njem. *Donnerstag*), sin Odinov i majke zemlje “Jerd (Jörd)” (u “Ispravicima i dopunama” navodi da je pravilan oblik teonima Iörd), do njega se nalazi germanski Zio/skandinavski Týr – bog rata i ratnih smutnji kojemu je posvećen utorak (norveški Týsdagrmotz [usp. Motz 1996: 117]; engl. *Tuesday*), a koji je jednak Zeusu; i zatim, kao treći vrhovnik figurira Wodan/Odin, “koji tura ona dva boga, i sebi prisvaja gospodstvo u panteonu” (N83). U hramu u Uppsali vrhovno božansko mjesto pridano je Thoru, što potvrđuje Nodilovu tezu da Odin u sistemu germanske mitologije ipak nema stalno mjesto.

⁶⁶ Odin i Bijesni lovci u kršćanstvu izjednačeni su s Vragom i hordom prokletih. “Odin-Wodan je gospodar bijesa (*Wut*), *furor religiosus* (*Wotan*, *id est furor*, pisao je Adam iz Bremena). Dakle, *wut* kao i neke druge riječi religijskog indoeuropskog rječnika (*furor*, *ferg*, *ménos*) znači ‘bijes’ i ‘ekstremnu vrućinu’ izraženu prekomjernim unošenjem svete moći u svoje tijelo. Ratnik se ‘zagrijava’ za vrijeme inicijacijske borbe, proizvodi ‘toplino’ koja nužno podsjeća na ‘magijsku vrućinu’ što je proizvode šamani i jogini. Na tom planu ratnici nalikuju na ostale ‘gospodare vatre’ – vraće, šamane, jogine i kovače” (Eliade 1983: 114). U tom kontekstu Eliade promatra odnos između bogova-ratnika i božanskih kovača. *Bijesni lovci* mogu se povezati s južnoslavenskim mitskim predodžbama o *džinskoj vojsci*. Aleksandar Loma ističe da su od evropskih naroda Tračani i Germani bili oni koji su se našli pod najsnažnijim utjecajem konjičke kulture sa šamanističkim elementima te se time na tragu studije (o iranskom Vaj/yuu) mogu tumačiti sličnosti između iranskoga Vajua i germanskoga Odina/Wodana kao i kult tračkoga ktorskog boga konjanika (Loma 2002: 213). Odin (Wodan) – koji je povezan s najboljim od svih konja – osmeronogim Sleipnirom (usp. Gyl 16; Motz 1996: 71) – u “shvaćanju Germana u razdoblju od Tacita do *Edda* nije zamišljen kao jedini, a niti kao najviši bog. Analizom je kao sigurno utvrđeno samo to da Odin nije solarno božanstvo”, a da je bit Wodanove magije šamanizam (Mužić 1993: 16–17).

Zanimljivo je da u južnoslavenskim narodnim poslovicama leksem *bog* često označuje nebo (*Srpski mitološki rečnik* 1970: 26),⁶⁷ primjerice, “što je pod suncem i pod bogom”. Isto tako, (mitske) usmenoknjiževne pjesme tematiziraju boga neba kao cara nebesnoga koji ženi *Sunce*, *svoga sina*: “Ovaj vrhovni nebesni bog, kojem pripada gornje, sjajno nebo, razlikuje se od Peruna, personifikacije burnog, atmosferskog neba” (SMR: 26). Nekoć je u svih Indoeuroljana božanstvo bilo povezivano s postojanjem JEDNOGA boga na nebu – koji je sadržavao sva božanska svojstva, i s vremenom se to božanstvo počelo raspadati, cijepati, a korijen teonima nebeskoga boga povezan je s pojmom svjetlosti (Mužić 1993: 10–11).

U vedskoj mitologiji uspostavljena je razlikovna odrednica između svijetlih nebesnika (*deve*) i tamnih *asura*. Kada je prevladao kult Indre/Gromovnika, *asure* postaju svladani heroji / pali anđeli koje je Indra pobijedio, čime se već u ranom razdoblju vedske religije ostvarila transgresija *asura* od *dobrih* prema *zlim* božanstvima (Veljačić 1983: 17).⁶⁸ U mitskim svjetovima *Rgvede asure* figuriraju kao moćni bogovi, *deve*, kao što su, primjerice, Varuna i Mitra, a kasnije termin *asura* postaje “tehnički izraz za sablasno-čudovišno-demonско nižeg stupnja” (Otto 1983: 155).⁶⁹ U Iranaca *ahure* (ta avestička riječ posjeduje zajedničko porijeklo s vedskom riječi *asura*) figuriraju kao bogovi dobra, a *deve* kao demoni zla (Katičić 1973: 76). Kao što se u vedskom panteonu ostvarila transgresija *asura* prema *zlim* božanstvima, tako se u Iranu dogodilo s mitskim bićima *daēva* koja označuju zle duhove. “U Slavena je jedan *asura*, na vedskome

⁶⁷ U daljnjem navođenju koristim kraticu SMR s oznakom stranice. Aleksandar Loma ističe da je povezivanje pridjeva *bijeli* s najvišom zemaljskom vlasti u ruskom i u srpskom folkloru ekvivalentno primjeni odredbe *bijeli* na najvišu, nebesku vlast kako se može naći u jednom srpskom prijepisu *Fiziologa* iz prve polovice 15. stoljeća – “в(ь) съ бѣль ієсть г(оспод)ъ нашъ”. U indoeuropskom ključu, Loma dovodi u vezu praslavenske spojeve *bēljь bogъ i *bēljь dьnъ (Loma 1993: 202). Smatra da alternacije u frazama tipa ne vidjeti bijelog boga = ne vidjeti bijelog dana ukazuju na drevne slojeve slavenskog paganstva jer odlikavaju kult vrhovnoga indoeuropskog božanstva koje je alterancija za vedro, dnevno nebo. (Zahvaljujem Lidiji Delić na uputi na potonji komentar Lome.)

⁶⁸ “No dok se u *Rksamhiti* asurama osobito često nazivaju sinovi Aditi (Odrjehe), Āditye, dotle se kasnije (osobito u epovima) asure smatraju djecom Kaśyape i Diti (Uze), Daityama” (Ježić 1987: 128). Ditini (Diti – Uza) i Danuini (Dānu – Vлага) sinovi (asure) bili su neprijatelji bogova (Erman – Temkin 1981: 18). Dānu – Vлага označena je u *Vedama* kao Vtrina majka (Ježić 1987: 87).

⁶⁹ Pridjev *asura* u *Rksamhiti* pojavljuje se uz imena pojedinih božanstava, primjerice – Djaus, Parjanya, Savitra, Mitra, Varuna (Ježić 1987).

Bhaga, dao ime za 'boga' uopće, mada mu je ime prvo značilo dobrobit, ono što 'ubogi' i 'nebogi' nemaju, a 'bogati' imaju" (Ježić 1987: 28). U usporedbi s vedskim sistemom gdje spomenuti leksem označuje božanstvo u pozitivnom smislu, iranski *daêva* figuriraju kao zli duhovi, protivnici dobrih duhova (*fravaši*), zaštitnika obitelji (Veljačić 1983: 17). *Fravaši* – teofanijski duhovi pokojnika, "takozvani Fravashis ('vithibis bagaibis' u natpisima Akemenidâ. Fravashis istu onda od svojati meso i odijelo, te borave kod njih za deset noći. Ovo je salaženje znameniti eranski god" (N261)⁷⁰ – silaze (*descensus* mrtvih duša) u veljači na zemlju. Tako zendski (Nodilo koristi pojam *zendski* za avestički jezik kojim je pisana *Avesta*) riječ *daêvas* u *Avesti* označuje zle duhove. Time se u razvoju indijskoga i iranskoga panteona pojavljuje "određena antagonistička polarizacija" (Veljačić 1983: 17). Opću figuraciju božanstva Iranci označuju riječju *bagha*. Istu jezičnu praksu pokazuju i Slaveni, "jedini u tome izmegju svih zapadnih Indo-Europljana, činimo sa našom riječi bog" (N26). Za razliku od Slavena koji posjeduju riječ *bagha*, *bogъ*, ostali zapadni Indoeuropljani (dakle, osim Iranaca) imaju lekseme *daêva*, *deiva* (N27). Međutim, Nodilo ne navodi činjenicu da riječ *bog* (*baga*; ili kako Nodilo navodi oblik *bagha*, što je sanskrtski leksem sa značenjem "blagostanje, sreća; davati, dodjeljivati" – Bog kao davalac) Zaratustra i njegovi sljedbenici nisu koristili, jer je označen kao božanski Mithrin epitet, "koji u povijesnom razvoju postaje glavnim suparnikom Ahura-Mazde" (Veljačić 1983: 19), a njegov kult razvio se u mlađem dobu *Aveste* i kao solarno božanstvo počeo se izjednačavati s Ahura-Mazdom (ibid.: 11).⁷¹ U klinastim pismima Akemenida riječ *bagha* označavala je Ahuramazdu (N382). Ovo je prva teza kojom Nodilo Hrvate i Srbe, općenito Slavene postavlja u poveznicu s Iranom/Perzijom. I mnogi filolozi polaze od navedenoga leksičkog paralelizma u dokazivanju iransko-slavenskih kulturnih kontakata.⁷² Leksemi *baga* u

⁷⁰ U "Ispravicima i dopunama" Nodilo napominje kako je Irancima na pomoć u sutonu bio veliki božji junak *Veretraghna* (*Behram*) koji je prognao noćne aveti, a ljudima prijazni duhovi *Fravashi* (*Fervers*) stražarili su u opasno doba od večeri do ponoći (N647).

⁷¹ Čedomir Veljačić upućuje na pisanje imena *Zarathuštra*: "Kako u našem jeziku postoji slovo š, koje odgovara međunarodno usvojenoj transkripciji perzijskih riječi, nema razloga da ovdje mijenjamo naučnu fonetiku" (1983: 11). Nodilo koristi oblike vlastitoga imena Zoroaster (što je grčko ime za Zarathuštru) i Zarathustra.

⁷² Špiro Kulišić konstatira da su Slaveni iransku riječ *baga* (*bog*) najvjerojatnije primili od Skita ili Sarmata (SMR: 26).

natpisima Akemenida, *bagha* (Avesta) i *bhaga* (Veda) proizlaze iz drevnoga korijena *bhag* u značenju “davati, podjeljivati”, što Nodilo navodi prema Fickovoj etimologiji (I. B., s. 154); “te znači davalac, iz početka, u zajednici arijskoj, pristajao Suncu” (N151). Zaključuje kako spomenuti leksem nije pristajao nebesnom vidilu (u staroslavenskoj mitologiji – teonimu Svantevid), već Suncu: “U himnama Rig-Vede, Bhaga je jedan od mnogih pridjeva i oblića, pod kojim se prozivlje Sunce” (N151). Prema Nodilovoj solarnoj interpretaciji, južnoslavenska poslovice “Bog je stari davalac” oblikovana je prema arijskoj etimologiji (N152) i označava Sunce (dakle, ne Vida). Međutim, pritom je potrebno imati u vidu kako se u svjetskoj kozmogoniji božanstvo neba često zamjenjuje s božanstvom Sunca (Zečević 1964a: 312).

Nodilo nastoji dokazati da Slaveni leksički u odnosu na zle duhove vjerojatno postupaju isto kao i Iranci, i time nastoji Srbe i Hrvate kontekstualno povezati s iranskom religijskom poviješću. U tom slijedu bilježi lekseme *divljan*, *divlji* čovjek, *divi*: “I ako je riječ *div* tugja (Miklošič, *Christ. Termin.*, s. 35), te uzeta od Perzijanaca, pa preko Turaka došla u naše krajeve, svakako je praslavenska riječ *divljan*, kojoj je prva osnova indo-europsko *div*. Što je sad u nas *divlji* (starije *diviji*) ferus, silvester, to, u prvine, bijaše *divinus*. *Divo*, *divž* u Slavenâ znači čudo” (N26; usp. Belaj 2000: 126).

Avesta: prvo brisanje prirodnih bogova

Zaratustrina religija, koja je izložena u starijim dijelovima Aveste, modificirala je arijske svijetle bogove u tamne duhove čime je oblikovan, prema Nodilovoj rekonstrukciji, prvi otpor prema prirodnim bogovima. Nodilovim određenjem – u usporedbi s Avestom u čijim svjetovima vladaju “netvarni duhovi” – u slavenskoj religiji dominiraju kruti bogovi prirode: “U vjeri Slavenâ nema etične uzvisitosti mazdejske, pa niti mazdejskog prepredenog formalizma” (N112). Bez obzira na tu razlikovnu odrednicu, slavenski dualizam postavlja u paralelizam s iranskim dualizmom, ističući kako je kategorija o dva suprotna načela u prirodi isto tako tematizirana i u *Rgvedi*. Mitem o dva carstva s dvojicom vladara postavlja kao centralni mitem u iranskoj i slavenskoj duhovnosti – posebice

u srpskim i hrvatskim usmenim pričama. U okviru mitema o dva carstva otvara etički paralelizam Vida s Ahura Mazdom – “ako je Vid od vidila” (N112). I Jan Peisker Svantevidovo ime/teonim interpretira u poveznici s avestičkom sintagmom *spento vidaevo* (sveti protudeva; Devama, zlodusima neprijateljski svetac) (1928: 59). Pozivajući se na Herodotov zapis (I, 131) o Perzijancima koji su prinostili žrtve Suncu, Mjesecu, Zemlji, ognju, vodi i vjetrovima, Nodilo zaključuje kako slavensko-iranski kulturni kontakti nisu rastočili slavensko vjerovanje u prirodne bogove, jednako kao što su i u pučkom iranskom vjerovanju sačuvani pojedini arijski prirodni bogovi. Nodilo ne tumači detaljnije prvotnu religiju Indoiranaca, čime bi mogao objasniti spomenuti navod o tome kako je Avesta objavila prvi napad na prirodnu religiju (*naturizam*).⁷³ Riječ je o Zaratustrinu brisanju, ljuštenju individualnosti i antropomorfizma s božanskih atributa. I bez obzira na to što *Rgveda* i Avesta proizlaze iz zajedničkoga izvorišta, misao *vedānta* razvila se u panteistički monizam, a iranskom mazdaizmu Zaratustra daje dualistički smjer (Veljačić 1983: 10), ali ekstremni dualizam, koji obilježuje maniheizam, u Zaratustrinu nauku nije bio dogmatičan. Zaratustra “razbistriše staru religiju, uzvisivši je do reda dualističnog, a skoro i monoteističnog” (N27). Zaratustrina degradacija teofanijskih atributa vjerojatno je provedena u značenju (slavenskoga) leksema *divъ*. Degradirane/“poništene” su riječi *divljan*, *divlji*, u okviru čega degradaciju sakralnih značenja nisu osjetile riječi *divan*, *djeva* “i druge iz ovoga kupa; pače, značenjem svojim, kadno da slute božanstvo” (N28). “No, i mimo proklete Daêve, svijetlo osta Erancima nešto preuzvisito. ‘Vidjela bez početka, bez kraja, veličamo mi’, veli Avesta (Yačna XVII,41)” (N27).⁷⁴

Kako su Slaveni, od svih indoeuropskih plemena, bili najdulje u kontaktu s kulturnim granicama iranskih plemena uz iransku visoravan, Nodilo apostrofira jednako shvaćanje figuracije svjetla u iranskom i slavenskom religijskom sustavu, što će mu koristiti kao još jedna dokazna matrica u uspostavljanju Svantevida/Vida kao vrhovnoga slavenskog božanstva. Međutim, Zaratustrin mazdaizam fenomen svjetla ne označava odrednicama kozmologije/ontologije, nego etikom svjetla, svjetlom istine. Semiotičari Vjačeslav Vs. Ivanov i Vladimir N. Toporov kao postojanu

⁷³ Indoeuropska religija bila je “religija planinskog vrha, s nebom kao stropom njihova hrama” (Hinnells 1991: 84).

⁷⁴ Nodilo (27) koristi Avestu u prijevodu Friedricha (von) Spiegel (Leipzig I B. 1852, II B. 1859, III B. 1863).

opoziciju u povijesti iranske religije postavljaju (etičku) opoziciju istina-laž koja je trajala sve do maniheizma (1965: 215). Iransko-slavenske duhovne kontakte Nodilo dokazuje i na leksičkoj sličnosti između perzijskoga i staroslavenskoga jezika: *svetǫ – ǫpenta; gatnja – gatha; aždaha – ažiđaha*, pri čemu za posljednji leksički par ističe kako je riječ *ažiđaha* prešla (leksičko posuđivanje) preko turskoga jezika (jezik posrednik) iz novije Perzije u južnoslavenske jezike, ali napominje da je korijen *ažb – zmija* u *až-daha* (*zmija grizuća*) “čisto slavensko” (N27).⁷⁵ Razmatranja o iransko-slavenskoj jezičnoj srodnosti Nodilo uokviruje umjerenim zaključkom koji ne vodi u koncept o indoiranskom podrijetlu Hrvata, zaključujući da su Slaveni prihvatili pojedine iranske vjerske riječi i dvostruki raspored bogova / “religiju dvaju načela” (N28).⁷⁶

Nodilo ističe povijesno-genetsku istinu prema kojoj su *Litvini*/Litavci jezično srodniji Slavenima, jer su, budući da su potekli iz jednoga/istoga – u okviru indoeuropskih jezika – odvojenoga izvora, oblikovali baltoslavensku skupinu jezika, bez obzira na paradoksalnu činjenicu da litavski jezik ne posjeduje iransko-slavensku riječ *bogǫ*, već u svome leksiku, kao i ostali Zapadni Indoeuropljani (osim Slavena i Iranaca), sadrže sjajne *deve* (latvijski *Dievs*, litavski *Dievas*).⁷⁷ Za razliku od Balta – *Litvina*/Litavaca u čijem panteonu kao vrhovno božanstvo figurira Perkūnas, prema primjeru Hindua (Nodilovim bilježenjem Inda), koji imaju gromovnika Indru, i premda su kao baltički narodi *Litvini*/Litavci najrodniji Slavenima, Slaveni kao vrhovnoga boga određuju (prema Nodilovim rekonstrukcijama) Svantevida/Vida, čije ime proizlazi od *viditi/znati*, a ne od leksema

⁷⁵ O leksičkim migracijama spomenutoga leksema usp. 1. i 9. poglavlje ove knjige.

⁷⁶ O Nodilovu razmatranju “religije dvaju načela” usp. 4. poglavlje ove knjige.

⁷⁷ Aleksandar F. Gilferding smatra da su od svih Indoeuropljana samo Slaveni sudjelovali u Zaratustrinu pokretu jer su zadržali riječ *bog* preuzimanjem iranske riječi *baga*, pri čemu je značajno da su Slaveni zajedno s *Litvinima*/Litavcima posljednje indoeuropsko pleme koje je iz srednjoazijske pradomovine doselilo u Europu. Na temelju toga zaključuje kako su Slaveni jedini sudjelovali u Zaratustrinu pokretu te su i mogli donijeti u Europu dualističku antitezu “između Crnoboga i Belboga” koja je nastala u Baktriji (prema Pilar 1931: 8–9). Nikolaj Mihajlov Sventovita interpretira kao polapsku inačicu prvotnoga praslavenskog gromovnika, a za Beloboga (bijela boja u suprotnosti s crnom simbolizira pozitivnu nebesku karakteristiku) – koji iako nije registriran u prvotnim slavenskim kronikama, ipak za njega postoje folklorni dokazi – pretpostavlja kako je realno govoriti o navedenom božanstvu, tragom čega postavlja hipotezu da je polapski nebesno-ktonski par Belobog/Svantevit – Crnobog analogan istočnoslavenskom nebesno-ktonskom paru Perun – Veles (Mikhailov 1997: 85).

div (svijetliti, vedriti se [N28–29]).⁷⁸ Stoga Nodilo neće inzistirati na baltičko-slavenskoj komparativnoj mitologiji. Osim toga, Slaveni, za razliku od Balta koji posjeduju kao i svi drugi Zapadni Indoeupljani (osim Slavena i Iranaca) sjajne *deve*, sadrže riječ *bog* za vrhovnoga nebesnika (N29). Zaključuje kako bi Vid mogao figurirati kao božanska sredina, graniče između Ahura Mazde (duh mudri, Mudri Gospodin) i Zeusa/Jupitera. Pritom pomoću epifenomena svjetlosti spomenuta božanstva povezuje kategorijom blizanaštva (Vid – Zeus), čime pojam *vidila* približava kategoriji svjetlosti s kojom je povezana Zeusova teomorfija. Isto tako, i za Jupitera ističe kako posjeduje atribut Diespater – “otac vidila i dana” (N37). Bez obzira na Zeusove attribute gromovništva, Nodilo otvara božansku poveznicu između Vida i Zeusa, dok se u recentnim mitološkim studijama uspostavlja poveznica između Zeusa i slavenskoga gromovnika Peruna. Drugi su bogovi u odnosu na Vida – prema Nodilovu određenju vrhovnoga slavenskog božanstva – polubogovi (N30). Time Nodilo odustaje od (zajedničkoga) indoeuropskoga podrijetla *jednoga boga* i kao vrhovnoga slavenskog boga postavlja Svantevida (*nebesko vidilo*) čijim zrenjem, *vidilom* nastaju ostala božanstva.

I Perun se može uspostaviti kao nebesni otac. U ruskom rukopisu iz 15. stoljeća – “(riječ je o nekoj vrsti općeg udžbenika u obliku pitanja i odgovora)” – nailazimo na pitanje *Koliko ima neba?* i na odgovor *Peruna je mnogo*. Vitomir Belaj detektira kako su u navedenu zapisu začudne dvije stvari: Perun je u spomenutu primjeru izjednačen s nebom “(kao da mu je pripisana uloga drevnoga indoeuropskoga boga nebeskoga svjetla *djeu(s)pāter- koji je u Slavena nestao gotovo bez traga, ime mu se očuvalo u Stribogu)” (Belaj 1998: 59–61). Na tom tragu Belaj konstatira kako se rujanski Svantevid može dovesti u vezu s Perunom, ističući kako je Svantevid, inače najugledniji bog Baltičkih Slavena, imao dominantnu vojnu funkciju te ga istraživači odavno uspoređuju s Perunom.

Isto tako, Nodilo paralelizam pronalazi u figuraciji/imenovanju Indije kao *zemlje proklete* u južnoslavenskoj usmenoj književnosti, polazeći od pjesme *Sveci blago dijele* (Karadžić II, 1),⁷⁹ i Aveste koja je također “nje-

⁷⁸ Ivo Goldstein, ističući Vidovu goru kao najvišu goru na Braču, “slijedi” Nodilovo tumačenje te bilježi da je Vid staroslavenski gromovnik (Nodilo ga ne određuje kao gromovnika) (1995: 45).

⁷⁹ U daljnjem označavanju Karadžićevih zbirki pjesama koristit ću kratice; rimskom će brojkom biti označen svezak zbirke, a arapskom brojkom broj pjesme.

govala” svojevrsan animozitet prema indijskoj kulturi gdje su se nalazili protivnici (mudrog duha) Ahura Mazde (N28).⁸⁰ S obzirom na spomenuti animozitet prema indijskim utjecajima, Nodilo nastoji dokazati kako je južnoslavenska kultura negaciju indijskoga Orijenta kontaktnim susjedstvom vjerojatno preuzela iz Aveste jer je Indija “našem [...] narodu [bila] malo, ili nimalo poznata”, ali ipak zaključuje kako je riječ o nesigurnoj pretpostavci: “Nego je ova opaska tek mimogredna, iz koje ja ne izvodim nikakva stroga zaključka” (N27).⁸¹ Legendarna predodžba o *Indiji proklesoj* povezala je dio južnoslavenske srednjovjekovne književnosti s legendom o apostolu Tomi čije je kristijanizirano propovijedanje u Indiji završilo smrću (usp. *Srpske slave* 1988: 103–105; Loma 2002: 48–57). Ta negativna, demonizirana legendarna predodžba o Indiji supostojala je paralelno s predodžbom o bogatoj Indiji i predodžbom o Indiji kao zemlji nevjerovatnih čudesa koju su podržavale vijesti o trgovini s Indijom. Navedene legende nastajale su u pisanoj književnosti, odakle su motivi ulazili/tonuli u usmenu književnost (Katičić 1968: 176). Na osnovi toga Nodilo zaključuje kako zemaljski pakao Legen “zaprema mjesto naše ‘Indije proklete’” (N100).⁸²

Kao još jedan paralelizam između slavenske i perzijske religije Nodilo navodi pavličanstvo Južnih Slavena (N28). Međutim, Zaratustrin dualizam ne određuje kao egzistencijalni dualizam spoznajnoga tipa, pri čemu se čisti i nečisti duh “ne pojavljuju [...] najprije kao tvorci bitka, nego postojanja i zbivanja” (Veljačić 1983: 25). Izvorni mazdaistički nauk nije bio određen ontološkim dualizmom i tek u kasnijem mazdaizmu nastaje dualistička dogma o dobru i zlu, s dva personificirana božanstva – Ohrmazdom (Ahura Mazda), koji figurira kao božanstvo svjetlosti i vatre, i Ahrimanom,

⁸⁰ Radoslav Katičić navodi još jednu hercegovačku manje poznatu usmenu pjesmu u kojoj se javlja spomenuti motiv o *proklesoj Indiji* gdje blažena Marija apostrofira da je bila “u prokletom zemljici Indiji” (1968: 181). Ivan Radetić kristijaniziranim tumačenjem smatra da je Indija *alternacija* za Babilon (1879: 18).

⁸¹ Svetozar Petrović detektira kako su se opisi bajoslovnog bogatstva Indije širili utjecajem romana o Aleksandru Velikom. I Vladimir Ćorović (1913) navodi kako su indukcije došle iz poznavanja romana o Aleksandru, ali napominje kako u spomenutom romanu Indija nije jedina lokacija bezakonja. Pored predodžbe o Indiji kao zemlji neizmjernoga bogatstva (*obećana zemlja*), oblikovala se u usmenoknjiževnoj poeziji i predodžba o Indiji kao *proklesoj zemlji*. U maskerati *Trgovci Armeni i Indijani* Mavra Vetranovića javljaju se “trgovci Indijani” (Petrović 1955: 387). O Držićevom opisu četiriju Indija (Velicijeh, Malijeh, Novijeh i Starijeh) usp. Gönc Moačanin 2009.

⁸² O Nodilovoj projekciji *zemaljskoga pakla* usp. 4. poglavlje ove knjige.

principom zla (ibid.: 11, 30). Zaratustra naučava o ideji emanacije pomoću Ahura Mazdina dobrog duha (*spanta-manyu*) i metafizičkoga principa zla (*ahra-manyu*) kao osnovnoga kozmološkog dualizma (ibid.: 29), pri čemu prema Zaratustrinu nauku *dobro* i *zlo* nalaze izraz u misli/riječi/djelu i nisu ontičke veličine neposredne danosti. Time je Zaratustrin dualizam idealno-etičke prirode: “Ahura-Mazdinoj pozitivnoj emanacionoj snazi *spanta-manyu* (‘sveti duh’) još dugo ne odgovara suprotna stvaralačka snaga ‘zlog duha’ (*ahra-manyu*, kasnije personificiranoga kao Ahriman)” (ibid.: 31).

Vidovna kozmogonija

Zanimljivo je kako Nodilo započinje svoje razmatranje o vrhovnom slavenskom božanstvu: “Za vrhovnoga bogu sviju slavenskih plemena, barem polabskih i baltičkih, jasno je svjedočanstvo iz historije” (N29). Pritom se poziva na Helmoldovu *Slavensku kroniku* (II, 12). Naime, Helmold je djelovao kao župnik kod obodritskog plemena Vagrijaca (sjeverni pomorski Slaveni) u razdoblju od 1066. do 1171. godine, sudjelujući u kršćanskoj kolonizaciji spomenutoga područja, a svjedoči o Svantevidu kao vrhovnom nebesniku Polapskih i Baltičkih Slavena, opisujući arkonski hram na Rujani (sadašnji baltički otok Rügen). Ostavio je svjedočanstva o slavenskom prototeizmu koji dopušta da se kult neba apstrahira kao općeslavenska pojava. U izvješću o pohodu na Vagriju 1156. godine, među ostalim, zapisuje o Obodritima (plemenu Polapskih Slavena):

Ne sumnjaju da među raznim božanstvima, kojima priznaju polja i šume, tugu i zadovoljstva, postoji na nebu jedan bog koji naređuje ostalim (bogovima) *da on, svemoćni brine samo o nebeskim stvarima*, a oni (bogovi) koji poslušno izvršavaju obaveze koje su im date, potiču od njegove krvi i svaki od njih je značajniji ukoliko je bliži tom bogu bogova. (prema Łowmiański 1996: 136–137, kurziv S. M.)

Helmoldovo izvješće Łowmiański interpretira kao indoeuropsku poruku o bogu neba koji se modificirao u boga koji funkcionira na nebu, koji je uključen u politeistički sistem na vrhu hijerarhije kao *deus otiosus*, pasivan bog koji se odrekao zemaljskih stvari brinući samo o celestijalnim visinama (Łowmiański 1996: 137–138). Helmold svjedoči kako je Vidov svećenik imao iste moći (ako ne i veće) kao rujanski poglavar. Dakle, Nodilo

od jednoga lokalnog božanstva koje je bilo najveći bog (*deus deorum*) baltičkoga panteona stvara vrhovno (globalno, naravno, u slavenskom smislu) božanstvo staroslavenskoga Olimpa i južnoslavenskoga panteona (Vid). Time postavlja nebesko vidilo kao tvorbeni princip i zaključuje kako je spomenuto shvaćanje tvorbe svijeta kulturnim dodirima preuzeto od Iranaca, koji tvorcu Ahura Mazdi, povezanom s kultom svjetlosti i vatre, veličaju “oba oka” (Yaçna, LXVII, 62; N30). Međutim, u Zaratustrinu nauku apstraktan princip svjetlosti shvaćen je kao moralna snaga, a tek kasnije u sistematizaciji njegove religije kult vatre postaje osnovna magijska komponenta za tumačenja Zaratustrina apstraktnoga principa svjetlosti (Veljačić 1983: 29). *Svjetotvorno zrenje* višnjega boga Nodilo pronalazi u pučkom slovačkom kozmogonijskom *pričanju* koje pripovijeda kako je nakon razdoblja sna “bilo sugjeno, da se Bog, ipak, probudi. Kad se ovo sluči, Bog počeo unaokolo gledati, pa kuda god okom svrnuo, tu nastade po jedna zvijezda. I Bog se dignu, da se divi svemu, što on bijaše svojim okom stvorio” (N30).⁸³ Taj kozmogonijski mit Nodilo bilježi prema zapisu/prijevodu Gregora Kreka i na temelju njega zaključuje: “Ova slovačka kozmogonija je Helmoldova” (N30, Krek 1874: 278–279).⁸⁴ U usporedbi s današnjim mitološkim istraživanjima koja upućuju na to da je u Praslavena Nebeski Otac bio zaboravljen, jer se povukao i, eliadeovski parafrazirano, postao *deus otiosus*, kako bi svijetom upravljali njegovi potomci, a ulogu tog odmaknutog Boga u praslavenskom vjerskom sustavu preuzima

⁸³ Nodilo (29) navodi Krekovo tumačenje koje Vidovo ime izvodi iz korijena *ve, flare*, te bi slovio kao “vjetrni bog”, što znači da mu nije pridani vrhovni položaj *na nebu* (Krek 1874: 105–106). Isto tako, Nodilo bilježi i Perwolfov etimologiju *Vit – victor* (Perwolf 1885: 16).

⁸⁴ Nodilo citira samo dio kozmogonijskoga mita i to onaj koji potvrđuje činjenicu da je svijet nastao iz Božjega pogleda (vida). Nastavak u prijevodu glasi: “I Bog se počeo čuditi svemu tome što je njegovo oko učinilo. I zatim je hodao i hodao, ali nigdje nije bio početak ili kraj; i zatim je ugledao ispod sebe samo more. Kročio je u more i zaronio je u njegovu dubinu. Kada je izašao, ispod njegova nokta nalazilo se zrno pijeska. Zrno pijeska je palo i plutalo na vodi; i to zrno pijeska je naša Zemlja, a dubina mora je njezin prvotan dom” (prema Dragomanov 1961: 90). Mixailo (Mihajlo) Petrovič Dragomanov zaključuje da je u spomenutom kozmogonijskom mitu dualizam toliko oslabio da je zapravo nestao: Bog je zaronio u more i izvukao je zrno pijeska. Dio mita koji Nodilo ne citira poznat je pod nazivom *Earth diver myth* (usp. McKim Malville <http://Dundes1984:270–294>). Osnovni elementi kozmosa prema tom mitu izvučeni su iz dubina prvobitnih voda (*materia prima*). Usp. etnološku predaju “Kako je postala Zemlja” s mitemom Božjega kozmogonijskog ronjenja (“Kad je Bog izronio, izvadi taj pijesak, baci ga na vodu, a od toga se pijesak stvori kopno.”), koju je zabilježio Mijo Biljan (1907: 304).

Perun (usp. Belaj 2000: 116), Nodilo kao vrhovnoga boga starih Slavena/Praslavena određuje Svantevida (na južnoslavenskoj *razini* – Vid).⁸⁵

Pored kozmogonijskoga mita o stvaranju svijeta Božjim vidilom, Nodilo polazi od kozmogonijskoga mita koji je povezan s elementom ognja, a koji je također bitan u njegovoj mitološkoj metodologiji kojom uspostavlja Svantevida/Vida kao vrhovno slavensko božanstvo. Prema tom mitskom zamišljaju, Zemlja stoji na vodi, voda na ognju, a oganj na zmajogorčevu ognju čiji je “poduporanj duhovito ognjeno biće, Zmaj-Oganj” (N436 [usp. Karadžić: *Rječnik – Zmajogorčev oganj*]).⁸⁶ Nodilo pritom navodi kako se spomenuta kozmogonija odnosi i na Vidovu religiju, jer od vidila nije moguće rastaviti (diferencirati) oganj, pa tako u postanku Neba i Zemlje, u začecima svijeta i vijeka, pronalazi božje vidilo kao (prvotno) izvoriste bogova – teogonija, a božji Oganj kao prvi temelj svijeta – kozmogonija (N436). Dakle, značajna je stvaralačka kategorija rastavljanja, jer dok je vidilo tvorac božanskoga svijeta, oganj u Nodilovoj koncepciji kozmogonije postaje prvi temelj svijeta, čime se princip/element *vatre* (Agni) u Nodilovu sistemu kozmogonije može usporediti s heraklitovskom vatom kao temeljem svijeta.

Sreten Petrović, polazeći od otkrića *Velesove knjige* (9. stoljeće), kao navodno najranijega slavenskog spisa, koja bilježi kako je Svantevid bio štovan i u Novgorodu (Petrović 1999: 152, 168), postavlja Vida kao vrhovno slavensko božanstvo. Naime, *Velesova knjiga*, koja se danas smatra romantiziranim “izvorom” (Radulović 2018), pokazuje kako su prvu božansku trijadu (Trojstvo) činili Svarog, Perun i Svetovid (*Velesova knjiga* 2000: 79). Nodilo apostrofira da slavenska mitologija (zamjetno je da ne određuje slavensku granu, slavensko pleme) “kao da bilježi za nebo dva boga, staroga i mladoga, Svaroga (*svar* sanskrtski i zendski nebo) i Svarožića”

⁸⁵ Kulišić navodi kako je Evel Gasparini ukazao na značajno mjesto u Helmoldovoj *Kronici* gdje navodi da su Slaveni vjerovali da na nebu postoji jedan vrhovni bog koji se brine samo o nebeskim prostranstvima, dok je upravljanje svijetom prepustio nižim božanstvima. Također, upućuje na to kako se slavensko vjerovanje u vrhovnoga nebeskog boga podudara s vjerovanjima ugrofinskih naroda “o vrhovnom nebeskom bogu (Nišk’e paz, Num)” koji je upravljanje svijetom prepustio nižim božanstvima (SMR: 26).

⁸⁶ Navedeno mitsko kazivanje Nodilu će poslužiti za eufemizaciju etosa zmiје/zmaja (usp. 9. poglavlje ove knjige). Za Karadžićev *Srpski rječnik* (1852) u daljnjem navođenju koristim Nodilovo obilježavanje *Rječnik* s nazivom leksikografske natuknice.

(N46).⁸⁷ Time uspostavlja određenu usporedbu između Svantevida i Svaroga, pri čemu bi Svantevid figurirao kod Baltičkih Slavena (u Arkoni/Orekunda) kao nebeski bog (N236).

U usporedbi s Vitomirom Belajem, koji navodi da se vrhovni slaven-ski bog ne može rekonstruirati budući da je nestao kao *deus otiosus*, u Nodilovoj rekonstrukciji vrhovnoga slavenskog Olimpljanina Svantevid figurira i kao nebeski Bog/Otac. Međutim, Nodilo ipak od Vida stvara samo Dyauh pitā, i u njegovoj koncepciji Vid kao Otac Nebo ostaje djelat-an i ne postaje *deus otiosus*, što je paradoksalna funkcija (Nodilova) Vida s obzirom na druge mitologije u kojima Otac Nebo postaje *deus otiosus*. Eliade zaključuje da je nebeskog stvoritelja nadomjestio Bog Oploditelj koji se javlja kao parnjak Velike Boginje, kao “epifanija pokretačkih snaga Svemira” (1970: 90).⁸⁸

Romanticizam i ideal/izam Svantevidova kulta

Nodilo se u određivanju vrhovnoga slavenskog božanstva poziva na Prokopijeva izvješća i Nestorove *Kijevske kronike* (Nestor je u svojim izvješćima, prema Nodilovoj detekciji (N381), krenuo Prokopijevim tra-gom), no od tih izvora polazi tek nakon adresiranja Helmolda, tvrdeći da Helmold donosi pouzdanije svjedočanstvo od spomenutih kroničara. Nodilo, naravno, re/konstrukciju staroslavenske mitologije započinje i na osnovi prvoga povijesnog svjedočanstva o religiji Južnih Slavena – zapisa bizantskoga povjesničara Prokopija (6. stoljeće) prema kojemu vrhovno božanstvo Južnih Slavena figurira kao Gromovnik (*Bellum Gothicum* III, 14, 23; usp. N32).⁸⁹ I dok je u izdanju zbornika *Vizantiski izvori za istoriju naroda Jugoslavije* donesen prijevod prema kojemu Prokopije za Ante i Slavene svjedoči da im je vrhovni bog “jedan od bogova, tvorac munje,

⁸⁷ Mislav Ježić navodi da sa staroindijskom porodicom riječi *svār* (svjetlo, nebo, sunce), *svargā* (nebo), *surya* (Sunce) itd. neki povezuju i staroslavenskoga boga Svaroga, čije se ime tumači kao Hefest (Ježić 1987: 35). Nodilo polazi od potonjega grozda riječi kojim oblikuje vlastitu *vidovnu* mitologiju, određujući Svantevida kao vrhovnika staroslavenskoga Olimpa (usp. 5. poglavlje ove knjige).

⁸⁸ Za Nodilovu figuraciju Vida kao nebeskoga oca i kao boga vegetacije može poslužiti egipatska religija, u kojoj su Oziris i Ra prikazani u *Jedinosti* (usp. Gopodinović 1994: 125).

⁸⁹ Usp. 9. poglavlje ove knjige.

jedini gospodar sveta” (1955I: 26), Vitomir Belaj zaključuje da je Prokopije na tom mjestu opisao vjerovanje “jedne skupine slavenskih Anta koja je u ono doba živjela još sjeverno od Dunava, no to isto pokoljenje uskoro je prešlo Dunav prema jugu” (Belaj 1988: 32). Nodilo će još više reducirati Prokopijev zapis – apostrofira da se spomenuto svjedočanstvo o tvorcu munje kao vrhovnom bogu Slavena i Anta odnosi samo na Ante, pri čemu Slavene (Južne Slavene) iz Prokopijeva teonimnoga panteona isključuje. Kako se Prokopijevo svjedočanstvo o vrhovnome Gromovniku ne može “uklopiti” (tehnika podudarnosti, preklapanja, uklapanja izvora) u Helmoldovo svjedočanstvo o vrhovnome bogu Svantevidu u Baltičkih/Rujanskih Slavena (Rugini, Rujani, Rujanci), Nodilo deduktivno zaključuje (riječ je o drugom deduktivnom zaključku takve vrste kada je riječ o Nodilovoj rekonstrukciji vrhovnika staroslavenskoga Olimpljanina) da je Prokopije, na isti način kao što je Helmold u krajnjih zapadnih Venda (Veneti), odredio Svantevida kao vrhovnoga boga kod krajnjih istočnih Anta (N32). I bez obzira na to što Prokopije doista zapisuje kako je riječ o tvorcu munje, Nodilo ostaje ustrajan (*romantičarski* dosljedan) u vlastitoj interpretaciji Prokopijeva zapisa, upisujući u njegove povijesne svjetove svjedočanstvo o Svantevidovu kultu kod krajnjih istočnih Anta.⁹⁰ Konstatira kako je Prokopijev zapis povijesno sporan jer Perunovo ime ne spominje (Prokopije zapisuje samo njegovu teofornu funkciju kao tvorca munje), i zaključuje da je vjerojatno riječ o mitološkoj translaciji božanstva iz helenskoga kulturnog kruga gdje kao vrhovno božanstvo figurira Zeus gromotvorac (N381) te da je riječ o Prokopijevoj pogrešci što je vrhovno božanstvo Anta odredio kao gromotvorca, jer “vidi kod Antâ kip vrhovnoga boga sa strijelom u desnici” (N32). U slijedu vlastite re/konstrukcije Nodilo (N42) navodi kako su Anti štovali kip/idol Jakoboga, ispod čijih su se nogu nalazile ljudska i lavlja glava; pritom je u desnoj ruci držao strijelu, a u lijevoj srebrnu loptu ili jabuku, što navodi prema Orbinijevu zapisu (*Il Regno degli Slavi*, Pesaro 1601, p. 19),⁹¹ pri čemu bi Jakobog, prema Nodilovoj interpretaciji, figurirao kao antski parnjak Svantevidu (funkcionalnost božanskih ruku). U 19. poglavlju *Kraljevstva Slavena* Mavro Orbini, među ostalim, zapisuje kako je o vjeri Anta pisao

⁹⁰ Slobodan Zečević, polazeći od Prokopijeva zapisa, uspostavlja božanski paralelizam Perun – Zeus – Jupiter – Donar/Thor (1963a: 604).

⁹¹ Slijedim Nodilovo navođenje Orbinijeva djela *Kraljevstvo Slavena* prema oznaci poglavlja.

Jeremija Rus u *Moskovskom ljetopisu* (usp. Znayenko 1980: 42), navodeći da su pored ostalih bogova štovali idola pod čijim su nogama ležale ljudska i lavlja glava; u desnici je držao strijelu, a u lijevici srebrnu kuglu. Nodilo Jakobogovoj lijevici dodjeljuje i jabuku, u slučaju kada ne drži srebrnu loptu. U usporedbi s Nodilovom interpretacijom koja postavlja znak jednakosti između Svantevida i Jakoboga, Mavro Orbini zapisuje da se antska božanstva razlikuju od slavenskih: zvali su ga Jakobog, “odnosno jaki Bog. Valja ga lučiti od idola koje štovahu Slaveni”.⁹² U 82. poglavlju Mavro Orbini svjedoči da Slaveni “ne imahu idole jedinstvenoga oblička, već međusobno različite, kao što različita bijahu i njihova vjerovanja”. Preko potonjega podatka Nodilo (olako) prelazi. U istom poglavlju Orbini navodi boga imenom Podaga, kojega atribuirao kao slavenskoga boga kojemu je kao antropomorfnom bogu bio dodijeljen hram: “Taj Podaga (kako izvješćuje Helmold u 1. knjizi, poglavlju 84.) bješe bog Slavena” (Orbini 1999: 143; p. 82). Nodilo Podagu ne spominje.⁹³

Nodilo nastoji dokazati da su religija o kojoj izvješćuje Helmold te religija Anta o kojima govori Prokopije (Prokopijevo izvješće reducira samo na Ante) i religija Južnih Slavena, koju njegova studija re/konstruirao, JEDNA religija (N33). Za mogućnost da Svantevida protegne (znanstveno-mitološka proteza) kao vrhovno božanstvo na ostale Slavene s područja Baltičkih Slavena koristi navod da religija nije “ni mjesna, ni pokrajinska, već sveopća narodna. [...] Istina je samo to, da se sporedne vjerske crte rišu drukčije, u pojedinim granama onih rodova; osobito nazivi mogu biti različiti” (N32). Pored toga što postavlja Svantevida kao vrhovno božanstvo Rujanskih Slavena (N382), Helmold će iz još jednoga razloga biti zanimljiv Nodilu. Naime, on svjedoči o dualizmu (religija dva-

⁹² U 96. poglavlju Orbinijeva djela navedeno je kako je Jeremija Rus autor *Ruskoga ljetopisa* (*Moskovski ljetopis* imenovan je naslovnom sintagmom *Ruski ljetopis*). U poglavlju “Izvori koje Orbini navodi u svom popisu” zapisano je *Ruski ljetopis* (*Annali de Russia*): “Orbini spominje zapise o Rusiji Jeremije Rusa čitajući Sigmunda Herbersteina i Franceska Bisia iz Bergama [...]. Očito je navedene ljetopise poznavao preko Herbersteina i Bisia koji raspravljaju o ruskom primanju kršćanstva” (prema Orbini 1999: 562; usp. N42).

⁹³ U prijevodu na srpski jezik studije Henryka Łowmiańskiego Podaga je označen/a kao bog i boginja, primjerice, “plonjski idol Podaga”, “plonjska Podaga”, “ime plonjskog božanstva glasilo [je] Podaga” itd. Plonja je bila sjedište niže vagrijske teritorijalne jedinice (1996: 133–135). U engleskom prijevodu Helmoldove *Kronike* navedeno je da Helmold pogrešno transliterira *Pogada* kao *Podaga*. Podaga je idol u Plönu. (Helmold 1966: 219).

ju načela) u religiji spomenutih slavenskih plemena, u okviru čega osim o Svantevidu svjedoči i o postojanju njegova oponenta Crnoboga (N32; usp. Helmold 1966: 159).⁹⁴

Nodilove konceptualizacije južnoslavenskoga vrhovnog boga Vida (božanstva *stare vjere* Srba i Hrvata) te njegove paralelizme u okviru indoeuropske komparativne mitologije moguće je sažeto predložiti tabličnim prikazom.

“stara vjera” Srba i Hrvata	Vid
vedski mitološki sistem	Dyauh pitā, Varuna (usp. N696) ⁹⁵
Baltički Slaveni/arkonski hram na Rujani (Rügen)	Svantevid
iranski mitološki sistem (<i>Avesta</i>)	Ahura Mazda
antski mitološki sistem	Jakobog
grčka mitologija	Zeus
rimski mitologija	Jupiter, Janus (N33, 26, 37), Mars
germanska mitologija	Donar, Zio, Wodan (N83, 26, 78)
saska mitologija	Beldeg (N680; Beldeg kao Baldr ili Odin; usp. N132) ⁹⁶
skandinavski (nordijski) mitologija	Thôrr, Týr (N83, 26), Frey (N78), ⁹⁷ Odin (<i>jednookost</i>) ⁹⁸

⁹⁴ O Nodilovim re/konstrukcijama Crnoboga usp. 4. poglavlje ove knjige.

⁹⁵ Paralelizam Svantevid/Vid – Varuna Nodilo uvodi tek u “Ispravicima i dopunama”, ističući kako je Varuna (*nebo*) stariji od Indre (usp. RV X, 124; N696).

⁹⁶ Usp. 8. poglavlje.

⁹⁷ O vjerskom prijapizmu i Nodilovoj usporednici Svantevid – Frey usp. sljedeće poglavlje. O Nodilovoj etimologijskoj poveznici između riječi *tívar* (Nodilovim bilježenjem *tívar*) i *davori* koje interpretira kao iste solarne bogove (N247) usp. 7. poglavlje.

⁹⁸ Prema Nodilovoj interpretaciji, u okviru mitologije prirode Odin u starosti (kategorija *sljepoće, čoravosti*) figurira kao slika *deše* (ostarjeloga Vida) iz naših priča. U tom trenutku oko vidnih bogova postaje kobno (kategorija *zlih očiju, strah od oculus obliquus*). Ostarjeli Odin založio je jedno oko bogu Mimiru na bunaru iz kojega je želio piti. Slijepi Odin zadobiva nadimak *Blindr*, a po *bradetini* – Långbardr, Dugobrad, pri čemu Nodilo napominje da brada ostaje atribut boga koji se *vedri* i *oblači* (N160–161; usp. N65). U ostarjelosti preobrazbi Odin postaje blizak podzemnoj boginji Hel, ali i dalje figurira kao veliki lovac na velikom konju uz svoja tri *ogara* (usp. N161). Za razliku od Nodila koji Svantevidovu sljepoću interpretira kao slabljenje vidne moći, Georges Dumézil Odinovu sljepoću tumači kao spiritualnu spoznaju (1988: 140).

Poslije Helmolda: Svantevidova policefalija i teomorfna polionimija

Danski povjesničar Saxo Grammaticus (1150/1158–1208/1220), mladi Helmoldov suvremenik, opisao je Svantevidovo bogoštovlje u *Danskoj povijesti* (*Danorum regum euromque historia*, XIV. knjiga, 39. poglavlje). Svjedoči o bojnom pohodu danskoga kralja Valdemara 1168. godine na slavenski otok Rügen (Rujana), osvajanje Arkone i rušenje Svantevidova kipa/hrama (Belaj 1998: 35).⁹⁹ Prema njegovu opisu, Svantevidov kip figurirao je kao gorostasani drveni četveroglavi kip/idol, s dvama prsima i leđima kao rimski Janus (N33), oko 6 do 8 metara visine (usp. Gavazzi 1938: 37 [usp. Eliade 1991III: 33, koji navodi da je riječ o 8 metara visine]), “s četirima glavama i isto toliko šija, od kojih su dvije gledale naprijed a isto toliko otraga” (Belaj 1998: 61). Međutim, Nodilo Svantevidovu četveroglavost (policefaliju) ne tumači kategorijom vida, nego upućuje na to “da na četiri doba u godini pokazuje i alegorija Svantevidove slike u Arkoni (Sax. Gram. H. Dan., p. 287).”¹⁰⁰ Dakle, navedeno postavlja u kontekst o četiri godišnja doba (*zemana*); i premda su Slavenima kao glavni *zemani* bili ljeto i zima,

a uzgrdna jesen pa još uzgrednije, osobito najsjevernijim, proljeće. U Eddi ljeto i zima živa su lica. U indijskoj mitologiji, Sunce za četiri *zimana* prolazi četiri kraja zemaljska, istočni, zapadni, južni i sjeverni. (N252)¹⁰¹

Na temelju četveroglavosti Nodilo Svantevidu kao vrhovnom slavenskom božanstvu pripisuje atribut boga *vidila* (vidovna mitologija) – boga godišnjega obilja (N33) – s obzirom na to da mu dodjeljuje kategoriju kozmološkoga i teogonijskoga stvaranja pomoću njegova *zrenja*. Možda se povezuje s njegovom policefalijom i kategorija četveroglavoga vida koje mu omogućuje viđenje četiriju strana svijeta, pri čemu istok i jug označuju carstvo dana, proljeća i ljeta, a zapad i sjever carstvo noći i zime prema mitskim kategorijama povezivanja strana svijeta s aspektom dana/

⁹⁹ “[...] Rujanski otok ima drugo ime Rana (Šafařík, *Slav. Alterth.*, II, S. 574)” (N237).

¹⁰⁰ Nodilo (33) polazi od izdanja Saxonis Grammatici. *Historia Danica*. Francofurti ad Moenum, 1576. Koristim Nodilovo bibliografsko bilježenje navedene *Kronike*.

¹⁰¹ Kao što napominje Julio Caro Baroja u knjizi *Le Carnaval* (1979), učena podjela na četiri godišnja doba postala je općeprihvaćenom tek posljednjih stoljeća; još u 17. stoljeću najpopularnija je bila podjela godine na zimu i ljeto (prema Lozica 1997: 27).

noći i s godišnjim dobima (usp. Petrović 1999: 172).¹⁰² Smatram da Nodilo neće toliko inzistirati na Svantevidovoj policefaliji zbog policefalije (*troglavosti*) prisutne i u demoniziranoga Troglava (troglav Arapin, troglav Balačko) kao boga donjega, podzemnog svijeta, pri čemu je značajno da obojica figuriraju i kao niktomorfni konjanici.¹⁰³ Kada piše o Svantevidu, Nodilo manje polazi od Saxa Grammaticusa, koji svjedoči o Svantevidovoj policefaliji, jer izgleda da Nodilu policefalija nije bila toliko bitna s obzirom na to da je Helmold spominje samo jedanput (usp. Kulišić 1979: 183).¹⁰⁴ Veselin Čajkanović izjednačuje arkonskoga Svantevida i Triglava, i pritom Triglava atribuirao kao starinskoga vrhovnog boga (Čajkanović 1941: 61), kontradiktorno Nodilovoj koncepciji koja kao vrhovnoga boga postavlja Svantevida. Ono što će Nodila zanimati iz Saxova izvješća jest opis Svantevidova kipa/idola i bogoštovlja. Svantevidovu policefaliju Nodilo će tematizirati tek u IV. dijelu "Sunce dvanaestoliko i gradnja mlade godine" svoje studije.

Prvi su put u 9. stoljeću Rujanski Slaveni ostali bez svoga Svantevida kada su morali njegovo bogoštovlje – pod utjecajem kršćanske prakse koja je primjenjivala kolonizatorsku teomorfnu homonimiju (N31) – zamijeniti štovanjem sv. Vida. Ipak, već su se u 9. stoljeću Baltički Slaveni uspjeli obraniti od kolonizatorskoga ušutkavanja njihova bogoštovlja. Helmold izvješćuje da su polovicom 9. stoljeća za vladavine Ludviga II. benediktinci podigli hram na Rujani posvećen sv. Vitu. Njihovim odlaskom, povlačenjem, Rujanci se vraćaju svome poganstvu, dok su sv. Vita i dalje poštovali kao najvišega boga kojemu su podigli i hram (II, 12). Time Helmold u okviru koncepta *Drang nach Osten* svjedoči da su Rujanci nastavili poštovati sv. Vita.¹⁰⁵ Helmoldovo tumačenje proizlazi iz diskursa

¹⁰² Vitomir Belaj Svantevidovu policefaliju postavlja u paralelizam s litavskom dajnom koja navodi "Perkuna je četiri" i sa skandinavskom kozmološkom shemom prema kojoj nebeski svod drže "[č]etiri skupine patuljaka, zvani Austri, Vestri, Nordri, Sudri – 'Istočni, Zapadni, Sjeverni, Južni', predstavljaju četiri glavna vjetra" (Belaj 1998: 60). Usp. Helmoldovo svjedočenje o policefaliji slavenskih idola (1966: 219).

¹⁰³ O Triglavu u Nodilovoj interpretaciji niktomorfne trilogije Sunca usp. 6. poglavlje.

¹⁰⁴ U Polapskih/Baltičkih Slavena božanstva su često policefalna, a također su prisutna i u istočnih slavenskih susjeda – u finskih naroda – Ostjaka i Samojava (Kulišić 1979: 180).

¹⁰⁵ Od početka 10. do kraja 12. stoljeća koncept *Drang nach Osten* dominirao je u politici sjeveroistočne Njemačke u pravcu područja između Odre i Elbe (usp. <http://oit.boisestate.edu/sknox/thesis/chapt1.html>), a posljednje baltičko uporište – Svantevidova Arkona – uništeno je 1169. godine.

kolonizatorskoga kršćanstva, prema kojemu se vjerovalo da je Svetovid/Svantevid zamijenio sv. Vida: “Ništa ne ljuti toliko pobožnoga Helmolda, koliko ovo, da mučenika Vita okorjeli Rujani uzeše štovati kano davno-ga svoga Vida” (N31). Nodilo, međutim, ne dijeli Helmoldovo mišljenje, i ovo je jedina od rijetkih točaka razlaza s kršćanskim Helmoldom. Nodilo ističe da je Vid *bog bogova* kojega su kršćani *prometnuli* (homonimijom između poganskoga božanstva i kršćanskoga sveca) u sv. Vita iz Korveje (N32) te kako je sv. Vit u kršćanskom martirologiju “malo glasit” (N35).¹⁰⁶ Nodilo ne navodi što se točno povijesno dogodilo u procesu odolijevanja Baltičkih Slavena kršćanskoj kolonizaciji u 9. stoljeću, i neodređeno zapisuje: “[...] ali se svetomu Vidu dogodila neprilika” (N31). Nodilo između *boga bogova* i kršćanskoga sveca razliku uspostavlja samo na osnovi jednoga (naravno, distinktivnog) fonema [d]-[t] (usp. N35). Naime, polazi od oblika imena Svetovid (Sventovid/Svantevid). Njegovo mišljenje dijeli i Ivo Pilar – inače kritičar Nodilove studije – jer je Crkva našla poganskom bogu supstitut sa sličnim imenom, a to je Sanctus Vitus (Pilar 1931: 38). Ime kršćanskoga sveca u narodnom govoru zadržano je kao Vid, što znači da je Vid stari oblik i da se po snazi tradicionalizma sačuvao i u kršćanskom obliku. “Svetovit je na kršćanski i latinski udešeni oblik, koji je imao razloga iznositi Helmold, ali nikako mi” (Pilar 1931: 38). Konačna za kršćanstvo kolonizacija Baltičkih Slavena ostvarena je u 12. stoljeću kada je sv. Vit u potpunosti potisnuo Vida/Svantevida (N31) – o čemu svjedoče Helmold (II, 12) i Saxo Grammaticus – čime je nastalo premještanje poganskoga božanstva u kristijanizirano božanstvo. Slavenska su plemena “Pomeranci i Obotriti (Obodrici)” (N31) zajedno s danskim kraljem Valdemarom I. Velikim (1131–1182), koji je poveo desetogodišnji rat protiv gusarskoga centra na Rujani, uništili Svantevidov idol; svezali su ga konopom za vrat, izvukli iz hrama, raskomadali i spalili (praksa spaljivanja koju kršćani, ali u ovom slučaju udruženi kršćani i pogani, primjenjuju u odnosu na Druge). Tako su se Dancima pridružili i Slaveni budući da su brojne pokrajine Baltičkih Slavena prinosile danak Svantevidovu hramu i

¹⁰⁶ “Tvrdnja da je sv. Vid nadomjestio pogansko božanstvo Svantevida nije utemeljena. U svim našim krajevima postoje brojne crkve podignute njemu u čast, a samo u Sloveniji ima ih 76” (*Leksikon ikonografije...* 1990: 583–584). Nakon ovakve odrještice (vrlo sigurne, dogmatične) enciklopedijske tvrdnje postavlja se pitanje *gdje je ISTINA?* U posljednjem poglavlju svoje studije, u kojemu razmatra lunarnu mitologiju, Nodilo se još jednom razilazi od Helmoldove *Kronike*. Riječ je o dva razmimoilaženja od Nodilova prvoga svjedoka o staroslavenskoj staroj vjeri.

proročistu. Nodilo ne navodi razloge zbog kojih su se zajedno s danskim kraljem Valdemarom I. našla udružena i slavenska plemena. Ono što je upitno u Nodilovim osvrtima na opise pada Svantevidova bogoštovlja jest idealizacija Svantevidova kulta, u okviru čega nije uputio na arkonsku teokratsku monarhiju (usp. Conte 1989: 59, 65). Nodilo donosi samo religijski život Rujana bez osvrta na ekonomsku podlogu, zanemarujući povezanost religije s ekonomijom.¹⁰⁷ Pored toga što se Svantevidovu idolu prinosila novčana svota iz svih slavenskih krajeva (N30), pridavala mu se i godišnja ljudska žrtva – “čovjeka inostranca, poimence hristijanina, koga bi izdriebili” (N33–34).¹⁰⁸

Prema topografskim podacima Nodilo zaključuje da je Sutvidova religija bila izrazito jaka kod Hrvata (N51). Tako ipak uspostavlja razgraničenje između Hrvata i Srba prema religiji/mitologiji. Navedenoj razlici pronalazi potvrdu u čestici *sut* teonima Sutvid; forma *sut* za *svet* je hrvatska osobina, što iščitava u hrvatskim toponimima, a osobito u području Biograda i splitskoj okolici: “Sukošan (sveti Kasijan), Supetar, Sutivan, Sustipan, Sućurac (sveti Juraj), a i dalje u Primorju ih nalazimo kano Sutvid, Sućekla (sveta Tekla), Sutvara (sveta Vara), Sutomore, Sutorman (?). U našem istoku, ovakvih imena mislim da nema” (N51).¹⁰⁹ Nadalje, traga za Vidovom toponimijom; vilovno i pričajno brdo Viter, neretvansko selo Vid... Pritom upućuje na povezanost Dubrovnika s kultom sv. Vida. Isto tako, navodi i usmenoknjiževne pjesme koje tematiziraju mitsku planinu Vitor iz koje je granulo trojno sunce (Karadžić I, 78; *Opet tada*); postav-

¹⁰⁷ Zanimljiva je idealizacija Svantevidova kulta jer je Natko Nodilo još 1874. godine odbio Hegelov apstraktni sustav apsolutnoga duha kao “filozofičku sanjariju”, koji je prelazio, prekoračivao preko pojedinačnosti i konkretnosti povijesti (usp. Gross 1980: 96; Nodilo 1969: 230–232).

¹⁰⁸ Mavro Orbini u 80. poglavlju svoga djela bilježi da je Valdemar, nakon što je porazio Rujance, sagradio “dvanaest crkava u zemlji nekad Rujanaca, a sad njegovoj”.

¹⁰⁹ Sreten Petrović, polazeći od topološko-mitološke mape južnoslavenskih toponima s osnovama Vid, zaključuje da se na prostoru Slovenije i dalmatinskih otoka (posebice, na Korčuli i Cresu) primjećuje velika učestalost termina sv. Vid, “i samo u dva tri slučaja na oblik ‘Sv. Vit’” (Petrović 1999: 176). Napominje kako je na ostalom “prevažno srpskom etničkom prostoru i nešto ređe u Makedoniji prisutan toponim tipa: Vid, Vidovo, Vitoš, Videž, Vitoglav, Vidovac” (ibid.). U “Ispravicima i dopunama” Nodilo pridodaje: “I do Bihaća, negdašnjeg sela hrvatskih kraljeva, na visinama trogirskim, bijaše mjesto Sutvid” (N646). O *Vidovdanskom prošćeju* u Mraclinu čiji je titular crkve i zaštitnik sv. Vid usp. Cvetnić (1993). Pritom je značajna autoričina opaska: “Iako običaj traje već stoljećima, njegovi sudionici nejasno pričaju o svecu kojemu je ta proslava posvećena” (ibid.: 137).

ljajući poveznicu sa Svantevidovom Arkonom koja je bila sagrađena na mjestu Vitor (Saxo Grammaticus [Knjiga XIV, poglavlje 39] svjedoči kako je Svantevidova Arkona bila sagrađena na jednom otočiću koji se zvao Withora),¹¹⁰ te napominje da staroslavenska riječ *vitati* otkriva značenje *habitare*, i time bi riječ Vitor mogla značiti i “Vidov stan” (N37), s čime povezuje nazive Vitor, Viter. Za Biokovo i brdo Sutvid navodi da se nalazilo na zemlji stare Poganije (N37). U “Ispravicima i dopunama” bilježi da se na Braču, koji se nekada nalazio pod poganskim Neretvanima (Poganija), najviši vrh naziva Vidova gora (N646). U tom *dodatnom* poglavlju, polazeći od djela *Monumenta historica episcopatus Zagrabiensis* (knjiga II, 1874) Ivana Krstitelja Tkalčića, upućuje na prisutnost crkava sv. Vida i kod hrvatskih kajkavaca između Kupe, Save i Drave (usp. N646).

Vidovno božanstvo vegetacije

Svantevida kao vegetacijsko božanstvo, boga godišnjega obilja čiji se blagdan (god) nalazio iza žetve, Nodilo određuje na temelju dvaju obreda koji su se inscenirali u njegovu hramu – obredom proricanja pomoću roga (obilja, *cornucopia*) i obredom milanja. Svantevidov je arkonski kip u lijevoj ruci držao luk, a u desnoj ruci rog “u koji se od godine do godine ulijevalo vina, pa, kako se manje ili više vina nalazilo u rogu, kosmati i bradati veliki sveštenik po tome gataše surazmjerno obilje dojuće godine” (Saxo XIV; Helmold II, 12; N33).¹¹¹ Simboliku Svantevidova roga Nodilo interpretira solarno, što je dokazom da Vidovo zrenje povezuje s maskulinim solarizmom, upućujući na to kako u *arijskoj* simbologiji rogovi i stoka figuriraju kao sunčeve zrake (N33–34, 43).¹¹² Sintagmom “čuvatelj

¹¹⁰ Koliko mitolozi heterogeno bilježe osnovne sakralne staroslavenske toponime pokazuje uz navedeni Nodilov primjer i primjer Jana Peiskera, koji navodi da se Svantevidov poluotok naziva Wittow (Peisker 1928: 60). U engleskom je prijevodu navedeno da se otok Arkona nazivao Wittow (Saxo Grammaticus 1984: 498).

¹¹¹ Podatak o vinu – pri čemu pojedini autori navode da je riječ o medovini – koji se nalazi u Svantevidovu rogu obilja (kornukopija) Nodilo preuzima iz Helmoldova izvješća i izvješća Saxa Grammaticusa (1984: 495). Primjerice, Jan Máchal bilježi kako se u rogu nalazila medovina (1964: 229).

¹¹² Smatram kako se opozicija lijevo-desno može odnositi i na političku, a opozicija sjever-jug na gospodarsku/ekonomsku konotaciju, što bi potvrdilo tezu da je čovjek prvenstveno političko biće i *homo economicus*. Duhovne dimenzije ulaze u svjetove pojedinaca. Nodilova će sveobuhvatna etnofolkloristička metoda (pod navedenim atributom podrazumijevam udruživanje etnoloških i folklorističkih metoda, a preuzimam

ognjenog 'sjemena'" Nodilo u Vidovu kategoriju *zrenja*, koje je najduže na Ivanje (N647), uključuje i kategoriju Ognja. Pritom je bitan i Vidov solarni aspekt (s obzirom na Nodilov paralelizam između Svantevida i Svaroga) jer fizičko oko jest fizički ekvivalent Suncu.¹¹³

Robert Herzt (usp. Willis 1996: 75) eksplicira kako je očito da postojanje četiriju glavnih strana svijeta proizlazi iz strukture ljudskoga tijela, pri čemu bi relacija istok-zapad imala korelaciju s desno-lijevim dualizmom ljudskoga tijela,¹¹⁴ a manje naglašen *axis* sjever-jug korelaciju s prednjom i stražnjom stranom tijela. Tome se može dodati i povezivanje glave s celestijalnim područjem, dok bi donja polovica tijela i noge pripadali podzemnome svijetu (*mundus subterraneus*). Vertikala nebo-podzemlje odgovara opisu Svantevidova kipa; njegova četveroglava s polimorfnim vidom pripada kategorijama cjelokupnoga viđenja svijeta, a njegove noge (donji dio drvenoga stupa) ukopane u zemlju mogu upućivati na Svantevidovu ktonsko-lunarnu simbologiju (usp. Kulišić 1979: 182). Detalj o Svantevidovim ukopanim nogama Nodilo ne navodi.¹¹⁵ Prilikom sveča-

ga od Richarda M. Dorsona, koji, primjerice, Maxa Müllera određuje kao etnofolklorista – *ethno-folklorist* [usp. Dorson 1968: 38]), tragove Svantevidova roga obilja pronaći i u usmenoj književnosti Južnih Slavena, primjerice u srpskoj priči *So i hleb* (Vila: list za zabavu, književnost i nauku, 1866, br. 51): "[...] u čudotvornog bika hranitelja ima taj rog obilja. Kad se biku lijevi rog odviše, ispada iz njega 'najlepših jela, kakih ni car na svojoj trpezi nema', a kad mu se odviše desni, 'prosiplje se poljem silna stoka'" (N43). Marijan Stojković u svojoj studiji "Rog" (1933) ne navodi lunarnu simbolizaciju roga.

¹¹³ Usp. tablicu u 7. poglavlju.

¹¹⁴ Dakšino ime, jednoga od vedskih Āditya, podudarno je s grčkom i latinskom riječju za *desno*, desnu stranu tijela, desnu (*vještu*) ruku. Riječ je o bogu svetoga umijeća (*vještine*) obavljanja obreda i štovanja bogova, što je jedna od temeljnih društvenih ustanova i etičkih načela vedske zajednice, jer onaj koji uživa darove bogova mora bogovima uzvraćati štovanje. Izvođenje Dakšina imena preuzimam iz predavanja *Vedska mitologija* prof. dr. sc. Mislava Ježića, održanog 13. lipnja 2001. godine u Kulturno informativnom centru KIC u Zagrebu. Kada je kastrirao svoga oca Urana, Kron je očeve genitalije primio lijevom rukom prije nego što ih je kremenim srpom kastrirao: "(od tada se leva ruka uvek smatrala kao rdav predznak)" (Graves 1969: 37).

¹¹⁵ U prijevodu E. Christiansena (Saxo Grammaticus: *Danorum Regum Heroumque Historia*, Liber X-XVI, E. Christiansen, ur. i prev., Oxford, 1984.) navedeni Saxov zapis (Knjiga XIV. 39) glasi: "Stopala su bila u ravnini s tlom, a njihova je baza ležala ispod tla" (prema Šlupecki i Zaroff 1999: 10). Nodilo bilježi i Saxov zapis (XIV) kako svećenik nije smio disati u prisustvu Svantevidova kipa te kako je pri udisanju zraka morao izlaziti iz hrama. Tako će Gregor Krek u Svantevidu iščitati *teomorfozu čistog daha* (usp. Kulišić 1979: 184). Sima Trojanović zabranu svećenikova disanja u blizini Svantevidova kipa, u njegovu hramu, tumači time da je uz kip (pri čemu je zanimljivo da Trojanović bilježi da je riječ o Perunovu kipu) gorjela *vječita vatra*, "pa da je ne bi svojim smrtnim dahom oskrvrio" (1930: 261).

nosti koje su se na Rujani odvijale pri kraju žetve, pored Svantevidova hrama u Arkoni, svećenik je uzimao rog vina iz desne ruke Svantevidova idola i prema količini vina proricao ljetinu iduće godine. Nakon proricanja kornukopijom uzimao je okrugao kruh ljudske visine i prema simpatičkoj magiji proricao ljetinu:

Na narodnoj tadašnjoj gozbini ispred vrata hrama, iznosili bi ogromnu česnicu, iza koje se mogao skoro skrivati svećenik. "Milam li se!" za-pitao bi svećenik, a na narodni odgovor, da se pomalja: "Do godine nimalo!" bijaše usklik sveštenikov, moleći Vida za još rodniju godinu. (Saxo XIV, knjiga, 39. poglavlje; N 34)

Špiro Kulišić prema okruglim hljebovima u simbolizaciji usjeva zaključuje da je Svantevid "predstavljao izvorno, htonsko-lunarno božanstvo, u naj-tješnjoj vezi s agrarnim vjerovanjima i običajima" (1979: 187).

Prežitke milanja Nodilo pronalazi u Hercegovini gdje se strukturno sličan običaj obavlja na Božić:

Ovo milanje još postoji u Hercegovini, taman u jednakoj formi, samo da tu, naravski, više nema sveštenika Svantevidova. [...] Ovaj obred, koji je očevitni ostatak od Svantevidova bogoštovja, vrši se na Božić za to, što onda sa zimnim suncokretom počinje vidilo nove godine. (N40; usp. Karadžić: *Rječnik – Milati se*)

Nodilo priziva još jednu poveznicu:

Može biti, da odovle poteče i drugi naš običaj prve djetinje pogače, tako zvane postupače, ili postupaonice. Djetetu, kad prvom hoće da hodi, drže više glave postupaču, a poveća djeca je izlome, bježeći s komadima odlomljenim (Karadžić: *Rječnik – Postupaonica*). Time sluti se djetetu napredak. (N40–41)¹¹⁶

Nodilo milanje pod česnicom pronalazi samo u Hercegovini, što znači da je potvrdi tražio samo u Karadžićevu *Rječniku*.¹¹⁷ Milovan Gavazzi bilježi kako je Karadžićev primjer bio dugo vremena jedini primjer milanja

¹¹⁶ "Kad počne dijete ići, onda umijese pogaču, pa skupe svu djecu (koja mogu trčati) i momčad iz kuće, te je izlome djetetu više glave: kako koje odlomi komad, a ono bježi odande (da bi i ono dijete onako trčalo)" (Karadžić: *Rječnik – Postupaonica*).

¹¹⁷ Jasna Andrić upućuje na to kako je običaj "pri kojem se netko skriva iza hljeba, žita ili nečega drugog i pita da li ga vide, te najčešće želi da dogodine ne bude viđen" prisutan u sljedećim južnoslavenskim krajevima – Bosni i Hercegovini, hrvatskom jadranskom području Hrvatske, Crnoj Gori, Srbiji, Makedoniji i Bugarskoj (Andrić 1991: 77).

u Južnih Slavena preko kojega se nalazila veza s kultom u Svantevidovu hramu. Pop Ljubomir Peća zabilježio je iz sela Zabrdā varijantu milanja kod bosanskih Hrvata-katolika što se obavljalo na Novu godinu (usp. Gavazzi 1938: 38). Razlika se uočava u tome što se obred na Rujani obavljao iza završene žetve, “zacijelo pod jesen (pisac [Saxo Grammaticus; op. S. M.] to ne određuje pobliže)”, dok u slučaju Zabrdā pripada među božićne običaje (ibid.).

Vidova ratnička prokreacija

Iz dihotomije Svantevidove lijeve ruke s lukom i desne ruke s rogom obilja (*cornucopia*) može se uspostaviti osnovna Svantevidova dihotomija: prema Nodilovoj atribuciji, Svantevid pored toga što figurira kao božanstvo vegetacije djeluje i kao ratničko božanstvo. Radi se o temeljnoj opoziciji unutar kozmološkoga događanja, činu kreacije i destrukcije, u okviru čega ratnička atribucija u Svantevidovu slučaju figurira kao ratnička prokreacija. Nodilo prema tjelesnoj konfiguraciji Svantevidova kipa ne uspostavlja tu dihotomiju, već je uvodi polazeći od običaja/obreda koji su upriličeni u njegovu čast: obredom proricanja prema vinu (medovini) u rogu obilja i obredom milanja interpretira Svantevida kao vegetacijsko božanstvo, a prema hipomantiji koja se obavljala Svantevidovim bijelim konjem i vjerovanju o Svantevidovu niktomorfnom jahanju kao ratničko božanstvo. Arijski (svijetli) bogovi omogućuju obilje i vojuju protiv budnih sila u prirodi i time Vid koji predočuje nebesko vidilo vojuje protiv tame/noći. Kao ratničko božanstvo Nodilo povezuje Svantevida sa Zeusovim teofornim gromom (uspoređuje ga sa Zeusovim ubojitim aspektom, a ne više sa Zeusovom vegetacijskom svjetlošću) i *ratničkim* Marsom koji istodobno figurira i kao bog rata i kao bog “proljetnoga poljskoga krasa” (N34). Svantevidov dvojni aspekt koji proizlazi iz osnovnoga dvojnog kozmološkog aspekta *dan* (*vegetacijsko božanstvo*) – *noć* (*ratničko božanstvo*) u Nodilovoj re/konstrukciji može se (preglednije) prikazati tablično:¹¹⁸

¹¹⁸ Svantevidovi ratnički atributi počeli su se razvijati nakon naseljavanja Slavena u istočnoj Njemačkoj i u razdoblju između 9. i 12. stoljeća kada su se Polapski Slaveni borili za nezavisnost (Zaroff 2002: 16).

ratnički/niktomorfni Svantevidov aspekt	vegetacijski/dnevni Svantevidov aspekt
ontemi: ¹¹⁹ nebesko vidilo koje vojuje protiv tame/noći (noć)	ontemi: rodnost/plodnost (dan)
izvorište rekonstrukcije: hipomantija koja se obavljala Svantevidovim bijelim konjem i niktomorfno jahanje	izvorište rekonstrukcije: obred proricanja prema vinu (medovini) u rogu obilja (<i>cornucopia</i>), obred <i>milanja</i> i prinošenje žrtve (koja je uključivala i godišnju ljudsku žrtvu – “čovjeka inostranca poimenice hristjanina, koga bi izdrijebali”)

Pored kipa arkonskoga Svantevida, kako izvješćuje Saxo Grammaticus, kao ratnički božanski atributi nalazili su se sedlo, uzda i mač ukrašen srebrom.¹²⁰ Isto tako, Saxo Grammaticus zapisuje vjerovanje prema kojemu je Svantevid noću jahao na bijelom konju, što znači da je figurirao kao noćuralni konjanik (usp. Kulišić 1979: 185). Jahanje na konju povezano je s uništenjem *đavolskih*, neprijateljskih sila noći/zime koje donose jalovost na zemlju. Riječ je o Svantevidovoj ktonsko-lunarnoj prirodi, o njegovoj povezanosti sa zemljoradnjom; ratujući protiv neprijateljskih sila u svom niktomorfnom aspektu, Vid donosi plodnost i rodnost u prirodu. Svantevidov konj bijelac čuvao se u hramu; njemu svećenici nisu *gulili* dlaku; kušlja (*kušljav* – onaj koji ima zamršene dlake, neočešljanu kosu ili bradu) hramskog jahao je visoki svećenik (N34–35 [usp. Saxo XIV]).¹²¹ Prema Svantevidovu konju obavljala se hipomantija:

Kad je vojsci ići na krajinu, stoje tri reda kopalja; svaki je red od dva koplja ukrštena, a s vrhom pobodena u zemlju; tri reda imaju jednaki

¹¹⁹ Termine psihem, sociem i ontem preuzimam iz instrumentarija Gaje Peleša, njegove knjige *Priča i značenje: semantika pripovjednog teksta* (1989).

¹²⁰ U priči Lovac (*Bosanske narodne pripovijetke*, Sisak 1870, br. 28) Nodilo pronalazi prežitak Svantevidove uzde (*konjska uzda*) o kojoj je izvijestio Saxo Grammaticus (*Hist. Dan.*; N165). U toj je priči, naime, lovac ubio zelenoga konja koji se “iz jezera izmoli”, a na nagovor vile prigorkinje lovac uzima uzdu zelenoga konja koja posjeduje moć metamorfoze u trenutku kada je netko njome udaren.

¹²¹ Svetovidu su bili posvećeni bijeli konji, a Triglavu i Crnoglavu (Tiarnoglofi) kao *zlodusima* pripadali su crni konji, vranci (Pilar 1931: 56). (Pridodajem kako Nodilo Triglava određuje kao alopersonaž niktomorfnoga Sunca.) Kako Južni Slaveni nisu imali hramove, a hipomantiju su obavljali na vrhuncima brda ili na umjetno načinjenim humcima, Jan Peisker je postavio teoriju o kategoriji svetišta s imenom *konjskih gora*, gdje konjska imena zamjenjuju imena bogova, svjetlosti i tame (*ibid.*). O epskoj poeziji i toposu proricanja po konju usp. Loma 2002: 147–158.

razmak. Sveštenik vodi bijelca, koji će desnom nogom stupati preko ona tri reda; ne pogriješi li konjska noga, Svantevid će dati pobjedu. (N34; Saxonis Gram. 1. XIV, p. 288)¹²²

Prema *koračaju* Svantevidova konja desna strana označuje sreću i plodnost, dok je lijeva nesretna strana; čime je ostvarena dvojnost između lijevog i desnog, crnog i bijelog (N39)¹²³ – “Prvi stupaj, a od tri stupaja dva, imala su biti desna, da bude sreće” (N34).

U kontekstu Svantevidove ratničke atribucije Nodilo tumači i etimologiju njegova teonima: Vid – *Svante-Vid* – Svante (*jak*), ratoborni jaki Vid: “Riječi svetъ prvo, neznabožačko, značenje jest jak” (N35, 42),¹²⁴ čime interpretira božanski ratnički aspekt – Jaki Vid, Sut-Vid, Svetovid/Sutvid, te na tom tragu navodi izreku “ništa pod jakim bogom” (usp. Karadžić: *Rječnik* – Jakostan; “Bog je jakostan”). Nadalje, deduktivno zaključuje, što čini po svome značenju jedno od slabih mjesta Nodilove re/konstrukcije: “Kad narod naš za koga reče, da ‘ništa pod jakim bogom’ jal nema, jal ne zna, on govori još jednako neznabožačkim izrazom, koji se odnosi na davnoga Sutvida, cara nebesnoga” (N42). Citira također i latinski izraz prema kojemu Latini/Rimljani “po isti način, kažu: sub dio, sub Jove frigido” (N42). Pritom zapisuje nekoliko usmenoknjiževih primjera u kojima nalazi frazem *jaki Bog*, navodeći i *jekavsku* (Boka, Crna Gora i Hercegovina) kletvu: “Ko ne pristanuo, da dâ jaki bog, utrla mu se tri sjemena, ljucko, skocko i zemaljsko”, koju preuzima iz Vrčevićeve zbirke *Niz srpskih pripovijedaka* (1881: 206). Time iz aspekta etimološke analize

¹²² “Isto tako treba pomenuti da su se u narodnom predanju očuvali tragovi gatanja iz konjske utrobe ili kostiju, što je već dokazao i prof. D. Kostić, objašnjavajući etimološki zajedničko poreklo slovenskih reči ždrebe i ždrebiti” (Nikolić 1959: 275). Vidov konj figurira kao *jutarnji* mladi konj, ždrebe, otkuda proizlazi riječ *ždrebati*, *žrebati* (*sortiri*), te Nodilo pretpostavlja da od leksema *kobila* (*kobila* Crnoga boga N112) proizlazi *ljuta* riječ *kobiti*. Primjerice, *kobilica* je kokošja kost koja se lomi za okladu; *kobac* je apelativ koji označuje svaku *grabljivu* pticu. I riječ *kob* u slavensko doba značila je *augurium* i “opako djelo, zlo” (N113).

¹²³ “Lijevo rukom ništa se ne smije pružati, jer je to zla ruka; sama desna ruka sretno ruči. Dobra i zla sreća, od boga jednog ili drugog, pa napredno desno i nazadno lijevo, pronikoše, do žila najunutrašnjijih, sav govor naroda našeg” (N39). Nodilo (39) zaključuje kako je spoj sreće i nesreće povezan s vjerovanjem u Sudenice i usud (usp. bajku *Usud* iz zbirke Vuka Karadžića).

¹²⁴ Alexander Brückner također je tumačio Svetovidovo ime u značenju *jak* (*svet*), dok je značenje *sveti* (u značenju sakralnosti) dobio tek kršćanskim uplivom (usp. Petrović 1999: 167). Kao i Nodilo, uspostavio je paralelizam Svantevid – Mars, koji je bio slavljen kao bog rata (ratnička prokreacija) i kao bog zemljoradnje (kreacija).

interpretira Svantevida kao *jakoga boga*.¹²⁵ Tako se Svantevid u Nodilovoj re/konstrukciji religije Srba i Hrvata očituje u svom dvostrukom aspektu – kao *jaki bog* čistog vidila i ljetine te kao *opasan* poglavar poganskoga Olimpa (N35). Razlika između vegetacijskoga i ratničkoga božanstva može se promatrati kao opozicija unutar samoga božanstva, što se može povezati s činjenicom da, primjerice, svaki zodijakalni znak (ako slijedimo Nodilov paralelizam Zeus – Jupiter – Svantevid) posjeduje noćni i dnevni aspekt (usp. Nostradamus 1995: 45). Stoga je moguće govoriti o astroklimi i astromitologiji (ibid.: 23, 166) u okviru čega se najveća Sutvidova epifanija ostvaruje u srpnju (ili kao što na drugom mjestu Nodilo navodi na Ivanje [usp. N647]) kada žarko *vidilo* najviše pritišće niktomorfne i zimne bjesove koji tada spavaju (N55). Svantevidova dvojna podjela na dnevni i noćni aspekt može se povezati i s podjelom staroslavenske godine na dva dijela, zimu i ljetu, “a doba među njima su onda nazivali i posebnim imenima ‘jaro’, ‘vesna’ pa ‘jesen’” (Gavazzi 1920: 97). Nodilo zaključuje kako od Vida vjerojatno proizlazi glagol *viditi* koji se pojavljuje u bugaršticama sa značenjem *sveti i kajati* (“vidio ti Bog veliki!”; primjerice Bogišić 33; *Kad se Ivan Karlović vjerio za kćer kralja budimskoga*), jer odmazda dolazi od velikoga boga Svantevida (moje mišljenje jest da možda spomenuti glagol znači *vidjeti*; navedeno značenje Nodilo bilježi u “Ispravicima i dopunama”: “I u našoj pučkoj etimologiji, Vid je u odnosu sa *vidjeti*” [N645]). Smatra da leksemi *svetiti*, *osveta* proizlaze od prve čestice “u kompoziciji ovoga imena, kao što je od druge jednoznačno *viditi*” (N36); od *Svante* proizlazilo bi *svetiti*, *osveta*, od čestice *vid* proizlazio bi *viditi* u značenju *sveti i kajati*.¹²⁶ Time Svantevidov teonim analizira i u njegovu *ratničkom* aspektu.

U određenju Vida kao vrhovnoga slavenskoga boga Nodilu pomažu pojedini izrazi koje navodi Mavro Orbini: Česi su govorili “pomoz’ Vit” umjesto “pomoz’ Bog” (N35–36). U 80. poglavlju Orbini zapisuje da je Svatovit (kako je zabilježeno prema navedenom izdanju) bio vrhovni rujanski bog (Nodilo modificira Orbinijev zapis u podatak da je riječ o vrhovnom slavenskom bogu). Orbini svjedoči kako se spomen na Svantevida *dugo* održao:

¹²⁵ O raznorodnim tumačenjima Svantevidovih atributa i time određenja njegovih božanskih funkcija usp. Kulišić 1979: 184.

¹²⁶ Izgleda da je –vit predočavao numinoznu posuđenicu koja služi za tvorbu različitih mitoloških naziva u polapskoj mitologiji (usp. Łowmiański 1996: 141).

dandas nema u Češkoj svečanijeg ni rasprostranjenijeg pozdrava od onoga koji priziva njegovo ime. Kad primaju kakvoga gosta ili prijatelja koji im dolazi iz dalekih zemalja, ponavljajući kažu *vitei, vitei*, u znak radosti zbog sačuvana zdravlja, kao da je to zasluga Svatovitova. (Orbini 1999: 142)

Orbinijev zapis Nodilo slijedi jer mu koristi kao dokazna matrica da je Svantevidova vjera bila duboko ukorijenjena i među Česima: “U zapadnoj grani slavenskih jezika, od Vida načinjen je glagol za pozdravljati, dočekati” (N36). Bugarštice često sadrže usklik “moj vidovni Bože” (N36), što navodi prema primjerima pojedinih bugarštica iz Bogišićeve zbirke; primjerice, bugaršticu *Molitva djevojčina vidovnome Bogu* (br. 83) Nodilo određuje kao *mitsku* gdje djevojka moli *Vidovna boga* da joj podari da bude “jela u planini”, kako bi mogla privući zaljubljenika.

Nodilo zaključuje kako je s Vidom povezan i mitem o vidovitom djetetu koje se nalazi u poveznici sa socijemom vila i podareno mu je *znanje nad znanjima* (N36). Isto tako, u usmenoj priči iz Vojvodine *Sisan-Mazan i aršin-brade pedalj-čovjeka* (Kojanov Stefanović 1871: br. 9)¹²⁷ nalazi mitsku sintagmu *vidoviti gusak* – “vidovita večera od vidovitog guska”,¹²⁸ a rješnje začudne sintagme posredno pronalazi (mislim da je u svemu tome imao ogromnu sreću pronalaska povezanosti) u Novakovićевой zbirci *Srpske narodne zagonetke* (1877): “Poleteše dvije guske Bogu na večeru, susrete ih pčela ogorela, te ne ode Bogu na večeru – Varnice” (N36–37). Pritom uspostavlja poveznicu između *vidovitoga guska* i *vidovite iskre*, a sintagmu *vidovita večera* interpretira kao *božju, Vidovu večeru*. Pridodaje i apstrahiranu simbolizaciju guska: “I u drugim našim zagonetkama za varnicu, gusak je najobičniji simbol, koji nju prikriva; pa ovako oličenje svjetlosti u noći već pripada arijskim nazorima. Božja večera, ili vidovita večera, biti će večernji suton vidila” (N37).

Nodilovo određenje Vida/Svetovida kao vrhovnoga slavenskog božanstva, pa tako i vrhovnoga božanstva Južnih Slavena može se upisati i

¹²⁷ Naziv usmene priče Nodilo (615) bilježi u *ijekavskoj* varijanti – *Sisan-Mazan i Aršin-brade pedalj-čovjeka*. Za priče iz Vojvodine koje se nalaze u zbirci Đorđa Kojanova Stefanovića, kao što sam već naglasila, Nodilo (111) navodi da su “valjda [...] naše najznamenitije, s vida mitičnoga. Ovo će biti s toga, što su, prvim postankom svojim, iz zaturenih krajeva Stare Srbije”.

¹²⁸ Duša Sisanove majke obratila mu se mitskim *performativima*: “‘Ustaj! ustaj, Siso-Mazo! da kuvamo od vidovitoga guska vidovitu večeru! Bila je to duša njegove majke” (prema N619).

u ideologiju/politički folklor, s obzirom na Kosovsku bitku (15. lipnja 1389. po julijanskom kalendaru, odnosno 28. lipnja), Kosovo polje kao topos srpskog etnonacionalnog mita (Čolović 1997: 15), a u Nodilovo doba i kao topos imaginarnog *jugomita* (o čemu sam više pisala u prvom poglavlju), na pad srpskoga carstva, pri čemu se u pravoslavnoj crkvi na spomenuti blag/dan ne spominje Vid, Vidoje, Vitus, “niti je kakva služba tom svecu sastavljena, niti taj svetac ima svog tropara”. Srpska pravoslavna crkva na spomenuti dan slavi proroka Amosa i sv. Kneza Lazara (*Srpske slave* 1988: 146).

Vjerski *prijapizam*

Pored vegetacijskoga i ratničkoga aspekta, Nodilo nastoji Svantevida/Vida postaviti kao faličnoga, plodotvornoga boga kao što je figurirao i Porevid (N402, 79).¹²⁹ Uvodi hipotezu kako je u počecima bio faličan i *naš* izraz *Voljani bože!*, “kome mučno da se nagje drugo naravno tumačenje. Pripadaju, valjda, amo i riječi: spor, nespor, sporiti, nasporiti (od *spa*, nadihati se, Daničića *Korijeni*, str. 278)” (N78). Pretpostavlja i kako sve vrste *paprati* upućuju na *plodnost*. Kako Vidu dodjeljuje atribut *faličan* bog, pridaje mu simbolizam glogova štapa i bosiljka – čiji je cvijet bijel i malen – kao prežitke bogoštovlja njegova falusa/*phalla* (N79).¹³⁰ Prijapizam pripisuje i bogu Pripegalu (obično je oblik Pripegala) protiv kojega je Adelgot, nadbiskup u Magdeburgu, 1108. godine uputio Nijemce na križarsku vojnu, kršćansku kolonizaciju sjeverozapadnih Slavena, “posilje-nih i uzobiještenih sa svog boga *Pripegala*” (Brückner 1882: 220–222),¹³¹

¹²⁹ O Porevidu usp. 7. poglavlje, a o Nodilovoj interpretaciji Perunova prijazma usp. 9. poglavlje.

¹³⁰ S Vidom Nodilo magijsko-analogijski povezuje i fitototeme – bijeli luk, travu vidac i vidovu travu. Prema Karadžićevu *Rječniku* (Sporiš) Nodilo (78–79) bilježi da travu *sporiš* (paprac, *Achillea millefolium*) i danas namjenjuju mladencima i stavljaju (na svadbi) ispod njihova stola. Tomo Maretić za *sporiš* (*Verbena officinalis*) upućuje na njezino korištenje prilikom kiseljenja krastavaca, a pored toga navodi i primjer s *mladencima*: “Ja bih rekao zato, da *sporo* dodje starost, ili da im ta trava *spòri*, da budu napredni, jer *sporiti* jest = gedeihen machen, befördern, augere” (Maretić 1882: 131). Hajdučka trava (*Achillea millefolium*) – “mesečina (trava), kunica, mekušica, paprac, spor, sporiš, stolisnik. U Šuleka ima 49 naziva” (Čajkanović 1985a: 239). O Porevid/tu usp. 7. poglavlje.

¹³¹ Špiro Kulišić apostrofira kako je u Adelgotovoj poslanici Pripegala izjednačen s Prijapom i Balfegorom te kako je s Prijapom izjednačen bjeloruski Jarylo čija je lutka s hipertrofiranim falusom predstavljala simboličku žrtvu za plodnost (Kulišić 1979: 199). O Pripegalovu hramu usp. Ivanov i Toporov 1965: 40–41. Radoslav Katičić Jarila,

čiji teonim Aleksandar Loma interpretira kao **Pribygolvz* – nabavljač, sakupljač glava (Loma 2001: 154). Saxo Grammaticus zabilježio je falizam na Svantevidovu otoku Rügen/Rujani, pri čemu, prema njegovoj interpretaciji, karentinski bogovi Porevit i Porenut figuriraju kao prijapična božanstva (usp. Saxo Grammaticus 1984: 508). Nodilo upućuje na potragu za istim značenjem *žara* i *rađanja* kod navedenih božanstava, u okviru čega spominje i Helmoldova boga *Prone/Prove*. Spomenuto značenje pronalazi u riječima *prpa*, *prpor*, “pa bih mislio da samo različni nazivi prikrivaju ovdje isto božanstvo” (N80).¹³² Nodilo pritom ne navodi zapis kroničara Adama iz Bremena (*Povijest hamburške arhidijeceze; Gesta Hammenburgensis ecclesiae Pontificum* IV, 26, 27 [usp. Motz 1996: 19]), koji izvješćuje kako je u Uppsali u Švedskoj postojao hram gdje su se do 13. stoljeća poštovali idoli trojice bogova.¹³³ Najmoćnijemu među njima – Thoru, koji upravlja nebom i gromom, prijestolje je bilo postavljeno u

čije je ime povezano s proljetnim *jarom*, određuje kao Perunova sina, a prikazuje se kako hoda i jaše istovremeno, što znači da Jarilo figurira kao konj (u poveznici s vedskom kozmogonijskom žrtvom) (Katičić 1997: 115–116). Njega, koji je bio nevjeran, dat će ubiti njegova sestra, ljubavnica Morana. (U Nodilovu obiteljskom panteonu nevjernost je pripisana Vidovoj ženi kao uostalom i u Katičić-Belajevoj rekonstrukciji o Mokoš.) Ubojstvom Jarila (prinošenjem konjske žrtve) koje se odvija ljeti započinje nov život (*circulus vitiosus*). “Još je Heinzel ruskog Volosa doveo u vezu sa skandinavskim demonom Volsi, analognim sa grčkim Prijapom” (Kulišić 1979: 168).

¹³² U bogoštovlju “rujanskih Karentina (Saxo Gram., *Hist. Dan.*, p. 294)” posvjedočen je bog Pisius (u Litvina), na čije bogoštovlje Nodilo upućuje da je posjedovalo *elemente prijapizma*. Kao “phalličnu” priču Nodilo navodi priču Čudnovata dlaka (Nodilo bilježi čudotvorna) (Karadžić prip. 31) u kojoj djevojka “sjedeći nad jezerom, zrake sunčane u iglu ulijeva” (N210). Riječ je o mitemu čudnovate lasi/dlake koja se nalazi na djevojčinoj kosi, “crvene kao krv”, koja kada se rascijepi “uzduž s vrha do dna, u njoj nađe zapisano mnogo znatnijih stvari kad se šta događalo u stara vremena od postanja svijeta”. Prema Nodilovoj interpretaciji, čudnovata dlaka sadrži falični simbolizam – izvor života, a njezina je nositeljica djevojka *sjajna kao sunce*, prosutih kosa niz leđa i naga kao od majke rođena. Čudotvornu dlaku Nodilo postavlja u poveznici sa sintagmom “iglom od biljura, kristalnom nebesnom iglom” (N210), koju je pronašao u svjetovima pjesme što ju je zabilježio Vuk Vrčević u djelu *Tri glavne svečanosti*, u kojoj djevojka moli Boga da joj poda iglu od biljura (gorskog kristala) i svakoake svile iz Misira (Egipat) kako bi sašila *jorgan od behara* (cvjetova vočke iz roda *Prunus*), da pokrije sebe i bečara (Vrčević 1883: 58–59). Nodilova interpretacija te pjesme glasi: “Pokrivač ovi od cvijeća, valjda, bogova žena prva sebi sašila, te ležala logom na razbludnoj postelji” (N210). Zanimljivo je da Nodilo ne radi poveznici s pjesmom o Vidu i Vidosavi (usp. sljedeće poglavlje) u kojoj se također pojavljuje mitska sintagma *igla od biljura*.

¹³³ Nodilo koristi izdanje *Kronike Adama Bremenskog* iz Pertzova izdanja *Mon. Germ. Hist. Script. T VII. (Monumenta Germaniae Historica)*. Georges Dumézil teoforno trojstvo postavlja kao osnovicu za trodijelnu skandinavsku ideosferu (vladarska, ratnička i ratarska funkcija) (Dumézil 1979: 116).

sredini. Wodan/Odin, koji vodi ratove i projicira ratnicima hrabrost, te Fricco/Frey (Adam Bremenski Freya imenuje Fricco), koji projicira mir i zadovoljstvo, a čiji je kip ikonografski simboliziran hipertrofiranim falusom, bili su postavljeni do Thorova kipa (usp. *Mitologija* 1990: 178). Simbolizacija Freyova falusa može se tumačiti kao simbol plodnosti, s obzirom na to da je bio štovan, kako izvještava Adam Bremenski, u inicijacijama vjenčanja (usp. Motz 1996: 19), ali i kao simbolizacija ratničke snage. Nodilo samo upućuje na atribut Freyova kipa kojemu je pridat hipertrofirani falus. Navedeno božanstvo, prema Nodilovim atributima, upravljajući kišom i sunčanim zrakom, pretkazuje plodnost: “Da godina bude rodna, taj kip, uz mladu i lijepu sveštenicu (prporušu), vozi se na kolima megju narodom nagomilanim, a kadano se razvedrilo poslije kiše, žrtvuje se bogu čak i ljudskih žrtava” (N79).

Veles/Volos kao kozmički ostarjeli Vid

Kako bi dokazao da je Svantevid figurirao kao vrhovni slavenski bog, Nodilo polazi od dviju ruskih pogodbi koje su sklopili s Bizantom, zabilježeni u Nestorovoj *Kijevskoj kronici*, a na osnovi kojih pojedini mitolozi nastoje dokazati da je Perun bio vrhovno božanstvo starih Slavena. Prva pogodba/zakletva iz 907. godine, koju je sklopio ruski/varjaški knez Oleg/Helge s Bizantom (usp. Belaj 1998: 46), izvješćuje kako su se Rusi u ugovoru s Bizantom zaklinjali s dva Boga – Perunom i Velesom/Volosom (*skotъemъ bogomъ*), što znači da Veles figurira kao bog “prijesne skotske plodnosti”, a taj atribut, prema Nodilovim mitološkim istraživanjima, odgovara i Vidu (N48).¹³⁴ U spomenutoj se zakletvi Perun – kojega su smatrali osvetnikom krive kletve – nalazi na prvom mjestu, a odmah iza njega spominje se Veles, “veliki bog na nebu” (N48).¹³⁵ Vladimir Živančević apo-

¹³⁴ Vid Balog ističe kako rukopis Ljudevita Gaja, koji osobno čuva u svome arhivu, bilježi: “Od Bolvana Veleša pri horvatskem narodu nahaja se sled vu travi veleštiki, koja za vrachtvo kod marhe trebuje se” (2011: 259).

¹³⁵ Vladimir Živančević pokazuje kako je Veles prešao od “teriomorfnog pretka – medveda do antropomorfno božanstva sa atributima i imenom medveda, božanstva koje je zadržalo svoje staro teriolatrijsko tabu ime” (1963: 39). Sreten Petrović u topografskim istraživanjima nailazi na vezu Velesa i *medvjeda* (1999: 21). Začudno je što Łowmiański za taj prvi ugovor navodi da ne spominje bogove te da je ugovor sklopljen 911. godine (1996: 77).

strofira da se Veles nalazi na drugom mjestu jer je riječ o teriomorfnom božanstvu donjega svijeta “u koje se knez zaklinje, za svaki slučaj, da bi još jače utvrdio zakletvu, odnosno sklopio mir, što sve govori o tradicionalnom običaju ritualnog zaklinjanja u ratu” (Živančević 1963: 47) u odnosu na antropomorfnoga Peruna koji je atribuiran kao bog knezova. Nodilo Velesu dodjeljuje celestijalan položaj, što je paradoksalno s obzirom na današnja mitološka istraživanja koja ga određuju kao gospodara svijeta mrtvih s položajem na dnu kozmičkoga stabla sa zoofiguracijom zmije/zmaja (usp. Belaj 1998: 49).¹³⁶ U drugoj pogodbi/zakletvi iz 945. godine Veles se ne spominje, već se navode Bog i Perun – *da budetъ kljatъ otъ Boga i otъ Peruna* (N49). Nodilo upozorava na to da sintagma *od b/Boga* označava Velesa i da se prema navedenoj formuli Rusi zaklinju “svojim vrhovnim bogom i Perunom” (N382). Vitomir Belaj napominje da pri sklapanju mirovne pogodbe ruska zajednica nije više vjernički jedinstvena: “Rusi zato prisižu i na kršćanskoga Boga i na poganskoga boga Peruna, već prema tome tko u koga vjeruje” (Belaj 1998: 48).¹³⁷ Ipak, Nodilo nastoji dokazati da te pogodbe ne potvrđuju da je Perun bio vrhovno slavensko božanstvo, jer se Slaveni/Rusi jednom kunu “Perunom i Volosom, skotskim bogom”, a drugi put “b/Bogom i Perunom”. U drugoj zakletvenoj *formuli* kao neimenovani Bog koji se nalazi prvi u kletvi, prema Nodilovoj tezi, figurira Volos (N382). I kako su Rusi Velesa ikonografski označavali kao jednookoga *orijaša*, Nodilo zaključuje kako i naše usmenoknjiževne priče upućuju na *dešu* s atributima sljepoće kao oznakom slabljenja vidne moći, dnevne ili godišnje u ostarjeloga Vida (N49).¹³⁸ Tako jednooki Veles, u Nodilovoj *re/konstrukciji*, figurira kao oslabljeni (četveroglavi) Vid, čime Velesa određuje kao celestijalno božanstvo, a vrhovno staroslavensko božanstvo određuje binomno: *jaki bog* (Svantevid) – *oslabljeni bog* (Veles), što sažimam sljedećim tabličnim prikazom.

¹³⁶ Usp. 9. poglavlje ove knjige.

¹³⁷ O trećoj pogodbi iz 971. godine, u kojoj se navodi “da budemo prokleti od Boga, koji u nj vjerujemo, i od Peruna i od Volosa, skotjega boga”, usp. Belaj 1998: 48.

¹³⁸ Germani su predočivali Odina kao jednookog starca, ili starca oslabljena vida, “kad ga baš nisu htjeli prikazati slijepcem”. Eliade nadalje apostrofira inicijacijsko unakažavanje vraća i kovača prema knjizi *Hephaistos ou la légende du magicien* (1957) Marie Delcourt. Tjelesne mane podsjećaju “ili na unakažavanja prilikom inicijacija ili pak na sam defektni izgled meštra inicijacije (mali rast, patuljak)” (Eliade 1983: 113).

općeslavenska mitologija/"stara vjera": (rujanski, arkonski) Svantevid (ratnički <i>jaki</i> aspekt vrhovnoga <i>vidovnoga</i> , <i>četeroglavoga</i> božanstva)	općeslavenska mitologija/"stara vjera": Veles ¹³⁹ (<i>ostarjeli</i> Svantevidov aspekt); <i>trpeće</i> tijelo ostarjeloga kozmičkoga božanstva
"stara vjera" Srba i Hrvata: Vid	"stara vjera" Srba i Hrvata: sv. Vlaho, sv. Nikola

Nodilo ističe da su Istočni Slaveni – *poganski* Rusi u Kijevu – Volosa *prekrili* kršćanskim imenom sveca Vlasija, "čobaninom i mučenikom",¹⁴⁰ a u Novgorodu gdje se nalazio Velesov kip/idol sagradili su Vlasijevu crkvu kao što je u Dubrovniku do Orlandova kipa sagrađena Vlahova crkva (N48; usp. Peković 1994: 43). "Historičnu i filologičnu nemogućnost obratnog postanja Velesa od Vlasija, kako to držahu neki, savršeno dokaza G. Krek, u svojoj raspravi: Veles, Volos und Blasius (Archiv für slav. Phil., I B.)" (N48). Naravno, pritom i južnoslavenskom toponimijom nastoji potvrditi Velesov kult: "Veles u planini Podvelez do Mostara, i u hrvatskom Velebitu; ali će to biti, osobito ovo potonje, pod još većom sumnjom" (N48).¹⁴¹ Kako bi dokazao Velesov celestijalni položaj, Nodilo navodi rusku inačicu *Baby* i *Volosožari* za Vlašiće/Plejade, napominjući da posljednje imenovanje vjerojatno sadrži ime Volos-Vid: "Voloso-žari mogu, biti, naprosto, Volosovi žari, Volosova žarka Sunca. Time, Vlasoželci bili bi *Volosoželci*, koji Volosa žele, za njim čeznu, a naše Vlašiće riječ pomagljena dahom hristijanskim, mjesto *Volosići*, *Velešići*, djeca *Veleševa*" (N264). Za Nodilov pokušaj povezivanja Volosa s *Voloso-žarima* (*žarka*

¹³⁹ Istočnoslavenskome Velesu/Volosu odgovara baltički Velnias (litavski), Velns (latvijski) (Mikhailov 1998: 86).

¹⁴⁰ Velesa su zamijenili (kristijanizirani) sv. Vasilije i sv. Blaž (Živančević 1963: 41). Živančević napominje da su postojala dvojica grčkih Blaziosa: "jedan iz Cezareje u Kapadokiji, čobanin, a drugi monah i mučenik" – ili određenije: "Dva su bila sv. Vlaho (Blasius ili Blesius); jedan je bio vojnik i mučenik u Armeniji za vremena Licinijeva progonstva, iza g. 322. po Isukrstu, a drugi je bio biskup u Sebasti Arbanaskoj i mučen za progonstva Dioklecijanova (284–303)" (Talijska 1916: 59). Zamjetno je da je sv. Vlaho svetac koji premošćuje ideološke sfere Istoka i Zapada: "Razlika je jedino što ga istočna crkva slavi kao Vlasija 11. II, a ne kao na zapadu 3. II, jer na taj dan slavi uspomenu na Marijine roditelje Joakima i Anu" (Belamarić 1994: 32). Po svemu sudeći, u Srba se radi i o trećem Vlasiju koji je rođen u Kapadokiji 329. godine, a umro je 378. godine, njegov spomen je 14. siječnja (1. siječnja) (*Srpske slave* 1988: 112–113). Vlasovdan (24. veljače) je označen volovskom slavom (Zlatković 1998: 276–277).

¹⁴¹ Toponimi s osnovom Veles/Volos najbrojniji su u Makedoniji i Sloveniji, zatim u Bosni, Srbiji i Crnoj Gori (Petrović 1999: 245–246).

sunca) i s Vlašićima (Plejade), Živančević napominje da se ne može etimološki prihvatiti i “već je u samoj suštini neprihvatljivo izjednačavanje htoničnog Volosa sa solarnim, nebeskim fenomenima (žarka sunca). [...] Geotropizam i telurska bića suprotni su prirodi uranotropizma i solarnim bićima” (Živančević 1963: 52).¹⁴² Paralelizam između Velesa i Vida Nodilo (48) uspostavlja i na temelju Velesove odrednice kao boga *prijesne skotske* plodnosti, a što čini i Vidovu božansku iskaznicu. Na podatak o običaju *Velesova brada* Nodilo upućuje tek u “Ispravicima i dopunama”: “Rusi, isto ovako, ostavljaju poštogod snoplja ‘Volosu u bradu’ (Grimm, *Deutsche Mythol.*, nachtr. zur s. 130); a ovo nam je opet neka potvrda, da Volos jest Vid” (N651).

Pored toga što analizira spomenute dvije ruske pogodbe/zakletve, Nodilo polazi i od analize dviju bugarskih *pripaski* kako bi ustanovio/dokazao da je Svantevid vrhovno slavensko božanstvo (N48–49). Pritom jedna *pripaska* navodi Trojana, Ch̋rsa (Chors, Hors), Velesa i Peruna, a druga – Peruna, Chorsa, Dyja (Zeusa) i Trojana.¹⁴³ Nodilo ne navodi izvore iz kojih uzima spomenute dvije bugarske *pripaske*: “Jedna *pripaska* nalazi se u bugarskom prevodu, starijem od vijeka XII, grčkog hristijanskog apokrifa o hodanju Bogorodice po paklenim mukama, a druga u prevodu docnijem drugog apokrifa o apokalipsi apostolâ. Inače, nešto je preporna važnost takih spomenika.” Nodilov zaključak o spomenutim bugarskim *pripaskama* prilično je neuvjerljiv: “[...] Veles je u jednoj bugarskoj glosi ono, što je Dyj (Zeús) u drugoj. Dakle, kod starih Bugara, shvaćao se Veles kao vrhovni bog na nebu” (N49). Na temelju toga Nodilo postupno neu-

¹⁴² “U Rusa ima za riječ ‘Pleiades’ ime *volosožary*, koje riječi nema u običnim rječnicima ruskim, a ja za nju doznajem iz Miklošičeve *Lautlehre*², 467” (Maretić 1882: 172).

¹⁴³ U apokrifu *Hodanje Bogorodice po mukama* (Otkriće svete Marije, matere božje o *paklu*) – koji je utjecao na Danteovu *Božanstvenu komediju* i narodnu pjesmu *Ognjena Marija u paklu* – nalaze se zapisana sljedeća imena/teonimi (usp. Hercigonja 1975: 351) – Trojan, Chrs (Chars), Veles i Perun. Ti se teonimi nalaze u umetku koji je interpoliran u staroslavenski prijevod: “To su oni koji su zaboravili Boga, koji su nazivali bogovima one predmete, koje je Bog stvorio radi naše upotrebe: kao Sunce, Mjesec, Zemlju, životinje puzavce, koji su postali kameni bogovi, kao i ljudi: Trajan, Horz, Veles i Perun” (usp. Krek 1874: 384; Bogdanović 1914: 85). Riječ je o jednom od *najlošijih* Nodilovih znanstvenih “upućivanja” (točnije, *odsustvu upućivanja*) na izvore, pri čemu nije naveo odakle je preuzeo spomenute dvije “bugarske *pripaske*” kao ni nazive tih *bugarskih pripaski*. Druga “bugarska *pripaska*”, u kojoj se spominje Zeus, odnosi se na apokrif iz 15. stoljeća, “apokalipsu apostola”, koja Trajana postavlja u poveznicu s Perunom, Horsom i Divom (Zeusom), pridodajući kako su navedeni *nazovi bogovi* bili ljudi: Perun je živio kod Grka, Horz na Cipru, a Trajan je bio car u Rimu (usp. Bogdanović 1914: 85).

vjerljivo apstrahira da je Veles figurirao kao vrhovni bog na nebu, jer ako je imao navedeni položaj u bugarskom mitološkom sistemu, vjerojatno mu je takav položaj dodijeljen i u ruskim kletvama/zakletvama.

Svantevid koji figurira kao *Jaki Bog* i Veles sa svojim atributima starosti/sljepoće u Nodilovoj mitološkoj re/konstrukciji djeluju u figuraciji dvojnoga aspekta jednoga božanstva – *skotskog* i plodnog boga, gdje Veles označuje oslabljeni aspekt, a Svantevid jak aspekt *skotskog* i plodnog boga. S Velesovim atributima sljepoće (jednookost ili sljepilo) Nodilo interpretira slabljenje vidne moći, dnevne ili godišnje u ostarjeloga Vida (N49). Poveznicom između Vida i Velesa interpretira godišnje putovanje *vidila*, dok *Vidovom opozicijom* (opozicija *unutar* njega samog) tumači naizmjenično (u skladu s godišnjim kozmičkim promjenama) djelovanje njegova dnevnoga i niktomornoga aspekta (*dan/ljeto* – *noć/zima*), pobjeđujući u svom niktomornom aspektu neprijateljske sile umiranja prirode.

Nikola i Vlaho kao *kolonijalizirani panslavenski Vid/Veles*¹⁴⁴

Nodilo apostrofira kako pored *starolikoga* (sv.) Vlaha i kršćanski *bradati* svetac Nikola na kraju kozmičke/vegetacijske godine zamjenjuje (ostarjeloga Vida) Velesa, pri čemu je Nikola (kao alternativni teonim) prema mitološko-legendarnim alternacijama kao *zalog* spomenute zamjene (prekodiranje bogova stare vjere u kršćansku matricu) od Vidovih atributa zadobio starački plašt (N391) – “kao što je sveti Vlasije isturio Velesa, a sveti Vito Vida” (N283). Pjesma *Najveći grijesi* (Karadžić I, 209), koju je Karadžić uvrstio u *pjesme sljepačke*, prema Nodilovoj interpretaciji poganskog je sadržaja o stablu (plemenita dafina) koje je raslo u sredini raja i pod kojim počiva svetac Nikola, u okviru čega dafinu iz svjetova spomenute pjesme interpretira kao *arijsko* i slavensko stablo od svjetlosti (*arbor mundi*, *Lichtbaum*).¹⁴⁵ Nikola koji počiva pod svjetskim stablom označuje ostarjeloga Vida, “što umanjen leže pod svjetsko drvo, pa od

¹⁴⁴ Navedeni paralelizam potvrđuje i Katičić, upućujući pritom na knjigu Borisa A. Uspenskog o identifikaciji Velesa sa sv. Nikolom u ruskom srednjovjekovnom slikarstvu (2017: 17).

¹⁴⁵ O stablu (od) svjetlosti usp. 6. poglavlje ove knjige.

drveta crpa snagu na novi ustanak, pri mladoj godini” (N390). Pritom Nodilo navodi dvostruko značenje (sv.) Nikole: u trenutku kada leži pod svjetskim stablom (*arbor mundi*) okružen bosiljkom razotkriva atribute poganskoga svetitelja, a kada je povezan s vodama i brodovima figurira kao kršćanski svetac (N391).¹⁴⁶ Na tom tragu citira legendarnu povijest iz ljetopisa *Annales Ragusini Anonymi*¹⁴⁷ kako je 971. godine Dubrovniku prijetila noćna (niktomorfna) opasnost od dušmana (Mlečića, Venecijanaca), a grad je tada spašavao, “s gomilom vojske svoje nebesne, jedan kapetan stariš sa štapom u ruci i sa sijedom bradom” (N47; 282). Legenda specifičira da je 971. godine u dubrovačku luku pristala mletačka flota s 112 lađa, navodno na putu protiv Grka.¹⁴⁸ Analisti navode da je svetac te godine *gestom* čuda spasio Dubrovnik od opsade Venecijanaca, pa da je tim povodom, tom svetačkom *gestom* (sv.) Vlaho iniciran kao dubrovački zaštitnik (Belamarić 1994: 29; Peković 1994: 46). Ukratko, pod pritiskom venecijanskih napada Dubrovčani su kao svoga zaštitnika odabrali istočnoga sveca zaštitnika iz Bizanta (Peković 1994: 46). Prema *Annales Ragusini Anonymi* (“prete Stoicho”) Nodilo zapisuje:

Pri čudnoj noćnoj pobjedi, rasvijetljenoj zubljam stariša Vlahu, kojom Dubrovnik 971. g. spasi se od tobožnjih Mlečana zasjednika, sa svetim Vlahom djeluje i “pop Stojko”. (N282)¹⁴⁹

U okviru navedene legendarne pripovijesti bosanski je kralj Stjepan – pri čemu Nodilo navodi nesigurnu femininu odrednicu prema kojoj je bosanski kralj Stjepan “muž kraljice Mare ili Margarete” – postavio popa Stojka kao poglavara crkve sv. Stjepana (N282). Zaključuje kako su prema legendi, koja je zabilježena u *Annales Ragusini Anonymi*, sv. Vlahu, dubrovačkome patronu, prema nastojanju popa Stojka sazidali u močvarnom lugu prvu drevnu crkvu do kipa *Francuza Orlanda / Orlandovog stupa* (N47;

¹⁴⁶ Usp. 1. poglavlje ove knjige.

¹⁴⁷ *Annales Ragusini Anonymi* (item Nicolai de Ragnina. Digessit Speratus Nodilo. Zagabriae: Academia scientiarum et artium slavorum meridionalium, 1883) Nodilo određuje kao izvor za moguću re/konstrukciju stare vjere Srba i Hrvata. U daljnjem navođenju koristim Nodilovu kraticu *Ann. Rag.* s oznakom poglavlja.

¹⁴⁸ Usp. 8. poglavlje ove knjige.

¹⁴⁹ Vojin Matić i Željko Peković, nakon Nodila, ponovo povezuju zapise dubrovačkih analista o postanku Dubrovnika (Matić 1976; Peković 1994). Dakle, prema Anonimovoj kronici *Annales Ragusini Anonymi* sveti je Vlaho, dojavivši svećeniku Stojku namjere Mlečana da te noći osvoje grad, spasio Dubrovnik.

Ann. Rag. p. 21–22).¹⁵⁰ Pritom i legendarno-povijesne osobe kraljevstva bosanskoga kralja Stjepana i njegovu kraljicu Maru ili Margaretu određuje kao *nebeskoga cara i caricu* (N283). Time povezuje legendarnoga popa Stojka, kralja Stjepana, Vlasija i Vida: “Stojka postavi kralj Stjepan, Stojko služi svetoga Vlasija, a ‘svojta je’, vele ljetopisi, nekome drugome ‘popu Srgju, koji prebivaše u crkvi svetoga Vita’” (N283; prema *Ann. Rag.*, p. 15). U studiji “Prvi ljetopisci i davna historiografija dubrovačka” Nodilo ističe da stari ljetopisi kazuju kako je godine 815. bosanski kralj Stjepan ponudio 6 000 perpera za gradnju crkve Sv. Stjepana (Nodilo 1883: 98).¹⁵¹ Sa svetim Vlahom djeluje i pop Stojko (*Ann. Rag.*, p. 16.) koji je bio poglavar crkve Sv. Stjepana koja će kasnije postati Vlahova, a anonimni kroničar i navodi da je prvim svojim postanjem spomenuta crkva bila Vidova (N282).¹⁵² Vlah dubrovačkog Nodilo interpretira kao kršćansku alternativu za boga Velesa/Vida (N48), a s kojim je povezan i pop Stojko, kojega će usporediti s Popovićem Stojanom (N282).¹⁵³ Riječ je o “najsigurnijem” Nodilovu dokazu (u kontekstu njegove re/konstrukcije) prema kojemu može Vida postaviti i kao vrhovnoga boga Hrvata i Srba (N282). Vojin Matić ističe kako je Nodilo prema dubrovačkim kronikama pokazao podudarnost između osnivanja Rima i Dubrovnika – otkrio je poveznicu između slaven-ske priče o pastiru Stanku i popu Stojku koji je prema kroničarima spasio Dubrovnik od Mlečana uz pomoć svetog Vlahu (Matić 1979II: 23).

Fiziognomija oka: vid, viđenje i vidovitost

Autointerpretirajući (vlastita) mitološka istraživanja, Milan Budimir zapisuje kako je njegovo polazište filološka, onomatološka metoda, upućujući na studiju Götternamen: *Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung* (Imena bogova: pokušaj nauka o razvitku religiozne tvorbe

¹⁵⁰ “Anonimova kronika svjedoči o slavenizaciji koja je prožela ne samo grad Dubrovnik nego i njegove legende. U legendi o sv. Vlahu svetac dojavljuje plovnu crkve sv. Stjepana, Stojku, koji je Arbanas” (Margaritoni 1998: 39).

¹⁵¹ “Prvu redovitu tečevinu zemlje izvan gradskoga tijesnog obsega ljetopisi bilježe pod g. 817, a davač je neki Stjepan, kralj u Bosni” (Nodilo 1883: 101).

¹⁵² Za sv. Vlahu (Blaža) Vid Vuletić-Vukasović navodi da po “svemu ispada, da se u starije doba Svetitelj zvao sveti Vlasij prema novomu grčkomu” (Vuletić-Vukasović 1916: 33).

¹⁵³ O Popoviću Stojanu usp. 8. poglavlje ove knjige.

pojmovu, 1895) Hermanna Usenera, i na “banalnu” (pučku, svakodnevnu; zašto sve što je svakodnevno mora u znanstveno-akademske svjetovima biti *banalno*) izreku *omen-nomen*, te kako su prema narodnim/pućkim etimologijama i paremiološkim kombinacijama u povijesti religija izgrađeni pojedini mitovi i s njima povezana vjerovanja. Primjerice, s Vidovdanom, prema pučkom vjerovanju, povezana je zabrana (tabu) šivanja i vezenja. Tako *mentalitetu* pojedinoga naroda božanstvo ili svetačko ime postaje polazna točka induciranja određenoga vjerovanja, pri čemu je za efikasnost molitve najvažnije poznavanje imena emona i njegovih epikleza (Budimir 1956: 2).

Prema Milićeviću zapisu iz *Života Srba seljaka* (1867–1877, 1894) Nodilo navodi narodno vjerovanje iz Šumadije koje nalaže da *onaj* tko ugleda zmiju prije Blagovijesti (25. ožujka), mora je ubiti i u njezinu glavu posaditi sjeme bijeloga luka. Ako na Uskrs ode u crkvu s tim zmijskim lukom ispod jezika, postat će vidovit i moći će prepoznati svaku ženu koja je vještica. U Karadžićevu Rječniku pod leksičkom odrednicom Blagovijest “od prilike kaže se ovo isto, no da to biva na Blagovijest, mjesto na Uskrs, a da se luk zadijeva za kapu” (N260). Takav apotropejski bijeli luk koji raste iz zmijine glave – pri čemu Nodilo napominje kako je potrebno ubiti zmiju “prvu vigjenu od godine” – postavljaju i u djetetovu amajliju protiv djelovanja “vještica, činilica i noćnica” (N260). Osim od narodnih vjerovanja Južnih Slavena (i to uglavnom onih koje donosi Milićević u svojoj studiji), u opisu korištenja bijeloga luka u Nodilo polazi i od De Gubernatisova opisa (*La Mythologie des Plantes: ou, Les Légendes du Règne Végétal*, 1878, 1882, 2 sv.). Bijeli luk i bosiljak (Pavao Sofrić Niševljanin bilježi da se bosiljak u Istočnoj Indiji naziva tulasi) (1912: 29), prema Nodilovu su određenju povezani s (poganskim) Vidom (N260): “Što je bosiljkov cvijet sitan i bijel, time označuje Vida, pri sutonu i na uranku, a što je miomirisan, dolikuje ljubavi plodnog boga” (N50). Riječ je o *fantastičnom* Nodilovu povezivanju bosiljka i bijeloga luka s Vidovim božanstvenim djelovanjima, u okviru čega bosiljak uzima kao primjer Vidove apotropejske biljke (pritom moguće je govoriti i o florealnom totemizmu) koja u srpskom mitološkom herbariju ima značajno mjesto; a bijeli je luk, inače, (globalno) poznat kao apotropejsko sredstvo u zaštiti od zlih sila (energija). Prema (Nodilovoj) mitološkoj analogiji, svijetle biljke (*signatura rerum*) povezane su sa svijetlim božanstvima. Pritom selen dodjeljuje Velesu, vjerujući da *tamni* izraz

naših narodnih pjesama – “Oj djevojko! selen! velen!” – kao da označava spomenutoga boga: “Selen je miloduh, stajaće bilje ljubavno, njemački *fremde Liebstockel*, a Velen nije mučno da bude božje ime, koje nam preostade u pripjevu” (N48; usp. N333). Petar Skok za velestiku (miloduh, selen), koju spominje Ivan Belostenec, bilježi – “biljka *levisticum ligusticum*, miloduh (prevedenica od njem. *Liebstockel*)” (Skok 1973III: 573). Naravno, mitsku biljku Nodilo mora pridati i Vidi, koju povezuje s pavitinom (bijelom lozom) kao simbolom *ljubavi koja opija* (usp. N74), napominjući, prema Prellerovu djelu *Römische Mythologie* (I B, s. 398–405), kako se u hramu nad kipom italske boginje Bona Dee “nadvijala [...] lozova sjenica, a pod takim sjenicama godovahu joj žene; do boginjina kipa bijaše pak pun krčag vina”. (O Nodilovu paralelizmu Vida = Bona Dea usp. sljedeće poglavlje.)

Osim što Nodilo Vidovo zrenje povezuje s kozmogonijskim stvaranjem, postavlja ga i kao bogotvornu konfiguraciju biološke kategorije vida. Može li se možda Nodilovo određenje Svantevida, boga *vidila*, kao vrhovnoga slavenskog božanstva dovesti u vezu i s Heraklitovim određenjem – “Svime upravlja svjetlost”?¹⁵⁴ Špiro Kulišić u *Srpskom mitološkom rečniku* bilježi kako su u srpskoj narodnoj tradiciji sačuvani tragovi vjerovanja u vrhovnoga nebesnika *stare religije* koji je nekada živio na Zemlji, dok je svijet još bio pravedan, a *sada* živi na nebu kao *deus otiosus* (SMR: 26). Naime, prema narodnom vjerovanju, otkad je narod počeo psovati božanstva, Bog je ostvario transgresiju *na nebo*. U mnogim se predajama psovka navodi kao inicijalna riječ (Logos) kojom je nastalo razgraničenje božanskoga i vilinskoga svijeta od ljudskoga svijeta, pri čemu je možda riječ o kršćanskoj matrici ucijepljenoj u poganska vjerovanja. Naime, postavlja se pitanje gdje se u spomenutom vjerovanju o cijepanju dvojnoga svijeta nalazi ritualna psovka (eshrologija),¹⁵⁵ jer mitska podloga psovke nije sporna (usp. Bogdanović 1998: 171).

¹⁵⁴ Heraklit je vatru smatrao najčišćim i iskonskim elementom – “Vatra je temeljni element, svijet je jedna vječno živa vatra”. Heraklit je živio u Efezu koji je bio pod dominacijom Perzijanaca što znači da je vjerojatno došao u kontakt sa Zarathuštrinom filozofijom koja je “smatrala vatru i kao pročišćavajući i kao preobražavajući element i držala ju središtem obreda” (Woodcock 2000: 105).

¹⁵⁵ ...za kojom se traga u mučnim situacijama, pri čemu se nadam da je (moguće) čitateljstvo ovih redova neće morati prizivati u apotropejsku pomoć. (Ne od Nodila...)

Epski Vid u ratničkoj prokreaciji

U svjetovima južnoslavenskih epskih pjesma Svantevidovo ime Nodilo iščitava u trojnoj *polionimiji* koja je označena “ubojitim” imenima – Jakša, Voin, “Strahin”/Banović Strahinja, iz razloga što je *boga rata*, prema Nodilovoj ocjeni, bilo jednostavnije antropomorfizirati nego *boga vidila* i *obilnosti*. Pritom imena *Jakša* i *Voin* (*Voin* u značenju *rat*), dakle s odsustvom Strahinje, iščitava u značenju *jačine* i *vojne* kao prežitak antskoga Jakoboga (o potonjem antskom božanstvu usp. prethodno podpoglavlje). Jakša i Voin – kojima su u epskim pjesmama obično pridani atributi “starost i junaštvo uзорito” (N43) – figuriraju kao Sutvid u ratnom obličju i kao ratnici posjeduju čudne konje i oružje. Spomenute attribute Nodilo pronalazi u sljedećim epskim pjesmama: *Opet to, ali malo drukčije* (II, 56; varijanta pjesme *Ženidba Šćepana Jakšića*) iz zbirke Bogoljuba Teofila Petranovića, *Kapetan Jakša* (101) iz zbirke Čubre Čojkovića (Sima Milutinović Sarajlija)¹⁵⁶ i *Ženidba Dušanova* (Karadžić II, 29), pri čemu mitsku sintagmu “mač zelen starog Voina” iz posljednje pjesme interpretira sintagmom mač *grebeštač* iz svjetova pjesme *Dva Despotovića* iz zbirke *Srpske narodne pesme – epske* (I, 14) Blagoja Stojadinovića. Teofanijski mač prema Nodilovim mitskim učitavanjima i *mapiranjima* pojedinih mitskih sintagmi načinjen je od “ljutog grebeškog gvozdja” (N43). Međutim, tumačenje te mitske sintagme u *Beleškama i objašnjenjima* u izdanju beogradske Prosvete (1953) ističe racionalno tumačenje boje ubojitoga-mitskog mača: “Zelen preliv od kovanog čelika donosi da se mač često u narodnom epu zove zelen” (Matić 1953: 669). U pjesmi *Ženidba Dušanova* (Karadžić II, 29; Nodilovim označavanjem 28), u kojoj je srpski car Stjepan isprosi djevojku Roksandu u *latinskom* (kršćanskom) gra-

¹⁵⁶ Za Karadžićeve zbirke *Srpskih narodnih pjesama* koristim izdanje Prosvete (Beograd, 1953). U drugom svesku numeracije pjesama razlikuju se od izdanja koje koristi Nodilo, tako da se pjesma *Ženidba Dušanova*, koju Nodilo navodi pod rednim brojem 29, u navedenom izdanju nalazi pod rednim brojem 28. Za spomenute Karadžićeve zbirke navodim prvo broj zbirke, a zatim redni broj pjesme, s oznakom rednoga broja pjesme prema Nodilovu navođenju. U daljnjem navođenju pjesama iz zbirke *Pjevanija crnogorska i hercegovačka* (1837) Čubre Čojkovića (Sima Milutinović Sarajlija) navodim prvo broj pjesme, zatim naziv pjesme. Za zbirke *Srpske narodne pjesme iz Bosne i Hercegovine*, *Lirske*, *Knjiga prva*; *Srpske narodne pjesme iz Bosne i Hercegovine*, *Epske pjesme starijeg vremena*, *Knjiga druga*; *Srpske narodne pjesme iz Bosne i Hercegovine*, *Junačke pjesme starijeg vremena*, *Knjiga treća* Bogoljuba Petranovića prvo navodim broj zbirke, a zatim broj pjesme.

du Leđanu, Miloš-čobanin Vojinović dobio je “mač zelen starog Voina”.¹⁵⁷ Nodilo, naravno na njemu svojstven mitski način, u kontekstu mitologije prirode, postavlja interpretacijski okvir prema kojemu zeleni mač koji je dio atributa arkonskoga Svantevidova kipa označuje *žuto-zeleni jutarnji zrak*, nadovezujući kako Ariji i Leto (Latvijci)-Slaveni nisu razlikovali *žutu od zelene boje* (N43) te kako su Grci štovali Zeusa kojega su *primili* (kulturno “posuđivanje” božanstava) iz Male Azije ili Frigije zbog sličnog svojstva mača ili *bradve*. Uporno nastoji dokazati da se sintagma *zelen mač* u epskim pjesmama očituje kao prežitak *zelenoga* Svantevidova mača u arkonskome hramu (N67). Koliko je Nodilu atribut mača koristan, govori podatak o tome kako je, primjerice, Paracelsus nastojao alkemičarski i ijatrokemijski riješiti tajnu Ahilova čudotvornoga oklopa koji ga je štitio od svakoga udarca i uboda, a svojom je ratničkom ikonografijom zastrašivao protivnike. Paracelsus je uspio proizvesti moguću kovinu (leguru žive, zlata, srebra, bakra, željeza, olova i kositra, koju je nazvao *Electrum Magicum*) od koje je bio načinjen Ahilov oklop (Tabori 2000: 227).¹⁵⁸

Nodilo detektira samo jednu cjelovitu epsku pjesmu o Jakši – crnogorsku pjesmu *Kapetan Jakša* (Čojković 101) u kojoj se prožimaju kršćanska i muslimanska (turska) matrica: Jakša je sakupio “svata sto hiljada”, Turkinja (djevojka Hajkuna, sestra Čuprilića, vezira u Travniku) odgađala je vjenčanje sve dok Jakša nije dovršio kršćansku crkvu, “lijepu prebijelu crkvu” Ružu koju Nodilo interpretira kao *prozirnu alegoriju*: “Crkva Ruža nije drugo, do li dotjerana vidna, topla i cvjetna godina” (N44). Pored kršćanskih i turskih/muslimanskih utjecaja u navedenoj pjesmi razotkriva mitski sloj – hijerogamiju Vida i Zemlje: Vid ostvaruje (kozmičko) vjenčanje s opor(n)om Zemljom uz napredovanje godišnjega vidila. (Pridodajem – prilično *hrabro* Nodilovo alegorijsko upisivanje mitskoga materijala u epski sadržaj, naravno u kontekstu mitologije prirode.)

¹⁵⁷ Miloš Vojinović kao povijesna osoba djelovao je kao vojni starješina (*stavilac*) kod cara Dušana: “Zacelo je i on sin Vojinov” (Matić 1953: 668–669).

¹⁵⁸ Paul Tabori u *Povijesti ljudske gluposti za nositelje tih nositelja* čudotvornih mačeva zapisuje: “Na primjer, magija XVII stoljeća tvrdila je da konj kojem se o sedlo objese vučji zubi može bez odmora galopirati i po nekoliko dana” (2000: 230).

Bogoliki konjanici i konjska glavuča

Razmatranje o Vidu u epskim pjesmama Nodilo otvara interpretacijom njegova konja, nastojeći mitemom o božanskim konjanicima uspostaviti paralelizam između Svantevida i epskih imena teofanijskih junaka. Polazi od priče iz Vojvodine Veljko Lović i Kušljo (Kojanov Stefanović 1871: pri-povijetka 20) koju postavlja kao obrazac-poveznicu sa Svantevidovim hramskim bijelim konjem. Velimir koji na samrti leži ispod jele kao jedinu predsmrtnu dvojbu izlaže upit kome da ostavi (antropomorfno) kušlju (koji poznaje ljudski jezik) (N45). Nodilo kao njegovu mitsko-kvalitativnu odrednicu navodi da je riječ o ružnom konju, budući da je i Svantevidov konj figurirao kao ružan. Konji *niktomorfno* Sunca ružni su i *grbavi*, a danju postaju svijetli i lijepi. Primjerice, Šarac Kraljevića Marka označen je kao konj “šaren na kola, kao što je kolasto i Sunce” (N342). Veljko Lović, kojemu je ostarjeli Velimir ostavio oružje i *konja*, podigao mu je na grobu *stablo hladovito*, čime je uspostavljen mitem o praksi sadnje stabla na grobu (*grobno stablo*) s obzirom na vjerovanje da se u stabla koja se sade na grobovima sklanja pokojnikova duša. Nodilo ističe kako ostarjeli Velimir figurira kao ostarjeli Veles / sv. Vlaho, a njegovo ime leksički povezuje sa Svantevidom (N45–48, 159). Prema Nodilovoj mitskoj interpretaciji, Veljko figurira kao mladi bog koji se vječno ponavlja/obnavlja (vegetacijski ciklus ponavljajućih godišnjih ophodnica), a bori se u noći – dnevnoj i godišnjoj, pri čemu zimu određuje kao godišnju noć (N46). Time Nodilo ostvaruje mitologiju vegetacijskih bogova, točnije proljetnih i zimskih (usp. Otto 1998: 17). Navedena usmena priča tematizira njegov *agon* s Tatarinom (epska zamjena za Sutvidova protivnika) koji posjeduje trideset lovaca koji, prema Nodilovim iščitavanjima, vjerojatno označuju 30 dana posljednjega mjeseca u godini kada je Vid najslabiji i kada Veljko Lović gubi (pticu) *alemperku* u simbolizaciji *alem kamena* (N46).¹⁵⁹ Na početku godine, prema Nodilovoj mitsko-kozmoškoj interpretaciji koja je upisana u Müllerovu mitologiju prirode, Strahor/Vid nastoji uništiti zimnoga dušmanina. Prežitke vjerovanja o Vidovu konju Nodilo pronalazi i u pučkom *praznovjerju* o apotropejskoj konjskoj glavuči koja se natiče

¹⁵⁹ U spomenutoj priči Veljko Lović “odvalio” je alemperki tri alemova pera koja “sjaju noću kao što sjaji na danu sunce” (Kojanov Stefanović 1871: 166–167). O mitskoj etimologiji kojom Nodilo povezuje *alem* (kamen) i nebo usp. 5. poglavlje ove knjige.

na motku radi zaštite polja ili kuće i “time, makar i nesvjesno, prizivlje u pomoć kušlja”.¹⁶⁰

U Grimmovoj *Njemačkoj mitologiji* Nodilo pronalazi potvrdu toga kako su Slaveni bogu prinosili i konjsku žrtvu, gdje su glave bile čini neodoljive (N49).¹⁶¹ Tek u “Ispravcima i dopunama” Nodilo navodi kako pojedine molitve u *Rgvedi* tematiziraju konjsku žrtvu te bilježi indijsko *praznovjerje* o *konjskoj glavuči* i mitem o vedskom polubogu Dadhianki (Dadhyaña), s čijim je kostima, konjskom glavučom Indra pobijedio mnoštvo svojih neprijatelja (RVI, 84, v. 13 i 14): “Ta indijska konjska glavuča nalazi se sakrivena na planinskom mjestu, gdje obiluje božansko pilo Soma” (N648). Nodilo ne tumači detaljnije kozmogonijsku konjsku žrtvu *aśvamedha* kojom se obnavlja čitav svemir (Katičić 1998: 60; Belaj 1998: 321), a koju *Ṛksamhita* (RV I 162, 163, “a vjerojatno i RV IV 38–40”; Ježić 1987: 175) tematizira kao najsvčaniju žrtvu.¹⁶² Riječ je o vedskoj kozmogonijskoj konjskoj žrtvi koja je osnova za obnovu svijeta, a kao *locus classicus* za tu žrtvenu predodžbu Radoslav Katičić navodi početak *Brhadāraṇyakopaniṣad* (1989: 61).¹⁶³ Zamagljeno (“mutno”) sjećanje na konjsku žrtvu pronalazi i u južnosla-

¹⁶⁰ U “Meissenu, jal u Thuringenu, na Ivanj dan, u slavu ljetnog suncokreta, tancahu i bacahu, protiv vještica, u krijes konjsku glavuču, kako u Dubrovniku, na Vidov dan preskaču vatru, jer da je zdravo od Vade” (N78). Običaj *konjskih glavuča* “još danas [se] pomiče [...], osobito u Meklenburgu i u donjoj Saskoj” (N80). Lovre Katić za župu Pr-gomet bilježi sljedeći primjer praznovjerja o *konjskoj glavuči* iz 18. stoljeća: “Kad crkne konj, odrežu mu glavu i stave na kolac, pa zataknu kolac uz kuću ili vrt, pa vjeruju, da se tim odvrća zlo od kuće i da ne će već crkavati životinje” (1958: 289).

¹⁶¹ O konju kao posmrtnoj žrtvi usp. Matić 1972: 269–271.

¹⁶² Ašvini su konjsku glavu dali Atharvanovu sinu Dadhyañe kojom im je prorokovao mjesto medovine. (Ašvini su zadobili Dadhyañino srce i tada je njima govorila konjska glavuča.) Indra je također povezan s navedenim mitemom (usp. RV, 84; usp. Macdonell 1974: 141; usp. O’Flaherty 1980: 252).

¹⁶³ Običaj *aśvamedha* modificirani je običaj kojim se konjska žrtva (sveti pastuh kao teriomorfna prikazba Sunca) prinosi božanstvu Sunca. U tom ritualu, koji se odvija u proljeće, kralj se mora pridržavati koncepta nevinih noći sa svojom odabranom kraljicom. Žrtveni konj koji se tada bira polijeva se vodom u jezeru i slobodan je u kretanju godinu dana, ali ne smije imati kontakt s kobilama, čime je uspostavljena homeopatska veza između kralja i svetoga pastuha (usp. Anderson 1999: 384). U završnom činu kraljeva žena (*mahiṣī* – glavna kraljica; usp. Ježić 1987: 134–135) liježe pored žrtvovanoga pastuha i postavlja njegov *ud u svoje krilo*; tim svetim činom (*magija prijenosa*) njegova plodonosna snaga emanirala se na cjelokupno kraljevstvo (usp. Baš 1980: 11). Što se tiče Slavena, Roman Zaroff (2005) pokazuje kako je konjska žrtva bila prisutna u Istočnih Slavena, što je zabilježio ruski etnograf Sergej Maksimov u 19. stoljeću; naime, kad bi se razboljela stoka, seljaci su nosili ikonu sv. Blaža i pritom bacali konje, ovce i janjad zajedno s bolesnom stokom u duboki klanac ili jarak, gdje su životinje bile kamenovane te potom i spaljene.

venskoj usmenoj poeziji te kao primjer navodi epsku pjesmu *Turstvo* (Čojković 6) u kojoj kraljević Andrija želi *piti krv svoga konja* ("da mu točim ispod grla krvce"). Marko ga odvraća od *krvnoga čina* jer postoji opasnost da umjesto kraljevića postanu Popikonjevići (N49–50).¹⁶⁴

Dvije dječje pjesme o *ratnom* Strahoru

U narodnim pjesmama ubojni Vid nešto je sretniji pod imenom Strahin(a), Strahinin, Strahinj(a), Strahinić, Strahilo, Strahor nego pod *ratničkim* imenom Jakša/Voin koje upućuju na *vojnu* (N50). Vlastito ime Strahinja Nodilo etimološki (upućivanjem i na pučku etimologiju) tumači povezanošću s leksemom *strah*, "sobom junak strašan", a potvrdu pronalazi u pjesmi *Strainja* (Čojković, 151). Detektira kako je riječ o *sniženom/umanjenom* božanstvu koje danas kao boga Strahora prizivaju samo djeca "u negdašnjoj Granici i u Srijemu": "Oj Straore, Straore! – Oj javore Straore! – Umre, umre, Straore! – Ustaj, ustaj, Straore! – Čujem, čujem, nebore".¹⁶⁵ Riječ je o dječjem pjevanju *od šale* uz *časne poste* "u ukinutoj hrvatskoj krajini, a babe im brane, misleći da ono sluti na rat. Babe još prisjećaju *davnoga boga*" (N50, 260).¹⁶⁶ Nodilo, naime, dva puta u svojoj studiji navo-

¹⁶⁴ Često pjesme opisuju kako su junaci utažili žeđ krvlju svojih konja, primjerice kod opsade Udbine 1689. godine Turci su u nestašici vode pili konjsku i volovsku krv, "a u njoj su i krv mijesili" (Banović 1928: 225). Lidija Delić ističe da brojne pjesme imaju motiv junakove žeđi u gori i njegove želje da zakolje konja i napije se krvi, ali nikada to ne učini.

¹⁶⁵ U Karadžićevu navođenju te pjesme iz Srijema znakovito je da je ime *Straor* pisano malim početnim slovom: "Oj *straore*, *straore*! / Oj *javore* *straore*! / – Čujem, čujem nebore!" (1867: 21). Usp. iznimnu interpretaciju Jasmine Jokić "Obredna pozadina jedne dečije pesme (*Umre, umre Rajole*)" (Jokić 2019) koja upućuje, među ostalim, i na mogućnost da je leksem *Straor* u ovoj pjesmi posuđen te zamjenjuje neko drugo ime (usp. Sikimić 1996: 259–261).

¹⁶⁶ Stratimirović bilježi kako navedena pjesma iz Karadžićeva *Rječnika* sadrži svega tri stiha – Oj *Strahore*, *Strahore*! / Oj *Javore* *Strahore* / Čujem, čujem *nebore*!, upućujući da "nebore" znači "zaista", i pritom bilježi Karadžićevu interpretaciju: "[...] da u Šajkačkom Bataljonu (U Vojvodini, u Bačkoj pri uviru reke Tise u Dunav) uz časne poste pevaju deca u veće pretpomenute stihove, a babe da ih karaju da ne slute na rat". Pritom navodi da je Strahor upućen na personifikaciju *straha*, a strah se odnosi na *rat*, tragom čega bi Strahor slovio kao stari poganski *bog straha*, *rata* i *smrti*. Nadalje, tumači i poveznicu Strahora s *javorom* – "drvo Strahorovo. [...] Naši stari kleli su se na javoru. Ima stara narodna pesma, gde se veli: *Hoću ti se zaklinjat' na javoru suhu drvu*" (ibid.: 147). Isto tako, Stratimirović (1936: 146, 149–150) izjednačuje Strahora s Crnobogom iz Helmoldova svjedočanstva o Crnobogu u Polapskih Slavena, što je kontradiktorno Nodilovoj interpretaciji.

di spomenutu pjesmu; prvi put na str. 50 iz Karadžićeva Rječnika (Straor), a potom na str. 260 iz Karadžićeva etnografskoga djela *Život i običaji naroda srpskoga* (1867: 21). Dodaje kako se spominjanje javora vjerojatno upisuje kao metonimija za *stablo svjetlosti* (*Lichtbaum*) koje je povezano s Vidovom religijom.¹⁶⁷ Zatim interpretira još jednu dječju pjesmu/rugalicu o Strahoru: “Oj Straore, Straore! – Umre, umre Straore! – Dozov’te mu teticu – i očinu sesticu, – nek donese tamnjana – i struk bela bosiljka, – da okadim Straora” (N50; Karadžić 1867: 21). Đorđe Stratimirović u spomenutoj *rugalici* interpretira bosiljak (*Ocimum basilicum*) kao naznaku kađenja te dodaje kako je prekađivanje samrtnika i grobova stari srpski običaj koji proizlazi iz poganskoga doba; prekada (kađenje, prekađivanje groba, osveštavanje groba) se u pretkršćansko vrijeme nije obavljala tamjanom, nego “s bobicama ili korenom kakve domaće biljke” (1936: 148). Isto tako, Stratimirović upućuje na zapis Gregora Kreka o bosiljku koji se u ruskom poganskom pogrebu postavljao uz mrtvacu (Krek 1874: 126).¹⁶⁸ I Nodilo bilježi podatak o bosiljku koji se koristio u ruskom pogrebu; pogani Rusi 10. stoljeća zajedno s mrtvacem pokapali su uz bosiljak i bijeli luk i pijevca (Krek 1874: 123–130; N261, 123), pretpostavljajući da je bosiljak “simbol Vidova i čovječjega uskrsnuća”. Stratimirović navedenu pjesmu određuje kao posmrtnu pjesmu, “u kojoj se spominjalo i ime pokojnikovo, koje je s vremenom ispalo iz pjesme” (1936: 148). Također, poziv (invokaciju *buđenja*) u pjesmi o ostarjelome Velesu/Vidu u figuraciji Nikole koji je zaspao pod *stablom* (*od*) *svjetlosti* i kojega budi Ilija (Karadžić I, 209; N390) Nodilo interpretira *izvlačenjem* poganske matrice: Ilijin poziv “Ta ustani, Nikola!” “po svoj prilici” znači “Ustaj, Strahore!”, “a to se čini kao molitvena pobuda ratnome Vidu, kao ritualna riječ, k nama prešla iz obrednika prvih Hrvata i Srba” (N391).

¹⁶⁷ O stablu (*od*) *svjetlosti* usp. 6. poglavlje ove knjige.

¹⁶⁸ Nodilo (544) navodi četiri elementa – dušni brav (*mužjak* sitne *stoke*, ovaca i koza; ritualno prineseno janje, životinja) (Đorđević 2007: 280), koljivo (kuhano žito, kuhana pšenica s orasima), prekada i vatra – kao sadržaje *arijskih* i *slavenskih* pogrebnih običaja. Upućuje na to kako se prekada obavljala lovorovim lišćem, za što se *sada* koriste tamjan, i to *sada* čini pop, “protiv vraga”. Eksplicira kako se upotrebljava i kadulja (*žalfija*, *Salvia officinalis*), “koja, spaljena, miriše kao i lovor”, “Kadulja’ biti će od ‘kaditi’, a, po pučkom vjerovanju, zdrava je od mnogočega” (N545).

Epske pjesme o Banoviću Strahinji s odsustvom nevjerne ljube u Nodilovoj mitskoj interpretaciji

Nodilo u epskim pjesmama o Banoviću Strahinji, koje su označene temom o nevjernoj ženi i vjernom psu, interpretira samo temu *vjernoga psa*. U razmatranje epskoga aktanta Banovića Strahinje Nodilo (55) polazi od sedam epskih pjesama, detektirajući kako uglavnom Karadžićeve pjesme sadrže *pobožnu legendu*, fragmente Sutvidove epifanije. Nodila ne zanima tema *nevjerne Strahinjine ljube*, problematika posljednjih stihova zašto je Ban oprostio svojoj nevjernoj ljubi (o kojoj su mnogi pisali nakon Nodila, nastojeći odgonetnuti zašto ban nije ubio svoju ženu).¹⁶⁹ Nodilo eksplicira kako “skoro” sve epske pjesme o Banoviću Strahinji nose “znakove velike давности, pa gragja im je jednaka, makar gdje u narodu bile pjevane” (N51). (Apstraktan) siže navedenih pjesama sažima: “Strahina bije strašan boj s nekim silovnim dušmaninom; bije boj na bijelcu, ili bijelca radi; pripomaže mu pas žutov, dok vlastita žena hoće da ga upropasti” (N51). *Strahor* se u epskim pjesmama očituje kao Banović Strahinja, pri čemu leksem Banović, Ban, prema Nodilovim interpretacijama, figurira kao metonimija za *gospodara Strahinju*, i pritom navodi da je riječ *ban* uobičajena u *zapadnih naših* naroda i nije izvorna slavenska riječ, ali pretpostavlja da je arhaična i da potječe od avarskoga poglavice Bajana iz 6. stoljeća (N50). U usporedbi s avarskim podrijetlom leksema *ban*, leksem *kralj* prihvaćen je titulaturom franačkoga kralja Karla: “U ovom slučaju, Slovenci, podložni Avarima, bili bi je pridali Hrvatima” (N50).¹⁷⁰ Prema Nodilovoj etimologijskoj analizi, sintagma *ban Strahinja* znači *gospod Strahinja*, zaključujući da je titulturna sintagma *ban Strahinja* poznata u *zapadnih naših* naroda, dok su imenovanja Jakša i Voin osobito bila rasprostranjena

¹⁶⁹ Lidija Delić ističe kako Ban nije ljubi oprostio, nego “poklonio”, no interpretatori su se uglavnom držali banove plemenitosti “praštanja” (usp. Petrović 1964: 295).

¹⁷⁰ U “Ispravcima i dopunama” Nodilo (648) naglašava iransko podrijetlo leksema *ban* i župan: “Po Šafařiku *bajan* nije lično ime avarsko, već persijski naslov pregje k Avarima. Kod ovih, *bajan*, *baan*, *ban*, bijaše doglavnik do *chana* i *chagana*, pa i Hrvati u VII vijeku, po avarskom primjeru, banom imenovaše prvoga dostojanstvenika iza svoga velikoga župana (Schafariks *Slav. Alterth.*, II, s. 257, 278, 290).” “Spomen na bano vo kraljevsko dostojanstvo sačuvano je u narodnoj pjesmi (kraljica banica)” (*Hrvatska enciklopedija* sv. II, Zagreb, 1941., str. 176; prema Marčinko 2000: 30). Mate Marčinko smatra da u mezopotamsko-iranskom svijetu moramo tražiti podrijetlo “naziva ban (Ašurbanapli, Ea-bani), župan (ašurban, Ašur, Ašurbanapli) i urun (Ur, Uruk, Urmia, Urartu, Nipur)” (2000: 31).

u istočnih (Srba), što znači da je sretan aspekt Vida dodijeljen Zapadu, a njegov nesretan epski ishod – Istoku.

Prva pjesma od koje polazi u razmatranje o sudbini Banovića Strahinje i njegova iščitavanja kao prežitka arkonskoga Svantevida jest hercegovačka pjesma *Banović Strahinja* iz Karadžićeve zbirke (II, 44),¹⁷¹ za koju je Radosav Medenica zabilježio da “predstavlja, nesumnjivo, jednu od najljepših naših narodnih pesama, možda i najljepšu, jedan od onog ‘dragog kamenja’” (1965: 2). U spomenutoj pjesmi antagonizam je uspostavljen između Banovića Strahinje i *ale*/Turčina Vlah-Alije, “u kojega taboru govori se ‘manovski’, pa su tu Tuka i Mandžuka” (N52),¹⁷² a dolazi s Goleč-planine ili Suhare-planine, koji je iz dvora Banovića Strahinje oteo njegovu ženu, *nevjernu kćer* Jug-Bogdana: “Neman Vlah-Alija pjeva se u narodu i kao Džin (div)-Alija” (N52). Njihov boj pjesma mitski ikonografski opisuje kao borbu dviju *ala* na Goleč *ravnoj planini*. Kao Banov pomoćnik u navedenom *agonu* figurira žuti hrt Karaman koji je napao Banovu nevjernicu u trenutku kada se priklonila Turčinu. Polazeći od navedene pjesme, Nodilo uspostavlja semantički trokut koji čine Strahinić ban, Turčin Vlah-Alija i hrt Karaman / svijetli junak, okonjeno božanstvo (na dogatu – konj bijele dlake, bijelac) – crni oponent (na vrancu) – junakov pomoćnik (pas – hrt

¹⁷¹ Karadžić je nazvao pjesmu *Banović Strahinja*, dok pjesma bilježi imenovanje Strahinić Ban (Matić 1953: 698). U navedenoj pjesmi Banović Strahinja povezan je s Banjskom, a što se može protumačiti “zbog veze imena Banjske i bana, drugo, zbog toga što narodni pesnici vole da u pesmama dovode narodne junake u svoja mesta”. I u pjesmi iz Petranovićeve zbirke Banović Strahinja određen je podrijetlom iz *Banjske* (Petranović II, 22; usp. N53).

¹⁷² “Manovski” u značenju romski. Lidija Delić ističe kako je Ljiljana Pešikan-Ljuštanić pričala o predaji iz okolice Prijepolja u kojoj se spominju Džudž i Madžudž, što je varijacija “Gog i Magog”, te pretpostavlja da bi “Tuka i Mandžuka” mogla biti varijacija navedene sintagme. Naime, za osvajačke vojske koje su ratovale uz Osmanlije govorilo se da su vojske “Tuka i Mandžuka”, nazvane po osvajačkim vojskama iz Staroga zavjeta i jahačima Apokalipse. Nodilo za pjesmu iz Karadžićeve zbirke ne navodi kako je ban na kruševačkom polju zaklao *zubima* Aliju: “[...] a pod grlom zubom dovataše/ zakla njega kako vuče janje” (Dimitrijević 1930: 25). Banu su se *niz prsa* “iskravile” haljine – “iskravili” čizme obadvije” (ibid.). Naravno, navedenu pjesmu nisu zaobišla ni iščitavanja ideosferom političkoga folkloru u koja Nodilo ipak i usprkos svemu nije ulazio: “Megdan počeo u rađanju sunca, pa traje do podne, a to je juni mjesec uoči Kosovske bitke, juni mesec kad je dan najduži” (ibid.). Lidija Delić ističe da “letnji dan do podne” znači “jako dugo” kao konceptualni okvir folklornoga pjevača te da nema veze s Kosovskim bojem, mada je pjesma o događajima uoči njega i spominje se kako Turci nadiru na Kosovo. “Pre bi ovo posljednje mogao biti motiv za projekciju u datu ideosferu” (iz e-mail razgovora s autoricom).

Karaman),¹⁷³ i na temelju spomenutih aktanata uspostavlja mitsku poveznicu Banovića Strahinje sa Svantevidom. Strahinjinovi oponenti pojavljuju se pod sljedećim imenima – Turčin Vlah-Alija, Den-Alija Vlahović, Balaban, Kavga i Tafo:

Što je on Turčin i Vlah, to je do umne navade našega puka, koji pretura zle bogove u dušmane narodne. Suparnik Strahini bio Vlah, t. j. Latinin, a poslije i Turčin. Bio, valjda, i Avar, Bugarin, što li, jer se u taboru njegovu, po pjesmi Vukovoj, govori “manovski”, pa do njega su Tuka i Mandžuka, imena ova, kako mi se čini hunska. (N56–57)¹⁷⁴

Navedene bi paralelizme u okviru ostaloga epsko-animalističkoga materijala bilo korisno promatrati na relaciji Natko Nodilo – Mirjana Detelić, koja u zaključku svoje studije o epskim, viteškim životinjama navodi kako bi bilo zanimljivo istražiti zbog čega dolazi do povlačenja termina *bijelac* (za konja)¹⁷⁵ pred turcizmom *đogat* (konj bijele dlake; tur. *gökat* ← *gök*: plav, svijetao + *at*: konj), pridodajući da je u praslavenskoj prošlosti formirana mitologija bijela i crna konja, s obzirom na rituale održavane u Retri (Detelić 2012: 70).

Radosav Medenica u studiji o Banoviću Strahinji Nodila spominje “samo radi potpunosti materijala i kao zanimljivost”, a njegovu teoriju sarkastično atribuirao kao “komična mitološka tumačenja, u eri mitologisanja kao naučne metode”. Prema Nodilovoj re/konstrukciji, Strahinja figurira kao “bog Vid (koji bi čak bio ravan germanskom Vodanu)” (Medenica 1965: 137; kurziv S. M.).

Iz Bogišićeve zbirke Nodilo polazi od bugarštice *Kad je Strahinji Banoviću žena učinila izdaju, i kad su je za to braća nje pogubili* (40), a koja je varijanta pjesme iz Karadžićeve zbirke, u čijim svjetovima tako-

¹⁷³ Veselin Čajkanović u pjesme s pripovjednim motivima koje figuriraju kao bajke i novele, *skaske* i legende u epskom stihu i koje su ponekad obrađene na epski način, ubraja i pjesmu *Banović Strahinja* (Karadžić II, 44), ističući kako je u svjetovima navedene pjesme naročito važno što junaka pomaže hrt, “što je baš karakteristično za pripovetke ovoga tipa” (1959: 90).

¹⁷⁴ Ilarion Ruvarac u uspostavljanju poveznice između Vlah-Alije i Vale nastoji uspostaviti i fonetsku poveznicu njihovih imena: “U reči Vlah, prvo glasno pisme *a* između dva suglasna, ispalo e isto tako, kao što e ono i u reči *blaorъ* (izъ *balaurъ*) ispalo” (1857: 69).

¹⁷⁵ I u svijetu bajki bijelac je povezan s junakom visokoga podrijetla, što je pokazao npr. Nemanja Radulović. Naime, carev sin od cijele baštine ima samo *đogata* te čak kada je carev sin prurušen u pastira, on ima hrtove i sokola kao zoo-simbole viteštva i klasizma (Radulović 2009: 198).

der pronalazi semantički trokut Strahinja, Den-Alija Vlahović, hrt Bezbilj (N52–53). Iz Petranovićevih zbirki uzima nekoliko pjesama o Banoviću Strahinji. U pjesmi *Ženidba Strahinina Bana* (II, 22) iščitava semantički trokut Strahina, ban Bala-ban, Bale, Baleša, hrt Karaman. Ostale dvije pjesme iz Petranovićeve zbirke navodi uzgredno – *Ženidba sa Zmijanja Rajka* (III, 54), a za pjesmu *Soko i vila* (III, 32) bilježi: “Biti će jednaka uspomena na premožnog i nepredobitnog gospodara vidila, ako pjes. 32, knj. III, zbirke Petranovićeve, opisujući kobno Kosovo i pogibiju sviju junaka, ostavlja na životu Strahila, premda se niko nije kao on izložio, i, koliko on, niko ne posjekao dušmanâ” (N51–52).

Iz Čojkovićeve zbirke također interpretira nekoliko pjesama: *Žeravica Vido* (120), *Opet Strahinja* (109), *Strahinja* (150).¹⁷⁶ Nadalje, upućuje na to kako su mnoge crnogorske pjesme “ponešto [...] odvrnute od obične osnove narodnih pesama o Strahini; al su za to, u gdje čemu, i znatnije” (N53). Guslari iz Crne Gore i Hercegovine dodaju *do prigode* Banoviću Strahinji ime Vid. U pjesmi *Opet Strahinja* (Čojković 109) do Janka u Sibinju sjedi najbolji *ban* Banović Strahinja koji se *bije* s Kavgom Bošnjanimom kako bi od Kavge *izbavio gjoga debeloga*. Kada se junak vratio iz boja u kojemu je pobijedio Kavgu, Jankova žena “pogleda nebu ka zapadu”, a “vigje čudo prije negledano, – gdje j’ ogrija od zapada sunce”. To čudo *Sunce sa zapada* Nodilo iščitava kao mitsku sintagmu kojom može potkrijepiti interpretaciju Banovića Strahinje kao izvornoga božanstva, jer u *arijskoj* mitologiji Sunce i nebeski bogovi putuju noću od zapada prema istoku, a takav je put i božanstvenoga Vida kada se vraća sa zapada kako bi na istoku zapalio “luč novoga dana” (N54). Navodi kako o Strahinji bilježi *nešto začudno* i pjesma *Strahinja* (Čojković 151) koja s njim povezuje atribut *biljovito*. Nodilo uvodi pretpostavku da je spomenuta (*maglovita*) riječ *iskrivljena* od leksema *Bilvid*, *Biovid*: “Njegov suparnik pita sestru svoju za neznana ljuta junaka: ‘Kakov bješe, dugo tužna bila? – Ona mu ga *biljovito* kaže. – Strahinj, seko, dugo grdna bila!’ [...] Ovo *biljovito* ovdje nema pravog smisla, a nije izvan prilike misliti da je iskrivljeno od riječi *Bilvid*, *Biovid*” (N54).

U spomenutim pjesmama o Strahinji Nodilo selektira attribute kojima nastoji potvrditi Sutvidove epifanije: zamjećuje kako od svih epskih juna-

¹⁷⁶ Tomo Maretić za Banovića Strahinju upućuje kako se ne može reći “koje se isto-ričko lice krije pod tijem junakom nar. pjesama” (1909: 180).

ka Strahinju najviše ukrašuje zlato (solarni simbolizam) – u zlatni kalup slijevane su mu dvije male puške, “dvije strijele, bez sumnje, u prvašnjoj guslarskoj versiji, a to dvije prve zlatne zrake dana” (N55). Kao i Svantevid, i Strahinja je povezan s dva konja – u Karadžićevoj pjesmi Strahinja jaše *đogata (bijeloga konja)*, dok u pjesmi *Opet Strahinja* (Čojković 109) vrančica, i pritom od Kavge nastoji zadobiti *đoga debeloga*.

Kako Nodilo razlikuje *dnevni* i *niktomorfni* Vidov aspekt, ostarjelome, noćnom Vidu (u Nodilovoj re/konstrukciji na mitskoj razini ostarjeloga Vida predočuje Veles), koji je figuracija *Sunčeva ognja* u trenutku njegova ugasnuća, dodjeljuje Velimira iz usmenoknjiževnih priča te Jakšu i Voina iz epskih pjesama, dok Vidov dnevni aspekt / Jakoga Vida dekonstruira u ratnom/ratničkom aspektu Banovića Strahinje. Vidovu bipolarnost razotkriva i simbolizacijom Strahinjinovih konja; vranac je noćni kušljo, a bijelac je njegov dnevni konj (N55). Nodilo pročišćuje boje kada mora uspostaviti njihovu opoziciju, pri čemu je, primjerice, u Karadžićevoj pjesmi Strahinjinov konj označen sintagmom puljat *đogat* (puljat – šaren kao da su *pulje* / točkaste šare na njemu, grošast; *đogat* – konj bijele dlake, bijelac). Od spomenute sintagme u Nodilovoj opoziciji s jedne (njezine) strane ostaje samo bijelac, a na drugoj opozitivnoj/distinktivnoj strani nalazi se oznaka izgleda njegove dlake (kušljo, kušljav konj). Prema povijesnim (kroničarskim) izvješćima Svantevidu je pripadao JEDAN konj (bijelac). Međutim, Nodilo uspostavlja *maglovitu* razlikovnu odrednicu između dnevne i niktomorfne aktivnosti hramskoga konja: “Kako se bijelac Svantevidov znojio i prašio u noćnoj borbi i dugim putima, tako i ovaj drugi bijelac, njegovu kipu posvećen, s jutra bi se, kašto, nalazio sav oznojen i okaljan; pravi kušljo!” (N34).

Nebeski car Vid, prema Nodilovim imaginacijama, noću i zimi, kada njegov *bijelac* postaje *kušljo*, zalazi u *pučinu*. Mitem o dvostrukom Svantevidovu konju Nodilo će uspostaviti i u mitemu o Wodanovim konjima/konju, zapisujući da Wodan jaše svoga bijelca “u lomu i ograšju”, a izvan boja “ima noćnog vranca, prostoga *gaul* (kušlja), za čiju noćnu krmu po gdjekeji njemački žeteoci, još danas, ostavljaju u polju jednu rukovet klasja” (N78).¹⁷⁷ Pored Banovića Strahinje, Nodilo pronalazi još jedan an-

¹⁷⁷ O Nodilovoj interpretaciji Vana kao Veneta, Venda, Slavena usp. N84. “O problematici identifikacije Vana s Wenetima, odnosno Slavenima poslije Račkoga i Nodila nije se u historiografiji posebno raspravljalo” (Mužić 2001: 479).

troponim za Vida (N62) u figuraciji *Strahora* kao Srde Zlopoglede koji se bori protiv *femininih sila tame* – Ale, More i Ruge.¹⁷⁸ “Bio što mu drago, epski naš Srgja Zlopoglegja nije, zaista, postao od istinita čovjeka. Niti mu ime drugo nije, do perifraza za Strahor” (N62).

Žuti hrt Karaman kao *celestijalni pas*

Prema Nodilovim mitskim re/konstrukcijama legendu o Strahinji najviše potvrđuje njegov žuti hrt Karaman, što je zanimljivo rješenje s obzirom na to da postavlja binom junak – pas umjesto uobičajenoga viteškoga/junačkoga binoma o okonjenom junaku.¹⁷⁹ Navedeni paralelizam Nodilo preuzima iz studije Ilariona Ruvarca, koji polazi od temeljnoga indoeuropskoga mita o borbi Gromovnika sa zmajem/Valom koji je zarobio nebeske krave (oblake) u gorskoj mračnoj pećini: Indra je poslao “bogovsku kučku Saramâ nazvanu da ih traži” (Ruvarac 1857: 68 [usp. Patton 1996: 25]). No bez obzira na to što Nodilo polazi od tog temeljnoga indoeuropskog mita, Svantevida zadržava kao vrhovnoga boga, iako mitska matrica kozmogonijskoga mita kao vrhovnoga aktanta u počecima stvaranja svijeta postavlja gromovnika Indru koji na slavenskoj razini figurira kao gromotvorac Perun. Nodilo napominje kako sigurne dokaze o mitskom habitusu Banovića Strahinje pronalazi u njegovu hrtu Karamanu kojega dekonstruira kao Saramu iz vedskih svjetova.¹⁸⁰ Radosav Medenica upozorava na to kako Nodilova razlaganja ne predstavljaju nikakvu novinu

jer je daleko pre njega došao na slične ideje inače trezveni I. Ruvarac. Po njemu, pesma o Strahinji (i njoj slične) junačka je skaska koja “nije ništa drugo do talog bogovske skaske, slab obris starijeg mitusa” [...]. Razorenje dvora Strahinjinih predstavlja, po njemu, [prema Ruvarčevoj; op. S. M.] istorijski elemenat, ali pošto je “povest delo skaske, a duh mitus”, identifikuje hrta Karamana sa “Saramom, bogovskom kućkom”, a “ako je Karaman = Sarama, onda i Vlah-Alija nije niko drugi da indiski Valas”. (Medenica 1965: 137–138; usp. Ruvarac 1857: 68)

¹⁷⁸ O spomenutim femininim “silama tame” usp. 4. poglavlje ove knjige.

¹⁷⁹ U doba koje opisuju navedene pjesme hrtovi (lovački psi) darivali su se velikim mogućnicima, što znači da su tada bili “u velikoj cijeni” (Banović 1928: 206).

¹⁸⁰ Medenica, negirajući Nodilovu mitološku teoriju, bilježi: “Nisu bolje prošli ni Jugovići u pesmi, oni su postali ‘ne samo sunčana nego i vjetrena bića’” (1965: 137).

Nodilo kao mogući paralelizam navodi da Karaman figurira kao pučka preobrazba sanskrtškoga Saramâ – ona koja trči, kučka božja: “Ime Kariman, Karaman, Miklošić izvodi od korijena *kar*, punire (*Bildung der slav. Personenn.*, s. 68). Na vedičnog psa poluboga Strahinje već pokaza Ruvarac, *Dve rasp.*, str. 44–7” (N55).¹⁸¹ Saramâ (*sisarti* – *žuriti se*; Hitra) figurira kao Indrina kuja, glasnica “Hitrica” (Ježić 1987: 180) koja prva nalazi *krave*, što prema interpretaciji Mislava Ježića označava njezinu figuraciju kao Zore, a Sârameye se očituju kao personifikacije Sunca i Mjeseca, “samo sada u metaforičkome liku pasa koji čuvaju stado” – “Očito se misli na pastirsku kuju koja čuva stado i traga za izgubljenim kravama” (N180–182). Ježić navodi moguću usporedbu Sarama s Kerberom čime je moguće oblikovati paralelu između prahelenskoga i vedskoga “boga mrtvih”. Sarama i dvojica Sârameya bitni su za razumijevanje vedskih nazora o precima i posmrtnoj sudbini, a o tome ovisi i smisao pogrebnih obreda. Ježić napominje da se identitet Sârameya povezao s preminulima, “pošto su preminulima uzeli dah (asu), da ga živima ‘sada i ovdje’ vrate ‘da gledaju Sunce’. Sunce i Mjesec, budući psi tragači, sada više nisu samo dva oka, nego i urūṇasaú ‘dva široka (pseća) nosa’! (1987: 182), a što se može dovesti u vezu s perzijskim pogrebnim običajem gdje se njuška, nos maloga psa postavljala na smrtnikova usta kako bi duša umirućega ušla u psa koji će je predati Anđelu–psihopompu (Murray 1996: 154).¹⁸²

Prema arijskom nazoru dvojica vrata nebeskoga doma – jutarnja, što otvaraju osvit bijeloga dana i pored kojih se nalazi *umiljati pas* i večernja, “što se rasklapaju mrkloj noći pri sutonu” i pored kojih se nalazi *režavo pseto* – čuvaju psi čija je majka *kučka nebesna* (Saramâ): Sârameya je jutarnji *kućak*, a Sâramejâu su *oba kučka*. *Stajace* likove južnoslavenskih epskih pjesama označene sintagmama *hrti* i *ogari*, *hrti* i *zagari* Nodilo interpretira mitskom memorijom na dvojake pse: *hrt* kao da je pas dnevno noga neba, a *ogar/zagar*, s obzirom na etimon (od *gariti*, *mrčiti*), je “vrani garov neba noćnog” (N55). U našem epu žuti hrt Karaman slijedi Strahinju

¹⁸¹ Medenica kao jedino racionalno tumačenje navodi interpretaciju Veselina Čajkanovića (1925: 161): “Po njemu ‘Karaman’ je po svojoj prilici ‘karamanski hrt’ (Karamanija – oblast u Maloj Aziji), otuda vode poreklo i ‘kruške karamanke’. Ali je mnogo jednostavnije, i po analogiji i na slične nadimke, naše tumačenje: da je ime došlo po crnoj (kara) boji hrtovoj, kako se crna boja još danas označuje u okolini Kolašina” (Medenica 1965: 138; Čajkanović 1925: 161). Ilarion Ruvarac bilježi da je bogovska Saramâ prvobitno označavala *vjetar*, od korijena “*sr.* – *ire*, *adire*” (1857: 68).

¹⁸² Usp. 10. poglavlje ove knjige.

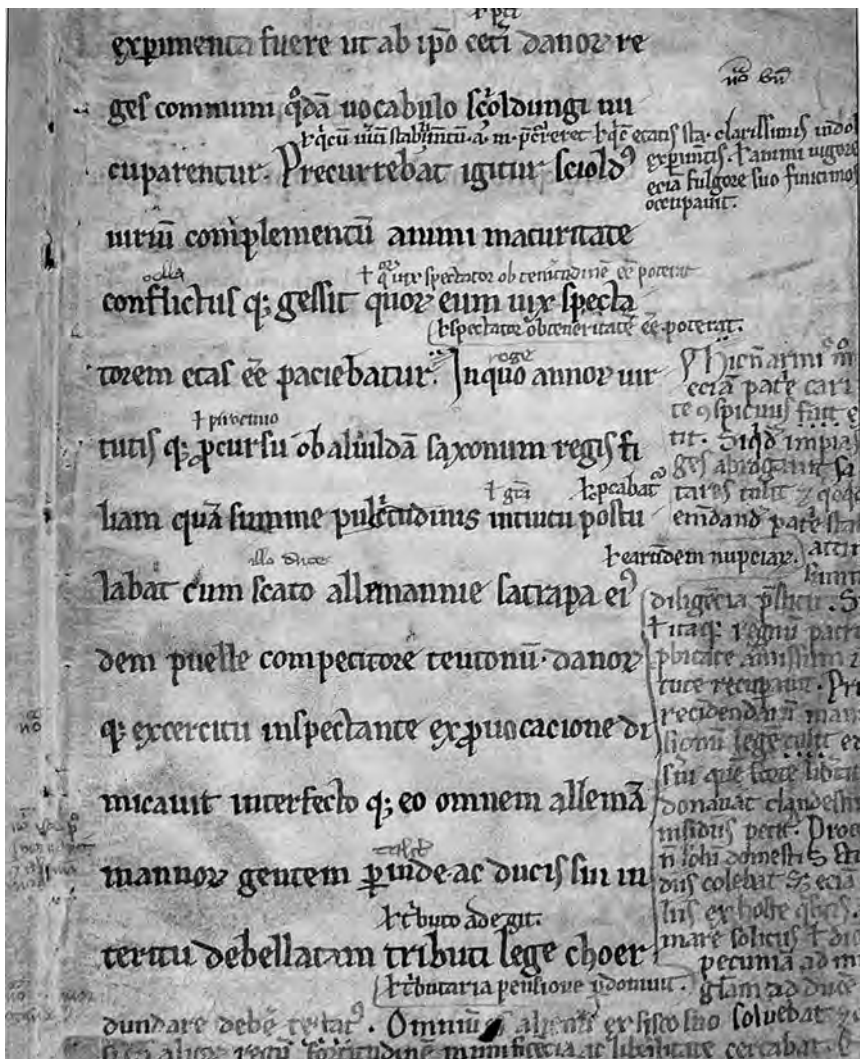
i pruža mu pomoć u njegovoj borbi s Halom/Alom (N56). Ako je uspostavljena poveznica između Karamana i Sarame, Ruvarac upućuje na moguće uspostavljanje paralelizma Vlah-Alija (Strahinjinov oponent) – Vala (1857: 69).

Nodilo nastoji i *demonškoga* Vjedogonju/Jedogonju postaviti u mitsku poveznicu s Vidovim *letipsom* (N56), a u poglavlju “Religija groba” usredotočen je postavljenjem razlikovne odrednice između tenca (jedogonje) i vukodlaka, tragom čega bilježi da *tènac* (*ténjac*) nije pravi vukodlak, “nego je prije jedogonja kako u Risnu sad zovu čovjeka, iz kojega u snu izigje duh” (N511; kurziv S. M.). U poglavlju “Sutvid i Vida” Jedogonju kao Vidova *letipsa* dovodi (naravno) u poveznicu s Vidom,¹⁸³ a poslovične izreke iz Karadžićeva Rječnika (Jedogonja, Vjedogonja) – “Jak kao jedogonja – Leti kao Vjedogonja” – uzima kao mogući prežetak Vidovih atributa: “Pošto je u starosl. *edž i jadž* – otrov, *jedogonja* biti će isto što i *jadogonja*, onaj koji goni Jade” (N56). Tjera ih jaki *letipas* Vidov, Jedogonja koji figurira kao ljudski duh koji se bori oko ljetine koju donosi Vid. Pritom je zanimljiva činjenica da se Srđa Zlopogleđa bori protiv femininih zlih atributa (Ala, Mora, Ruga), a Jedogonja/Vjedogonja, kojega pučka vjerovanja figuriraju kao duhove umrlih, ostvaruje *agon* protiv Jada i Bijesa koji rodno (spolno) mogu biti označeni srednjim i muškim rodom.¹⁸⁴

Netom iznesom analizom nastojala sam dokumentirati i kritički pratiti Nodilovu rekonstrukciju Svantevida – južnoslavenskoga Vida u južnoslavenskom epskom materijalu u čemu se vidi njegovo sustavno iščitavanje mitskoga materijala u epskoj poeziji, naročito na primjeru mitema o Banoviću Strahinji, na što se kritički osvrnuo, primjerice, Radosav Medenica. Pritom u okvirima sakralne interpretacije krajobraza Nodilo ne propušta spomenuti da se na Braču, koji se nekada, kako nadalje ističe, nalazio pod poganskim Neretvanima (neretvanska Paganija), najviši vrh naziva Vidova gora.

¹⁸³ O tencu (jedogonji) usp. 10. poglavlje ove knjige.

¹⁸⁴ Usp. 4. poglavlje ove knjige.



Ulmak rukopisa Saxa Grammaticus (Sjælland, oko 1150. – ?, oko 1220.) Podvizi Danaca (Gesta Danorum) koji se čuva u Kraljevskoj knjižnici u Kopenhagenu.¹⁸⁵ Prema njegovu opisu obreda Baltičko-polapskih Slavena u XIV. knjizi (39. poglavlje) Svantevidov kip figurirao je kao gorostas drveni četveroglavi kip/idol, s dvoja prsa i leđa kao rimski Janus (N33), oko 6 do 8 metara visine (usp. Gavazzi 1938: 37 [usp. Eliade 1991II: 33, koji navodi da je riječ o 8m visine]), “s četirima glavama i isto toliko šija, od kojih su dvije gledale naprijed, a isto toliko otraga” (Belaj 1998: 61). Kada piše o Svantevidu, Nodilo manje polazi od Saxa Grammaticus, koji svjedoči o Svantevidovoj policefaliji, jer izgleda da Nodilu policefalija nije bila toliko bitna s obzirom na to da je Helmold spominje samo jedanput.

¹⁸⁵ Preuzeto s mrežne stranice https://en.wikipedia.org/wiki/Gesta_Danorum.



Zbručki idol, reljefni stup, dolina rijeke Zbruč, Ukrajina. Arheološki muzej, Krakow¹⁸⁶
 Zbručki idol, "Svjatovid/Svantevid" (poljski: Światowid ze Zbrucza, ukrajinski: Zbručans'kij idol) je skulptura, balvan, za koju se pretpostavlja da datira iz 9. stoljeća, i jedan od rijetkih spomenika pretkršćanske slavenske kulture (prema drugom tumačenju pripada kulturi nomadskih Kumana). Stup, balvan se obično netočno povezivao sa slavenskim božanstvom Svjatovidom i pritom se interpretacije njegovih simbola i reljefnih prikaza razlikuju. Smatra se da tri razine reljefa predstavljaju tri razine svijeta, od donjeg podzemlja do svijeta srednjih smrtnika i najvišeg, najvećeg, svijeta nebeskih bogova (usp. Pleterski 2018: 8).

¹⁸⁶ Preuzeto s mrežne stranice https://en.wikipedia.org/wiki/Zbruch_Idol.



Jaromarsburg je bio kulno mjesto, od 9. do 12. stoljeća, za slavensko pleme Rani posvećeno bogu Svantevitu. Nalazio se na sjeveroistočnom dijelu otoka Rügen u Baltičkom moru na rtu Arkona, s dvije je strane bio zaštićen stjenovitom obalom, a s kopna slavenskim zidinama.¹⁸⁷



Crkvice sv. Vida, Plisko polje, Vis, smještena je na samom vrhu istoimenog brežuljka sjeverno od sela Marine Zemlje. Sagrađena je u jednostavnom gotičkom stilu i vjerojatno potječe iz 14. stoljeća, dok su vrata postavljena u 17. stoljeću. Foto: Stjepan Tafr.¹⁸⁸

¹⁸⁷ Preuzeto s mrežne stranice <https://en.wikipedia.org/wiki/Jaromarsburg>.

¹⁸⁸ Više o crkvi usp. <https://vis-central.com/vodic/crkva-sv-vida/>.



Ljubo de Karina: *Veles*. Prva europska Mitsko-povijesna staza Trebišća – Perun (Mošćenička Draga) gdje svoje prizorište imaju praslavenska i slavenska vjerovanja (usp. *Kuća Stabla svijeta*, 2015). Foto: Maja Flajsig, 17. svibnja 2020., na Petrebiščima na Učki.¹⁸⁹

¹⁸⁹ Usp. i mrežnu stranicu udruge Dragodid – o suhozidnoj baštini i vještini gradnje <http://www.dragodid.org/>.

3. (Dijadna) boginja i duoteizam¹⁹⁰

Najčešće utvarala im se zima kao neka ženturina preopaka i satiruća.
(N142–143)

Mokoš i/ili Živa

Zamagljenu, sfumato sliku o južnoslavenskoj boginji (boginji u kontekstu stare vjere Srba i Hrvata), koju je pored ostalih teonima staroslavenskoga politeizma nastojao re/konstruirati Natko Nodilo, otvaram kratkim osvrtom na ranokršćansko poricanje Majke Zemlje koje je okcidentalnoj duhovnosti podario sv. Aurelije Augustin, negirajući Varonovu simboličko-naturalističku interpretaciju Majke Zemlje:

Majku Zemlju nazivali [su] mnogim imenima i pridjevcima, te su mislili kako je i toliko božanstava. On (Varon; op. S. M.) kaže: “Misle kako je Zemlja (*tellus*) Ops, jer radom (*opus*) postaje bolja; da je Majka (*mater*), jer mnogo rađa; da je Velika (*magna*), jer rađa hranu; da je Prozerpina, jer iz nje ispuzavaju (*proserpant*) usjevi; da je Vesta, jer je zaodjevena (*vestiatur*) travama”. (Augustin 1995 I: 511)

U podrupku navedenoga izdanja Augustinova djela *O državi Božjoj* (Knjiga VII., 24. “O pridjevcima božice Tellus i njihovim značenjima; iako ti bija-hu oznake mnogih stvari, nisu njima potkrepljivali mnijenje o mnoštvu bogova”) zabilježen je urednički korektiv pogrešne Varonove etimologije posljednjega teonima: “Lat. Vesta, grč. Hestia, znači ognjište, prema indoeuropskom korijenu *ves*, gorjeti” (prema *ibid.*).

S obzirom na to da u re/konstrukciji južnoslavenskoga panteona Nodilo kao ishodište koristi Helmoldovu *Slavensku kroniku* – koja izvješćuje o panteonu Baltičkih Slavena, određenije Baltičko-polapskih

¹⁹⁰ Ovo je poglavlje, u ponešto izmijenjenom obliku, prethodno objavljeno pod naslovom “(Dijadna) boginja i duoteizam u Nodilovoj ‘Staroj vjeri Srba i Hrvata’” u časopisu *Narodna umjetnost* (2002, 39/2: 175–198).

Slavena ili, kako ih Nodilo imenuje, *sjeverozapadni Slaveni* ili Polapski i Baltički Slaveni ili Sjeverni *pomorski* (Pomorjanski) Slaveni (N29, 32) – kao vrhovnu *staroslavensku* boginju određuje Živu (Siwa), za koju navedeni kroničar bilježi kako figurira kao vrhovna polapska boginja – “Siwa dea Polaborum” (Helmoldi, 52) čiji se hram nalazio “u Raciborzu, kod Lubeke blizu” (N69–70).¹⁹¹ U re/konstrukciji južnoslavenske boginje Nodilo zane-maruje Kijevski/Nestorov ljetopis (*Povijest o minulim vremenima*; nastala oko 1113) prema kojemu je ruski knez Vladimir 980. godine na hum izvan dvora s trijemom u Kijevu postavio šest kipova – Peruna, Hrsa, Dažboga, Striboga, Simargla i Mokoš (*Chronica Nestoris* 1978: 46 [38. poglavlje]; usp. Belaj 1998: 50; Mikhailov 1998: 57), koju Roman Jakobson interpretira kao alternativno ime za personificiranu *Majku Vlažnu Zemlju* (1950: 1027). (Tom teonimnom sekstetu valja pribrojiti i Velesa/Volosa – kao Perunova ktonskoga oponenta – koji se spominje na drugom mjestu u Nestorovoj *kronici*.) Nodilo ne uvodi mogućnost interpretacije Mokoši (i) kao južnoslavenske boginje. Teonim *slavenske* boginje Žive etimologijski tumači deskriptivnim sintagmama *zemlja* “živa i životna” koja “krilo svoje rodno rasklapa svemu i svima” (N112). Nodilovu etimologiju Petar Bulat uspoređuje sa *starijim* tumačenjima Helmoldove sintagme *Siwa dea Polaborum* (I, 52), “koja su, u glavnom, građena na krivoj češkoj glosi u Mater Verborum: ‘Siva dea frumenti, Ceres’” (prema Bulat 1930: 3). Koliko je teonim *Siwa* podatan za otvaranje etimologijske lepeze – Nodilo mu pridaje kao bliskoznačnicu teonim *Dzieva*¹⁹² – pokazuje, primjerice, i Andrej S. Kajsarov (1993: 83), koji Boginjino ime (Siwa) etimologijski povezuje (i) s (ženskim) *grudima* – Siva, Dziva, Sisja,¹⁹³ što, naravno, priziva laktomorfne konfiguracije arhaične Velike Boginje (N69).

Ovisno o primarnomu izvoru koji hrvatski znanstvenici/mitolozi koriste u rekonstrukciji *južnoslavenskoga*/hrvatskoga panteona, razma-

¹⁹¹ Kao glavni grad Polabljana / Polapskih Slavena Ratzeburg je slovio i kao središte kulta boginje *Sive* (Ślupecki 1994: 67). Živu Helmold navodi kao jedinu boginju uz Prona, Svantevida, Radigasta – božanstva sjeverozapadnih (Polapskih) Slavena (N69). Tomo Maretić koristi imenovanje Baltičko-polapski Slaveni (1889: 160).

¹⁹² U navedenoj etimologijskoj poredbi Nodilu kao potvrda može poslužiti i zapis/rečenica – “Item Deus vitae, quem vocabant Zywie” – iz *Historiae polonicae libri XII* krakovskoga kanonika Jana Długosza (I. 37. B). Inače, vjerodostojnost Długoszeva djela osporio je Alexander Brückner (Kulišić 1979: 201).

¹⁹³ O raznorodnim etimologijskim tumačenjima (Helmoldova) teonima *Siwa* usp. Kulišić 1979: 197–198.

tram dvije mogućnosti rekonstrukcije južnoslavenske/hrvatske boginje – Nodilovu re/konstrukciju južnoslavenskoga panteona u koju kreće od Helmoldove *Kronike*, gdje kao polapska boginja figurira Siwa (koju Nodilo određuje kao vrhovnu slavensku boginju, a time i južnoslavensku) i Katičić-Belajevu rekonstrukciju prahrvatskoga bajoslovlja, čije je polazište *Kijevski ljetopis*, gdje kao ruska boginja figurira Mokoš, koju Radoslav Katičić određuje kao vrhovnu slavensku boginju, a toponimom Mokošica u dubrovačkoj okolini dokazuje Boginjin prežitak na ovim prostorima (usp. Katičić 1997: 115, 1998: 306). Vitomir Belaj kao suprugu vrhovnoga slavenskog boga Peruna (na praslavenskoj razini Gromovnik) određuje Sunce (Belaj 1998: 211, 349). Međutim, u članku “Uz Katičićevu rekonstrukciju tekstova o baltoslavenskoj Majci bogova”, koji nastaje kao posveta kojom podastire “nekoliko možda korisnih podataka i misli o toj temi” nizu predavanja Radoslava Katičića, koje je održao 1999. (*Gazdarica na vratima: tragom predaje o slavenskoj i baltičkoj velikoj boginji*) i 2000. godine (*Tri žene na vodi*) na zagrebačkom Filozofskom fakultetu o rekonstrukciji fragmenata baltoslavenske mitske predaje o velikoj boginji, pored toga što određuje Mokoš kao božansku Mati Zemlju, upućuje na to “da se u sve više pjesama u kojima se spominje jedna vila otkriva da je tu zapravo riječ o Perunovoj ženi” (Belaj 2000: 113, 122, 125).¹⁹⁴ U okviru dviju mogućnosti protezanja polapske/ruske boginje (Siwa/Mokoš) na koncept južnoslavenske boginje, namjera mi je prikazati Nodilovu re/konstrukciju južnoslavenske dijadne (celestijalna Vida – terestijalna Živa) boginje (određenije, boginje u kontekstu stare vjere Srba i Hrvata) u poglavlju “Sutvid i Vida” njegova djela *Stara vjera Srba i Hrvata* (1885–1890).

Polazeći od Helmoldova izvješća koje arkonskoga Svantevida određuje kao vrhovno božanstvo Rujanâ (Rujanaca) i kao *deus deorum* Baltičko-polapskih Slavena, Nodilo navedeni teonim proteže na koncept vrhovnoga (globalnoga, u slavenskom smislu) božanstva staroslavenskoga Olimpa, i time južnoslavenskoga panteona (Vid). Isto tako, Živu, koja prema spomenutoj *Kronici* figurira kao polapska boginja, apstrahira kao

¹⁹⁴ Na primjeru crnogorske pjesme *Vila zida grad* (Karadžić I, 226) i Radoslav Katičić upućuje na hipotezu o vili kao Perunovoj ženi (Belaj 2000: 125). Nodilo u interpretaciji te pjesme *vilu koja zida grad* “ni na nebo ni na zemlju, / no na granu od oblaka” tumači kao vrhovnu boginju (N466). O Nodilovoj interpretaciji vila (oblakinje, planinkinje i ubojnice) kao *meteornih* bića koja su povezana s Gromovnikom (Perunom) u kontekstu vedskih celestijalnih apsara, grčkih terestijalnih nimfa i ratničkih nordijskih valkira usp. Nodilo 1981: VII. poglavlje “Vile”.

vrhovnu slavensku i južnoslavensku boginju. Pretpostavljenim duoteizmom (Svantevid/Vid – Živa) sjedinjuje dva različita panteona Baltičkih Slavena – panteon Rujanâ i polapski panteon.¹⁹⁵

Sveti (blizanački) incest

Kako je u Nodilovoj re/konstrukciji južnoslavenskoga panteona jak aspekt postavljen na kult Boginje – što dokazuje i naslovna sintagma “Sutvid i Vida” prvoga (nakon uvodnoga) poglavlja studije *Stara vjera Srba i Hrvata* – njegoa re/konstrukcija južnoslavenskoga vrhovnog božanskog binoma može se imenovati kao duoteizam čime podrazumijevam holističko ili komplementarno prožimanje Boga i Boginje. Pogansku matricu incestne hijerogamije s blizanačkim mitemom u kojoj (Svantevidova) Vidova supruga rodbinski figurira kao njegoa sestra – ona nije ničija kći (N64) – Nodilo otvara mitskom interpretacijom četiriju usmenoknjiževnih pjesama. U miksturi *pogansko-kršćanskih* svjetova pjesme iz srpskoga kulturnog kruga (usp. “Narodne pesme” – XLV, 1866: 645), gdje pastiri Vid i Vidosava figuriraju kao brat i sestra, kristijaniziranu matricu razotkriva u mitemu Vidosavine žrtve (*bacanje pod sablju*) kojom rješava Vidovu alternativu “Il’ mi voliš verna ljuba biti, / Il’ mi voliš sablju celivati?”¹⁹⁶

Mitemu *neostvarenoga* rodoskrvnuća (što ga inicira brat iz kategorije *znanja*) Nodilo nadovezuje tri epske pjesme iz Karadžićeve zbirke *Srpske*

¹⁹⁵ Lasta Đapović u sustavnom istraživanju Zemlje u vjerovanjima i ritualima zaključuje da Nodilo neuvjerljivo pokušava dokazati da je u nas postojala imenovana boginja Zemlje kao što je kod Zapadnih Slavena figurirala boginja Živa (Đapović 1995: 157). U okviru svoje pentalogije, nakon *Božanskog boja* (2008), koji posvećuje agonu Peruna i Velesa, i *Zelenog luga* (2010), koji/a tematizira svadbu božanske djece Jarila i Morane, Radoslav Katičić treći dio pod nazivom *Gazdarica na vratima* (2011) posvećuje božici Mokoš (Zorić 2020: 86–94).

¹⁹⁶ U interpretaciji pjesme Nodilo bilježi pogrešan podatak da Vida/Vidosava donosi Vidu vodu u *zlatnoj svirali* (u mitskom scenariju pjesme Vid Vidosavi donosi vodu u *zlatnoj svirali*, a koju tumači kao indiciju *proljetnog lahora* i kao prežitak mitske svirale Trojana-Mide). Navedeni mitem postavlja u paralelizam s *rgvedskim* mitom o kozmičkoj hijerogamiji/incestu *zračnoga vidila* i *vlage*, koji figuriraju kao “blizanac i blizanica” iz čijeg se zagrljaja rađa kiša (N65). Nodilo Živu određuje kao Zemlju koja rađa vlagu pod utjecajem vidila. Time nastaje povezanost između neba, vode i zemlje, a što pronalazimo i u srpskom djelu *Slovo o nebesima i o zemlji* (Jagić 1897: 95; usp. N88) gdje se navodi da je nebo sastavljeno od vode, Zemlja od gliba vodenoga, i pritom Zemlju drži voda (N70–71).

narodne pjesme II. U pjesmi *Dušan hoće sestru da uzme* (Karadžić II, 26; Nodilovim označavanjem 27), koju Paul G. Brewster žanrovski određuje kao baladu (Brewster 1972: 5), srpski car Stefan želi vjenčati sestru Roksand(r)u kako se ne bi podijelila očevina. Pretpostavlja se da je incestan motiv povezan s Dušanom jer je osnivanjem srpske patrijaršije inicirao “anatemu grčke crkve bačenu na srpsku crkvu” (Matić 1953: 664). Nodilo moguću incestnu hijerogamiju interpretira jedino mitskom matricom. Pjesma *Udaja sestre Dušanove* (Karadžić II, 27; Nodilovim označavanjem 28) tematizira pokušaj ostvarivanja incestne hijerogamije između srpskoga cara Stevana i sestre Kandosije, koju je inicirao brat u pijanstvu. I Zoja Karanović u stihu *da se carsko ne razlazi lice* navedene epske pjesme nailazi “na trag poimanja vladarskog kao božanskog, čime se kraljev incest, u odnosu na ostale, dovodi u kontekst obrednog” (2000: 418). Pjesmu *Ženidba Dušanova* (Karadžić II, 28; Nodilovim označavanjem 29) Nodilo uzima kao primjer ostvarene ženidbe između cara Stjepana i djevojke Roksande iz *latinskoga* grada Ledana, “kojoj, radi hristjanskog obzira, otpada svojstvo sestre” (N65).¹⁹⁷ Pod pretpostavkom da su kolonizacijskom kršćanskom ideosferom *junaci ili kršćanski sveci* modificirali poganske/božanske aktere, ljušteći svetačke ili ljudske atribute s usmenih (epskih) likova, u okviru alegorizma Nodilo ostvaruje palimpsestan povratak u mitsku matricu navedenih pjesama i razotkrivanje prvotnih božanskih figura. Poetskoj sintagmi *car nebesni* i *carica nebesna* oduzima *kršćanski kontekst*, budući da u njezinu teofanijskom binomu razotkriva Vida i njegovu *supругu*. Pomnim iščitavanjem usmenih pjesama detektira kako ta sintagma posebice dominira u *sljepačkim* pjesmama (N38), a kao dokaznu matricu navodi i “neznabožačku”, *bogojavlјensku* pjesmu iz Boke *Car nebesni kad ženjaše sunce* (Vrčević 1883: 71–72).

Za prežicima božanske incestne hijerogamije Nodilo traga i u folklornom gradivu *zapadnih južnoslavenskih* (hrvatskih) krajeva. U usporedbi s pjesmama iz srpskog usmenoknjiževnog kruga, prežitke Vidova imena

¹⁹⁷ O Nodilovoj strategiji kojom epskim imenima Leka kapetan i Roksanda (Karadžić II, 40 – *Sestra Leke kapetana*, Nodilovim označavanjem 39; Petranović III, 36 – *Ženidba Leke kapetana*) pronalazi dodire s teofornim parom Vid – Vida usp. N68–69. Antroponimom Leka, koji interpretira kao deminutivni hipokoristik antroponima Aleksandro, Nodilo (69) otvara poveznicu s Aleksandrom Velikim i njegovom suprugom Perzijankom Roksanom iz srednjovjekovnoga romana *Aleksandrida*. Međutim, Nodilo ne navodi povijesno tumačenje antroponima u okviru kojega je vjerojatno riječ o epskoj uspomeni na *povijesne geste* Leke Dukadina (usp. Matić 1953: 692).

u hrvatskom kulturnom krugu iščitava u ivanjskim pjesmama u kojima se, prema njegovim re/konstrukcijama, pojavljuje pod alternativnim imenom Ivan/Ive:¹⁹⁸ "Sveti Ivan Krstitelj slavi se o suncokretu ljetnom, gdje je vidilo najjače, te Ivanj dan zamijeni Vidov dan, i Ivan Vida, osobito u kršćanâ" (N64). Isto tako, dodire Vidova, koje je u folklornom kalendaru povezano s Ivanjem, promatra i Vitomir Belaj (1998: 258). Protivno Nodilovoj alegorijskoj interpretaciji *ženskih i junačkih pjesama te mitskih priča* koje atribuirao kao prvi izvor proučavanja mita (N20), Vitomir Belaj u rekonstrukciju *mitske podloge hrvatskih narodnih običaja i vjerovanja* polazi od novogodišnjih i jurjevskih ophodnih pjesama koje najavljuju *svetu svadbu* što se odvija na Ivanje. Za razliku od Nodila, koji re/konstruirao incestnu hijerogamiju *vrhovnoga* božanskog blizanačkog binoma (Vid – Vida/Živa), Katičić-Belajeva rekonstrukcija koncentrirana je na incestnu hijerogamiju (incest iz *neznanja*) blizanačkih *potomaka* (Juraj – Mara) *vrhovnoga* božanskog dvojstva.¹⁹⁹

Teoforna polionimija

Re/konstrukciju kojom inicira dijadnu (celestijalna Vida – terestijalna Živa) boginju otvara usporedbom atributa boginje Vide s grčko-latin-

¹⁹⁸ U tradiciji Hrvata paljenje Ivanjske vatre obuhvaća prostore sjeverozapadne i zapadne Hrvatske, Istre, Hrvatskog primorja, Dalmacije s otocima sve do Boke kotorske, jugozapadne Bosne i zapadne Hercegovine, a rjedih potvrda ima i u srednjoj i u posavskoj Bosni te u Slavoniji (Černelić 1994: 31).

¹⁹⁹ Svetom rimom *hoditi – roditi* Radoslav Katičić je započeo rekonstrukciju fragmenata praslavenskoga mitskog kazivanja o božanskom junaku plodnosti i vegetacije 1987. godine. Rekonstrukcijom poganskih komponenti u hrvatskim narodnim običajima i vjerovanjima u knjizi *Hod kroz godinu* Vitomir Belaj prati *antropo/fito/zoometamorfozu* boga vegetacije (Perunova sina): novorođeni Božić (kojega koledari odvođe u svijet mrtvih – u Vyrej/Virej, Velesov svijet – mitski svijet vječnoga proljeća) – mladić Juraj (koji se konjolik, u liku konja/kentaura, vraća u očevu/Perunovu zemlju na Jurjevo i snubi, neprepoznat, vlastitu sestru blizanku Maru) – nevjerni Ivan (koji će iskoristiti sestru i ostaviti je) – Jumis/Sporyš (koji igra važnu ulogu pri žetvi) – Jurjeva konjolička smrt, koju će zbog njegove nevjere inicirati njegova blizanka i ljubavnica Mara (usp. Katičić 1990: 44; usp. predodžbu o kozmogonijskoj konjskoj žrtvi *ašvamedha*, koja je osnova za obnovu života u vedskoj predaji *Bṛhadāraṇyakoṇiṣad*) (Belaj 1998: 321). *Ivanjska* sveta svadba božanskih blizanaca donosi rodnost i plodnost na zemlju: Juraj sa sobom iz Velesova svijeta (Vyrej), gdje je toplo i *vlažno*, donosi *toplu rosu* u Perunovu zemlju, gdje je zimi hladno i *suho* (Belaj 1998: 207). O Nodilovoj rekonstrukciji incestne hijerogamije potomaka (Sunce i Zora) (usp. N177) *vrhovnoga* božanskog binoma usp. 5. poglavlje ove knjige.

skim (vrhovnim) boginjama – “bračnim i rogajnim boginjama” Herom i Junonom (N66).²⁰⁰

S obzirom na Nodilovu pretpostavku prema kojoj je mitologija Italo-Helena srodna staroj vjeri Srba i Hrvata, u re/konstrukciji južnoslavenskoga panteona primjenjuje komparativnu mitologiju između hrvatske/srpske stare vjere i italo-helenske mitologije, što je, dakako, protivno mitološkim istraživanjima Vitomira Belaja, koji rekonstrukciju hrvatskoga panteona ostvaruje slavenskom i baltičko-slavenskom poredbenom mitologijom. Tragom navedenoga, Nodilo nastoji potvrditi paralelizam između Svantevida/Vida i njegove supruge Žive/Vide s grčkim božanskim parom Zeus – (sestra i supruga) Hera i rimskim parom Jupiter – Juno(na)/Sororia, upućujući na to kako su teonimi posljednjega binoma morfološki bliski (*bližnjaivi*): “Juno jednom bijaše Jovino, to ženski oblik od Jovis- Preller, *Röm. Mythol.*, I B., s. 271.” (N65). U okviru prožimanja teonimijskih gramatičkih rodova (Nodilo bilježi *spola*) napominje kako leksem *bog* u *narodnom* govoru ponekad može označavati i *boginju*, a istu zamjenu teonimijskih rodova potvrđuje primjerima grčkih i latinskih teonima (N70). Pozivajući se na Prellerovo djelo *Römische Mythologie* (1881 I: 274), Nodilo ističe kako se središnji državni Junonin kult stapao s Jupiterovim kultom: na “marčane kalende, kad se novim vidilom stvarala stara rimska godina” (N65).

U “Ispravicima i dopunama” bilježi hipotezu kako su se vjerojatno (poganska) vjenčanja Srba i Hrvata odvijala pod teofanijskim protektoratom Vida i Vide (649), a pjesmu *Djevojka hoće momke da nadigra* (Karadžić I, 375) s epiforom “Le! Le! Leljo! Le!” postavlja dokaznom matricom kako se ime/teonim južnoslavenske boginje (*sada* pod imenovanjem Lelja) sačuvao u pjesmama (N650).²⁰¹

²⁰⁰ Mavro Orbini u *Kraljevstvu Slavena* bilježi kako su Polapski Slaveni i Laboni obožavali jednu boginju “koju (su) na svom jeziku” zvali Siva. “Ona imaše obličje krepke i stasite djevojke što u desnici držaše luk i strijelu povezane velikim vijencem. Bijaše to onom puku znak da će onaj, tko bude vješt i hrabro rukovao tim oružjem, biti ovjenčan rukom božice Sive, koja nije drugo doli njihova Junona” (1999: 144). Potvrdu za paralelizam Siva/Živa – Junona Nodilo vjerojatno pronalazi i u navedenu Orbinijevu zapisu. “Za višnju boginju Latini, izmegju mnogih naziva u *indigitamentima*, isticahu: *Sospita*, *Sospes*, koje, značenjem, odgovara našem Živa. Svečana titulatura Junonina jest: ‘Juno Sospita Mater Regina’” (N70).

²⁰¹ Nodilo (212) eksplicira moguće eufemističko imenovanje *gospe nebesne* kao *lelja/tetka*. Teonim Lelja interpretira kao bliskoznačnicu teonima Tetka ili Baba Zlatna (N239). Invokacijom *Leljo!* kraljičkih pjesama koje se izvode u *junu* Nodilo otvara još

Kao što je Vidovo ime razotkrio pod alternativnim imenom Ivan/Ive u ivanjskim pjesmama, i za Boginjinim teonimom traga u običajnim/obrednim/kalendarskim pjesmama koje prate folklorni kalendar i, u Nodilovoj interpretaciji, solarnu dodekalogiju Božića-Sunca. U ophodu vučara i/ili čarojičara (Nodilovim bilježenjem – čarojci),²⁰² kako se nazivaju u zadarskom području, a polazeći od samo jedne pjesme koja mu je “dostavljena iz Benkovca”, lik *babe slegjene* (ritualni transvestizam: muškarac u monospolnom/maskulinom obredu preuzima ženski odjevni kôd) i *vuka hranitelja* (kojega jedan od šestorice čarojičara nosi na leđima) Nodilo (N254–255) interpretira kao Božića (*januarsko Sunce* u teriomorfozi *vuka hranitelja*) i njegovu majku (*baba*).²⁰³ Navedeni opis vučara Nodilu je dostavljen iz Benkovca, a odnosi se na pravoslavno stanovništvo Ravnih kotara. Vrijeme ophoda čarojaca bile su bijele poklade. Šest mladića nagaravljena lica (jedan je bio odjeven u ženske haljine – “do vuka blizu stoji ‘baka’, opet muškarac jedan, obučen u ženske haljine”) nosilo je ispunjena vuka i pred kućama pjevalo sljedeću pjesmu:

Domaćine, dome moj,
evo vuje pred tvoj dvor,
darujte ga, dragi moj,

jednu poveznicu Junonine i Leljine *slave* (N358), pozivajući se na etimologijski dodir *juna* s Junonom, koji preuzima od Ovidija (*Fasti* VI, 26). Usp. poglavlje “Kralj Ljeljo” u knjizi Marije Novak (2007).

²⁰² “Čarojci/čarojice < ‘čar- ‘čarati’, dovodi se još u vezu s romskim *čorro*, obrazina, maska, strašilo za plašenje djece” (prema Plas 2021: 284).

²⁰³ Običaj vučara Nodilo tumači u kontekstu rimskih Luperkalija, toposa – pećine Lupercal i *vučje* boginje – dojlje blizanaca Rema i Romula koje interpretira kao *januarsko* i *februarsko* Sunce. Pritom uvodi paralelizam između *vučje* boginje i Ake Larentije (*Acca Larentia*) (N255–256, 295). Usp. 8. poglavlje ove knjige. Radmila Kajmaković smatra da se u navedenu opisu običaja koji Nodilo navodi “očigledno radi o vučarima”, a ne, dakle, o čarojicama s obzirom na to da čarojice nikada ne nose *vučinu* (*vučju mješinu*) iako je među njima učesnik maskiran u životinjsku kožu, “jarca” (1974: 633). Vladimir Arđalić za čarojice u Bukovici kao bitan izvedbeni par navodi deda i babu i njihovu *mundus inversus* izvedbu oplodnje kad ded babu povali na zemlju i i digne joj noge. “Ako to on njoj ne radi, ne valjaju čaroice, i lagano će kući sve donijeti: jer kud god čaroice prolaze, svak pita šta ded babi radi” (Arđalić 1902: 258). Slobodan Zečević, kao i Arđalić, bilježi stihove čarojica kod Srba u Bukovici koji upućuju na simbolizaciju *phallosa*: “Namažite didu sablju/nek bolje j(ebe) babu”. Sličan pokladni ophodni dvostih pjeva se još uvijek (2005. godina) u Pakovu Selu u ophodu *mačkara*: “Namažite didu sablju/ neka bolje ljubi babu”, koji se pjeva prije nego što *did*, naravno, simbolički oplodi *babu*, a nakon što *did* ulovi, “nabije” komad slanine – kojim domaćin daruje pokladni ophod – na sablju kao falomorfni rekvizit (usp. Zečević 1964a: 307). Usp. običaj čarojica na Baniji gdje je ophod započinjao uoči *Nikolj-dana* (19. prosinca po gregorijanskom, odnosno 6. prosinca po julijanskom kalendaru) prema Muraj 1992: 205–208.

častite ga, dome moj,
 jer je vujo sileni,
 ima kvasac masleni...
 Dajte vuji slanine
 da ne sade s planine,
 da jerad ne javi,
 magariad ne davi.
 Dajet baki glađenoj,
 pružite baki sledenoj...
 jere baka, kuća naša.
 drugi vuče ne smi baša (?),
 čuva vuju hraniteljja.
 (prema N254–255; usp. Belaj 1983: 75; Tolstoj 1995: 231)

Pjesma koju je u Benkovcu zabilježio Nodilo kombinacija je, kako zamjećuje Pieter Plas, vučarskih i čarojičkih tekstova kojim se ritualno traže namirnice i za vuka i za *babu* (2021: 292). Nikita Iljič Tolstoj bilježi kako je u navedenu zadarskom obredu čarojca riječ o napuštanju ritualnoga ubijanja vuka, gdje se umjesto ubijenoga vuka ili vučje kože koristi strašilo u obliku vuka. Ističe kako povorku nisu nazivali vučari već čarojci, pri čemu je jedan od njih na štapu nosio lutku vuka, a drugi odjeven u žensku odjeću i *umiven* predstavljao je baku: “Zadarske pokladne maske i njihov obilazak mogu se smatrati već potpuno teatralizovanom maskaradnom radnjom, koja predstavlja vučare, ali koju sami vučari ne obavljaju. Fiksirano vreme obavljanja rituala stavlja čitav ritual u kalendarski obredni ciklus” (1995: 231). Zanimljivo je i da Tolstoj smatra da genetsku rekonstrukciju toga običaja valja voditi u pravcu istraživanja koje je inicirao Nodilo, dakle na moguću vezu između vučara i rimskoga običaja *discursus lupercorum* (1995: 231, 235).²⁰⁴ Pritom, u Nodilovu opisu pokladnih vučara u Benkovcu kod Zadra nije jasno da li učesnici povorke nose pravog, napunjenog vuka, s obzirom na to da je riječ o “načinjenom vuku”, što može značiti da je u pitanju lutka (N254; Tolstoj 1995: 231; Plas 2021: 269–328). Zamjetno je da Nodilo vuka u ophodnoj pjesmi čarojičara ne interpretira demonski negativno, kao što je potencirano vučarskim pjesama, već s obzirom na sintagmu “vuk hranitelj” u značenju novorođenoga Božića, maloga Boga (usp. 8. poglavlje ove knjige).

²⁰⁴ Vitomir Belaj interpretaciju vučara kao prežitka, nastavka rimskoga običaja *discursus lupercorum* ili *lupercalia*, ophoda koji se inače održavao sredinom veljače, negira (Belaj 1983: 86; usp. Plas 2021: 276).

U pjesmama lazarica (koje prate hipostazu Božića *februara*) prijev *Le!* interpretira teonimom *Lelja* (N270–271). Isto tako, i pjesme ladarica/*ladavica*, koje sadrže invokacijski usklik *Ladi* (Juraj kao peta od dvanaest godišnjih solarnih hipostaza/solarne dodekalogije u Nodilovoj interpretaciji kozmičkoga scenarija figurira kao *Ladin ljubavnik*)²⁰⁵ ili carici *nebesnoj Lelji* (N329), uzima dokazom kako se *Boginjino* ime sačuvalo i u ophodnim/kalendarskim pjesmama. Potvrdu za teonime *Lada* i *Lelja* pronalazi u jednom (Nodilova deiksa) povijesnom izvješću iz poljskih krajeva: “neka poljska knjižica štampana 1550. g.” izvješćuje o bogomolji “*triju idola, nazvanih Lada, Boda i Leli*” (N330; prema Jagić 1886: 528).²⁰⁶ Naravno, slijedom cinizma povijesti na njezinu mjestu korektivnim kršćanskim imperativom sagrađena je crkva *Svete Trojice*. U sadržaju kraljičkih pjesama, koje su povezane s *Duhovima/Trojicom* (hipostaza *junijskoga Sunca*), kao epicentralne protagoniste velike božje epifanije junijske određuje *Vida* i s obzirom na invokaciju – njegovu gospodu *Lelju* (N350).²⁰⁷

Dijadna boginja

Fragmentarno, mozaično znanje o (staroslavenskoj) boginji/boginjama posljedica je zapisâ koje su nam u nasljeđe podarili (kršćanski) svećenici-misionari, koji su, pored toga što nisu bili upućeni u praksu majka, žena i djevojaka, osuđivali polimorfne kultove plodnosti (usp. Davidson 1994: 107). Ili kao što detektira *Marija Gimbutas*, slavenska su vjerovanja sačuvala drevnu predindoeuropsku sliku agrikulturne, matrifokalne i matrilinearne kulture; a slavensko poganstvo kako je zapisano u kronikama kršćanskih misionara sadrži maskulina/androcentrična božanstva indoeuropskoga podrijetla (1987: 354). Međutim, Nodilo problematičnost

²⁰⁵ O dvanaest hipostaza *godišnjega Sunca* u kontekstu Nodilove interpretacije (solarni mitem) koje korespondiraju s hipostazama vegetacijskoga boga *Jurja* (vegetacijski mitem) u rekonstrukciji *mitske pozadine hrvatskih narodnih običaja i vjerovanja* u knjiži *Hod kroz godinu* Vitomira Belaja usp. 8. poglavlje ove knjige.

²⁰⁶ Poljski izvori od 15. do 17. stoljeća spominju na *Lisjoj gori* navedeno trojno božanstvo: “Neki su ime *Boda* objašnjavali kao iskvareni oblik izvornog *Baba*” (Kulišić 1979: 201; usp. Niederle 1924: 169).

²⁰⁷ O Nodilovoj interpretaciji *kraljičke igre* simbolima velike *junijske teofanije* usp. N346–347 i 8. poglavlje ove knjige.

Boginjina *sfumato* lika interpretira njezinom polimorfnom prirodom: "Boginjama, osobito višim, često puta, konturi, obrisi trepte, pa im je slika nejasna" (N163).

Kako se u re/konstrukciji južnoslavenskoga panteona koristi Helmoldovom *Slavenskom kronikom*, Nodilo uvodi hipotezu prema kojoj je i kod nas u pogansko doba kraljevala Živa, a jednu od dokaznih matri-ca pronalazi u kajkavskoj *priči* (Krauss 1883I: br. 31, "Fuhrmann Tueguts Himmelswagen") s mitemom o Živi kojoj pripada prvo mjesto u vilin-skom kolu te *prvotne* ljude uči obrađivanju zemlje i uzgoju stoke, čime se povezuje s mitemom o kulturnom *junaku*. Nodilovu hipotezu kojom Boginjinu (celestijalnom) teonimu Vida pridodaje i teonim Živa povezu-jem s citiranom tezom Vitomira Belaja (2000: 125) da teonim *vila* isto tako označava vrhovnu boginju. Osim toga, na mitsku interpretaciju navedene priče iz Kraussove zbirke Nodilo (494–496) se vraća u poglavlju o vilama (Dio VII. "Vile"). I dok boginju pod imenom Vida, koja figurira kao gornja (celestijalna) Gospa, iščitava u miksturi pogansko–kršćanskih svjetova pjesme o Vid(osav)i i Vidu, kao Živu je pronalazi u pripovjednom svijetu (mitske priče), gdje se u njegovoj re/konstrukciji očituje kao terestijalni Boginjin aspekt, i time je u figuraciji (Majke) Zemlje ostavila više tragova u južnoslavenskim vjerovanjima. Uvjeren je da imena koja su značenjski povezana s imenom Živa nisu kršćanskoga podrijetla i potvrđuje njihovo apotropejsko značenje. Potvrdu i tragove štovanja Z/zemlje u slaven-skom poganstvu pronalazi u zazivima, pjesmama, pričama, svakidašnjem govoru; npr. iz Karadžićeve zbirke poslovice citira primjer "Tako mi neba i zemlje!" (N71), kojim svjedoči i o staroslavenskom duoteizmu.²⁰⁸

U okviru mitema *dijadne* boginje celestijalna Vida – terestijalna Živa postavlja retorički upit: "Jesu li Vida i Živa dva imena za istu vrhovnu boginju, ili su dva lica, dvije velike gospoje? Ni *jedno*, ni *drugo*, ne bih ja *izrijekom* tvrdio; no bih svakako prije mislio na ovo posljednje" (N70; kurziv S. M.), proširujući upitnu alternativu na mogućnost da i Zemlja/Živa figurira kao carica uz cara nebesnoga s obzirom na kozmičku struk-

²⁰⁸ Nodilo obrazlaže kako je Živino ime povezano s Majkom Zemljom, pa tako za *ledinu* detektira i leksem *živica* (usp. Bulat 1930: 3; Karadžić, *Rječnik – Živica*). Navodi da imena koja su značenjski povezana s imenom Živa nisu kršćanskoga podrijetla: "U starim spomenicima, začestili Živan, Živoje, Žive, navlastito megu Dubrovčanima. Sad drži puk, da će, uz ovaka imena, djeca živiti" (N70), što uzima kao podatak da je spome-nuto ime figuriralo kao apotropejsko.

turu Zemlje koja rađa pod utjecajem *vidila* (vrhovnoga boga Svantevida/Vida), čime suzbija duoteističku binarnu opoziciju *gore* (*ascensus*: virilno Nebo, Bog) – *dolje* (*descensus*: feminoidna Zemlja, Boginja), koja se u nekim vjerskim konceptima transformirala u etički dualizam. Za razliku od Svantevida, čije teomorfne kvalitete Nodilo promatra u njegovim vegetacijskim i ratničkim atributima, polionimiju Boginjinih teonima sažima u dijadu koju čine *vlažna* celestijalna Vida i *sušna* terestijalna Živa/Zemlja (N71). Pluvijalnu hijerogamiju kojom se plodotvorno sjedinjuju akvatički (Bog) i telurni (Boginja) ciklusi ostvaruje samo Svantevidov teofanijski vegetacijski aspekt (N64). Potvrdu za incestnu hijerogamiju (maskulino) Nebo – (feminina) Zemlja detektira u zagonetki *Visok tata, plosna mama*, čija odgonetka upućuje na *Nebo i Zemlju*. Riječ je o zagonetki “Visok tata, plosna mama, bunovit zet, manita devojka” iz Novakovićeve (1877: 142) zbirke zagonetaka s odgonetkom koja označuje četverostruku kozmičku danost – “nebo, zemlja, vetar i magla”. Zamjetno je da Nodilo spomenutu zagonetku i odgonetku reducira na binom *nebo i zemlja*, koji u folklornom imaginariju figuriraju kao supružnici. Mitska kozmologija uglavnom sadrži navedenu rodno-kozmičku strukturu; jedino u Egiptu Zemlja figurira kao maskulino božanstvo – Geb, a boginja Nut kao Majka Nebesa (usp. Campbell 2001: 221), koja je na amuletima ikonografski označena plodotvornim zoosimbolom *krmače koja doji mlade*.

Potvrdu za dijadnu (celestijalnu i terestijalnu) boginju detektira u mitskim zagonetkama o dvije gospe (neve, druge) – gornjoj i donjoj s miteom *donja gospa poručuje gornjoj*: “prolij tvoje zlatne suze, e umriješ od crne suše” (Novaković 1877: 60–61); ili – *donja neva* poručuje gornjoj *nevi* “pošlji meni svàsala màsala, sva sam se jedna raspala” (Novaković 1877: 60; N71). Tim mitskim zagonetkama Nodilo ustoličuje dijadnu boginju (celestijalnu i terestijalnu) u okviru duoteizma (Vid – Vida/Živa) i zaključuje da *gornja gospa*, *neva* tih zagonetaka figurira kao Vida, a Živa kao *donja neva, gospa* (koja je *ispucana od suše*).²⁰⁹ Božanstvo spomenutih žena isto tako potvrđuje sintagmom “sala masla” svinjskoga, s obzirom na to da potonju sakralnu životinju određuje kao zoosimbol Velike Boginje. Opisanom re/konstrukcijom južnoslavenske boginje pokazuje kako staroslavenski vjerski sustav nije obezvrijedio žensko prapočelo, u usporedbi

²⁰⁹ Navedene zagonetke Petar Bulat uzima kao dokaz za to da se i *oblačno* nebo u južnoslavenskim zagonetkama personificira kao žensko biće (1930: 7).

s, primjerice, duhovnim konceptima u čijim svjetovima Bog stvara svijet zamišljajem Boginje *in absentia*.

celestijalna Vida	terestijalna Živa
ontemi: gore, vlažno (kiša)	ontemi: dolje, suho
izvorište rekonstrukcije: <i>pogansko-kršćanski svjetovi pjesme o Vid(osav)i i Vidu</i>	izvorište rekonstrukcije: <i>mitska priča</i> (Krauss 1883I: br. 31)
potvrda staroslavenske dijadne boginje u Nodilovoj re/konstrukciji: <i>mitske zagonetke</i>	

Mitem *agona* vrhovnih južnoslavenskih *supružnika* (usp. *Kod koga je krivda* 1867: 455–456; Kukuljević Sakcinski 1847: 131–132 – *Sud neba nad zemljom*; Karadžić II, 1 – *Sveci blago dijele*) Nodilo postavlja u paralelizam s *agonom* između Here i Zeusa. Pored toga što figurira kao velika boginja, Zemlja u trenutku kad je sušna i *smrznuta* (zimski kozmički ciklus) djeluje i kao *velika grešnica* (N72)²¹⁰ te kao Geinu negativnu kvalitetu upisuje rađanje Gigantâ i Titanâ.²¹¹ I Vitomir Belaj – tragom istraživanja Vjačeslava Vs. Ivanova i Vladimira N. Toporova (1983) – u ruskom folkloru ističe Mokošin dvojni značaj – *gornju*, koja je povezana s Perunom, kojoj autor pridaje atribut *ognjenosti* (suhog), posuđujući ih od Ognjene Marije iz južnoslavenskoga folklorâ koja figurira kao sestra sv. Ilije, Perunova kristijaniziranoga teonima, i *donju*, koja je u preljubničkom mitemu povezana s Velesom, a kojoj pridaje kategoriju vlažnosti, ističući kako je vlažnost možda povezuje sa samom polapskom boginjom Živom (Belaj 2000: 123; usp. Ivanov i Toporov 1983: 194).²¹² *Preljubnička* se priča odvija u dvostru-

²¹⁰ Mnogobrojna imena *vedskoga* femininog božanstva samo su različiti vidovi “jedne jedine velike božice (*mahādevī*), velike majke (*mahāmātā*) s bezbrojno lica i mnogo imena. Zovu je *Durgā* (nepristupačna) i *Kālī* (crna), *Caṇḍā* (žestoka), *Parameśvarī* (najviša vladarica) i sasvim jednostavno *Devī* (božica). Ona je majka svijeta (*jaganmātā*) i tepajući joj govore *umā* (mama)” (Katičić 1973: 141).

²¹¹ I premda je Gea, koja je Zeusu bila istodobno baka i prabaka, atribuirana kao pramajka svih bogova, nisu je nazivali majkom. Taj je naziv pripao njezinoj unuci, a Zeusovoj sestri i ljubavnici Demetri koja figurira kao Gimetra, Majka Zemlja (Belaj 2000: 117).

²¹² Vitomir Belaj teonim Mokoš izvodi iz pridjeva **mok-*, **mokr-* u značenju *mokar* (usp. Ivanov i Toporov 1983: 189) i pretpostavlja da izvorno figurira kao božanska *Mati Zemlja*, supruga vrhovnoga boga Peruna, koji su međusobno povezani i *danima*; i dok Perunu pripada četvrtak, Mokoš (koja će u pravoslavnom kultu figurirati kao sv. Para-

kom zapletu – ili je otima Veles ili ona sama izaziva svađu (*agon*) među bogovima, a u mitemu o njezinoj nevjernosti autor se poziva i na podmoskovski leksem *mokos6ja* u značenju *žen(sk)a laka ponašanja* (Belaj 2000: 123; Ivanov i Toporov 1983: 185). Dakle, nevjernost postaje etička osobina vrhovne slavenske boginje (kao što je u kršćanskoj ideosferi postavljena dogma o *nevjernoj ženi, nevjernici, zloj ženi, vještici*). Primjerice, u engleskom jeziku u okviru polimorfnih fobija oblikovan je leksem *wiccaphobia* u značenju strah od vještica i njihovih čini. Atribut *zlovarnosti*, koji je povezan s Vidovom suprugom, i inače vrlo čest feminini atribut, Nodilo interpretira povezanošću *božanskih žena/supruga s tamom u značenju preljubnice* (N164). Zanimljivo je da u razmatranje o vrhovnoj slavenskoj boginji Nodilo ne polazi od poveznice s vedskim mitološkim sustavom gdje Zemlja/Prthivī i Nebo (Dyauh pitā), praroditelji svih bogova, dijele zajedničko ime Dyāvāprthivī (Ježić 1987: 44).

Pluvijalni matrimonij

Pluvijalne obrede dodola (koje izvode djevojke) i prporuša (u monospolnoj maskulinoj izvedbi) s epicentralnom ritualnom gestom polijevanja vodom koji su koncentrirani u razdoblju kad je “najjača Vidova epifanija” Nodilo interpretira kao obrede koji ponavljaju božanske geste iz razdoblja *in illo tempore*, a tematiziraju prvotni i vrhovni daždevni matrimonij. U iščitavanju mitske podloge (incestna hijerogamija *dažddevnih bogova*) navedenih kalendarskih pjesama Nodilo uglavnom polazi od pjesama dodola iz Karadžićeve zbirke *Srpske narodne pjesme I* (usp. N 66, 73). Protivno Nodilovoj interpretaciji, Vitomir Belaj – kao i Vjačeslav Vs. Ivanov i Vladimir N. Toporov – u običajima dodola i prporuša dekonstruira važan trag Perunova štovanja u Južnih Slavena (1998: 59, 87).²¹³ Nodilo ne pomi-

skeva, Pjatnica, sv. Petka) je povezana s petkom – lat. dies Veneris (Belaj 2000: 120, 122; Đurić 2020: 89–154).

²¹³ Dodolske pjesme i obred koji prate (performativna translacija verbalnog obreda) uvode pretpostavku kako je *mitska dodola* prvobitno (*in illo tempore*) figurirala kao Gromovnikova božanska supruga (usp. *Mify narodov mira* 1980 I: 391). Vjekoslav Klaić smatra da pripjev dodolskim pjesmama “glasi većim dielom: oj dodole moj božo le”: “Pravo se dade cieli pripjev svesti na ove slovke: dod-bog”, zaključujući da navedeni pripjev označava Dažboga (Sunce), “i to za vokativ te rieči” (1873: 543). O *preperušama* u Žumberku usp. Muraj 1987: 158–166.

šlja na etimologijsku poveznicu *prporuša* s Perunom i kao bliskoznačnice leksema *prporuše* navodi grozd leksema *prpor*, *prporiti se*, *prcati se* koje postavlja u leksičku poveznicu s vegetacijskim božanstvom Prijapom (N74).²¹⁴ Prijap, koji je bio poznat i pod teonimom Triphallus (Triphallos), prvotno je figurirao kao glavno božanstvo Lampsakosa (danas Lapseki), antičkoga grada na sjeverozapadnoj obali Male Azije, gdje su žene održavale praksu štovanja njegove spolnosti koja se ikonografski označavala hipertrofiranim falusom (usp. Ryley Scott 1996: 119).

U okviru južnoslavensko-rimske komparativne mitologije Nodilo otvara paralelizam *prporuša* s ceremonijama, *čašćenjima* koja su posvećena *italskoj boginji Bona Dei* (Dobra Boginja): "Rimske pobožnice, i ako u kućnoj potaji i s isključenjem muškaraca, bijahu po raspuštenom tancu, puke *prporuše*" (N74). Isto tako, i teriosimbolizam (*rodljivih*) *prasica/svinja* (u simbolizaciji plodnosti) omogućuje Nodilu povezivanje slavenske (i južnoslavenske) Velike Boginje s Bona Deom.²¹⁵ Prema Prellerovu djelu *Römische Mythologie* (1881I: 402–403) navodi kako su Bona Dei Rimljanke u odsutnosti muškaraca prinosile u *jednoj decembarskoj noći* na žrtvu uz *krčag vina* i "tusti burag mladih *prasica*" (N76).²¹⁶ Taj teriosimbolizam u "Ispravicima i dopunama" proširuje podatkom kako su i Litavci kao žrtvu boginji Žemini (Žemýna; usp. Biezais 1987: 54) prinosili *prasicu* (N651). Prežitke teriosimbola *praščića/svinje* koji/a simbolizira/ju rodnost

²¹⁴ O etimologiji leksema *prporuše* i o Nodilovoj pretpostavci da je maskulina uloga u obredu *prporuša* sekundarna usp. N73–74. O centralnim likovima dodola i *prporuša* usp. Čulinović-Konstantinović 1963: 83. Potonja etnologinja zaključuje kako se uz naziv dodola veže uglavnom ženski provodilac obreda, a središnji lik *prporuša* u pravilu je muškarac te kako postoje indicije da su u obredima dodola kao centralni likovi sudjelovali muškarci. "U centralnom liku kod oba običaja dolazi do izmjene i kontaminiranja, tako da se spolovi zamjenjuju" (ibid.). O *prpcu* kao centralnom aktantu u *prporuša*ma usp. Muraj 1987: 159.

²¹⁵ Nodilo ističe kako su i Vari (4. prosinca), u čijim atributima iščitava prežitke poganske Bogorodice (Velike Majke), isto tako posvećene rodljive *prasicе* (*rodna krmad*) (1981: 212). Na Siciliji je Bona Dea vjerojatno slovila kao epitet za Demetru (Begg 1996: 70).

²¹⁶ U usporedbi s Nodilovim opisom ceremonije koja je posvećena Bona Dei, a koju preuzima iz Prellerove studije *Römische Mythologie*, Fernando Henriques zapisuje kako su sačuvani kontradiktorni opisi navedene svečanosti koja je vjerojatno frigijskoga porijekla. Plutarh (*Caesar*, 9) svjedoči o ozbiljnom sastanku matrona bez sudjelovanja muškaraca. Međutim, Juvenal (*Satire*, 6) opisuje razuzdane, opijene žene koje "bi na vrhuncu ceremonije silovale svakog muškarca koji bi naišao. Čini se da je pristup bio dozvoljen i prostitutkama, a postoji više nego nagovještaj o lezbijskim običajima" (Henriques 1968: 109).

Velike Boginje (usp. Gimbutas 1991: 146–147) pronalazi u našoj (navedena etno-povijesna zamjenica nastaje pod Nodilovim utjecajem) priči *Veljko i Darinka* iz Vojvodine (usp. Kojanov Stefanović 1891: 187–197). Time u pripovjednim svjetovima (*mitskih priča*) Nodilo iznalazi Zemlju pod imenom Živa (kao u spomenutoj priči iz Kraussove zbirke) i Darinka (ibid.). Uvjeren je kako su teomorfna imena Živa i Darinka imenovanja za *kitnastu i rodnu zemlju*, a antroponim/teonim Darinka uspoređuje s latinskom boginjom Ops. Kako je Darinka *pohlepna na prasad* (od svinjara Veljka kupila je troje prasadi i krmaču/*krmužinu*) (ibid.: 195), otvara paralelizam s rimskim boginjama Cererom i Bona Deom, koje su povezane s plodonosnim/sakralnim svinjama (N77).²¹⁷

Religiji roda i vode Nodilo približava i bogoštovlje helenske Majke bogova Ree. Grčko-frigijski dodir (paralelizam Velikih Majki: Rea – Kibela) pronalazi u Boginjinoj *pratnji* – Reinim kuretima i Kibelinim koribantima, pridodajući kako Kibela rađa godišnje Sunce/Atisa kao što je i *naša nebesna gospa* roditeljica godišnjega Sunca/Božića (N74–75).²¹⁸ U okviru paralelizma s frigijskom Kibelom zahtijeva mogućnost oblikovanja južnoslavensko-frigijske komparativne mitologije, upućujući na to kako su se frigijska imena *posredstvom* grčke ili latinske *vjerske matrice* ucijepila u južnoslavenske koncepte *stare vjere*. Južnoslavensko-frigijsko-grčkom-rimskom komparativnom mitologijom Nodilo otvara paralelizam niza boginja: *frigijska Kibela – helenska Rea, Hera – italska Bona Dea, Junona, Ops, Cerera – južnoslavenska Živa/na* (Veljkova majka u priči *Veljko i Darinka* posjeduje teonim *Živana*) ili Darinka, koje su (uglavnom) povezane s plodotvornim teriosimbolizmom *prasadi/svinja*. Začudno je da Nodilo u nizu boginja koje su (pretežno) povezane s kultom plodotvorne i rodotvorne svinje ne navodi i Demetrin kult kao *boginje prasice/krmače* kojoj su, kao i njezinoj kćeri Perzefoni, žene na Tezmoforijama žrtvovalе prašćice (usp. Gimbutas 1991: 147; usp. Propp 1986: 140–150).²¹⁹

²¹⁷ Jagić navodi kako su mitolozi božicu Živu uspoređivali s Cererom i Demetrom (1869: 197–198). Nikos Čausidis (2012) na tragu vlastitih prijašnjih istraživanja interpretira Darinku carsku kćerku koja ima tri zvijezde na čelu, Sunce pod jednim ramenom/pazuhom i Mjesec pod drugim, kao matricu arhaične predodžbe makrokozmičke boginje na čijem se tijelu realiziraju putanje nebeskih tijela (implicitno ona ih sama pokreće svojim rukama).

²¹⁸ O celestijalnoj gospi koja rađa godišnje Sunce/Božića (mitem o *poganskoj Bogorodici*) u kontekstu Nodilove re/konstrukcije usp. 7. poglavlje ove knjige. O mitemu boginje *Ć/čutalice*, (mitske) šutnje “Božje majke” usp. N266–269.

²¹⁹ Usp. zoomorfnu masku svinje na str. 144 ove knjige.

Nodilo bez uporabe suvremene komparativne filogenetske analize, koju danas provode Sara Graça da Silva i Jamshid J. Tehrani (2015), nastoji dokazati drevnost navedenih priča. Sara Graça da Silva i Jamshid J. Tehrani pokazali su, primjerice, da se priča *Ljepotica i zvijer* (ATU 425C) može pratiti do pojave glavnih zapadnih indoeuropskih potporodica kao zasebnih loza prije 2500, odnosno 6000 godina, a možda su čak bile prisutne i kod posljednjega zajedničkog pretka zapadnoindoeuropskih jezika.

U re/konstrukciji teonima prvotne Boginje čiji se lik, u usporedbi s vrhovnim bogom Vidom – bogom *vidila koji vedri i oblači* (N 65, 74), još uvijek (samo) nazire u njezinoj polimorfnoj *prirodi* – ili poslužimo se određenjem Josepha Campbella koji na primjerima ranih europskih neolitičkih figurica Boginje (Venere) utvrđuje da se *tada* Boginja pojavljuje kao jedino vizualno božanstvo na koje primjenjuje sintagmu morfogenetičko polje, “polje koje proizvodi oblike” (Campbell 2001: 225) – Nodilo *račvanjem* vlastite *interpretatio multiplex vrluda* u okviru njezine polionimije – *nebesna Vida/Lelja/Živa/Zemlja/Zora* (N163).²²⁰ Primjerice, Babu Korizmu i Babu Gvozdenzubu interpretira kao pogansku *Babu od zlata / Babu Zlatu*, čije su ime – prema njegovu tumačenju – sačuvali naši pisci 16. i 17. stoljeća, “te je talijanski krstije kao ‘Ecate notturna’” (N239, 279). Međutim, u Akademijinu Rječniku (usp. Rječnik I: 129) iz kojega Nodilo preuzima taj

²²⁰ O ostalim Nodilovim konceptualizacijama Boginje, primjerice kao Kolede, Vare, Babe Zlate (Baba od Zlata, Baba Zlatna), Petke, Grozde, koje se protežu (i modificiraju) kroz poglavlja njegova djela *Stara vjera Srba i Hrvata* usp. 7. i 8. poglavlje (ove studije). Nodilo (176) ističe kako vedska Zora s obzirom na svoju polimorfnu prirodu figurira kao Sunčeva sestra/kći/majka; “no je ponajviše, dok je djevičanska kći neba, mladome Suncu žena uznosita, žena gizdava, jasna, krjepka”. Belaj navodi kako Nodilo pod Koldem misli na “muško božanstvo” (1998: 137), a Ivan Lozica – tragom Belajeva određenja – kako se Nodilo “ne može odlučiti između muškog i ženskog božanstva” (2002: 182). Naime, Nodilo u početku svoje re/konstrukcije Koledu iščitava kao *Božićevu sestru*, da bi potom ipak *nesigurno* uputio i na mogućnost interpretacije Kolede kao *Božićeve majke* (N214, 262). Primjerice, i Slobodan Zečević (1964a: 314) interpretira Koledu kao matrilinarno božanstvo plodnosti, a njezine eufemizme na temelju zimskih obreda od zimskog solsticija do poklada određuje kao *baba, majka, seka* te zaključuje kako se njezino ime ne može izvesti iz rimskih *kalenda*. Glavne aktante u zimskim obredima – *starac/did* i *baba* (koja je predstavljena u kategoriji ritualnoga transvestizma *muškarcem odjevenim u žensko odijelo*) (1964a: 314, 307) – interpretira kao hipostaze božanstva. Slobodan Zečević tragom studije Milana Budimira (1957) rekonstruira hijerogamiju Kolede kao ktonskoga božanstva plodnosti (Velika Majka) i Dažboga kao božanstva Sunca (Zečević 1964a: 315), koji u Nodilovoj re/konstrukciji figurira kao sin (Božić Dabog) vrhovnoga boga i boginje (usp. 7. poglavlje ove knjige).

podatak zabilježen je samo jedan primjer, i to iz pastirske tragikomedije *Ljubmir* (prijevod *Aminte* Torquata Tassa) Dominka Zlatarića, koji sintagmom “I Babu od zlata” prevodi Tassovu sintagmu “Ed Ecate nocturna”. U Nodilovoj re/konstrukciji južnoslavenske stare vjere teonim *baba* (Baba Zlata) figurira kao ostarjela *carica nebesna* Vida u zimskom kozmičkom razdoblju, kad u svom *ostarjelom* aspektu djeluje i vrhovni (sada kao *djed*) Vid (N264, 279). U *ostarjelim* teofanijskim aspektima njihovo trpeće tijelo određeno je kategorijom oslijepljenosti.

Detaljnim iščitavanjima usmenoknjiževnoga gradiva zaključuje da su se tragovi kulta Velike Majke (velike Boginje / Magna Mater u kontekstu poganske Bogorodice) očuvali u godišnjim običajima oko zimskoga solsticija i njezine prežitke pronalazi u Vari/Varvari i (nesigurno) u Koledi (N211, 214, 262). Potvrdu da Vidova supruga rađa *mlado Sunce/Božić* – riječ je o Nodilovu mitemu poganskoga (staroslavenskog) obiteljskog Trojstva (Vid, Vida, Sunce-Božić) – pronalazi, primjerice, u pjesmi *San prečiste Gospođe* (Karadžić 1866: 312–313) s mitemom o *prečistoj* Gospodi koja je usnula *sanak* da joj raste *pokraj srca drvce*. Gospođu iz pjesme interpretira kao Vidovu ženu, a mitem *drvce pored srca* kao rajsko *stablo od svjetlosti* / *Lichtbaum* (N210–211).²²¹

Translacija skandinavsko-germansko-slavenskih teonima

Paralelizam Velikih Boginja u okviru južnoslavensko-baltičkoslavenske (polapske) te južnoslavensko-frigijsko-grčko-rimske komparativne mitologije Nodilo proširuje i južnoslavensko-germanskom/skandinavskom komparativnom mitologijom, a rastvara je paralelizmom Vida (vrhovni nebesnik Srba i Hrvata) s germanskim i skandinavskim vrhovnikom – saskim Wodanom i normanskim Odinom (Nodilo bilježi Wōdan i Odinn). Vrhovnoga germanskog (neimenovanog) boga koji je “upravljač svega” i boginju Nerthu, o kojima svjedoči Tacit u *Germaniji* (p. 39, 40), a koji se odnose na Sveve, Nodilo postavlja u paralelizam s arkonskim Svantevidom i njegovom ženom, a za Tacitovu apstraktnu sintagmu *in insula Oceani* (*Germ.* p. 40), gdje je štovana (germanska) Majka Zemlja/

²²¹ U interpretaciji mitema *stablo od svjetlosti* Nodilo polazi od Schwartzova djela *Indogermanischer Volksglaube: Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der Urzeit* (1885).

Nertha ("Nerthum, id est, Terram mater"), zaključuje da se vjerojatno odnosi na otok Rügen (N77, 83).²²²

U okviru skandinavske/germanske mitologije Nodilo pronalazi trijadu teonimijskih dvojstva Wodan (Odin) – Iörd (Zemlja, Fru Gode-Wode)/Odin-Frigg/Freyr – Freyja, kojima pridaje attribute Nebesnika i Majke Zemlje.²²³ Prvi i posljednji binom određuje incestnom vezom u kojoj Boginja figurira kao žena i sestra. Pozivajući se na anglosaska i langobardska povijesna izvješća "koji Freu dodavaju Wodenu" (N78), binom Freyr – Freyja određuje kao figuraciju Odina i njegove supruge. U kontekstu etiološke priče o etnonimu *Langobardi* (*Dugobradi*), koju je zapisao langobardski povjesničar Pavao Đakon (Paulus Diaconus) u *De gestis Langobardorum* (1. I, c. 8), kao Wodanova supruga figurira Frea (usp. N81). Etiološka priča kazuje kako su se Vinili molitvama za uspjeh u borbi obratili *Frei*, koja ih upućuje u kostimografsku transgresiju (ženskoga) spola/roda kako bi pobijedili Vandale: "[...] žene Vinilke pustiće kosu sprijeda

²²² U "Bilješkama" Tacitove *Germanije* Milivoj Šrepel zapisuje kako je Jacob Grimm za spomenutu Tacitovu zemljopisnu sintagmu mislio "da je to Rujana, ali je vjerojatnije, da je Fehmarn" (1993: 89).

²²³ Posljednja dva navedena binoma proizlaze iz *Edde*. Odinu/Wôdanu pored Fru Wode (Vida) i Iörd (Zemlja; za Iörd akcentira kako se ponekad nazivala i Fru Gode-Wode; usp. N78, 379) Nodilo pridodaje još jednu suprugu – Rind(u) (Rind/a, Rindr), "koje ime hoće reći kora" (N303), a koju postavlja u paralelizam s južnoslavenskom Grozdom. Dijadnim Jokastinim imenom – Jokasta i Epikasta (usp. Homerova *Odiseja*, XI, 271–280) – Nodilo uvodi interpretaciju Grozde kao Majke Crne Zemlje i kao proletne kite, sestre (N313). Kako je Rind(a) Odinova (opći otac) supruga, može se promatrati i kao sveopća majka bogova (ibid.). Uvjeren je kako postoje atributi koji Rind(u) – koju je lukavstvom prigrlio Odin, "dotaknuvši je korom obajanom" (N303) – povezuju s Iörde/Zemljom (N313). Slijedim Nodilovo bilježenje teonima Iörd za koje se odlučuje kao ispravno u "Ispravicima i dopunama" (N651). Nodilo upućuje na to kako Jacob Grimm u Rindi iščitava *cortex ili crusta soli vel terrae*: "Time bi ona, te i naša Grozda, bila Zemlja, ili barem neko lice Zemlje. Zbog našeg mita, pada hipoteza Grimmova" (N304). O Grozdi usp. 8. poglavlje ove knjige. O Nodilovu paralelizmu između Grozde/Grozdana i hamadrijada usp. N306. Iörd – boginja Zemlja u nordijskoj mitologiji – u teutonskim mitovima nosi teonim Erda (Robinson-Wilson 1976: 276). O skandinavskim božanskim parovima Fjörgynn – Jörd (Fjörgyn)/Fjörgynn – Frigg/Odin – Frigg/Odin – Jörd (Fjörgyn) usp. Evans (1974: 101). Freyr i Freya odgovaraju baltičkom incestnom blizanačkom paru Jumisu i Jumali, a koji je srodan s Katičić-Belajevim rekonstruiranim incestnim parom Juraj i Mara, pri čemu je u posljednjem paru riječ o imenima koja se ne mogu podvesti pod zajednički korijen kao što je slučaj s nordijskim i baltičkim parom (usp. Lučić 1999: 19–20). U nekim je tekstovima Iörd ujedno i Odinnova kćerka: "Zemlja je bila kćerka njegova (Odinnova) i supruga njegova" (usp. Belaj 2000: 116). Babu zlatnih kosa (zlatokosa baba) iz priče *Tica djevojka* (Karadžić prip. dodatak 7) Nodilo interpretira kao proletnu zemlju u slavenskom mitu (N141).

kao bradu, pa, ranim jutrom, prikazati će se sa mužima svojim” (N81).²²⁴ Interpretacijom binoma Freyr i Freyja sintagmom *Gospodin i Gospoja* (*car i carica*) uspostavlja incestni par koji pripada istoj tvorbenoj porodici (Vid-Vida/Freyr-Freyja), kojim nadalje otvara paralelizam Petka = Freyja, “sudeći po petku dnevnu” (*Freitag* kao uspomena na nebesnu gospođu Freyju),²²⁵ što znači da (sv.) Petka – koja je popularna narodna svetica, iscjeliteljica i pomoćnica žena u Srba, Bugara i Rusa (usp. Slapšak 1979: 82) – prema Nodilovu uvjerenju, figurira kao *Carica nebesna Živa*. Isto tako, Freyra i Freyju povezuje s plodotvornim (žrtvenim) simbolom prasadi (*vepar*), zaboravljajući napomenuti kako se kao jedan od Freyjinih multipliciranih teonima pojavljuje i Syr – Krmača (usp. Sturluson p. 35). Nestašna Freyja prema karakterologiji mitskih femininih figura ostvaruje ljubavnu vezu s drugim (oponentom) kao, primjerice, i nestašna žena Banovića Strahinje (u čijim epskim atributima Nodilo iščitava prežitke Svantevidova ratničkoga aspekta), koja je ostvarila romantičnu vezu s njegovim oponentom (N80).

Izložene Nodilove konceptualizacije južnoslavenske boginje (boginje stare vjere Srba i Hrvata) koje se protežu i modificiraju na stranicama njegove *Stare vjere Srba i Hrvata* te njezine paralelizme u okviru indoeuropske komparativne mitologije moguće je sažeto predložiti tabličnim prikazom.²²⁶

“stara vjera” Srba i Hrvata	Vida/Lelja (Tetka)/(vila) Živa/Zemlja (koncept Majke Zemlje – Terra Mater)/Grozda (“Crna Zemlja”; usp. N313)/Petka (N602) Vara (Varvara), [Koleda; usp. N214, 262] (figuracija Božiceve/Sunčeve majke; mitem o Bogorodici; koncept Velike Majke – Magna Mater); Lelja = Tetka (N212) Baba/Baba Zlatna (ostarjeli aspekt Velike Boginje)
<i>Rgveda</i>	kišna <i>vлага</i> (usp. N65); [Zora] usp. N163–164, 176

²²⁴ Nodilo apostrofira da je istu priču zabilježio i burgundski sastavljač *Fredegarove kronike* (Fredegarii Schol. *Chronicum* Ruin, Luteciae Parisiorum 1699, c. 65).

²²⁵ U balkanskom kultu postoji vjerovanje o *petku* kao nesretnom danu za muškarce – “naudila mu mlada petka” (usp. Slapšak 1979: 82). O Nodilovim traganjima i modifikacijama u iščitavanju mitske matrice teonima Petka usp. N378 (Petka kao Vida), 602 (Petka kao Živa).

²²⁶ Usp. 7. poglavlje ove knjige – cjelina “Velika/Božiceva majka”.

Polabljani	Siwa
grčka mitologija	Gea, Hera, Rea; Diona (N26)
rimski mitologija	Junona (Lucina), Bona Dea, Ops, Ceres (Cerera); <i>vučja</i> boginja (N255–256); Dea Tacita – <i>Ćutalica</i> (Boginja koja šuti, N267)
frigijska mitologija	Kibela (usp. N74, 269)
skandinavski/ germanski mitologija	Iörd, Frigg, Freyja, Rind(a) (Rindr); Nertha (iz Tacitove <i>Germanije</i>); Iðunn (N269); Hulda (skandinavski stara vjera) = Holda/ Werra/ Berchta (germanski mitologija) N262
litavski mitologija	Žemina (usp. N71; Žemýna; usp. Biezais 1987: 54)

Kao što je južnoslavensku Vidu dijadno konceptualizirao, isto tako i Freyju promatra u njezinu ratničkom aspektu kad Odina prati u boj na kolima i određena je zoosimbolom dviju mačaka (usp. Sturluson p. 24) te u figuraciji boginje ljubavi i braka, kad je određena zoosimbolom *posvećene lasice* (N80).²²⁷ Posljednjim zoosimbolom Nodilo otvara moguću poveznicu između *lasice* kao Boginjina (Freyjina) teriosimbola i Velike Boginje: “U saskom Westfalenu, lasicu, po gospodarici joj, zovu *froie*, frau, a u Italiji *donnola* (vidi Grimma), to jamačno, po istoj prevedenoj lango-bardskoj riječi. Nije li i *nevjestica*, kako za lasicu vele Crnogorci, od iste bračne boginje?” (N80). Nodilovu poveznicu s lasicom u Katičić-Belajevoj rekonstrukciji nadomjestit će *kuna*,²²⁸ u okviru čije zoosimboličke valen-

²²⁷ Aleksandr V. Gura dokumentira simboliku mačke u slavenskoj etnotradiciji, odnosno etnotradicijama u kojima je mačka često uparena s drugim kućnim ljubimcem – psom, a također simbolički korelira s divljim životinjama – s medvjedom, zecom i lasicom. Naime, pokazuje kako je u narodnoj zoologiji mačka, zajedno s nekim drugim krznanim životinjama (vjeverica, lisica, hrčak itd.), djelomično uključena u krug životinja iz porodice lasica sa zajedničkim svojstvima. Mačka je s ovom skupinom životinja povezana prvenstveno ženskom i erotskom simbolikom (Gura 2022: 746).

²²⁸ Vitomir Belaj pokazuje kako se Mara u slavenskim folklornim tekstovima neri-jetko izjednačuje s kunom, pridodajući kako u ruskom kolokvijalnom govoru leksemi *kuna*, *kunica* označuju *žensko spolovilo*. “U ruskim svadbenim pjesmama opisuje se kako su svatovi, idući za kuninim tragom, dospjeli u mladenkinu kuću” (Belaj 1998: 232). O Nodilovoj interpretaciji kune kao teriosimbola *martanoga* Sunca (*ožujska* hipostaza Božića-Sunca) usp. N281. Kuna zlatica, mala lasica i velika lasica (zerdav, hermelin), koje pripadaju porodici kune, uglavnom su nokturalne životinje, i kao takve *prigodno* se upisuju u arhetip feminoidne niktomorfnosti.

cije Vitomir Belaj ističe kako se u slavenskim jezicima za *kunu* ponegdje koristi riječ izvedena iz praslavenskoga **nevěsta* (1998: 236).

Baba, babologija i feminizacija pada

I na imaginarnom kraju o Nodilovu multipliciranom (ili kao što bi [Shakespeareov] Polonije dijagnosticirao Hamletovu psihičko-strategijsku *larvu* – ... *ipak ima metode*) konceptu vrhovne južnoslavenske (dijadne) boginje, njezin teonim izgleda još uvijek boravi u *sfumato* polionimiji. U usporedbi s Nodilom, koji je potkraj 19. stoljeća re/konstruirao kao dijadnu Vidu/Živu, u recentnim mitološkim istraživanjima Radoslav Katičić ostvaruje mitološku protezu ruske Mokoši u hrvatski panteon, a Vitomir Belaj rekonstruirao je kao Sunce, aktantom iz astralne mitologije (Belaj 1998: 211, 349), kao *vilu*, aktantom iz usmenoknjiževnih svjetova (Belaj 2000: 125) i, naravno, kao Mokoš koja figurira kao božanska Mati Zemlja (N122).

Tragajući za prahrvatskim bajoslovljem, Vitomir Belaj slavenske predaje uklapa u indoeuropski okvir, upućujući na to kako će čak prelaziti i taj širi okvir, a prijelaz preko toga širega okvira otvara globalno pitanje o jedinstvu ljudskoga duha (1998: 31). Navedenom (arhetipskom) Jedinosti i arhetipskom antropologijom vjerojatno je moguće u razotkrivanjima atributâ južnoslavenske/hrvatske boginje rabiti, primjerice, i attribute boginje Zemlje i ljubavi (Majke bogova) Tlazolteotl (Boginja blata) Nahua naroda. Kako se rekonstrukcija *južnoslavenske* boginje u istraživanjima hrvatske znanosti/mitologije inicijalno rastvarala dvama primarnim pisanim izvorima – ili Helmoldovom *Kronikom*, koja je zabilježila Siwu (ponavljam, kao što čini Nodilo, polazeći u re/konstrukciju dijadne Vide/Žive od mitološkoga koncepta polapske Siwe) ili *Kijevskim ljetopisom*, koji je zabilježio Mokoš (čime se priziva istočnoslavenski/ruski panteon) – izgleda (ili je očito), a što pokazuje i primjer Nodilove re/konstrukcije južnoslavenske boginje – kad je riječ o južnoslavenskoj vrhovnoj Boginji, ulazimo ipak i usprkos svemu u višestruku *nomina sacra*.

U polionimijskoj mreži u koju je uhvaćena Nodilova dijadna boginja (Vida/Živa) i leksem *baba* – kako pokazuje i Veselin Čajkanović, koji teonim *baba* interpretira kao eufemizam za *starinsko* žensko *ktonsko* božan-

stvo – u vjerovanjima Južnih Slavena nosi kultno značenje (1925a: 107).²²⁹ Njezin teonim u značenju ostarjeloga Boginjina aspekta Nodilo pronalazi, primjerice, u narodnom imenu za Orion – Babini štap, Babina štapka (pridodajući i skandinavski leksem *Friggjarockr* – lat. *Friggae colus*, i time ponovno upućujući na paralelizam Frigg – B/*baba*), vrijeme (bablja zima, bablje / babino ljeto, *babini jarci* – susnježica sa snijegom) (usp. Vidović Bolt et al. 2017: 53), u fitonimima (babina dušica, visibaba...), toponimima (Babino jezero, Babino polje, Babin dub, Babin lug).²³⁰ Nadalje, navodi germansku predodžbu prema kojoj Berchta posjeduje dvanaest “praznih vretena” koje želi proturiti kroz “božji prozor godine”, a što navodi prema Grimmovim zapisima iz *Deutsche Mythologie*. Sjeverni Germani (Skandinavci) vretena i preslicu boginje, žene Odinove, gledali su i na nebu u konstelaciji Oriona, kome zvjezdani pojas nazvaše *Friggjarockr* (*Friggae colus*): “Ova je Babe (*coccinella septempunctata*) u Srbiji nazvana Mara, a u Kranjskoj Božji volek” (N263).²³¹ Tragom Nodilova koncepta o dijadnoj boginji Vida – Živa, a posebice (kozmičke) dihotomije Vida/Živa – baba (ostarjeli Boginjin aspekt) i tragom Belajeva mogućega koncepta o singularnoj vili koja može figurirati kao Perunova *supruga*, možda bi se mogao inicirati koncept južnoslavenske boginje u dijadnoj sponi vila – baba, što će reći aspekt *mlade*, dakako i *lijepe* boginje (s obzirom na još uvijek živući frazemski sklop *lijepa kao vila*) kao i ženstva (*vilenice*) koje je posvećeno iscjeliteljskoj bijeloj magiji (usp. Čiča 2002) te aspekt ostarjele

²²⁹ Georges Devereux za svoju knjigu *Bauba: mitska vulva* kao jedan od mota navodi stihove iz Goetheova *Fausta*: “Evo i stare Baube naše, / Ona na sprasnoj krmači jaše...”.

²³⁰ Jadran Kale navodi kako su Štapci u novijim hrvatskim prijevodima *Biblije* uvedeni namjesto ranije rabljenih Štapa i Babinih štapa (Kale 1995: 111). O ostalim leksičkim primjerima u kojima Nodilo pronalazi prežetak teonima baba usp. N263. O Babinu Kuku kod Dubrovnika usp. Matić 1976: 113–114. Mitsku interpretaciju predaje o B/*babini* *jarcima* koju Nodilo uspoređuje s mitom o Niobi usp. N239–240, 7. poglavlje ove knjige. Milan Budimir figuru *babe* iz južnoslavenskih predaja izvodi iz imena *Ke-baba*, a što je i jedno od imena boginje Kibele (usp. Matić 1976: 113). O babi kao *potomku* majke-zvijeri te o tome da se ona krije iza figuracije *krčmarica* u usmenoknjiževnim pjesmama usp. Matić 1976: 121, 123.

²³¹ Dragoš Kalajić bilježi da u Tilakovoj *orionskoj teoriji* nalazimo povezanost vedske predodžbe o svetoj predi i svetoga tkanja s Orionovim opasačem, koji također simbolizira i Prajapatin pojas koji funkcionira kao boginja božanskih stvaranja i plodnosti i pritom navodi analogije na koje je uputio Nodilo s obzirom na Frigginu preslicu: “Nato Nodilo tačno uočava da su istu pojavu videli naši prapreci jer je ‘naše ime Orionu ‘Babini štap’ ili ‘Babina štapka’” (1987: 21–22). Ostarjela Frigga i ostarjela supruga boga Vida ukazuju na drevnost memorije o vremenu kada je proljetna ravnodnevica padala u sazviježđe Oriona i kada je preda njegova pojasa poticala od vretena slavenske boginje plodnosti (ibid.: 22).

boginje (*baba*) kojoj su u narodnim vjerovanjima pridane negativne valorizacije ženstva i praksa crne magije (*baba vještica*, *baba vračara*, ruska *Baba Jaga*, *Baba Ruga*, *babaroga*, babice kao porodiljni demoni). Boginjina *dihotomija* u pučkom imaginariju rastvara ikonografske poveznice vila i vještica, *vilinskih vještica* (usp. Pócs 1999: 49).

U kozmološkom dualizmu dan/noć i ljeto/zima Nodilo noć određuje maskulinim oblikom, a zimu – *starom ženetinom*: “Najčešće utvarala im se zima kao neka ženturina preopaka i satiruća” (N142–143).²³² Potvrdu za istjerivanje *zimske ženetine* pronalazi u proljetnim običajima (ožujak) zapadnih i jugozapadnih Slavena, kada su iz sela iznosili lutku koja je personificirala Moranu/Smrt (Mora, Morana, Morena – boginja zime i smrti; usp. N59) u figuraciji *stare babe* kako bi je utopili (udavili) ili pilili (*rezanje babe*) (N286).²³³ Spaljivanje koje onemogućuje uskrsnuće i bacanje u vodu kao dokazni postupak u okviru strategija *nadzora i kazne* (u Foucaultovoj atribuciji) primjenjivali su se i na *živim lutkama* – *babama* vješticama. Dihotomija Vida/Živa – *baba* (ostarjeli Boginjin aspekt) otvara i “dualizam” između Velike Boginje i njezina niktomorfnoga aspekta (*Strašna Boginja*) koji izmiče etičkoj kategorizaciji (*dobro-zlo*) s obzirom na to da Boginjin *strašni* aspekt *prati* kozmičke promjene. Naime, u prirodnim religijama odsutna je razdioba na (etički) dobra i zla božanstva budući da (svako) božanstvo posjeduje *dobre* i *zle* (kozmičke) aspekte. “Svijetli bogovi, kad se god oni oneveseliše i onemoćаше, našim ocima privigjali se kao izdajnici” (N451).

Kao još jedan podatak (od doista brojnih) o *babi* kao (mogućem) božanstvu mogu poslužiti i predaje o amorfnim kamenim *šmrkavim* i *blatnim* babama u hrvatskim primorskim krajevima. Jelka Vince-Pallua u iznimnom članku posvećenom kamenim babama koje se daruju plodovima i žitom ističe kako je u Grobniku kraj Rijeke naišla na jedinstveni primjer ženskog monolita koji nije amorfn lik, već groteskna ženska figura

²³² O Nodilovoj polisemiji Zla *zimske strahote* figurama Mora/Vada (Kavga) – Ruga (Baba Ruga) koje su povezane s aspektom vjetra i izomorfizmom metle kao *strašnog rati*la *zimne grdosije* usp. N59–61. Metla kao rekvizit vještičjih levitacijskih *performansa* u kristijanizacijskom imaginariju zadobit će dimenzije (etičkoga) zla.

²³³ O Moraninoj (ostarjela *djevica Mara*) smrti koja se događa nakon spaljivanja/pokapanja Poklada, Fašnika usp. Belaj 1998: 323–324. O Sivi (Siwa)/Živi kao *drugom licu* Marziane usp. Kulišić 1979: 199.

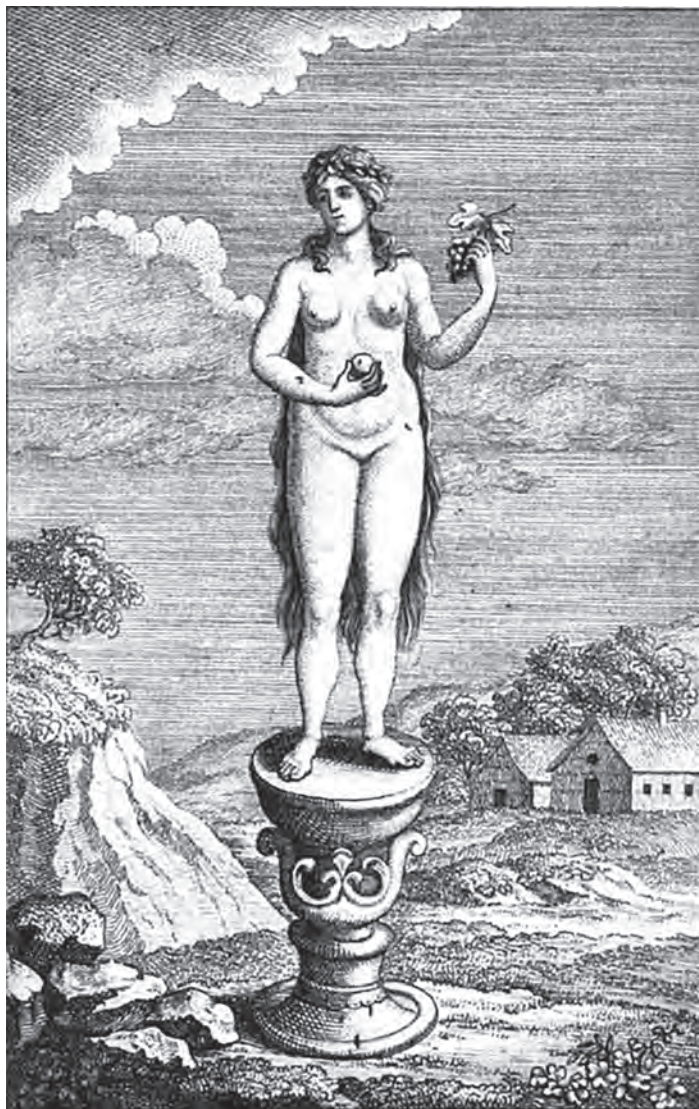
isklesana u živoj stijeni (1995/1996: 286–287).²³⁴ Konfiguracija navedene kamene babe sa širokim bokovima i hipertrofiranim *dojkama* može se povezati s kompleksom steatopignih paleolitskih Venera čije pretjerano masne stražnjice (s kojima se i danas *ljepša polovica stvarnosti* nalazi još uvijek u dijetalnom *agonu*) arheomitologinja Marija Gimbutas simbolički interpretira kao vizualne metafore dvostrukoga (kozmičkog) jajeta ili *trudničkoga* trbuha, intenzivirane plodnosti; a atributi *šmrkava* i *blatna* arhetipski povezuju kamene babe s *vlažnom* Mokoši kao i sa spomenutom Boginjom blata (Tlazolteotl) (1991: 163).

Boginji koja je povezana s terestijalnim sferama za razliku od *ascensusa* (virilinih) bogova kršćanska etika prigodno je dodijelila feminoidnu simbolizaciju Pada (usp. Durand 1991: 98) uz negativne (etičke) valorizacije *nečistog*, *mokrog*, *blatnog* telurnih valencija. Na isti način kao što je *Boginja-Prasica* s gubitkom numinoznoga okvira postala (pejorativna) *krmača* (u značenju koje pronalazim u Anićevu *Rječniku hrvatskoga jezika* iz 1991. godine – ženska osoba loših karakternih osobina ili vrlo gojazna i zapuštena ženska osoba) i demonizirana *krmača* (kristijanizirani zoosimbol Sotone, proždrljivosti i opake čulnosti), i sakralna *baba* degradirala je u babu, babetinu, babuskaru, koja će svoj *kinički* izraz pronaći, primjerice, u nazivu Udruge za ženska ljudska prava – B.a.B.e. (Budi aktivna – budi emancipirana) kao oporba protiv svih androcentričnih osuda navodnih (dakle, i pod navodnicima) “udruga-babinjaka”. O nekim političkim *babama* i mjestu ukazanja gdje se, “navodno, Malom Ivici ukazala Baba na gredi i otkrila mu da dobro upravlja državom” upućujem na reportažu “Babino ukazanje na gredi” Željka Malnara (2003). Na planu arhetipske antropologije članak je zanimljiv za temu o Boginji-Prasici iz nekoliko razloga: Malnar je, naime, u Babinoj Gredi uzalud cijeli dan zajedno sa

²³⁴ Navodim izniman komentar recenzentice Lidije Delić: “Ljudska opsesija jeste vreme, i ostaće dok je živog čoveka, a ne može se pratiti nikako nego kao promena godišnjih doba i ljudskog prolaska kroz statute koje definiše kulturna matrica. Babe su u tradicionalnim kulturama bile žene koje nisu imale ni 40 godina. Radale su pre dvadesete, kao i njihove ćerke. Postoji izraz ‘davalja baba’ za ženu koja uprkos socijalnom statusu (ima unuče) – ne želi da se odrekne svog seksualnog života s četrdeset godina ili manje, i to jesu bile strašne stvari. Navedeno postoji i kod epskih junaka, čista kodifikacija vremena: mlad junak (‘dijete Gruica’, koga stalno preoblache i koji je i kao muško i kao žensko, jer je u androginoj fazi i sl., neiniciran kao ratnik ili kao muškarac), junak u epski dobrim godinama (sa sabljom, konjem i ljubom), i star junak (s posebnim domenima u pesmi, po pravilu se ne tuče, šalje druge umesto sebe). Tako se osmišljava i vreme.”

svinjama čekao Babino ukazanje, a kao mjesto ukazanja *Babe na gredi* tragom njegova političko-sarkastičnog ludizma odabrao je, naravno ne slučajno – žabokrečinu u Babinoj Gredi.²³⁵

²³⁵ Članak kao eshatolog odabire beckettovsku situaciju očekivanja i *bludnu psovku*: “Čekam da sretnem Babu, ali onu pravu. Ove koje sam dosad sretao poslale su me u tri p.... matrine” (Malnar 2003: 83).



Siwa/Živa, Andrej S. Kajsarov, *Siwa*, 1804.²³⁶

²³⁶ Preuzeto s mrežne stranice https://en.wikipedia.org/wiki/%C5%BDiva_%28-mythology%29.



Zoomorfna maska svinje (oko 4500.–4000. pr. Kr., Makedonija, vinčanska kultura, Leskovica okolica Štipa) za koju Marija Gimbutas pretpostavlja kako se rabila u ritualima kulta *trudne Boginje* i njezine sakralne životinje – *prasice/kрмаče* koja svojim oblim tijelom simbolizira plodnost (1991: 146). Arheolog Goce Naumov navodi da je riječ o dijelu slomljene zoomorfne posude koji je Marija Gimbutas interpretirala kao masku. Danas se čuva u Muzeju u Štipu.²³⁷

²³⁷ Objavljeno u Vojislav Sanev, Viktorija Sokolovska i Boško Babić. *Od arheološkoto bogatstvo na SR Makedonija* (ur. Vojislav Sanev). Skopje: Arheološko društvo na SR Makedonija: Arheološki muzej na Makedonija, 1980, str. 27. Na fotografiji zahvaljujem kolegi Mitku Sterjovu iz NU Zavoda i muzeja Štip.

4. Temeljni mitski *agon*: Svantevid i njegov polionimijski protivnik

Vrijedno bi pak bilo ispitati otkle Valteru Skottu, u njegovu romanu
Ivanhoe, dvaput megju sasonskim bogovima spominjani Crnebog.
(N84)

Crna božanstva ne moraju biti zla božanstva.
(Čajkanović 1941: 51)

Ni đavo nije onako crn kao što ljudi govore.
(Karadžić, Poslovice 4158)

Bogumilska asimilacija staroslavenske religije

U razmatranje o Nodilovu dualizmu može se krenuti od Šišićeve tvrdnje da je Nodilo saznao “zgradu stare vjere Srba i Hrvata, vjeru dualističnu, poput eranske, s vrhovnim svijetlim bogom Vidom i tamnim zlim Crnobogom” (Šišić 1912: 310). *Crneboga* (Crnoboga, Zcernoboch) iz Helmoldove *Slavenske kronike* (I, 52), koji je bio štovan u Brandenburgu (Braniboru), Nodilo postavlja u paralelizam s Vřtrom, čime otvara temeljnu indoeuropsku opreku između principa kreacije i destrukcije koja čini osnovu kozmičkoga, vegetacijskog *hoda kroz godinu*, religije *dvaju načela* (religije dualističke organizacije) prema kojoj se fizička/kozmička borba razumijevala kao borba dvaju načela (N28, 62).²³⁸ Međutim, u pretkršćan-

²³⁸ U studiji *Slavjanske jazykovye modelirujuščie semiotičeskie sistemy: drevnij period* (1965) Ivanov i Toporov upućuju na monografiju *Rodovoy stroj i pervobytnaja mifologija* (1964.; monografija je napisana 23 godine prije objavljivanja) A. M. Zolotareva koja je posvećena istraživanju dualnih organizacija (binarne strukture, opozicija) pri klasifikaciji i modeliranju svijeta. Sintagma *bijeli bog* – u značenju *nebo, nebesni bog* – sačuvana je u srpskom izrazu “ne vidi beloga boga” (SMR: 21–22). U engleskom prijevodu Helmoldove *Kronike* zabilježeno je: “Otuda, također, lošeg boga nazivaju *Diabol*, ili *Zcerneboch*, to jest crni bog” (Helmold 1966: 159).

skoj slici svijeta ne postoji podjela na (etički) dobre i zle bogove jer je (svaki) bog *istodobno* i dobar i zao. Etička indiferentnost bogova označuje amoralnost bogova, ali nikako ne nemoralnost (Mužić 1993: 14). I Vitomir Belaj ističe da Perun nije predstavljao dobroga boga, a Veles zlog boga, s obzirom na to da su obojica bili opasni, te da “nema nikakvih indicija da bi Praslaveni imali dualističku predodžbu o bogu dobra i bogu zla” (1998: 87). Ekstreman etički dualizam (Svantevid – Crnobog) Nodilo uokviruje umjerenim dualizmom (dualizam kao indoeuropska svojina) jer uvodi mogućnost da su se i svijetla božanstva ukazivala kao protivnici u trenucima kada su se zaodijevala *vučinom* (zimski teriomorfoza, likantropija *svijetlih* bogova). Nebeski car Vid, prema Nodilovim imaginacijama, noću i zimi, kada njegov bijelac postaje *kušljo*, zalazi u pučinu, pri čemu Nodilo napominje kako u *arijskoj* simbolici “puka voda i gusta šuma” simboliziraju *noć* (N47). Ivanov pokazuje kako je dvojni/dualistički mitem glavna osobina najranijih mitologija (1980: 48). Ili kao što apostrofira Vera Geresdorfer, dualizam se javlja prije Manesa kada se u indoeuropskim mitologijama mogu detektirati dva suprotna reda – sjajna i mračna božanstva (1989/1990: 249). Aleksandar Loma navodi da nije jasno je li Helmolodov Zcernoboch determinirana složenica u značenju *niger deus* ili se shvaća u značenju “zlokoban, zlosretan” – kao atributivna složenica u kojoj bi riječ *bog* imala izvorno značenje, a pridjev *crn* preneseno značenje (2001: 152).

Dualističku matricu stare vjere Nodilo promatra u vjerskim kategorijama bogomilstva/patarenstva s kojima su Hrvati i Srbi ostvarili kontakt “malo poslije seobe iza Karpatâ” (N6). Riječ je o začudnom Nodilovu određenju bogomilstva ili, kao što bi napisao Zvane Črnja (1964) – *bogumilske heretičke kontraverzije*, s obzirom na to da je bogumilstvo oblikovano u 10. stoljeću kada se počelo širiti u srednjovjekovnoj bugarskoj državi, odakle se mapiralo i na Balkan, formirajući se u srednjovjekovnoj Bosni kao Crkva bosanska (Crkva bosansko-humskih krstjana). Međutim, vjerojatno Nodilo pritom misli na maniheizam – pogansko-kršćansku sektu čiji je začetnik perzijski duhovnik Manes (216. – 276.) – s kojim su Slaveni došli u kontakt. Sinonimiju između bogomilstva i patarenstva Nodilo uspostavlja vjerojatno iz razloga što polazi od studije *Bogomili i Patareni* (1869–1870) Franje Račkog, koju, istina, ne citira.²³⁹ Pretpostavlja kako su prihvaćanje

²³⁹ Nodilo koristi apelativ *bogomili*, a ne njegov mladi derivat *bogumili* (Dragojlović 1982: 76). Čiro Truhelka 1911. godine otkrio je oporuku gosta Radina, na osnovi koje je

bogumilstva kod južnoslavenskih naroda omogućile dvije činjenice: slična dogma o dva suprotna načela²⁴⁰ te dodir u okvirima etnokarakterologije – “neka blagost *krestjanâ*, jal bogomilâ, koja vrlo ugagjaše mekoći čudi slavenske” (N7). Međutim, ipak ističe da se bogumilstvo ucijepilo “na još zeleno stablo srpskog neznaboštva” (N7), uspostavljajući dodir između srpskoga poganstva i bogumilstva. Dragoljub Dragojlović postavlja Nodila kao primjer hipoteze o podrijetlu bogumilske hereze prema kojoj je bogumilstvo izolirana i autohtona povijesna pojava kod Južnih Slavena, budući da Nodilo polazi od pretpostavke da je vjera starih Slavena bila dualistična i da je svoju egzistenciju u novoj postojbini nastavila pod okriljem bogumilstva “malo poslije seobe iza Karpatâ” (N6, usp. Dragojlović 1982: 84). U usporedbi s kršćanstvom, prema Nodilovu razmatranju, bogumilstvo je asimiliralo staroslavensku religiju, pa tako u “dugi red bogumilskih anđela stupiše laganim korakom mnogi stari bogovi” (N7). Kao granično razdoblje slobode bogumilske duhovnosti određuje 13. stoljeće kada na spomenutim područjima počinje jačati kršćanstvo (N6). Bogumili održavaju svoju postojbinu, naravno neko vrijeme, na granici katolicizma i pravoslavlja, ili Nodilovim određenjem – simultano je su/postojalo bogumilstvo i “neznaboštvo” Srba u opreci prema dominantnom kršćanstvu. *Krestjani* su se najdulje održali u Bosni, što upravo čini sjevernu *dugu* granicu Srba i Hrvata. Detektira da su se bogumili također centrirali na *jugu* “usred kamenja hercegovačkog” (N7), te sjevernu Bosnu i Hercegovinu određuje kao dva bogumilska područja. Nodilo navodi pretpostavku da bogumili potječu iz (Porfirogenetove) Paganije te da je pavličanska vjera “prvim postanjem svojim perzijska” (N28). Petar Skok daje komentare o bastionima poganstva u Dalmaciji, odnosno u Hercegovini, posebno na otoku Braču i u slivu Neretve, te ističe kako su Neretljani bili pogani još polovicom 10. stoljeća, te car Konstantin daje njihovom području metonimijski naziv Paganija (poganska zemlja). Na tom tragu zaključuje kako se u toponomastici Brača očuvao trag neretljanskoga poganstva u nazivima brda Vidovica i Vidova Gora, u čemu iščitava prežitek Svetovidova kulta

zaključio da bosanski krstjani nisu bili bogumili kao što je to na temelju nebosanskih izvora mislio Franjo Rački: “Službeni naziv crkve u listinama bosanskim je ‘*crkva bosanska*’, a u spisima dubrovačke arhive našao sam pristaše ove crkve jedino pod nazivom *patarena*, dočim tu imenu bogumila nema nigdje ni traga” (1911: 368).

²⁴⁰ O umjerenoj i ekstremnoj dualističkoj orijentaciji bogumila usp. Dragojlović 1982: 129–132. O prihvatanju mističkoga dualizma Istočne crkve kod bosanskih krstjana usp. Dragojlović 1987: 255.

(1950II: 94). Slično tumačenje nastanka bogumilstva dijeli i Ante Škobalj, koji navodi da su bogumili mogli nastati u Bosni i Bugarskoj od ostatka staroslavenskoga poganstva spojena s kršćanskim istinama, što je bilo potpomognuto težnjom za crkvenom samostalnošću i narodnim jezikom u bogoslužju (1970: 472). Miksturu staroslavenskoga poganstva i postepeno infiltriranoga kršćanstva Škobalj prati na ornamentici i simbolizmu stećaka.²⁴¹

Na *naturalistično* vjerovanje (bogovi koji su iznikli iz prirode, prirodna religija) ucijepili su se kršćanstvo i "Muhamedov monoteizam" koji su ugušili staru vjeru i bogumilstvo (N7).²⁴² "Barem od svršetka XV vijeka, niko se u narodu više ne usudi svjesno zazivati starinskoga boga, jali duha kakva" (N7).²⁴³ Ili jednostavnije, bogumilstvo je nestalo nakon što je Bosna ušla u sastav osmanske imperije (Horvat 1980: 430). Prema drugoj interpretaciji, koja je "vjerojatnija", pripadnici Crkve bosanske uslijed anatema Katoličke crkve masovno prelaze na islam (Živković 1993: 48). Međutim, kako posljednjom interpretacijom objasniti činjenicu pogroma Zaratustrinih sljedbenika (Gabara i Parsa) nakon islamskoga osvajanja Perzije?

Dualizam kao *Arijadnina nit* slavenske mitologije

Polazeći od Helmolda (I, 52), koji se koristio kao izvor za konstataciju dualizma kod starih Slavena (Baltičkih Slavena), Nodilo bilježi da su Baltički Slaveni na gozbama punom čašom prizivali dobra boga, a zaklinjali zlog

²⁴¹ O Nodilovoj interpretaciji stećaka usp. 5. poglavlje ove knjige. Dominik Mandić u knjizi *Bogomilska crkva bosanskih krstjana* (1962) problem bogumilstva riješio je podrijetlom biliga (stećaka) i utvrdio da su se bilizi počeli stavljeti na grobove u Paganiji (neretvanskoj Krajini) u 7. i 8. stoljeću i da većina vjerskih motiva na stećcima, koje je Mak Dizdar nazivao *masivnim kamenim spavačima*, potječe "od hrvatske poganske, dapače iz najstarije hrvatske iranske baštine" (prema Šidak 1975: 340). Krleža u eseju *Bogumilski mramorovi* (1954) zapisuje da je jedna od uvjerljivih teza da se "u tim sarkofazima odražavaju elementi one drvene praskulpture koju su Slaveni donijeli sa sobom u svoju balkansku postojbinu i koja ih po svojim stilskim elementima povezuje sa skulpturom Baltika i Kavkaza i skitsko-sarmatskim motivima" (1985: 15).

²⁴² O tome da bosanska hereza ne potječe od bugarskih bogumila, nego od dalmatinskih i drugih zapadnih katara ili patarena usp. Horvat 1980: 429–430.

²⁴³ Đuro Šurmin detektira da se u "muhamedovskim" pjesmama ne može pronaći mitologija, "ma da znamo, da u muhamedovaca ima može biti više staroga praznovjerna, nego li u kršćana" (1900: 122).

boga, Crneboga (N30, 62, 108; u Helmoldovu bilježenju Zcernoboch) koji je posjedovao jednaku vlast kao i dobar bog. Vitomir Belaj ističe da se Helmoldov zapis ne odnosi na dualizam jer nije spomenuo Bijeloga boga, a osim toga zapis se odnosi samo na Baltičke Slavene (Belaj 1998: 35; usp. Čajkanović 1941: 47). Tu je dilemu Nodilo riješio određenjem da vrhovno božanstvo koje je oponiralo Crnebogu figurira kao Svantevid (nebesko vidilo). Isti zaključak navodi stoljeće kasnije i Nikolaj A. Mihajlov, upućujući na to kako je potrebno Helmoldovu interpretaciju Crnoboga za-vra-titi (regresivna, ne regredirajuća interpretacija) u *reinterpretatio pagana*, u okviru čega se na drugoj opozicijskoj strani Crnoboga nalazi (bijeli) Svantevid (Mihajlov 1995: 92).

Češki slavist Jan Peisker (1928) otkrio je staroslavenska dualistička svetišta kod Zapadnih Slavena, a njegovim tragom Ivo Pilar (1931) otkriva takva svetišta i kod Južnih Slavena. Peiskerova toponomastička istraživanja pokazuju da je uzvisina koja se nalazi na lijevoj obali posvećena Počelu Dobra, bogu svjetlosti, a desna je strana posvećena bogu Tame, Počelu Zla. Teoforne topografske (*gornji* i *donji* svijet) nazive razdvaja (granična) rijeka, čime se dobiva konstantni scenarij s tri kulise: u sredini burna voda, lijevo šumovita gora i desno gola klisura (Peisker 1928: 85). Vitomir Belaj na kolegiju *Poredbena mitologija* (Slaveni I, ak. god. 2000./2001.) uputio je na to da se Peiskerova topografska istraživanja mogu reinterpretirati s pomakom od dualizma o bogu svjetla i bogu tame na kozmičku dihotomiju, čime se dobiva opozicija koju čine bog i njegov protivnik kojemu je pripisana krivica, krivda, a za prostornu opoziciju lijevo-desno sugerira da je riječ o obrnutoj poziciji, što znači da bogu pripada desna strana, a njegovu oponentu lijeva strana (radi se o promatračevoj poziciji prilikom određivanja navedenih strana). Zanimljivo je, kao što navodi Anto Knežević, da je u Slavena pojam *práva* bio sadržan u riječi *pravda*, a suprotnost pravu bijaše krivda, a povezanost pojmova *prav* i *desni* značajka je ne samo slavenskih nego i indoeuropskih jezika (primjerice, njem. pridjev *recht* pokriva značenja *prav* i *desni*) (Knežević 1988: 103; Katičić 1989–1990: 82).²⁴⁴ Za dualizam između gornjega i donjega svijeta kod Južnih Slavena Nodilo pronalazi dokaznu matricu u priči

²⁴⁴ Božidar Pejčev (*Filosofskijak traktat v Simeonovija sbornik*, Sofija, BAN, 1977) pokazao je kako su za nastanak mnogih slavenskih filozofijskih naziva bile presudne bajoslovne i vjerske predodžbe (Knežević 1988: 102–103).

Upravda i Krivda (Kojanov Stefanović 1871: br. 22; N62–63) iz Vojvodine. U Peiskerovim i Pilarovim istraživanjima Veselin Čajkanović isto tako nije pronašao Zaratustrin dualizam, nego ostatke *staroga kulta* u kome su bog donjega svijeta i bog gromovnik činili božanski par (Čajkanović 1941: 54–55).²⁴⁵ Za razliku od Čajkanovića i Belaja, koji strukturiraju opoziciju s Gromovnikom, Nodilo ostaje na opoziciji između nebeskoga vidila (Svantevida/Vida) i njegova oponenta koji figurira kao (demonizirani) crni Troglav (Crnobog). Najveći prigovor Peisker-Pilarovoj teoriji o iran-skom dualizmu u religiji starih Slavena Čajkanović pronalazi u tome “što on pretpostavlja ne samo kult, i svetišta, dobrome bogu, nego i bogu zla, dakle i đavolu, Arimanu, a takav kult, koji ne bi bio razumljiv ni u jednoj religiji, baš u zaratustrizmu je potpun nonsens!” (ibid.: 54).²⁴⁶ Veselin Čajkanović eksplicira da se Crnoboga ne može interpretirati u paralelizmu s kršćanskim đavolom (*interpretatio christiana*) jer je Crnobog figurirao kao božanstvo, a ne demon niže kategorije, što se vidi iz njegova imena Crnobog. Osim toga, njemu se prinose žrtve i napijaju zdravice (Helmold 1966: 159; Čajkanović 1941: 48–49), a također se ne može interpretirati ni pomoću interpretacijskih indukcija zaratustrizma i maniheizma.²⁴⁷ Helmold bilježi da se na slavenskim svečanostima i pijankama pruža zdjela u koju se šapću riječi – ističući kako nije riječ o posveti, već o proklinjanju u ime bogova – dobrog boga kao i zlog boga, priznajući da sva milostiva sreća dolazi od dobrog kao i od zlog boga (Helmold 1966: 159). U slijedu tvrdnje da crna božanstva ne moraju biti zla božanstva, Čajkanović razmatra da su crna božanstva nadimak mogla dobiti prema materijalnoj osobini, kao što je i grčki bog Had imenovan *crni bog*, “i kao što se rimski dies pater naziva Iuppiter niger”. Crnobog vjerojatno figuri-

²⁴⁵ Katičić za mitologiju slavenskoga poganstva u Hrvata kao ključnu diobu zemljišta određuje *ono što je gore* (Perun/grom) i *ono što je dolje* (Veles/zmija – zmaj), kojima je pridana i koloristička opozicija (*bijeli vrh* – *crna dubina*) (1997: 115).

²⁴⁶ Zanimljivo je (ali i potpuno pogrešno) kako i Viktor Novak, kada izražava žaljenje što Niederle prolazi “mimo Nodilova dela”, smatra da bi Nodilu ipak “bio bliži i pristupačniji po svojim koncepcijama Pajsker nego Niderle” (1935: 112).

²⁴⁷ Marin Mladenov za metafore s mitološko-kršćanskim elementima utvrđuje kako nisu česte u srpskoj i bugarskoj usmenoj lirici, i u većini slučajeva pripadaju *okamenjenim* metaforama. Navodi kako metafora *đavo* služi za afirmativnu karakterizaciju (lika) s upisanom blagom ironijom (*Oj snašice, đavole; Oj deveve, đavole; Svi su ljudi đavoli*). Pojedini kršćanski elementi, primjerice *đavo*, prilično su “paganizirani (možda stari bogumilski uticaj) i spuštteni na zemlju” (Mladenov 1970: 30–32).

ra kao najveći bog *donjega* svijeta, slavenski *Dis pater* (1941: 50).²⁴⁸ Kako je riječ o božanstvu koje se očituje u raznim hipostazama, Čajkanović smatra da Crnobog nije bio lokalni bog Baltičkih Slavena, nego je figurirao kao opće slavensko božanstvo.

Nodilo polazi od podatka kako je navedena oprečna božanstva jednacio Helmold (*Chronica Slavorum*, I, 52), s obzirom na zapis prema kojemu su Slaveni njima podjednako nazdravljali te zaključuje kako ih je *jednačila* i “pučka ‘babja vjera’ bogomilska” (N63). Dragoljub Dragojlović napominje da u bogumilstvu uglavnom prevladava umjereno dualistička orijentacija, dok se bogumilski ekstremni dualizam temelji na vječno simetričnoj podjeli kozmosa na epiuraniju (Bog) i epigeiju (Sotona), na postojanju dvaju Bogova, dobrog i zlog, i time – dvaju stvorenih svijetova. Samo je čovjek zajedničko djelo Boga i Sotone; samo dvoje na vidljivom materijalnom svijetu nije stvorio Sotona – Sunce i ljudsku dušu. Međutim, Sotona je *zatočio* ljudsku dušu u materijalnom tijelu. Umjereni dualizam naučava da postoji samo jedan Bog, koji stvara duhovni svijet, a zatim i materijalne stihije uz pomoć Sotone koji je zbog svog božanskoga izgleda i moći stvaranja drugi Bog. Okosnicu antropološkoga mita bogumila ekstremne i umjerene orijentacije čini učenje da ljudska duša figurira kao nebeski anđeo utamničen u ljudskom materijalnom tijelu i kao takva prepuštena je vlasti Sotone. Stoga se bogumilska eshatologija ne temelji na učenju o praroditeljskom grijehu, Kristovu drugom dolasku, uskrснуću i posljednjem sudu, već na oslobođenju od premoći *đavola* (*zakon demonski*, *točnije zoodemonski*), što je strani *uljepak*/element u *ljudskom biću* (ibid.: 130–140).

²⁴⁸ Mihailo D. Petrović apostrofira kako izgleda da su Polapski Slaveni znali za još jedno božanstvo crne boje – Crnoglava koji se spominje u *Knytlingasaga* (*Historija Danaca*) Olafa Thordarsona, iz druge polovice 13. stoljeća. Spomenuta *Kronika* bilježi njegovo ime u obliku Tiarnaglofi, Crnoglav, koji je nesumnjivo identičan s Crnobogom (*tiarna* transkripcija za slavensku riječ – *čr̃nъ*) (1940: 23). To je božanstvo predstavljalo boga pobjede koji je zajedno sa svojim pobožnicima odlazio u ratne pohode, a bio je štovan na (Svantevidovoj) Rujani u Asundu/Jasmundu (Loma 2001: 153–154; Łowmiański 1996: 144). Leszek Moszyński eksplicira da se ime *Tiarnaglofi*, prema staroislandskom grafijskom sustavu, u staropolapskom modificira u složenicu koja se sastoji od morfema *tār̃n-* od staroslavenskoga **tēn-* (tr̃n), i od *glova* koji proizlazi od staroslavenskoga **golva* te ta složenica u staropolapskome znači *onaj koji na glavi nosi trnje* (Moszyński 2002: 214–215). Čajkanović navodi da je riječ o božanstvu sličnom Crnobogu koji se isto spominje kod Polapskih Slavena (1973: 350). Saxo Grammaticus pretpostavlja Svetovida u arhaičnom teriomorfnom obliku – u obličju crne životinje (Čajkanović 1941: 51, 1973: 351).

Iako Nodilo slijedi imenovanje *patarenstvo*, *patareni* (Nodilo nazive pripadnika vjerskih pokreta piše velikim početnim slovom) Franje Račkog, ipak ih radije imenuje *bogumilima*, *babjom vjerom* i *babunima* (N63). Pritom se ograđuje od rasprave *Kardinala Ivana Torquemade razprava proti bosanskim Patarenom* (1882) kojom je Rački nastojao dokazati da su bosanski krstjani (Crkva bosansko-humskih krstjana, Crkva bosanska) neomanihejski dualisti jer, prema Nodilovu određenju, u bogumilstvu postoji znatan upliv staroslavenske religije, *religije dvaju načela*,²⁴⁹ čime dovodi u sumnju činjenicu da “riječ maniheizam baš tačno izražava naše bogumilstvo” (N63). Uvodi pretpostavku da je bogumilska vjerska matrica *stara slavenska* što, primjerice, tumači polazeći od leksema *babja vjera*, *babuni* za naše *patarenstvo*: “Rekao bih, da bogumilima crkveni ustroj i bogoštovje dogje, većim dijelom, sa strane, dok im, u jezgri, vjera bijaše davna slavenska” (N63).²⁵⁰

Petar Ž. Petrović vjersko dualističko shvaćanje južnoslavenskih naroda pronalazi i u predodžbi o istoku i zapadu, što je potvrđeno narodnim kazivanjem da se Sunce rađa na istoku, a smiruje na zapadu (dualna lokalna opozicija Istoka i Zapada) (1953: 217). Podjednako i Nodilo Vida kao personifikaciju *dnevnoga vidila* interpretira lokalnim dualizmom koji je ucijepljen u *monoteizam*; naime, Vid na istoku djeluje kao Jakobog, a na zapadu se očituje kao *onemoćalo božanstvo* (slijepi starac, Nodilov *dešo/Veles*). U usporedbi s Vidom koji osljepljuje noću i zimi, njegov se *suprotnik* modificira u oslabljeni aspekt “u dnevnu i u ljetu” (N63). Nodilo pretpostavlja i mogućnost da svijetli bogovi postaju etički *neprikladni*, čime uspostavlja dualizam i *unutar* uranskoga božanstva: “Svijetli bogovi, kad se god oni oneveseliše i onemoćаше, našim ocima privigjali se kao

²⁴⁹ U raspravi, koju je napisao 1461. godine po nalogu pape Pija II. prilikom abjuracije “trojice uglednih Bošnjana pred samim papom u crkvi sv. Petra”, Torquemada bilježi da su “Bošnjani učili da postoje dva božanstva, od kojih je jedno vrhovno dobro (bonum), a drugo vrhovno zlo (malum). [...] Jedan princip, slično platoničaru Aristoksenu iz IV veka, nazivaju bogom svetlosti, a drugi, bogom mraka. Duše su preegzistentne, to jest, u platonskom smislu, demoni zatvoreni u ljudska tela, odakle se vraćaju na nebo čišćenjem i patnjom. Drvo poznavanja dobra i zla jest žena i zato što ju je Adam upoznao iz raja je prognan” (Dragojlović 1970: 99). Vinko Cecić konstatira da Nodilo u usporedbi s Franjom Račkim “pokazuje najpunije razumijevanje za bogumilsko i patarensko vjerovanje, taj plod narodne duše i njegovih gledanja” (1954: 803).

²⁵⁰ Kao glavna značajka bogumilstva očituje se dualizam, vjerovanje u dva počela, počelo dobra (Krist) i zla (Satanel). Opisani dualizam potječe od zaratuizma, dominantne (službene) religije u Perziji do 7. stoljeća, za koju se pretpostavlja da je najstarija dualistička religija.

izdajnici” (N451), te tako potkrepljuje koncept o staroslavenskoj religiji *dva*ju načela. Zamjetno je da kategoriju *sljepoće* postavlja kao oznaku *drugoga svijeta* ili kao odrednicu umanjenoga/oslabljenoga božanstva. Nodilova kozmička interpretacija Vida ukratko se može prikazati izmjenom dana/noći – ljeta/zime: Vid je “obnevidio i ogluhnuo” pri svakom nestajanju vidila u noći i *tami zimskoj* (N160), a pri svakom povratku dana i ljeta ponovno *čuje i vidi kao mladić*. Mitske interpretacije koje postavljaju u epicentar re/konstruiranog mitskog sistema božanstvo vegetacije ne promatraju toliko izmjenu dana i noći, već izmjenu godišnjih doba (dihotomija ljeto – zima) određuju kao energetska dihotomiju u koju moraju ugraditi sve epifenomene vegetacijskoga božanstva (boga ili boginje).

Gregor Krek u studiji *O važnosti slavenske tradicionalne/tradicijske literature kao izvora za mitologiju* (*Über die Wichtigkeit der slavischen traditionellen Literatur als Quelle der Mythologie*, 1869) ukazao je na veze slavenskih jezika s ostalim indoeuropskim jezicima, a napose s iranskim, “pri čemu ističe neku vidljivu veću srodnost slovjenjskih jezika sa zendom i persijskim jezikom” (Pilar 1931: 3). I dok je Nodilo podnaslovom svoga djela nenamjerno negirao Jagićeve postavke o istraživanju slavenske mitologije (a u potpunosti ih prihvatio u uvodnom dijelu svoje studije o *staroj vjeri* Srba i Hrvata), naslovom studije slijedi Krekovu metodologiju, jer polazi od teze da su *narodni običaji* i usmena književnost sačuvali jasne tragove pretkršćanskoga vjerovanja starih Slavena (ibid.: 3–4).²⁵¹ Međutim, prema Pilarovoj ocjeni,

Nodilovo nastojanje izgubilo se u guštari množine više ili manje subjektivnih konjunktura, bez objektivna naučna rezultata. [...] Naprotiv držim, da je baš Nodilov neuspjeh doveo preciznoga mislioca Légera do rečenice [...], da se: “ni na koji način tekstovi i spomenici ne će moći nadoknaditi hipotezama”, i do njegove jasno vidljive averzije od upotrebe folklorističkoga materijala. (ibid.: 4)²⁵²

Duboko vjerujem kako je Pilarova tvrdnja o indukciji Légerove ocjene staroslavenske mitologije nevjerodostojna, a što je potkrijepio i Nodilo,

²⁵¹ Navedenu je tezu Gregor Krek razradio u 2. svesku “Allgemeine Bemerkungen über die slavische traditionelle Literatur und deren Beziehungen zur Kulturgeschichte, zunächst zur Mythologie” djela *Einleitung in die slavische Literaturgeschichte* (Graz, 2. izdanje 1887 [usp. Pilar 1931: 3]).

²⁵² Ivo Pilar smatra kako bi se dualizmom kao *Arijadninom niti* mogla uspostaviti slavenska mitologija (1931: 5).

negirajući u uvodnom dijelu svoje studije Légerovu tezu o *nevidljivosti* slavenske mitologije.

Gregor Krek radikalno negira svaki dublji dualizam u vjeri starih Slavena, “a napose poriče svaku vezu sa dualizmom iranskim” (ibid.: 10). Dualističku interpretaciju Nodilo je riješio kompromisno:

U ovom teškom sporu, jer se tiče pradaвне stvari, ja bih, do boljeg razjašnjenja rekao, da je svakako pripustiti eransko neko djelovanje na vjeru drevnih Slavena, *no da djelovanje ono ne bi vrlo uspješno*. Slaveni, ako i poprimiše posve vjeru Eranaca, na brzo je, od veće česti, zabaciše, pritežući ih srce, na svijetle bogove, na davno pjesničko kazivanje prvih arijskih otaca. Od eranskoga dodira ostade im samo nekoliko vjerskih riječi, a i dosta izrazita težnja, u *svako razdoblje njihove historije, za strogim dvostrukim razporegijajem bogova, za religijom dvaju načela*. (N28; kurziv S. M.)

Religija *dvaju načela*: Svantevid – Crni bog (Crnobog)/Vrag

Dva načela Svantevida i Crnoboga u Nodilovoj re/konstrukciji staroslavenske mitologije pored lokalne (prostorna, zemljopisna) opozicije, otvaraju i kolorističku opoziciju *bijelo – crno*. Ivanov i Toporov detektiraju kako se u kolorističkim obilježjima najčešće rabi trijada boja (crna, bijela, crvena), tragom čega smatram da crvena funkcionira kao medijator između crnoga i bijeloga svijeta budući da istovremeno figurira kao boja života (*životvorna krv*) i boja smrti (*prolivena krv*) (usp. Ivanov i Toporov 1965: 193).²⁵³

Helmoldovu zapisu o Zcernobochu (I,52) Nodilo pridružuje njegovu interpretaciju: “[...] a crn bog baltičkih Slavena, moguće, da se prozivao i Vrag” (N107).²⁵⁴ Leksem *Vrag* (u značenju *dušmanin*; u Nodilovoj interpretaciji o oponentu vrhovnoga svijetlog božanstva) određuje kao pra-

²⁵³ Slijedeći studiju *Basic Color Terms* (1970) Brenta Berlina i Paula Kaya, Marshall Sahlins navodi kako je *crvena* – koja se nalazi u medijalnoj poziciji između bijele i crne – uslijed sposobnosti zadržavanja zasićenja preko širokog spektra svijetlih vrijednosti ljudskom oku najviše *upadljiva*. Premda postiže svoj najveći intenzitet na relativno niskim vrijednostima, čime se crvena kao i crna nalazi u opoziciji prema bijeloj, povremeno se kao i bijela može naći u opoziciji prema crnoj (1977: 168, 175), Loma pokazuje kako je u južnoslavenskoj epici standardna formula “crna kvca” (2001: 152–160).

²⁵⁴ Naknada, kazna koja se plaćala za ubojstvo u Vinodolskom zakoniku (čl. 29 i 31) naziva se *vražba* (Katičić 1989–1990: 79).

slavensku riječ, jer već kod Leto(Latvijci)-Slavena pronalazi leksem *varga*. Određenjem slavenskoga *zlog boga* – što znači da s crnim božanstvom (ipak) povezuje etičku kategoriju zla, a što nije osobina prirodnih religija – Nodilo ga nastoji dovesti u vezu s ostalim indoeuropskim crnim božanstvima, u okviru čega odabire mrtvačka božanstva (božanstva podzemnih svjetova). Slijedom navodi rimskoga *mrtvačkog boga* Orcus Viduus – tragom čije etimologije priziva imenovanja *Ve-dius* ili *Ve-jovis*, u značenju *ne-dan*, *ne-vigjelica*, a prizivaju potamnjeloga boga i njegov pakao (N102) – čije su ime *davni Itali* izgovarali “*Horcus, Urgus, Uragus* (?)”,²⁵⁵ a paklenu neman Napuljci još i danas nazivaju *Huorco*.²⁵⁶ *Vraga* kao demona, *dušmanina koji kinji i muči* Nodilo postavlja u paralelizam s Vrtrom (u Nodilovu bilježenju *Vritra*), za kojega etimologijski navodi da proizlazi iz istoga korijena: “Koren *varg*, kinjiti, napravi se od drugoga *var*, goniti (Fick, *Vergl. Wört.*, ib.); a s druge strane, sanskr. koren *var*, zastirati, sazda *Vritru*, zastiratelja, obavijača” (N107). Mit o *đavolu* povezuje s mitemom o zmaju/zmiji (= aždaja) koja/i personificira os zatvaranja kozmičkoga gibanja. Etimologijski upućuje na to kako od praslavenske riječi *vražiti* “za bajati, vraćati” proizlazi i naša riječ *vražbina*, *vračarija*, a glagol *vražiti* postavlja u mogućí odnos s leksemom *vrag*, što znači da Baltički Slaveni kada su zaklinjali svoga Crneboga, “svoga velikoga Vraga, oni taman *vražahu*” (N108).

Izložene Nodilove usporednice o *Vragu*, božanstvima donjega svijeta u okviru indoeuropske komparativne mitologije moguće je predložiti tabličnim prikazom.

²⁵⁵ Donji svijet Rimljani su nazivali Orcus, a Erebi i Tartar, kao i kod Grka, lokaliteti su donjega svijeta (Petrović 1940: 32). Gospodar donjega svijeta kod Rimljana u početku se nazivao Orko, kao i sam donji svijet; a kasnije pod utjecajem Grka – Pluton ili Dit (otac Dit – Dis Pater), što je prijevod grčkog imena Pluton. Isto tako, pridani mu je teonim crni Jupiter (Iuppiter niger, I. Infernus, infernalis, Stygius, Tartareus) (ibid.: 33). Helenski Had oznaka je donjega svijeta, ali se i Erebi i Tartar također pojavljuju kao sinonimi ili kao nazivi lokaliteta u njemu (ibid.: 28), pri čemu je Tartar zamišljen kao najniži dio donjega svijeta. Erebi (grč. *érebos* – zapad) u geografskoj projekciji označuju i zemlju na Zapadu / Europu (Zamarovský 1989: 89). Mihailo D. Petrović uspoređuje italskoga boga Orcusa [“i njegov ženski pandan (?) Orcia”] s vjerovanjima o orku/lorku u Dalmatinskom primorju “koji je poznat i pod varijantom Orbo” (1940: 39).

²⁵⁶ Za demona orka Ivan Lozica bilježi da posjeduje “bliskost naziva antičkog rimskog boga podzemlja (Orcus)” (2002: 49).

Polapski Slaveni (Brandenburg/ Branibor)	Crnobog – Zcernoboch (usp. Helmold I, 52; usp. N30, 62, 108)
<i>Rgveda</i>	niktomorfni Vuk – Vrika (N106, 98); Vrtra [“Vala (prikrivatelj), Čushna (sušar), Vritra (obavijajući), Krishna (crni), Namuci (zapinjač), Râuhîu (rasteći), Pipru (otečeni), Ahi (zmija)” usp. N57]
iranski vjerski sustav	Angromainji (Ahura Mazdin protivnik) i njegove Daeve (usp. N100)
grčka mitologija	Gerion – rikač (N105–106), Polifem (N167)
rimska mitologija	Orcus Viduus (N102); Dis, Pluton (N108–109), Kako – Cacus (Vulkanov sin) usp. N630–631 ²⁵⁷
skandinavska mitologija/ <i>Edda</i>	niktomorfni vukovi: Sköll, Mánagarm, ²⁵⁸ Fenrir/Fenrisúlf (usp. N121); <i>div</i> Jötunn “što je, po svoj prilici, naše <i>Jad</i> ” (usp. N245)
“stara vjera” Srba i Hrvata	<i>Vrag</i> (vražji alopersonaži): Troglav – Troglav Balačko/ Troglavi Arapin; Zlota Protopopa (N450–451), Gjergelez – Alija, Porča od Avale; ²⁵⁹ Arapin – Turčin (N103); Turčin Vlah–Alija, Den–Alija Vlahović, Balaban, Kavga i Tafo (56–57), Divljan (N167) ²⁶⁰ <i>vukodlak</i> ; Ala koja u mrtvoj zimi figurira kao Mora ili Vada; <i>Bijesi</i> /Běsi koji djeluju u razdoblju tri zimna mjeseca (N172, 191), i <i>Jadi</i> koji isto djeluju zimi (N247); ljetni <i>bjesovi</i> (suhi <i>Bijes</i> / <i>Bijeda</i> ; N342; o borbi ljetnog Bijesa s <i>juljskim</i> bogom; usp. N364)

²⁵⁷ Usp. 7. poglavlje ove knjige.

²⁵⁸ Managarm (Mjesečev pas) hrani se “tjelesima svih umrlih ljudi, proždire mjesec i prska krvlju nebo i sav svemir. Tako sunce gubi svoju svjetlost, a vjetrovi se kovitlaju i zavijaju na sve strane” (Sturluson 1977: 43).

²⁵⁹ Alopersonaže Zlota Protopopa, Porča od Avale, Gjerzelez Nodilo uvodi kao oznake za staroslavenskoga Crnog boga, pridodajući: “Dakako, mi ovo sve ostavljamo neriješeno i pod velikom sumnjom” (N451).

²⁶⁰ Pogledajmo manifestacije đavola u estonskoj narodnoj religiji prema statističkoj frekvenciji koju je izradio Ūlo Valk (2001), polazeći od predaja, memorata (pridodajem kako Valkovo upućivanje na *predaje* označuje *fabulate*) i vjerovanja: antropomorfne manifestacije (58,9%), zoomorfne (20,8%), satirske i *druge* fantastične manifestacije (15,2%), neživi predmeti ili prirodni fenomeni (4,4%) te neodređeno opisani oblici (0,7%). Valkova statistička frekvencija đavolskih demonstracija razotkriva upozoravajuću, naravno samim time i uznemirujuću funkciju estonskih usmenih predaja u kojima dominiraju vraške antropomorfne vizualije, što dokazuje i estonska poslovice “čovjek je poput vraga drugom čovjeku” koja svjedoči o ljudskom podrijetlu *đavola*, a koja priziva toliko eksploatiranu Sartreovu dijagnostičku apoftegmu “Pakao, to su drugi”.

Vuk kao niktomorfni žderač vidila može se povezati s Pasuncem, mitemom o tri sunca; “vuk sunca”, suncovuk; slijepa Sunca (Crna Gora), Sunčevi psi. Lažno Sunce, parhelij ili pasunce (Suncopas) u Zemljinoj atmosferi predstavlja optičku pojavu dviju svijetlih mrlja na 22° s obje strane Sunca na istoj visini nad obzorom.²⁶¹ U nordijskoj mitologiji Sköll (staronorveški “Izdajstvo” ili “Ruganje”) vuk je koji juri Sunce (personificiran kao božica Sól). Hati Hróðvitnisson progoni Mjesec (personificiran Mjesec kao Máni). Prema mišljenju Rudolfa Simeka, moguće je da je Sköll drugo ime za Fenrira i, ako je tako,

moglo bi postojati tumačenje u okviru mitologije prirode u slučaju Skölla koji progoni Sunce i Hati(ja) koji progoni Mjesec. Takvo tumačenje sugerira da su vukovi namijenjeni opisivanju fenomena parhelija ili suncopsa, jer se na skandinavskim jezicima nazivaju suncovuk/*Sonnenwolf* (norveški *solvarg*, švedski *solulv*) “vuk sunca”, sunsovuk. (Simek 1998: 375)

Nodilo (344) polazi od dvije pjesme koje tematiziraju smrt Kraljevića Marka (*Smrt Kraljevića Marka*, Karadžić II, 74;²⁶² i *Smrt Markova*, Čojković 121), u čijim je svjetovima voda označena kao “simbolični znak Markova udesa”. Tanatotopos određen je sintagmom *pokraj mora Urvinom planinom* (N344). U *Beleškama i objašnjenjima* u izdanju beogradske Prosvete (1953) navedeno je kako je pjesma sačuvala “samo iskvareno ime Rovina, – kao Urvine, nepoznate inače planine kraj mora” (Matić 1953: 737). Prema *arijskim vjerovanjima*, u kontekstu Nodilove mitologije prirode, more označava mjesto zalaska Sunca gdje tonu arijski bogovi (N344). Trenutkom *ogledanja, zrcaljenja vlastitoga lika u bunaru* (“nad bunar nad vodu”) Marko prima pretkazanje prema kojemu će umrijeti *od boga*, “od starog krvnika”. Svetozar Matić zapisuje da je riječ o izrazu “iz starog jevrejskog zaveta” (1953: 737). U usporedbi s Matićevim tumačenjem, Nodilovo tumačenje prema kojemu je Marko stradao od *gospodara tame* (u kontekstu mitologije prirode) bliže je (interpretacijskoj) istini. I dok Čajkanović pridodaje kako crno božanstvo u prirodnim religijama ne mora značiti i zlo božanstvo, nego božanstvo svijeta mrtvih, Aleksandar Loma ovo mjesto tumači u kontekstu ratničkoga krvožednog božanstva, *starog krvni-*

²⁶¹ Na sjeveru Crne Gore ovaj je fenomen poznat pod nazivom “slijepa sunca”. Usp. “Sun dog”. Wikipedia https://hr2.wiki/wiki/Sun_dog. Usp. 6. poglavlje ove knjige.

²⁶² Kao što sam uvodno navela, u Prosvetinu izdanju numeracija je za jednu brojku manja. To u ostalim primjerima neću navoditi.

ka, božanstva kojemu se prinose žrtve (Loma 2002: 153). U spomenutoj pjesmi figuru Marka Kraljevića, u kontekstu mitologije prirode, Nodilo interpretira kao solarno božanstvo koje je obišlo "istok do zapada", što predodžuje kretanje arijskih uranskih bogova, i kao majskoga boga, vegetacijsko božanstvo koje je odjeveno u zeleno (Marko je skinuo zelenu dolamu na kojoj će izdahnuti, a tanatotopos označen je dvjema jelama). Njegova predsmrtna gesta označena je bacanjem *pernoga* buzdovana, topuza (*šestoper zlatni*) u more: "topuz i djetić, ljetnim majem, svegjer izilazi iz pučine zimne" (N345).²⁶³ Njegova je smrt prežitak (Nodilovim određenjem *detrit*) *kamenjenja arijskoga* božanstva (teoforni lapiti), koje se ostvaruje kada božanstva s dnevnoga neba zapadaju u noćno nebo, nakon čega nastupa trenutak *raskamenjivanja* koje je inducirano mijenjanjem vječitoga reda, vječnoga vraćanja Istog (N346).²⁶⁴ Mitem Markove smrti Nodilo upisuje u miteme o smrti Karla Velikoga ("Vodan") i rimsko-njemačkoga cara Friderika I. Barbarosse ("Tonar") koji se nakon bitke kod Ikoniona u Trećem križarskom ratu utopio u rijeci Salefu (Kalykadnos). Pritom ga ne povezuje s Arthurom i njegovim posmrtnim odlaskom na Avalon (otok *jabuka*), za kojega politički mit upisuje da će se objaviti gestom *raskamenjivanja*.²⁶⁵ Time Marka interpretira kao ljetno Sunce za

²⁶³ Usp. bacanje buzdovana u more koje obavlja Visoki Stefan (usp. Karadžić, *Rječnik*, Visoki Stefan) nakon što je protjerao Turke: "Kad ovaj buzdovan izišao na suho, onda se i Turci vratili amo' a buzdovan odmah sam izide na brijeg."

²⁶⁴ O mitemu *okamenjivanja* i *raskamenjivanja* božanstava usp. 5. poglavlje ove knjige. David Bogdanović indirektno kritizira Nodilov pokušaj razotkrivanja mitske matrice u epskim pjesmama kada navodi kako je "pretjerano [...] tumačiti onu pojavu, da ljuti Marko Kraljević izvrne čurak naopako kao 'životinjske prirodne stare čarobne priče', jer to je samo jedna nastrana osebina Markova, koji time jače prepade protivnike. Jedna ista nastrana i kod njega imalo neobična pojava kao i ona, da on samur-kalpak na oči namiče i kad pije, da pola pije, pola Šarcu daje" (1914: 11).

²⁶⁵ Zuzana Profantová (1998) polazi tragom Biernatove razlike između povijesnoga mita i političkoga mita te njegove uspostavljene razlike između političkoga mita i mita političkoga značenja, u okviru čega povijesni mitovi (mitološke verzije povijesti) pripadaju mitovima političkoga značenja i, istodobno, kao potpora određenoj politosferi korespondiraju s političkim mitovima. U trenutku kad folklorna matrica dobiva status povijesne činjenice, nastaje proboj mitizacije povijesti i nacionalnih mitova koji pripadaju povijesnim mitovima, i upravo nacionalne mitove autorica propituje kao srž svih povijesnih naracija. Mitizacija folklor započinje početkom 19. stoljeća, kad je, kao što navodi suvremena poljska folkloristica Dorota Simonides, folklor bio prezentiran kao "riznica nacionalnosti". Folklori mit dio je nacionalnoga mita koji je u razdoblju svoga nastanka bio oblikovan kao mit političkoga značenja, a kreiran je sakralnom adaptacijom (metodom politike *krojenja* i *ucjepljivanja*) nacije i folkloru u politosferu, pri čemu su – riječima Jerzyja Topolskoga – s mistifikacijom (strategijama cenzure i manipulacije) povezane deifikacija ili glorifikacija i stereotipizacija (nacionalnih junaka).

koje nakon sna (zimski ciklus) slijedi uskrs (proljetni ciklus), upućujući na to kako se mit iz vjerskoga kruga utisnuo u "blagajnu narodnih nada" (N346). Politička matrica upisuje se u religiozni mit, oblikujući politički mit gdje se očekuje da će Marko ponovno herojski uskrsnuti.²⁶⁶ Mitemom o okamenjivanju i raskamenjivanju Nodilo zaključuje kako mnoge naše pjesme o Kraljeviću Marku nisu historijske, već vjerske naravi (N340), što u njegovu određenju znači da je ipak manje riječ o mitemima o južnoslavenskom Superstaru (usp. Žanić 1986). Politički mit ostvaruje se u antropoteizmu u okviru kojega idealan čovjek, a to je poglavito zaslužan muž (junak-junac; iz praslavenskoga **junъ* izvedene su, primjerice, hrvatske riječi *june*, u značenju mlado [jednogodišnje] govedo i junak u prvobitnom značenju *mladić* [usp. Belaj 1998: 153]), postaje nalik bogu; naravno, često kod takvih junaka nije ozbiljena samodeifikacija kao što je to slučaj kod drugih svetih muževa – velikih proroka Krista, Buddhe, Muhameda (da spomenemo neke). Mitska temporalnost junaka omogućuje da se religiozni mit (njegovim gestama) lako adaptira u mitopolitičku fabulu, čime se ostvaruje epifanija i reinkarnacija predaka u pojedinim (velikim i zaslužnim) ličnostima (Čolović 1997: 21).

U značenje stiha kojim se Marku nagovještuje smrt od boga, starog krvnika Nodilo (106, 345) upisuje dualističko značenje, u okviru čega bog krvnik, prema njegovoj interpretaciji koja slijedi religiju dvaju načela, figurira kao zao bog, antipod pravoga boga (Čajkanović 1941: 56). Međutim, Čajkanović zapisuje da Nodilovo tumačenje nije prikladno jer božanstvo koje je krvnik, zato što ljudima oduzima život, "ne mora ipso facto biti i zlo božanstvo". Bog krvnik nije zlo božanstvo, već starinski bog mrtvih koji odvodi duše u donji svijet: "Bog stari krvnik", prema tome, nije zao bog, nego *bog starac*, u čiju oblast spada i uzimanje duša" (ibid.: 57). Nodilo se još jednom vraća na interpretaciju navedene pjesme, kada piše o *ubojitim* vilama koje postavlja u paralelizam sa skandinavskim valkirama, a interpretirajući sekvencu u kojoj vila posestrima Marku pretkazuje smrt od boga, od starog krvnika. Sada će Nodilo toposom Markove smrti povezati također i Yggdrasil kao i njegov bunar besmrtnosti (*neumrlosti*):²⁶⁷ "Ja ponavljam: nek ovo zadnje ostane pod sumnjom" (N501). Korigira

²⁶⁶ O Marku kao figuraciji *ljetnoga sunca* (naravno, u Nodilovoj interpretaciji) usp. 8. poglavlje ove knjige.

²⁶⁷ O Yggdrasilu usp. 6. poglavlje ove knjige.

vlastitu prethodnu interpretaciju sintagme *od boga, od starog krvnika*: više ne smatra da teonimna sintagma *stari krvnik* razotkriva Helmoldova Crneboga, već je uvjeren da je riječ o Helmoldovu Svantevidu (!), točnije o njegovu zimskom aspektu (uranski teriomorfizam). Nadalje, uvodi novu interpretaciju značenja Markove smrti ne upisujući ga više u maticu političkoga mita, već ga osvjetljava zapisom Leona Đakona (Leonis Diaconi, *Historia*, Bonnae, 1828, IX, 8), bizantskoga povjesničara iz druge polovice 10. stoljeća, o ruskim vojnicima samoubojicama na bojnopolju koji će radije “sami sebi, utjerati mač kroz utrobu” nego da padnu u neprijateljske ruke, a što čine prema vjerovanju da će, ako su ubijeni od neprijatelja, neprijatelju služiti i na drugom svijetu. Nodilo upisuje i vlastitu dodatnu interpretaciju: “Nije rečeno, ali skoro neuklonivo slijedi iz ovoga i ovo obratno: ko padne, sijekuci neprijatelja i sebe, dobiva, na drugom svijetu, mjesto odlično, položaj viteški” (N500). Nodilova nova interpretacija Markove smrti inducirana je vjerskom zabranom prema kojoj junak/vojnik ne smije pasti u neprijateljske ruke (N502), a potvrdu te vjerske zabrane pronalazi u završnim stihovima pjesme; Marko je, naime, posjekao i bojnog konja Šarca kako ne bi mogao služiti Turcima, kao što je uništio i vlastito triplicirano bojno oružje (sablja, koplje, topuz). Upućujem na Matoševu satiričku oštricu (“Povodom izložbe ‘Medulića’”, 1910) o Meštrovićevu i Nodilovu konceptu Šarca koji se upisuje u povijest svjetske književnosti kao jedini konj koji pije kao i njegov konjanik:

Meštrović je kao Nodilo shvatio Šarca kao mitskog konja, sprijeda grčkog, odostrag sa predugačkim repom, pravom repinom, i teškim, širokim sapima kao u konja florentinskih kipova prije Michel-Angela. Marko i Šarac su jedno kao da je to kip kentaura. Taj Šarac je svakako odviše težak, odviše podsjeća na Švabe i teške njihove konje i nije parip, što “tri koplja u visinu skače, po četiri dobra unapredak”. (Matoš 1938: 58)

Crna triplexcefalija kao oznaka subterraneusa

U interpretaciji crnog Arapina kao ktonskog demona Nodilo polazi od određenja Ilariona Ruvarca da se u skladu s mitom o zmajoubojici može tumačiti i epski lik crnog Arapina. Ruvarac naime ističe da Arapi u svjetovima usmenih pjesama zamjenjuju divove, aždaje i zmajeve (prema Božović 1977: 69). Tako i Veselin Čajkanović ističe da je lik crnog Arapina

u usmenoj epici supstitut ktonskih božanstava koji ima sve demonološke karakteristike (crn, troglav, veliki ljubavnik) (prema Suvajdžić 2005: 277) te da je Nodilo u pravu kada upućuje na to da se dvori crnog Arapina nalaze u donjem svijetu (Loma 2004: 62; Čajkanović 1973: 364).²⁶⁸ U Nodilovoj interpretaciji Crnobog koji u epu figurira kao Troglav Balačko / Troglav Arapin ne djeluje kao bog mrtvih kojim se oblikuje teoforni binom *bog svjetlosti – bog mrtvih*, nego ipak prema ekstremnijem dualističkom načelu o teofornoj opoziciji, borbe fizičkih (kozmogonijskih) načela *bog dobra – zao bog* Nodilo tvori sliku Crnoboga/Troglava (usp. N106) kao NEGACIJU svijetloga boga (*nebesko vidilo*), atribuirajući ga kao “velikoga dušmanina iz drugoga svijeta” koji prebiva u tami (*mundus subterraneus*) kroz koju je *napastvovao* Srbe i Hrvate (povijesna stvarnost), a u epskim pjesmama *napastvuje* epske junake (usmenoknjiževna stvarnost koja je inducirana poviješću).²⁶⁹ Svjedočanstvo o dualizmu koji inducira Troglav (“bog, stari krvnik”) iz *srpskoga* epa Nodilo pronalazi u tadašnjem stanju jezika “*Teško do zla boga? – Skupo do zla boga*”, upućujući na to kako je Troglav figurirao i kao noćni Vuk/Vrika (iz *ŗgvedske* predodžbe), a moguću potvrdu pronalazi u crnogorskoj poslovice *Razminuše se ka’ i Vukac i dobra sreća!* (N106; 98). Crnu boju Nodilo određuje kao kolorizam zla, kontekstualizirajući je vjerskim animozitetom prema crnilu (N106). Prisjetimo se i Vukojarca (vučja glava s kozjom bradom, teratološki fenomen sa zootetramorfnim nogama) u Raosovu romanu *Prosjaci & sinovi*. Proždrljivi, mrki vuk (Vrika) u *ŗgvedi* označuje “ješnu tminu noći i zime” (N253). Pritom iz Milićevićeve studije *Život Srba seljaka* navodi vjerovanje iz *Negotinske krajine* da “neka aždaja Vrkolak hoće da proguta sunce”, u okviru čega ime Vrkolak tumači riječju *vukodlak* (N253).²⁷⁰ Pretpostavlja

²⁶⁸ Loma smatra da je crna boja atribut krvožednih božanstava koja redovito traže ljudske žrtve te da svi mitski likovi crne boje ne mogu biti proglašeni ktonskim (2001: 59). Naime, kako se crni Arapin javlja u figuraciji troglavosti, Čajkanović ga je, kao i Nodilo, povezao s troglavim Troglavom srpskih predaja koji pritom, istina, nije eksplicitno povezan s crnom bojom, ali je vezan za noć i suprotstavljen je Suncu (Čajkanović 1941: 362; Loma 2001: 153; Božović 1977: 69). Zasiurno Čajkanović na Nodilovu tragu uvodi paralelizam troglavi Arapin, troglavi Balačko sa slavenskim Triglavom (Čajkanović 1973: 362).

²⁶⁹ Troglavi Arapin vjerojatno je potomak klasične Hidre (Bynum 1964: 68). O sintagmi *crni moro* (*crni crnac*) usp. Milčetić 1997: 493.

²⁷⁰ O *vrkolaku* usp. Plotnikova 1997: 96–97. Usp. 11. poglavlje ove knjige. Nodilo isto tako kao izomorfizam *tamnog ješnog Vuka* postavlja i *vučca* “što ljudima truje i jede živo meso” (N652).

da teriomorfizme bogova treba tražiti u njihovoj “skučenosti zimnoj, nego li u prvotnom nekom feticizmu davnih Arija” (N254). Svijetli bogovi, prema Nodilovoj interpretaciji, mogu se teriomorfizirati u vukove, medvjede i lisice, ali su u zimskoj nevolji uglavnom vukovi, i to upravo prema vladajućem Vuku:

Da ovo nije puka metafora, nego da se uz zimu jednoć mislilo na Vuka, vidi se na drugoj poslovice: “Kurjak nije zime izio”, ili “vuk nije još zimu pojio”. (N254)

U zimskom mraku i svijetla božja lica postaju nalik *stravičnome* Vuku ili potpadaju pod njegovu vlast, što tematizira *Edda*, gdje i samoga Odina proždire niktomorfni Vuk. Likantropsko ime postaje apotropejsko ime “od bijede nevidovne”, čime, primjerice, tumači i njemačko ime Wolfgang. Nadalje, navodi i likantropski medikament *izmeče* (janje u utrobi ovce koju je zaklao vuk) koje se ostavlja i suši, pa se njime kadi *vukojedina* (“nekakva rana na djetetu”), “kad mu mati, noseća, po slučaju okusi od ovce, ili koze, koju je vuk jeo” (Karadžić: Rječnik – *Vukojedina*, *Izmeče* [usp. N254]). Nodilo bilježi kako je apotropejska praksa pridavanja likantropskih imena poznata u Crnoj Gori, Boki kotorskoj i Hercegovini, u okviru koje se na *oborni zid* oko kuće, prilikom djetetova rođenja, uspinje *jedno čeljad* i *izvikuje* obredno-poetsku formulu apotropejskoga imenovanja koje djecu štiti od *vještica*: ²⁷¹ “Čuj, puče i narode! Rodi vučica vuka, svemu svijetu na znanje, a vučiću na zdravlje!” (N98). Nodilo apostrofira kako je u *davnije* doba (od *vještica*) ljude strašio proždrljivi Vuk, troglava neman (N98), ²⁷² koji figurira kao zoomorfoza noći, *grabilac* u *maštanju* prvotnih Inda (N108). ²⁷³

²⁷¹ Vojin Matić bilježi kako je Nodilo “dao sjajnu analizu materinske agresivnosti u filogenezi i ontogenezi, od konkretnog do simboličnog uništenja” kada navodi kako se u mnogim krajevima smatra da su djeca ugrožena od *baba* koje ih mogu progutati, ugrabiti ili pretvoriti u *vješce*, “što čini poslednju evoluciju fantazma o agresivnoj majci, boginji smrti” (1976: 125), koja djecu pretvaraju u *čaratane*. Međutim, navedena tjelesna transgresija nije toliko vezana uz djelovanje *zlih žena*, već prema vjerovanju među *jekavcima* u Boki prema kojemu ako se dijete rodi u *marčanoj svijetli*, “pa, prije nego je kršteno, preko njega pregje pogana životinja, osobito mačka, ono će dijete biti ‘čaratan’” (N286). U kontekstu spomenute agresije Matić ističe kako je psihoanaliza “odavno otkrila da vještice predstavljaju falusnu majku” (1976: 123).

²⁷² Usp. interpretaciju navedenoga obrednoga teksta i vučje metafore u značenju *vuk = zdravlje* u Plas 1997–1998, Plas 2021: 34.

²⁷³ Nodilova demonizacija vuka nalazi se u opreci s Čajkanovićevom totemističkom interpretacijom koja navodi da je veliki slavenski bog mrtvih zamišljen u obličju vuka (božanski *hromi vuk*) (1941: 147).

Troglavov ikonogram iščitava i u helenskom mitu. Riječ je, naravno, o Gerionu koji je troglav ili je ikonografski simboliziran trima spojenim tijelima (obično su prikazana tri tijela sastavljena u struku, sa šest nogu, šest ruku i tri glave [usp. Oswalt 1980: 372]),²⁷⁴ a boravi na zapadu Hada i u zaptu drži *Sunčevo stado* (N105–106). Gerionovo ime Nodilo interpretira u značenju *rikač*, a osobinu *rikanja* pridaje i Troglavu Balačku (N106) koji simbolizira zimu i noć.²⁷⁵ Međutim, na str. 246 navodi da “može ostati pod sumnjom, da li je Baleš ono što i Balačko, i da li Balačko hoće reći rikač”. U usporedbi s Nodilovim tumačenjem Gerionova imena, Robert Graves navodi da njegovo ime “ne znači ništa” (Graves 1969: 410). Gerionu stado otima Heraklo kao figuracija *godišnjega Sunca* u njegovu vegetacijskom hodu (*monomitu*)²⁷⁶ kroz dvanaest mjeseci / godinu (dvanaest inicijacij-

²⁷⁴ S obzirom na to da je posjedovao i sunčano stado na otoku Eritreji (*crvena zemlja*), jer je to bilo mjesto gdje je sunce sretalo svoju noćnu smrt, Had se često nazivao Kron ili Gerion (usp. Graves 1969: 107). Hesiod u *Teogoniji* (287) Geriona naziva *Tri-cephalon* (troglavi), što se čita i *tricarenon* s istim značenjem. Calvert Watkins Gerionovo ime etimološki tumači prema Frossmanovoj etimologiji u značenju “glas, krik”, dok za (prijevodno) ime *vikač*, *bukač* bilježi kako nema *semantičko značenje* za mit (1995: 468). Trijada u neolitu slikovno iskazuje *zvjeroletost* određenih životinja (Radenković 1996: 336).

²⁷⁵ Milan Budimir elaborira da su se tragovi šamanizma očuvali u imenu Balačka koje dovodi u vezu s “prostijim” oblikom *Balač* te da će “teško [...] imati veze sa Balabanom”. Pritom upućuje na to da je Balačko *vrač*, odnosno *bali(i)*, a riječ je o imenici koja je “koradikalna sa imenom tog troglavog demona. Balačkova akcija u visokoj planini koja krije i štiti Ledan-grad, sadrži očigledno mitološke tragove pa je stoga sasvim razumljivo što mu kao nagradu za uspeh te akcije car Mihailo obećava Roksandu, iako su je svatovi cara Stefana već odveli.” Hipokoristični oblik “imena Balačko jasno ukazuje [...] na prostiji oblik nomen-agentis *Balač*, dokumentovan kao lično ime, koradikalno sa glagolskom imenicom *balovanje*” (u značenju medicina; op. S. M.). Nadalje, u okviru euroazijskoga šamanizma i njegovih istočno-europskih tragova zaključuje da bi Balačkova Smiljana planina ispred Ledan-grada odgovarala centralnom stupu (*axis mundi*) u nomadskom šatoru koji drži nebeski svod (1956: 5, 13–14). Nodilo (631) apostrofira da Balačko/Kako (Vulkanov sin)/Gerion djeluju u figuraciji zime i noći. Matija Lopac smatra da Balačkova funkcija “potječe iz narodnog života, iz zakrčivanja puta svatovima”, upućujući na svadbeni običaj *vukovi* koji su se “pod tim imenom očuvali u Bosni i Dalmaciji” (1960: 112).

²⁷⁶ Kao jezgrovnu jedinicu *monomita* Joseph Campbell određuje obred prijelaza junaka – odvajanje, inicijacija – povratak (pojam *monomit* preuzima iz Joyceova romana *Finnegan's Wake*) (Campbell 1949: 30). Ukratko, Joseph Campbell u knjizi *Junak s tisuću lica* (1948) ritualizam je primijenio na psihoanalizu, rekonstruirao je monomit (separacija, inicijacija, povratak) – univerzalnu povijest junaka u vidu jedinstvenoga niza događaja; dakle, počevši od odlaska od kuće, preko zadobivanja natprirodne moći i pomoći, zatim su tu inicijacijske provjere, ovladavanje magijskom snagom i sve završava povratkom. Mitsku biografiju junaka, simbole putovanja pojašnjava analitičkom psihologijom, gdje je spojio Raglanovu teoriju o junaku i Jungovu analitičku psihologiju.

skih podviga). Riječ je o Heraklovu desetome podvigu u okviru kojega je morao iz Eritije (na Zapadnom moru) donijeti Gerionova crvena goveda. Mračaj-planinu iz *ikavske* pjesme Nodilo određuje kao Balačkov topos: “mrakoč, što je po smislu jedno sa ‘Mračaj’, grad je troglavog Arapina, u pjesmi knj. III, 41, v. 172–3, zbirke Petranovićeve. Troglavi je poznija varijanta troglavog Balačka” (N631). Navedenu etiologiju Nodilo vjerojatno preuzima od Ilariona Ruvarca, koji Balačka interpretira u paralelizmu sa staroindijskim mitskim *Balasom* (*Balas – Valas – Vŗtra – Ahi*)²⁷⁷ te uspostavlja teratološku genealogiju – od troglavoga *zmaja* preko Balačka do troglavoga *Harapina*. Nadalje, Nodilo slavenskoga demonskog *rikača* pronalazi i u mitemu o divljem čovjeku (*Divljan*), a paralelizam s helenским mitom o Odiseju i Polifemu iščitava u pučkoj priči (iz Risna u Boci) o Divljanu (Karadžić *prip.* br. 38; N165), upućujući na značenje Polifemova imena kao *rikača* (N167).²⁷⁸ Ističe kako je antinomija između bijeloga i tamnoga svijeta (*vilajeta*) najistaknutija u slavenskoj religioznoj slici svijeta gdje Divljan figurira kao inverzni ikonogram *Vidnoga boga*, jer dok Vid posjeduje *dnevne* oči, Divljanu je pridano *oko noćno*; “kad ga izgubi, onda je noći kraj” (N167). Na primjeru Polifema i Divljana Nodilo eksplicira kako je mit o divovima / *divljem čovjeku* ukorijenjen u arijskom mitskom mišljenju te da je mitska figura Divljana imaginirana u hrvatskom i srpskom pučkom vjerovanju nezavisno od svjetova grčkoga mita, a označuje proždrljivu noć koja zatvara vidnoga boga: “Od prvašnjih Arijača naslijedi ih naša priča, kako ih naslijedi ep homerski. Najbitnije razlikovanje jest u ovome, što duhoviti Heleni sve to izraziše laganijom mišlju” (N168).

Ime *vojvode* Troglavoga Balačka koji čuva Leđan grad Nodilo izvodi iz korijena *bal*: “Je li to leto-slav. *bal*, zvečati, s kojim bi išla uporedo anglosaska riječ *bellan*, lajati, rikati, ja nisam kadar kazati” (N97). Imena Bala, Bale, Baleša postavlja u paralelizam s riječima *baljota*, *baljast*, *baljav* (N57): “Kad se govori volu, ili kozi, da je baljava to znači, da je crne glave (Vuk rječ., pod *Baljav*). Ovako, Bala značio bi *Crni*” (N57). Nadalje, upućuje na to kako je potraga za Leđanom kao ubikacijom bezuspješna i time se ograđuje od Novakovićeve studije (1879) u kojoj se navodi da se Legi/đan

²⁷⁷ Nodilo kasnije ukida paralelizam Ahi – Vŗtra (usp. 9. poglavlje ove knjige).

²⁷⁸ O leksemima *div*, *divljan* usp. 2. poglavlje ove knjige. Vitomir Belaj ističe kako je pridjev *divlji* izveden iz **diēus*: “Divlji je onaj prostor, ona šuma, ono bilje i životinje, pa onda i ona mitska bića koja nisu podvrgnuta čovjeku, nego su božja” (Belaj 2000: 126).

i kralj od Legj/đana odnosi na (poljske) *Lehe* (N101).²⁷⁹ Pjesma *Ženidba Dušanova* (Karadžić II, 29; Nodilovim označavanjem 28) tematizira troglavoga vojvodu Balačka kojega je ubio Miloš-čobanin (Miloš Vojinović); “iz jedne mu modar plamen bije, / a iz druge ladan vjetar duva; / kad dva vjetra iz glava izidu, / Balačka je lasno pogubiti.” Svetozar Matić pri tom, za razliku od Nodila, navodi (pseudo)povijesno tumačenje Balačka, upućujući na to da se grčki narodni junak Diogen Akrita također borio s troglavim zmajem, a za samo ime Balačko zaključuje kako je teško odgonetnuti njegovo značenje: “Dosta je obično prezime Balać, a reda su Balaš i Balaško. Možda je takvo neko ime pesniku zgodno došlo na ovom mestu” (Matić 1953: 671). Za razliku od Matićeve *nagađalačke, pogađalačke, intuitivne* interpretacije, u Nodilovoj mitskoj interpretaciji *ništa nije slučajno* i, njegovim određenjem, *inokosno* (N64).

Demonska troglavost u epskim svjetovima polionimijski je označena.²⁸⁰ Troglava neman više nego pod imenom Balačka spominje se pod atributom troglav – Troglav iz Arabije/aga Arap-aga i Troglav iz Legj/đana. U novijim pjesmama Balačko se očituje kao troglavi Arapin iz “Mrakoča, grada arapskoga” (*Ropstvo Banović Mihajila*, Petranović III, 41). Time Nodilo uspostavlja sinonimiju alopersonaža troglavi Balačko i troglavi Arap (posljednje imenovanje dominantno je u Petranovićevoj zbirci). Njegove tragove iščitava i u pojedinim drugim zbirkama (Stojanović I, 5; *Što je Grujo – Čojković 72*)²⁸¹ u kojima mu je pridana etnička zoode-monizacija – *demonizirani* (sotonizirani) *Drugi* (Arapin, Turčin), Arabija tragom navedene *etničke etike* figurira kao postojbina *sušnih crnih ljudi* (N98, 103). Troglav Arapin, prema Nodilovoj interpretaciji, u pjesmama djeluje kao demon donjega svijeta koji je vizualiziran kao *crni*, što je po-

²⁷⁹ Svetozar Matić dokazuje kako se za grad Budim često vezuju bajke (o Nahodu Simeunu, Zmiji mladoženji) i s njim je povezano ono što navodi jedna narodna pjesma – “U Budimu gradu čudno ime kažu”. Nadalje, ističe kako je toponim Stambol samo *ukrasno ime*, a tako vjerojatno funkcionira i topos Ledan grad, nesigurno dodajući: “Možda su imena Ružica, Ledan i slična, postala ukrasna, stajajuća tek s razvijanjem narodne pesme (a ranije su bila stvarna imena)” (1934: 12).

²⁸⁰ Tomo Maretić Balačka postavlja u poveznicu sa *zatočnikom* kralja mletačkoga Balabanom. U Petranovićevoj pjesmi (*Ženidba Strahinina bana* II, 22) nazvan je Balaban, Bale, Baleša koji *dijeli megdan* s banom Strahinjom radi kćeri staroga Juga, koju je mletački kralj isprobio, “a Strahinin ju je preprosio”, interpretirajući ga kao *arnautskoga* poturicu koji je kao turski paša vojevao sa Skenderbegom (1909: 185). “Da je Balačko Vukove pesme istovetan s Balabanom Petranovića, to je natuknuo već Daničić u akad. rječniku s. v. Balačko” (ibid.: 186).

²⁸¹ Nodilo pogrešno upućuje na Stojanovićevu zbirkicu; riječ je o Stojadinovićevoj zbirci (*Ženidba od Janoka bana* I, 5).

sebe očit u južnoslavenskim usmenoknjiževnim svjetovima: “Crni naš Troglav jeste onaj vedični Vuk” (N98) koji proždire u noći pitomu prepelicu Zoru i grozi se Ásvinima (Nodilovim bilježenjem Ačvini).²⁸² Troglava *grdosija* Balačko može se postaviti u paralelizam s trojnim podzemnim prostorijama iz *Rgvede*, s niktomorfnim prijelazom jednoga od Ásvina (usp. N96).²⁸³ Boj s teratološkim fenomenima odvija se kako bi se dobila ili oslobodila djevojka/prepelica/Zora; “Miloš Stjepanu izbavio zaručnicu od kralja latinskoga i dvojice mu sinova, ispred Balačka, a iz tvrda Legjana, a Lek i izvukao zaručnicu iz kamene pećine, oprostivši je divskog starješine, dvaju mu sinova i devetero divskih braćenaca” (N69). Troglavi crni Arapin u Nodilovoj rekonstrukciji staroslavenske mitologije figurira kao slavenski *Crnebog* koji je u našim pjesmama višeimenovan – troglavi Arap ili Balačko (N449), Zlota Protopopa (N450–451), Gjergelez-Alija – koji se borio s Banovićem Sekulom, Jankom iz Sibirja i Zmaj Ognjenim Vukom (N449), o čemu svjedoči, primjerice, crnogorska pjesma (*Gerzelez*, Čojković 148) – koji figurira kao najpopularniji junak muslimanske epske poezije, što znači da posjeduje istu funkciju kao u južnoslavenskoj epici Kraljević Marko (usp. Marjanović 1936: 90).²⁸⁴ Crnoglavovu figuraciju može preuzeti i Porča od Avale (N450). Nodilo pritom dijeli topose polazeći od mitske prostorne opozicije *dobro-zlo*, zaključujući da u (kuli) Nebojši kod *stojnog Biograda* borave dvojica Jakšića kojima je kontrapunktiran crni mitski topos Avale, a leksemu *avala* pridaje tursko podrijetlo u značenju *zlo* (Porča od Avale/Zla, Avala grad / Zao grad).²⁸⁵ Epski Jakša djeluje kao

²⁸² D. Đukić u novinskom članku “Na grobu troglavog Arapina sujeverni svet svake godine na Đurđevdan zakolje mlado janje ili pticu, uveren da će to sprečiti njegov povratak iz smrti” (*Politika*, 27. kolovoza 1939., str. 14) smješta navedeni grob na periferiju Novoga Pazara (novopazarsko groblje): “Jer njegov grob nimalo ne liči na grob običnih smrtnih ljudi. [...] lakše bi se poverovalo da je tu sahranjena sveukupna sila jedne divlje epohe, no ljudsko biće koje je svladala obična sablja u dečjoj ruci. Dug je tri metra, a širok metar i po.” No, usprkos hipertrofiranoj groba, Troglavoga Arapina svladali su Starina Novak i njegovih trideset svatova.

²⁸³ O mitemu oslobađanja prepelice i niktomorfom prijelazu tri tamne prostorije usp. 5. poglavlje ove knjige.

²⁸⁴ O mitskom sukobu između Zmaja Ognjenoga Vuka i Đerzelez Alije usp. *Smrt Zmaja Ognjana-Vuka*, Čojković 104 (N449).

²⁸⁵ Mirjana Detelić upućuje na to da je *Havala* – tur. “mesto, uzvišenje koje dominira okolinom”; *Havale* – arap. “breg, uzvišenje”; često se tako zove utvrđenje koje dominira nekim gradom. Pritom za Porču od Avale napominje da je, prema zapisima Evlije Čelebije, Porča od Avale “istorijska ličnost koja je na tom mestu živela u XV v. U svojim putopisima, Čelebija navodi da je na grobu Gazi-Porče, po njegovoj izričitoj želji, zasađeno retko drvo (pistacija), i da je s vremenom taj grob zajedno sa drvom postao mesto hodočašća za muslimansko stanovništvo” (2007: 28). Tvrtko Čubelić dolazi do

kapetan na *Biligradu stojnom* s epicentrom u *kuli Nebojši* (Čojković 101, *Kapetan Jakša*), koju kao mitski bijeli topos Nodilo iščitava kao prozirnu alegoriju: “grad Sutvidov bijeli je dan, a bog stoluje u Nebojši, jer dnevno vidilo, vječno i nebojazno, nasrće svagda na tamnu noć, pa je i nadvlagjuje” (N43). Za teoforne topose Nebojša i Biograd zapisuje da nisu povijesni: “Da je to možda *Stuhlweissenburg*, nije drugo do nagagjanje” (N43). Iz navedene Nodilove interpretacije mitskih toposa proizlazi zaključak kako u razotkrivanju mitske matrice u epskim pjesmama koristi alegorijsku metodu (metodu alegorijske škole u proučavanju mitova), teorijske pretpostavke prema kojima mitske slike zrcale prirodne fenomene. Podjednako koristi i psihološka tumačenja etičke teorije, koju, posebice, rabi u (etičkoj) opoziciji bijeloga/svijetloga božanstva i njegova oponenta Crnoboga (Helmoldova *Zcernobocha*) u propitivanju religije “dvaju načela”. Od tri osnovne teorije u proučavanju mitova – alegorijske, etičke i povijesne (usp. Đurović 1923: 1193) – Nodilo ne koristi povijesnu školu (euhemerizam), jer u *epovima* (*doista uporno*) Nodilova studija *traga za bogovima*. Dualistički topos ekstremne religije dvaju načela u Nodilovoj alegorijskoj interpretaciji (*obrnuti euhemerizam*)²⁸⁶ epskih pjesama može se prikazati tablično:²⁸⁷

Vidova strana: stojni Biograd, kula Nebojša, svijetla <i>Rajevina</i>	Crnobogova (Troglav) strana: tamni <i>vilajet</i> , zemaljski pakao, Legj/đan i tamna Udina, Mrakoč, <i>grad arapski</i> (N98), Arabija (N103), Avala
ontemi: svjetlo	ontemi: sjever, carstvo noći i zime, <i>srebro i bakar, triplexcefalija, ljudske kosti, kameni ljudi/mitem o lapitima</i> (usp. N22), <i>ledina</i>
granične rijeke: Stupnica/Stupica, Jahorika, Trusovina; most prijelaza (transgresije)	

začudnoga povijesnog određenja *Nebojše kule*, upućujući na njezin zemljopisni položaj “u Donjoj tvrđavi Beograda” (1970: CXIII). Međutim, topos *kula Nebojša* je *pjesničko ime* “za tvrdi grad, kao i za tvrdu kulu” (Matić 1953: 771).

²⁸⁶ Usp. 1. poglavlje ove knjige.

²⁸⁷ Tek kada uvodi eufemizacijski simbol *zmijske/zmaja* koji figurira kao Agni, ali jednako tako i Zorom koja se nalazi u domeni Svantevida i Crnoboga, suzbija ekstremni dualizam *bijela – crna carevina* (godišnje doba), omekšava opreku i uspostavlja paralelizam Gore – Dolje, što je, naravno, kršćanskoj antropologiji zazorno. Usp. 5. poglavlje ove knjige.

Nodilo pretpostavlja kako su s mitskim vukovima povezana i europska vjerovanja u vukodlake, koji su primili *dronjke* novoga vjerovanja,²⁸⁸ ističući kako je ono posebice izraženo u istočnim i južnim našim krajevima. Navodi kako su spomenuta demonska bića zadržala dvije sastavnice poganskoga vjerovanja: kao prvu sastavnicu određuje njihovo pojavljivanje noću, a osobito zimi, “od božića do Spasova dne, te davi čeljad po kućama”, u okviru čega ljude *davi* i glađu jer napada vodenice i žitnice; boji se glogova trnja (prisjetimo se da Nodilo glog pridaje kao fitototem Svantevidu); “nakaza ta ne podnosi vrana ždrijepca bez biljege” (N256). Demonskim atributima Nodilo u vukodlaku prepoznaje “zimskog Vuka satritelja, koga Vid tjera sa svojim glogom sebi posvećenim” (N256). Kao drugu sastavnicu koja je zadržana iz poganskoga vjerovanja navodi vjerovanje da se i (mlad) mrtvac koji je vodio čestit/pošten život može povukodlačiti ako preko njega preleti ptica ili neka četveronožna “nečista” životinja ili ako se rodio u *krvavoj košuljici*;²⁸⁹ isto tako, iz veze vukodlaka i žene može se roditi dijete bez kostiju, “ali neudoga roda”. Mogućnost da se ljudi po-vampire pomoću neke “nečiste ptice ili životinje” (N257; Đorđević 1958; Pasarić 2010: 214–218) Nodilo određuje zimskom zoomorfozom bogova. Nadalje, poziva Herodotovo svjedočanstvo o Neurima (IV, 105), za koje je Pavel Jozef Šafařík pretpostavio da je riječ o Slavenima. Nikolaj Mihajlov, tragom brojnih rasprava i diskusija o etničkoj identifikaciji Neura – jesu li Neuri Slaveni ili Balti, zaključuje kako je riječ o jednom od naroda prvotne baltoslavenske zajednice (1997: 87). Prema Herodotovu svjedočanstvu, Neuri su se svake godine *premetali vukovima*:

[...] jedno pokoljenje prije nego što je Darije poveo svoju vojnu zadesilo ih [...] da su zbog zmija morali napustiti cijelo svoje područje. U

²⁸⁸ Nodilo ne navodi da Karadžić ne postavlja “razliku” između vukodlaka i vampira. I Luka Ilić Oriovčanin pri navođenju vjerovanja u vukodlake kao sinonim našem pojmu navodi riječi *Vampyr*, *Vampyrus* (usp. Ilić 1846: 294). O poveznici koncepta o vampiru i vukodlaku usp. Jones 1949: 145.

²⁸⁹ Nodilo crvenu košuljicu (placenta, posteljica) nije spomenuo kao embriološki mitologem u postanku möröm. Ginekofobija strukturirala je vjerovanja o načinima postajanja-möröm: djevojčici koja se rađa u crvenoj košuljici sudbinski i ginekomorfološki određeno je postajanje-möröm (usp. Marjanić 1999). Postanak möre mogao se spriječiti ako bi se odmah nakon rođenja *krvava* košuljica uništila – sagorjela ili zakopala, ali to se nerado činilo jer se vjerovalo da je košuljica čovjekov *alter ego*. Stoga se rođenje djevojčice u krvavoj košuljici objavljivalo svijetu (Zečević 1981: 146). Košuljica bi se iznijela pred kuću i babica bi glasno povikala da se u toj kući rodila djevojčica u *krvavoj* košuljici.

zemlji se, naime, počelo pojavljivati mnoštvo zmija, a još ih je više k njima upalo iz sjevernih pustih krajeva, sve dok se nisu, tako proganjajući, naselili kod Budina napustivši vlastito tlo. (Herodot IV, 105)

Potonji neurski likantropski običaj (Nodilo ga imenuje sintagmom *neurski vučari*) Nodilo postavlja u etnološki paralelizam s južnoslavenskim vjervanijima u vukodlake, i interpretira ih kao *neurske zimske bogove*, “kao što će one zmije valjda biti oličenje ognjenih bogova u zimi” (N257–258).²⁹⁰ U drugom dijelu leksema (složenice) *vukodlak* razotkriva skriveno, mitsko značenje o *bogovima zaodjevenim vučinom*, zaključujući kako je prema slavenskom vjerovanju s vukodlacima povezana i pomrčina Sunca i Mjeseca.²⁹¹

Staroslavenski pakao (Leđan/Udina), mitske vode i čuvari tamnoga *vilajeta*

U Nodilovoj re/konstrukciji dualističkoga toposa s *jedne* strane nalazi se visoki Biograd (s kulom Nebojšom) i svijetla *Rajevina* sa svijetlim božanstvima, a na drugoj (zlosretnoj *lijevoj*) strani prostire se tamna Udina, niski *ad*, “od blijeda srebra i smegja bakra, gdjeno sumorno sjedi Crni Bog, uz crnu pratnju svoju” (N22), koji je kao *tamnička* slika u epskim pjesmama simboliziran zidom ljudskih kostiju, dvorištem kamenih ljudi (mitem o lapitima).²⁹² Ta se Nodilova lokalna opozicija može usporediti s Peisker-Pilarovom dualističkom topografijom, ali pritom Nodilo podrazumijeva indoeuropsku *ekstremnu* religiju *dvaju načela*, a ne Zaratustrin dualizam.²⁹³

²⁹⁰ U podrupku navedenoga Herodotova izvješća Dubravko Škiljan zapisuje: “Kako su Neuri najvjerojatnije bili tračko pleme u Transilvaniji, legende o tamošnjim vukodlacima imaju doista duboke korijene” (Škiljan u Herodot 2000: 367).

²⁹¹ O vjerovanju da je pomrčina Sunca inducirana halinim proždiranjem Sunca usp. N695 i 11. poglavlje ove knjige.

²⁹² Do adskih dvora u našim pjesmama vodi *srebrni* most. Veselin Čajkanović (1941: 64, 1973: 364), kao i Nodilo (105), smatra da srebrna boja označava tamne prostore, carstvo tame. Vojin Matić isto tako u svome konceptu psihoanalize mitske prošlosti polazi od Nodila te, primjerice, navodi njegovu interpretaciju srebrnoga mosta kao prijelaza preko rijeke podzemnoga carstva (Matić 1979II: 126).

²⁹³ Izgleda da u slavenskim poganskim predodžbama nije bila uspostavljena razlika između leksema *pakao* i *raj* – *irij*, *raj* (Uspenski 1980: 94). Riječ je o zajedničkoj oznaci za carstvo mrtvih, obitavalište *predaka*.

Prvotno značenje staroslavenskoga leksema *pakao* upućivalo je na požar, zapožarenu prostoriju neba gdje zapada Sunčeva svjetlost. Kod Rumunja leksem *pakao*, koji su preuzeli iz slavenskoga leksika, znači *magla*.²⁹⁴ “U nas, po zapadnim te staro-hrvatskim krajevima, sinonim je za *smolu*” (N99), što znači da su predodžbu o *smolastom* paklu Slaveni mogli imati prije *upliva* kršćanskih *paklenskih* ikonografija. Nodilo zaključuje da su nazor o *smolastom* paklu Slaveni mogli primili od Iranaca, kod kojih su *opake* duše plivale u *ognjenoj rijeci*: “Je li talog eranski ono ‘ognjeno jezero’, gdje takogje, po nekim našim pjesmama, plivaju duše, mučno je kazati” (N99). U poglavlju “Religija groba” u određivanju izvorišta o *ognjenom jezeru* Nodilo nije toliko *radikalan* te bilježi kako je ta predodžba nova – ili je riječ o kršćanskom ili iranskom nazoru jer su Irancima grešne duše strujale niz ognjenu rijeku (N524). Šurmin bilježi kako mu nije poznato da i u hrvatskim vjerovanjima postoji *rijeka mrtvih* (*Totenstrom*) kao kod Germana (1900: 266). Nodilo eksplicira kako su Srbi i Hrvati *nebesni večernji pakao* spustili (*descensus*) s visokoga mjesta (neba) na zemlju (*zemaljski pakao*, *tamni vilajet*) te kako se kod Arijaca pakleno podzemno mjesto (*mundus subterraneus*) uz muke paklenika modificiralo tek u *drugom mahu* mitskoga mišljenja, a Heleni su *rano* oblikovali Tartar koji su zamislili *negdje ispod zemlje* na Zapadu (N652, 526). Aleksandar Loma detektira kako je premještanje zborišta mrtvih s neba na zemlju grčka inovacija vezana uz prijelaz s incineracije na inhumaciju (2001: 154). Nodilo elaborira da se *zemaljski pakao* Srba i Hrvata nazivao *Le/đan/Legen-grad* ili *Le/đan-grad*, a smješta ga na krajnjem sjeveru negativne valorizacije (N99) kao *carstvo noći* i *zime*, etimologijski postavljajući *Leđan* u poveznicu s *ledinom*, “što je zemlja skoro ne orana, zemlja pusta [...]. U staro-polj. led, terra inculta, u staro-slov. oledeti, desertum fieri” (N100).²⁹⁵ U Iranu su pustopoljina i ledina figurirale kao *locus horridus* Angromainja (Ahura Mazdin oponent) i njegovim *Daevama*.

²⁹⁴ Nodilo dva puta navodi etimologiju leksema *pakao*, polazeći od Krekova djela *Einleitung in die slavische Literaturgeschichte*; na str. 99 koristi njegovo prvo izdanje, a, primjerice, u poglavlju “Religija groba” (N523) drugo izdanje.

²⁹⁵ Nodilovu interpretaciju *Leđana* recentnim istraživanjima slijedi Aleksandar Loma. Tako Mirjana Detelić napominje kako se vodi dugotrajna rasprava o tome gdje bi i što bi mogao biti *Leđan grad*. “Posle raznih pretpostavki – od izjednačavanja sa Mlecima, Lješom i Litvom do ubikacije ‘južno od Prizrena’, ‘u Dalmaciji’, ‘u Makedoniji’, ‘u Grčkoj’ itd. – preovladao je najozbiljniji stav da ime označava Poljake (Poljsku, poljsko poreklo) u starijem obliku *Λευζανηνοί*, *Leđani* (Лома 2002), odnosno mađarskom *lengyel* (Новаковић 1879a). Među Lominim lingvističkim argumentima javlja se i tuma-

Smatra da noć kao *nevid* (carstvo noći kao *nevid*) sadrži *trag* u toponimu Udbina ili, prema arhaičnom obliku, Uđina: “Uđina kano da je skrojena istom mišlju, kojom i Nevid” (N102); nestankom Vida govori se *ne-vid*, *u-vid*, što se *izopačilo* u *ud*. Za Dubrovčane bilježi da su najdosljedniji *hakavci*, “dok haću *hudoba*, izgovaraju *uditi* i *nauditi*. Uđina je, postojano, bez *h*”. Slavska riječ *uditi* označuje *tešku dosadu* i *štetu*, a *chudš* pokriva značenja *fizički nedostatak*, *mali*, *mršav*, *siromašan*. Pretpostavlja da Uđina figurira kao *mjesto bez vida*, kao što je figurirao i grčki Had, zaključujući da je oblikovana u vjerskim predodžbama Slavena prije nego što su se odvojili od Italo-Helena. Južnoslavenske usmenoknjiževne pjesme Uđinu iznose kao *kobno* mjesto (N102); u *hajdučkim* pjesmama iz Udine dolaze *zlotvori*, a t/Troglav Arapin figurira kao gospodar Udbine (usp. *Kako je Marko Kraljević izbavio tri vile*; Petranović III, 16 (N103). Za toponim Udbina zaključuje kako vjerojatno proizlazi iz poganskoga vremena, ali ipak pridodaje kako ju je kristijanizacijska ideosfera uvela modificiranu (*iskrivljenu*) u svjetove junačkih/epskih i *hajdučkih* pjesama: “Udbina tada postade grad, ili grad ona bijaše već od iskona, po primjeru stojnog Biograda i Legjan-grada” (N103). Pritom napominje kako iz Udbine i iz *kršne Kladuše* (zapadna Bosna; tako da postoji još jedno tamno carstvo) izlijeću *zlobni Turci*. Pri spominjanju Kladuše navodi kako se na tom primjeru neće zaustavljati jer je riječ o zapadnoj Bosni (N202). Isto tako, s mitemom crne i zlokobne Udine Nodilo (103) povezuje i Vlatka, udinsko-

čenje reči *leđan* prema *ledina* (neobrađeno polje, livada), odatle Leđani (stanovnici neobrađenih polja)” (Detelić 2002: 238). U radu iz 1999. godine nastojala sam pokazati na koji je način asocijativno Ivana Brlić-Mažuranić ugradila u svjetove svojih *Priča iz davnine* pojedine Nodilove interpretacije. I dok vila Kosjenka, u bajci *Kako je Regoč tražio istinu*, napušta *astralni vilinski svijet* kako bi ostala u svijetu svakodnevice (*demagizacija vile – antiluciferizam*), Regoč napušta realan *ljudski svijet* i vraća se u *pustu zemlju Legena, grada studenoga vjetra i žute zemlje* – “nigdje ni travke, ni drveta”, “a u srcu ravnice stajahu porušene zidine strahovito velikog grada Legena, u kojem vladaše silna zima”, gdje je brojao njegovo kamenje “hiljadu godina” – u pejzaž *pustinje* koja označuje *mir* i *isposništvo*. Svijet stvarnosti užasnua ga je *antropologijom zla* i protjecanjem vremena, otiscima prolaznosti na *navoranim*, *nagrepšanim*, *išaranim* staračkim licima. Regočev povratak u Legen (*Ledeni Grad*) pokazuje da je zemaljski život osuđenosti na opstanak okrutniji od života u pustoj zemlji. Vrijeme ledene pustinje označuje *zaleđeno* vrijeme: nemogući su proboji slučajnosti, nemoguć je događaj – *desiti se*. Zemaljski prostor koji je privukao vilu Kosjenku – “gora, a na njoj divna šuma, pod gorom dva zlatna polja, kao dvije zlatne marame, na njima dva bijela sela kao dva bijela goluba, a malo podalje velika voda” – bit će za Regoča prostor *distopije* i *antiutopije*. U trijadi *grad – selo – pusta zemlja* (pustinja) Regoč odabire *mir* koji se očituje kao mjesto bez ljudi (usp. Marjanić 1999a: 55–71; Zima 2001).

ga vojvodu iz Bogišićeve (Hektorovićeve) bugarštice o Vlatku Udinskom i Radosavu Siverincu.²⁹⁶

Na granici između bijeloga i crnoga svijeta teče voda Stupnica/Stupica koja nije zdrava po junake (*Jakšićima dvori poharani*; Karadžić II, 97); preko nje se prostire “postup iz bijele u crnu carevinu” (N103). Studena voda Jahorika (*Ropstvo i ženidba Jakšića Šćepana*; Karadžić II, 95) također se pojavljuje kao *međašna rijeka*.²⁹⁷ Treća stajaća voda – Trusovina – figurira kao zaboravna i studena rijeka (*sutrusan čovjek – kao opijen*; Karadžić II, 95 [N104, 526–527]). Nodilo (137) povezuje Trutinu i Trusovinu, s pretpostavkom da leksem *trutina* proizlazi iz korijena *tru – absumere*, što navodi prema Miklošičevu etimološkom rječniku, od koje također proizlazi i riječ *otrov*, a figurira kao otrovna, jadovna voda (Loma 2004: 69). Nadalje, navodi kako je očito povezana i s Tritonom, koji u Nodilovoj mitskoj interpretaciji figurira kao *ostarjelo Sunce koje leži u noćnoj pučini*. Triton kao morsko božanstvo povezan je s Amfitritom (Tritonova majka, koja u Nodilovoj interpretaciji figurira kao *noćna zora*) i (Atenom) Tritogenijom kao *jutarnjom Zorom*.²⁹⁸ Nodilo silazi u još dublji mit – u vedski mitem o božanskim junacima pod teonimima Trita i Traitana, u značenju treći. Riječ je o trećoj hipostazi Sunca, budući da Zoru oživljuju tri junačka brata, tri lica sunčanoga boga Indre, a krijepe je dvojica Ašvina.²⁹⁹ Mislav Ježić

²⁹⁶ Lidija Delić ističe kako je vjerojatno izvorno riječ o Vidinu (Utvrdna Baba Vida) i Turn Severinu (Drobeta-Turnu Severin), “dva bliska grada u Bugarskoj, odnosno Rumunjskoj, oba uporišta na Dunavu”.

²⁹⁷ Hadovim carstvom protječe pet rijeka – Stiks (omražena, za koju se vjerovalo da je otrovna), Aheront (rijeka naricanja), Kokit (rijeka žalosti), Piriflegeton – Flegetont (ognjena rijeka), Leta (rijeka zaborava) čiju su vodu pile duše umrlih kada ih je Haron prevozio u Hadovo podzemno carstvo kako bi zaboravile ovozemaljski život (usp. Zamarovský 1989: 121). Robert Graves bilježi i šestu rijeku – Aornu (bez ptica) (1969: 106). Naime, jezero Aheruzija u nekolicine autora dobiva naziv Aornos, što se pogrešnom etimologijom objašnjavalo kao *mjesto bez ptica*, no vjerojatno je u vezi s latinskom riječju *Avernus*, što označuje jezero blizu proročišta mrtvih Kume u Kampaniji, gdje Vergilije smješta Enejin silazak u Had, slijedeći homerski prototip, što je u nekih autora izazvalo zabunu (Olalla 2007: 33).

²⁹⁸ Milan Budimir (1920) ističe da Atenina epikleza Tritogenija nije povezana s rednim brojem *treći/a* jer njezin je otac Triton kojega određuje kao olujnoga demona koji gnječi i probija oblačna i zemaljska brda gdje otvara putove nebeskim i zemaljskim vodama, otvarajući paralelizam Tritona s vedskim Tritom, kao hipostazama Gromovnika. Isto tako, Budimir navodi mogućnost da je Atena Tritogenija kretska, dogrčka *Schlangengöttin* (zmija kao akvatična životinja) (1953: 19). O niktomorfnim hipostazama Sunca usp. 6. poglavlje ove knjige.

²⁹⁹ Oslobođenje Voda koje je izvršio Indra također se pripisuje i Triti koji je uništio i Vrtru. “Trita sudjeluje i u otvaranju Vale [...]. Osim toga, Trita ubija još i troglavo ču-

upozorava na to kako je teško utvrditi da li se radi o prijenosu ubojstva Troglavca s Indre na Tritu i da je teško odgovoriti na pitanje je li Troglavac izvorno bio zamišljen kao zmaj (1987: 86). Nodilo zaključuje kako leksem Trutina priziva cjelokupan arijski mit te uvodi paralelizam Trusina = Leta (N104, 137).³⁰⁰ Sve grčke rijeke svode se na Letu, koja se prostire u Hadu, dok druge rijeke – Stiga i Aheron – teku na Zemlji. Stupnica i Jahorika kao da su zemaljske vode, dok je Trusovina slična Leti; ona kao *voda zaborava* pripada podzemlju (Detelić 1992: 89). Iz navedene *arijske struje* isplivali su s *drugaricom* Zorom niktomorfni Ašvini (N104). Tamno carstvo posjeduju svoje čuvaru do *rastupne rijeke*. Na Stupnici nalaze se četiri robinje (N105). Kod Tartara nalazi se troglavi pas Kerber ili dvoglavi pas Ortro kojega Max Müller poistovjećuje s vedskim Vṛtrom, a na pragu vedskoga doma Yame, kralja mrtvih, bdiju dva četverooka psa. Yama (*vozar kola*) preminule predaje psima čuvarima (Ježić 1987: 182)³⁰¹ – dvojici Sarameya koji preminulima uzimaju dah/*asu* (ibid.).³⁰² Nodilo smatra da su od spomenute sintagme četiri oka oblikovane naše četiri “djevojke stražarice koje imaju milostivo srce prema junacima”. Riječ je doista o Nodilovoj

dovište (*troglavoga zmaja*; op. S. M.; usp. Ježić 1987: 77) (Viívarūpu?) (X 8, 8 i dr.), što u sljedećoj strofi čini i Indra (X 8, 9)” (Ježić 1987: 75). Trita se pokazuje i kao Indrin pridjevak – *iva Trita* (*kao Trita*; usp. RV I, 52: 5, 6), “u navedenu relativno eksplicitnu opisu gromovništva” (Ježić 1987: 73). Pritom je zanimljivo, kako navodi Clyde Kluckhohn (1965: 163), da motiv ubijanja čudovišta nerijetko sadrži edipovski motiv. U Avesti je Θrita slavljen kao “prvi vidar ili liječnik (Videvdāt 20, 2). On je bio treći čovjek koji je pripremio haomu za tjelesni svijet (Yasna IX, 10). [...] Dakle je veza Trite sa somom indoiranska” (Ježić 1987: 77).

³⁰⁰ Mihailo D. Petrović (1940) kao podzemnu rijeku grčkoga Hada ne navodi Letu. Nodilo spominje samo tri grčke rijeke vjerojatno zato da bi mogao uspostaviti paralelizam s naše tri rijeke. Vojin Matić navodi da se u pjesmi *Ženidba Todora Jakšića* rijeka naziva Trutina, u pjesmi *Jakšića dvori razoreni* pojavljuje se kao Trusina (*voda zaborava*) (Matić 1979II: 127).

³⁰¹ Nakon smrti osoba odlazi putem koji je otkrio Yama. Sarameye su dva *psića* koji imaju atribut – *dva oka nad ljudima* (epitet Sunca), *pjegav* (epitet Mjeseca koji je prenesen i na Sunce), *četverooki* (učen pridjevak i aludira na četiri četvrti Mjeseca, na dva suncovrata i dvije ravnodnevice Sunca, *dva široka pseća nosa*). Pridjevak *pjegav* navodio je indologe i heleniste na usporedbu s Kerberom, čije bi ime s tim pridjevkom moglo biti podudarno, a time bi se dobila tipološka i dijelom genetska podudarnost helenskoga psa i vedskoga boga mrtvih (Ježić 1987: 179–183).

³⁰² Avestička *Knjiga zakona* (Videvdāt – O psu, XIII. poglavlje 8, 9, 49) navodi za *ono-ga* koji je ubio psa ovčara, psa čuvara, čistokrvnog psa ili psa uvijekbanog za posebne poslove da se u “času smrti njegovoj [...] duši neće pridružiti nijedna druga duša dok bude jaukala i strahovala za dalji život, a ni dva psa čuvara mosta Činvat neće se približiti toj duši kad u smrti bude jaukala obuzeta strahom” (prema Veljačić 1980: 545–546). O psu koji je prema avestičkom zakonu izjednačen i nadređen čovjeku usp. Feuerbach 1955: 81.

znanstveno-fantastičnoj interpretaciji (N105), no navedena je interpretacija našla potvrdu u novijim rekonstrukcijama, primjerice, Aleksandra Lome, koji u poglavlju o Trutini svoje knjige *Prakosovo: slovenski i indoevropski koreni srpske epike* prihvaća Nodilovo tumačenje Jakšića u kontekstu blizanačke mitologije (usp. Loma 2002: 59).

Dva pakla: *nebeski i zemaljski*

Pored zemaljskoga/podzemnoga pakla koji se nalazi pod domenom demonskoga Crnoboga / Troglava Balačka koji personificira noć i zimu, izazivajući kozmičke promjene, *nebeski/ajerski pakao* figurira kao borište nakon postmortalnoga lutanja duše kojim sretne (etički čiste) duše odlaze u raj. Nakon lutanja duše odlaze u *drugi* svijet koji je etički diferenciran na *pakao i raj*, koji se nalazi na visini između neba iz zemlje, a prvi se na tom putu prostire pakao što ga nosi *plamena/kobna magla, rudi oblak* (N522–523) usred kojega pri sutonu *zapada* (*descensus*) Božje Sunce u prvome od svojih *noćnih triju oblića*. Naime, niktomorfno Sunce posjeduje tri oblića (niktomorfna trilogija Sunca); u prvom svom obliću, pri večernjem sutonu, Sunce upada u pakao (kobna magla ili oblak). Za razliku od *ajerskoga pakla* kojim odlaze umrle duše u raj i koji nije namijenjen *velikim zločincima*, *zemaljski/podzemni pakao* etički je namijenjen velikim grešnicima. Pritom Nodilo bilježi: “[...] ovo je dosta površna pretpostavka, bez stalna induktivna temelja” (N526). I Raj, u koji ulazi *duša* koja uspije ostvariti transgresiju celestijalnim mostom (N529), i Pakao, koji je slovio kao “pouzvišeno prebivalište u rudom oblaku, u plamenoj nebesnoj magli” (N500), nalaze se na visini. Prema Nodilovoj interpretaciji eshatoloških prostora, raj se prostire na *istoku izlaska Sunca* i širi se do *zapadnoga Pakla* “kroz koji je pokojnicima bilo proći, da unj uljezu, putujući, kako i Sunce noćno, sa zapada na istok”. Opisanu postmortalnu transgresiju postavlja u paralelizam s egipatskom religijom prema čijim etičkim smjernicama pravedna duša odlazi u *drugi svijet (ament)*, u istočne svijetle prostore boga Ra (N534). Na postmortalnom putu iz pakla u raj nalazi se most koji postaje širok u trenutku kada preko njega prelazi *dobra duša*, a uzak kada preko njega prelazi grešna duša koja se strovaljuje u projektivne paklene grijehe (N523). Tako se pretkršćanski pakao, dno *meteorne prostorije*, mjesto pri zalasku Sunca, u figuraciji *oblačnoga*

taloga nalazi između neba i zemlje; “prikazivalo se, na zapadu, kao zapožareno u plamenu nagomilanih oblaka, ili u rugjenju uhvaćene magle” (N525). Podudarno vjerovanje o tome da se raj nalazi *pokraj* pakla Nodilo pronalazi u *Kur'anu*; razlika je samo u tome što do posljednjega pakla ne vodi most. Sedma sura *Kur'ana* tematizira *razdioni zid* koji odvaja pakao od raja (N523; usp. *Ku'ran* VII. sura 44). Tragove slavenskoga mosta preko kojega prelaze duše iz pakla u raj Nodilo pronalazi u *Avesti*³⁰³ pod imenovanjem *Cinvat* (*Vispered* VIII, 6), *ćinvat* što ga je sačinio Ahura Mazda, a nalazi se u središtu Svijeta, povezujući Zemlju i Nebo. Tko je pravedan, preko njega ulazi u raj, dok grešnik pada (*etički descensus*) u pakao. Dobri se od zlih razdvajaju *prije* mosta ili na njegovu početku. Prijelaz preko mosta može se usporediti s inicijacijom suđenja budući da se Most širi pod nogama pravednika, a postaje kao *oštrica brijača* kada se približava nevjernik. *Dušno* suđenje na mostu Nodilo određuje kao konstrukciju poganske vjere, a simbolizaciju *arhandelove* vage koja se javlja u pojedinim religioznim predajama apostrofira kao arhaičan konstrukt, s obzirom na to da se pojavljuje kod Egipćana, u rabinskim knjigama i *Kur'anu* (VII. sura), ali podjednako figurira i kao novija imaginacija o vaganju postmortalne duše (simbolizacija vage kao *etike pravde*). Mitemom o postmortalnom mostu Nodilo uspostavlja poveznice staroslavenske religije groba s mazdaizmom (Zaratustrinom religijom). Naime, Zaratustra je usprkos vlastitoj reformi preuzeo indoiransku tradiciju putovanja mrtvih, ističući značaj suđenja (*Yasna* 46: 11), pri čemu Nodilo slavenski most povezuje s mostom iz *Aveste*, a ne s indoiranskom tradicijom. Pritom Nodilo razlikuje niktomorfni most širokoga i svijetloga pojasa zvijezda, bogovsku i dušnu stazu (N528) pod nazivom Mliječni put (*Kumovska slama*)³⁰⁴ – koji

³⁰³ Za slavenski, germanski i indoiranski mit karakteristično je da se odlazi na *drugi* svijet, donji svijet mostom preko rijeke podzemlja, dok se kod klasičnih naroda (antička Grčka) rijeka prelazi čamcem: “Sve ove pojedinosti govore za ranije odvajanje helen-skih plemena” (Matić 1979: 138). U *narodnoj* poeziji svijet mrtvih nalazi se ili na zemlji ili u visinama (usp. Pavlović 1986: 110). O mostu kao toposu spone i prepreke kao i toposu gradbene žrtve i javne egzekucije epske poezije usp. Detelić i Delić 2015.

³⁰⁴ Tomo Matić navodi kako je Petar Zoranić u *Planinama* (XVI,82) prvi zabilježio *narodnu* predaju o postanku Kumovske Slame (zvijezda *Via lactea*, kako ga je kasnije zabilježio Karadžić) (1970: 195, usp. Kale 1995: 111). Usp. etnološku predaju o postanku Kumovske slame (Mliječnoga puta) u Bošković-Stulli 1997a: br. 141. Usp. etnološku predaju o Kumovskoj slami koja je povezana s mitemom *slame*, pri čemu se Nodilo poziva i na žrtvenu slamu iz svjetova *Rgvede*. Velikorusi nazivaju Kumovsku slamu *mišje putanjice* (usp. Krek 1887: 423). “Takogjer Litvinima mliječnim putem idu duše, uobličene kao tice, te se zove tičji put. Grimm, *Deutsche Myth.*, s. 691.” (N528).

su Arijci sagradili svojim dušama – i dnevni most (duga). Nadalje, bilježi kako su tim dvjema stazama bogovi ostvarivali *descensus* i *ascensus*, upućujući na to da narodno vjerovanje o spolnoj transgresiji prilikom *prijelaza* ispod duge označava *izvor života* (N528). Nodilo u označavanju mjesta *kamo* odlaze postmortalne duše (pokojnici – *navi*) ne navodi slavensku riječ *nav* (usp. Léger 1984: 164–165).

Dubrovački Orlando i Smardo-Dassi ili o tome kako je Dubrovnik bio poganski još u 10. stoljeću

U članku “Prvi ljetopisci i davna historiografija dubrovačka” Nodilo (1883: 113) upućuje na političke i kulturne veze Dubrovnika s Neretvom, čemu svjedoči dubrovački povjesničar Jakov Lukarić (Luccari) u djelu *Copioso ristretto degli annali di Rausa* (Venecija, 1605.). Lukarićev zapis govori o odmetanju Dubrovnika od latinske zajednice i pristajanju “najljućim Slavenima” (poganski Neretvani),³⁰⁵ a što potvrđuje i ljetopisna priča za koju Nodilo apostrofira da je treba ubrojiti u “najdavnije mutne uspomenne grada Dubrovnika”. Naime, 783. godine Dubrovčani su, kako navodi ljetopis, podigli dva kipa, jedan Francuzu Orlando, koji je bio pobjednik nad Saracenom Spuzenteom, a drugi Saracenu Spuzenteu, koji se imenuje *Smardo-Dassi* (*smrdeći dah, duh, dusi smrada* [N47–48]), “kako to biva jasno po prevodu Spuzente u ljetopisima”.³⁰⁶ Ikonografskim položajem Smardova kipa nasuprot Orlandoovu kipu (*Ann. Rag.* p. 11) Dubrovnik je označio pobjedu nad Saracenom ili nad “Smardo-Dassi, t. j. nad dusima smrada” (N48). Nodilo analizira kako je prvi pisac dubrovačkih ljetopisa pojedine motive preuzeo iz pučkih priča i *narodnih* pjesama te kako je Orlandoovo ime vjerojatno modificirano ime “bijeloga boga slavenskog” (Nodilo 1883: 124). Zaključuje da spomenuti kipovi (idoli?) svjedoče o srpskoj i hrvatskoj religiji dvaju suprotnih načela, “koja iz pogane Neretve,

³⁰⁵ Nodilo bilježi kako je Jakov Lukarević “imao u rukama ‘vrlo starinsku kroniku’, [p. 22. “*chronica molto antica*”]”, koja je izvještavala o Neretvanima za vrijeme njihove prevlasti na Jadranu, dok ostali ljetopisi zanemaruju neretvansku povijest, “i tek ih mimogred spominju. S Neretvanima tako zvane Paganije stari Dubrovčani ne samo biše susjedi, već i najbolji prijatelji” (1883: 93).

³⁰⁶ Kavanjin u *Bogatstvu i uoboštvu* (XXIII, 98) navodi kako se Rim, pored ostalih teriomorfnihi božanstava (u njegovu određenju *bestijalnih*), klanjao i Smradesu (usp. Marjanić 2003).

slavenskim ludstvom, uvuče se u Dubrovnik, te se polije na hercegovačkom kršu, i po zaklonjenim dolinama Bosne, razvi u glasovito patarenstvo". U tom kontekstu pretpostavlja da je Dubrovnik bio poganski barem do 10. stoljeća. Za poganstvo Dubrovnika upućuje na to kako svjedočanstvo pokazuju krsna imena, primjerice "Tripe, Markul, Prijazen, Luče, Vita, Dobre, Prodan, Nale, Dobroslav, Martul, Pero" (ibid.: 113).

Zanimljivo je pritom Nodilovo pozivanje na anale jer je, primjerice, u nastupnom predavanju na Filozofskom fakultetu u Zagrebu 4. studenoga 1874. godine uputio na to kako je povijest u početku bila veličanstven epos i kako je slovila kao umjetnička historija (Nodilo 1969: 227). To je Nodilovo određenje povijesti blisko *umjetnosti*, a vjerojatno ga primjenjuje i na mitologiju, što je i vidljivo s obzirom na njegov stil kojim briše granicu između umjetnosti i *znanosti o mitologiji*. Nadalje, upućuje na to da je nakon razdoblja umjetničke historije, nastupilo doba suhoparnih kronika i jadnih anala (ibid.: 228). Međutim, trenutkom kada je počeo objavljivati dubrovačke anale (o čemu pišem u zaključnom/autotematizacijskom poglavlju), započeo je njegov (znanstveno-spisateljski) rad (ne više samo predavački) na mitologiji i historiografiji.

Al(a) kao Strahinjinov/a oponent/ica

Potvrdu za Alu kao *mitskoga zlotvora* koji se bori s Vidom Nodilo pronalazi u pjesmi koja *boj (agon)* između Turčina Vlah-Alije i Strahinjina tematizira kao sukob dviju ala – "te se dvije ale poniješe" (Banović *Strahinja*; Karadžić II, 44). Nodilo navodi da je Ala *pravilniji* leksički oblik (imena mitskih bića piše velikim početnim slovom), jer "kano da je asonancija i samo ime Alija, pa i Bala u imenu Bala-ban" (N57).³⁰⁷ Leksem Al povezuje

³⁰⁷ O zlotvorima, mitskim čudovištima usp. Levanat-Peričić 2014. Kada bismo primijenili Campbellov monomit na morfologiju čudovišta (usp. Levanat-Peričić 2014), vidjeli bismo da je čudovište bitno samo za inicijaciju junaka (dakle, junak bez čudovišta ne bi se mogao *ojunačiti*), odnosno ono što je kod Arnolda van Gennepa, u njegovoj interpretaciji rituala prijelaza, određeno kao liminalno stanje. Naime, kako navodi Levanat-Peričić, naša riječ *čudovište* izvedena je iz riječi *čudo*, tako da junaka i čudovište možemo promatrati kao lice i naličje istoga fenomena. Odnosno, možemo ih promatrati kao prvotne *daimones*, gdje je starogrčka riječ (navodim oblik u množini) *daimones* u prvotnom značenju označavala i božansko i demonsko i tek krajem helenističkoga razdoblja, kako to ističe Russell, dobiva isključivo konotaciju zla. Očito je da junak i čudovište u onome što je Rudolf Otto odredio u svojoj fenomenologiji religije

sa staroslavenskom riječju *alž* u značenju *opačina* i novoslavenskom riječju *jal* (zavist) te uspostavlja razlikovnu odrednicu između (*h*)*ale* i *aždaje* (koja prema Nodilovoj re/konstrukciji figurira kao oponent/ica Suncu [usp. N58]), premda (ipak) detektira njihove ikonografske poveznice. U usporedbi s (terestijalnom i akvatičnom) *aždajom* čiji je ontom prebivanja u jezerskoj vodi, sušna i *nesita hala* (akvatičan zračni demon) inducira potop *odozgora*, *oblijećući nebom*, *goneći oblačine* i *sipljući grad* (N365). Ala prema usmenoknjiževnim svjetovima djeluje kao “belaj pravi”; izlijeće iz dubina zemlje i mora (terestijalno ili terestijalno-akvatično izvoriste) uz *tmušu* i *oluju*; a štetu *ljetini* (berićet) nanosi iz oblaka.³⁰⁸ Potvrdu za vjerovanje o Alinoj *smradnoj* glavi Nodilo pronalazi u dubrovačkom izrazu – “Smrdi halom” (N58).³⁰⁹ Navodi i uzrečicu za *halovito* vrijeme prema kojoj se vjeruje da ljudi mogu od *halina* vremena postati *halosani*, bjesomučni (N365). Naime, vjeruje se da kada naiđu oblaci, iz *alovitoga* čovjeka (koji pada u *zanos*) izlazi *ala* ili njegova duša koja odlijeće *pred oblake* (SMR: 5).

U re/konstrukciju oponenta (Ala) vrhovnoga staroslavenskoga boga (Svantevid) Nodilo polazi od prvotnoga kozmičkog sukoba između Gromovnika/Indre i zmaja/zmije koji/a je zaustavio/la plodotvorne kiše, samo što u Nodilovoj interpretaciji nije riječ o Gromovniku i zmaju, već o *vidovnome* božanstvu (Svantevidu/Vidu) i Ali. Polazeći od *rgvedske* opreke između Indre i Vale/Ahija/Vřtre, Nodilo rekonstruira agon Svantevid – Ala. Slavenska predaja Nodilovom re/konstrukcijom uspostavlja opoziciju između Svantevidova roga obilja (Svantevid kao bog vegetacije) i Ale/Vale koja izaziva sušu. U rekonstrukciji prahrvatskoga bajoslovlja Vitomir Belaj Velesa (kao Perunova oponenta) povezuje s prin-

postoje kao *mysterium fascinans* i *mysterium tremendum*, a tek zajedno tvore sveto – *numinozno*, *mysterium minusum*.

³⁰⁸ Ljiljana Pešikan-Ljuštanović smatra da su razlike između *aždaje* i *hale/ale* “isuviše male i uslovne da bi opravdale razlikovanje ova dva demonska bića. Isto, umnogome važi i za lamju, pa i za džinovsku, krilatu, troglavu ili ognjevitu zmiju/guju” (2012: 43).

³⁰⁹ Ala se u jugoistočnim krajevima Srbije naziva *lamija/lamnja* (Petrović 1999: 104). U nekim dijelovima knjige Sretena Petrovića nailazila sam na zaključke koji su vrlo slični Nodilovim, a da pritom autor nije upućivao na sličnost interpretacija. Kao primjer navodim: “Personifikovana i oblikovana prema novom povesnom iskustvu Zmija ili Ala postaje Vlah Alija, sa vidno negativnom funkcijom” (Petrović 1999: 331). O *aždaji* i zmaju tragom Nodilove eufemizacije zmije i zmaja usp. 1. i 9. poglavlje ove knjige.

cipom *vlažnosti* (Veles je povezan sa svijetom mrtvih koji je figurirao kao raj blaženih – Vyrej/Virej).³¹⁰ U Nodilovoj interpretaciji *oblačne krave* (za koje navodi da figuriraju i kao *djevojke*) djeluju ambivalentno – ili puštaju *blagu* kišu ili je *oporo* drže u svojim *mrkim* zavojima: “Kišne krave muzare, oblaci, lete preko neba, preko pasišta nebesnih ričući. Tjeraju ih vjetrovi, a sunce muze ih zrakama, vidilom svojim; iz nabujanih im vimena rosi onda na zemlju njihovo mlijeko, kiša” (N57).³¹¹ Za Alu Nodilo upućuje kako je u *gujino kolo* uvijena, i postavlja je u paralelizam s leksemima *Kovija*, *Koviljka*, *Koviljača* koji proizlaze iz korijena *sku*, sa značenjem “opkoljavati, uvijati se” (Daničić 1877: 260–261; N68). Time uvodi paralelizam između *Ale* i *Vale*: “Ovim ne kažem, da je naš *Al*, ili *Ala*, i fonetično usporediva sa indijskim *Vala*. Sud o tome ja prepuštam slavistima i sanskritolozima” (N58). Osim s *Ahijem*, *Alu* uspoređuje i sa *Čushnom* koji je povezan sa suhoćom *ale* koja dolazi sa *Suhare* planine i *Goleća* planine; na *Goleću* se odvija mitski *agon* između nje i *Strahinje* (*Banović Strahinja*; Karadžić II, 44) (Suvajdžić 2007: 43).³¹² *Agon* se odvija uglavnom ljeti (ili kao što navodi Lidija Delić, ljetni dan do podne je dugo vrijeme, nema dužeg) – što znači da *ala* i nije tako demonološki opasna – kada su se tmasti i zli bjesovi usplahirili da ljetinu unište *vjetrinom*, crnom olujom, gradom (N59). Vrijeme *agona* Nodilo iščitava u poslovicama *Bije se kao ala s beričetom*, *Bori se ko Hala s beričetom* (Karadžić, *Poslovice*). Nodilo detektira kako je mitski leksem *ala* izuzetno plodotvoran: *alauža* (lapavica, nesreća [N60]; *lapavica* i u značenju snježnoga vihora), *alabuka*, *alavanta* (gomila ljudi), *alauk* (osobina čovjeka koji je hitar u poslu kao vjetar), *alamunja* (nepromišljen i brzoplet čovjek), *alakača* (razuzdana djevojka/žena), *alapača* (“Postanjem će biti od tur. *alap*, *hrabar*, a to bi značenje bilo preneseno u suviše slobodan.” [AR I: 62]),³¹³ *alosan* (“poludio i koji je nagazio na čini”

³¹⁰ Leksem *Vyrej/Virej* u istočnoslavenskom folkloru označuje drugi svijet, mitski svijet vječnoga proljeća (Belaj 1998: 194), mjesto gdje je trava vječno zelena, što znači da je riječ o prostoru gdje uvijek ima dovoljno *vlage* (princip vlage kvaliteta je *Velesova svijet mrtvih*). Iz toga svijeta, prema rekonstrukciji hrvatske mitologije Vitomira Belaja, svakoga proljeća dolazi *Juraj* i donosi plodonosnu vlagu u zemlju.

³¹¹ “Prvi plamećci zore jesu crljene krave, koje boginja jutro pripreže uz svoja kola. Sunce je bik, koji gospoduje stadom nebeskih krava t. j. zvijezda” (Maretić 1882: 170).

³¹² Boško Suvajdžić navodi kako su predstavnici mitološke škole (Ilarion Ruvarac, Nodilo, koji kreće Ruvarčevim tragom, te Veselin Čajkanović) suglasni u tome da su mitski elementi najupečatljiviji u strukturiranju megdana na *Goleć* planini (2005: 43).

³¹³ *Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, 1. Zagreb: JAZU, 1880–1882.

[AR I: 76]),³¹⁴ *alosija* (krupan čovjek), *aluga/haluga*, *alovit* (čovjek neobično velike snage), *alav/halav* (N59). Nodilo u tom etimologijskom nizu ne navodi pridjev *halapljiv* (premda ističe aline attribute proždrljivosti i nezasitnosti), tragom čega je riječ o vjerovanju da ala može ući u čovjeka, pa ga sili da mnogo jede, te i on postaje proždrljiv/*alapljiv* jer je “u njemu zinula ala” (SMR: 5).³¹⁵ Nodilo upozorava na to kako Akademijin Rječnik neke od spomenutih leksema izvodi iz turske riječi *almak* u značenju *uzimati*, *grabiti*, a takva derivacija prema njegovim razmatranjima nije prikladna: “Opazio bih i to, da su strani koreni u jeziku u opće nerodni, dok je rodnost u tom kupu velika. Ja bih amo potegao još i *alaman*: ‘kao alamani navališe, pojedose’” (N59).

Mora ili Vada: atmosferski aspekt “nesretne” Ale

I dok se Strahinja s Alom bori ljeti, zimi se *sukobljava* s Morom koja je opasnija od Ale (imena tih *mitskih bića* Nodilo piše velikim početnim slovom), jer dok Ala proždire samo ljetinu, Mora proždire stoku i ljude, a naročito “ludu djecu i momke” (N59) – “ona se vlači svom težinom i mrtvilom zime, bada, libi se po noći u gluho doba, dok je eto nevigjene pod domaći krov da tu izjede sve slabiće, navlastito djecu i momke” (Vrčević 1881: 169). Kako Vadu i Moru apstrahira na njihova demonska djelovanja kao personifikacije zime (N59), Nodilo ne ulazi u interpretacije individualnih osobina tih *mitskih bića*, pa ne tumači zašto mōra kao subjekte napada odabire uglavnom djecu i mladiće.³¹⁶ Tako uspostavlja i podjelu Strahinjinova protivnika (na dva aspekta) s obzirom na godišnji (vegetacijski) ciklus; u *mrtvoj zimi* Ala nastupa kao Mora ili Vada, što znači da Nodilo izjednačuje kozmičko djelovanje Vale i More. Pritom uspostavlja samo etničku razliku (i to pogrešnu) između tih atmosferskih demona budući da pretpostavlja da je Vada poznata u zapadnom dijelu južnosla-

³¹⁴ Akademijin Rječnik – Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika (I: 76) navodi da leksom *alosan* nije u vezi s *halom*.

³¹⁵ Ala/ala(h)uk figurira kao studeni vjetar sjeverac koji zviždi, čupa drveće iz korijena i diže krovove sa zgrada (SMR: 5).

³¹⁶ Vada (SMR: 49–50) je pećinski duh od kojega se *ledi krv u žilama*, a također može biti i *noćna prikaza* koja ne nanosi zlo. Njezina povezanost s pećinom može činiti njezinu poveznicu s vedskim Valom (Grotlo).

venskoga areala, dok je leksem *mora*, prema njegovim filološkim interpretacijama, srpska varijanta.³¹⁷

Ishodište riječi *mōra* jest indoeuropski glagolski korijen **mer-* u značenju *smrviti*, *umrijeti*, a koji se nalazi i u *liliputanskim* leksemima *mrva*, *mrviti* (usp. Skok 1972II: 454). Varijante leksema *mora* u hrvatskom jeziku zadržale su ishodišni indoeuropski glagolski korijen: *mura* (Samobor), *mura*, *mula* (Varaždin i okolica), *morina* (Poljice), *morica* (Konavle), *tmora* (Kola, Bosna), *muora* (u gornjoj Voči, na granici hrvatsko-štajerskoj [usp. Đorđević 1953: 221]), *morušтина* (Otok, Slavonija; usp. Skok *ibid.*), *zma-morija* (istočna Istra [usp. Jardas 1954: 45–46, br. 8]). Ivan Belostenec u *Gazophylaciumu* (1740) uz leksem *mora* zapisuje i leksem *noć/ćnica*. Vuk Stefanović Karadžić za *noćnicu* bilježi sličan (demonološki) opis koji navodi uz *mōru*: “Kao nekakva avet koja čovjeku *noću* kad spava čini pakost kaku, n. p. kad su u kakoga muškarca tvrde sise pa ga bole, kaže se da ga *noćnice* sisaju” (1867: 218). Isto tako, i u ostalim je slavenskim jezicima sačuvan indoeuropski glagolski korijen: polj. *mora*, *mara*, *zmora*; lužičko-srpski *mara*, *morava*; češ. *mura* iz *mōra*; slovački *mora*, *smrtka*; rus. *mora*, *mara*, *maruha*, *kikimora* (Ivanov i Toporov 1965: 76–77). Pritom Nodilo bilježi Karadžićev (1867: 216) naputak kako se *sada* pripovijeda da je “Mora vještica koja se pokajala i zarekla, da ne će više ljude jesti, nego ih samo *noću* u spavanju pritiskuje i dihanje im zaustavlja. Gdje koji opet misle da je djevojka koja će postati vještica dok se uda”. Prema Nodilovim simplificiranim tumačenjima *mōre*, zasnovanim samo na Karadžićevoj interpretaciji, *krvna mōra* s vremenom je postala *dosadna vještica*, a deskriptivnu sintagmu *mōre* kao *vjetrušne vjetruštine* (usp. *ibid.*: 216), kako je imenovana u molitvi iz *Grblja kotarskog*, koristi samo zato što njome može potkrijepiti njezin *zimski aspekt* (N60).

Pored *femininih strahota*, Nodilo razotkriva i *maskuline zimske demone* (proždrljive *divove*) pod imenovanjima *Bijesi* (N234) i *Jadi* koji djeluju zimi (N247): “Sudeći po etimologiji, proždrljivi *Jadi* kao da su posebiti *Bijesi* zimskih zatornih mjeseci” (N234). Tako Bogovi/hipostaze *Sunca* vladaju od *mladog* ljeta do jeseni, kada ih zamjenjuju *Běsi*/*Bijesi*. Leksem *Jadi* Nodilo derivira iz korijena *ed*, *jad* u značenju *jesti*, a leksem *Bijesi* iz korijena *bi* u značenju *ubiti*, *tući* (prema Miklošičevoj etimološkoj inter-

³¹⁷ Detaljnije o *mōri* pisala sam u tekstu “Zaštitna sredstva protiv *more* kao žensko-niktomorfno demona” (Marjanić 1999).

pretaciji) ili od *bhi* – u značenju *strašiti*, kako navodi Daničić. Jad, koji se nekoć shvaćao *personalno* (personificirano), *možda dolazi* od korijena *ad* – jesti, “s čim se slaže potpuno i izraz: ‘Jadi nesiti!’”. “Jadi su, po svojoj prilici, ono, što i Bijesi kojima se nadjelo ime od *bhi*, *strašiti* (Daničića *Korijeni*, str. 149)” (N56). Tijekom studije pridodaje: “*Bêsas* u Litvinâ, *Bis* u Malorusa, jest *vrag*” (N234).³¹⁸

Nodilo iznosi podatak kako su u proljeće (u ožujku) Slaveni iz sela iznosili lutku koja je predočavala Moranu/Smrt, u figuraciji *stare babe*, kako bi je utopili, pilili (*rezanje babe*). Čin *davljenja* (gušenja) i rezanja odvijao se među zapadnim i jugozapadnim Slavenima, uglavnom u ožujku (polovinom *kršćanske korizme*). U Poljskoj bi “Marzanu (Marênu, Moru?)” utopili 7. ožujka, a pritom su iznosili na suđenje i *Zievoniui*, u kojoj Nodilo iščitava neku “divnu boginju” (N286). Naime, Mavro Orbini u 53. poglavlju *Kraljevstva Slavena* zabilježio je kako je Jan Długosz izvijestio da su u njegovu vrijeme u Češkoj i Poljskoj kitili pleternim vijencem kipove Marcane i Zjevonije, “te ih nošahu u svečanoj povorci uz žaloban pjev, da bi ih potom bacili u močvaru ili u rijeku. Upriličavahu to četvrte korizmene nedjelje u spomen na sedmi dan mjeseca ožujka, kad kralj Mjceslav javnim proglasom naredi da se razbiju svi kumiri” (Orbini 1999: 116). Nodilo zaključuje kako se protjerivala ili *rezala baba* i u drugim krajevima Europe, što može ukazivati na to da je riječ o *arijskom običaju*: “Otuda možda i općenito iznošenje karnovala, koji se utapa ili spaljuje” (N286).³¹⁹ Riječ je o zanimljivoj činjenici kojom Nodilo protjerivanje demona zime postavlja u razdoblje ožujka kojim je započinjala *staroslavenska nova godina*. Navodi da je Mora, Morana, Morena poznata u svim slavenskim tradicijama (N59) te, polazeći od Fickove etimologije, utvrđuje da *zendiska* i

³¹⁸ O Vidovu letipsu koji progoni Jade i Bijese usp. 2. poglavlje ove knjige. Općeslavenska riječ “*bes*” prvotno označuje demona, a pod utjecajem kršćanstva označavala je “zlo biće, zapravo davola. [...] U ruskim izvorima obično se javlja u množini *bjesi*, a spominju se i *bjesovske igre*, *bjesovske pjesme* i *scene*”. O etimološkim tumačenjima leksema *bes* koji je izveden od osnove glagola *baidyti* (*plašiti*) usp. Kulišić 1979: 140–141.

³¹⁹ James George Frazer bilježi kako se objašnjenje spaljivanja slamnatih antropomorfnih figura prema kojemu je riječ o spaljivanju *zlih* figura čini najvjerojatnijim, ali da ono ne vrijedi za sve slučajeve. Figure *smrti* koje se u proljeće spaljuju ili uništavaju na neki drugi način treba smatrati predstavnicima duha stabala ili duha bilja, te navodi primjer pravila prema kojemu u nekim krajevima posljednja udana mlada mora preskočiti vatru u kojoj se na Pokladni utorak spaljuje *slamnati čovjek*. Navedeno pravilo tumači kao obrednu gestu preskakanja koje će mladu učiniti plodnom s obzirom na to da je moć blagoslivljanja žena porodom svojstvo duhova stabala (1977II: 365, usp. 3. poglavlje ove knjige).

sanskrska riječ *mara* označuje *smrt*.³²⁰ Kod moravskih Čeha u proljeće mladići i sada (dakle, u *Nodilovo vrijeme*) izrađuju lutku, sliku Morene, boginje *zime* i *smrti* (zimski teomorfoza) te je bacaju u vodu. Spaljivanje i bacanje u vodu nose trag *nadzora* i *kazne* (u Foucaultovoj atribuciji) koji su primjenjivani kao dokazni postupci protiv vještica. Androkratski mit o vješticama Mary Daly odredit će sado-ritualnom sintagmom *ginocidni ritual* (1991: 190). U kontekstu opisanog običaja Nodilo spominje i kako se u ožujku “u prodolima Štajerske, na zapadnoj megji našeg naroda”, još u njegovo vrijeme, slavila *pobjeda ljeta na zimom*. Mladi *seljani* u prve dane ožujka “prihvate srpove i motike, stanu u kolo, pa idu na kolo protivničko drugih momaka, koji imaju na sebi zimski svoje halje, a u rukama drže grablje”. Bilježi kako je navedena borba između proljetnoga i zimskoga kola, koja završava pobjedom proljetnoga, poznata u sjevernoj Njemačkoj i u Engleskoj, a posebice u skandinavskim krajevima “gdje, radi zimnijeg podneblja, biva na prvi dan maja” (N285).

Naglašava da Mora, kao i Ala, može biti muškoga roda/spola – Bjesomar (strašna mora [N59]).³²¹ Isto tako upućuje i na Mar, *Nachtmar* u vjerovanjima sjevernih Germana koji *zamrsuje* konjima repove, a boji se dana i *konjske glavuče* (N80).³²² Vada označuje izdajničko *ulanje* i *napastovanje*: “Vad – je contentio (Miklošić, *Bildung der slav. Personen*., s. 41). Od zle boginje zar dolazi: zavada, zavaditi, razvaditi” (N60). Leksem *Kavga* određuje kao turski prijevod leksema Vada. I dok *pogibija* dolazi od Vade, *moriju* izaziva mōra, a njihove demonske djelatnosti najjače su

³²⁰ Ivanov i Toporov na primjeru hrvatskih jurjevskih ophodnih pjesama uspostavljaju paralelizam para Juraj – Mara s kristijaniziranim parom sveti Juraj – sveta Marija (Marina, Markita, Margarita), iščitavajući u Marijinu imenu ili Bogorodičino ime ili ime Marije Magdalene (1974: 197–199).

³²¹ Estela Banov u studiji “Nodilova mitološka razmatranja – arhitekt Pričama iz *davnine*” na tragu studije Maje Bošković-Stulli o poveznici između *Priča iz davnine* (1916) Ivane Brlić-Mažuranić i Nodilove studije ne navodi Bjesomara (kao vladara bjesova u svjetovima *Priča iz davnine*) kao mogući indikator te intertekstualnosti (Banov 2020: 142–143).

³²² Etimologiju hipomorfna *njemačkog* demona *mahrt* Alexander Haggerty Krappe uspoređuje sa staroslavenskim leksemom *mora*. Gilbert Durand pridodaje kako su istoj etimologiji bliske i latinska riječ *mors*, *mortis*, staroirska *marah*, što znači *epidemija*, *smrt*, litavski *maras* – *kuga* (1991: 70). Nodilo ne bilježi da se kod termina *Mahr* pojavljuje *asocijacija* s leksemom *Mähre* (*kobila* [usp. Budimir 1966: 270]). Upućujući na fonetsko srodstvo koje je lišeno filološke potvrde između *njemačkoga* leksema *Mähre* (*kobila*) i južnoslavenskoga leksema *mora*, Jacques Bril (1993: 145–146) bilježi kako je spomenuti *njemački* leksem još od 9. stoljeća služio za obilježavanje *bludnica*.

u zimsko doba kada je nebesko *vidilo najbljeđe*. Nodilo pronalazi potvrdu u dubrovačkom običaju koji se izvodio na Vidovo, a koji preuzima iz djela *Miletii versus* (1882) Ante Konstatina Matasa; kada se pale kresovi Vidu, ljudi ih preskaču, vjerujući kako te obredne geste preskakanja čine zaštitu od Vade (N60, 408). Da se Vid smatrao braniteljem od vještica, može nam potvrditi i *pogana* molitvica koja se koristila kao apotropej protiv vještičjih djelovanja: “U ime oca i svetoga Vida, višticama izgorila pizda!” (Bonifačić Rožin 1966: 11). Iz kozmičkih aspekata temeljne opozicije dan i noć/ljeto i zima Nodilo postavlja dihotomiju između vegetacijskih i *zlih* (prokreacijsko-destruktivnih) silnica. Izmjenu vladavine Svantevida i Crnoboga interpretira kozmičkim odrednicama izmjene dana i noći/ljeta i zime (zima kao *godišnja noć*), u okviru čega Vid (ostarjeli aspekt Vida – Veles) oslijepljuje noću i zimi: *trpeće* tijelo oslijepljenoga božanstva mikrokozmos je makrokozmičke zime. Opisanim strategijama Nodilo Svantevidova oponenta *rastavlja* na dijadni aspekt: ala koja nastupa ljeti olujom i grădom potpuno uništava ljetinu i vlažnim aspektom uzrokuje sušu, u zimskom (jačem) aspektu djeluje kao Vada (Kavga) i Mora.

Zimska metla kao arijsko oružje zimske grdosije

Prema Nodilovoj interpretaciji *mõre*, kojom je određuje *samo* kao demona nepogode, Mora je *vjetrušna*, što je metonimija *zimske strahote*. Pritom priziva imaginacijsko sjećanje na zime u (zakarpatskoj) pradomovini, kada su se dizale *alauže*, *snježani vijori*, *zli vjetрови* (N60). Kada *alauža* puše, kao da juri *metlom* kojom sve mete, a vior upravo donosi stara *vjetrušnica* (usp. Vrčević 1881: 169). Riječ je o figuraciji Babe Jage sjeveroistočnih Slavena i *jekavske* (Boka, Crna Gora i Hercegovina) Babe Ruge koja *ručе* (N61).³²³ Karadžić u *Rječniku* (Baba) bilježi da se u Dubrovniku svaka *dojkinja* i *dojilja* zove *baba*, *makar bila* i *djevojka* od dvanaest godina (iz današnje vizure – djevojčica) te da mnogi muškarci zovu svoje žene *baba*. U Paštovićima (Boka kotorska) babom Rugom stariji su plašili

³²³ Baba Roga je personificirano *strašilo* u vidu *krežube babe nakaznog lica* i s rogom na glavi (potonja je tjelesna proteza povezuje s vješticama) koja odvodi *nestašnu* djecu u svoj stan (SMR: 11). *Baba* se javlja u kultu i rječniku kod slavenskih Indoeuroljana, primjerice, *baba Jaga*, *Ježibaba*, *baba Ruga*, i to obično kao personifikacija *vjetrenog*, *mračnog*, *kišnog demona* (Budimir 1956: 39).

djecu kada su tražila kruh (usp. Karadžić: Rječnik – Baba Ruga), u okviru čega Nodilo dodaje da iza njezine metle ne ostaje ničiji trag; od njezine metle *nadolazi mećava* (usp. Vrčević 1881: 94). Nodilo uvodi imaginarnu simbolizaciju metle kao *arijskog strašnog ratila zimne grdosije*. Kada se metla stavlja naopako iza vrata, izvrće se *arijsko oružje* i znamenje pohlepne i proždrljive More, olujne Ruge, čime se onemogućuje njihovo djelovanje. Kao i vještici, kojoj je metla astralno vozilo, morin atribut je metla koja je simbolički povezana s aspektom leta i vjetra, a podsjećam kako mezopotamsko (babilonsko-asirsko) ime Lilitu označuje *duh vjetra* (Graves i Patai 1969: 67).³²⁴ U južnoslavenskim vjerovanjima metla se često određuje kao apotropej protiv mòre, pri čemu je značajan naputak da je metlu potrebno okrenuti naopako iza vrata, čime je pojačana njezina apotropejska moć: “hudo hudim tjerati” (Stojković 1935: 28). Za ime Ruga Nodilo pretpostavlja, a slijedeći Fickovo etimološko objašnjenje, da proizlazi iz *letoslavenskoga* korijena *rug* u značenju *rzati* (lat. *rugire*): “Danas, njezina metla manje je opasna, nema udara. Jašu na njoj kukavne vještice” (N61). Time Nodilo postavlja polisemiju femininoga zimskog Zla Mora/Vada (Kavga) – Ruga kao aspekt *zimske strahote*: “Ništa običnije u mitovima Arijača, kao što razilaženje jednog bića mitičnog u mnoga oblića” (N61). Ono što međusobno povezuje navedeno feminino-zimsko zlo jest aspekt *vjetra*. Nodilo zaključuje kako *zla žena* može figurirati kao *zimna noć* – kao naša baba Ruga ili kao ruska (vještica) baba Jaga (N192).³²⁵

³²⁴ Da ne bi bilo zabune: pri vještici letu metlin trokut nalazi se ispred vještice vulve, premda je četkasti trokut tradicionalno, što će reći – *obično*, ikonografski smješten iza (vještice) stražnjice. Primjerice, na Goyinoj slikovnoj imaginaciji vještice leta nalaze se dvije nage i lepršajuće-dugokose vještice na jednoj metli, pri čemu je trokut metle okrenut prema naprijed; stara vještica nalazi se u ulozi voditeljice astralne navigacije. Međutim, film *Harry Potter i kamen mudraca* prikazuje kako Harry jaše na metli čiji se četkasti trokut nalazi iza mladoga jahača. Kevin Carlyon, visoki svećenik *British White Witches*, osudio je spomenutu filmsku imaginaciju kao nevjerodostojnu budući da drvorezi iz 16. i 17. stoljeća prikazuju metlinu četku ispred njezina levitacijskoga jahača. Svojom strukturom metla ujedinjuje muški princip – falički simbol drške na kojemu jaše-leti vještica i ženski princip trokutastoga (deltastoga) vrha, i time simbolički predočuje opreku između čistog (falička drška u rukama) i nečistog, opasnog (ženski trokut metle koji mete). Drugo tumačenje blisko navedenom pored falusoidne drške u metlinoj trokutastoj četki iščitava simbolizaciju muških stidnih dlačica, kao falusoidnoga, regenerativnog simbola plodnosti i ponovnoga rođenja. Nešto više o metli usp. Marjanić 2002, 2010.

³²⁵ Baba Jaga u ruskim bajkama čuva ulaz u drugo carstvo (Propp 1986: 134). S naglašenim atributima ženske plodnosti (matrijarhalna kultura), ona je majka i *gospodarica zvijeri* (*Potnia Theron*), koja nema supruga (ibid.: 141). Baba Jaga figurira kao arhetipska vještica u ruskom folkloru koja jaše u zraku na magijskom mužaru ili na njegovu bati-

Kao arijski kozmički mračni vilajet Nodilo određuje *noć i zimu* (N95), dva *velika strašila*, a Vuk je u imaginariju straha prvotnih *Inda* slovio kao *naj-opasniji grabilac* (N108). Pritom noć određuje kao *maskulino strašilo*, a zimu, koja im se prikazivala kao *ženturina, opaka i satiruća* (N142–143), kao *feminino*. Ulogu niktomorfnooga Vuka (Troglav, Zao bog) u *pričama* preuzima *stara žena*, kao *negativna* valorizacija boginje Vide koja je povezana s Crnobogovom djelatnošću.

Navedenom dihotomijom, *religijom dvaju načela* Nodilova studija kreće tragom Maxa Müllera, koji je detektirao da se vedski svjetovi *bave jedino* Suncem, Nebom, Danom, Zorom, Jutrom, Proljećem, kojima pripada apelativ *deva*, a oponiraju tamnim silama, čime izlazak i zalaz Sunca, izmjena dana i noći, borba između svjetlosti i tmine, postaje glavni siže mitologije (usp. Šegvić 1898: 605). Nodilo svojim božanstvima ne pridaje antropopatizam; njihova djelovanja nisu posljedica osjećajnosti (kao što je slučaj, primjerice, kod helenskog Olimpa), već kozmičkih događajnosti, *vječnog vraćanja Istog*. U okvirima simboličke numerologije u re/konstrukciju staroslavenske mitologije, točnije *stare vjere* Srba i Hrvata, polazi od numeričkih odnosa broja *dva* (dihotomija/dualizam, *religija dvaju načela*) koji uspostavlja temeljni kozmološki dualizam između dana/noći i ljeta/zime, te broja tri koji uljeppljuje u trinitarno-teratološku simbolizaciju donjega svijeta što se u političkom kontekstu njegova djelovanja kao političara može iščitati i kao ukazivanje na ulogu klerikalizma iz aspekta njegova liberalizama (o čemu će više biti riječ u zaključnom metaekspozitornom poglavlju). Ili kao što upućuje Ivan Strenski, teorije mita u svojoj ontogenezi rekapituliraju političku filogenezu, pri čemu su dvadesetostoljetne teorije mita inducirane Prvim svjetskim ratom (B. Malinowski), Drugim svjetskim ratom i *naci*-neprijateljstvom prema Židovima i ljevičarima (E. Cassirer, C. Lévi-Strauss), komunističkom prijetnjom nacionalistima i desničarima (M. Eliade) (1993: 196).³²⁶

ću, a može se interpretirati kao folklorna verzija ostarjele šamanske koštane boginje, gospodarice života i smrti, čija je bijela figura *nađena* ugravirana u kamenu ili kosti koji potječu iz neolita (Johnson 1998: 201).

³²⁶ O Mircea Eliadeu koji je oblikovao mitološki projekt što je poslužio kao podloga stvaranju mitske osnove za rumunjski fašistički pokret od 1919. do 1940. godine usp. Stigliano 2002.



Tajči Čekada, *Mora*, fotoperformans *Pogled u međusvijet* (2011) – autorica uprizoruje mitska bića kao što su, primjerice, vila i vilenjak, mōra, *kudlak* (krsnikov antipod), n/Najada iz grčke mitologije, rusalka iz pojedinih slavenskih etnotradicija.³²⁷

“Fotografija bljedunjavog modela s crnim keramičkim rogovima u kombinaciji s čupavom po boji skoro krvavom haljinom daje mi osobno upravo taj maliciozni štil čime je moje uprizorenje more u navedenom modelu i fotografiji bilo završeno. Kada sam bila sigurna da tim fotoperformansom želim uprizoriti lik more, krenula sam u potragu za izrazito blijedom djevojkom i adekvatnom lokacijom te s dovršenom šminkom, frizuram i naknadno pogledanom fotografijom sebi zauvijek upečatila lik more kao takve.” (Tajči Čekada)

³²⁷ Radovi iz fotoperformansa bili su uključeni u izložbu *Mit i art – sakralni, ideološki i/ili anarhični link* (Zagreb, Kaunas: HDLU i Galerija Meno parkas, Kaunas. 2013, kustosice: Giedrė Legotaitė i Suzana Marjanić) koja je bila posvećena Mikalojusu Konstantinasu Čiurlionisu (1875. – 1911.), litvanskom skladatelju i slikaru, te njemu *analognoj* ličnosti u Hrvatskoj, Natku Nodilu (1834. – 1912.), historičaru, političaru, publicistu i mitologu (usp. str. 19 ove knjige).



Pasunce, mitem o tri Sunca – Lažno Sunce, parhelij ili pasunce (Suncopas) u Zemljinoj atmosferi predstavlja optičku pojavu dviju svijetlih mrlja na 22° s obje strane Sunca na istoj visini nad obzorom.³²⁸

³²⁸ Preuzeto s mrežne stranice <https://portalosuma.com/2015/01/25/lazna-sunca-na-horizontu/>.

5. Blizanačka (embriološka) mitologija: dijada i trijada astralne mitologije

Funkcija sjedinjavanja suprotnosti čuva se i u simboličkoj ulozi božanskih blizanaca koji su u dualističkim mitovima obično tesno povezani.
(Ivanov 1980: 65)

Ašvini

Nodilova interpretacija mitema o blizancima, koji predočuju izmjenu dana i noći, “praskozorje i suton” (N88), može se *akronološki* nadovezati na završni okvir inicijalne studije Radoslava Katičića kojom otvara rekonstrukciju mita *hoda kroz godinu* praslavenskoga božanstva vegetacije, a jedna od zaključnih rečenica navedene studije glasi: “Valja usporediti i Dioskure i Ašvine, kao i mnoge tragove germanskih mitova o blizancima” (Katičić 1989: 62). I dok Donald Ward dokumentira kako su u indoiranskoj, grčko-rimskoj i baltičkoj tradiciji blizanci poznati kao sinovi božanstva neba (1968: 9–10), Nodilo dokazuje da blizanački par sinova boga vidila postoji i u južnoslavenskoj, ili, još određenije, u staroj vjeri Srba i Hrvata, i blizanačkim mitemom interpretira uzlaznu (evoluciju) i silaznu (involuciju) putanju Sunca, kozmički ikonogram jutarnjega i večernjega Sunca. Povezano s Müllerovom (1897) interpretacijom Ašvina u kontekstu obnavljanja Sunčevih snaga opalih tijekom zime, u okviru čega je paljenje žrtvene vatre, početak Zore i izlazak Sunca simultano s njihovim dolaskom (Tilak 1987: 275–276),³²⁹ Nodilo interpretira Ašvine kao jutarnja božanstva koja sa sobom donose Zoru – jutarnju svjetlost. Tu je

³²⁹ Predaje o Ašvinima Müller interpretira u odnosu na zimsko Sunce i na povratak njegove moći u proljeće i ljeto. Ašvini figuriraju kao spasitelji jutarnje svjetlosti ili godišnjega Sunca prognanoga za vrijeme zimskoga solsticija (Tilak 1987: 279). Chevalier-Gheerbrantov *Rječnik simbola* bilježi kako je podudarnost Ašvina i Dioskura uočio Eliade (1987: 276), što u kontekstu Nodilovih rekonstrukcija nije točna tvrdnja.

usporedbu Nodilo rastvorio, raskamenio na mitologijsko-fantastičan način na stranicama našega bajoslovlja, postavljajući južnoslavenski ciklus epskih pjesama o Jakšićima u paralelu s Ašvinima, Dioskurima i Odinovim sinovima, propitivanjem blizanačke mitologije u južnoslavensko-vedsko-italo-helensko-skandinavskom okviru.³³⁰ Pritom, naglasak je na južnoslavenskim blizancima jer, kao što detektira, mit o blizancima nije prisutan u slavenskoj mitologiji. Riječ je o blizanačkom paradoksu, jer dok su svjetovi naše poezije (epike) zabilježili božji blizanački par, slavensko bajoslovlje ih ne poznaje. U latvijskim predajama pridano im je ime *Dieva deli*, a u litavskoj – *Dievo suneliai*, u značenju Božji sinovi (Ward 1968: 10).³³¹ Smatra da Tacitov navod o ligijskim (Ligija/Lugija – istočno područje Šleske na Visli) ratobornim plemenima u Tacitovoj *Germaniji* (p. 43) može ići nama u prilog: “U Nahanarvalâ se pokazuje gaj starinske službe božje. Na čelu mu je svećenik u ženskom odijelu, no bogove nazivlju po shvaćanju rimskom Kastorom i Poluksom. To je biće božanstva, a ime mu je Alk. Nema kipova, nema traga tudjinskoj vjeri, ipak ih štiju kao braću, kao mladiće” (N119).³³² Nodilo pretpostavlja kako bi Alcisovo/Alkovo ime moglo svjedočiti o praksi bogoštovlja dvojice braće/blizanaca kod *Leto-Slavena*.³³³ Međutim, Šrepel u *Bilješkama Tacitovoj Germaniji* zapisuje kako je ime Alk “veoma tamno” te kako je Jacob Grimm u djelu *Deutsche Mythologie* detektirao kako se ono ne odnosi na Kastora i Poluksa, “nego da je to ime svetoga gaja i posvećena drveta njemu, jer gotska riječ ‘ahls’ znači svetište, hram” (Šrepel 1993: 90). Zapis Mavra Orbinija iz *Kraljevstva Slavena* (p. 53) o poljskom bogoštovlju Kastora i Poluksa Nodilo atribuirati nekritičnim. Naime, Orbini navodi kako su Poljaci štovali Ladu, majku Kastora i Poluksa (Polideuka) – “Kastora, naime, zvahu Ileli, a Poluksa Poleli” (Orbini 1999: 116).

Južnoslavenski mit o blizancima Nodilo smješta na bijelu stranu (topos Vidova stana) religije dvaju načela: “Dva brata u Nebojši do Stojnoga

³³⁰ Aleksandar Loma ističe kako je Nodilu promakla simbolika konja: primjerice, Todorov konj je crn (vranac); boja predstavlja noćnu putanju Sunca kroz podzemni svijet od zapada do istoka (po savjetu budimskog kralja Todor po djevojku dolazi noću) (Loma 2004: 66).

³³¹ Vitomir Belaj upućuje na latvijski blizanački par Jumis – Jumala (*jumis* – blizanac) koje postavlja u paralelizam sa staroindijskim blizanačkim parom Yama – Yami koji su povezani incestnom vezom (Belaj 1998: 306).

³³² Nodilo se ne zaustavlja na zapisu o ritualnom svećeničkom transvestizmu.

³³³ Pod *Letima* Nodilo podrazumijeva Latvijce.

Biograda imaju na čelu obilježje onih dvaju božjih bića, koja Arijcima predstavljahu prvi i drugi trak zore koja se bijeli ili, takogje, prvi trak sunca koje izhodi i zadnji trak sunca koje zalazi, drugom riječju, praskozorje i suton” (N88).³³⁴ Za razliku od smrtnog, mlađeg blizanca, stariji blizanc je besmrtn, te prema kozmičkim pojavama, izmjeni dana i noći, Nodilo interpretira mitem blizanačkoga *agona* koji se odvija u okrilju *sutona*. Primjerice, svađa (*agon*) se može odvijati prilikom diobe očevine, pri čemu će jednome pripasti Karavlaška, crna država narodnih i božjih dušmana, dok će drugome blizancu pripasti Srijem, što je kod pučkih pjevača *uzor zemlja* (N86, 88; *Dioba Jakšića*, Karadžić II, 99).³³⁵ Nodilo pretpostavlja da su prije umjesto naziva spomenutih zemalja (Karavlaška – Srijem) bila u uporabi imena (teonimi) koja su jasnije ukazivala na kozmičku dihotomiju dan i noć, a potvrdu za to da su se prakticirale molitve dvojici uranske braće pronalazi u zakletvi: “Tako mi one žrake nebeske!” (Karadžić, *Poslovice*). Zaključuje kako su Srbi i Hrvati posjedovali vjerovanje u božanstvo pojedinih sunčanih zraka (N89).

Vedski Ašvini, vidni bogovi, figuriraju kao lovci i strijelci koji svakoga jutro, vozeći se na kolima koja tjeraju bik i morski vepar (N90),³³⁶ dolaze sa zrakom Sunca u pratnji boginje Zore. Dan/godina stvara se, gradi složnim (kozmičko-harmoničnim) radom svih vidnih bogova i vjetra (N181–182). I dok mitem *morskoga veptra* ne iščitava u južnoslavenskom usmenoknjiževnom korpusu, Nodilo ga na temelju Thietmarova zapisa (*Cronicon*, 1. VI, c. 17) pronalazi u vjerskom sustavu Baltičkih Slavena. Kao bogovi prvog *traka* Sunca koje ishodi i zadnjeg *traka* Sunca koje zalazi te kao božanski iscjelitelji (*vidioci* i *čistioci*), njihov teonim (Ašvini) nosi značenje *rođeni od konja*. Pobožnicima pridaju nove oči, a kao zahvalu prinose im *konjsku glavuču* (RV I, 117, 23 – I, 119, 9),³³⁷ od njihova *poleta pr-*

³³⁴ O dualističkoj topografiji u Nodilovoj interpretaciji usp. prethodno poglavlje.

³³⁵ Nodilo ne navodi kako je prema svjetovima Karadžićeve pjesme *Dioba Jakšića* Jakšiću Dmitru pored Karavlaške pripala i Karabogdanska (Moldavska zemlja) te Banat do Dunava, a Bogdan je uzeo Srijem, Posavlje i Srbiju do Užica.

³³⁶ Maretić prema Prellerovu djelu *Griechische Mythologie* bilježi da su Grci često slikali i klesali riječne bogove u simbolizaciji bika “jer im se činilo, kao da u šumu bujice čuju riku bikova” (1882: 119).

³³⁷ O konjskoj glavuči usp. 2. poglavlje ove knjige. Kako Ašvini figuriraju kao *vidari*, Nodilo pretpostavlja da naša riječ *viditi*, “liječiti, uze se, negda, taman od vidnih liječćih bogova” (N92).

snut će i kamen/nebo (mitem blizanačkoga probijanja kamenoga neba).³³⁸ Ašvini dolaze iz noći koja se Arijcima predočavala kao tamna beskrajna morska površina; prelijeću tri tamne prostorije (RV VIII, 5, 8) na zapadu gdje svake večeri zalaze, a jednome od njih i njegovoj prepelici prijete demonski niktomorfni Vuk i njegova crna četa (N89--96). Iz Vučje su čeljusti Ašvini, blizanci *konjske glave*, spasili prepelicu koja ih je pozvala u pomoć (RV, I, 112, 8 [Tilak 1987: 278]). Prepelica (*vartikâ* – ona koja se vraća), koju oslobađaju iz Vučjih čeljusti, figurira kao Zora, svjetlost pret-hodno progutana, zatočena u pećini, u okviru čega je zanimljivo kako mit ucjepljuje stvarnosne činjenice, s obzirom na to da je prepelica povezana s noći (usp. Macdonell 1974: 52). Mitem prema kojemu Ašvini odlaze u *parâvat* (RV, VIII, 5, 8) – *udaljeno područje*, tijekom tri dana i tri noći, Max Müller (kao i Benfeyeva migracijska teorija) interpretira kao trodnevno razdoblje tijekom kojega Sunce u zimskom solsticiju izgleda nepokretno prije nego što se ponovno uspne na nebo i započne kruženje (prema Tilak 1987: 280).

Ašvini, kao i njihova pratiteljica Zora, posjeduju tri epifanije – podnevnu, večernju i jutarnju/najsajjniju (N91).³³⁹ Naime, u *Rgvedi* Zora noću figurira kao ljubavnica ranih konjika – Ašvina, i svog buditelja – Agnija; “ali, kada s jutra prvi plamičak njezin na nebu zarudi, ona je zaručnica Suncu” (N449). Sjajna boginja Ušas/Sūryā/Zora (Nodilovim bilježenjem Uša – Zora ili Surja – kći Sunca [N90]) jedno je od najbolje potvrđenih indoeuropskih božanstava; kao Sūryā (Sunčica) povezana je s Ašvinima, kao “prva Zora u mjesecu” (Ježić 1987: 185). U zoru od svih celestijalnih božanstava Ašvini se pojavljuju prvi na jutarnjem nebu kao dva *junaka*, a s njima na kočiji dolazi i Sunčeva djeva Sūryā, Savitarova kći, koju su Ašvini pridobili i kao svoju ljubav (Erman i Temkin 1981: 25). Nodilo ističe kako vedska Zora s obzirom na svoju polimorfnu prirodu figurira kao Sunčeva sestra/kći/majka; “no je ponajviše, dok je djevičanska kći neba, mladome Suncu žena uznosita, žena gizdava, jasna, krjepka” (N176–177, 592). Prema

³³⁸ “Hijerofanija kamena je ontofanijska u pravom smislu reči [...]. Pojmljiv zahvaljujući religioznom iskustvu, specifični način postojanja kamena otkriva čoveku to što je apsolutno postojanje, s onu stranu Vremena, neranjivo budućnošću” (Eliade 1986: 137).

³³⁹ Nodilo kao primjer navodi i bajku *Čardak ni na nebu ni na zemlji* te pjesmu *Ljuba Zmaja Ognjenoga* (Karadžić I, 239) koje tematiziraju zmaja kao otmičara Zore/djevojke (N452–453). Navedena bajka tematizira tri noćna Sunca i tri noćne Zore: s trećim (jutarnjim) Suncem zmaj ostvaruje *agon* oko jutarnje Zore.

svjetovima *Veda* nemoguće je zaključiti je li *djeva* Ušas (Zora) ili *Sūryā*, kći Sunca, “sestra, ili žena, ili obadvoje” teofanijskih blizanaca (N91).³⁴⁰ Ipak, Nodilo ističe da je Zorin (Usha, Ušas) *ljubljeni drug* Sunce (N176, 181).

Dvolična i trolika Zora

U daljnjoj analizi blizanačko-kozmičkoga mitema Nodilo eksplicira kako prema *arijskoj* i našoj mitologiji jutarnja Zora ostvaruje vjenčanje sa Suncem, a večernja Zora s Prijездом s kojim zajedno *zapada* u noć. *Zamrknuti* božji mladenci postaju *suđenik (mlađi brat i noćni) i suđenica*. Naša Zora, pored toga što je dnevna i godišnja, odnosi se i na Mjesec; “u nas, i dan, i mjesec, i godina, zore zorom, sjaju u jeku, pa onda i blijede sutonom” (N115). Kako Zora posjeduje dva lica boginje – jutarnje i večernje (N119), očituje se kao dvostruka žena dvaju Jakšića (N117) – kao *noćna ljuba* i kao jutarnja *njihova sestra*. Tako će se blizanci Jakšić Stjepan i Jakšić Mitar međusobno sumnjičiti za nevjeru, što su zabilježile dvije bugarštice (Bogišić 41–42; *Kako Mitar Jakšić potvore čudnovato se opravda prid Stjepanom bratom svojim i kako Stijepo svoju ljubov krivicu britkom sabljom strati; To isto ali inače*),³⁴¹ u okviru čega Nodilo zaključuje da bugarštice o Jakšićima sadrže *obilniju* mitsku građu od epskih pjesama s blizanačkim mitemom. Detektira kako u *Rgvedi* Zora nije trolična (premda su joj invokacije često upućene u pluralu, ali vjerojatno je riječ o majestetičnom pluralu), dok u našim usmenoknjiževnim *tvorevinama* figurira u troličnosti, u figuraciji triju djevojaka; primjerice, *jekavska* (Boka, Crna Gora i Hercegovina) pjesma *Bošnjak* (Čojković 150) tematizira tri božje djevojke – *večernja i ponoćna Zora zasušnjena* je kod niktomorfnoga crnog Arapa, a treću Zoru, *jutarnju*, osloboda Sunce na bijelcu (N178).³⁴² Zorina troličnost može biti simbolički reprezentirana “ili trojakim kakvim

³⁴⁰ Usp. 3. poglavlje ove knjige.

³⁴¹ Za pjesmu s početnim stihom “Car nebesni, kad ženjaše sunce” Đorđe Strati-mirović ističe kako se pjeva na Bogojavljenje, premda nije *povezana* s tim blagdanom. Nevjesta figurira kao Janja u personifikaciji Zore (1936: 143–146).

³⁴² Usp. Nodilovu mitološku interpretaciju pjesme *Marko Kraljević i kći kralja arapskoga* (Karadžić II, 64): sekvencu Markova ubojstva kćeri kralja arapskoga interpretira mitemom Sunca koje ubija Noć ili noćnu Zoru (N343).

obilježjem, ili za to što boravi na tri mjesta, ili, napokon, što je prikazivana u tri djevojke” (N178).³⁴³

Nodilo dokazuje kako je trolična Zora najsustavnije tematizirana u pričama, i posebice ističe *Pepeljugu* s mitemom *trojakoga boravka* “zamrknute noćne Zore”:³⁴⁴ *Pepeljuga* prvo boravi u Čizmi gradu (*večernji pad*), zatim u Legen-gradu (*ponoć*), a završni boravak ostvaruje u Sablji gradu (*osvit*), *ratnome* gradu koji označuje pobjedu *jutarnje Zore* (N100, 179). Priču uzima kao dokaz Zorine troličnosti (*večernja*, *ponoćna* i *jutarnja*); *večernja* i *ponoćna Zora* nalaze se kod *crnoga Arapa*, a *treću Zoru* (*jutarnju*) oslobađa *Sunce na bijelcu* (N181). Mitemi o *niktomorfnoj Zori* i njezinim *mijenama* (usp. Karadžić, *prip.* dodatak 8: *Car hio kćer da uzme*; Karadžić, *prip.* 33 *Pepeljuga*) pokazuju kako Zora, sestra *Pojezde* i *Prijezde* (koji figuriraju kao *čuvari ognja* [usp. N110, 179, 653]), ostvaruje tri hipostaze – kao *večernja Zora*, za kojom *jezdi Pojezda*, za koju se bori i koju *vjenčava*, nalazi se u Čizmi gradu; *noćna Zora* boravi u Legen-gradu, i tada je *ljubi Troglav crni Arap*, što čini (katamorfno) *podzemno Prozerpinino/Perzefonino naličje*, i kao *jutarnja* boravi u Sablji gradu (*Ružica grad*)³⁴⁵ kada figurira kao *ubojnica* (pobjednica, *Sunčeva sestra*), za kojom će *juriti Sunce*. Prema našoj i arijskoj mitologiji *jutarnja Zora* ostvaruje *vjenčanje* sa *Suncem*, a *večernja Zora* s *Prijezdom* kada *upadaju* u *noć* (*morska pučina*) – “zamrknuti božji mladenci postaju sugjenik i sugjenica” (N115). *Hijerogamija Sunca* i *Zore* isto se tako očituje kao *uranski incest* (N177), kao što se ostvarila i prilikom *večernje Zorine* hipostaze

³⁴³ Svetislav Stefanović pokazuje kako *Rgveda* tematizira *vjenčanje Surje* (kći *Sunca*) s jednim *nebeskim božanstvom*, a odlomci te pjesme (himne) pjevaju se prilikom *svatovskih svečanosti*: “*Surja* je ili samo *sunce*, kći *nebeskog boga*, ili je kći *sunca*. *Prosioci* su obično dva *božanstva*, *ašvini*, *jutarnja* i *večernja zvezda*, *Dioskuri*. [...] Ovaj *božanski par* [...] već [je] *Benfej* [...] protumačio kao *jutarnju* i *večernju zvezdu*, t. j. kao *pandan grčkim Dioskurima*” (Stefanović 1936: 37–38). Kako se u *drugim dijelovima* pjesme umjesto *Surje* (kći *Sunca*) pojavljuje se *Ušas* (*Zora*), Stefanović zaključuje da su one prvobitno *predočavale jedno božansko lice*, a kasnije su se *diferencirale u dva odvojena božanstva* (ibid.: 38). “*Rod sunčevog imena igra pri tom važnu ulogu*, jer je ono u nekim jezicima *muškog*, u nekim *ženskoga roda*, a kod nas *Slovena* je još i *srednjeg roda*” (1936: 37–38).

³⁴⁴ Horst S. Daemmrich upućuje na to kako je *proljetni ritual* “*svoj najpostojaniji izraz*” našao u *Uspavanoj ljepotici* kao *boginji Zemlje* (mitem *utonuća Zemlje u san*) (1978: 97). Za priču o *Pepeljuzi* iz Karadžićeve zbirke *Nodilo* (179) bilježi kako su joj *ujutro* “*u prosvitanje*” *odsječene obje ruke*, “*ali osakaćena djevojka vida se ognjem i konjima*”.

³⁴⁵ *Nodilo* (181) pokazuje da je od mitema o *djevojci kojoj* “*na glavi ruža cvati*” u priči *Devojka, kojoj na glavi ruža cvati*, za tim *trava raste*, i tu *travu zlatan konj pase* (*Kojanov Stefanović* 1871: br. 18) oblikovan *topos Ružica grad* kao *Zorino obitavalište*.

kada sudbinu dijeli s Pojezdom. Riječ je o drugom incestnom matrimoniju (nakon uranskoga incestnog Vida i Vide) u Nodilovoj re/konstrukciji južnoslavenske stare vjere.

U priči *Gvozden čovjek* (Karadžić prip. dodatak 3) ostvaruje se jutarnji scenarij Zore i Sunca pomoću *gvođenog čovjeka* (Baš-čelika) – Ognja, koji zamjenjuju *početnoga Vida* (N183).³⁴⁶ Prežitke Zorinih zoopersonifikacija kao (nebesne) krave (svijetla krava nebeske ambrozije), kako je ikonografski prikazuje *Rgveda*, a Sunca kao (Nodilo ističe *katkada*) *bika*, Nodilo pronalazi u kajkavskoj priči (Krauss 1884II: 89) s mitemom o *mladoženji-životinji*,³⁴⁷ u navedenom slučaju u zoofiguraciji *bika* koji se u trenutku kada je ugledao svoju odabranicu (naravno, *treću* po redu), antropomorfizirao u mladića, “sjajna kao sunce” (N184).³⁴⁸

Ratničko (jutarnje) Zorino lice Nodilo iščitava na primjeru pjesme iz *Crne Gore Sunčeva sestra i paša tiranin* (Karadžić I, 232) koja tematizira kako je Sunčeva sestra bacanjem triju zlatnih *jabuka* (*munja*) pogodila (= ubila) “dva đevera mlada”, “pašu na dorinu” i “svata šest stotina” (N177).

[...] Pa se mlada od zemlje podigla,
I bačila u džepove ruke,
Te izvadi tri jabuke zlatne,
I bači ih nebu u visine.
Natače na svatah šest stotinah,
Ko će prije ugrabit' jabuke;
No tri munje od neba pukoše:
Jedna gađa dva đevera mlada,
Druga gađa pašu na dorina,
Treća gađa svatah šest stotinah;
ne uteče oka za svjedoka,
Ni da kaže, kako pogiboše!
Sunčeva sestra i paša tiranin (Karadžić I, 232)

³⁴⁶ Usp. 6. poglavlje ove knjige.

³⁴⁷ Nodilo elaborira kako je navedena kajkavska priča djelomično sačuvala *rgvedski* mit o Zori koja je često reprezentirana kao krava – *svijetla krava nebeske ambrozije*, a mlado Sunce “oličuje se, *katkada*, *bikom*” (N184) i tu kajkavsku *bajku* povezuje s grčkim mitom o Zeusu i Europi. Bruno Bettelheim eksplicira da priče o muževima i ženama životinjama nemaju samo odlike bajke već i totemizma (1979: 310; usp. Marjanić 2020).

³⁴⁸ U sljedećim pričama Nodilo također pronalazi mitem o uranskoj hijerogamiji Sunca i Zore: *Sunčareva majka* (Karadžić prip. dodatak 16), *Devojka, kojoj na glavi ruža cvati, za tim trava raste, i tu travu zlatan konj pase* (Kojanov Stefanović 1871: br. 18), *Sin carev i tri labuda* (Kojanov Stefanović 1871: br. 16), *Ćela* (Karadžić prip. dodatak 2) (N181–184).

Znakovito je da (već) Nodilo *jabuku* iščitava kao simbolizaciju *munje*, kao što je u svojim rekonstrukcijama interpretiraju Radoslav Katičić i Vitomir Belaj, koji detektiraju kako *igranje jabukom*, na primjeru iste pjesme-balade, pokazuje da je riječ o *opasnoj kuglastoj munji* (Belaj 1998: 206; Katičić 2010: 221).³⁴⁹ Kao i Nodilo, i Vitomir Belaj naglašava da se likovi slavenske mitologije “mogu projicirati na Nebo i prepoznati kao nebeska tijela” (Belaj 1998: 203).³⁵⁰ Na primjeru spomenute pjesme Belaj bilježi da jabuka nije samo svadbeni simbol nego i simbol *gromovih znakova* “u obliku rozete koji na istočnoslavenskim kućama čuvaju zgradu od udara munje” (ibid.). Kuglasta munja je najrazornija vrsta munje (Belaj 1998: 204; Katičić 2010: 222).³⁵¹ Sunčeva djevojka pripada nebeskoj božanskoj obitelji i stoga se ona ne može udati za pašina sina, jer bi taj brak bio “morganatski, nedostojan nje” (Belaj 1998: 204). Interpretacijski razlaz nalazi se *samo* u pripadnosti Sunčeve sestre *vidovnoj* vs. *gromovnoj* obitelji: u usporedbi s Nodilom, koji Sunčevu sestru određuje pripadnošću Vidovoj celestijalnoj obitelji *vidila*, Vitomir Belaj naglašava da Sunčeva sestra pripada Perunovoj (*gromovnoj*) obitelji. *Ratnom* Zorinu liku Nodilo pronalazi izvore u *Rgvedi* gdje Zora “zapaljuje snažnoga boga Agni (Ognja), pouzdanika svoga i goni vještice. [...] Nije nego Oganj ona ‘ljuta zmija’, kojom oboružana, Sunčeva sestra do tri puta tjera dušmanina” (N178). Isto tako, paralele *naše* Zore pronalazi i u helensko-latinskoj mitologiji; primjerice, *ratobornu* Zoru postavlja u paralelizam s Paladom.³⁵² Mrki bog Dis/Pluton, kojega Nodilo uspoređuje s *Vitrom* (N108–109) i troglavim *Arapom*, također prijeti Zori (Prozerpina/Perzefona). Kao Prozerpinine/Perzefonine attribute navodi lekseme *svjetlonoša* i *medohrana*, upućujući na to kako je med *arijska* i

³⁴⁹ I Svetislav Stefanović, očito na Nodilovu tragu, ističe da se Sunčeva sestra može usporediti s *rgvedskom* Dyaus koju je teško osvojiti te je umakla čak i Indri (1937: 55).

³⁵⁰ Blizanaštvo u Katičić-Belajevoj rekonstrukciji postavlja se u odnos Mara – Juraj, koji ivanjskom božanskom incestnom hijerogamijom donose *plodnost i rodnost* (Belaj 1998: 207). Vitomir Belaj upućuje na *dvojke* (dva lončića spojena zajedno i *proviđena* zajedničkom ručkom), posude koje se upotrebljavaju kod poljskih radova (“i to najčešće kod žetve”), ističući da mjesto i vrijeme upotrebe (polje, žetva) i oblik (dvostruki lončić) podsjećaju na dvostruke plodove i dvostruki klas, na *sporyša* i *jumisa*. “Da ove posude doista u potpunosti spadaju u krug predodžbi o božanskim blizancima svjedoči bjeloruski naziv близняты” (1998: 313).

³⁵¹ Katičić navodi da je u toj pjesmi *Sunčeva sestra i paša tiranin* (Karadžić I, 232) riječ o epskoj groteski kao preradbi mitskoga motiva kojom se izražava neraspoloženje raje prema paši (2010: 222).

³⁵² O ekvivalenciji Ušas – Artemida usp. Matasović 1996: 169.

naša metafora za svjetlo/st (usp. N661).³⁵³ Prozerpina, kao i naša Zora, posjeduje dva vida – figurira kao *dnevna i noćna* boginja, a kako je njezino biće *prepolovljeno, razdvojeno, raskoljeno*, polovicu godine nalazi se na svijetlom nebu, a drugu polovicu godine boravi ispod zemlje (*mundus subterraneus*), što znači – prema Nodilovoj interpretaciji – da uz dnevnu Zoru caruje Vid, a uz niktomorfnu Zoru Troglav. Tako Nodilo ostvaruje paralelizam dviju carevina (N110–112) prema *hermetističkom* naputku (aksiomu) korespondencije *ono što je gore to je i dolje* i prema *hermetističkom* aksiomu načela polariteta, koji tvrdi da je sve dualno, sve posjeduje polove, sve je u parovima suprotnosti – slično i različito je isto; suprotnosti su identične po prirodi, ali razlikuju se u stupnjevima; ekstremi se susreću; sve istine su tek poluistine; svi paradoksi se mogu izmiriti. Nodilo kao i Vitomir Belaj podzemno carstvo povezuje s *bogatstvom* (Velesov Vyrej/Virej u rekonstrukciji *hoda kroz godinu* praslavenskoga vegetacijskog božanstva koju provodi Vitomir Belaj), uz mitem o *zakopanom blagu/zlatu* (N109). Mitem o *vragu* koji čuva (zakopano) blago interpretira kao “zadnji talog starinskog vjerovanja u podzemnog boga”. Zoja Karanović u studiji *Zakopano blago – život i priča* (1983) donekle prihvaća Nodilovo tumačenje prema kojemu su u tim usmenim pričama prisutne reminiscencije na prastari kalendarski mit o smjenjivanju zime i ljeta, borbi destruktivnih snaga mraka sa silama svjetlosti: “Sve ovo se, naravno, može prihvatiti kao domišljanje, jer iz priče o kojoj je reč nikako nije moguće rekonstruisati bilo kakav mit u celini” (Karanović 1983: 53). Isto tako, Nodilo uspostavlja usporednicu Zore s *polubijelom i polucrnom* boginjom Hel, sestrom vuka Fenrira/Fenrisulfa, koju je Saxo Grammaticus (39. knjiga/poglavlje) interpretirao kao Prozerpinu, a koju Edda postavlja u donje carstvo Niflheim. U Niflheimu, sjevernoj zemlji vječnoga leda i magle, nalazi se *dvor i dvorište* Niflhel (Orchard 2002: 264) kojim vlada boginja Hel (N121).³⁵⁴ Na primjeru priče *Kopanje blaga* (Karadžić prip. 22) Nodilo upućuje na to kako je *zmijino blago* povezano s vedskim bogom Agnijem

³⁵³ Med i mlijeko prinose se Bona Dei (Durand 1991: 227). O Bona Dei usp. 3. poglavlje ove knjige. Zanimljiv je Nodilov dodatak o simbolizaciji meda i pčele, koju ispisuje u “Ispravicima i dopunama”, upućujući na to kako je *naš narod* kazivao (*animalističkim etosom*) “umrla je pčela”, a ne “lipsala je” (N661).

³⁵⁴ “Hel je napola crne, a napola blijede kože, pa ju zato smatraju izopačenom i strašnom” (Sturluson 1997: 87). Nodilo (121) bilježi kako je Hel “polubijela i polucrna”. Hel pored toga što označuje mjesto mrtvih – onih koji su umrli od bolesti ili starosti – figurira i kao boginja Hel koja vlada podzemnim svijetom (usp. Orchard 2002: 182–183).

koji je među bogovima “prvi i najpodašniji” *djelitelj* blaga, što znači da Oganj (Agni) figurira kao *zmija* ili *zmaj*.³⁵⁵ Pritom odstupa (a da to ne naglašava) od vlastitoga ranijeg tumačenja da se do blaga nalazi (kršćanski) *vrag*, te sada detektira kako do *zakopanoga blaga* leži (pretkršćanski) *zmaj* kojega je potrebno *ukrotiti* kako bi se blago podiglo: “Da je do blaga *vrag*, to je novije umetanje i potonji razvoj istog praznovjerja, premda katkad čuva blago i indijska neman *Vritra*” (N433). Time dokazuje kako se mitem o *kopanju blaga* u *dubini zemlje* nalazi već u vedskoj mitologiji: “Podzemno carstvo Indi zovu ‘*Bhogavati*’, koja riječ ujedno znači dvoje: puno bogastva i puno *zmija*” (prema Gubernatis, *Myth. zool.*, v. II, p. 426 [usp. N433–434]). Navedeni podatak Nodilo uzima kao *krajnji* dokaz da je podzemno carstvo *bogato carstvo* te smatra da je moguće uspostaviti paralelizam između Vidove Rajevine i Troglavova crnoga *vilajeta*. Tek kada uvodi eufemizacijski simbol *zmije/zmaja* koji figurira kao Agni, ali jednako tako i Zorom koja se nalazi u domeni Svantevida i Crnoboga, *suzbija* ekstremni dualizam *bijela – crna carevina* (godišnje doba), *omekšava* opreku i uspostavlja paralelizam Gore – Dolje, što je, naravno, kršćanskoj antropologiji *zazorno*.

Izložene je Nodilove konceptualizacije Zore te njezine paralelizme u okviru indoeuropske komparativne mitologije moguće sažeto predočiti tabličnim prikazom:

“stara vjera” Srba i Hrvata	Zora dvoličan aspekt: <i>jutarnja</i> Zora ostvaruje hijerogamiju sa Suncem, a <i>večernja</i> Zora s <i>Prijezdom</i> (N115); <i>dvostruka žena</i> dvaju Jakšića budući da figurira kao <i>noćna ljuba</i> i kao <i>jutarnja njihova sestra</i> (N117); <i>Arapka</i> koja je ustrijelila Hrelju očituje se kao figuracija <i>večernje Zore</i> (N199) troličan aspekt: <i>večernja</i> i <i>ponoćna</i> Zora <i>zasužnjena</i> je kod niktomorfnoga <i>crnoga</i> Arapa, a <i>treću – jutarnju</i> Zoru oslobađa Sunce <i>na bijelcu</i> (N178); <i>Jana</i> (ognjena svetoduha <i>Janja/Jana/Zora/Danica</i>) koja ostvaruje hijerogamiju s <i>božićnim Suncem</i> (N216, 413)³⁵⁶ ----- <i>baba</i> kao <i>potamnjelo Zorino lice</i>³⁵⁷

³⁵⁵ Usp. 9. poglavlje ove knjige.

³⁵⁶ Usp. 7. poglavlje ove knjige.

³⁵⁷ O babi kao *naličju* boginje Vide/Žive usp. 3. poglavlje ove knjige.

<i>Rgveda</i>	Ušas/Sūryā/Zora (Nodilovim bilježenjem Uša – Zora ili Surja – kći Sunca; usp. N90, 176, 181)
grčko-rimska mitologija	Amfitrita (Tritinova majka koja u Nodilovoj interpretaciji figurira kao <i>noćna zora</i>) i (Atena) Tritogenija kao <i>jutarnja Zora</i> ; Helena, sestra Dioskura (N125); Palada (N178); Prozerpina/Perzefona (noćna figuracija <i>trolične Zore</i> ; usp. N110, 79); Euridika kao figuracija niktomorfne Zore (N195)
skandinavski mitologija	Hel, sestra vuka Fenrira/Fenrisulfa (N121)

Staroslavenska *Valhalla* inducirana Baldrovom *lomačom*

I dok Vida Nodilo postavlja u paralelizam sa skandinavskim (u Nodilovu određenju javlja se i etničko određenje *sjeverni Germani* [usp. N120]) Odinom i saskim Vodanom, dvojicu Odinovih sinova – Baldra, kojega uspoređuje s (*našim*) Bogdanom, i Hermôdra, koji je i nositelj atributa (imena) Saxnôt, *mačonoša*, a kojega postavlja u poveznicu sa zelenim mačem starog Voina što ga posjeduju Jakšići³⁵⁸ – uspoređuje s Jakšićima (N120). Baldr propada udarcem imele,³⁵⁹ a od *nezlobne* ruke boga Hödra, čije ime Nodilo interpretira kao moguće drugo Hermodrovo (Hermód – usp. Orchard 2002: 191) ime (N121). Nodilo i Baldrovu incineraciju, na koju je dragovoljno pristala i njegova supruga Nanna i na koju je prinesen njegov konj, interpretira mitemom o nebeskim *jezdjocima*. John Lindow pokazuje kako je Snorri Sturluson vjerojatno mislio kako je Baldr brot trebao biti u porinut u more (1997: 84). Prema Nodilovoj interpretaciji, Baldrova mitska incineracija ponavlja (religijski *imitatio*) ono što se zbivalo na *arijskom* nebu; s *večera* jedan od božjih *konjika* zajedno s vjernom drugom Zorom *strovaljuje* se s *nebeske lomače* u *noćnu struju* (N122). Kako je lomača *jamstvo* uskrснуća, tako će se *suđenik* i *suđenica* (božji *mladenci*) inicirati u novom ruhu na *jutarnjem nebu*. Nodilo uvodi interpretaciju prema kojoj se Baldrova lomača (navodno) nalazi na *lađi na vodi*

³⁵⁸ O mitskoj sintagmi “mač zelen starog Voina” usp. 2. poglavlje ove knjige.

³⁵⁹ Kako bi uspostavio što čvršće poveznice između slavenske i skandinavske mitologije, Nodilo apostrofira kako u južnoslavenskoj mitskoj botanici imela posjeduje istaknutu vrijednost; vjeruje se da kada se nalazi na lijesci, “onda do ove leži guja s dragim kamenom na glavi, ili koješta drugo dragocjeno” (N121).

(incineracija na lađi na vodi).³⁶⁰ Međutim, riječ je o *netočnom* Nodilovu preuzimanju opisa Baldrove incineracije, jer su Baldr i njegova Nanna, koja je umrla od žalosti, spaljeni zajedno na njegovoj lađi na suhom (*brod-od* Hringhorni: *brod s jednim obručem oko statvi* [usp. Sturluson 1997: 143]). Ili Sturlusonovom odrednicom: “Baldrov se brod zvao Hringhorni, a bio je najbolji od svih brodova. Njega su bogovi nakanili *izvući* i na njemu napraviti lomaču za Baldra” (Sturluson 1997: 143; kurziv S. M.). S Baldrovom incineracijom Nodilo postavlja u paralelizam rusku incineraciju: “ruska lomača slagala se na lagji, a lagja plovila na rijeci” (N123). Nodilo, naime, pogrešno prenosi Krekov prijevod zapisa Ahmeda ibn Fadlana, koji je za poslanstva bugarskom kralju na Volgi (921. – 922.) prisustvovao (statusnom) spaljivanju (neznanoga) Rusa otmjenika (*das Oberhaupt* – glava, starješina, upravitelj). U Krekovu prijevodu (jasno) je naznačeno kako je lađa *izvučena na suho*, nakon čega je obavljen obred *incineracije (u lađi na suhom)*.³⁶¹ Nodilo upućuje na to kako su navedeni božji pokop nasljeđovali (*imitatio*) mnogi, i to uglavnom oni višega roda (*statusna incineracija*) – “čeljad najvigjenija i najpobožnija”. Taj pogrebni obred u poglavlju “Pojezda, Prijezda i Zora” (Dio II.) imenuje leksemom *kremacija*, dok će u poglavlju “Religija groba” primjenjivati *kvalitativniji termin incineracija*. Za obred koji je *pratio* božansku incineraciju dvojice božjih konjika Nodilo apostrofira kako se lomača palila pri *nagnuću* dana ili na mjesecini, što prema njegovoj mitskoj interpretaciji znači da je ženska žrtva nasljeđovala božji izgled večernje Zore. Pritom se pored ženske žrtve u grob prinosa zoožrtva psa, dva *uzmučena oznojena konja*, što su se u Rusa mačem rasjekli i bacili na lađu, a što Nodilo interpretira kao obrednu memoriju na dvojicu nebeskih konjika i njihove *ogare*.³⁶² Time otvara i paralelizam *našega* raja s Valhallom (Odinovi visoki dvori), koju interpretira kao *Rajevinu* (N68, 158, 500),³⁶³ nad kojom je smješten

³⁶⁰ O incineraciji na lađi *na suhom* usp. 10. poglavlje ove knjige.

³⁶¹ “Als nun der gekommen war, an dem der Verstorbene und das Mädchen verbrannt werden sollten, ging ich an den Fluss, in dem sein Schiff lag. Aber dies war schon *an’s Land gezogen* [...]” (Krek 1887: 427; kurziv S. M.). Na temu ruske incineracije prema svjedočanstvu Ahmeda ibn Fadlana Nodilo će se vratiti u poglavlju “Religija groba”, kada koristi drugo izdanje Krekova djela (iz 1887.).

³⁶² Raj kao prostor vječnoga proljeća počivalište je *boga* Sunca koje se nakon dnevne kozmičke aktivnosti vraća u raj na *noćni odmor* (usp. N535).

³⁶³ Dora Maček u prijevodu *Edde* koristi oblik *Valhall* (usp. Sturluson 1997: 107). Usp. Nodilovu (68) etimologiju leksema *raj* kojom nastoji utvrditi njegove pretkršćanske korijene (korijen *rā*).

Vuk, mrki simbol rata i smrti, a nad njom se nalazi orao (N497). U izvješću o ruskoj incineraciji arapski putnik Ahmed ibn Fadlan detaljno opisuje imaginarij ruskoga raja kao *locus amoenus* zelenila, što ga je vizualizirala djevojčica/djevojka (*das Mädchen*) koja je bila odabrana kao (ženska) žrtva s umrlim dostojanstvenikom “u petak poslije podne” (N530).³⁶⁴ Iz te vizualizacije Raja kao zelenoga prostora (livade) Nodilo (529) postavlja slavenski Raj u poveznicu s imaginarijem o grčko-latinskom Eliziju. Pritom detektira kako su Rusi i Srbi prinosili istu zoožrtvu umrlome – pijetla (*pjevčica*), kojega povezuje uz vidovne bogove, pile i kokoš (Krek 1887: 428–429; N530–531).³⁶⁵ Na temelju opisa ruske incineracije u okviru čijega se obreda pored umrloga postavlja i *bosiljak* i *hljeb* (usp. N531–533), Nodilo ističe kako su *pjevčic* i *struk bosiljka* (Vidov fitototem) povezani s Vidovom nebesnom religijom: “[...] zanimljivo je, da u stajaćem govoru, u Boci kotorskoj, dolazi sastavljena riječ: raj-bosilje” (N532). Međutim, u navođenju žrtvenih prinosa umrlome u ruskoj incineraciji Nodilo zane-maruje one prinose – žrtvovani volovi, piće, voće, meso, luk i *polomljeno* oružje koje je pripadalo ruskom dostojanstveniku (Krek 1887: 428) – koje ne može postaviti u kontekst *srpskoga* pogrebnog obreda: “Naši ljudi u Krajini Negotinskoj, još sada ukopavaju s mrtvacem živo pile, ili kokoš” (N531).

Stećci: *uklesani blizanci*

Nodilo pretpostavlja da su stećci dokumenti prežitaka incineracije koja nasljeduje nebesnu lomaču jednoga od Ašvina i Zore, ali ipak i usprkos svemu bilježi kako je spomenuta pogrebna komparacija samo “površna misao” (N123). U razmatranje navedene pretpostavke polazi od stećaka iz Imotske krajine koji su ikonogramski označeni zvijezdom i Mjesecom, ispod kojih se nalaze konjanici koji mačem i kopljem love jelena. S naličja

³⁶⁴ Nodilo detektira kako o zelenom prostoru raja svjedoči i srpska priča *Očina zakletva* (Karadžić prip. 17) (N530).

³⁶⁵ Zanimljiva je Nodilova mitska animalistika u okviru koje su određene životinje povezane s niktomorfnim aktivizmom *zapta* Sunčeva sjaja: “Kokot i kokoš bijahu, kod Arijata, zoomorfoza noćnoga pregalačkoga Sunca” (N192). Isto tako, i simbolizam *vidre* povezuje s nokturalnim: “I u Eddi, i u *skaskama* ruskim, poluvodena vidra drži noćno zlato, Sunce” (N193). Noviji leksemi *pijetao*, *pijevac* nadomjestili su stariji leksem *kokot* zbog osnovnoga svojstva “pojave dvojake vijesti” koje donosi svojom objavom (N531).

nalaze se dvije ljudske figure koje drže križ, za čiju simboliku Nodilo upućuje na Karadžićev zapis (*Rječnik*, Stećak). Međutim, pored Karadžićeva iščitavanja znaka križa, Nodilo uvodi mogućnost da je riječ o zvijezdi, upućujući na vjersku simboliku jelena (usp. Trubarac Matić 2019) s obzirom na to da na imotskom području postoji mala vjerojatnost lova na jelene (N123–124).³⁶⁶ No, razmatra li Nodilo na navedenom primjeru i ekohistoriju divljači i flore? Zdenko Chavrak na bosanskim stećcima diferencira četiri osnovne grupe lovačkih prizora, a kao prvu grupu određuje “lov na konju na jelensku divljač, kopljem ili mačem”. Prema Nodilovu opisu, na imotskom stećku nalazi se upravo ta vrsta lova. Kada razmatra lov na konju, Chavrak apostrofira da je riječ o ilirsko-keltskom utjecaju konjaničkoga lova, što se odrazilo “duboko u svijesti naših naroda sve do u srednji vijek”, te da taj način lova “južnoslavenska plemena vjerojatno poznaju još iz svoje pradomovine, da se taj način odražaje [održao; op. S. M.] sve do cc XVI. stoljeća” (1954: 13–14). Pritom je zanimljiva činjenica da se u srednjovjekovnoj Bosni u konjaničkom lovu kopljem lovio *samo* (na sreću) jelen (ibid.: 25). Nadalje, Chavrak bilježi da na stećcima ne postoji prikaz lova na vukove (koje u svom lovačkom zanosu specistički imenuje *zvjerad*), kojih je tada na tim područjima bilo mnogo.

Grčko-rimska figurativna umjetnost predočavala je Dioskure, *phōsphōroi* – nositelje svjetla (usp. Detienne i Vernant 2000: 213), božje konjanike, sa zvijezdom povrh glave, a Mjesec Nodilo određuje kao glavnog noćnog i pogrebnog boga u staroj vjeri Hrvata i Srba.³⁶⁷ O uštazu iza ljetnog *suncokreta*, dakle uz *božjeg* Mjeseca, odvijala se najveća epifanija grčko-rimskih Dioskura / zvijezda Blizanaca: “Tri čovjeka na stećcima, dvojica što drže krst, ili zvijezdu, među sobom, pa treći koji se njih dohvaća, ne bi li po čem bila ova tri božanstvena lica?” (N124). Naime, Nodilo citira samo Karadžićev navod o stećcima iz *Rječnika* (1852) i pritom nastoji njegov zapis modificirati u mit o blizanačkom mitemu / binarnosti u Jedinosti:³⁶⁸ “[...] s lica ljudi na konjima s mačevima i s kopljima u ruci,

³⁶⁶ Indi i Germani su predočavali Sunce jelenom ili jelenolikom životinjom, “pa toga jelena strijelja divlji jedan lovca”, kojega Nodilo u našem usmenoknjiževnom svijetu detektira kao mladoga ili staroga lovca, Veljka Lovića ili Velimira (N156).

³⁶⁷ Usp. 11. poglavlje ove knjige.

³⁶⁸ Stećci su u Imotskoj krajini prvi put zabilježeni na karti Alberta Fortisa (*Viaggio in Dalmazia*, 1774). Zanimljivo je da Nodilo ne navodi studiju *Bosanski grobovi* Luka Zore koja je objavljena u *Slovincu* (1881). Naime, ta mu je studija bila poznata budući da je uputio na pjesmu *Borba Radoslava kralja sa sinom Ljutimirom* koju je zapisao

gdjekoji tjeraju jelena i već ga stigli i kopljem udarili, a više ovijeh likova gdješto ima po zvijezda i mjesec” (Karadžić: *Rječnik – Stećak*).³⁶⁹

Rogata životinja/jelen može se protumačiti (u okvirima vrlo slobodne interpretacije) i simbolikom prirodnih religija. Naime, u razdoblju matrijarhata, u vještičkoj religiji od prije 35 000 godina, ljudi su svoje uvide izražavali slikama – “Majke Boginje, Ona koja rađa i oživotvoruje sve postojeće; i Rogatoga Boga, lovca i lovine, koji vječno prolazi vratima smrti da bi se život nastavio” (Starhawk 2000: 9). Rogati Bog je *najmuškiji* od Boginjinih projekcija, vječni je lovac i *životinja koju se lovi* (ibid.: 33), a Dioskuri se mogu promatrati u okviru božanstva koje se *rastavlja u dva oprečna aspekta*. Robert Graves u knjizi *Bijela Boginja* navodi da se bog rastavlja u suprotstavljene blizance koji utjelovljuju dva Božja aspekta – *zvjezdani sin* i *brat zmiya*. Blizanačko sjedinjenje kraljevstva/vladavine određeno je razdobljem od osam godina, očito zbog toga što se svakih stotinu sinodičkih mjeseci ostvaruje približavanje lunarnog i solarnog vremena, i na tom primjeru Graves tumači, primjerice, kokraljevstva (zajedničko kraljevanje) Poluksa i Kastora (koji nemaju zajedničkoga oca – jedan je božanski, a drugi je smrtni), Rema i Romula (1977: 127). “U vještičkoj religiji tamni opadajući aspekt božanstva nije zao – on je vitalni dio prirodnog ciklusa” (Starhawk 2000: 34). *Vještičja* (poganska) religija, kao uostalom i sve prirodne religije, spomenute aspekte ne promatra kao Krista i Sotonu (tamni aspekt – *noć, zima, san*), jer “Zlo” (negacija plodnosti) djeluje kao regenerativno razdoblje plodonosne magije (vegetacijski ciklus).

Marian Wenzel iznijela je podatak kako je na stećcima najčešće prikazan lov na jelena, a većina ih je okrenuta prema zapadu (strana smrti). Nadalje, upućuje na to kako je kršćanska ikonografija poistovjećivala jelena s kršćanskom dušom (*Psalam* 42: 2 – “Duša čezne za bogom kao

Melko Lucijanović, a objavljena je u istom broju *Slovinca* (Dubrovnik, br. 22, 1881, str. 449–450). Vjerojatno na navedenu studiju nije uputio jer je nije mogao uklopiti u svoju postavku o blizanačkom mitemu na stećcima.

³⁶⁹ Nodilo bilježi predaju o orijašici (Vida Vidoševića) koja je stečke prenosila u pregači, pridodajući i vlastitu nadinterpretaciju: “Pričica je važna i s toga, što nam pritvrguje, u vjerovanju Hrvatâ i Srbâ, opstanak Vida i Vide” (N124). Domagoj Nikolić (2018) predaje o divkinjama, orijašicama uzima kao jednu od dokaznih matrica da su stećci prapovijesni megaliti (neki teški i tridesetak tona, a koji su nama nepoznatom tehnikom premješteni), s prastarom zvjezdanom simbolikom, po kojima su tek u srednjem vijeku dodavani ukrasi i pisani natpisi bosančicom.

što jelen čezne za šumskim potokom”) (1965: 257, 397–398).³⁷⁰ Jelena s atributima *zlatorog* i *parog* Nodilo interpretira kao *zoomorfozu* Sunca, a simbolizaciju jelena u povezanosti s Yggdrasilom isto tako u konotaciji solarizma (N156, 211).

Slobodan Zečević na primjeru simbolike jelena koji se ponekad pojavljuje kao kolovođa na *prikazima kola* na srednjovjekovnim stećcima upućuje da je riječ o prežitku pretkršćanske ktonske simbolike te kako jelen, koji je kod Kelta figurirao kao psihopomp koji donosi plodnost i smrt, odvodi duše pokojnika u Cernunnosovo carstvo mrtvih (funeralna simbolika): “Jelen – htonski simbol, kolovođa je u kolu smrti” (1964: 707). Na merovinškim sarkofazima često je prikazivan lov na jelena – konjanik označuje ktonsko božanstvo smrti, a jelen – pokojnika i tim oblikom identificira se s božanstvom čije mu carstvo otvara put smrti. Na osnovi prikaza srednjovjekovnoga nadgrobnog spomenika iz Pržina, vjerojatno iz 14. stoljeća, na kome je također prikazan lov na jelena, Dragoslav Srežović zaključuje “da je naš narod još i u XIV veku verovao u jedno božanstvo u obliku jelena koje gospodari dušama umrlih” (Srežović 1955: 234). Josip Zanki, kada piše o simbolima, načinima klesanja, sličnostima u ornamentici između stećaka na Radimlju i mirila na Velebitu, ističe kako je moguća veza između crkve bosanskih krstjana i stare slavenske pretkršćanske vjere (Zanki 2014; Trošelj 2013).

Italo-helenski blizanci/Dioskuri

Nakon Kastorove smrti Polideuk je odabrao *mogućnost smrtnosti*, čime izražavaju jedinstvo uravnoteženoga dvojstva, i kao nagradu za njihovu bratsku ljubav Zeus je postavio njihove likove među zvijezde kao sa-

³⁷⁰ Slobodan Zečević kao slična božanstva Dioskurima u slavenskom panteonu pronalazi Ljelja i Poljelja, Ladine sinove. Kroničar Miechowski (1457. – 1523.) “Ljelja i Poljelja identifikuje s Dioskurima (Lubor Niederle, *Manuel de l'antiquite slave*, II, Paris, 1926, 153)”. Zečević napominje i kako su Ljelja neki renesansni dalmatinski pisci uzimali kao sinonim za Amora ili Kupidona, “a i neki drugi izvori drže da je on bio ljubavni bog”. Zečević zaključuje da je Ljeljo, koji je bio ljubavni bog i ktonsko božanstvo, a koji je veoma sličan narodnom nazivu *Ljeljen* (*jelen*), prije nego što je bio antropomorfiziran figurirao kao *jelen* (1964: 704–708). Prema novijim istraživanjima, Ljeljo, kao božanstvo ljubavi, određen je i kao ktonsko božanstvo (Zečević 1973: 120). O Zečevićevoj interpretaciji na tragu sovjetske enciklopedije religije o Ljelju kao ljubavnom bogu i sinu boga Lade usp. Zečević 1964.

zvijezde Blizanaca.³⁷¹ Robert Graves ističe da su ikonografski označeni istim odijelom; obojica nose na glavi polovinu ljuske jajeta sa *zvijezdom* – konjički (polujajoliki), kupolasti šeširi – bliski simbolizaciji dviju polutki kozmogonijskoga jajeta – povrh kojih blista zvijezda (Seeman 1900: 188), svaki je imao koplje i bijeloga konja (Graves 1969: 207).³⁷² Dioskuri su figurirali kao peloponeski bogovi svjetla, a obično “ih tumače kao Danicu i večernjicu, ili i kao sierak sačinjen od dana i noći” (Seeman 1900: 186). Kastor, smrtnik koji *pada u boju*, i Poluks (Polideuk), koji su naročito štovani u Sparti i Rimu (N125–126), objavljuju se u uštapu toplih godišnjih dana te njihov mitski *svetac*, svetkovina *pada* na 15. *julij*, a s njihovom blizanačkom teoksenijom Nodilo (134) povezuje matricu političkoga folklora Vidovdana (1389). Pjesmu *Kosovka djevojka* (Karadžić II, 50) Nodilo interpretira figurom niktomorfne *Zore* (N135), a Milana Toplicu i Ivana Kosančića – u okviru blizanačke mitologije. U poglavlju “Vile” svoje studije Nodilo se ponovno vraća na interpretaciju spomenute pjesme, gdje Kosovku djevojku približava i figuraciji valkira, jer zalaganje “hljebom bijelim, i pričešćivanje iz zlatnih kondira, živo nam spominje gozbu u Valhalli” (N502). Na imaginarnoj političkoj razini, političkom mitu, blizanački se mitem može protumačiti u okviru Nodilova južnoslavenskoga ideologema.

Paralelizam Dioskura s našim blizancima Nodilo pronalazi u mitemu o njihovoj sestri Heleni koja je u dorskoj Sparti prema *starinskoj naravi* ljudima otimala i davala vid (N125). Budući da djeluje dvostruko (paradoksalno) u odnosu na kategoriju vida, interpretira je kao *dvogubu* (dvostruka) Zoru, večernju i jutarnju. Isto tako, ističe kako u *helenskom* mitu postoji i prežitak *trogube* (trostruka) Helene, “u odnosu sa večerom, ponoći i jutrom”. Mitske sekvence otmica Helene postavlja kao jezgru njezina *dvoguba* i *troguba* lika, kada Dioskuri vojuju na “tamna bića, na Afaride”. Pritom i mit o legendarnom ratu protiv Tebe (*naša* Udina) Nodilo (127) povezuje s blizanačkom mitologijom, a blizanački *agon* pronalazi u bliza-

³⁷¹ O grčkoj i rimskoj mitologiji Nodilo upućuje prema Prellerovim djelima *Griechische Mythologie* i *Römische Mythologie* (N128).

³⁷² Dioskuri (grč. Diós, Zeus + Kóros, sin), blizanci Kastor i Poluks, nose šiljastu kapu – *pilleus* (rimski klobuk ili kapa, nosio se u vrijeme Saturnalija kao znak slobode), a prenosi se kao tajni amblem u neke religijske obrede te postaje Atisova i Mithrina kapa (Durand 1991: 191).

načkom neprijateljstvu Polinika i Eteokla.³⁷³ Njihov sukob zbog nepravilne podjele očevine završava međusobnim bratoubojstvom pred bedemima Tebe, a njihov pogreb Nodilo povezuje s Baldrovom incineracijom: “Dva brata, nerastavna bar u smrti, goriše na jednoj lomači, poput Baldrove” (N127). Takvim iščitavanjem Nodilo interpretira mit o ratu protiv Tebe kao priču o večernjoj propasti Dioskura (N126). Rimske blizance Romula i Rema Nodilo ne ubraja u figuracije prirodne religije izmjene dana i noći budući da njima interpretira mit o prvim *porednicima* u okviru koncepta o dvanaestorici solarnih godišnjih božanstava (solarna dodekalogija [usp. N294]).³⁷⁴

Tvrđi dijelovi pjesama o južnoslavenskim blizancima

U okviru paralelizma *nebeske braće* – Ašvini/Baldr i Hermodr/Kastor i Polideuk/Pojezda i Prijezda – Jakšići, Voinovići (N113, 126) – Nodilo utvrđuje njihovu strukturnu razliku kozmičke djelatnosti: u usporedbi s vedskim blizancima koji se voze u trokolic (kočijaši), predočujući *zornjaču* i *večernjaču*, Sunce na izlasku, u podne i na zalasku, u drugim mitologijama jašu na konjima (*konjanici*). U drevnoj Indiji riječ je o bogovima (Ašvini su svećenici i *vidari*), kod Helena o polubogovima, kod Germana/Skandinavaca o polubogovima na *nižem stupnju*, a kod *nas* su antropomorfizirani, pri čemu Nodilo upućuje na to kako je njihova antropomorfizacija pretkršćanska. Jakšići / Stefan i D Mitar povijesni su potomci Jakše, vojvode Đurđa Brankovića za koje je vezana tema s bratskim i obiteljskim odnosima (dioba, *iskušavanje ljubav* [usp. Pešić i Milošević-Đorđević 1984: 108]). Nodilo dokazuje kako se kod Srba i Hrvata o njima ponajviše pjeva pod antroponimima Jakšići/Bogdani, Pojezda i Prijezda, Voinovi sinovi (N127) koji se ikonografski pojavljuju “sa vrsnim hrtima i zagarima” (zaggar – lovački pas): “Umrli je brat kršniji, mlagji, pa i ljupkiji od starijega poluneumrlog; svakako, o smrtniku više se priča” (N85–86). Dva brata jašu na konjima – jedan bijelac ili dorat (bijela ili riđa boja neba), a drugi vranac ili oba dorata; “no se, kašto, dva brata razbliznačila i onebratila” (N85). U okviru tematskog ciklusa pjesama o Jakšićima Nodilo interpreti-

³⁷³ Nodilo također *nebeske jezdioce* pronalazi u mitskim sudbinama Agamemnona i Menelaja (N129).

³⁷⁴ O Nodilovoj interpretaciji blizanaca Romula i Rema usp. 8. poglavlje ove knjige.

ra sljedeće pjesme: Karadžić (II, 10, 11, 94–100; *Milan-beg* i *Dragutin-beg*, 10. *Mujo* i *Alija*, 93. *Ženidba Todora Jakšića*, 94. *Ropstvo* i *ženidba Jakšića Stjepana*, 95. *Ženidba Jakšića Mitra*, 96. *Jakšićima dvori poharani*, 97. *Dioba Jakšića*, 98. *Opet dioba Jakšića*, 99. *Jakšići kušaju ljube*); Petranović (II, 53–56; 53. *Herceg Marinko* i *Ibro Arapin*, 54. *Ženidba Dimitrija Jakšića*, 55. *Ženidba Šćepana Jakšića*, 56. *Opet to, ali malo drukčije*; 5. *Nevjerno kumstvo*, 6. *Ljubomornost*, 7. *Ne zavidi da te čudo ne snađe*), B. M. (52–53);³⁷⁵ pjesma u Davidovićevoj zbirci (1884: 11) s početnim stihovima “Šta s’ u svjetu naći ne mogaše/ Dva se brata l’jepo milovaše”; *Jakšići* (*Vila: list za zabavu, književnost i nauku*, 1867, br. 29), Čojković (7. *Jakšići*, 95. *Dvorba Jakšića*), Bogišić (41–45; *Kako Mitar Jakšić potvore čudnovato se opravda prid Stjepanom bratom svojim i kako Stijepo svoju ljubov krivicu britkom sabljom strati; To isto ali inače; Kako planinkinja vila zavadi dva brata Jakšića; Svađa braće Jakšića na djelidbi; Kako Stjepan Jakšić izrobi Margaritu sestru svoju iz ruka bana Morinskoga* [usp. N85]).³⁷⁶ U pjesmama o blizancima Nodilo pronalazi trinarni mitem – *tvrde sastavne dijelove: voda* (*Jahorika, Stupnica, Trusovina*)³⁷⁷ koja dijeli crni od bijeloga svijeta; *lov na utvu zlatokrilu; topos bijeli grad Biograd i do grada kula Nebojša* (N88), a povod njihovoj rastavi (*agon*) je dvojak: “ili je svagja o imovini, ili bezobzirno dalje putovanje mlagjega brata, u viteškoj nevolji” (N86). Primjerice, u (*ženidbenoj*) pjesmi *Ženidba Todora Jakšića*, koja ostvaruje vjenčanje između naslovno-imenovanoga junaka i budimske djevojke u crkvi Ružici, Zvijezdić Ivan (Ivan od Zvijezda grada) *preprosio* je budimsku djevojku u četvrtoj godini nakon što ju je Todor Jakšić *isprosio* (*absentia* vjenčanja). Zvijezdića Ivana Nodilo (136) interpretira mitemom noktural-

³⁷⁵ Branko Mušicki. 1875. *Narodne pjesme*. Pančevo (usp. N41).

³⁷⁶ Pjesma *Ženidba Dimitrija Jakšića* (Petranović II, 54) tematizira dvostruko blizanaštvo, jer Jakšić Dimitrije ima dva *brata rođena* Jakšiće (blizanački mitem) i mađarski ban, čiju je kćer Janju Dimitrije Jakšić obljubio, ima sinove blizance. Blizanci (*na potenciju*) stradali su kao *blizanačko meso* (žrtva). Mađarski je ban Jakšiće *nabio na gvozdeni ražanj* i ponudio ih svatovima, a Kraljević Marko *meso banovih blizanaca* ponudio je njihovu ocu kao *ovnujsko meso* (u oba slučaja blizanci su ponuđeni kao *ovnujsko meso*, kao *životinjska žrtva*, i kao *najveća žrtva*, naravno, uz *ljudsku žrtvu*), pri čemu je Kraljević Marko kao kanibalističku osvetu na silu *turao u banova usta meso njegovih sinova*. Time se otvara i mitem o trojici Jakšića, ali navedenu brojku, koju možemo dovesti u vezu sa Shakespeareovim Titom Andronikom (usp. Marjanić 2008a), Nodilo smatra “nastranom” (N136). U pjesmi *Ženidba Šćepana Jakšića* (Petranović II, 55) žrtveno su prineseni dvojica Vojinovića.

³⁷⁷ O mitskim vodama usp. 4. poglavlje ove knjige. U interpretaciji Trusovine Aleksandar Loma slijedi Nodilovu interpretaciju (Loma 2002: 69–70).

noga blizanca; blizanački sukob odvija se “do tamnog Goleša, do planine adskoga značenja”. Pritom ističe kako je u navedenoj pjesmi “nastrano” što se dnevni Bogdan Jakšić “udvaja u mnoštvo dnevne braće: on ima do sebe braca nejakog, pa još do devet druge braće na vojsci” (N136), detektirajući kako je i u nekim drugim pjesmama, primjerice iz Petranovićeve zbirke, moguće pronaći petero Jakšića/Voinovića, od kojih treći/peti figurira kao Miloš.³⁷⁸ Četvrtu godinu, u kojoj Todor Jakšić još uvijek nije vjenčao budimsku djevojku, Nodilo tumači paradoksalnim podatkom – pogibijom Ivana od Zvijezda grada; četvrtu godinu iščitava kao “četvrto doba noćno” koja čini *razdvoj* dana i noći, kada Ivan od Zvijezda grada (umrli brat blizanac) ostaje bez Zore; *zaglavio* je na vodi Trutini – *hadskoj Trusovini* (N137). Na tom tragu pridodaje kako su Dioskuri u Ateni imenovani Τριτοπατρες, (O Tritogeniji sam pisala u prethodnom poglavlju.)

Blizancima u *srpskom i hrvatskom epu* pridani su antroponimi Jakšići ili Voinovići³⁷⁹ – dvojica Vidovih sinova, jer s obzirom na atribut *jačine* dobivaju ime Jakša, a prema ratničkoj vokaciji – Voin. Međutim, dok su im pridana samo dva prezimena, njihova su imena, u kojima postoji kršćanska ili turska *navlaka*, mnogostruka: Dmtar i Stjepan, “Bogdani jal Todori” (*bizantski* prijevod imena Bogdan), Vukašin i Petrašin, Milan-beg i Dragutin-beg, Mujo i Alija. Pritom Nodilo upućuje na to da su turska imenovanja Mujo i Alija (Karadžić II, 11) – logično – novija imena za Jakšiće (N114, 471).³⁸⁰ Od narodnih antroponima – Vukašin, Bogdan, Milan (Milutin) i Dragutin – u *starijim* epskim pjesmama dva *vidna* boga obično su imenovana posljednjim parom imena (N114). Vukašinovo ime (*omrknuti* brat) interpretira kao derivaciju od imenovanja za niktomorfno Vuka, a korijen Bogdanova imena iščitava u imenovanju za svijetloga boga. A kako su Bogdan i Vukašin figurirali kao *premila* lica, pridana su im imena Milutin (Milan) i Dragutin, u okviru čega Nodilo upisuje pretpostavku kako su navedena imenovanja povezana i s političkim mitom o dva srpska kralja – Milutinu i Dragutinu. Milutin i Dragutin u borbi s Vukom (Troglavom)

³⁷⁸ Usp. Nodilovu (137) interpretaciju pjesme *Smrt Zmaj-Ognjana Vuka* (Čokjović 104).

³⁷⁹ Voinovića je u najpoznatijoj pjesmi – *Ženidbi Dušanovoj* – tri, kao i u *Margiti djevojci i Rajku vojvodi* (Karadžić III, 10).

³⁸⁰ Pored povijesnih antroponima u pjesmama se pojavljuju imena Bogdan i Nikola, a u *starijim* pjesmama Ninko i Nikola. Pjesme tematiziraju njihove borbe s Turcima, najčešće s Porčom od Avale i pobratimski odnos sa Zmajem Ognjenim Vukom (Pešić i Milošević-Đorđević 1984: 108).

dobivaju viteška imena – Pojezda (*jezdilac*, brat stariji i dnevni) i Prijezda (brat mladi i *noćni* [N114]). Pod antroponimima Pojezde i Prijezde iznose ih tri epske pjesme (Karadžić II, 82–84; *Smrt vojvode Prijezde*, 84. *Sekula se u zmiiju pretvorio*, 85. *Opet to, ali drukčije*)³⁸¹ “koje od nebesnih junaka napraviše dvije vojvode Gjorgja Smederevca, to Pojezdu od Golupca grada i Todora Prijezdu od Stalaća, dok u isto doba namjestiše despota Gjorgja na presto Vida boga” (N114).³⁸²

Izložene je Nodilove konceptualizacije južnoslavenskih blizanaca te njihove paralelizme u okviru indoeuropske komparativne mitologije moguće sažeto predočiti tabličnim prikazom:

“stara vjera” Srba i Hrvata	<i>antropomorfizirana božanstva</i> : Bogdani/Jakšići (Stefan i Dmitar) – Pojezda (<i>jezdilac</i> , brat stariji i dnevni) i Prijezda (brat mladi i <i>noćni</i> ; usp. N114), Voinovi sinovi (N127); Milan Toplica i Ivan Kosančić (N135); ³⁸³ Dmitar i Stjepan, “Bogdani jal Todori” (<i>bizantski prijevod imena Bogdan</i>), Vukašin i Petrašin, Milan-beg i Dragutin-beg, Mujo i Alija (usp. N113–114).
<i>Rgveda</i>	Ašvini koji figuriraju kao svećenici i <i>vidari</i>
grčko-rimska mitologija	polubogovi – Dioskuri/Kastor i Poluks incineracija: Polinik i Eteoklo (usp. N127); Agamemnon i Menelaj (N129) mitem o lapitima: Tezej i <i>pobratim</i> Pirito (N128).
skandinavska mitologija	polubogovi na nižem stupnju – Baldr i Hermod, Odinovi sinovi (N120) ³⁸⁴

I/ili blizanaštvo i/ili religija *dvaju načela*

Nodilo će i staroslavenskoga boga Radogosta iščitati u Anonimovoj dubrovačkoj kronici, detektirajući kako je etiologija Dubrovnika postavljena u kontekst priče o Radoslavu Belom (Radosav bello), “uz jednoimenog

³⁸¹ U posljednjim se dvjema pjesmama ne javljaju Pojezda i Prijezda. Pojezda “od Golupcagrada” spominje se u pjesmi *Oblak Radosav* (Karadžić II, 83).

³⁸² Čajkanović smatra da bi se pjesma *Smrt vojvode Prijezde* (Karadžić II, 84) – sa sekvencom u kojoj Prijezda i njegova supruga Jela skaču u Moravu – mogla protumačiti kao “devotio velikom bogu donjega sveta” (1941: 176).

³⁸³ Usp. Nodilov (132–133) paralelizam između Toplice i anglosaskoga Bronda.

³⁸⁴ Tu su i blizanački parovi Freyr/Freyja te Fjörgyn/Fjörgynn. Tacit navodi da Njödr ima i žensko ime Nerthus kao što i žena ima maskulino ime Skadi (Boyer 2003: XI).

unuka", i opakoga Besislava (N364; *Ann. Rag.*, str. 3). Kako navodi Nikola Ranjina (*Annali di Ragusa*, p. 170), bosanski Radoslav sazidao je Radićev grad na stancu kamenu usred sinjega mora.³⁸⁵ Navedenu legendu Nodilo postavlja u kontekst s legendom koja se pripovijeda u Srbiji "na desnoj strani Drine" o *Ragjevu kamenu*, *Ragjevu polju*, u okviru čega se poziva na Karadžićev *Rječnik* (Ragjevina). Agon između Radoslava/Pavlimira, unuka starca Radoslava Bijelog, i Besislava Nodilo interpretira kao mitsku borbu (*agon*) "ljetnog suhog Bijesa s bogom julijskog obilja" (N364). Za Radićev grad smatra da nije Dubrovnik, već da je to "Radov grad, podignut protiv daha ljetne zapare, protiv suhog Bijesa" (N364). Također, pretpostavlja da je Radoslav iz epskog pjevanja transponiran u "gradsku priču dubrovačku", a povezuje ga s likom iz pjesme *Borba Radoslava kralja sa sinom Ljutimirom* koju je zapisao Melko Lucijanović na Lastovu (*Slovinac*, Dubrovnik, br. 22, 1881, str. 449–450). O spomenutoj legendi Nodilo je pisao i u studiji "Prvi ljetopisci i stara historiografija dubrovačka" (1883) gdje je isto tako interpretira religijom *dvaju načela* ("slavenska vjera dvaju suparnih načela"), a interpretaciju okvirno započinje legendom o utemeljenju Dubrovnika

po kralju Radoslavu, ili Pavlimiru, kako mu je ime u docnijoj verziji popa Dukljanina. Radoslav je *bijel* (Belo), a bori se protiv nenavidnika Besislava: Besislav, od Bijesa, a ne Berislav, piše ga najdavniji rukopis, Mattei-ev. Konačna je pobjeda Radoslavljeva, jer inkarnacija njegova, istoimeni njegov unuk, vraća se iz Rima, te, nasljednim pravom, zasjedne na preoteti mu prijesto. (Nodilo 1883: 124)

U tom kontekstu navodi i priču o *kamenu*, točnije o Radić(č)evu gradu (ibid.: 125): "Ranjina i pop Dukljanin znadu za neki kamen u moru, koji se još za vremena Ranjina zvaše 'Radićev grad', radi uspomene Radislava bjegunca" (ibid.; Ragnina, *an.* 400). Dakle, bilješku o kamenu stancu dodat će na stranicama *Stare vjere Srba i Hrvata*.³⁸⁶

³⁸⁵ U Kavanjinovu *univerzalnom epu* (riječ je o žanrovskom određenju koje je ponudio Zoran Kravar) *Povist vangelska bogatoga, a nesrećna Epulouna, i ubogoga a čestita Lazara*, iliti *od štete bogastva a koristi ubožtva* najnižu hijerarhijsku kategoriju na *zlatnom lancu* (*scala naturae*) čine minerali, a svaka je kategorija strukturirana unutrašnjom hijerarhijom: u okviru kategorije minerala Kavanjin najviše hijerarhijsko mjesto pridaje *kamenu stancu* na kojemu je sagrađen Božji grad, "gornji Jerusolim". Inače, u narodnom vjerovanju Južnih Slavena kamen stanac (usamljeni kamen većeg oblika) imao je kultni karakter ("stan duše, kamen za koji je vezana duša umrloga" [Pavlović 1957: 614; usp. Marjanić 2003, 2004]).

³⁸⁶ O Nodilovoj interpretaciji Radoslava kao *julijskoga boga* usp. 8. poglavlje ove knjige.

Vojin Matić pokazuje kako je moguće spojiti mitska istraživanja sa psihoanalizom, točnije vlastitom *tvorevinom* – paleopsihologijom. Pritom Radoslava i Berislava uvodi u indoeuropsku blizanačku mitologiju (Matić 1976: 49), jer prema *nekim* legendama blizanci predstavljaju dualistična božanstva svjetlosti i tame, dobra i zla, a njihov antagonizam često *dovodi* do sukoba i smrti. U zvjezdanoj stazi zvijezda Blizanaca Vojin Matić polazi od Nodilove studije “Prvi ljetopisci i davna historiografija dubrovačka” gdje je Nodilo priču/mit o Smrdećem Duhu (Spuzente, *Smardo-Dassi*) i o njegovu suparniku, pobjedonosnome Orlandu, uzeo kao dokaznu matriču o staroslavenskoj religiji *dvaju načela* koja je zadržana u Dubrovniku (o čemu sam pisala u prethodnom poglavlju), a navedenoj poganskoj matrici pripisuje i mitem o utemeljenju Dubrovnika što se pripisuje kralju Radoslavu ili Pavlimiru (Nodilo 1883: 124). Vojin Matić pritom priču o utemeljenju Dubrovnika upisuje u blizanačku mitologiju, jer Radoslav i Berislav, koji se prema kronici utopio, kao dualistična božanstva figuriraju i kao blizanci:

U jednoj od anonimnih hronika, naprotiv, udavio se Radoslav pri pokušaju da sa ostrva Lave odnese bogatstvo i svetačke mošti. Ova omaška otkriva nam da se u legendi prvobitno radilo o blizancima sličnog imena, koji su kasnije, da bi se potvrdio legitimitet osnivanja Dubrovnika, pretvoreni u istorijske kraljeve. (Matić 1976: 49)

Solarna teorija: *teorija proljeća/zore vs. arktička teorija*

Lokamanya Maharaj Bâl Gangâdhar Tilak u djelu *Arktička pradomovina Veda* (*The Arctic Home in the Vedas*, 1903) arktičkom teorijom, koju autointerpretira kao naturalističku/solarnu teoriju, oponira Müllerovoj teoriji *proljeća ili zore*, upućujući na to da su obje teorije solarne i u obje su teorije legende, u našem slučaju riječ je o Ásvinima, interpretirane hipotezom da personificiraju solarni fenomen. Međutim, u usporedbi s Müllerovom teorijom koja se zaustavlja na *opadanju* moći zimskog Sunca, arktička teorija od duge tmine *okopolarnih područja* oblikuje prirodnu osnovu *mnogih vedskih legendi* (Tilak 1987: 291). Tilak elaborira kako legende o Ásvinima tematiziraju razdoblje kada su postojale neprekidne noći od tri, deset ili stotinu *dana*, “a pokazatelji koji su nas naveli na taj zaključak u najboljem su slučaju površno objašnjeni teorijama proleća

i zore, do sada prihvatanim” (ibid.: 285). Tilakova arktička teorija upućuje na to kako je i Max Müller uočio teškoću objašnjavanja pojave da Sunce deset ili dvanaest dana/noći ostaje nepokretno u zimskom solsticiju, smatrajući da tako dugo razdoblje nepokretnosti Sunca može objasniti (*jedino*) arktička teorija, “jer tada se može pretpostaviti da Sunce ostaje ispod horizonta tokom bilo kog vremena između jedne i stotinu noći, pa čak i šest meseci” (ibid.: 281).

Dragoš Kalajić na tragu Tilakove arktičke teorije poziva domaće etnologe da “preispitaju narodne trezore tradicija našeg paganstva pod svetlom ‘arktičke teorije’” (Kalajić 1987: 35). Nadalje, bilježi kako je Nodilo “u remek-delu naše indoeuropeistike” uspješno izložio brojne poveznice između Ašvina, Dioskura “i naše braće Pojezde i Prijezde, kao i analogije ili izomorfije njihovih borbi protiv suverene tame a za svetlost, za oslobađanje Zore” (1987: 37–38).³⁸⁷ Međutim, ipak detektira kako Nodilo nije uspio objasniti predaje o dugim zatočeništvima solarnog junaka *do-lje*, gdje nema *ni sunca, ni mjeseca, ni bijela dank a ni junaka* (*Ropstvo i ženidba Jakšića Šćepana*; Karadžić II, 94), koja ponekad traju dvanaest mjeseci, a ponekad i četiri godine. Nodilo je, naime, pretpostavio da dvanaest mjeseci tamnovanja označava dvanaest noćnih sati te “ako je vi-teški brat zamrknuo u ‘četvrtj godini’ time je, valjda, rečeno, da zamrče u četvrtj česti dana” (N96). Možda bi kao potvrda za Tilakovu arktičku teoriju mogao poslužiti *pjesnički* podatak prema kojemu Momčilo boravi u snijegu i ledu, što Nodilo interpretira da “može biti mitični led noćni” (N191). Kalajić pokazuje da višemjesečna ili dugogodišnja tamnovanja juž-noslavenskih Dioskura i Zore u svijetu podzemne tame (južne hemisfere) svjedoče “o istrajnoj memoriji uslova života u polarnoj ili okopolarnoj pradomovini Indoevropljana”, te da *možda* česte slike *staklenih brda* što donose nesreću i *skamenjene kraljevine*

također čuvaju memoriju na katastrofalnu glacijaciju primordijalnih zavičaja. [...] Možda i uporište borbe srpskih Dioskura ili Ashvina, Pojezde i Prijezde, “*Nebojša kula*” i “*Stojni Biograd*” pripadaju poretku indoevropskih tvrđava, posljednjih odbrana od tame i zime, koje

³⁸⁷ O kasnijoj Kalajićevoj ulozi u okvirima Nove srpske desnice usp. Čolović 2001: 79–83. “Deo retoričkih sredstava koja koristi ova grupa srpske ekstremne desnice do-lazi, uglavnom preko ruskih prevoda, iz repertoara klasičnih fašističkih i nacističkih formula i fraza namenjenih raspirivanju mržnje prema Jevrejima, Americi, komunizmu ili demokratiji” (Čolović 2001: 84).

se protežu od skandinavske, preko iranske i vedske tradicije? (Kalajić 1987: 38)³⁸⁸

Nodilo bilježi kako pjesma *Jakšićima dvori poharani* upućuje na to da je vitez zašao u mrklicu u četvrtoj godini (Karadžić II, 97), u okviru čega su Jakšići tražili sestru tri godine, a početkom četvrte godine Jakšić Dmitar (Nodilo bilježi Dimitrija) predložio je bratu Bogdanu da se rastanu te Dimitrija nastavlja potragu arapskom zemljom kako bi pronašao sestru Jelicu. Kod Stupnice, koja nije zdrava po junake, a iza čijega se prijelaza nalazi dvor age Arap-age koji je oteo Jelicu, naišao je na četiri robinje.³⁸⁹ Pjesma *Ropstvo i ženidba Jakšića Šćepana* (Karadžić II, 94) navodi da je Šćepan proveden kroz dvanaest odaja (mitem zatvaranja dvanaestero vrata) u "sarajima donjim" tamnovao je "po godine dana" (N95). Mitem prijelaza kroz dvanaest odaja Nodilo uspoređuje s vedskom predodžbom o niktomorfnom prijelazu (*jednog*) Ašvina kroz tri tamne prostorije, "dok se vozi preko zapadnog mora" (N96), a tri lađe iz priče *Mijina ženidba* (*Bosanske narodne pripovijetke* br. 25) na kojima se vozi bjelitelj morem iz crnoga u bijeli svijet (jednako tako) interpretira u mogućem ključu triju tamnih prostorija iz *Rgvede* kroz koje prolaze dvojica Ašvina "ili, bolje, da rečem", jedan od njih, pobjednik nad demonom (N97).

Brojke 4 (tetramorfno) i 12 (dodekamemorijsko), koje se odnose na vrijeme obitavanja u crnilu, Nodilo interpretira u kontekstu dvanaest sati dana i noći koji posjeduju i četiri doba, poput latinskih četiriju noćnih *vigiliae* ("tri ili četiri noćna razmaka").³⁹⁰ Mitem prema kojemu je viteški brat zamrknuo u četvrtoj godini, prema njegovoj interpretaciji, znači da je zamrknuo u četvrtoj česti dana, a mitem spacijalnoga prijelaza/transgresije dvanaest odaja interpretira u temporalnom kontekstu dvanaest noćnih sati (N96); Jakšića Šćepana Turci su zatvorili u dvanaestoj odaji gdje godinu dana nije mogao gledati ni sunca ni mjeseca ni bijela danku ni junaka (stihovi 208–209). Znakovito je da je, u trenutku kada je Šćepan bio oslobođen, na nebu Mjesec odskočio. Vidljivo je da interpretacijom blizanačkoga mitema o jutarnjim božanstvima koja donose zoru, jutarnju svjetlost Nodilo modificira Müllerovu teoriju *proljeća ili zore* koja je nji-

³⁸⁸ No, Slaveni su dugo bili nomadi i nisu pravili utvrđenja. Suvremena slika grada je relativno nova, kako detaljno navodi Mirjana Detelić (2006: 14).

³⁸⁹ O Nodilovoj interpretaciji mitema *četiriju robinja* usp. prethodno poglavlje.

³⁹⁰ Usp. 11. poglavlje ove knjige.

hovu pojavu interpretirala obnavljanjem Sunčevih snaga opalih tijekom zime (Tilak 1987: 275–276); jer, prema Müllerovoj interpretaciji, Ašvini djeluju kao spasioci jutarnje svjetlosti ili godišnjega Sunca prognanoga u trenutku zimskoga solsticija (ibid.: 279).

Ornitološka estetika: utva zlatokrila ili *božja ptica*

U usporedbi s Nodilom, koji mitem *utve zlatokrile* povezuje s pjesmama s mitemom o blizancima/Jakšićima kao prežitke *zlatopernih guski* Ašvina, Miroslav Hirtz detektira da je utva zlatokrila kao estetska ptica stereotipna “pojava naše narodne epike” o kojoj supostoje dvije interpretacije od kojih jedna navodi kako je riječ o mističnom alegorijskom biću u figuraciji vile (*ptica-djevojka*), dok je drugo tumačenje prizemljuje i razotkriva u njezinoj pojavnosti *patku*, “ali je ne umiju pravo odrediti” (1928: 83). Pritom Hirtz dokazuje da leksem *utva* znači *patka*, a *utva zlatokrila* “narodnih pjesama nije i ne može biti drugo, nego *obična divlja patka*, *Anas boschas* L., *Stockente*, *Märzente*, koje ima u nas posvuda i na koju se i danas jošte lov lovi” (Hirtz 1928: 86). Nodilo rgvedske ptice koje lete s Ašvinima, a opisane su kao *guske* (RV IV, 45, 4) ili kao prepelica koju Ašvini spašavaju od niktomorfnoga Vuka (RV I, 117, 16; I, 118, 8; X, 39, 13 [usp. N90]) iz vučje *gubice* (pećina noći), postavlja u paralelizam s našim zlatokrilim utvama:³⁹¹ “Utva, starosl. *atšva* (patka neka), jeste, i po vrsti životinjskoj, vedična guska” (N92). Navedeno pokrepljuje vedskim stihovima:

Himne dovode tada Ačvine kao spasitelje te pitome ptice od noćnog Vuka: “Prepelica vas pozva, o Jezdioci, kadno je vi izbaviste iz čeljusti Vuka!” (RV I, 117, 16, I, 118, 8 i X, 39, 13)

Prije noćnoga pomirenja stariji brat (blizanac) odlazi u lov na utvu na jezeru na koju je *pustio sokola* (*Dioba Jakšića*, Karadžić II: 98; N86–87). Trenutak kada je DMITAR *shvatio* (*etička spoznaja*) da se *mora* pomiriti s bratom, trenutak je kada je utva *šćepala* sivoga sokola i slomila mu desno

³⁹¹ Ježić pokazuje kako je *glasnik* (*oblak glasonoša*) arhaična metafora za oblak u vedskoj metaforici: “I inače nas vedska metaforika vrlo mnogo može poučiti o podrijetlu metaforike u kasnijemu i mlađemu pjesništvu na indoeuropskim jezicima jer je prepoznatljivo bliska njihovu indoeuropskome izvoru” (Ježić 1993: 60).

krilo i trenutak kada mu sokol objavljuje: “Meni jeste bez krila mojega/ kao bratu jednom bez drugoga.”³⁹² Nodilo iznosi pretpostavku da je utva, kao i sveti arhandeo u folklornom imaginariju, od vedske guske zadobila i atribut šestokrila (N92). U našim pjesmama utva je više večernja nego jutarnja ptica “te predskazuje [...] mitični zalazak dana u noćnu pučinu. Pjesme, u opće, rado iznose utvu, gdje ona tone u sinje more” (N93). Zanimljivo je kako Nodilo nastavlja iščitavati ornitomorfnu simboliku (“životinje od zlamenja”) koja je povezana s vidnim/vidovnim božanstvima njegova slavenskoga Olimpa; u usporedbi s Vidom koji je povezan s (bijelim) konjem, Vidovom suprugom/boginjom povezanom s rodljivim simbolizmom prasice i Zorom/Ušas povezanom s (nebesnom) kravom (svijetlom kravom nebesne ambrozije), Vidovim mladencima/konjicima (blizancima) pridani su ornitomorfni simbolizam utve zlatokrile. Tragom posljednjega animalno-antropomorfna simbolizma upućujem na to kako su Ašvini povezani s pticama (prepelicom, guskom) i morskim veprom (N90).³⁹³ Zasigurno, kao što je to započeo Natko Nodilo u okviru u svojih mitoloških interpretacija, a u okviru animalistike na tragu istraživanja talijanskoga sanskrtologa Angela de Gubernatisa,³⁹⁴ kao i semiotičkih interpretacija animalističkih epskih motiva koje je provela Mirjana Detelić, trebalo bi izraditi stručnu studiju o našoj epskoj animalistici onako kako je to demonstrirala Detelić (2012) u svome članku “Hrt, konj i sokol u deseteračkoj epici”. Takav interpretativni susret može pokazati da su Nodilovi ponekad fantastični mitski interpretativni podvizi u okviru rekonstrukcije “stare vjere” Srba i Hrvata i dalje korisni, o čemu u novije doba svjedoče i interpretacije Radoslava Katičića ili pak Aleksandra Lome (2002), koji se često, istina fragmentarno, poziva na određene Nodilove interpretacije.³⁹⁵ Zamjetno je da pjesma *Dioba Jakšića* objedinjuje sva tri

³⁹² “[...] kad se s večera titra na vodi bajna slika utava zlatokrilih, a sokolu polomi se krilo, tad polomljena je i noga konju pod jednim od dvaju braće” (N120).

³⁹³ Usp. interpretaciju Terencea Turnera neurske identifikacije “blizanci su ptice” (budući da dijele isti identitet više nego blizanci između sebe) koju određuje kao sinogdohu (Turner 1991: 121, 142–146).

³⁹⁴ U interpretaciji zoosimbolizma i vegetacijskoga simbolizma Nodilo polazi od djela Angela de Gubernatisa kao sljedbenika Müllerove mitologije prirode. Kao izniman primjer indijsko-slavenske komparativne mitologije Nodilo (N19–20) ističe spomenuto Gubernatisovo djelo o mitskoj zoologiji (*Mythologie zoologique, ou les légendes animales*, Pariz, 1874, 2 sv.).

³⁹⁵ Navedeno sam ilustrirala drugom prigodom (Marjanić 2021) na temelju dvaju epsko-animalističkih susreta u okviru ornitološke estetike koju čine utva zlatokrila ili

animalistička simbola koja su izdvojena kao primjeri interpretativnoga susreta: sukob epske braće odvija se oko viteških zoosimbola – svađa oko diobe konja i sokola se modificira u dramu i zaplet koji narativno, u okvirnom početku kozmizacije sižea (Dizdarević Krnjević 1997: 87), otkriva zvijezda Danica. Ukratko, Dmitar traži starješinstvo nad konjem i sokolom,³⁹⁶ u metonimiji dobivanja apsolutne vlasti, ali mlađi brat Bogdan ne daje mu upravu nad zemljom niti mu daje mogućnost da budu jednaki.

Dmitar ište konja starješinstvo,
Vrana konja i siva sokola,
Bogdan njemu ne da ni jednoga.
(Karadžić, II, *Dioba Jakšića*)

Marija Kleut zamjećuje da diobom imanja i zavodom oko junačkih obilježja oštećeni brat doživljava smrt sokola – njegovo pokajanje motivirano je metaforičnom slikom i alegorijskom porukom (Kleut 1992: 173; usp. Petković 2019: 130). U iznimnoj interpretaciji Hatidža Dizdarević Krnjević ističe da konj, sokol i utva zlatokrila “govorom’ i ‘ponašanjem’, otkazivanjem poslušnosti ili stradanjem, dovode Dmitra do svesti o grehu. Zato on hita kuća da zaustavi zlo ne znajući da ga je žena već uklonila” (1997: 95) te da dva istorodna simbola u suparničkom odnosu prenose opomene iz gornjega svijeta. “‘Poruka’ se prenosi dodirom, lančana; utva je ‘predaje’, konkretizovanu posredstvom žrtve, sokolu, a ova Dmitru. Zlatasta ptica primorava lovca da zapliva u ‘tiho jezero’ da bi izbavio ranjenog sokola” (Dizdarević Krnjević 1997: 106).

Mitem o kamenom nebu, *alem-kamenu* i ptici *alemparki*

Tragom *zendskoga* leksema *ačman*, koji označuje i kamen i nebo, Nodilo (46) apstrahira kako se *Arijcima* “noćno kube nebesno” priviđalo kao kamen i pritom simbolizaciju kamenoga *neba* iščitava u početnim sti-

božja ptica i epskoga sokola koji se koristi i u adhortativnom ili počasnom obraćanju ratniku (Detelić 2012: 48).

³⁹⁶ Detaljnije o starješinstvu usp. Kleut 1992 i Dizdarević Krnjević 1997. Hatidža Dizdarević Krnjević zamjećuje da su konj i sokol (ptice) još u staroindijskoj tradiciji u bliskoj vezi s parom Ašvina. “To što braća ne mogu da podele, deli njih” (Dizdarević Krnjević 1997: 101). Autorica nadalje upućuje na interpretaciju Dragutina Kostića, koji ističe da konj i sokol, kao i očevo oružje, pripadaju kao znak nasljednoga plemstva najstarijem sinu (Kostić prema Dizdarević Krnjević 1997: 88).

hovima “Moli boga prečista Gospogja, – na kamenu prestolu božijem” pjesme *Prečista Marija i sveti Arhandeo u raji i paklu* (Petranović II, 2).³⁹⁷ Detektira kako pored *alema-kamen* i *ptica alemperka* u južnoslavenskom usmenom pjesništvu simbolizira nebo (N46).³⁹⁸ Ponekad se umjesto kamenoga neba tematizira i kameni grad,

pa čak i metalni od čelika. [...] U našoj narodnoj pesmi *Ženidba cara Stefana* imamo očiglednu kombinaciju visoke planine, iza koje se nalazi kameni grad. [...] Dok je za Helene, kao i za pevače vedskih himni, sedište bogova na kamenom nebu ili u kamenom gradu, za stare Italike to u izvesnoj meri pokazuju izraz kao *Iuppiter Lapis*, za kojeg zna još i Ciceron, kao i *lapis Manalis*, iako su ovaj poslednji izraz rimski gramatičari dovodili u vezu ne s Manima umrlih predaka, nego i s čarolijom za kišu. (Budimir 1956: 11)³⁹⁹

Mircea Eliade apostrofira kako je pojava meteorita ostavljala dubok dojam na čovjeka (religijsko vrednovanje aerolita) – “doimali su se kao dionici nebeske sakralnosti”, te je u pojedinim kulturama oblikovana predodžba o *kamenom nebu*: “Australci još i danas smatraju da je nebeski svod kristalna stijena ili od kvarca oblikovano prijestolje nebeskog božanstva”

³⁹⁷ Petar Ž. Petrović navedeni stih interpretira prostorom u kojemu se drže božanstva/idoli (1960: 51). “To je istina, o, vi sretnici! Indra i Soma, vi ste onda slomili zaklon za konje i krave, oslobodili ono što je sakrto s kamenom” (RV IV, 28, 5). “Arijci su zamišljali nebo kao kameni svod s rupama kroz koje svijetle nebeska tijela” (Belaj 1998: 79). “O mitu o kamenom nebeskom svodu usp. Uno Holmberg, ‘Der Baum des Lebens’ (*Annales Academiae Scientiarum Fennicae*, Série B., vol. XVI, Helsinki, 1922–1923, p. 40); Hans Reichelt, ‘Der steinerne Himmel’ (*Indogermanische Forschungen*, 32, 1913, pp. 23–57), bio je uvjeren da je koncepcija o kamenom i metalnom nebu zajednička Indoevropljanima” (Eliade 1983: 207).

³⁹⁸ Iz indoeuropske leksičke grupe lat. *diēs*, *Diespiter*, *Iuppiter*, *deus*, *divus*, hrvatskih i srpskih leksema *dan*, *divan*, *diviti se*, grč. *Zeus*, *Dios*, *dēlos* Milan Budimir saznaje za opći i najstariji naziv neba i njegovih stanovnika, “budući da je onomasiologija tih koradikalnih derivata potpuno jasna i očigledna: reč je o vedrom i svetlom danu i nebu” (1956: 4). Zatim navodi i drukčije onomasiologije za isti pojam: lat. *caelum*, grč. *ouranos* (od starijeg *vorsanos*), njem. *Himmel*, engl. *heaven* “koji su koradikalni sa grupom *kamen*, *akmōn*, *asman* pa i *Hammer*. Znači da su stari Germani, iako su imali svoje koradikalne termine za grupu *dies Iuppiter*, dali novu semantičku nijansu isto tako dobro poznatoj grupi *akmōn* itd., pa je tako kod njih preovladala pretstava o nebu kao *kamenom svodu*” (ibid.: 4). Indoeuropsku predodžbu o kamenom nebu nedvosmisleno potvrđuje staroindijski *asman* (u značenju kamen i nebo) i germanski *hemín(r)la*, “o čemu je opširno pisao H. Reichelt (*Idg. Forschungen*, 32, 23)” (ibid.: 5).

³⁹⁹ U pričama umjesto kamenoga brijega ponekad se pojavljuje *Kameni Grad*, noćni grad, u kojemu borave Vid i njegova djeca u svom *opadajućem aspektu*, a figurira kao opozicijski topos Stojnom Biogradu, *dnevnom gradu* (N144–145).

(Eliade 1983: 15).⁴⁰⁰ Mavro Orbini u 126. poglavlju *Kraljevstva Slavena* bilježi kako su vandalski obredi pri sklapanju mira slični obredima venedskih/slavenskih naroda:

Bijaše im tako običaj pri sklapanju primirja ili mira s neprijateljem odaslati svog izaslanika, koji bi uzeo kamen u ruku i bacio ga u vodu, govoreći da neka tako pogine utopivši se onaj koji iznevjeri zadanu riječ, koju Vandali poštovahu bez odstupanja. (Orbini 1999: 188)

U arhaičnim predodžbama kamenu je pripisana životvorna funkcija kao i mitem o povratku ljudi u kamen, u okviru čega Jean Campbell Cooper navodi kako je prema jednom tumačenju riječ o lunarnom kultu jer je simbolizacija Mjeseca povezana s plodnošću i hladnoćom (1986: 61). *Avesta* navodi kako je kamen *prvi stvor* (*Vispered* XII, 10 [N46–47]). Uostalom, u alkemiji je najviši princip pridat kamenu mudraca, *Rebisu*, hermetičkom androginu koji *izmiruje* suprotnosti (*coincidentia oppositorum*). *Rebis* kao Kamen mudraca osnovni je alkemijski prafenomen koji predodžuje androgino izmirenje svih suprotnosti, nebeski brak između Sunca (*Sol*) i Mjeseca (*Luna*), crvenoga kralja (mladoženje) i bijele kraljice (nevjeste), (crvenoga) zlata i (bijeloga) srebra, sumpora i žive (*Merkur*), *pretrpivši* rastakanje i smrt u *nigredu* (Rad ka Crnom) i uskrsnuće kroz *albedo* (Rad ka Bijelom) u *rubedu* (Rad ka Crvenom), simbolički prikazanim *vertikalnim* sjedinjenjem različitih Spolnosti u Jednome (Tijelu) čime priziva prvotnu sferičnost androginije *anthroposa*. U okviru mitema o noći kada dva brata/blizanci gube svoju zračnost, Nodilo smatra kako je od *okamenjenja* motivirano ime (*nomen-omen*) Laodamas. Smatra da je grčka riječ *λα, λας* (stijena) “u svezi [...], po tumačenju grčkih pisaca, spartanski obični naziv za Dioskure” koji figuriraju kao *razoritelji stijene* – “noću skamenjeni Dioskuri jutrom raskamenili se” (N128).

Iščitavanje simbolizacije ptice alemperke i *alema kamena dragog* Nodilo provodi na primjeru *arijske* mitologije (RV i *Avesta*), upućujući na to kako Akademijin *Rječnik* nije pronašao etimologiju leksema *alem* (N47).⁴⁰¹ “Riječ nebo, nebesa, isto poznije zamijenila kamen. Etimologično

⁴⁰⁰ Dragojlović zapisuje da folklorne predodžbe o kamenom nebu ili nebu od dragog kamena najvjerojatnije proizlaze iz bogumilskoga nasljeđa. “U jednom tekstu *Razumnika* srpske redakcije ta penasta masa je kamenog porekla” (1970a: 136).

⁴⁰¹ Akademijin *Rječnik* ističe da arapski leksem *alem* označava *znak, zlamenje čudesno zlamenje*, te da *alem kamen* pokriva značenje čudotvoran kamen, *magicus*.

je već dokazano (Miklošić, *Christ. Termin.*, s. 48), da je nebo jedno sa lat. *nubes* i g. *nejoV*, te iz početka hoćase reći oblak nebo oblačno” (N46). Nodilo bilježi i značenje kamena u *slovu srpskom o kozmogoniji* (Jagić 1876: 95): “A vodu što drži? – Kamen veliki” (N46).⁴⁰² Za razliku od Jagića, koji spomenuti kamen interpretira utjecajem mitske matrice kršćanskih apokrifa, Nodilo pretpostavlja da *alatyryj*, *latyryj* – sličan našem *alemu* – također u ruskoj epici može prema *arijskom* nazoru označavati *nebo* (N47),⁴⁰³ a kao vjerojatnost za takvu interpretaciju upućuje na *priču o babi Latyrki/Latigorki ili Semigorki/Sedmogorki* koja pokazuje “na sedmostručni kamen *alatyryj*, a baš ‘sedmera’ su u Slavenâ ‘nebesa’. Uz *alatyryj* jesu i nekakvi ključevi, pa ista nebesa, u pjesmama slavenskim zatvaraju ključeve” (N47). Gojko Kraljević bilježi kako je kod nas uobičajen termin za dragulj *alem-kamen*, dok usmene pjesme navode kako se pored njega noću vidi kao danju: “Za isti pojam upotrebljava se riječ *almas* (*elmas*). (Upleteni *almas* kamenovi, nar. *pj.*)” (1974: 215). Na mitem o nebeskom kamenu može se nadovezati metoda liječenja Zemlje Marka Pogačnika, a riječ je o akupunkturi Zemlje (litopunktura) pomoću litopunkturnog kamenja opremljenih znakom – kozmogramom – koji u proces liječenja privlači arhetipsku (duhovno-duševnu) dimenziju mjesta (Pogačnik 2000: 179).⁴⁰⁴ Možemo reći da je Nodilo pitanje mitema o kamenom nebu formirao daleko prije Hansa Reichelta.

Naime, Reichelt u članku “*Der steinerne Himmel*” (1913), počevši od avestičke i staroperzijske riječi *asman-* “nebo” i njezinih ekvivalenata u vedskom *ásman-* i grčkom *ákmōn* s njihovim dvostrukim značenjem “kamen” i “nebo” i analizirajući leksičke dokaze i mitološke tragove pronađene među nekoliko drugih indoeuropskih naroda, sugerira da je koncepcija kamenoga nebeskog svoda indoeuropskoga porijekla i da je starija od koncepcije dnevnoga neba koja se odražava u indoeuropskom **d̥iēu-*. Iako se, primjerice, Nebo štuje kao božanstvo u *Avesti* (Y. 16.6; 42.3) i premda je grčki *Ákmōn* Kronosov otac, ovo je gledište za neke

⁴⁰² Nenad Đ. Janković navodi da su predodžbe o kamenom nebu imali i Egipćani, kod kojih je nebo bilo *od čelika*, a Kaldejci su vjerovali da je nebo *od tvrdoga metala* iskovao Marduk (1951: 28).

⁴⁰³ U ruskoj biblijsko-mitološkoj knjizi *bylina Golubinaja knjiga* *alatyryj-kamen*, “koji smo najprije našli na brdu Taboru, vrlo često [se] premješta daleko na ocean-more ili u ocean-more” (Jagić 1948: 112–113).

⁴⁰⁴ Usp. bjelorusku priču koja tematizira kako je Grom ubio Zmaja i mitem o *Zmajevu kamenu* (Belaj 1998: 70–71).

ipak sporno. Dakle, ne može se u potpunosti odbaciti indoeuropski mit o kamenom nebu koje je njegov sin (rođen od Majke Zemlje) razbio svojim čekićem tako da su svjetlost i kiša, koji su bili zatvoreni u stijeni, mogli na kraju pronaći put do Zemlje.

Lapiti: *noćno kamenjenje* uranskih božanstava i kamene kletve

Kako je nebesna *kuba* prema arijskoj predodžbi sačinjena od kamena, Dioskuri kada uzlaze (*ascensus*) na nebo ostvaruju noćni proces *okamenjivanja*. Time Nodilo (128) potkrepljuje vjerovanje o *kamenjacima*, *lapitima* (*lapicidiae*, komadići kremen, trud za kremen [usp. Graves 1969: 102, indeks]), napominjući kako je u okviru mitskih lapita najpoznatiji Pirotoo (Pejritoj – *onaj koji se okreće* [usp. Graves 1969: 300]).⁴⁰⁵ Zajedno s Tezejem Piritoo/Pejritoj otima (vjerojatno dvanaestogodišnju) Helenu (sestru Dioskura) te potom silaze u Had (*descensus*) kako bi Plutonu *ugrabili* Perze fonu, ali se kraj hadskih vrata metamorfoziraju u kamen. Naime, mit govori o tome kako su silaskom u Tartar izbjegli Letu; međutim, Had im je ponudio stol(i)ce zaborava koje postaju dio njihova tijela (*kameno sjedište*, *užareno sjedište* [ibid: 298–299]). I dok Piritoo ostaje vječno *okamenjen* u Hadu, Heraklo je uspio odvojiti Tezeja od kamene stolice, “ali dobar komad mesa i kože ostade prilepljen za kameno sjedište i zbog toga su svi Tezejevi atenski nasljednici imali male zadnjice” (ibid.: 299).⁴⁰⁶ Pored toga što je Tezej Egejev sin (*svijetleći*), genealoški je određen i kao Posejdonov porod, što znači da je isplivao iz *noćnih struja*. Iz toga dijela mitske iskaznice Tezej, u Nodilovoj interpretaciji, figurira i kao jutarnji

⁴⁰⁵ U sklop naših lapita mogu se ubrojiti kamene (monolitne) babe i *legende o lju-bljenju baba* koje su povezane s principom vlage (nalaze se u neposrednoj blizini vode). Jelka Vince-Pallua (1995/1996) povezuje ih s područjem koje su naseljavali nekadašnji Liburni kod kojih su prevladavali ženski kultovi te autorica uvrštava kamene babe u ženski kulturni supstrat, inkarnaciju femininog demona plodnosti (*genius loci*). O euroazijskim kamenim *babama* usp. Kulišić 1979: 213.

⁴⁰⁶ Silazak (*descensus*) junaka u pakao može se tumačiti privremenom smrću kojoj se izlaže sveti kralj tijekom vladavine, dok dječak *interrex* jedan dan vlada umjesto njega kako bi izaigrao zakon što mu zabranjuje da produži vladavinu preko trinaest mjeseci *sunčeve* godine (Graves 1969: 299). “[...] izvorno sam Had kao brat, prvobitno samo hipostaza nebeskog boga Zevsa nije morao imati veze sa zemljom; njegovom imenu **ha-vid-* odgovara u *Vedama* termin **sam-vid-* koji označava ‘zborište’ blaženih pokojnika (‘očeva’) na najvišem nebu” (Loma 2001: 154).

Dioskur, “u jeku dana, štono hraste za prvih šest sati, čisti zemlju i ljude iz noći izbavlja. Junak onda kraljuje”. Tezejevo ime i ime njegova pobratima Piritoa Nodilo prevodi atributima *trkač* i *priteča*, “a to bi bilo Pojezda i Prijezda” (N128). Mitski scenarij koji povezuje blizance čine dva konja, dva mača, dva hrta, požarni prizor, večernje okamenjivanje i jutarnje uskrnuće; iz *noćne pučine* izviri *božji blizanci*.

Mitem o lapitima ili kamenjacima (“čudnovato noćno kamenjanje i okamenjenici”) – pri čemu ne polazi od mita o lapitima kao mitskom plemenu iz Tesalije srodnom kentaurima (lapiti u značenju *ponosni*) – Nodilo (131, 138) pronalazi i u našim usmenoknjiževnim pjesmama. Mit o kamenjacima uvodi Toplicu i Kosančića/Kosajčića (Toplica Milan i Kosančić Ivan)⁴⁰⁷ koji figuriraju kao dvojica vitezova (viteška braća ili pobratimi) u *noćnom jadu*, u okviru čega Kosančić završava konfiguracijom noćnoga okamenjenika (*Komadi od različenih kosovskih pjesama* – Karadžić II, 50; *Margita djevojka i Rajko vojvoda* – Karadžić III, 10). Navedenu genealogiju Nodilo (131–133) uspoređuje s genealogijom anglosaskoga Beldega (*bijeli dan*, Baldr, Odin), s njegovim sinom Brandom (*žarka luč*, Toplica).⁴⁰⁸ U usporedbi s Toplicom kojemu su pridani atributi dnevnoga boga, Kosančić figurira kao *božji brat* koji će *padom ojaditi*; njegovo prezime proizlazi iz korijena iz kojega proizlazi i *leksem kosa*, *neka vrsta planine* (N132). Od petero legendarne braće koje spominje Porfirogenet u *De administrando imperio*, koji su predvodili Hrvate, ime Kosences Nodilo interpretira kao strukturno slično Kosajčiću/Kosančiću (“onaj koji se okamenio”). Nadalje, bilježi kako se mitski niktomorfni Vuk u Boki opisuje kao *kamenjak* te pridodaje kako je i *tamnoj vještici* pridani atribut *kamenica* (Karadžić, *Rječnik* – Kamenica).⁴⁰⁹

Nodilo navodi i četiri priče koje su povezane s mitemom okamenjivanja: *Zla svekrva* (Karadžić *prip.* dodatak 10), *jekavska priča Dvoje kraljeve djece* (Vila: *list za zabavu, književnost i nauku*, 1868, br. 28), *jekavska priča Tica djevojka* (Karadžić *prip.* dodatak 7) (N138–141) za koju upućuje da iznosi *najobilniju* građu o mitemu okamenjivanja,⁴¹⁰ a na priču *Tri jegulje*

⁴⁰⁷ Riječ je o dijelu epske trijade jer s njima uvijek ide Miloš Obilić/vojvoda.

⁴⁰⁸ Nodilo ne koristi pojam *teutonska mitologija* koji obuhvaća mitologiju *teutonskih naroda* (Germani, Anglosasi, Skandinavci, Goti i drugi narodi sjeveroistočne Europe).

⁴⁰⁹ O negativnoj valorizaciji leksema *kosa* usp. N132.

⁴¹⁰ O mitemu skamenjene kraljevine u kajkavskim pričama usp. N143. Usp. članak “O motivu okamenjivanja u bajkama balkanskih Slovena” Dejana Ajdačića (2004) u kojemu

(Karadžić *prip.* 29) (N141–142) nadovezuje i mitem o ginekomorfnoj/rođajnoj ribi, u okviru čega ističe da riba, a posebice jegulja (i riba šestokrila), u arijskoj simbologiji figurira kao rođajni znak (N142; Gubernatis: *Myth. zool.* II, p. 360–361). Iz noćne maternice izlaze svijetli konjanici (143).⁴¹¹ Mitem o rođajnoj ribi također interpretira pjesmom *Ako želiš zlatnoruka sina* (Petranović I, 21) u čijim je svjetovima mlada sultanija trebala oplesti plemenitu mrežu i uhvatiti ribu šestokrilu kojoj je morala odrezati desno krilo kako bi rodila sina zlatnoruka. Simbolizacija ribe kao rođajnoga simbola otvara simbolizam ihtiomorfne utrobe koja guta i rađa (Durand 1991: 193). Međutim, rob je odnio desno krilo ljubi, a lijevo krilo sultaniji koja je rodila guju šarovitu. Maja Bošković-Stulli pokazuje kako je motiv o čudesnom začecu od ribe raširen i kao posebna kraća pjesma (kratka balada o Risi ribi) i kao uvodna epizoda epskoj pjesmi u čijim će svjetovima kraljica nerotkinja roditi sina “sa slavnim obilježjima ako okusi mesa ili juhe od šestokrile ribe (i sl.)” (1975: 106–107).⁴¹² Dakle, uz mitem okamenjivanja Nodilo nadograđuje i mitem o rođajnoj ribi (N142–143) i mitem o zlatnoj djeci (primjerice, Karadžić *prip.* dodatak 10, *Zla svekrva*; Karadžić *prip.* dodatak 11, *Opet zla svekrva*; *Bosanske narodne pripovijetke* br. 2, *Tri sultanije i sultan*; usp. N138). Simbolička zvijezda na čelu kojom, primjerice, vile mogu obdariti dijete kao znakom božanskoga/solarnoga (svjetlosni znak) označuje arhetip *Divine Child* (Popović Radović 1989: 74, 126).

U starijim pjesmama Jakšići se kunu i kamenom, što znači da mu je pridano i sakralno značenje (N144), a udružen je s motivom ozelenjivanja suhoga stabla (Curtiusov *mundus inversus* ili u Čajkanovićevu određenju – stilska figura adinata [Čajkanović 1985a: 118]) u zakletvi “javor suho drvo l'jepo ozelenilo”. “Kamen je najobičnije obilježje za noćnu napast

podastire niz primjera o tome da u usporedbi s predajama gdje raznovrsni demoni okamenjuju ljude i životinje, u bajkama najčešće babe, *demonske stare žene* induciraju navedenu kaznu. Usp. Nodilovu interpretaciju mitema o Babinim ukovima (pozajmenici, kozlići, jarci petorošćići; N239 [Karadžić 1867: 24–25]) koji tematizira mitem okamenjivanja babe i njezinih jarića (*mitem o lapitima*) (usp. 7. poglavlje ove knjige).

⁴¹¹ U Cronenbergovu filmu *Ukleti blizanci* početna scena prikazuje kako dvanaestogodišnji blizanci opsesivno razgovaraju o intrauterinoj egzistenciji i fascinirani su idejom da se riba koja živi u vodi reproducira bez dodira (riječ je o vanjskoj oplodnji) (Kauffman 1998: 135).

⁴¹² Maja Bošković-Stulli nakon postavljenog upita “je li navedena kratka pjesma o ribi nastala kao osamostaljen torzo uvoda u epsku pjesmu o zmiji mladoženji, ili ona postoji otpočetka kao posebna pjesma (možda s kakvim drukčijim produženjem, koje se zaboravilo)”, upućuje na vjerojatnost druge pretpostavke (1975: 107).

noćnih jezdilaca" (N144). Nodilo navodi kako je ubojni (Odinov) kamen koji se siječe mačem prije *boja sačuvan* i u našim predajama, a liječi rane *od uboja* (Karadžić: Rječnik – Ubojni kamen). Predodžba o kamenoj *niktomorfnoj* nedaći očuvala se u našim kletvama i običajima, primjerice u kletvama koje sadrže verbalni simbol obreda da se *neka nešto skameni*: "Cio ovaj svežanj ljutih kletava s kamenom dadoše Jekavcima na ostavu djedovi neznabošci" (N145). Kamenom koji u Nodilovoj interpretaciji figurira kao oznaka za niktomorfno nebo *kleli/zaklinjali* su se poganski sjeverozapadni Slaveni o čemu svjedoči Helmold (I, 83). Isto tako, Rimljani su kamenom vršili *najoštriju kletvu* i sklapali najsvečanije pogodbe *ara maxima* (najveći žrtvenik) boga Herkula. "Pradavne kamene kletve, kod Slavena i Italo-Helenâ, prvi su uročnici nebesna braća", što mu služi kao (još jedna) potvrda sličnosti u *božanskim* nazorima klasičnoga kulturnog kruga te "stare vjere" Srba i Hrvata (N146).⁴¹³

Tomo Maretić za mitem kamenjenja koji pronalazi u grčkoj priči o Niobi navodi predaju iz Susedgrada za koju se vjeruje da tematizira svjetove okamenjenih svatova, u okviru čega upućuje na povjesnicu Augusta Šenoe, a pozivajući se na Tylorove odrednice navedene predaje imenuje eksplanatornim mitovima (1882: 174).

Mitološka embriologija ili embriološka mitologija

Etnograf James Randel Harris imenovao je kategorem "Veliki strah" što ga uzrokuje rođenje blizanaca u mitskim zajednicama (Ivanov 1980: 51); istovremeno se (paradoksalno) osjećalo poštovanje (*mysterium fascians*) i strah (*mysterium tremendum*) pred blizanačkim rođenjem, u okviru čega strah (*sveti zazor*) ne izazivaju samo blizanci nego i njihova majka. U afričkim arhaičnim društvima iščitavani su kao loš predznak te je jednog od blizanaca (ponekad i oba) zajednica ubijala, a majku bi osudili na doživotnu izolaciju (*separacija*). U plemenu Bantu blizanci su ubijani. U kasnijim razdobljima kulta blizanaca blizanci se poštuju, ali je jedan od njih povezan s negativnom paradigmom dvojne simboličke klasifikacije

⁴¹³ Tomo Maretić eksplicira "lov za narodnim primjerima paronomazije", zaključujući da su pojedine kletve nastale "paronomazije radi". Polazište njegove "Studije iz pučkog vjerovanja i pričanja u Hrvata i Srbâ" čini zamisao da je pučka etimologija, paronomazija utjecala na oblikovanje (mnogih) usmenih priča (1882: 128, 154).

(Ivanov 1980: 51), što se odražava i u slučaju Pojezde i Prijezde (Dioskura) budući da jedan od njih podliježe zakonima smrtnosti. Blizanci označuju utjecaj prekogrobnog i podvojenosti, dualizam progresije i regresije te-žnji koje su duhovne i tjelesne, dnevne i noćne (Chevalier i Gheerbrant 1987: 50). U slučaju kada blizanci označavaju uravnoteženo dvojstvo, kao što je onda kada su nalik jedan na drugoga, njihov je dualizam prevladan, nastaje jedinstvo dvojnosti, brisanje dualizma. Isto tako, Ivanov upo-zo-ra-na na to kako je rođenje blizanaca povezano sa svetim životinjama,⁴¹⁴ što dokazuje mit o Romulu i Remu, “čije se paralele otkrivaju po čitavoj Evroaziji”. Blizanci označuju dualnost i kao takvi mogu predočavati dvije strane ljudske prirode – *ego* i *alter ego*, često u neprijateljstvu, opisujući kozmičke izmjene dana i noći, Mjesec za punjenja i jedenja, u okviru čega Romul i Rem figuriraju kao arhetipski blizanci u silnicama neprijateljstva (Cooper 1986: 16).⁴¹⁵

S druge strane, pored velikoga straha od blizanačke mitologije, po-stoji i velika fascinacija biološkom strukturom koja predočuje dvojnost u jedinstvu ili jedinstvo u dvojnosti. Za razliku od opisanih predodžbi blizanačkoga jedinstva, afrički Dogoni bili su predani ideji dvojne pri-ro-de svega postojećega te su u okviru toga dvojnoga jedinstva prihvaćali (*mysterium fascinans*) i rođenje blizanaca (Ivanov 1980: 67). Primjerice, za oboravanje u Bugarskoj, koje se obavljalo prilikom osnivanja sela ili kada je ono već naseljeno, a kao zaštita od stočne zaraze ili epidemije, jaram i drveni dijelovi rala izrađivali su se od stabla koje je *bliznilo* – koje se iz korijena razvija u dva dijela; “lemeš kuju dva kovača blizanca, za vuču rala uzimaju se junci blizanci”, a orači moraju biti mladići blizanci koji oru nagi. Za vrijeme oranja, koje se obavlja noću, nitko ih ne smije vidjeti jer u protivnom oranje gubi magijsku moć. “Brazde treba zaorati kao tri koncentrična kruga” (Išgum 1978: 13).⁴¹⁶ U “Ispravicima i dopuna-ma” Nodilo (652–653) navodi kako kršćanski blizanci, sveta braća Kuzma

⁴¹⁴ Za razliku od Romula i Rema, Ašvini i Dioskuri su konjoliki blizanci. Usp. <https://aryaakasha.com/2020/08/04/on-the-horse-twins-the-savior-sons-of-the-sky-father-part-1-introductions-inceptions-and-asvins/>.

⁴¹⁵ Simbologija blizanaca u mitologijama obično označava dualizam svijetloga i ta-mnoga Mjeseca (Kulišić 1979: 171).

⁴¹⁶ Usp. oboravanje što su ga obavljali blizanci u selima sjeveroistočne Bosne i u Sr-biji (Išgum 1978: 12–13). Usp. studiju Ivanova (1984) u kojoj propituje kako karnevaleskni transvestitski ritual i kult androgina pripadaju istoj kategoriji koja može biti potvrđena usporedbom s blizanačkom mitologijom.

i Damjan djeluju kao čuvari ognja i božji *vrač*i/*vračari*/*vidari*. Dokazuje kako su crkve njima posvećene naročito prisutne u *čakavskim* krajevima, a učestale su i u 14. stoljeću i u *kajkavskim* krajevima između Save i Drave (N652).

Embrio bogovi bili su uobičajena tema drevnih mitova (Laing 1986: 105). Carl Gustav Jung eksplicira kako je moguće da motiv nejednakosti braće posjeduje nešto od arhaičnoga poimanja o tome da je placenta brat blizanac tek rođena djeteta (ibid.: 109). Ronald D. Laing (ibid.: 101) elaborira korespondenciju triju obrazaca: embriologemi (embriologija, tijelo, biologemi) – psihologemi (um, psihologija) – mitologemi (antropologija mita i obreda), čime ostvaruje odnos između biologije/psihologije i mitologije, mitološku embriologiju ili embriološku mitologiju (ibid.: 106). Sigmund Freud upućuje na to kako se parovi sastoje od plemenita i niska dijela (obično braća) te kako se taj motiv provlači kroz legende i književnost. U blizanačkom odnosu jedan je uvijek “slabiji od drugoga i ranije umire. U Gilgamešu je ovaj prastari motiv nejednakosti između dva brata poslužio da bi se predstavio odnos između muškarca i njegova libida” (prema Laing 1986: 107). Pritom blizanačku mitologiju Freud interpretira motivom placente:

Slabiji blizanac koji prvi umire je placenta, ili posteljica, jednostavno zato jer je ista majka redovno rađa s djetetom [...] Ali u prvoj knjizi Frazerove *Zlatne grane* može se pročitati da se među arhaičnim narodima posteljica naziva *bratom* (sestrom) ili *blizancem*, te se u skladu s tim prema njoj i odnosi, odnosno hrani je i brine se za nju, što, jasno, ne može dugo trajati. Ako postoji takva stvar kao što je filogenetičko sjećanje pojedinca, što će srećom uskoro biti neosporno, ovo je također izvor tajnovite pojave “Doppelgängera”. (ibid.)

Nadalje, Freud otvara simboličku interpretaciju Enkidua kao Gilgamešove posteljice čime uspostavlja podudarnost između fetalno-pupčano-placentnog obrasca te mitologema i psihologema (Laing 1986: 107).

Mit o blizancima može se usporediti i s konceptom *plerome* koja je ključ Jungove kozmogonije i koja svoje podrijetlo ima u gnostičkim mitovima stvaranja, označavajući temelj ili “božanstvo” iz kojega je rođena cjelokupna stvarnost. Pleroma je ujedno i prazna i savršeno ispunjena i u svojoj je najmanjoj točki beskonačna. Iz tog bezobličnog, beskonačnog temelja stvara se *creatura*, svijet razlika. U svijetu plerome, koji je

ujedno i prazan i ispunjen, nema razlikovanja. Razlikovanja ili dvojnosti svjetla i tame, praznog i punog, jednog i mnoštva pojavljuju se u kreaturi. Time se blizanačka mitologija može upisati u alegoriju plerome, dvojnosti u jedinstvu/jedinosti. "Isto tako ni dvojnosti ne mogu biti stalne, nego se nalik oprečnostima, moraju združiti u magijskom braku u kojem se razrješuju sve razlike" (Peat 2000: 207–208). Nodilo je pomoću mita o blizancima interpretirao uzlaznu putanju/evoluciju i silaznu putanju/involuciju Sunca, sliku jutarnjega i večernjega Sunca. Dualistička (dihotomijska) kozmologija izvire iz prirodnoga dualizma podneblja s dva oštro razgraničena godišnja (zimске i ljetne svetkovine) i *dnevna* (dan – noć) doba, u o okviru čega je znakovito da su Blizanci treći zodijski znak koji prethodi ljetnom solsticiju.

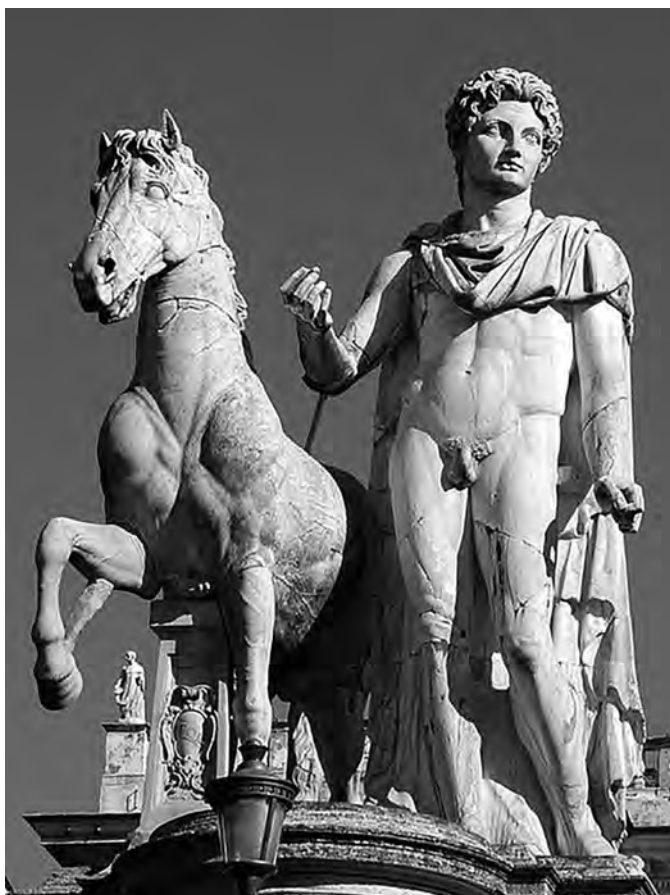
Nodilova blizanačka mitologija može se povezati s Maretićevim (filološko-mitološkim) navodom da su komparativna filologija i mitologija

dvoje bliznadi rođene u isto vrijeme [...], odatle se može s punim pravom tvrditi, da su i objekti njihova istraživanja isto tako dvoje bliznadi [...]. To su dvoje bliznadi: jezik i motrenje prirode; postanak je jednoga nerazdružljivo povezan s postankom drugoga. (Maretić 1882: 118–119)



Obična divlja patka, *Anas boschas* L. Naumann, Johann Andreas. 1897. Johann Friedrich Naumann *Die Naturgeschichte der Vogel Mitteleuropas*. Neu bearb. von G. Berg [et al.] Hrsg. von Carl R. Hennicke. v. 9, Gera-Untermhaus: F.E. Kohler.⁴¹⁷

⁴¹⁷ Preuzeto s mrežne stranice <https://library.si.edu/image-gallery/74561>.



Dioskur, Poluks (Polideuk) ili Kastor, Rim, Kapitol; jedan od konjoličkih božanstava koji, prema Nodilovoj interpretaciji, proizlaze od blizanačkih konjoličkih Ašvina.⁴¹⁸

⁴¹⁸ Preuzeto s mrežne stranice [https://en.m.wikipedia.org/wiki/File:Dioscuri_\(Pollux_or_Castor\),_Rome,_Capitol.jpg](https://en.m.wikipedia.org/wiki/File:Dioscuri_(Pollux_or_Castor),_Rome,_Capitol.jpg).

6. O Suncu, ali bez prvenstva solarne mitološke teorije: noćna trilogija Sunca

Otklonite mit, povijest više nije razumljiva,
pa prema tome ni zanimljiva.
(Dumézil 1979: 120)

O pokretačima *arijske* vjere i Suncu (Dabogu) kao Vidovu sinu

U okviru ispisivanja genealogije južnoslavenskih božanstava – re/konstrukcije božanstava *stare vjere* Srba i Hrvata – Nodilo je utvrdio da godišnji ciklus običaja predoduje jednu od najvećih tema antropologije religije i *antropologije iskustva*, budući da su godišnji običaji bitni zbog orijentacije u vremenu i prostoru. A kako orijentacija znači znati gdje je Orijent/Istok, kao bitne vremenske točke pored izmjene dana i noći (riječ je o opoziciji koju, primjerice, ne pronalazimo u rekonstrukciji mitske podloge hrvatskih narodnih običaja i vjerovanja Vitomira Belaja) Nodilo postavlja zimski i ljetni solsticij, proljetni i jesenski ekvinocij, vrijeme Mjesečevih mijena, kao i vrijeme pojavljivanja i nestanka pojedinih *ne-cirkumpolarnih* zvijezda (usp. Jacanović 1996: 266). Jer, prisjetimo se, kao što je naveo Jacques Attali: “Prvi kôd, prvi društveni instrument, prva mitologija, prva sveta knjiga: *kalendar nikada nije proizvoljan*” (Attali 1992: 43). Usmena poezija u brojnim primjerima tematizira antropomorfna i teomorfna nebeska tijela te će taj antropomorfizam i teomorfizam Nodilu poslužiti u iščitavanju genealogije slavenskih božanstava. Naravno, sljedeću grupu čine (obredne) pjesme za određene svetkovine/blagdane u godini, i kao prvu skupinu navedenih pjesama interpretira pjesme dodola i prporuša za koje je utvrdio da se odnose na vrhovno božanstvo *religije vida* (Svantevid/Vid), a ne na Perunovo bogoštovlje kao što pretpostav-

ljaju novija (i današnja) etnološka istraživanja.⁴¹⁹ Polazeći u analizu kretanja godišnjega Sunca, Nodilo otvara i interpretaciju godišnjih običaja, što će reći – predmeta etnologije, čime svoju studiju postavlja u kontekst *etnofolklorizma* (pod tom odrednicom podrazumijevam sjedinjenje etnoloških i folklorističkih metoda, a preuzimam je od Richarda M. Dorsona, koji, primjerice, Maxa Müllera određuje kao *etnofolklorista* – “ethnofolklorist” [usp. Dorson 1968: 38]). Podsjećam na to da će Vitomir Belaj autointerpretirati vlastitu hermeneutičku metodu kao miksturu filološke (interpretacija rekonstruiranih mitskih tekstova) i etnološke/kulturno-antropološke (rekonstrukcija obredne/običajne radnje) metode (hermeneutička interpretacija teksta i obredne/običajne radnje).

Nodilo ističe da solarna i olujna (*meteorološka: munjevni oganj i olujna noć neba*) teorija mita “samo djelomičnu istinu pogagjaju”, i pritom dektira: “Pokretači vjere arijske valjda su, zajedno, i sunce, i munja, i vidilo, i oganj, i djedovi upokojeni” (N147). “Početak” religije ne rješava monistički, čime spaja Müllerov kult prirode i Tylorov animizam koji je izvore prvobitne religije upisao u ljudsku dušu, što je u daljnjoj etapi rezultiralo kultom duhova i prirode. Nodilo se opredijelio za politeističku rekonstrukciju izvorišta religije i time potvrđuje da njegova mitološka teorija nije (samo) solarna, kako su je neki znanstvenici atribuirali i na tragu toga (isključivog) solarizma negirali njegove re/konstrukcije staroslavenske religije / stare vjere. Istina je da staroslavenski politeizam nastoji upisati u monoteističku *vidovnu* mitologiju s obzirom na Svantevida/Vida kao vrhovnoga staroslavenskog boga. Pritom (nebesko) *vidilo* postavlja na treće mjesto, premda Vida određuje kao vrhovno staroslavensko božanstvo, dok *religiji groba* (navođenjem) dodjeljuje posljednje mjesto. Polazeći od vjerovanja da je “od vidila sunce, pa ga ovome podrediše. [...] bez preteče, vidila dnevnog, sunca nema. Sunce stoji od Vida, te je njegov sin” (N148), apstrahira da u Srba i Hrvata Sunce nije izvorište religije,⁴²⁰ a kao potvrdu za svoju tezu uzima pjesmu *Car nebesni, kad ženjaše sunce* (Vrčević 1883: 74). Dokaz pronalazi i u Helmoldovoj *Kronici*, kojoj po

⁴¹⁹ O Nodilovoj interpretaciji dodola i prporuša usp. 3. poglavlje ove knjige.

⁴²⁰ Šefik Bešliagić pretpostavlja da je otvaranje grobova kako bi pokojnike još jedanput ogrijalo Sunce imalo veze i s reliktom slavenskoga poganskog kulta Sunca, što je u suprotnosti s tumačenjima da su Slaveni pri dolasku na Balkan prakticirali spaljivanje mrtvih. “Međutim, treba imati na umu da ne postoje sigurni dokazi da su se stari balkanski Sloveni spaljivali” (1974: 207).

svemu sudeći najviše vjeruje (čudno je kako je iz kristijaniziranoga pera Nodilo ostvarivao rekonstrukciju staroslavenske *stare vjere*), a u kojoj se izvješćuje da “Slavenima Svantevid bijaše car nebesni” (N148). U okviru detekcije kako južnoslavenske pjesme i priče iznose Sunce kao “momka u najvećem usponu”, kao *mladića koji se ženi*, ipak bilježi da Sunce ima Sunčevića (Karadžić: *Rječnik – Sunčević* [usp. Janković 1951: 38]), “jer, kako zalaze i uzlaze, slavenski su bogovi udvojeni” (N148). Međutim, u usporedbi s *ostalim udvojenim* božanstvima (podsjećam na Vida i njegove hipostaze kao ostarjeloga Velesa/deše kao i na dijadnu južnoslavensku boginju celestijalna Vida – terestijalna Živa), Sunce (ipak) uvijek figurira kao mladić, što znači da ne poznaje ostarjeli aspekt u kojemu, primjerice, djeluje Svantevid u zimskom (zoomorfnom) godišnjem razdoblju. Kao Sunčevu majku, naravno, Nodilo postavlja celestijalnu Vidu, kao brata – Mjesec, a sestru – Danicu.⁴²¹ Nodilo time postavlja dvije Svantevidove genealogije: u jednoj genealogiji centralno mjesto pripada Vidovim sinovima/blizancima (Jakšići) i njihovoj sestri Zori koji ostvaruju incestnu (endogamnu) kozmogonijsku hijerogamiju, a u drugoj genealogiji dominira Sunce koji ima brata Mjeseca i sestru Danicu, u okviru čega je zamjetno kako su Sunce i Mjesec (s obzirom na njihova planetarna i astralna određenja u Nodilovoj re/konstrukciji južnoslavenske *stare vjere* maskulinoga roda. Pritom Zora oblikuje femininu poveznicu između te dvije genealogije s obzirom na to da ostvaruje incestnu hijerogamiju s Jakšićima i sa Suncem, pri čemu Nodilo naglašava incest između Sunca i Zore. Nodilo Sunce, koje je deminutivni leksem “u svim jezicima i narječjima slavenskim” (N148), atribuirao kao Svarogova sina, čime ostvaruje korespondenciju (Nodilovo jednačenje) Svaroga i Vida (N593).⁴²² Henryk Łowmiański detektira da su dva osnovna božanstva Perun i Svarog dvije različite transformacije istoga prvotnog božanstva indoeuropskoga neba (prototeizam) te kako Svarog figurira kao jedino slavensko božanstvo koje se javlja u ulozi oca ostalih božanstava (1996: 76, 138, 146). Dakle,

⁴²¹ Donald M. Epstein, kao i Müller svojom mitologijom prirode, utvrđuje da izrazi *ma Dobro jutro* ili *Laku noć* potvrđujemo i svetujemo cikličku prirodu *svakoga dana*, što je dokazom kako su ritmovi i krugovi čvrsto urasli u svaki vid naših života na mnoštvo načina (Epstein 1998: 50).

⁴²² Nodilo navodi kako jedino Litvini/Litavci i Rusi Sunce promatraju kao *Ženu*, i pridaju joj *Muža* (Mjesec), te pretpostavlja kako je *rodno* određenje Sunca i Mjeseca kod spomenutih naroda nastalo pod germanskim utjecajem (148). O *rodnom* određenju Sunca i Mjeseca usp. 11. poglavlje ove knjige.

Daboga/Dažboga/Svarožića Nodilo određuje kao Vidova sina, postavljajući simbolički splet Neba i Sunca i ostvarujući korespondenciju između Svantevida i (sada) još jednoga božanstva, u ovom slučaju Svaroga (N362).⁴²³ Svarog i Svarožić – koji je figurirao kao visoko božanstvo u zapadnoslavenskih Redarijaca (Retrana) u Radogošću (Belaj 1998: 55; N46), a u ruskom mitološkom sistemu dodijeljen mu je atribut božanstva *vatre* – figurira, prema Nodilovoj interpretaciji, kao dijadno božanstvo neba, dvostruki nebesnici.⁴²⁴ Prema ruskim izvješćima, Svarožić (Sunce) figurira kao Svarogov sin: “Sunce car, sin Svarogov, koji je Dažbog” (N241, 362 [usp. Jagić 1880]).⁴²⁵ Međutim, Nodilo dodaje da ima više Svarožića, jer isti ruski spomenici Svarožićem nazivaju i Ognja i *Ognjeve* (u množini). Pretpostavlja da je u mitologiji sjevernih Slavena Svarog i Svarožić ono što je kod nas Bog i Božić, Car nebesni i Sunce (njegov sin) “koji se uždio na Ognju mlade godine” (N241). Pretpostavlja da se teonim *Svar-og* “od svar, nebo, ili sunce (kor. *sūr, sül*, Mikl. Etym. Wört. pod *Svarogŭ* i *sül*), i sufiksa *og*, što izrazuje prostorni pojam” (N241), očituje kao još jedno Svantevidovo ime/teonim u teofanijskoj polionimiji.⁴²⁶ Za *Ognja/Ognjeve* smatra da ih ruske glose drugdje imenuju teonimom *Chъrsъ*, i da ih razlikuju od Dažboga-Svarožića.⁴²⁷ Tako božanstvo Hrs/Hors (koji se nalazi među kijevskim idolima kneza Vladimira) – uostalom kao i Gregor Krek – Nodilo postavlja za teonimnu metonimiju zemaljskih ognjeva, *krijesa*:

⁴²³ O Nodilovoj kasnijoj interpretaciji Radogosta (određenije, Svarožića) kao *julij-skoga* Sunca usp. 8. poglavlje ove knjige. Poslušajmo Nodilov eksplanatorni mit u kojemu izjednačava Radogosta i Svarožića: “Sunčani Radogost julijske žetve za to, što je sin višnjega boga, zove se Svarožić, kao što su Svarožići i svi ostali likovi godišnjega Sunca” (N363).

⁴²⁴ Nodilo (66) bilježi da je u *Ipatjevskom ljetopisu* iz 10. stoljeća zapisano kako su Svaroga imenovali Egipćani, što znači da je nebeski višnji bog postavljen u odnos s Egiptom (navode iz *Ljetopisa* preuzima iz Jagićeve studije [1880]). Łowmiański smatra da bi Svaroga trebalo nadovezati na nešto kasnije zapadnoslavenske kolonizacije na područja Hrvata, Obodrita i Srba iz 6. stoljeća te da se kult neba u Južnih Slavena razvio u *dva vida* kao rezultat ukrštanja *dvaju pravaca naseljavanja*, a ne politeističkih tendencija (1996: 76).

⁴²⁵ Svarog je poput Peruna zabilježen kao bog Istočnih Slavena, a Svarožić je potvrđen kao visoko božanstvo kod zapadnoslavenskih Redarijaca (Retrana) u Radogošću (Belaj 1998: 55). Pavao Tijan ističe da je ime boga Svarožića jedini zajednički element kod Istočnih i Zapadnih Slavena, a koji se ne pojavljuje među Južnim Slavenima (2019: 135).

⁴²⁶ O ostalim Nodilovim polionimijama za Svantevida usp. 2. i 7. poglavlje ove knjige.

⁴²⁷ Boris Aleksandrovič Rybakov apostrofira kako postoje dva glavna sunčeva božanstva – Dažbog i Hors, u okviru čega Dažbog figurira kao simbol proljetno-ljetnog Sunca, a Hors simbolizira konkretno dnevno svjetlo (oko svijeta) (1981: 433).

prema srpskom i hrvatskom mitu Oganj se razilazi od Božića, “premda se ovaj pri njem pali” (N241), napominjući da se leksem *krijes* prema fonetskim pravilima ne može usporediti s Horsom sjeveroistočnih Slavena (N348)⁴²⁸ te kako je etički obris Sunce najviše ostvarilo u helenskoj mitologiji u liku *plavokosoga, sunčanoga* Apolona/Feba koji vuče korijene iz *arijskoga* i našeg mita: “Od boga čudorednog i estetičnog potekoše grčke glasovite dvije besjede: ‘Gledaj, da upoznaš sam sebe! i ‘mjera u svemu!’” (N150).⁴²⁹ Time se u Nodilovu Olimpu Sunce očituje kao prvo božanstvo s kojim je povezana “etična vrjednoća”, pri čemu detektira kako mnoge kletve i zakletve dimenziju (*kletvene* i *zakletvene*) potvrde pronalaze u Suncu.⁴³⁰

Uz spomenute pridane mu uloge, Sunce može figurirati i u osvetničkom modusu, povezanom s imaginarijem prženja (*pretjerano Sunce*; suša, nerodica), i u navedenu svojstvu sadrži atribut *jarko* (N149); primjere, u kletvi “Sunce te osvetilo!”. U usporedbi s Vidom koji čini “tvorno, početno vidilo, Sunce kao “sporitelj i davač ljetnoga ploda” daje toplinu. Nodilo navodi sintagmu *godišnji hod Sunca* – svojim godišnjim hodom, “a moćnim mijenama svoga žara” donosi plodnost (N151) – koja se nalazi u i naslovnoj sintagmi knjige Vitomira Belaja (1998). Na osnovi toga moguće je uspostaviti korespondenciju prema kojoj Nodilovo *Sunce* figurira kao vegetacijski bog Juraj u rekonstrukciji staroslavenske mitologije u knjizi *Hod kroz godinu: mitska pozadina hrvatskih narodnih običaja i vjerovanja* (1998) Vitomira Belaja te tako ostvariti palimpsestno podudaranje Nodilova solarizma i vegetacijskoga mitema Vitomira Belaja.

⁴²⁸ U poglavlju “Sunce dvanaestoliko i gradnja mlade godine” (Dio IV.) za ime ruskoga božanstva Чорсъ Nodilo smatra da bi ga se moglo povezati sa staroslavenskom riječju *kresъ*, u značenju sunčane *uvratine* i s našom riječi *krijes* u značenju *vatra*, i pritom navodi kako neće ulaziti u slavističke rasprave, pri čemu tumačenja Jagića i Miklošića oponiraju interpretacijama Aleksandra F. Giljferdinga, Konstantina Jirečeka i Gregora Kreka. Nodilo upućuje na to kako njegova mitološka interpretacija uvida “da su naši kresovi nesumnjivo ognjevi neznabožački. Pada mi u oči i to, da od kresa dobismo riječ uskrsnuti, valjda po analogiji uskrsnuća sunčanih bogova, moću vječnog Ognja” (N241). Ognjeve/Oganj ruske glose iznose pod imenom Чѣръсъ, “te se čini, da ih razlikuju od Dažboga-Svarožića” (N241). O višeznačnoj uporabi pojma *kres/ krijes* usp. Nožinić 2019: 20–21.

⁴²⁹ U Apolonovu hramu u Delfima nalazio se *ozbiljan pozdrav/apoftegma* (Otto 1998: 102, 104) *Spoznaj sebe sama*.

⁴³⁰ O kamenim kletvama usp. 5. poglavlje ove knjige.

Posebice od značenja kao *davatelja topline i hrane* tvorbeno je ime Dabog/Dažbog (Svarogov/Vidov sin), u okviru čega Nodilo (154) ističe kako je Dabog poznat u panteonu sjeveroistočnih Slavena. U značenju “bog davač” kao sinonimne teonime određuje Dabog, Dajbog, Daždьbogъ, upućujući na to kako je taj teonim nastao iz invokacije: “*Ako Bog da!*”, “*E da Bog da!*”..., a antroponime “Dabo, Daboje, Dabiša, Dabisav, Dabiživ (?)” interpretira kao prežitke spomenutoga mogućeg boga i iz toga zaključuje kako pučka poslovice *Bog je stari davalac* tematizira Sunce.⁴³¹ Pritom zapisuje kako se teonim Bog već u poganstvu diferencirao od Sunca i počeo označavati opće božanstvo (N152). Kršćanska je interpretacija navedeno božanstvo transponirala i degradirala u *hromoga Dabu*, za što potvrdu pronalazi na primjeru priče *Dabog* koja uspostavlja dualizam između Daboga kao *cara na zemlji* i *Gospoda Boga na nebesima*.⁴³² Njihovo *carevanje* inducirano je *pogodbom* prema kojoj je dogovoreno da “grešne duše ljudi idu Dabogu, a pravedne Gospodu bogu na nebesa”.⁴³³ Nodilo uvodi pretpostavku kako je *građa* navedene priče *manihejska* (određenije, u Nodilovu poimanju – *krestjana bogomilskih*), a ne kršćanska. Demonizirana transformacija Daboga inducirana je ekstremnim maniheističkim načelom. Naime, riječ je o pogodbi vladanja svijetom koju su iz vremena Sasanida višnji Ormuzd i Ahriman ugovorili po principu da se “za doba od devet hiljada godina ‘u vremenu neograničenom’ ništa ne smije promijeniti, a iza navršenoga roka pogodbe ‘mazdejci očekivahu nebesnoga Spasa, sina Božjeg’ (N153).

Vidovo stablo “od svjetlosti” kao slavenski Yggdrasil

Razmatranje o božanstvu Sunca Nodila dovodi pred dendrolatrijski mit o stablu svijeta (*arbor/axis mundi*). Ulaskom u slavensko-nordijsku

⁴³¹ Usp. 2. poglavlje ove knjige.

⁴³² Hromost se može iščitati i u znaku teoksenije; mnoga božanstva, kao što pokazuje Veselin Čajkanović, objavljuju se ikonografijom *trpećega* hoda. Usp. Lévi-Straussovu interpretaciju mita o Edipu u kontekstu problema s hodom (1989: 210).

⁴³³ U priči *Dabog* (Vila: *list za zabavu, književnost i nauku*, 1866, br. 40, str. 642) božji je sin kopljem *razvalio* Dabogu *vilice*: “A sve grešne duše, što ih je Dabog od pamtiveka proždriho pokuljaju iz usta i odu sa sinom Gospodu Bogu na nebesa.” Nodilo navodi kako još *jedna priča* sadrži antitezu između spomenutih božanstava (usp. Vila: *list za zabavu, književnost i nauku*, 1876, br. 41).

komparativnu mitologiju Nodilo će nastojati dokazati kako je i slavensko Stablo svijeta (*arbor mundi*) figuriralo kao skandinavski jasen (Yggdrasil) koji postavlja u paralelizam s "Irminsulom, kog uništi Karlo Veliki u vojni od god. 772" (N155),⁴³⁴ a u interpretaciju polazi od Schwartzove studije *Indogermanischer Volksglaube: Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der Urzeit* (*Indoeuropska narodna vjerovanja: prilog povijesti religije u prapovijesti*, 1885) koja tematizira nebesko stablo od svjetlosti kod Indogermana.⁴³⁵ Nodilo pritom zapisuje i kritiku Schwartzove studije, upućujući na to kako je Wilhelm Schwartz detaljno interpretirao stablo od svjetlosti kod Indogermana, "a kašto i smiono" (N155). Nodilova kritička zamjerka Schwartzovoj studiji podjednako se može primijeniti i na njegovu re/konstrukciju o slavenskom stablu od svjetlosti. Međutim, pored toga što kao slavensko stablo od svjetlosti određuje jasen, u kasnijim navodima dodat će i, primjerice, *lovoriku* (N214), što je dokazom znanstvene neodlučnosti, vrludanja s obzirom na građu koja razotkriva nemogućnost jednosmjernosti/apodiktčnosti u mitskim interpretacijama. Detektira kako se obično kao takvo stablo u usmenoknjiževnim svjetovima tematizira zimzeleno stablo koje označuje "vječnost svjetlosti, zamrle i zabušene, no uztrajne i uvijek žive preko zime i noći" (N155). U usporedbi s koncepcijom Stabla svijeta kao osnovnoga toposa na kojemu se odvija mitski/kozmički sukob između Peruna i njegova oponenta Velesa (zmaj/zmija) u re/konstrukciji Vitomira Belaja, Nodilovo stablo je određeno kategorijom Svantevidove svjetlosti i pridana mu je uloga rođajnoga stabla (antropodendromorfni mit) te se time Stablo upisuje u antropogeni mit,

⁴³⁴ Za Irminsul Nikola Visković bilježi kako se ne zna kakva je njegova veza s germanskim božanstvom Irminom (2001: 360; usp. Šmitek 1999: 189). Irminsul je stablo u koje su vjerovali Sasi, kao što je Yggdrasil figurirao kod Vikinga; postoji, dakle, sličnost između Sasa i Vikinga.

⁴³⁵ Usp. prvo poglavlje *Der himmlische Lichtbaum der Indogermanen in Sage und Kultus*. Nodilo doslovno prenosi (prevodi) Schwartzovu složenicu *Lichtbaum*. Zanimljivo je da se Nodilo neće teorijski zaustaviti na Schwartzovoj uputi o nižoj mitologiji i popularnim vjerovanjima. Za razliku od Jacoba Grimma, koji je u bajkama otkrivao tragove poganske prošlosti, drevnih mitova, poganske bogove koji su nakon kristijanizacije sniženi (kristijanizacijski *descensus* poganskih božanstava), Schwartz je uputio na drugačiji smjer istraživanja. On, naime, smatra da ona vjerovanja koja su još uvijek živa u narodu nisu samo eho drevnoga panteona, već od njih proizlazi politeizam. Popularna vjerovanja u natprirodna bića, koja Slobodan Zečević, primjerice, imenuje sintagmom *mitska bića*, drevnija su od sistema velikih bogova grčkoga i vedskoga panteona čija je pojava odraz visoke religioznosti (usp. Vries 1984: 33). Nodilo upućuje na to kako je i Varuna, s kojim postavlja u paralelizam Svantevida/Vida, jednako tako povezan sa stablom od svjetlosti (usp. RV I, 24, v. 7; N696).

postanak ljudi od stabala. I dok je u koncepciji Perunova/Velesova stabla riječ o kozmičkoj bitki koja se godišnje ponavlja, čime se ostvaruje izmjena godišnjih doba (tema vječnoga povratka; *circulus vitiosus*), u Nodilovoj se koncepciji *arbor mundi* – stablo (od) svjetlosti, s obzirom na to da je upisano u kozmogonijski i antropogeni mit o stvaranju čovjeka od stabla, određeno i kao izvoriste svjetlosnoga aspekta (*vidovni* aspekt vrhovnoga božanstva) ljudske duše; dakle, u posljednjem slučaju (iz postmortalnoga svijeta) povratka nema.

Za razliku od Perunova-Velesova stabla na kojemu se odvija kozmički sukob između *suhoće* (Perun) i *vlažnosti* (Veles u figuraciji zmije/zmaja povezan je sa svijetom mrtvih koji je slovio kao raj blaženih – Vyrej/Virej)⁴³⁶ u re/konstrukciji *hoda kroz godinu* praslavenskoga vegetacijskog božanstva koju provodi Vitomir Belaj,⁴³⁷ čime se ostvaruje izmjena godišnjih doba (tema vječnoga povratka; *circulus vitiosus*), pri čemu je osnovna dihotomija locirana na (samoj) osi stabla: Perun (*gore*: vrh, krošnja) – zmijoliki/zmajoliki Veles (*dolje*, dubina, dno: korijen),⁴³⁸ Nodilovo stablo (jasen) određeno je kategorijom Svantevidove svjetlosti i pridana mu je uloga *ginekomorfnoga* stabla (antropodendromorfni mit) u čiju konfiguraciju upisuje i izvoriste svjetlosnoga aspekta (*vidovni* aspekt vrhovnoga božanstva) ljudske duše.⁴³⁹ Iz navedenoga je moguće shematič-

⁴³⁶ Usp. interpretaciju Mirjam Mencej u kojoj polazi od istraživanja Ivanova i Toporova – Velesa kao boga stoke i boga duša umrlih koje u obličju raznorodnih životinja nastavljaju život *na drugom svijetu iza vode* (1995: 199).

⁴³⁷ Vitomir Belaj za slavensko stablo svijeta ističe da bi moglo figurirati kao hrast, javor, bor (1998: 85). Kao i Yggdrasil, i slavensko stablo ima vezu s konjem boga koji putuje. Juraj na konju ili *kao konj* (ili kao konjoliko biće, kentaur kako je ikonografski prikazan na naslovnici Belajeve knjige *Hod kroz godinu*) hodi duž debela stabla svijeta. U slavenskoj tradiciji Gromovnikov dom nalazi se u krošnji, a Juraj putuje od podzemnoga (korijenje) do nebeskoga (krošnja) svijeta. Poredba između skandinavskoga i slavenskoga stabla svijeta moguća je jer po njemu trče male *krznene vižljaste* životinje – *vjeverica* (na Yggdrasilu) ili *kuna*. Oba pri vrhu imaju orla ili sokola: na Yggdrasilu sjedi *orao koji između očiju ima sokola*, a u slavenskoj tradiciji spominje se orao ili sokol koji sjedi visoko na grani. S oba stabla kapla rosa iz koje se rađaju pčele (Lučić 1999: 20). Vitomir Belaj navodi tezu Branimira Bratanića o različitim porijeklima predodžbi Stabla svijeta (Belaj 198: 274). Usp. Ajdačić (1996) i Radulović (2011) o mitemu stabla svijeta u folklornim žanrovima.

⁴³⁸ Ivanov i Toporov zamjećuju kako se u euroazijskom šamanskom arealu i područjima (posebno južnoazijskom) koja se na njega naslanjaju javlja ternarna opozicija (gornji – srednji – donji svijet), a ne binarna opozicija (*gore* – *dolje*) kao u slavenskim tekstovima koji tematiziraju Stablo svijeta (1965: 201–202).

⁴³⁹ Nodilo pritom prema bestijariju Yggdrasila ne uspostavlja opoziciju *vrh* (orao) – *korijenje* (zmija/zmaj), koju koriste Radoslav Katičić i Vitomir Belaj (Belaj 1998: 244)

no pretpostaviti da se u teorijskim re/konstrukcijama mitskih koncepcija čija je religija groba određena incineracijom Stablo svijeta (*arbor mundi*) očituje kao topos na kojemu prebivaju duše umrlih (pridodajem kako se spomenuti koncept incineracija – Stablo svijeta očituje u Nodilovoj re/konstrukciji “stare vjere” Srba i Hrvata), određenije da duše mrtvih kroz stabla prolaze na onaj svijet (usp. Ajdačić 1996: 72).⁴⁴⁰ U raj-u/Rajevini, prema Nodilovim re/konstrukcijama, borave ne samo duše pokojnika nego i duše nerođenih (usp. Krek 1887: 420–421, N535), a potvrdu o rajskim dušama nerođenih Nodilo pronalazi u Miličevićevu zapisu iz monografije *Život Srba seljaka* (1867–1877).

Naravno, Nodilo (226) će morati – tragom vlastitoga postupka aproksimacije – dodati još neka stabla – dub, bor, rakitu, jabuku, tis (tisovu kablucu), jelu, plemenitu, “mediteransko-vizantijsku” dafinu (usp. Ajdačić 1996: 82),⁴⁴¹ lipu, tragom čega navodi kako odabir stabla od svjetlosti ipak (bioregionalno) ovisi o klimi, postavljajući poveznice između geografije i religije (usp. N154).⁴⁴² Međutim, u kontekstu Srba i Hrvata ipak i usprkos svemu odlučuje se za jasen – nebeski Yggdrasil (usp. N165), a kao najpouzdaniju dokaznu matricu da se i kod nas stablo od svjetlosti imaginira kao jasen navodi pjesmu *Đevojka i košutica* s početnim stihovima “U jasena sitna resa, – po njoj pada medna rosa, – kupila je košutica” (Karadžić 1866: br. 232) (N157). Motiv rose iz navedenih stihova postavlja u paralelizam s Yggdrasilovim *hunângsfallom* (medeni pad). Kao pjesmu u kojoj je plemenito stablo apostrofirano kao *predmet gatanja* navodi pjesmu *Gojenje više jele* (Karadžić 1866: br. 235) čiji stihovi tematiziraju kako se

u rekonstrukciji mitske pozadine hrvatskih narodnih običaja i vjerovanja te prema navedenoj opoziciji bestijarija interpretiraju opoziciju Perun – Veles (Veles kao Perunov oponent teriomorfiziran je kao zmaj/zmija koji/a se nalazi u korijenu Stabla svijeta). Eliade upućuje na to kako je kozmološka shema Stablo-ptica (= Orao) ili stablo s pticom na vrhu i Zmijom u korijenu, “iako specifična za narode srednje Azije i Germane, izgleda [...] orijentalnog porekla, ali je isti formulisan već na preistorijskim spomenicima” (1985: 209).

⁴⁴⁰ S obzirom na praksu inhumacije, pored toga što – kako svjedoče brojna vjerovanja u Hrvatskoj – postoji zaseban svijet za duše umrlih, i njihovo tijelo prebiva “u/na nekom drugom svijetu”, ne zna se “točna lokacija toga svijeta nego se sluti da je to negdje ‘gore’ ili ‘na nebu’ i sl.” (Grbić 1998: 297).

⁴⁴¹ U Boki kotorskoj se sve do Drugog svjetskog rata lovorika (lovor) kitila kao božićno drvo, koje uz maslinu smatraju svetom biljkom. “I badnjaci su se znali praviti od lovorike. Ili su bili od maslinovog drveta, a kitili su se lovorom” (<https://bokanews.me/lovorika-laurus-nobilis-sveta-i-bozicna-biljka/>).

⁴⁴² O dafini u Nodilovoj interpretaciji kao *arbor mundi* usp. 2. poglavlje ove knjige.

vita jela sadi “u kamenu u grohotu”; riječ je o mitemu stabla koje raste na nebu (N155–156).⁴⁴³ Nodilo napominje kako se svjetlost na nebu priviđala Arijcima kao božje stablo, “koje od sjajnog debela pušta sjajne grane”, čiji plodovi simboliziraju nebeska tijela. Pritom navodi *malorusku* (ukrajinsku) zagonetku *Stoji drvo nasred sela, a vidi se u svakoj izbi* (odgonetka: *Sunce i svjetlost njegova*). Naglašava kako se za razliku od svjetova južnoslavenskih usmenoknjiževnih pjesama kod Skandinavaca izbrisao mit o rađanju Sunca koje je povezano sa Stablom svijeta (*arbor mundi*). U tome smislu Nodilo kozmičko stablo promatra kao figuraciju tumačenja kretanja dana i noći kao i godišnjih doba, ukratko figuraciju kretanja Sunca.

Skandinavski jasen (*askr*) Yggdrasil nalazi se na nebu “koji zar stoji od Ygggra (Strahora, od Odina”, a povezuje tri razine – nebo i zemlju i pakao (N155). U “Ispravicima i dopunama” Nodilo navodi da “Yggdrasil znači ‘konj Ygggra’. Yggr je nadimak Odhinov, koji možemo slobodno prevesti sa Strahor” (N654).⁴⁴⁴ Ispod njegova tri korijena nalaze se tri vrele: primjerice, ispod mjesta gdje se korijen zavrće prema mraznim divovima nalazi se Mimirovo (*koji se sjeća, mudri*) vrelo, “a mudar i razborit postane onaj koji iz njega popije” (Sturluson 1997: 53 [N156]). U spomenutom vrelu, koje mudrost povezuje sa sjećanjem, povijesnim znanjem, nalazi se Odinovo oko – *trpeći Vid*, Nodilov *dešo* kao ostarjeli i nemoćan Svantevidov aspekt.⁴⁴⁵ Ispod trećega korijena koji se nalazi iznad zemlje leđa, pakla Niflheima (Helino carstvo) gdje boravi vuk Fenrir (N134) koji želi doseći zdenac Hvergelmir (*kotao koji ključa*) – izvor voda svih rijeka na svijetu, boravi zmaj Nidhogg (*koji udara mržnjom*) koji glode korijenje na dnu. “U Hvergelmiru kod Nidhogga ima tako velikih zmija da to ni jedan jezik ne može opisati” (Sturluson 1997: 59). U interpretaciji zoomorfoze Vuka kao niktomorfne nemani, Nodilo se poziva na skandinavsku simbolizaciju Vuka i na vedsku predodžbu o Vuku (Vrika) koji proždire prepelicu.⁴⁴⁶ U Eddi vukovi simboliziraju smak svijeta i kaos – “vukovi će uskoro požderati Sunce. Tri duge zime bez ljeta prekrit će Zemlju snijegom i ledom” (Sturluson 1997).

⁴⁴³ O mitemu *kamenoga neba* usp. 5. poglavlje ove knjige.

⁴⁴⁴ Yggdrasil znači Yggov (Odinov) konj, što je i kenning za vješala (Puhvel 1988: 194).

⁴⁴⁵ O mitemu *sljepoće* vrhovnoga nebesnika usp. 2. poglavlje ove knjige.

⁴⁴⁶ Usp. 5. poglavlje ove knjige.

Stablo od svjetlosti u središtu *Rajevine*, koje sja i tamni, prati kozmičko jačanje i slabljenje vidnih bogova; toj promjeni podliježu Vid (Svarog), Sunce (*Dajbog* – Dabog, Dažbog, Svarožić) i Zora (N159, 535). Kada je zimno doba život prirode sakrije se u raj, gdje borave ne samo duše pokojnika nego i duše nerođenih (Krek 1887: 420–421; N535). Potvrdu o dušama nerođenih koje se nalaze u raju pronalazi u Miličeviću zapisu iz monografije *Život Srba seljaka* (1867–1877, 1894), a riječ je o običaju iz Podgorine prema kojemu nerotkinja mora postaviti svoju košulju na kalem-drvo, “strmoglavce obešenu, i po košulju na zemlju pod rodan kalem čašu vode, te tako prenoći, pa sutra dan tu košulju obuče, a čašu vodu da pije, da rodi”. Ako želi saznati djetetov spol, mora naći u vrtu “dve dugačke i jednake travke, nameni jednu na muško, a drugu na žensko, pa onda dopola obe pregrize. Kad sutra dogje, koja bude veća, muška ili ženska, onako će biti dete”. I nadalje, prema Miličevićoj monografiji, zapisuje: “Da bi drugo dete bilo muško ili žensko, porodilja onu košulju, u kojoj je ovo dete rodila, meće na muško ili žensko drvo, te prenoći”, pridodajući da je *muško* stablo – orah, grm, grab, a *žensko* – bukva, breskva i *granica* (*granica* – *vrsta hrasta* [prema N535]).

Posebice su Heleni i Skandinavci tematizirali *rođajno* stablo, stablo koje je izvor prvotnom čovjeku; Grci su odabrali *melu* (N157), a Skandinavci *askr* (*esche*) – jasen, što navodi prema Kuhnovu djelu *O silasku Ognja i božanskoga napitka* (1859). Prema djelu *Mitologija biljaka* (1882) Angela de Gubernatisa upućuje na to kako je jasen figurirao kao *svjetotvorno* stablo i kod Italo-Helena – *melia*, čije grčko ime “odaje med njegove božje svjetlosti” (N157). Svjetlost jasena ujutro se prikazivala *Arijcima* kao teofanijsko stablo, a to isto stablo smatrano je za ginekomorfno u odnosu na ljudske duše: “Iz njega vrca za svaku dušu iskra života” (N536). Helensko i *arijsko* stablo *čovjekorodno* (antropodendromorfno) povezano je s postankom prve ljudske vatre. Navedeni mitem povezan je s prvim ognjem života ili *dušinom* iskrom, što Nodilo pronalazi i u srpskom vjerovanju prema kojemu živi oganj s badnjaka pridaje začecje – početak životu. Zaključuje da u *staroj vjeri* Srba i Hrvata životna iskra ili početak duši dolazi sa zapaljenoga božićnog svetog *drveta* (badnjaka), što je isto *stablo* plemenito koje raste usred raja. Ljudska duša koja se utjelovljuje *dihanjem* “naravi [je] ognjene”; to je “iskra, što odletje s ognja nebesnog” (N536). Duša dolazi *od ognja* i ognju – nebesnom *Kresu* se vraća, tragom

čega Nodilo upućuje na prvotno značenje glagola *krsnuti* ili *uskrnuti* (ne u smislu kristijaniziranoga uskrsnuća) – “zasijati se, pokazati se u plamenu. Za plameno postanje duše ne zna dogma hristijanska” (N537).⁴⁴⁷ S Nodilovim određenjem plamenoga postanka duše povezuje se njegovo zalaganje za staroslavensku incineraciju nasuprot kršćanskoj inhumaciji.⁴⁴⁸ Međutim, ipak navodi kako je u srpskom folklornom imaginariju, što se tiče *rajskoga stabla* – “jedino što ispade, to je prava vrsta drveta, jer se ne kaže, da ono ima biti jasen. Ali opet jasen izlazi i u nas, kao svjetsko drvo u raju” (N536). Pjesma *Najveći grijesi* s početnim stihom “Raslo drvo sred raja, –plemenita dafina” (Karadžić I, 209), ispod kojega spava svetac Nikola, a budi ga Ilija, “mironosna vojvoda”, koji ga upućuje da moraju voziti dušice s ovoga svijeta na *onaj*, Nodilu služi kao dokazna matrica o slavenskoj Rajevini kao *ubavoj zelenoj livadi* (N531).

Suđenice Norne danomice zahvaćaju iz vrela Urd vodu i *kal* oko njega te njome šкроpe jasenove grane, a sa stabla rominja medna rosa (medeni pad, *hunângsfall*) kojom se *nasićuju* pčele. Pritom Nodilo prenosi prema Grimmovu zapisu iz *Deutsche Mythologie* kako Norne zahvaćaju vodu iz sva tri vrela Yggdrasila, dok prema svjetovima *Edde* suđenice zahvaćaju vodu *samo* iz vrela Urd: “Ta rosa pada sa stabla na zemlju, a ljudi je zovu medena rosa. Iz nje se rađaju pčele. U vrelu Urd hrane se dvije ptice, koje se zovu labudovi, a od tih je ptica potekao sav ptičji rod koji se tako zove” (Sturluson 1997: 61). Orao se nalazi u vrhu, vjeverica Ratatosk (Bušizub) “trči gore–dolje po jasenu i prenosi sva ogovaranja između orla i Nidhogga. I četiri jelena još trče granama jasena i brste mu lišće” (ibid.: 59; N156). Nodilo ističe kako se četiri jelena nalaze kod korijenja – “četiri jelena, i uz njih zmije, vesele se i planduju do korenja” (N156).⁴⁴⁹ Nastoji uspostaviti paralelizam između bestijarija Yggdrasila i bestijarija *naših* usmenoknjiževnih pjesama, a koji je povezan s dendromotivom (*arbor mundi*). Tako uspoređuje bestijarij Yggdrasila s bestijarijem iz pjesme s

⁴⁴⁷ U usporedbi sa *Stablom od svjetlosti*, Nodilo u običaju jekavaca kada kite grob narančama i šipcima ne iščitava prežitak stare vjere (N540; usp. Vinšćak 2002: 130).

⁴⁴⁸ O Nodilovoj opoziciji između (staro)slavenske/pretkršćanske incineracije i kršćanske inhumacije usp. 10. poglavlje ove knjige.

⁴⁴⁹ Nodilo prema bestijariju Yggdrasila ne uspostavlja opoziciju *vrh* (orao) – *korijenje* (zmija/zmaj), koju koriste Katičić i Belaj u rekonstrukciji staroslavenske mitologije, interpretirajući prema navedenoj opoziciji bestijarija opoziciju Perun – Veles (Veles kao Perunov oponent je teriomorfiziran kao zmija/zmaj koji/a se nalazi u korijenju svjetskoga stabla).

početnim stihom “Sadih jelu u kamenu” (*Slovinac*, 1880, br. 16, str. 306–307; N154) i s pjesmom s početnim stihovima “Ja usadih vitu jelu – u kamenu u grohotu” (Karadžić 1866: 235; N155–156). Navodim jedan primjer Nodilovih (južno)slavensko-skandinavskih poveznica: “U čelama, što ‘lete iz srijede’ stabla, ili u čelama, što ih naša djevojka ‘kupi’, dok ‘vino l’jeva u gjerdane’, a ‘vino teče u vrhu’ jele, imamo, drugim izražajima, medeni pad (*hunângsfall*) skandinavske mitologije” (N156).⁴⁵⁰ Svjetlu medovinu Nodilo (157) određuje kao indijsku somu, iransku *haomu* i helensku ambroziju koju nalijeva Heba.⁴⁵¹ *Spomen* bogovske gozbe nalazi i u našim pjesmama, tragom čega se poziva na pjesmu *Sveti Nikola* (Karadžić II, 22) koja tematizira rajsku gozbu poganskih svetitelja; sv. Nikoli u proročkom drijemežu pala je čaša s gozbenoga stola, no nije se razbila. Čašu ispunjenju nebeskim *vidilom* pronalazi i u zagonetkama o Suncu – “Čaša meda celom svetu dosta”, “Jedna čaša masla svemu svijetu dosta” (N158). Med je poznata ambrozija, *vidilo* što ga daje *rajsko stablo* (N161). Na tom tragu Nodilo interpretira *obilno* pijenje Kraljevića Marka kao ispijanje *opojne medovine*, čime nastoji *ojačati* protiv (kozmičkih) oponenata kao što se i Indra opaja somom, a Odin/Odhin medovinom (N158, 339). Mitskim tumačenjem ispijanja Kraljevića Marka Nodilo prešutno negira i političku interpretaciju o sindromu Kraljevića Marka kao ratnika ispičuture.

U razmatranje o Stablu svijeta⁴⁵² u kontekstu propitivanja koncepcija duše može se prizvati istraživanje Natalije N. Veleckaje kojim apostrofira kako je preobražavanje duša, njihov povratak na Z/zemlju povezan s konceptom Stabla svijeta (s lokalnim varijantama, primjerice stablo života, nebesko stablo, stablo granice, šamansko stablo) koje figurira kao stablo života, spoznaje i besmrtnosti kao i mjesto božanstva i duša umrlih te kako upravo Svjetsko stablo omogućava razumijevanje predodžbi poganskih Slavena o stablu kao posrednoj karici preobražavanju

⁴⁵⁰ O jasenu usp. 8. poglavlje ove knjige.

⁴⁵¹ U mnogobrojnim mitovima soma je ekstrakt iz ploda lunarnoga stabla, pri čemu suvremeni Hindui koriste *Sarcostemma viminalis* (Durand 1991: 228).

⁴⁵² Usp. Nodilovo (534) navođenje perzijskoga običaja koji se održao vjerojatno do 17. stoljeća, a u kojemu su tri čovjeka u svečanoj pogrebnoj povorci nosila tri stabla s ovješanim rumenim jabukama. Damir Zorić otvara mogući paralelizam između perzijskoga običaja nošenja voćke u pogrebnoj povorci sa sličnim nošenjem drva koje je okićeno voćem, “licedarskim” kolačima, vrpcama i sl. u nekim krajevima Srbije (Zorić 1987: 100).

duša (Veleckaja 1996: 36–37).⁴⁵³ Na spomenuta zapažanja o Stablu svijeta Veleckaja nadovezuje mitem (iz slavenskih bajki) penjanja uz stablo kao prijelaza (puta), medijatora k nebu (Veleckaja 1996: 37; Šmitek 1999: 184). Svetlana M. Tolstaya pokazuje kako se ponekad susreću izrazi koji su povezani s arhaičnim konceptima o vegetacijskom kraljevstvu kao mjestu smrti; primjerice, srpski izraz “posjeklo mu se drvo” povezan je s narodnim vjerovanjem prema kojemu čovjek posjeduje dvojnika u svijetu stabala (Tolstaya 1999: 24).⁴⁵⁴

Niktomorfna *trilogija* Sunca

U *Ṛgvedi* Sunce figurira kao *Bhaga* – *obilati davač*, *Sûryas*, “luč najljepša od luči sviju” (N168; RV X, 170, 3), *Savitar*, *životvorac* “zlatoruki”. Međutim, ipak je *podložno* božje biće; on je “oko Varuni i Mitri, koji ga dižu na nebesa” (N168).⁴⁵⁵ Na troja nebesa Sunce mora proći (*hod Sunca*) kroz tri *tamne* *prostorije*, kao što čine i *Aśvini* (N169). Sunce u svojim hipostazama kroz niktomorfne prostore zadobiva *trolična* imena *Ekata* (*Prvi*), *Dvita* (*Drugi*) i *Trita* (*Treći*). Primjerice, mitem o tri s/Sunca iznose i svatovske pjesme, s metaforom kako *iza grada tri sunca griju* (usp. Karadžić 1849: 80).⁴⁵⁶

⁴⁵³ O različitim stablima koja su povezana s religijskim vjerovanjima o sudbini mrtvih i ponovnom rođenju ili transgresiji njihovih duša u zagrobni život usp. Frese i Gray 1987: 32. Primjerice, simbolizam kršćanske smrti uključuje brezu i cedar kao simboličke ekvivalente smrti kao i glasnike ponovnoga rođenja duše (ibid.).

⁴⁵⁴ Simbol Stabla svijeta, među ostalim, pokušala sam interpretirati kao sjedište duša umrlih (Marjanić 2004), pri čemu je značajno da se koncept ptice-duše zadržao u folklornim predodžbama o postmortalnoj duši. Brojna vjerovanja o grobnom stablu kao i mitem o vilinskom i vješticijem stablu mogli bi se uzeti dokaznom matricom o navedenoj predodžbi o Stablu svijeta kao prebivalištu duša umrlih. Naravno, prilikom određivanja Stabla svijeta kao toposa na kojemu prebivaju duše umrlih potrebno je imati u vidu – kao što napominje, primjerice, Marija S. Maerčik (2003) – kako je mitopoetska slika, mitologem o duši-ptici arhaičniji od kozmologije Stabla svijeta s njegovom vertikalnom trodijelnom strukturom.

⁴⁵⁵ U *Rksamhiti* Sunce, *Surya* često se slavi pod epitetom *Savitar* (*Bodrica*), što znači *Pokretač*, *Oživitelj*, *Poticatelj*, *Bodritelj*, no taj se pridjevak javlja i kao samostalno ime boga, *Gospoda* (*asure*) (usp. Ježić 1987: 35).

⁴⁵⁶ Nodilo bilježi miteme iz svjetova *bosanske* priče o “Mijinoj ženidbi” (*Bosanske narodne pripovijetke* br. 25) o čudotvorcu bjelitelju koji je došao u *crnu zemlju*, gdje je sa svinjskim salom obavljao *bijeljenje crnih ljudi*. Na primjeru te priče upućuje i na mitem silaska/transgresije u donji svijet i mitem o tri mračne prostorije iz *Ṛgvede* (usp. N96). Mitem o tri Sunca kao i Nodilovo iščitavanje zoosimbolizacije vuka u kontekstu mitologije prirode kao niktomorfne dimenzije prirode može se razmotriti u kontekstu suvremenih interpretacija fenomena lažnoga Sunca, *parhelija* ili *pasunca* (*Suncopas*)

Tri Sunčeve hipostaze (trolično Sunce), prema Nodilovoj interpretaciji, oblikovale su mitem *tri brata u jednome liku*, od kojih su dva nesretna, a najmlađi, koji liječi ostarjele roditelje (*dešo i baba*), određen je ontemom sreće (N169, 174). Mitem o vraćanju mladosti ostarjelome božanstvu Nodilo pronalazi u dvjema pričama – *U laži su kratke noge* (Karadžić prip. dodatak 12), gdje je najmlađi brat pomladio oca živom, *mladećom vodom* (N159–162), te priči *Radovan i Slavojka* (Kojanov Stefanović 1871: br. 3), gdje je pomlađivanje obavio *davor* Radovan/Sunce (N160); a priču *Zlatni lagumovi* (Kojanov Stefanović 1871: br. 5) uzima kao primjer vraćanja vida/očiju (N161). Nodilo iznosi da se u prvim dvjema pričama pomlađivanje obavlja na Vidu, dok se u posljednjoj vraćanje vida pridaje Vidu i Vidi. Time pronalazi potvrdu kako u našem mitu i prema svjetovima *Veda* mlado Sunce liječi ostarjele roditelje (N169). Uz motiv vode mladosti (*quecprunno*) (N655) Nodilo nadovezuje mit o Juturni koja figurira kao boginja izvora i rijeka, čiji se izvor s ljekovitim svojstvima nalazio blizu rijeke Numicija (*osvećena voda*), a njezino drugo ime Diuturna svjedoči kako je imala osobine pomlađivanja. Njezina voda daje *vidnu vječnost*: “Da je, u misli davnih Latina, ona nekako i pomlagjivala, kaže sama riječ *Juturna*, jal *Diuturna*, po drugom obliku. Ako je *Juturna* od juvere, to je voda od pomoći, a juvere je u jezičnoj svezi sa *juventus*” (N162).

Tri noćna brata u *Rgvedi* imenovana su Ribhu.⁴⁵⁷ Svoju neumrlost postižu u *stanu* boga Savitara, a žrtva im se prinosi navečer. Arthur Anthony Macdonell (1974: 131) navodi da *Rbhus* čine trijadu, i samo se jedanput u *Rgvedi* atribuiraju kao *stariji*, *mlađi* i *najmlađi*, a njihova *svjetlonosna* pojavnost jednaka je pojavi Sunca. Riječ *Rbhu* derivirana je iz korijena *rabh*, u značenju (*pohlepno*) *zgrabiti*, *zahvatiti*, *šcepati*, s figurativnim prijenosom imenovanja *vješt*, *okretan*, *spretan*. Pojedini mitolozi smatraju ih

u Zemljinoj atmosferi koji predstavlja optičku pojavu dviju svijetlih mrlja na 22° s obje strane Sunca na istoj visini nad obzorom (Janković 1951: 40; usp. 4. poglavlje ove knjige).

⁴⁵⁷ Za vedsku himnu o Triti u bunaru (RV I, 105) Tatjana Jakovlevna Elizarenkova i Vladimir Nikolaevič Toporov upućuju na to kako postoji i prošlost toga sižea koju pronalaze u drugim tekstovima (1982: 117–118), a riječ je o postojanju trojice braće, rođenih iz pepela prinesene žrtve koju je Agni bacio u vodu (*vatra-voda*), a zovu se Ekata, Dvita i Trita (Prvi, Drugi i Treći). Objedinjeni su porodičnim imenom *Āptyās* (Vodeni). Riječ je o podmuklom postupku dvojice starije braće prema mladem (Triti) kojega su bacili u bunar i o spašavanju Trite uz nečiju pomoć. Navedeni siže povezuju s ruskim bajkama tipa Aa Th 301, o trojici braće od kojih je mlađi nazvan Ivan Treći, Trećak (Trita) ili Ivan Vidovič (Āptya), koga su braća bacila/ostavila u jami, bunaru, rupi, na *onom* svijetu kada su krenuli u potragu za iščezlom carevinom.

duhovima triju doba – zastoji kroz dvanaest dana u vrijeme zimskoga solsticija (ibid.: 133).⁴⁵⁸ Nodilo ističe da je *arijski* mit o trojici braće najmanje *pretrpio promjene*, pri čemu se uz tri brata pojavljuje i djevojka Zora koja se s najmlađim vjenčava (incestna božanska hijerogamija), kao što pokazuje, primjerice, priča *Aždaja i carev sin* (Karadžić prip. br. 8).⁴⁵⁹ Detektira da Zora, kada je udružena s tri brata slavenske genealogije, može biti *jedna, udvostručena i utrostručena* (N176). Mit o trojnom Suncu iščitava u pričama o *tri brata, druga, o putovanju trojice Sunčane braće*, pri čemu se najmlađi brat – smatran ludim, što u prvobitnom značenju znači *mlad* (usp. N170) – vjenčava sa Zorom. Treće Sunce kada ujutro *ljubi Zoru siječe noćnu aždaju* (N171), a matricu toga mitema Nodilo pronalazi u mitskoj iskaznici Apolonove geste kada ubija Pitona (i Titija [usp. N328]) i u teonimnoj Perzejevoj biografiji koji Andromedu oslobađa od akvatičke aždaje (N171). Ističe kako *devet mladih noćnih Sunaca* (devet mjeseci u božjoj godini, koje će tijekom studije Nodilo transmutirati u solarnu dodekalogiju i heptalogiju) djeluju u razdoblju kada vladaju sunčani Bozi, dok *B(ij)esi* prevladavaju u razdoblju *tri zimna mjeseca* (N172, 191). Tri Sunčeva lika pronalazi i u kajkavskoj predaji o Čehu, Lehu i Mehu kao začetnicima slavenskoga roda,⁴⁶⁰ zaključujući kako se eponimni junaci nalaze u poče-

⁴⁵⁸ Luko Paljetak u Nodilovu *ključu* interpretira Držićevu *Novelu od Stanca*, pri čemu je Vlahu, Mihi i Dživu Pešicu interpretirao na tragu Nodilova mitema o trojici braće Ribhu (Paljetak 1994: 190), koji personificiraju trojno/troliko Sunce, noćnu trilogiju dnevnoga Sunca (zalazeće, noćno i izlazeće Sunce).

⁴⁵⁹ Priče o tri brata / tri druga Nodilo interpretira na primjeru nekoliko priča: *Aždaja i carev sin* (Karadžić prip. br. 8), *Kome bog pomože, nikomu nauditi ne može* (Karadžić prip. br. 11); *Liepa i preliepa djevojka* (Tordinac 1883: br. 4), *Tri prstena* (Karadžić prip. dodatak br. 9) i *Crveni Vetar* (Vila: list za zabavu, književnost i nauku, 1868, br. 19, str. 447–450) (N170–174). Maskulinoj konstelaciji o trojici braće (dvojica starije braće figuriraju kao kukavice, podmuklice i slabići, i, naravno, opskrbljeni navedenim etičkim korelativima *mrze i preziru* najmlađega brata koji je obdaren pozitivnim etičkokvalitativnim atributima) David Bogdanović pridaje femininu konstelaciju o tri sestre prema istom etičkom principu (Bogdanović 1914: 29).

⁴⁶⁰ Vinko Pribojević u javnom predavanju “Govor o podrijetlu i slavi Slavena” (“De origine successibusque Slavorum”, održanom u Hvaru 1525. godine, a objavljenu u Mlecima 1532.) prvi od hrvatskih povjesnika iznosi legendu/predaju o Čehu, Lehu i Rusu koju preuzima iz Piccolominijeve *Povijesti Čeha* (Šanjek 1999: 33). Za Gajev tekst povijesne predaje o “slavenskim praocima” braći Čehu, Lehu i Mehu, porijeklom iz Krapine, Šime Jurić zapisuje kako je dokazano da “ta priča nije nikakva narodna uspomena, prenesena usmenom predajom od najdavnijih vremena, nego je ona literarnog porijekla”. Stvorili su je srednjovjekovni poljski i češki kroničari i historici, a u Hrvatsku je stigla tek u 16. stoljeću (prema Bošković-Stulli i Lastrić 1963: 142). Ipak, Maja Bošković-Stulli pridodaje da iako je riječ o učenoj tradiciji, “ne znači da se ona u Gajevo doba nije mogla prepričavati usmeno, uz folklorne dopune” (Bošković-Stulli 1997: 88).

cima svih indoeuropskih *bajoslovlja*. Od tri Zaratustrina sina nastala su tri iranska plemena – *svećeničko*, *vojničko* i *ratarsko*. Na zapažanje Nodilove trinarne strukture nadovezujem Dumézilov trodijelni ideologem koji utvrđuje kod svih Indoeuropljana. Helenove troje djece – Doro, Ksuto i Eolo – oblikovalo je helenska plemena – Dorane, Jono-Ahejace i Eoljane. Od triju Mannovih sinova potekli su *njemački* Ingevoni, Herminoni i Iskevoni/Istevoni (prema Tacit, *Germanija* 3; usp. Strutynski 1984: 50), a od troje Boerove djece – Skandinavci (N176).⁴⁶¹ Predaja o postanku Latina ne bilježi mitem o trojici braće, ali se oni ipak očituju u počelima rimske historije. Mitem o tri brata *od rođaja* (*trigemini*) Nodilo pronalazi u priči o tri mlada Horacija, pri čemu su dvojica poginula (kako su poginula i dva starija brata *naših* priča), a što navodi prema predaji Tita Livija (*Ab urbe condita*). Pobjedom nad tri Kuriacija proslavio se najmlađi sin, ali je

⁴⁶¹ *Opća enciklopedija* (3, JLZ, Zagreb, 1977, str. 147) bilježi etnološku predaju o Germanima: “[...] oni potječu od božanstva Tuista koje je imalo tri unuka i od njih vuku podrijetlo tri gl. germ. plemena: Ingevoni, Istevoni i Herminoni.” Zanimljivo je da Nodilo ne navodi i drugu predaju o podrijetlu Hrvata o petero braće i dvjema sestrama s obzirom na to da sedmero božanske braće poznaju mnoge predaje u istočnoj Europi i Aziji, a kojoj nalikuje mađarska legenda o dolasku u Panoniju (usp. Belaj 1998a: 337). Pritom me osobito zanima kako bi Nodilo u svoj mitem o trojici braće (tri niktomorfna Sunca) *uklopio* drugu verziju teksta o doseobi Hrvata u Dalmaciju, koju je zabilježio Konstantin Porfirogenet u 30. poglavlju djela *De administrando imperio*, a koji nosi tragove usmene predaje i pripada književnoj vrsti koju filolozi nazivaju *origo gentis* – kazivanje o podrijetlu naroda (usp. Katičić 1993: 256). Konstantin Porfirogenet bilježi kako su Hrvati stanovali “*tamo od Bagibareje*, gdje su sada Bjelohrvati. Jedan njihov rod, naime petero braće Klukas, Lonelos, Kosences, Muhlo i Hrobatos, i dvije sestre Tuga i Buga, odijelivši se od njih skupa sa narodom svojim, dodjoše u Dalmaciju i nadjoše ondje Avarre, koji držaše tu zemlju” (Porfirogenet 1994: 79–80), pri čemu Ivo Goldstein ističe kako imena braće i sestara *sigurno nisu* slavenskoga podrijetla (1995: 25). Ponavljam da u *Historiji srednjega vijeka za narod hrvatski i srpski. Knjiga III. Varvarstvo otima mah nad Bizantijom, do smrti cara Heraklija* (566–641) Nodilo uvodi mogućnost interpretacije *Tuhe* i *Vuge* kao dvije Zore, od kojih je jedna unesrećena i odana dušmanskoj tamnoj moći pri zahodu dana i godine, a druga vesela pri obnavljanju dnevne i godišnje svjetlosti. Georges Dumézil u trotomnoj monografiji *Mit i ep* (1968–1973) prikazao je kako se indoeuropski trihotomijski sistem mitskih funkcija (magijska i pravna vlast, ratnička snaga i plodnost) i shodni hijerarhijski ili konfliktni uzajamni odnosi među bogovima reproduciraju na junačkom nivou, primjerice, u *Mahābhārati*: “Pandave u *Mahābhārati*, u stvari, nisu sinovi jalovog Pandua, nego bogova (Dharme, Vaju, Indre i blizanaca Ašvina)” (Meletinski 1985a: 280). Tako *Mahābhārata* u Dumézilovoj interpretaciji predočuje “likove teološke strukture” (Dumézil 1979: 117). Nodilo u vlastitim mitskim interpretacijama nije zainteresiran za *socijalne funkcije* božanstava; ili, točnije, socijalne funkcije prevodi u *kozmičke* (dakle, obrnuto od Dumézilove metodologije). Tako, primjerice, na temelju trojnoga božanstva u Uppsali Dumézil iščitava trofunkcionalnu religioznu ideologiju: Odin kao vrhovni vladar (funkcija magijske i pravne vrhovne vlasti), Thor kao pobjednik (funkcija bogova i ratničke snage) i Frey kao zaštitnik plodnosti (funkcija božanstva plodnosti i ekonomskog napretka) (1987: 160).

to *platio* vlastitom glavom “prevješrenom” kao što je *prevješena* glava i u boga Triglava (N176). Time Koklesa još jednom uvodi u slavensko-latinsku komparativnu mitologiju, pored njegove sljepoće koju je postavio u teonimni paralelizam (božje vidovitosti) s Odinovom i Svantevidovom sljepoćom (figuracija staroga i slijepoga *deše naših priča*).⁴⁶² I Mircea Eliade upućuje na to da je mit borbe solarnoga junaka protiv troglavoga čudovišta sačuvan u Horacijevoj borbi protiv trojice Kuracija [Nodilo bilježi *Kuriacija*] (1991I: 165).

Trojan i Triglav kao figuracija/e *niktomorfne trilogije* Sunca

Trojana i Triglava Nodilo interpretira kao figuraciju trojnoga niktomornog Sunca koje prolazi tri mračne prostorije, jer noćno Sunce (noćna trilogija Sunca – zalazeće, noćno i izlazeće Sunce [usp. N234]) kao i noćna Zora su trolični: “Prosto nam misliti, da ime *Trojan* uturi u naše krajeve car Trajan, koji, veličje rimskim i bučnim osvojem Dacije, zasje-ni i poplaši djedove naše; no se čini moguće i to, da je Trojan vlastito naše ime za trojno noćno Sunce” (N159). I kao što postoje tri noćne Zore (večernja, ponoćna i jutarnja), tako postoji i figuracija o tri niktomorfna Sunca, gdje treći par “muči muku svakojaku” (N183). Nakon toga Zora i Sunce pomoću *gvozdennoga čovjeka* (Ognja) zamjenjuju *početnoga* Vida (Karadžić prip. dodatak 3, *Gvozdenn čovjek*).⁴⁶³ Kao *ognjenoga* junaka koji je zatvoren u bačvi ili u devetoj (niktomorfnoj) odaji Nodilo interpretira mitem o Gvozdenn-čovjeku/Baš-čeliku, postavljajući ga u paralelizam s Agnijem (N452), u okviru čega mitem o bačvi pronalazi u Indiji (sanskrtski *kavandha* – bačva, oblak i demon u oblaku; *kavandha* (bačva) može označavati kišne oblake – usp. Macdonell 1974: 60) i Grčkoj. Demonskoga Kavandhu ubija Indra, a grčka mitologija tematizira Kaanta, u okviru čega Nodilo bilježi kako *naš bačveni* junak oponaša (mitski *imitatio*) indijskoga Kavandhu i grčkog Kaanta.

Nodilovu re/konstrukciju dijadnoga Sunca u dnevnoj i niktomorfnoj hipostazi moguće je sažeto prikazati tablično:

⁴⁶² Mircea Eliade bilježi da ako postoji podudarnost između *Rgvede*, predaja koje je zabilježio Tit Livije, irskih predaja i *Edde*, onda doista ne postoji sumnja u njihovo indoeuropsko izvoriste (1991I: 165).

⁴⁶³ Usp. 5. poglavlje ove knjige.

dnevno Sunce	niktomorfno Sunce (tri noćne hipostaze)
slavenska "stara vjera": Dabog/ Dažbog/Svarožić	slavenska "stara vjera": Triglav, Trojan (N234)
<i>Rgveda</i> : Sunce figurira kao <i>Bhaga</i> – obilati davač, <i>Sūryas</i> /Surya, "luč najljepša od luči sviju" (N168; RV X, 170, 3), ⁴⁶⁴ Savitar, životvorac "zlatoruki"	<i>Rgveda</i> : <i>R̥bhū</i> (Ekata, Dvita, Trita)
iranska mitologija: Mithra (N220, 655 – Mithra kao personifikacija jutarnje Sunčeve mladosti)	–
grčka mitologija: Apolon/Feb (N150), Heraklo (N243), Belerefon – Perzej (N171–172), Hipolit (N197; <i>onaj koji ima otregnute konje</i> ; N200) ⁴⁶⁵	grčka mitologija: Triton (N317), Orfej (N195)

Nodilo ističe kako solarni mit s *noćnim odnosom*, "obavija 'kralja Trojana' i 'Trojanov grad', u pričanju našeg naroda" (N174–175). Time pored povijesnoga značenja navodi i njegovo mitsko značenje, a za čime se poveo, primjerice, i Marcel Kušar (1907: 157; usp. Bošković-Stulli 1967: 112), koji, slično de Gubernatisovu shvaćanju, u navedenoj predaji iščitava mit o Sunčanoj braći: car Trojan i grčki Mida figuriraju kao niktomorfno Sunce, a brijačev sluga i Midin sluga kao jutarnje Sunce (Bošković-Stulli 1967: 98; Kekez 1987: 176–177).⁴⁶⁶

Nodilo polazi od nekoliko priča (usp. varijante koje je zabilježila Maja Bošković-Stulli u monografiji *Narodna predaja o vladarevoj tajni* (1967), gdje autorica donosi 291 varijantu predaje o vladaru koji krije tajnu o svojoj nakaznosti; od toga 147 priča/predaja odnosi se na hrvatske i srpske varijante) – od priče koju navodi Karadžić u *Rječniku* (Trojan), a odnosi se na Trojana koji nije smio izlaziti na Sunce i od slavensko-

⁴⁶⁴ *Sūrya* (Sunce kao nebesko tijelo) i *Sūryā* (Sunčica) usp. Ježić 1987. U "Ispravicima i dopunama" kao korektivni teonim Nodilo navodi oblik *Suria* – Sunčica (N651).

⁴⁶⁵ Ne uspoređuje ga s Heliosom koji je u nekim prijevodima *Kronike Ivana Malale* tako određen.

⁴⁶⁶ "[...] car Trojan (i grčki Mida) bio bi noćno Sunce a brijačev momak (i Midin sluga) jutrenje Sunce. Na Sunce nas upućuje, zbilja, u samoj gatki zlato i sviraljka, pa možda i ime Trojan, koje je moglo postati i od 'troj', te označavati onda trojno Sunčevo biće (boga Triglava baltičkih Slavena)" (Kušar 1907: 157). Zanimljivo je da Nodilo ne navodi predaje o kralju Norunu.

frigijske priče o kozjem Trojanu ili magarećem Midi, a njegovu tajnu otkriva *čudnovata* svirala, što povezuje s gestom trećega brata koji svira. Navedeno određuje kao hipotezu da je Trojan povezan s trećim bratom koji svira. Zlato, kojim su obavijeni kozji Trojan i magareći Mida, Nodilo iščitava kao svjetlosno-ognjenu metaforu za Sunce (N175). Za frigijsko-grčku priču bilježi da boga Sunca i plodnosti simbolizira magarac, a u srpskoj priči jarac, pri čemu je svirala koja odaje tajnu u grčko-frigijskoj priči od trstike, a u našoj od zove (bazge); i pritom obje svodi na značenje plodnosti.⁴⁶⁷ Trojan s kozjim i Mida s magarećim ušima simboliziraju rane i plodne sunčane bogove. Nodilo navodi i priču o Atili s pasjom/psećom glavom i kozjim ušima te predaju o Pasoglavcu iza Radetićeve knjige *Pregled hrvatske tradicionalne književnosti* (1879: 68–70); i također upućuje na to kako je u splitskim Kaštelima naišao na priču *U cara Dioklecijana kozje uši*, što uzima dokazom da je spomenuti mit općenit u Srba i Hrvata (N175).⁴⁶⁸

Robert Lehmann-Nitsche (1936) ocijenio je priču o magarećim ušima kao prilog znanosti o nošnjama:

koža s glave magarca ili konja bila je vrlo uobičajeno pokrivalo za glavu; Herodot (VII, 70, 76) je spominje kad opisuje odjeću i oružje perzijske vojske, grčki pisac tragedija Heril (Heril citiran kod Josipa Flavija u govoru protiv Apiona I, 173) govori o kapama iz kože konjskih glava, a čak i u srednjem vijeku nailazimo na magareće uši kao ukras kaciga. (Schreiber 1962: 91)

Međutim, braća Hermann i Georg Schreiber nude drugo tumačenje:

Prema našem mišljenju ta su ušesa ili rogovi zadnji odjek kulta bogova u životinjskom liku; demoni s životinjskom glavom (i to baš konjskom glavom!) nisu rijetki u plastikama starog Orijenta, a to je naročito važno u odnosu na kralja Midasa. (1962: 91–92)

⁴⁶⁷ “Naš narod čudesnu silu pripisuje zovi. Naime, veruje, da ona može otkriti tajne, i da može obezbediti uspeh od neprijateljskih sila” (Niševljanin 1912: 103). Pavle Sofrić Niševljanin navodi i priču o frigijskom kralju Midi, gdje “u mesto zove niče trska, koja svojim šuštanjem obelodanjuje tajnu”. Također, pretpostavlja mogućnost da je iz potonje priče “postala ona naša poslovice: ‘Zaklela se zemlja raju, da se sve tajne znaju’” (ibid.: 104).

⁴⁶⁸ Rimski carevi (Trajan, Dioklecijan) ulaze u južnoslavensku epiku kao mitska stvorenja “u ulozi sotonskih snaga i predstavnika zla koji borave po ruševinama starih zdanja i kriju se od sunčane svjetlosti ili krađu sunce” (Džaka 1976: 13–14).

Ovidije navodi da je kralj Mida bio posvećen u Dionizove misterije i njegove uši kao da upućuju na njegovu vezu s demonima prirode.

Ovo nije naše otkriće, to je napisao već prije 1700 godina Flavije Filostrat u šestoj knjizi (27. poglavlje) svoje biografije čudotvorca Apolonija iz Tijane. Ta je srodnost također i razlog Midasove odluke u natjecanju između Pana i Apolona: Mida se nije možda iz nekih nacionalnih motiva odlučio za maloazijski instrument frulu, nego zato jer je ona sastavni dio Dionizovih misterija. (ibid.: 92)

U usporedbi sa Svantevidom koji je figurirao kao vrhovni bog (*summus deus*) u Baltičkih Slavena u Arkoni, Triglav je figurirao kao vrhovni bog kod Slavena u Pomeraniji (Pomorju) (Zapadni Slaveni) gdje su u gradovima – Szczecinu, Wolinu, Braniboru (Brandenburg) – postojali njegovi troglavi kipovi (Kulišić 1979: 190),⁴⁶⁹ za kojega se simbolika trojstvene *cefalije* interpretira upravljanjem trojnim (trojstvenim) svijetom (nebeskim, zemaljskim i podzemnim).⁴⁷⁰ Međutim, Łowmiański bilježi da je pretpostavka o Triglavovu kultu u Wolinu “običan nesporazum” (1996: 130). Nodilo smatra da se Triglav u Pomorju sjeverozapadnih Slavena štovao odmah poslije Svantevida (N175), iz čega je očito kako je Nodilo napravio miksturu između Pomorjanskih Slavena i Slavena u Arkoni. Triglavovu *triplexcefaliju* interpretira u povezanosti s mitemom o tri prostorije u *Rgvedi* preko kojih noću *tumara* trolično Sunce, nastojeći Trojana upisati kao prežitak pomorjanskoga Triglava (N175–176) u čijem opisu Nodilo ističe tri glave ili tri lica, što znači da uspostavlja paralelizam između policefalije i polifacijalnosti.⁴⁷¹ Pod leksemom *prevješene* oči/glava (oči su mu bile “prevješene” [usp. N175]) Nodilo vjerojatno upućuje na zlatnu tijaru koja je prekrivala srebrno Triglavovo lice/lica, što bi “moglo” potkrijepiti njegovu interpretaciju o tome kako je riječ o figuraciji trojnoga nikto-

⁴⁶⁹ Kulišić bilježi da su Triglavovo lice i oči bili prekriveni zlatnom tijarom te da upravo taj podatak negira mitološke solarne teorije. Isto tako, navodi da su Triglavove glave u Szczecinu bile srebrne, pri čemu srebrnoj boji prema ikonografsko-kolorističkom simbolizmu nije pridano solarno značenje. Nodilo nije ulazio u detaljne podatke u opisu Triglavova bogoštovlja, kao što je detaljno opisao Svantevidov kip i bogoštovlje koje se prakticiralo u Arkoni (1979: 190–192).

⁴⁷⁰ O policefaliji i polifacijalnosti usp. 2. i 7. poglavlje ove knjige. Monachus Prießligensis (2, 11; *Fontes historiae religionis slavicae*, coll. C. H. Meyer Berol. 1931, 41) detaljno opisuje Triglavova vranog konja i mantiku u vezi s njim (Nikolić 1959: 277).

⁴⁷¹ Policefalni bogovi bili su nepoznati Slavenima na Polablju; riječ je o vjerojatnom religioznom posuđivanju “trgovačkim putevima sa Istokom, iako su ih kontrolisali Arapi, monoteisti” (Łowmiański 1996: 143).

morfnog Sunca. Za razliku od policefalnoga Svantevida kao figuracije nebesnoga vidila, Triglav ipak ostaje povezan s niktomorfnim toposom jer djeluje kao *trojno niktomorfno Sunce* (dakle, ipak je povezan s donjim svijetom, gdje nije riječ o kristijaniziranom demonskom svijetu, nego o kreativnim snagama vegetabilnosti). Trojana (Trajan) i Triglava Nodilo postavlja u figuraciji niktomorfnoga Sunca, gdje bi Triglav koji je slovio kao božanstvo kod Zapadnih Slavena u Južnih Slavena figurirao (prema Nodilovim re/konstrukcijama) kao Trajan (Trojan) – *fiktivan* lik usmenih priča. Čajkanović eksplicira kako je Trojan u početku funkcionirao kao teriomorfno božanstvo s vidljivim znacima teriomorfnih atributa *na glavi*, upućujući na to da glava, “udovi, i pojedini organi najčešće se, u religiji i mitologiji, umnožavaju tri puta, *utrojavaju*”. Zaključuje da je troglavost osobina božanstva donjega svijeta, “i to onih božanstava koja odgovaraju starom srpskom *Dispateru*” te za Trojana detektira da odgovara “starinskom srpskom bogu mrtvih” (1941: 58–60). Čajkanović izjednačuje pomorjanskoga Triglava koji je bio niktomorfni konjanik (na vranom konju) sa Svantevidom koji je isto tako figurirao kao niktomorfni konjanik, i pritom se poziva na Ebbov (nadbiskup Rheimsa) zapis u *Vita Ottonis* koji Triglava atribuirao sintagmom *summus paganorum deus* (ibid.: 61).

Dukljan: dualizam i/ili solarizam

Jekavsku priču iz Boke o Dukljanu (Karadžić *prip.* 40) koji je vidio kako iz jezera izlazi krilati čovjek na krilatu konju Nodilo interpretira kao Sunce, a Dukljana kao *Vraga leda i zime* (N193). Kao ilustraciju interpretacije navodi i pjesmu *Car Duklijan i Krstitelj Jovan* iz Crne Gore (Karadžić II, 17)⁴⁷² i priču koju je Karadžić zabilježio uz tu pjesmu. Mitem o Dukljanu iz pjesme iz Karadžićeve zbirke i proznoga kazivanja koje je zapisao uz pjesmu Nodilo ne interpretira u kontekstu dualizma, s kojim ga povezuje mitem *ronjenja*, nego samo u odnosu na solarni mit (usp. Milošević–Đorđević

⁴⁷² U pjesmi *Car Duklijan i Krstitelj Jovan* Krstitelj Jovan pozvao je Duklijana da se poigraju – Duklijan *korunom*, a Jovan *jabukom*; a motivacija igre određena je lukavstvom kako bi Jovan od Duklijana oteo zlatnu *krunu*. Kada je Duklijan zaronio u more, Jovan je zaledio more i oteo mu *krunu* (*solarni simbol*). Jovan je odnio *krunu* (Sunce) na nebo, ali ga je pritom Duklijan ugrizao za taban, na što je Bog odlučio da će tako biti učinjeno svakome (tjelesna oznaka kao memorija na sveto djelo). O Gasparinijevoj interpretaciji lunarnoga motiva *pecanja Zemlje* u navedenoj pjesmi usp. Meriggi (1964: 275).

1971: 163). Nada Milošević-Dorđević bilježi kako su Karadžićeva pjesma i uz nju zabilježeno prozno kazivanje glavni predstavnici dualističke teme. Razlika je (samo) u tome što obje odstupaju od osnovnoga tona *legende* o stvaranju svijeta uz zajedničke napore Boga i Sotone, pri čemu je riječ o *agonu* između Sotone i božjega izaslanika oko *svjetlosnoga simbola* (1971: 164). Vjerojatno iz spomenutoga razloga Nodilo tu pjesmu interpretira solarizmom, a ne dualizmom.⁴⁷³ Jedino što spomenute usmenoknjiževne tvorbe povezuje s dualističkim mitemom o stvaranju svijeta jest motiv (kozmogonijskoga) ronjenja koji se javlja u svim dualističkim legendama o stvaranju svijeta, kako upućuje Dragomanov (ibid.). Ilarion Ruvarac izjednačio je cara Duklijana iz navedene pjesme i priče s Dukljanom o kojemu Karadžić bilježi u *Rječniku* (Dukljan),⁴⁷⁴ i interpretira ih kozmogonijskim mitom, pri čemu Dukljana uspoređuje s Lokijem i Prometejem (Ruvarac 1857: 266).⁴⁷⁵ Nodilo navodi i bilješku iz Karadžićeva *Rječnika* (Dukljan), predaju iz Crne Gore, a prema čijim se svjetovima Dukljan nalazi svezan u vodi/viru gdje *glođe lanac*. Riječ je o solarnom oponentu koji nakon Sunčeva oslobađanja na Božić “stoji u lancu” (N195). Za razliku od *zimnoga Vraga* koji figurira kao car Dioklecijan u našim jugoistočnom krajevima (na primjeru pjesme iz Karadžićeve zbirke), u sjeveroistočnim dijelovima (na primjeru Karadžićeva proznoga kazivanja iz Srbije uz navedenu pjesmu) očituje se kao *sveti arhangjeo* (N194). Riječ je o Nodilovoj *začud-*

⁴⁷³ Eliade ističe da je ornitomorfnost đavola osobina srednjoazijskih kozmogonijskih mitova te da se ne može u kozmogonijski mit o *gnjurcu* upisivati bogumilski utjecaj. Interpretaciju koncepcije o Bogu koji je stvorio svijet uz pomoć Đavola kao izraz bogumilskih vjerovanja određuje kao neodrživu, s obzirom na to da spomenuti mit ne postoji u bogumilskim tekstovima te da nije utvrđen na područjima na kojima se bogumilstvo održalo, a s druge strane poznat je u Ukrajini, Rusiji i baltičkim područjima na kojima nije bilo bogumilskoga utjecaja, a najdublje postoji kod naroda srednje i sjeverne Azije: “Pretpostavlja se da je iranskog porekla, ali mit o kosmogonijskom gnjurcu nije poznat u Iranu” (1991III: 37). Navedeni mit interpretira konceptom *narodne duše* kojim je narod objašnjavao proturječnosti i patnje ljudskoga života, kao i savezništvo/prijateljstvo Boga s Đavolom. Eliade navodi da je najpopularniji kozmogonijski mit u srednjoj i sjevernoj Aziji mit o ronjenju jednog ornitomorfnog bića, božjeg pomoćnika ili suparnika (Eliade 1991: 26).

⁴⁷⁴ Nodilo Dukljana ne interpretira u manihejskom ključu. Dok je u priči o Dabogu tjelesno stradao sam Dabog (*Vila: list za zabavu, književnost i nauku*, 1866, br. 40, str. 642), kojemu je Sin Božji kopljem “vilice razvalio, tako stoji i danas, i trajaće vek i amin”, u priči o Dukljanu tjelesno je stradao arhandeo, čija će tjelesna *nakaznost* Božjom intervencijom biti prenesena i kao tjelesna osobina ljudi. O mitemu o Dabogu koji može imati alternacije – arhandeo Mihailo, arhandeo Gavrilko ili sv. Jovan usp. Kulišić 1979: 161–162.

⁴⁷⁵ Ruvarčev paralelizam preuzima i Ivan Radetić (1879: 121).

noj interpretaciji arhangelove uloge. Za razliku od Ruvarca koji Dukljana povezuje s Prometejevom i Lokijevom sudbinom, Nodilo uspostavlja poveznicu s Orfejom, koji u njegovoj interpretaciji slovi kao metonimijska alternacija boga Sunca. Prema Prellerovu djelu *Griechische Mythologie* teonim Orfej tumači (prevodi) sintagmom *tamni bog*, što će reći – *tamno, noćno Sunce*, pri čemu Euridika, čiju je smrt inducirala zmija (koja personificira noć), figurira kao *noćna Zora* (N195). U “Ispravicima i dopunama” Nodilo apostrofira kako je Adalbert Kuhn u djelu *Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks* (1859, 2. izdanje 1886) uputio na to da je Orfej “isto ime sa sanskritskim *Rbhus*” (N658). U tom je kontekstu opravdana Nodilova začudna interpretacija uloge *svetoga arhangel*a.

Solarni hipogrif

Nodilo apostrofira kako u navedenim pričama dominira manifestacija Sunčeva konja koji je kod Pomorjanskih Slavena figurirao kao Triglavov crni konj, napominjući kako Triglav u rekonstrukciji ipak i usprkos svemu ostaje sporan (N184). Pridodajem – vjerojatno zbog njegove tripexcefalijske. Konja trojne braće tematiziraju *arijski* solarni mitovi, s obzirom na to da je hipomorfni simbolizam povezan sa solarizmom; primjerice, u *R̥gvedi* himan I, 163 uzvisuje boga kao *konja viteza*: “Himna toga konja kaže trojakim, istovjetuje ga izriječno s Tritom, trećim od braće Ribhu; pridaje mu željezne noge uz zlatna kopita, i prišiva mu krila” (N185).⁴⁷⁶ Solarnoga konja Nodilo pronalazi i u našoj tradiciji na primjeru epskih gesti *Srbo-Bugarina* Momčila (pustolovni *katan* iz 14. stoljeća) koji posjeduje *konja od megdana* Jabučila (Čilaš, Čile kao vranac, dorat ili *gjogat* krilati [usp. N185]). Takvo tumačenje hipogrifa prihvatio je i J. Bilić u studiji “Konj po hrvatskim narodnim pjesmama”, imenujući ih *krilaši* (tajanstveni konji [usp. Bilić 1898: 609]). Bilić Nodilovu potragu za hipogrifima proširuje, primjerice, i na dorata Gjerzeleza Alije (ibid.: 612).⁴⁷⁷

Kao što je Sunce trojno, pri čemu Sunce figurira kao Momčilo, Hrelja krilati, Hrelja Bošnjani, tako je trojan i Sunčev konj koji može biti *vran*,

⁴⁷⁶ O sunčanom konju imenom Tarkšja (RV X, 178) usp. N658.

⁴⁷⁷ O konju koji preuzima attribute (krila) i funkcije ptice te o zamjeni ptice konjem kao azijsko-europskom pojavom usp. Propp 1990: 260–262.

riđast i bijel. Sunce propada u tamu nakon vjenčanja s jutarnjom Zorom i nakon podnevnoga sjaja, moći i time figurira kao dnevno, noćno i godišnje (Sunce kao reditelj godine – pri čemu je godišnje Sunce pravi davalac, Dabog, jer daje ljetinu). Hrelja/Sunce ostvaruje vjenčanje sa Zorom, a Arapka koja je ustrijelila Hrelju figurira kao večernja Zora (N199).

Nodilo tematizira još jednoga solarnog konja – Jovanova Labuda iz pjesme *Jovan i divski starješina* (Karadžić II, 9) koji je također hipogrif (pola ptica – pola konj); “Naš ep to izrazuje tičjim imenom, što ga daje konjima vilenskim” (N321).⁴⁷⁸ Krilatoga konja i kobile koji se pojavljuju uz Momčila Nodilo postavlja u analogiju s krilatim konjem i kobilama iz *Rgvede*. Krilatim konjima pridružuje se binom *konj-ptica* koji je udružen s pojmovima *nebo-Sunce* (Chevalier i Gheerbrant 1987: 276). *Rgveda* navodi kako je sunčani konj *trojak*: u noći Sunce jaše na vranu konju, u osvit na sivom konju (doratu), a danju posjeduje bijelca ili gjogata (N185). Momčilo/Sunce jezdi *vranoga* konja noću, a *krilatoga* konja danju (N193). *Kobile* koje se ponekad pojavljuju sa Suncem figuriraju kao oblaci, kao što i krave simboliziraju oblake – noću su kobile *jalove*, a Sunčevim zrakama postaju *bređe* (N185). Ime konja *Jabučilo* (Sunčev konj) Nodilo interpretira u poveznici s *jabukom* koja priziva kružni simbolizam Sunca (N186; N657).⁴⁷⁹ Krilatoga *Jabučila* Nodilo pronalazi i u grčkoj mitologiji. Naravno, riječ je o Pegazu, Posejdonovu sinu, koji je od svih helenskih božanstava najviše povezan s konjima (N186), a prvotno je figurirao kao ktonsko božanstvo i vladar podzemnoga svijeta (Nikolić 1959: 281).

Time Momčila Nodilo interpretira u trenutku kada ga je oslobodio historijskoga značenja: “Sunce, gdje prebiva u noćnoj pučini, drži do sebe konja krilata, a trojnog, vrana, rigjasata i bijela; konji i konjik nemoćni su u noći, ali će konj okrilatiti, netom ga uzjaše rano Sunce, usred oblaka, prije tmastih i jalovih, a sad nabrizgalih svjetlošću” (N186).

⁴⁷⁸ Dragan Jacanović također interpretira mitem o solarnom konju na primjeru navedene pjesme, pri čemu ne napominje da je sličnu analizu provodio i Nodilo: “Cela pesma opisuje prividno godišnje kretanje Sunca od zimskog solsticija, kada je ono mlado i nejak, preko faze njegove najveće snage [...] do vremena letnjeg solsticija” (1996: 268).

⁴⁷⁹ U “Ispravcima i dopunama” Nodilo navodi kako se Sunce uglavnom simbolizira kolutom ili zrakastom glavom: “glava za sunce, [...] je emblema zajednička sviju ljudskih plemena, pri prvome razvitku njihove vjerske misli” (N665). Što se tiče zoomorfnih solarnih simbola, riječ je o glavi lava, konja ili jelena; glava simbolizira disk, a zlatni rogovi zrake Sunca (Čausidis 1999: 288).

Tri sunčeva konja – crnog, crvenog i bijelog – pronalazi i u jekavskoj priči *Čudotvorni nož* (Karadžić prip. br. 30) (N186).⁴⁸⁰

Nodilo interpretira *dvije glavne pjesme* o Momčilu i njegovu krilatu konju – *Ženidba kralja Vukašina* (Karadžić II, 25) i crnogorska *Momčila smert* (Čojković 147). Isto tako i za pjesmu 99 iz Bogišićeve zbirke (riječ je o Nodilovu pogrešnu označavanju numeracije pjesme; naime, radi se o pjesmi 97 – *Od Nijemaca ban i žena vojvode Momčila*) upućuje da sadrži mitem o Momčilovoj pogibiji (N187–189), pri čemu za Bogišićevu pjesmu bilježi da u “ovome pjevanju nije mit natrunio historiju, već je, obratno, historija natrunila mit” (N190), koja tematizira tužnu mijenu Sunca boga (Momčila) i njegova krilatoga konja koji *zaglavljaju* u noći. Ističe kako je povijest zabilježila da je pustolovni vojvoda Momčilo poginuo ispred svog grada Periteoriona (Periteorion, Peritor) protiv udruženih vojski cara Ivana Kantakuzena i Turčina Umur-bega, i to 1345. godine prema bizantskim ljetopisima, a 1361. godine prema srpskim ljetopisima; pri čemu se Periteorion, Peritor (usp. Delić 2006: 93) nalazio južno od Rodopa, dok je u *našim* pjesmama Periteorion, Peritor lokaliziran u Hercegovini. Detektira kako o izdaji njegove žene povijest ne govori, kao što povijest ne bilježi (ni) njegovu niktomorfnu *pogibiju*: “Iz svega je viditi, da je Momčilo tek prislonio ime svoje, i ime svoga grada, uz priču posve druge naravi” (N190). Otvara i usporedbu Momčila i Višnua, s obzirom na to da Momčilo posjeduje *mač s očima*. *Rgveda* bilježi kako je Sunce božje “oko Varuni i Mitri” (N191), a *Avesta* (Khorda-Avesta, XXVI) Mitri pridaje “deset hiljada očiju”; Momčilo posjeduje mač s očima i krilata konja. Tako je i Indri pridat atribut Sahasrāksha – “sa hiljadom očiju”. Mitsku predodžbu vedskoga razdoblja i Iranaca koja tematizira solarne oči Nodilo detektira i u pjesničkim predodžbama Srba i Hrvata. *Mač s očima* je Vidov zeleni mač grebeštak, jer *zelenilo* najprikladnije izražava boju ranoga neba (N191).⁴⁸¹ U helenskom mitu *mač s očima* nalazi se u mitu o drugom solar-nom konju – Pegazova brata Hrizaora – “onaj koji ima zlatni mač” (N191).

⁴⁸⁰ O medijalnoj crvenoj boji usp. 4. poglavlje ove knjige. Nemanja Radulović ističe da je u srpskoj epskoj pjesmi najpoznatiji krilati konj Jabučilo te navodi interpretaciju Žir-munskog pjesme *Ženidba kralja Vukašina* s naznakom da je Jabučilo / krilati konj u srpsku epsku pjesmu najvjerojatnije ušao iz turskih izvora (Radulović 2009: 199; Delić 2006).

⁴⁸¹ Karadžić o maču s očima bilježi u prilogu objašnjenja pjesme: “Ja ne znam kazati šta znači sablja sa očima, a ni pjevač mi nije znao kazati. Da nije na njoj gdje bila kakva šara, kao oči” (1953: 106). O Nodilovoj interpretaciji Vidova mača *grebeštaka* usp. 2. poglavlje ove knjige.

Suncu prijeti noćni Vuk i nevjerna žena,⁴⁸² “koja je valjda tamno lice s večera spaljene Zore, kao što je polusvijetlo lice iste Zore druga žena, pomoćnica Momčilu, no privjenčana noćnome Vukašinu” (N191). Tek je treća Zora pobjedonosna, kao što je i treće Sunce (N192).⁴⁸³ Naime, zla žena Vidosava iz pjesme Karadžićeve zbirke, čime je pjesma povezana s internacionalnim motivom o ženi *izdajici* (navodno žena Strahinjina Bana), zapalila je krila konju Jabučilu i uništila je njegov mač s očima, što je *večernji požar* u kome propadaju *arijski bogovi*. Jabučilova krila koja sežu do *kopita* mogu se vidjeti ujutro kada pjevaju prvi pijevci. Uz pjesmu Karadžić je zabilježio i predaju o krilatome konju Jabučilu (Karadžić 1953: 106), koji je nastao od krilatoga konja koji je živio u jezeru i samo je noću izlazio (niktomorfna transgresija) te pasao Momčilove kobile; “no kako bi koju kobilu opasao, on bi je udario nogama u trbuh, te se izjalovi (da ne bi oždrijebila krilata konja)”. Međutim, Momčilo je lukavstvom postigao da jedna kobila ostane “suždrebna”, koja mu je oždrijebila krilata konja; njega “jedni u ovoj pjesmi nazivaju *vrancem*, jedni *doratom*, jedni *đogatom*, a ovdje se pjeva *Jabučilo* i kratkosti radi, *čilaš* i *čile*” (*čilaš* – konj sive dlake; *ibid.*). Nodilo eksplicira kako je do podatka o Suncu kao jahaču došao zavojitim putem indukcije na temelju pjesama, dok je u pričama navedeni mitem izravno poetski tematiziran (N193).

I u mladome krilatome Hrelji/Relja (Relja od Pazara, Relja od Budima, Relja Krilatica, Krilati Bošnjani) našega epa Nodilo iščitava tragove Sunca/solarne epifanije i pritom diferencira *historičnoga* Hrelju od *krilatoga* Hrelje iz poetskih usmenoknjiževnih svjetova (N196). Među epskim junacima Hrelja je *čauš*, a krilati mladić na krilatome konju fi-

⁴⁸² O motivu kozmičke nevjernosti Perunove supruge Mokoš usp. Belajevu interpretaciju “hoda kroz godinu”.

⁴⁸³ Za srpskoga kralja Vukašina Mrnjavčevića koji je zajedno s Momčilovom ženom Vidosavom inducirao Momčilovu smrt u svjetovima Karadžićeve pjesme Nodilo upućuje, s obzirom na to da mu se ime nalazi u neposrednoj vezi s noćnim *Vukom*, na njegovo demonsko značenje. Pritom navodi kako boravi u Legj/đen gradu, o čemu svjedoči pjesma *Zmaj-Ognjen Vuk* (Čojković 152): “Može biti, da iz adskog Legjana tame Vukašinu ispliva i pridjevak Žura. Žura je suhonjavo biće, a vidismo, da noćnoj i zimnoj strahoti ime je jedno, u Vedi, Čushna-Sušar, pa da se ta suhoća ponavlja u našim mitičnim planinama Suhari i Goleču” (N190–191). Međutim, prema svjetovima Karadžićeve pjesme zamjetno je da kralj Vukašin atribut *žuro* (*sitan*, *žgoljav*) dobiva zbog toga što mu je Momčilovo odijelo, koje mu donosi Vidosava, preveliko i u tom trenutku spoznaje (duhovnu) veličinu ubijenoga junaka. Zanimljivo je da se Nodilo ne zaustavlja na podatku da je Momčilo ujak Marka Kraljevića, pri čemu su rodbinski odnosi s ujakom (avunkulat) nekoć bili jači od odnosa otac-sin.

gurira kao mlado *ogranuto* Sunce. Bugarska usmenoknjiževna tradicija navodi da Hrelja dolazi od *mora*, a što je “mitično more arijske noći” (N197). Usmenoknjiževni podatak prema kojemu Hrelja jaše na sivom konju Nodilo interpretira simbolikom sivoga konja i sive magle koji označuju izlazak iz noći (N197).⁴⁸⁴ Prisjetimo se da u Katičićevoj rekonstrukciji praslavensko božanstvo dolazi iz područja *krvavog/crvenog mora*. Naziv-atribut *krilati* (Hrelja) vjerojatno je dobio prema odjeći i kalpaku i oklopu s krilima. Nodilo tako polazi od nekoliko pjesama, primjerice, *Ženidba Brankovića Vuka* (Petranović III, 22), *Relja Bošnjaniin i lavica* (Petranović III, 35), *Ženidba sa Zmijanja Rajka* (Petranović III, 54), *Tri vojvode* (Petranović I, 110), *Sestra Leke Kapetana* (Karadžić II, 40; N198), *Ženidba Relje Bošnjaniina s vilom* (Petranović II, 23), *Smrt Relje od Pazara* (Petranović II, 24; N198–199).

U arijskim mitskim predodžbama Sunce je prošlo trinarni metonimijski simbolizam. Prvotno je Sunce zamišljano kao *točak*, zatim nastaje predodžba *Sunca kao konja*, i naposljetku kao konjanika, vozača na konjima (helenski Belerefon-Perzej ili Hipolit). Nodilo ističe da je i kod nas Sunce zamišljano kao *točak*, *kolo*, a što nagovještuje kolasta *azdija* koja *prista* je *uzvišenijim* epskim junacima (N200).⁴⁸⁵ Naš Krilatica ostao je jahač, dok je kod Helena riječ o vratolomnim (Hipolitovim) kolima. Univerzalni simbol Sunčevih kola dovodi se u vezu sa Sunčevim kretanjem; kotač tih kola (Suryina kola imaju samo jedan kotač) simbol je Sunca koje zrači (Chevalier i Gheerbrant 1987: 656). Sunce se prikazivalo na kolima kako bi se označilo njegovo kretanje (ibid.: 276). U “Ispravicima i dopunama” (N665), pored toga što navodi izreku “naših pjesama: ‘od božjeg prozora, – od sunčanog iztoka’”, Nodilo apostrofira kako je simbolizam Sunca izražen “ili kolutom, ili glavom zrakastom, tako [...] naravno, te se sam po sebi nameće, da pripada ne samo arijskim, nego i nearijskim narodima”. Time otvara i sumnju u koncept indoeuropske komparativne mitologije koja postavlja teorem i psihologem o *jedinosti ljudskoga duha u osjećaju zajedničkoga jezika* i priziva iščitavanje religijskoga simbolizma u kontekstu *jedinosti ljudskoga duha*, što se može povezati s Witzelovom laurazijskom teorijom o mitu.⁴⁸⁶

⁴⁸⁴ Navedeni podatak Nodilo preuzima iz zadarskoga *Novog lista* (1884, br. 80).

⁴⁸⁵ O utrci kola koja simbolizira put Sunčevih kola *kroz godinu* usp. Ježić 1987: 193.

⁴⁸⁶ Riječ je o njegovoj inačici komparativne mitologije koja pokriva većinu Euroazije i Amerike (“Laurazija”).

Krsno ime/slava: sinkretizam *solarizma* i *religije groba*

Razmatranje o krsnoj slavi može se započeti Nodilovim naputkom o tome kako je Crkva osudila slavu te je ona izgubljena kod zapadnih *naših* (južnoslavenskih) naroda, a i na samoj istočnoj strani. Opozicija *pretkršćansko* (pogansko) – *kršćansko* u Nodilovoj interpretaciji krsne slave (imena), čiji se tragovi protežu u indoeuropskim običajima, a kao službe *posvećenih djedova*, čini polazište njegovoj reviziji Karadžićeve interpretacije (uvjetno atribuirane kao *interpretatio christiana*) krsne slave, pri čemu naglašava da srpska slava, koji je *blagi dan* “pokojnog domaćeg svetitelja”, nosi najočitije oznake slavenskoga poganstva (N577). Za Nodila *religija groba* izvorište je istraživanja poganskih elemenata s obzirom na to da su se u njezinim tanatosimbolima sačuvali *najtvrdi* običaji.⁴⁸⁷ Za razliku od Karadžića, koji navodi da je *slava* nastala od imena “koje se u prvome kršćavanju naroda našega nadjenulo kome” (slava je postala od imena koje se prilikom pokrštavanja našega naroda nadjenulo kome pojedincu), Nodilo početke *slave božje* – koja je posebice očuvana u Srba – postavlja u pogansko vrijeme (N563–564).⁴⁸⁸ Nodilova interpretacija podudara se s novijim etnološkim istraživanjima koja su utvrdila kako je krsna slava povezana s kultom Sunca. Naime, on detektira kako je riječ o miksturi kulta Sunca i kulta mrtvih (*religija groba*), pri čemu su starija etnološka istraživanja upućivala na to da je u krsnoj slavi riječ samo o kultu mrtvih. Iz toga je razloga začudno što Nodilova studija o krsnoj slavi nije uvrštena, a ni navedena u bibliografiji koja tematizira krsnu slavu u zborniku *O krsnom imenu* (Beograd, 1985). Iz *miksture* solarizma i religije groba u krsnoj slavi uočljivo je kako se Nodilo ne može opredijeliti o prvenstvu elemenata u određivanju izvorišta religije, jer su običaji iz solarnoga kulta povezani s kultom prirode i kultom predaka. Dnevno Sunce svake večeri, kao smrtonosni psihopomp i inicijatički hijerofant, silazi u carstvo mrtvih kamo sa sobom može povući (*descensus*) i čovjeka. Isto tako, čini mi se da u svojoj studiji ipak određuje solarizam i *religiju groba* kao (zajednička) ishodišta religije (riječ je o mojoj hipotezi, jer Nodilo ipak upućuje na *polinomno* izvorište religije [usp. N147]). Detektira (N573–574) kako se pri *jutarnjoj službi* u krsnoj slavi ostvaruje prožimanje kršćanskoga i pogan-

⁴⁸⁷ O Nodilovu propitivanju *religije groba* usp. 10. poglavlje ove knjige.

⁴⁸⁸ O slavi u katoličkoj Neretvi usp. Mišur 2020.

skoga, a najviše sačuvane poganske matrice pronalazi u Vlahu, Resavi, Homolju i Zviždu, što navodi prema Milićevićевой studiji *Krsno ime* (*Slave u Srba*, 1877 [usp. N545]), pritom zapisujući za Milana Đ. Milićevića da je “izvrsni znalac riječi i misli srpske” (N568). *Krsno ime* – *slavu božju* i *krsno ime* navodi kao sinonime (N563) – Nodilo određuje kao srpski i hrvatski blagdan (slava nekadašnjega obiteljskog sveca – slavljenje sveca zaštitnika vlastitoga roda, proširene obitelji koja ima isto prezime), najveći iza Božića. Svoju analizu krsne slave temelji na djelu Vuka Vrčevića *Tri glavne narodne svečanosti: Božić, Krsno ime i Svadba* (1883), u kojemu Vrčević uglavnom polazi od etnografskoga/običajnoga stanja iz Boke kotorske, Crne Gore i Hercegovine ili, kako Nodilo navodi, *jekavskih krajeva*, te na monografiji *Život Srba seljaka* i studiji *Krsno ime* (1877) Milana Đ. Milićevića. Kada piše o krsnoj slavi, Nodilo najmanje ulazi u fantastične interpretacije i mitologizme, pri čemu sintetski slijedi spomenute studije Vuka Vrčevića i Milana Đ. Milićevića (N545). U interpretacije krsne slave ulazi jedino kada revidira Karadžićevu interpretaciju kao i u određenju krsne slave kao sinkretizma *religije groba* i kulta Sunca.

Nodilo tumači da je krsno ime kršćanski termin, a iniciran je onako kako je naveo Karadžić – primanjem *krsnoga imena* na dan pojedinoga sveca. Tako je navedeni svetac u doba pokršćavanja zadržan kao krsno ime u određenoj porodici. Međutim, ističe kako se kršćanskom terminologijom ne mogu protumačiti njegovi sinonimi – *blag dan*, *slava*, *světo*, *světi* (N564). Karadžić upućuje na to da krsno ime pokazuje kako je slava postala od imena “koje se u prvome kršćevanju naroda našega nadjenulo kome, na pr. kome je nadjeveno Gjorgjije, on je počeo slaviti dan Svetoga Gjorgjija, t. j. Gjorgjev dan” (N563). Vuk Vrčević bilježi kako je svaka porodica odabrala vlastitoga sveca “kao pokrovitelja, kad su Hristovu vjeru priznali”, pa tako Kraljević Marko prema svjetovima epskih pjesama ne slavi Markov dan nego slavi “u proljeće svetitelja Đorda” (Vrčević 1883: 83). Nodilo navodi kako je Karadžićevo objašnjenje “nedostatno”, jer se iz njegove interpretacije može zaključiti kako je krsno ime nastalo tek prigodom pokršćavanja Srba i Hrvata (N564). Dakle, prema Nodilovim interpretacijama u okviru kojih krsno ime tumači poganskim *impaktom*, krsno ime u *poganštini* slovalo je kao ime praroditelja, početnika roda koji je smatran domaćim svetiteljem. Prema poganskom vjerovanju, spominje se “sama susljedica otaca, a naosob, prvi onaj otac, ili praroditelj, koji porodici, te i bratstvu, dade početak i ime” (N565). Kako svetac rodu pridaje

ime, žena kada prelazi u *muški* dom slavi muževo krsno ime, odbacujući krsno ime svoje porodice (N567).⁴⁸⁹ Ono što nije upitno za Nodila jest da se krsno ime slavi kao spomen mrtvima, te ga interpretira u okviru *religije groba*, kao uspomenu na mrtve, jer zapaža kako se u većini napitnica, slavskim molitvama i zdravicama spominju/invociraju mrtvi, domaći pokojnici (N564–565), a također su i *prinosi* kod slave isti kao kod daće (*podušje*, *predušje*) i pogreba (N570).⁴⁹⁰ Međutim, ističe da je krsna slava služba posvećenih pradjedova, a ne mrtvački kult koji je služba *skorašnjih* mrtvac (N570).⁴⁹¹ Naime, kako polazi od Vrčevićeve studije, otvara propitivanje slave u kontekstu *religije groba*. Usporedbama s daćom i pogrebom Nodilo utvrđuje kako je krsna slava povezana s *kultom mrtvih*. Isto tako, u molitvama u crkvi glavni je *mrtvački spomen*, *barem* u *jekavskim* krajevima (Boka, Crna Gora i Hercegovina), što navodi prema zapisima Vuka Vrčevića (N565). Petar Ž. Petrović negira interpretacije koje krsnu slavu postavljaju u kontekst kulta mrtvih, apostrofirajući kako je “primarni oblik proslave bio [...] vezan za kult sunca” (SMR: 175), u slavskim molitvama nema traga *mrtvačkom* kultu, a Sunce “se zamenilo antropoidnim idolom, krstom, sada hrišćanskim svecem” (SMR: 177). Premda se krsna slava održava u čast preminulim ocima, simboli obreda nisu turobni; riječ je o jednom od najradosnijih dana u godini (N569–570).

⁴⁸⁹ Nodilo ističe kako se među jekavcima (Boka, Crna Gora i Hercegovina) nastoji da kuća zadrži porod, “da se kuća nastavi zbog groba”, a kao primjer navodi priču *Žena oženila muža* (Vrčević 1881: 98–106) u čijim je svjetovima “žena nerotkinja oženila s mladom djevojkom svoga muža, i ženidbi ona glavom bila kuma” (N560). Navodi kako je skrb da se kuća po nesreći ne ugasi utjecala i na privatno obiteljsko pravo te kako se usprkos austrijskom zakonu u Boki kotorskoj očevina “još nazad malo vremena, nije smjela dijeliti megju ženskinje”, jer, prema vjerovanju, kako bi kuća *čvrsto stajala*, njezinu imovinu moraju/mogu dijeliti *muške glave* (N561). To obiteljsko pravo Nodilo imenuje aristokratskim duhom, a ne, primjerice, patrijarhalnim. Isto tako, navodi kako je s vjerom povezana i adopcija koja se prakticirala u Srba i Hrvata te kako se primjenjivala praksa posvajanja sinova u slučaju ako u kući nije bilo muškoga potomka. A na adopciju svodilo se i domazetstvo: “Ušavši u drugi dom, domazet mijenja porodično ime i krsno ime” (N562), također povezano s *religijom groba*.

⁴⁹⁰ Za daću (jelo i pilo koje se prinosi mrtvome) navodi kako je pokraj *dušnoga brava* drugo glavno jelo – koljivo ili panahija, “što je skuhanu žito, to skoro uvijek šenica” (N543), napominjući kako se kao dušni brav (*mužjak* sitne stoke, ovaca i koza) (svjesna sam navedenih dviju specističkih odrednica) obično prinosi *brav* ili *goveče*, ali nikako se ne može prinijeti koza ili jarac, a žrtvena životinja mora biti bijele boje. Daće se daju “u četiri navrata: na ukopu mrca i mahom po ukopu, onda u četrdeseti dan, pa do po godine, a najposlije s navršenom godinom. Tri potonje ove daće zovu se svuda jednako: četredesnica, polugodišnjica i godišnjica” (N551).

⁴⁹¹ Radoslav Grujić navodi da se krsna slava odnosi na kult predaka (prve kršćane u porodici ili bratstvu, zadruzi) (1985: 12–13).

Nodilo (566) detaljnije ne razmatra vjerovanje na temu *bog/svetac na desnom ramenu* prema pjesmi *Kako se krsno ime slavi* (Karadžić II, 20),⁴⁹² a koju navodi kao ilustrativni primjer za to da je slava figurirala i kao kult zaštitnika. Naime, pjesma opisuje kako se caru Stjepanu, dok je stoječki slavio krsnu slavu, Arandeo nalazio na desnom ramenu; a u trenutku kada je sjeo, sveti Arandeo ga je udario krilima po obrazu, što Čajkanović tumači sljedećim eksplanatornim opisom:

Da svetac, za vreme svečanosti, stoji na desnom ramenu svoga krsnika, to je vjerovanje koje se, doduše, koliko mi je za sada poznato, spominje retko, i možda samo u ovoj pesmi [...], ali koje je svakako autentično. (1935: 20)

Čajkanović upućuje na to kako je riječ o zaštitniku manističkoga porijekla (duše, preci zaštitnici), svetac koji se slavi simbolizira mitskoga pretka, pleromu svih predaka, a u *staroj religiji* desno je rame određeno kao mjesto za zaštitnika (1935: 22).

Nodilo bilježi kako su se u početku među Srbima i Hrvatima porodice i razgranjene porodice (bratstva) razlikovale prema prezimenu, i to prema svecu praroditelju. Taj je običaj zadržan u Crnoj Gori gdje pripadnici jednoga bratstva nose jedno (isto) prezime i slave jedno krsno ime, što znači da potječu od jednoga roda, a izvan Crne Gore oni koji nemaju isto prezime, ali imaju isto krsno ime smatraju se rođacima (*jednobratstvenici*), što uzima dokazom da je sveza po obiteljskom svecu nekoć bila krvna. Međutim, u trenutku kada je praroditelj svetac zamijenjen kršćanskim svecima, "pomutnja narasla odmah" (N567). Time postavlja razliku između *praroditeljskoga sveca* (kojih je bilo mnogo – svi koji su slavili jednoga sveca mogli su se smatrati rođacima) i kršćanskoga sveca, kojih je bilo malo. Primjerice, (svi) Peraštani slave Krstov dan (N567–568).⁴⁹³

⁴⁹² Dragan Jacanović nudi detaljnu analizu pjesme prema kalendarskoj interpretaciji, detektirajući da pojedini stihovi ukazuju na sistem podjele godine i dana, mjeseca i godišnjih doba, i tako je ubraja u pjesme kalendarskoga kruga. "U kalendarsko-astro-nomskom sistemu, gde jedan stih označava jedan dan, ova pesma označava vreme od deset nedelja, od Arandelovdana (21. XI) do Savini-časni veriga (29. I)" (1998: 193).

⁴⁹³ Petar Ž. Petrović (SMR: 178) navodi da Peraštani nisu imali kršćanskoga sveca, nego kristijanizirani stari narodni krst (križ) koji nije bio potisnut ni u 16. stoljeću. Svi Peraštani slavili su Krstov dan zato što je njihovo zemljište bilo pod okriljem krsta. I dok Petrović peraštanski *krstov dan* tumači poganskim elementima, Nodilo ga interpretira kao kristijanizirani element. I Petrović i Nodilo u navedenu primjeru polaze od pjesme *Peraštanom bješe krsno ime Krstov danak* (Bogišić 67, iz 1571. godine).

Nodilo upućuje na to kako su Slavenima najbliži *Litvini*/Litavci, koji su još krajem 16. stoljeća slavili gospodara ognjišta kao svoga praoca, a žrtvom dvaju pijevaca (Slaveni su pijevce žrtvovali pokojnicima), pri čemu krsni svetac *rodom i plodom* mora darovati kuću. Zanimljiva je sintagma *rod i plod* koja je bliska Katičićevoj rimi *hoditi-roditi* kojom otvara rekonstrukciju staroslavenskoga božanstva plodnosti. U okviru krsne slave Nodilo pokazuje kako su uz opće bogove Slaveni imali i obiteljske i plemenske bogove, a sistem obiteljskih bogova približava konceptu rimskih *lara* i *penata* koji pokazuje “boga spadnuta i nakažena” (N568).⁴⁹⁴ I dok obiteljske bogove traži u krsnoj slavi, za plemenskim božanstvima traga u okviru običaja oko stabla *zapisa*. Svoje *lares familiares* ili *penates* Rimljani su ikonografski prikazivali malim kipovima što su ih postavljali kod kućnog ognjišta. Navedenoj minijaturnosti (sniženost) božanstava Nodilo približava koncept vjerovanja u *macarule* koje su u Boki kotorskoj noću viđali s malom svjećicom navrh glave (N568), i pritom se poziva na Karadžićev zapis iz *Rječnika* (Macaruo). Iz Dalmatinskoga primorja navodi vjerovanje u *mačića* ili *macića* (za posljednji leksem ističe da je koncentriran u čakavskom govoru). Ta mitska bića interpretira u teorijskom ključu teriomorfizma, napominjući kako je *mačak* kod *arijskih* naroda, zbog toga što čvrsto *prianja* uz kuću, teriomorfni ikonogram domaćega genija ili bog branitelja svoga doma (N569). U Italiji i Njemačkoj božanstveni mačak, budući da je povezan s grobom, nagovješćuje smrt. Nodilo pretpostavlja da u numinozne ili, Nodilovim atributom, *božanstvene mačke* pripadaju spomenuta mitska bića.⁴⁹⁵ Isto tako, navodi da je mačak zoomorfoza noći, u okviru čega upućuje na de Gubernatisove zapise o simbologiji mačke: “[...] uz zlokobno oštrice svojih noćno raširenih zenica, jeste kao neka zoomorfoza noći” (N139). Nodilova razmatranja o liliputanskim božanstvima podsjećaju na određenje marionete Edwarda Gordona Craiga, odnosno Craigovu zahtjevu kako glumac mora otići i na njegovo mjesto

⁴⁹⁴ “Manes’ i ‘lares’, to su tihi i zaštitni duhovi praotaca: ‘larvae’, to su duhovi nakazni, više puta u obličju živinâ, koji nemaju mira, te, ulajući se noćno, prestravljaju ljude, osobito svojat po kućama” (N558). Nodilo upućuje na to kako ih Rumunji u njegovo vrijeme nazivaju *strigoi*. Čiro Truhelka za porijeklom krsne slave traga u larizmu (Truhelka 1985: 342). Mirko Barjaktarević postavlja upit: “[...] nije li ona ostatak rimskih lara i penata kao prvobitnih zaštitnika i božanstava plodnih polja a kasnije i zaštitnika domaćinstava?” (1998: 40).

⁴⁹⁵ O *vražićku maciću* usp. studiju Lozica 2002.

mora doći beživotna figura – *Nadmarioneta*, kao potomak kamenih idola drevnih hramova (Craig 1980: 66).

Isto je tako i elemente – svijeća, kolač (u čiju se sredinu postavlja bosiljak, koji je poznat od ruskog *ukopa*), vino (krsno vino pod nazivom *punje* u Crnoj Gori i Lici, a u krajevima gdje nema dovoljno vina, može se i rakijom napijati u slavu),⁴⁹⁶ koljivo (kuhano žito, kuhana pšenica s orasima koja je upućena umrlim *ocima*, *svetiteljima potonjim*), tamjan i ulje (ulje je kršćanskoga podrijetla, služilo je za kandilo u crkvi) – Nodilo zapazio i u daći i u pogrebu, napominjući da koljivo pripada “isključivo mrtačkoj daći i svetačkoj slavi” (N570). Za krsnu svijeću upućuje da se ne gasi ustima (dahom), već se zalijeva vinom ili komadićem kruha umočenim u vino nakon čega se kruh pojede kao da se u sebe prima duh svijeće (N571). Nodilo (570) za krsni kolač *samo* navodi da je *posebnoga* oblika, dok je Petru Ž. Petroviću oblik bitan jer je srpasti oblik kolača (lunarizam) povezan s kultom mrtvih, s obzirom na to da je krsnoj slavi pridano okrugao krsni kolač koji priziva sliku Sunca. Isto tako, Petar Ž. Petrović bilježi da *naoposuno okretanje* (po Suncu) krsnog kolača pokazuje kako krsno ime pripada solarnom kultu (SMR: 177). Okrugao oblik kolača pogodan je za njegovu tezu da je slava povezana s kultom Sunca.

Na *navečerju* (večer uoči slave) domaćin uzima slavsku svijeću i tada izgovara (verbalni simbol obreda) jutarnju molitvu Suncu koja se upućuje “u sunčani zahod, a u svijeću pripaljenu na istočnoj strani”, što Nodilo uzima dokazom o religiji Sunca (N572). Nakon *navečerja* sutradan rano ujutro odlazi se u crkvu, i pritom Nodilo navodi da je slava u početku bila samo kućna dok je kasnije nastalo i privezivanje crkvenoga obreda; u tome iščitava miksturu crkvenoga i poganskoga obreda (N573). Ističe da je kristijanizacijom svećenik postavljen između sveca i porodice, ali ipak glavne obrede još uvijek obavljaju domaćin i *kuća* (N571). S krsnom slavom / religijom Sunca povezuje i ćudoređe/etiku na primjeru pjesme *Turci u Marka na slavi* (Karadžić II, 72) gdje se navodi kako Marko Kraljević mora služiti krsno ime te odustaje od ratničke vokacije (N577). U traganju za izuzetnošću srpske kulture, Nodilo srpsku slavu (krsno ime, slava božja) atribuirao kao “čisto bogoštovje domaće, bogoštovje upokojenih djedova” kao što je bilo u antičkoj grčkoj i rimskoj kulturi (N5, 563).

⁴⁹⁶ Pretpostavlja da je rakija sa slavenskom medovinom jedno od najstarijih pića “o ovome godu” (N571).

Dendrolatrija: stabla *zapis*i

Nodilo se u dva navrata bavi stablima zapisima: prvi put kako bi dokazao kako su i Južni Slaveni imali kult stabala (dendrolatrije), a drugi put običaj koji je povezan sa štovanjem (stabla) *zapis*a postavlja u kontekst “religije groba”.⁴⁹⁷ Kao etnografsku ilustraciju južnoslavenske dendrolatrije interpretira običaj iz Šumadije gdje postoje *zакrštена* stabla, *stabla zapis*i (na kojima je zapisan *krst*), koja se cijene kao sveta (N304). Svake godine kada se održava *zavjetina*, u povorci se obilaze *zapis*i i nosi *krst*, pri čemu za barjakom *stupa* svećenik. Zanimljivo je koliko je Pravoslavna crkva zadržala u svome bogoštovlju pogansku matricu; riječ je samo o onom dijelu poganske matrice koji nije mogao ugroziti *miraculum*. Svako pojedino zapisano stablo obilaze *triput*; “nad njim čita svećenik jednu molitvu, dok svi kleče; onda ‘odelju obživak’ oko krsta na svakome drvetu” (N305), pri čemu je grijeh da se s njega uzima rod ili da se penje na njega. Bilješke o stablima zapisima Nodilo preuzima iz Milićevićeve monografije *Život Srba seljaka* i iz leksikografske odrednice iz Karadžićeva *Rječnika (Zapis)*. *Zapis* (sveto stablo) pod kojim se čine molitve i prinose žrtve i u koji se urezuje križ, što se svake godine obnavlja, ili se prikucava ikona figurira kao arhaičan hram.

I dok je slava potekla iz porodice te se slavi u krugu obiteljske zadruge i bratstva (N578), Nodilo pretpostavlja kako je i pleme imalo svoju zajedničku slavu (pleme kao prošireno bratstvo sastojalo se od više bratstava te se i ono osnivalo na temelju roda); i ono u svojim sakralnim počecima sadrži *praroditelja* koji je figurirao kao *branič* i *svetac*.⁴⁹⁸ Plemenskom bogoslužjenju Nodilo pronalazi prežitke u *zavjetini*, *krstima* (N578). U Srbiji svako selo i zaselak imali su jednoga sveca koji je figurirao kao kršćanski zaštitnik sela. Ipak, bilježi kako nije siguran u tvrdnji da u *zavjetini* gdje se odaje počast svetim stablima postoji i spomen na plemenskoga sveca (N579). U poglavlju “Religija groba” o stablima zapisima koji su se zamišljali kao zaštitnici sela od atmosferskih nepogoda (sada) uključuje i

⁴⁹⁷ Mirko Barjaktarević navodi nekoliko naziva za seosku slavu ili zajedničku slavu – *zavetina*, *litija*, *preslava*, *obetina*, *bogomolja*, *božje maslo*, *krstonoše* (1998: 37). Dušan Bandić litiju (nošenje krsta, krstonoše) – u kojemu su sudjelovali samo muškarci (ponekad i žene) – interpretira kao *drugi dio zavetine* (seoske slave) (Bandić 1991: 357).

⁴⁹⁸ Usp. interpretaciju Dušana Bandića kojom *zavjetinu* (*zavetinu*) uzima kao prototip seoske slave (1991: 356–360).

Karadžićev zapis iz *Života i običaja naroda srpskoga* (Karadžić 1867: 29–30). Puk vjeruje kako taj dan selu figurira kao krsno ime pojedinoj kući/obitelji. Tako su plemena slavila godišnjom svetkovinom svoga *praoca*, a spomen mrtvima slaže se s proslavom svetih stabala, pri čemu se mole za osobno zdravlje i za plod zemlje (N578–579). U Timočkoj krajini Rumunji su obavljali i pogansku žrtvu; pod zapis (sveto stablo) dovode janje kome na rogove stavljaju dvije upaljene svijeće. Svećenik okadi janje i očita mu molitvu *na zakolenie*. Ali je pravi svećenik mladić, čist i neoženjen, koji će janje zaklati tako da mu se krv salije u rupu, iskopanu među žilama svetoga stabla. Žrtvovano janje tada se ispeče i pojede, a krv se zatrpa zemljom. Krv se prinosi bogu, “jer od žrtvovane životinje bogovi taman krv najvole” (N579).

Nadalje, Nodilo propituje postavlja li možda plemenskoga sveca pre-slava, prislava (u *jekavskom* – *prislužba*, *poslužbica*), koja figurira kao druga domaća slava kada se *prislavlja* drugi domaći svetac: “Pače, ima kućâ, koje, mimo glavnu slavu, prislavljaju još po dva sveca, a to rade za to, ‘da im se drže djeca’ pod okriljem jednoga, a uz drugoga ‘da im ne lipsava stoka’” (N579–580).⁴⁹⁹ Kuća u godini *prislavlja* još jednoga sveca, pri čemu se obavlja sve što se činilo i o krsnom imenu. Nodilo smatra da su slava i prislava inducirane zahtjevima bratstva i plemena, što znači da je svetac koji se svetkuje u okviru prislave plemenskoga podrijetla. Međutim, zapisuje kako u određenje *plemenskoga sveca prislave* nije siguran jer bi figuracija takvoga sveca zahtijevala, primjerice, da cijelo crnogorsko ple-me treba *prislavljati* zajedničkoga sveca. Također ne može objasniti ni činjenicu da se prislava u njegovo doba obavlja u porodici ili bratstvu, a ne u plemenu (N580).

Dendrolatrija: *sjenovita* stabla

Za religiju stabla, pored stabla zapisa, Nodilo interpretira i vjerovanja povezana sa *sjenovitim* stablima, kako se u Grblju, u Boki kotorskoj, nazivaju *tajnovita* stabla za koja se vjeruje da posjeduju *neku* silu.⁵⁰⁰ Prema

⁴⁹⁹ Preslave i zavjetine koncentrirane su od Jurjeva i protežu se preko Spasova (N352).

⁵⁰⁰ Čajkanović navodi da je sjenovito stablo ono koje pripada dušama umrlih, demonu, divovima, božanstvu ili pak da je riječ o samostalnom entitetu s vlastitom du-

vjerovanju, trenutak povrede (zasijecanja) stabla izaziva nesreću *onome* koji je prouzrokovao ranjavanje/ubojstvo stabla: “ili odmah umre, ili dugo boluje i vene” (N305). Ako je netko posjekao sjenovito stablo, “eda bi se zlu oteo, istom sjekirom na panju siječe živoj kokoši glavu” (Karadžić 1867: 236–237). Opisana vjerovanja Nodilo proteže na *kokošju* žrtvu koju su pri-nosili *poganski Litvini/Litavci* svetim hrastovima i lipama. Kao potvrdu navodi podatak iz studije Alexandra Brücknera (1886: 271), koji upućuje na zapis biskupa u Samogitiji iz 1587. godine o tome kako su Vendi u *Luzačkoj* vjerovali da neke vode i šume zahtijevaju ljudsku (godišnju) žrtvu. *Gluhi* veliki lugovi i uzvisiti vrhunci bili su poganskim Slavenima najsvetčaniji hramovi, “gdje bi božanstvo, u grozovitom sjenu, suštalo, kao tajnim glasom progovaralo” (N305).⁵⁰¹ Na osnovi tih primjera dokazuje kako su i *sjenovita stabla* figurirala kao slavenski šumski hramovi. *Sjenovito* stablo znači više nego posvećeno stablo; riječ je o živom, *duhatom* stablu. (Primjerice, atribut *duhato* stablo Nodilo koristi i prilikom određivanja uloge panja badnjaka u južnoslavenskim božićnim običajima.) U Boki je postojalo vjerovanje prema kojemu i ljudi mogu biti sjenoviti: *sjenovit* je onaj koji izgubi svoju sjenu, pa tumara svijetom kao sjena i sjena bez njega. Leksem *sjen* ne označuje samo *sjenu* nego i pojmove *duh*, *duša*. Podjednako se vjeruje da se sjena može uzidati u temelje građevina, a njezin će nositelj umrijeti. Prvotno značenje leksema *sjena* upućivalo je na dušu; primjerice, vjerovalo se da će onaj kome se sjena ne vidi *prema* božićnoj svijeći *u toj godini* umrijeti (Karadžić 1867: 237). Nodilo ističe kako pridjevi za stabla imaju sufiks *-ov* (*jasenov*, *topolov*) te to smatra dokazom za drevnu misao o duši u stablu (N306). *Poganski Litvini* obožavali su *čitave* šume te bi *glavom* *plaćao* onaj koji bi cijelo stablo posjekao ili mu otkinuo zeleno lišće s obzirom na vjerovanje litavskih *Žemaita* da stablo figurira kao božje stanište (dom). Taj je bog boravio pod korom u stablu, a danas se Litvinima/Litavcima manifestira kao *šumski vrag* – jarac (muško božanstvo) ili koza (žensko božanstvo) (Brückner 1886: 9). Konceptiji o sjenovitom, duhatom stablu Nodilo pridružuje Grozdu iz

šom (prema Popović Nikolić 2016: 92). Prema šintoizmu, svako stablo posjeduje duh koji je dio života toga stabla i zahtijevat će osvetu ako ga uznemiri zakucavanje čavla u njegovo boravište (Shah 1989: 195).

⁵⁰¹ Kaldejci/Asirci prakticirali su filomanciju (engl. *phyllomancy*), umijeće proricanja prema suštanju lišća za koje se vjerovalo da je božanski glas (Goblet d'Alviella 2000: 159). Nodilo navodi Helmoldov zapis o tome kako su bogu Pronu – “zar Perunu” – Baltički Slaveni posvetili hrastove (N305–306) (usp. 9. poglavlje ove knjige).

usmenoknjiževnih pjesama s kojom simbolički uspoređuje hamadrijade: “Hamadriade, kao da bi taman bile helenske Grozdane, s drvetom ragjaju se i š njim ginu” (N306).⁵⁰²

Nodilo intuitivno osjeća kako je sa stablom zapisom vjerojatno povezana uspomena na plemenskoga sveca (svetitelja) kao što je kada je riječ o *sjenovitom* stablu, riječ o živom, *duhatom* stablu, postavljajući duboku povezanost između Čovjeka i Prirode (stabla), hermeneutički krug između stabla i čovjeka, jer – stablo okomito teži u visinu i vodoravnim pružanjem grana s površinom Zemlje priziva sliku Križa, Čovjeka, Čovjeka-Stabla. Aleksandr Nikolajevič Afanasjev bilježi da imenovanja za *noge*, *ruke*, *prste* i *nokte* u sanskrtnu prizivaju sličnost Čovjeka sa Stablom. Noga i stopalo, kojima Čovjek dodiruje Zemlju, instrumenti su *materničkog srodstva* (Chevalier i Gheerbrant 1987: 433) s Majkom Zemljom i time prizivaju bliskost Čovjeka sa slikom vertikalnosti Stabla. Sanskrtska riječ *pâda* ne označuje samo nogu nego i korijen stabla – nogom je Čovjek ukorijenjen u Zemlju. Stopalo je uporište uspravnoga položaja. Ako su se noge uspoređivale s korijenjem, Čovjekovo *truplo jest stablo*, a *ruke* su *grančice* (sanskrtski *çâkhâ*). U sanskrtnu leksem *ruka* označen je složenicom *panća-çâkhâ* (*pet grana*) – grana koja ima pet grančica ili prstiju, a prst (*kara-çâkhâ*) simbolički se iščitava kao *ručna grančica*. Nokat koji izrasta iz prsta kao list na grani imenovan je sanskrtski *kara-ruja* (*rui* – *rasti*), *Onaj* koji *raste* na ruci (Afanasjev 1868II: 490–491). Kao što navodi Vladimir Janković, u mnogim se narodnim sazviježdima nebo uspoređuje sa šumom: “(Vlašići su se izgubili u šumi, babi nestao štap u šumi itd.), a u selu Oreše u Makedoniji naišli smo na tvrđenje da je nekada na nebu bila šuma!” (Janković 1987: 53).

⁵⁰² O Grozdi usp. 3. i 8. poglavlje ove knjige.



Joseph Mallord William Turner, *Zlatna grana*, 1834., na koju se referira James George Frazer u svome ritualemu *Šumskoga kralja* koji piše na tragu ritualizma i totemizma Williama Robertsona Smitha, kojemu i posvećuje *Zlatnu granu*.



Zapis (stablo koje predstavlja svetinju za selo u kojemu se nalazi), mladi hrast u Petrovcu, Općina Kragujevac IV, Šumadijski okrug, Srbija.⁵⁰³

⁵⁰³ Preuzeto s mrežne stranice <https://sr.wikipedia.org/wiki/%D0%97%D0%B0%D0%BF%D0%B8%D1%81> (Z. Blagojević).



Surya, hinduističko božanstvo Sunca, 900–1000. god., Bangladeš, Muzej azijske umjetnosti, San Francisco.⁵⁰⁴ Foto: Marshall Astor.

⁵⁰⁴ Preuzeto s mrežne stranice https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Surya,_the_Hindu_sun_god_-_Asian_Art_Museum_of_San_Francisco.jpg.

7. Solarna heptalogija i dodekalogija vs. *vučja historija*

Pod mitskim religijama treba razumijevati politeističke.
(Otto 1998: 13)

Politeizam se često objašnjavalo kao rastrgani monoteizam.
(Schelling 2000: 333)

Da bi se živjelo među vukovima, valja zavijati poput vukova.
(Gurdjieff 2000: 148)

Dabogov zimski *suncokret*

Nakon razmatranja niktomorfne trilogije Sunca, *dnevnoga Sunca* koje ima svoju *noćnu nepriliku* u figuraciji troličnoga niktomornog Sunca (niktomorfne hipostaze), Nodilo rastvara interpretaciju (godišnje) solarne dodekalogije (N241) i heptalogije (N247) godišnjega Sunca, pri čemu pod solarnom heptalogijom podrazumijeva mitsku predodžbu sedmorice “izboritih bogova”. Nodilo će heptalogiju protumačiti time što u zimsko doba godine izlaze *Jadi*, “pet ili šest zlikovaca, koliko ima u godini mjeseci nevoljnih, tamnih, o tamom izješnih” kada “vlada Vrag sa crnim poznatim psinama ada” (N233).⁵⁰⁵ Za Vida utvrđuje da ima dvanaest (dodekalogija) ili sedam (heptalogija) sinova, a u južnoslavenskoj mitskoj tradiciji Sunca (*mjesečna Sunca*) se nalaze u kolu, i to ponekad kao *dvanaest* (dodekalogija) ili *sedam* (heptalogija), a ponekad “i manje bogova, pri pobjednome trku godine” (N219). Detektira kako priče često sadrže mitem o *sedmanju* (u figuraciji svijetlih mjesečnih Sunca) i *petanju* (u figuraciji najradosnijih

⁵⁰⁵ Paralelizam sa solarnom heptalogijom Nodilo pronalazi (i) u svjetovima *Aveste*: “[...] najglavniji pobornici dobra i tamanitelji zla jesu sedmori besmrtni svetitelji, *Amesha-čpentas*, i sedmori sudružni im *Yazatas*, koji biju boj na Daeve, a ime im znači koliko i *Baghas*, bogovi” (N220). Zanimljivo je da i *Snežana Samardžija* prati kružnu ili eliptičnu struktura kretanja koju pronalazi u epskim pjesmama u kontekstu kretanja junaka (2006: 40).

godišnjih mjeseci – *od marta do julija*) (N238, 378).⁵⁰⁶ Pretpostavlja kako je heptalogija u južnoslavenskom sistemu vjerovanja izraženija u odnosu na skandinavsku mitologiju, u okviru čega je (broj) *sedam* označen kao talismanski broj – posebice u germanskom vjerovanju (N247). U Nodilovoj razlikovnoj odrednici između dnevnoga i godišnjega Sunca, godišnje Sunce *gradi* godinu (N201), a svaki od sedam solarnih mjeseci u godini (solarna heptalogija) figurira kao personificirano Sunce-bog (o *dnevnom* Suncu pisala sam u prethodnom poglavlju).

Teonim Rujevid/Ruje-vid, čiji je orijski hrastov kip kod Karentina (Korenica, Garz na otoku Rujani) imao sedam lica “koja se sva sklapahu površinom jednom samog vrha” (N237),⁵⁰⁷ prema Nodilovu tumačenju,

⁵⁰⁶ Nodilova dodekalogija može se usporediti sa zodiakalnim (životinjskim) kolom. Tijekom studije Nodilo odustaje od koncepcije *devet* solarnih božanstava, o čemu sam pisala u prethodnom poglavlju i o čemu će biti riječ u sljedećem poglavlju. Nodilo pretpostavlja kako je moguće da pjesma *Prevršavac* (Čojković 41), koja tematizira *gestu* Leke Dukagjinca (do kojega se *legu* zmije kao i do Grčića Manojla) kada je ubio *pet* pobratima i kumova te obljudio *pet* kuma, simbolizira propast *tih pet* solarnih božanstava (o Grčiću Manojlu usp. sljedeće poglavlje). Pritom Nodilo zapisuje da Leko kao da figurira kao “prevršeno Sunce” (N378) koje u *augustu* razbija sretnu godinu. Riječ je o završetku djelovanja petorice (mitem *petanja*) solarnih božanstava.

⁵⁰⁷ “Bog se zvao i Ranovid (Ranowit), pa i Rujanski otok ima drugo ime Rana (Šafařík, Slav. Alterh., II, s. 574)” (N237). Na Rügen (Rujani) su pored Svantevida također bili štovani Jarovit, Rujevit i Porovit (Porevit/d); imena prve dvojice božanstava imaju kalendarske funkcije – Jaro (*jaru* – proljeće), Rujevit (*ruenu* – ime jesenjeg mjeseca kada se obavlja sparivanje životinja), Porovit (*pora* – sredina ljeta) (Eliade 1991III: 34). Naime, kada *Juraj* izade iz *Vyreja*, on postaje *jarъ*, a riječi **jarъ* valja tražiti etimologiju u indoeuropskom glagolu **ei-* “ići”, koja zrcali osnovnu Jurjevu značajku: on je bog koji ide, *hoda kroz godinu*. O dodiru između Jurja i Gerovita/Jarovita usp. članak Ivančice Krivdić, koja pokazuje kako se u davnim vremenima nova godina slavila u ožujku, kada je i bila glavna svečanost ovoga boga, simbola mladog sunca – tek kasnije je bog Gerovit/Jarovit, kod zapadnih Slavena Venda, proglašen ratnim bogom (Krivdić 2004: 53–55). Jan Máchal (1964: 283) ostala božanstva na Rügen – Rujevit/da, Porevit/da, Porenutiusa/Porenuta i Gerovita/Jarovita – određuje kao lokalne teomorfne analogije glavnoga božanstva Baltičkih Slavena – Svantevida. (Nodilo ne spominje Jarovita/Gerovita u tom kontekstu.) Nodilo, kao i Máchal, Brückner i Jireček, smatra da se kod navedena tri božanstva – Rujevid/t, Porevid/t i Porenut – radi o lokalnim epitetima istoga božanstva (Svantevida). Vladimir N. Toporov uvodi pretpostavku kako su Jarovit – Rujevit – Porevit – Porenut činili božansku tetradu, a Rujevid – Porevit – Porenut koji su štovani u Korenici – trijadu. Pretpostavlja da se motiv trojstva i četverstva, koji je značajan u Polapskih Slavena, nadovezuje na brojčanu konstantu strukture svijeta prema vertikali i horizontali; njihov zbroj (7) tvori cjelokupan svijet, a umnožak (12) simbolizira harmoniju svijeta (Toporov 2002: 65). Marija Gimbutas bilježi kako među Zapadnim Slavenima Jarovit, Porovit, Svantevid i Svarožić djeluju kao različiti aspekti godišnjega božanstva i kao takvima pridano im je kalendarsko značenje (proljeće, ljeto, jesen, zima). Jarovit (*iaru* – mlad, svijetao) označuje proljeće; Porovit bi mogao biti povezan s *pora* (Ivanje); Svantevid je bio štovan u vrijeme žetve u listopadu; Svarožić (kao

figurira kao alternativno ime za Svantevida/*Svante-vida*, i to kao njegov apsolutan ratnički aspekt (označuje, prema Nodilovoj etimologijskoj analizi, *ručúce* božanstvo s obzirom na korijen *rjū*). Pritom sedam lica i sedam mačeva o Rujevidovu (u Nodilovu određenju – karentinski Vid) boku interpretira u okviru solarne heptalogije: “Vid ima sedam sinova ratobornih, sedam naprednih Sunaca, od januara do julija, s kojima vojuje preko jačajuće i jake godine” (N237).⁵⁰⁸ Točnije, Rujevidu je pridano osam mačeva – sedam mačeva nalazilo mu se ovješeno o pasu, a osmi je mač držao u desnici, a vjerovalo se da poput Marsa upravlja bojevima (Saxo Grammaticus. *Hist. Dan.*, 39. poglavlje). Kod rujanskih Koreničana do Rujevidova hrama nalazio se i hram boga Porevid/ta i boga Porenuta. U usporedbi s Porevidom koji ikonografski ima pet glava (policefalija), Porenut figurira kao peterolik (polifacijalnost) idol – Porenutovo peto lice bilo je u “prsi udjelano, a bog desnom rukom doticao sebe obradak, lijevom čelo” (N237; Saxo Grammaticus 1984: 508). Nodilo pritom navodi kako su Porevid i Porenut određeni odsustvom (*absentia*) oružja. Teonim Porevid/*Pore-vid* – bog *pohote* i *sitosti* – Nodilo tumači kao “Vid pòrêci, roĝajni. [...] Od korena *por*, otkle naše poriti, discindo, a u nekim slaven-skim jezicima i riječi, koje se odnose na roĝaj (Miklošić, *Etym. Wört.*)”. Saxo Grammaticus na primjeru Porevida i Porenuta izvješćuje o prijap-skom štovanju Koreničana, a tragove prijapskoga štovanja Nodilo prepoznaje u našoj molitvi: “Bog da pomože i da *naspori*!”. Time dokazuje kako su obojici bogova bili služeni “raspušteni” obredi te pretpostavlja da su to dva “istosučna boga, uz neku izvanjsku razliku, koja se sada ne da više shvatiti”. Pet Porevidovih glava, prema Nodilovoj interpretaciji, označuje njegovo petoro djece (mitem o solarnom *petanju*), “pet naspornih mjeseci, od marta, utvrđenog proljetnim istonoćjem, do žetvenog julija” (N238).⁵⁰⁹ Nodilo, naravno, na njemu svojstven *tragalačko-talismsansko-mitološki* način, figuraciju tih solarnih božanstava pronalazi u figuraciji

Božić; umanjeni, deminutivni bog) figurira kao aspekt novorođenoga zimskog Sunca (1987: 355). Teoforna onomastika polapskoga panteona pokazuje da su imena bogova dvočlana i semantički razumljiva. Pritom se posebna pozornost pridaje drugom članu – vit teonima, a navedena imena dominiraju na Rujani: Svantevid, Rujevit – Porevit – Jarovit (Łowmiański 1996: 135, 141).

⁵⁰⁸ Osmi je mač Rujevid držao “isukan” u desnoj ruci (Kulišić 1979: 195). Usp. Nodilov prijevod zapisa Saxa Grammaticusa: “Trgnuti osmi mač držaše u desnici” (N237).

⁵⁰⁹ O vjerskom prijapizmu što ga Nodilo povezuje sa Svantevidovim bogoštvljenjem usp. 2. poglavlje ove knjige.

peteroglavoga Porevida, kako je ikonografski bio prikazan u religioznom sistemu rujanskih Koreničana. I dok preko (ratničkoga) Rujevida uvodi mitem o heptalogiji, preko (vegetacijskoga i *prijapskoga*) Porevida (ali i preko Porenuta) uvodi mitem o *petanju*.⁵¹⁰

Svantevidove teoforne analogije u Nodilovu konceptu upisivanja staroslavenskoga politeizma u monoteizam				
1. Veles: Svantevidov ostarjeli aspekt koji označuje slabljenje vidne moći u dnevnom i godišnjem ciklusu ostarjeloga Vida; Svantevidovoj četveroglavosti kontrapunktirana je Velesova ikonografija jednookoga ili slijepoga božanstva (<i>trpeće</i> božansko tijelo) (usp. 2. poglavlje)	2. Svarog: Svantevida Nodilo određuje atributima <i>Svaroga</i> u trenutku kada od <i>vidovne</i> mitologije kreće na određivanje prototeizma (kult materijalnoga neba); riječ je o genealogiji u kojoj kao Svantevidov/Svarogov sin figurira Sunce (Dabog, Dažbog, Svarožić); <i>vidovnom</i> aspektu pridaje djelomice i solarizam (usp. 5. poglavlje)	3. Rujevid: prema njegovih 7 lica Nodilo upisuje solarnu heptalogiju	4. Porevid i Porenut: prema Porevidovih pet glava (policefalija) i Porenutovih pet lica/polifacijalnost (peto lice bilo je utisnuto u prsimu) Nodilo upisuje mitem o <i>petanju</i> ; riječ je o Sunčevim hipostazama u okviru solarne heptalogije (jednako tako pomoću <i>prijapskoga</i> štovanja Koreničana upisuje i Svantevidov <i>prijapizam</i>)	5. Pripegala: navedenim božanstvom Nodilo interpretira staroslavenski <i>prijapizam</i> povezan s vrhovnim Svantevidom (usp. 2. poglavlje)

⁵¹⁰ U opisu navedenih božanstava Nodilo polazi od zapisa Saxa Grammaticusa, koji je spomenuo policefalne bogove koji su štovani u drugim mjestima; primjerice, u Korenici (Garz) bijahu štovani *sedmeroglavi* Rugievit, *peteroglavi* Porevith i *četveroglavi* Porentius – "(svaki je imao kip s više glava)" (Belaj 1998: 35). Međutim, Lowmianski razlikuje policefalna i polifacijalna božanstva, napominjući da je Svantevid bio *četveroglav*, Rugevid je posjedovao *sedam lica*, Porevid je bio *peteroglav*, a Porenutius je imao *pet lica* od kojih se jedno nalazilo na grudima (1996: 145). U 39. poglavlju XIV knjige Saxo Grammaticus za Porevida zapisuje da je imao četiri glave s petom položenom na grudima, njegova lijeva ruka bila je na čelu, a desna mu je ruka doticala obraz (1984: 508).

Kao što se politeizam često objašnjavao kao rastrgani monoteizam (usp. Schelling 2000: 333), Nodilovo tumačenje Svantevida kao vrhovnoga slavenskog boga može se odrediti kao *rastrgana Jednota* (Božanstvo), čime staroslavenski politeizam nastoji upakirati u monoteizam.

I premda je godina određena s onoliko Božića koliko ima *mjesečnih* Sunaca (solarna dodekalogija), glavni je samo jedan Božić. Prema Miličevićевой monografiji *Život Srba seljaka* Nodilo navodi kako se u Srbiji štuje dvanaest velikih Petaka (dodekalogija) koji su isto tako transponirani i u srednjovjekovne apokrifne. I nadalje: “[...] po staroj jednoj zapisnici, iznesenoj od Miličevića, ‘Pjatosk prvi’ slavi se mjeseca marta”, što bi moglo upućivati na početak staroslavenske Nove godine (N242). Navodi kako se spomenuti običaj prakticira i u Poljicima, gdje se u selu Jesenicama svetkuje svaki prvi petak mjeseca za dobar urod polja. Prema tim *muškim* P/pecima utvrđuje figuraciju ženske mlade Petke (“prvi petak iza svake mijene”) koja se *javlja* svakim *mladim mjesecom*.⁵¹¹ Tako utvrđuje dvanaest *muških* (*dvanaestorica* bogova) i dvanaest *ženskih* Petaka. Leksem *petak* etimološki interpretira u značenju *petorice najodličnijih* solarnih božanstava “od stojnoga marta do radosnog julija” (N243). Prema Nodilovim mitskim re/konstrukcijama, svaki se mjesec rastavlja dijadno – prvi dio mjeseca označuje razdoblje *ludoga* i jakoga Sunca, a druga polovica mjeseca razdoblje *snažnoga* i *dobitnoga* Sunca (N321). Sv. Petku interpretira kao *mjesečnu* boginju / Ognjenu Janju (s obzirom na dvanaest Petaka), a sv. Nedjelju kao *Caricu nebesnu* (N378), upućujući na to kako je moguće i obrnuto (*zrcalno*) tumačenje, čime otvara *paralelizam* Petka = Freyja, “sudeći po petku dnevnu” (*Freitag* kao uspomena na nebesnu gospođu Freyju), što znači da Petka figurira kao *Carica nebesna*, a Nedjelja kao Ognjena Janja (N378). Posljednji paralelizam Nodilo će zadržati tijekom

⁵¹¹ U srpskoj pravoslavnoj crkvi slavi se ljetna Sv. Petka (8. *avgust* prema novom kalendaru) i zimska Sv. Petka (27. *oktobar* prema novom kalendaru), pri čemu sveta Petka *prepodobna mati* Paraskeva figurira kao “majka svih pravoslavnih Srba”, praroditeljica Srba (Marjanović 1998: 233). Njoj je posvećen *petak*, kao što je i Freyji (*Freitag*, *Friday*) (*ibid.*). Prema Rybakovljevim istraživanjima (1994: 388), Vesna Marjanović apostrofirala kako je u liku sv. Petke ukomponirano staroslavensko žensko božanstvo – Mokoš. Mokoš Nodilo ne uvodi u svoj panteon jer je riječ o “ruskom” panteonu. Kod Srba se, pored praznika Sv. Petke Prepodobne mati Paraskeve i Sv. Petke mučenice Paraskeve, također slavi i *neki od petaka* tijekom godine, kao *zavjetni dani* “kod jednog broja žena i drugih vernika (mladi petak koji je u mladoj nedelji, Veliki petak, petak pred Vaznesenje, petak pred Duhove, petak pred Veliku Gospojinu, petak pred Božić)” (*ibid.*: 235). O Nodilovu paralelizmu Petka = Freyja usp. 3. poglavlje ove knjige.

studije. Kao sakralni dani naročito su pogodni *sveta nedjelja* i *sveti petak*, određenije mlada Nedjelja i mlada Petka (*mladi Petak*), ističući kako je izuzetkom zapisano *mladi petak* kao što je, primjerice, u pjesmi iz zbirke Stjepana Mažuranića.⁵¹² Nakon što se Mjesec mijeni, prva se nedjelja zove *mlada nedjelja*, “pak drugi dani redom, ‘mladi ponedjeljak’ itd.” (N600). To je razdoblje energetski otvoreno *vračanju*. Nodilo se zaustavlja na sintagmama *mlada Nedjelja* i *mlada Petka*, polazeći od teze da sv. Petka figurira kao Nedjeljina majka, Vidova supruga / Živa. “Svakog mjeseca s mladim Mjesecom ukazuju se i Petka i nedjelja” (N601), u okviru čega je Nedjeljina epifanija *jača* od epifanije mladoga Mjeseca i od Petkine epifanije, jer epitet *mlada* pripada samo Nedjelji.⁵¹³

S obzirom na to da se Mali Božić slavi sedam dana iza velikog Božića, Nodilo zaključuje kako se prema navedenom božanstvu na početku svakoga mjeseca slavio solarni Bog, u čiju se čast *palio krijes* (N336). Prilikom pokršćavanja Slaveni su *božića*-Sunce modificirali u *božića*-Isusa: “[...] ne će biti baš velika muka, da se razluči, malne u svakom slučaju, što je hristjanski, što li poganski obred božićni” (N201). Godišnje Sunce figurira kao Dabog, *davalac* koji *daje* ljetinu, a na njega utječu ljetni i zimski *suncokret* (*suncostaj*). Njegova staza snižava se u drugom dijelu godine kada su *Jadi svezali* Vida i njegovu božansku *suprugu*: kretanje godišnjega/godišnjih Sunca (koje dijeli na tri zimska i devet ljetnih [usp. N674]) pri *uzlazećoj* trci do ljetnoga *suncokreta*, a *silazećoj* do zimskoga *suncokreta* prati najveća *sućut*. Riječ je o Sunčevu *sužanjstvu* u drugoj polovici godine, a potvrdu pronalazi u *jekavskom* zaklinjanju: “Tako mi ovijeh zauza Hristovijeh!” (Karadžić: *Rječnik – Zauzi*), pri čemu *zauze* interpretira kao uspomenu (prežitak) na Sunčevo *sužanjstvo*. Eksplicira kako iz poganskoga obreda proizlaze pučki blagdani *materice* (pretposljednja nedjelja prije Božića) i *očići* (*oci* – posljednja nedjelja prije Božića [N201]), kada djeca užetom ili

⁵¹² Usp. Karadžićev *Rječnik* (Mlada Nedjelja) gdje se navode *mlada Nedjelja* i *mladi Petak*. Ivo Šajnović detektira da sveta Petka i Nedjelja figuriraju kao dvije sestre koje se mole Bogu *za narod*: “Petka je sva crljena i krvava, jer štogod narod zgriješi Bogu i poćini kakovu štetu, to ona prima na se i ona trpi” (Šajnović 1928: 378). Lorković za karlovačku okolicu zapisuje da su *mladi petak* i *mlada nedjelja* od velike važnosti. U petak nijedan gospodar neće upreći konja ili vola kako im ne bi štogod naškodilo. U to doba obično se *skiću* coprnice i *drugi zli dusi* po putevima i zakucima, stoga ljudi izbjegavaju putovanje noću. Na *mladu nedjelju* nijedna cura ili snaha ne odlazi rano po vodu na bunar jer se boje vila koje bih ih mogle tamo zateći (Lorković 1863: 243).

⁵¹³ O Mjesečevoj hijerogamiji usp. 11. poglavlje ove knjige.

nečim drugim vezuju majke i oce, koji se otkupljuju darovima (Vrčević 1883: 11; Karadžić: Rječnik). Time se ostvaruje korespondencija između zimske vežnje Sunca i ljudstva, a paralelu pronalazi i u vedskoj mitologiji gdje Varuna i Yama, bogovi zime i noćne tame (Yama figurira i kao mrtvački bog) (N547), vezuju konopima božja stvorenja (N202).⁵¹⁴ Paralelno nastaje vezanje ljudstva i Sunca koje umire (kozmičko slabljenje) posljednjih dana godine. Još jednom se Nodilo vraća na običaje materica i očića u poglavlju “Religija groba” i pretpostavlja da je riječ o *dušnom godu*, upućujući na to kako je i Karadžić zamijetio da materice figuriraju kao “žensko krsno ime” (Karadžić: Rječnik – Materice). Konstatira kako su materice i očići *spomen-dan* preminulih matera i otaca, kada prema kućnom obredu djeca vežu užetom ili nečim drugim majke i oce (N555). Kao najveći *propadajući* (godišnji) dan određuje 20. decembar kada je Vid potpuno onemogao, ali već sljedećega dana rađa se njegov sin Božić (*mali bog, bogov sin*) kome su *primijenjeni gjetinci* (nedjelja prije materica), kao što su starome bogu očići i njegovoj ženi materice. Utamničen Božić mora se *odvezati* (zauza) kako bi se ponovno rodio (uskrsnuti Bog). Pritom Nodilo, kao i Vitimir Belaj u svojoj rekonstrukciji *hoda kroz godinu*, detektira da prema patronimijskom nastavku -ić teonimni leksem božić znači *mali bog, bogov sin* (N202). Solarno božanstvo koje se pomlađuje simbolizira zeleno stablo – *šimšir, lovorika, maslina* (N203), te ujutro prije svanuća na dan pokrštenih *mladijenaca jekavska majka* lisnatom granom takvoga stabla krsti domaću vatru i tuče, šiba nagu djecu uz verbalni simbol obreda: “Pustiolest i jade, a prifatizdravljaj!” (Vrčević 1883: 17–18). Na *mladijence*, kada su sve veze *razriješene*, Božićeva majka skida povezače, *babine rube* (dan prije Badnjega dana; Tučin dan, Tucindan, 23. prosinca, odnosno 5. januara, “valjda dan zaklanih žrtvenih životinja” [N203]) (usp. Zorić 1991: 49).

Arijci su završetkom godine žalili za umanjenim Suncem i svojim pokojnicima, pri čemu su održavali *daću* (*starinsko podušje*) ne samo za preminule pojedince nego i za *zadrugu umrlih iz plemena i naroda* (N554–555). Na temelju podatka da se iranska uspomena na pokojnike

⁵¹⁴ Kako ističe Lidija Delić, u epici Marko Kraljević ili sveti Đorđe oslobađaju tri *sindžira roblja* (roblje je vezano sindžirima) – Marko oslobađa djevojke, momke i djecu, a Đorđe orače, kopače i sijače. A povezuju se s Božićem, Đurdevdanom ili Uskrsom. Autorica upućuje na preklapanje djelokruga epskog junaka, najčešće Marka Kraljevića, i proljetnog sveca i ratnika – svetog Jurja/Đurda, vjerojatno “pod uticajem jakog simboličnog naboja i priče o periodičnom ‘oslobađanju’ prirode iz carstva mrtvih, koja se nazire u dubljim slojevima datog epskog obrasca” (2012: 373).

slavila deset posljednjih dana godine, Nodilo navodi hipotezu da je razdoblje između Božića i Bogojavljenja (Vodokršće, 6. siječnja) određeno za zimske zadušnice.⁵¹⁵ Ističe kako, za razliku od pučkih običaja, kršćanska crkva ne povezuje komemoriranje mrtvih s tim dobom godine. Prije bijele nedjelje, a poslije sebične nalazi se zadušna nedjelja: “Ovog vremena nedjelje regjaju se ovako: šarena, urša (drukčije sebična, ili redovna, ili trapava), zadušna i bijela s bijelim pokladama. Nazivi nisu hristijanski” (N261). Detektira kako se spomen na mrtve usmjeravao prema godišnjim mijenama prirode; mrtvi se spominju u mrtvo doba prirode, u sumornim danima polomljenoga Sunca. Spomen na mrtve održavao se i oko travnja kada se slavio pobušeni ponedjeljnik (drugi ponedjeljak po Uskrsu [N555–556]).⁵¹⁶ Studen je najljuc̃a u januaru, pa tako od Božića do Bogojavljenja traju nekršteni dani, i u tom polumjesečnom razdoblju nečista sila je najjača: Zima je “pravi mitični Vuk Arijača” (N253). U zimnom mraku tamne i svijetla božanstva, a kao personifikacija zime u mitskoj memoriji ostao je vrkolak/vukodlak koji izjeda Sunce (N254).⁵¹⁷

Panj badnjak: staroslavenski i/ili vedski obredni rekvizit

Nodilo badnjak (od sirova *cera*) interpretira u solarnom simbolizmu kao solarni ikonogram Sunca: “Badnjak je duhato nešto, nešto živo. Od *bditi*, badnjak je ono što i *budnjak*; a kako je uprav živ, on je, po pučkoj izreci, veseljak” (N203). Riječ je o solarnoj mitološkoj interpretaciji prema kojoj panj badnjak zapaljen u najduljoj noći u godini daje podršku Suncu koje bi trebalo ponovno zasjati. Osim solarnoj mitološkoj teoriji, Nodilova je interpretacija bliska i animističkoj teoriji, primjerice tumačenju Wilhelma Mannhardta kojim je pretpostavio da u badnjem panju boravi demon stabla (demon vegetacije) kojega treba spaliti kako bi, *podmlađen*, poput Sunca ponovno oživio u prirodi (1875: 236).⁵¹⁸ Pored solarne interpretacije

⁵¹⁵ “Bogojavljenje je bio praznik mnogobožackog boga davaoca Daboga” (SMR: 27).

⁵¹⁶ O Nodilovoj interpretaciji običaja povezanih s pobušenim ponedjeljkom usp. 8. poglavlje.

⁵¹⁷ O niktomorfom Vukodlaku (ime toga mitskoga bića Nodilo bilježi velikim početnim slovom) usp. 4. i 11. poglavlje ove knjige.

⁵¹⁸ Paljenje badnjaka uključuje žrtvene odjeke “budući da je vatra žrtveni element *par excellence* koji žrtvovanom podaje potpuno uništenje, zoru potpunih obnavljanja”. Nakon dramatične konstelacije smrti slijedi uskrsnuće, *uspon ciklusa* (Durand 1991:

panja badnjaka i njegove interpretacije kao demona vegetacije, pojedina tumačenja dovode ga u vezu s kultom pokojnika/predaka, "jer da se te večeri kupe kod ognjišta svi domaći pokojnici, pa ih 'badnjak' grije i svijetli im" (Balenović 1941: 182). *Budni i veseli* badnjak "oličuje veljega boga i ludoga božića" (*oca i sina*), a ponekad i Božićevu majku (N203), čime Nodilo uspostavlja pogansko-obiteljsko Trojstvo, za razliku od kristijaniziranoga Trojstva koje isključuje *feminini* aspekt Božanskoga Duha/Duše. Osim što pretpostavlja da su se u *staro* doba badnjaku pridavali i antroponimi sa značenjem božje budnosti – Budimir, Budisav, Budman, Budin, Budko (N203, 424), Nodilo ističe kako se lože dva (figuracija Oca i Sina; bog i božić) ili tri (pogansko-obiteljsko Trojstvo) badnjaka, u okviru čega zanemaruje etnografske podatke koji upućuju na paljenje jednoga badnjaka. Tako za neke krajeve Srbije bilježi simbolizaciju tripliciranoga badnjaka: "Kad su tri glavnje, jedna se kaže badnjak, druga badnjačica, a treća dijete. Pokrštene ove badnjake sad zovu u Srbiji Josifom, Marijom i Isusom, kakogod što ih naši stari zvahu bogom, božićevom majkom i božićem" (N203). Pritom Nodilo zanemaruje hrvatske krajeve u kojima se pali *trojstveni* badnjak još i danas. Kićenje badnjaka lovorikom i nazdravljanje vinom iščitava kao prežitke poganskoga obreda. Prvi badnjak kao ikonogram *staroga* boga mora pregorjeti da se *preveseli*, "kako obzirnom riječju veli Jekavac. Njemu pregorenom napija se, kao osobi živoj: 'Zdrav badnjače, moj veseli veseljače! Sretno nam se preveselio!'" (N204). Prema Akademijinu *Rječniku* (Božić) bilježi kako je i Marin Držić zapisao vjerovanje u iskru (panja) badnjaka: "dragi plahi djetici, ognjeni Božić strilama" (N204). Odnosno, kako bilježi Držić, *ognjena božića* – Kupida (Amora, Erosa), s ognjenim strijelama (*Grižula*, I,1). No, Frano Čale navodi da je riječ o Kupidu, a ne o panju badnjaku (Čale u Držić 1987: 500).

U *mitologem* (riječ je o Nodilovu *terminu* za mitem)⁵¹⁹ o rađanju Božića Nodilo uvodi mitem *Božićeva* prijevoza pri *svanjanju* nove godine kada se Božić mora prevesti na *drugu* stranu: "Božić zove s onu stranu: Prevezite me!" (N204). Mitem prijevoza pronalazi i u kajkavskoj priči *Vom Mariechen, das den Vile gelobt war* iz Međimurja (Krauss 1883I: 96):

283). Dušan Bandić zaključuje kako su Kulišićeva istraživanja potvrdila Mannhardtovu tezu o badnjaku kao demonu vegetacije te da je očigledna mogućnost da su naši narodi primljeni običaj paljenja badnjaka vezali uz kult šumskih demona koji su donijeli iz prapostojbine (Bandić 1980: 246).

⁵¹⁹ O mitemu kao konstitutivnoj jedinici mita usp. Lévi-Strauss 1989: 207.

[...] štokavsko pučko kazivanje o bogonoscu svetom Ignjatiju i svetom Hristoforu. Sva je prilika, da stari Ignjatije i orijaški Hristofor skriva-ju staroga boga, koji prevozi božića” (N205). Pritom navodi usporedbu između božićnih dana i *babina* (koje pripisuje Vidi, nebesnoj *Babi Zlati*; N287) koje traju sedam dana, “t.j. za jedne mjesečne četvrti; a sedam je dana u god od božića do malog božića”: “Božićni dani kano da su babinine djeteta božića” (N206). Potvrdu za paralelizam između ljudskoga i božanskoga rođenja pronalazi u božićnoj pjesmi: “Da okupam Koledo! – malog boga, Koledo! – I božića, Koledo!” (Karadžić: *Rječnik – Koleda*).⁵²⁰ I Slobodan Zečević detektira kako solarni karakter kolede ukazuje na prisustvo i božanstva Sunca u obredu (1964a: 312). Nadalje, Nodilo interpretira figuraciju Božića kao pouzdanoga *davaoca* roda i ploda; primjerice, na Badnji dan badnjaci se obnose oko ulišta, a preostali ugljen stavlja se na mladu jabuku ili na neku drugu vočku; ili “rog od pečenoga živoga” odnosi se “u polje i na pitomo drveće”, apostrofirajući: “Naosob badnjakom, obnesenim oko ulišta, i ugljevljem, metnutim do jabuke, napominje se bog sunčani” (N207). Pritom priziva simbologiju prema kojoj su u vedskoj mitologiji jabuka i “čela što srče slatki med” predočavale *Sunčevo biće*. Isto tako, božićnu slamu Nodilo interpretira u kontekstu poganske matrice, izostavljajući kršćanske naknadne upise i pozivajući se na etnografske podatke koji svjedoče o tome da su u poljima na slamu Slaveni i *Litvini*/Litavci prinosili žrtvu bogovima i blagovali u oktobru nakon pobranih plodova, a uz to i svjetovi *Rgvede* svjedoče kako se žrtva polagala na slamu: “Osobito Ačvini na tu slamu prizivlju se: ‘Osvećenom slamom, svijetlim stazama dogjite!’ (Rigv. I, 3, v. 3) – ‘Pol(i)jevajte žrtvu na slamu, na troje razdijeljenoj’ (Id I, 147, v. 4). Tako i u himni VIII, 76” (N207). U “Ispravicima i dopunama” nadopisat će kako i *Apri-pjesme* tematizira-

⁵²⁰ U “Ispravicima i dopunama” (663) Nodilo detektira kako se u našim pjesmama od *Kolede* javlja sintagma “bijeli Vid” i ističe pjesmu s početnim stihovima “Vojevao beli Vide, Koledo! – tri godine s kleti Turci, – a četiri s crni Ugri”, a što navodi prema pjesmama iz Karadžićeva *Života i običaja naroda srpskoga* (1867: 7–8, 13). Pritom stihove koji tematiziraju *povratak* bijeloga Vida tumači mitskim (vegetacijskim) povratkom i postavlja ga u poveznicu sa Svantevidovim *povratkom* “s noćne vojne k hramu u Arkoni”. Tanja Perić-Polonijo isto tako upućuje na navedenu *koledarsku* pjesmu kao *moću* (ali i ne vjerojatnu) uspomenu na Vida Maričića (1996: 388–389), navodeći kako je Hatidža Krnjević (1987: 301), čije je tumačenje blisko Nodilovu, sintagmu *beli Vide* interpretirala kao *prežitak* slavenskoga božanstva svjetlosti Vida/Svantevida, kao *Dionizova* ekvivalenta: “Dovoljno je uočljiva smena dvaju načela, svetlosti i tmine, jer *beli Vid* deli megdan s *kletim* i *crnim* neprijateljem” (ibid.: 301–302).

ju božju slamu (usp. N661). Naravno, i za figuru *položajnika* ili *polaznika* zamjećuje da proizlazi iz poganskoga doba i ne dovodi je u vezu s kristijaniziranom figurom *triju kraljeva*, pri čemu bilježi da svojom ulogom plodnosti i rodnosti polaznik kao da preuzima ulogu Božića. Potvrdu za polaznikovu pogansku iskaznicu pronalazi u zdravici s početnim verbalnim simbolom – “Neka vas jaki Bog i današnji Božić mnogo i za dugo u svakoj sreći pridrži!” (N208). Riječ je o hercegovačkoj *polaznikovoj* zdravici koju preuzima iz Vrčevićevih zapisa (1883: 35–36). Nadalje, detektira kako polaznik djeluje i kao *vračar* prilikom gatanja o plečku (gatanje o desno pleće božićnoga crnog brava – specistički određen *mužjak* sitne stoke (ovaca i koza) / *peciva* kojega su zaklali na *Badnji dan*) (N209).⁵²¹ Tako u “Ispravicima i dopunama” figuru *položajnika* određuje sintagmom “najposljednji prestavnik slavenskog starodrevnog sveštenstva” (N662). Naravno, pritom ga povezuje s figurom Svantevidova svećenika obredom *milanja*, navodeći prema Milićevićevu djelu *Život Srba seljaka* kako mu domaćica vješa “o povjesmu oko vrata kolač, umiješen kao kotur. Koturni je kolač na lik sunca; a vidjesmo ga golema, gdje ga sveštenik puku izlaže pri Svantevidovu bogoštovju” (N662).

U okviru trojnih dana – Božić, Božij *dan* i *Stjepanjdán* (N209) – Nodilo pretpostavlja kako je *Stjepanjdán* (Stjepanje, Štefanje) kršćanstvo *načinilo* od poganskoga *Ženskoga dana*, što je sada *jekavcima* četvrti dan nakon Božića. Nodilo uspostavlja paralelizam između tri dana kada je obiteljsko Trojstvo oslobođeno (riječ je o tri dana kada se slavi Bog, Božić i Majka – Božić, *Bogov dan* i *Ženin dan*) s tri predbožićna dana (*materice*, *očići*, *djetinjci*) kada je Trojstvo bilo *sapeto uzama*. Pretpostavlja kako spomenuta tri dana potječu iz vremena kada su Slaveni činili zajednicu s Italo-Helenima, i u latinskom obredniku pronalazi *obredno trojstvo* u tri dana – *prima*, *secunda* i *tertia bruma* (Ovidije, *Fasti*, I, v. 393) koje su se slavile 19.–21. prosinca, označavajući *radosno* vrijeme zimskoga solsticija (N209). Cherubin Šegvić kritički će komentirati Nodilovu ocjenu kako je “čudoredno kršćanstvo” odbacilo *Ženski dan* (1898: 720), pri čemu Šegvićeva polemička oštrica polazi od podatka kako se *Stjepanjdán* slavio prije nego što je kršćanstvo ostvarilo (kolonijalizirani) dodir sa staroslavenskim poganstvom. Međutim, riječ je o pogrešnoj Šegvićevoj procjeni

⁵²¹ Skapulimantija ili omoplatoskopija bila je poznata Indijcima, Babiloncima, Grcima i nekim tatarskim plemenima (Kazimirović 1986: 360).

Nodilova navođenja, jer je Nodilo uputio na procese u kojima je kršćanstvo *uljepjivalo* svoje običaje/obrede u staroslavenske kultove te se u Nodilovim rekonstrukcijama *Ženski dan* pokazao prema svojoj obrednoj praksi blizak *Stjepanjanu*.

Milovan Gavazzi upozorio je na velike poteškoće pri tumačenju imena i značenja panja badnjaka kao obrednoga rekvizita iz vedske predaje “koja ga, po svemu sudeći, nije ni poznavala. Barem ga tekstovi ne spominju” (Belaj 1998: 329). Vitomir Belaj napominje kako ne postoji potvrda o panju badnjaku u istočnoj Europi kod ugrofinskih, turskih, baltičkih i slavenskih naroda. Izuzeci su litavski *blukkis*, “panjevi u Mađara i Sasa u Sedmogradskoj, pa Drevljana koji su taj običaj preuzeli od susjednih Nijemaca te Slavena doseljenih u jugoistočnu Europu” (ibid.: 327). Panj badnjak nije bio poznat u slavenskoj pradomovini. “Na temelju rasprostranjenja može se zaključiti da je riječ o neindoeuropskom običaju” (ibid.: 329).

Međutim, Natko Nodilo (659) u “Ispravicima i dopunama” zapisuje da je badnjak – koji se spaljuje na kućnom ognjištu, najčešće na Badnju večer, ponegdje uoči Nove godine i Bogojavljenja (usp. Bandić 1980: 245):

po svoj prilici, davna postanja arijskog. U Indiji, vedični pobožnici, pri svečanoj žrtvi, u rano jutro prinesenoj bogu Agni, stavljahu na ognjište jedno veliko okresano stablo, povezavši ga remenima i triput ga pomazavši maslom. Stablo zvalo se *vánaspátis*, “gospodar šume”, pa je njemu upravljena čak i jedna himna (Rigv. III, 8). Tome vedičnome badnjaku, te i bogu Agni (ognju) pripadaju pak, u istoj Rigvedi, tako zvane “Apri-pjesme”, koje su ponešto nalik na naše “pjesme od kolede”.⁵²²

Međutim, navedenu sam bilješku pronašla i u tzv. Jagićevim glosama koje su ispisane na marginama Nodilove studije, što uvodi mogućnost da “Jagićeve glose” nisu samo njegove.⁵²³

⁵²² Usp. Ježić 1987: 243. “*Ṛksamhitā* sadrži ritualne litanije za životinjsku krv, tzv. *Āpri*, koje počinju zazivima Ognja, a u predzadnjoj strofi pozivaju kolac (yupa) o koji je životinja vezana, a zovu ga stablom (vanaspati!), da otpusti žrtvu bogovima” (ibid.: 173).

⁵²³ Jagić, Vatroslav. Natko Nodilo, *Religija Srba i Hrvata* u Zagrebu, 1885.–1888. (P. O. iz Rada Jug. akad.), Dio I, III, IV, VI (s rukopisnim bilješkama i dodacima V. Jagića). Signatura u Sveučilišnoj knjižnici u Zagrebu R6235. Navedena bilješka nalazi se u III. dijelu str. 60. Smatram kako je riječ o ostavštini Vatroslava Jagića među kojoj su sačuvane i Nodilove revizije, ispravke koje će objaviti u zasebnom broju Rada JAZU 101.

Božićne poklade (klade, zauzi)

O vezanju mladoga Božića osim izraza/sintagme *zauzi* Hristovi svjedoči i jekavska sintagma *božićne poklade* (N202).⁵²⁴ Riječ *poklade* Nodilo morfološki rastavlja na *po-klade* ili *po-kladi* i pretpostavlja da je riječ *skrojena* kao *po-nedjeljak*, *po-podne*, *po-večera*, u značenju *po kladama* ili *poslije klada*, a *klade* interpretira u značenju *tamnica* prema izreci “metnuli ga u klade”.⁵²⁵ Riječ *poklade*, prema Nodilovim morfološkim analizama, derivirana je od riječi *klade*: “Metnuli ga u klade” (*tamnicu*) (N164, 181). Vesna Marjanović pokazuje kako prema nekim autorima (a poziva se na Rybakovljeve navode) *poklade* označavaju “rođenje i smrt klade” – “kalade su kod Rusa ili kolodka kod Ukrajinaca; tj. sahranjivanje cepanice, drveća koje je isečeno na Badnje večer i čuvano do osam nedelja pre Uskrsa” (1996: 95).⁵²⁶ Na Nodilovo tumačenje leksema *poklade* Cherubin Šegvić pridodaje “da bi bilo mnogo lakše uzeti rieč kladu u običnom značenju za ciepanicu, drvo pripravljeno, da se loži, badnjak, a poklade vrieme poslije badnjaka” (Šegvić 1898: 720). Nodilo pretpostavlja da *božićne poklade* predočuju pogansku gozbu pri nastupu *božjega* tamnovanja.⁵²⁷ *Zamrlim i utamničnim* bogovima davalo se jelo i piće, *daća*, “kako se to činilo i na ispokoj duše čovječje, nakon svakoga pogreba”. Nestankom svjetlosti u *klade* (*u tamnicu*) zapadaju svijetli (*vidni*) bogovi. Zaključuje kako je kod Srba i Hrvata *bilo raznih bogovskih poklada* koje su se prenijele na kršćanske svece i blagdane: “Naš narod sada drži poklade: božićne, gospogijne, arhangjelove, Petrove, Mratinske, bijele, mesne, i valjda još koje” (N202).⁵²⁸ Božićne poklade i izraz *zauzi* Hristovi upućuju na to da je

⁵²⁴ Nodilo termin *poklade* koristi u njegovu istočnom značenju kao domaće gozbe uoči većih postova (usp. SMR: 237).

⁵²⁵ Vitomir Belaj leksom *poklade* dovodi u vezu s glagolom *pokladati* (*poslagati*): “[...] uoči Korizme po posljednji put [ljudi su, op. S. M.] *pokladali* (*poslagali*) na stol mrsna jela”. Zaključuje i kako su novogodišnji obredni ophodi *maskiranih* preneseni na “nekršćanske Poklade” (1998: 122).

⁵²⁶ *Kolenda*, *kleda* kod starih Slavena označavala je prvi dan Nove godine.

⁵²⁷ Nodilo ne navodi pojedine etnografske podatke o *zauzima* (*zavezima*). Primjerice, u slijedu njegova ponekad bogata navođenja upućujem na jedan primjer: u Tomašincima kraj Đakova od sv. Andrije (30. studenoga) do iza ponoćke trajala su *zavezivanja* (Marković 1977: 111, 114), i u tom se adventskom razdoblju nisu smjeli održavati svatovi i veselice.

⁵²⁸ Petrove poklade slave “se sad kroz nedjelju, punu od Trojica” (N368). Posljednji dani prije posta u pravoslavlju poznati su pod nazivom *Bela nedelja* (*Velika*, *Uskršnja*). “Često se u nekim krajevima termin *bela* odnosi i na čitavu sedmicu. Označava se ime-

riječ o *vezanju* maloga Boga (Božića), pri čemu se Nodilo poziva na Vuka Vrčevića, koji bilježi sintagmu *zauzi (pokladi) Hristovi* (1883: 11). Nodilo time interpretira *poklade pred velike svece, preko raznih mjeseci u godini*, a kao najpoznatije navodi Petrove i božićne *poklade* (N368).

U drugoj hipotezi Nodilo nastoji odgonetnuti ime *pokladnjega Boga*. Kako *prave* poklade traju tjedan dana, a pri pojedinim mjesecima nailazi na *velike i male istoimene svece*, primjerice veliki i mali Božić, veliki i mali Đurđevdan, veliki i mali Spasovdan, zaključuje kako se pri početku svakoga mjeseca slavilo *ново i ustalo (nejako) Sunce*. Božić (*božićne poklade*) nastupa s *Koledom*. U tom kontekstu navodi pjesmu iz Biograda koja spominje “*veliku Koledu*”, “*uždenu, uoči Ivanje dne, u slavu Sunca junijskog*” (N368). U biogradskom govoru *K(k)oleda* označava *kladu zapaljenoga ognja (najveći krijes, Velika Koleda* [usp. N349, 693]). *Klada* istodobno označuje *stablo i ognjenu boginju Koledu*, “*koja iz vatrenog drveta plama, onda mi znamo što su ‘po-klade’*” (N368). Tako je za Nodila *pravi Božić ljetni Božić (Ivanje)* s obzirom na to da je tada, prema Nodilovim interpretacijama, *Vidovo vidilo najjače*.

Koledu, koja figurira kao *Ognjena boginja božićnom ognjištu: uždena klada* (rus. *koleda/kalda*, pras. *kolda*, lit. *kalada*), Nodilo uspoređuje s *Vestom* kao boginjom *domaće vatre* kod Italo-Helena, kao što je funkcionirala i germanska *Holda*, i priznaje kako paralelizam *Klada = Kolda = Koleda* ipak sadrži *glasovne poteškoće* (N349). Tamom *svezana Sunca (zauzi)* pale se na *Ognju*, “*pa su pokladni dani prvi njihovi dani poslije Klade, ili Koleda*”;⁵²⁹ *pokladni dani* su dani “*božje nemoći i polovičnog tamnovanja, no ujedno i veselja velikog, jer dobrza hoće slavno Sunce da stane na snagu*” (N368). Nakon *Sunčeva rođenja* odvija se njegovo *vjenčanje* sa svetoduhom *Janjom* (krčmarica *Janja/Mara* ili *Ognjena Marija / svetoduha Janja* (N280; Đapović 1995: 210), a kao njihovi *djeveri* figuriraju

nom proštena, ‘pročka’, što znači sedmica kada se praštaju gresi i mire zavađeni” (Marjanović 1996: 95). “U Timočkoj krajini, okolini Zaječara (Selačka), Bele poklade nazivaju se i sirnim, proštenim ili pročke” (ibid.: 97).

⁵²⁹ M. K. smatra da riječ *koleda* proizlazi iz riječi “*kolo*” kao *simbolom* Sunca, “*te je to svečanost u obće suncu zasvećena*” (1873: 429). Krešimir Mlač upućuje na Lloydovu (*The Folk Song in England*, 1967) odrednicu da pjesme izvorno znače plesanje *uokrug* čime se misli da izvorno pjevanje *potječe* od poganskoga plesanja *uokrug* koje je puk izvodio posebno početkom zime da pomogne novom rađanju Sunca: “*Da i naše kolede izvode svoje ime od kola, nije teško zaključiti*” (1980: 394).

kozmički blizanci – Jakšići/Pojezda i Prijezda.⁵³⁰ Pri traganju za paralelizmom između zimskih i ljetnih poklada, Nodilo otvara usporednicu između zimskoga (Božić) i ljetnoga (Ivanje) solsticija, a pokladnoga boga/Božića nastoji protumačiti *kladom zapaljenoga ognja* (panj badnjak).

Ivan Lozica detektira kako je Nodilo u svojim dvjema hipotezama o pokladama krenuo tragom Luke Ilića Oriovčanina (Lozica 1997: 31) (na čije se djelo Nodilo poziva tek u “Ispravicima i dopunama”) kako bi riješio pitanje poklada i Oriovčaninova *pokladnjega boga*, pri čemu Ilić zapisuje: “U ostalom, kako su naši, krive Bogove štujući, slavjanski praotci, ovoga pokladnjeg Boga zvali, ostavljam, vèštíem pérú za iztraživanje” (Ilić 1846: 118). A o Nodilovim hipotezama Lozica zaključuje: “Vještinu Nodilova pera ne može osporiti ni brzopleta teza o kladi zapaljenoga ognja – treba je shvatiti kao lijepu književnost. Uostalom, i naivni drveni lutak Pinocchio proizvod je vješta pera” (1997: 31). Naposljetku, Lozica smatra da Nodilo u osnovi ima pravo:

Zimski solsticij na germanskom i slavenskom sjeveru jest vrijeme svetkovina vatre, svjetlosti, plodnosti i mrtvih, u okružju prirode utonule u mrak. Veliki kresovi tjerali su sile mraka i pomagali Suncu da ponovno ojača, a božićna slama također se tumači kao simbol svjetlosti i obilja. (ibid.: 32)

I dok Nodilo *krijesu* pridaje solarno značenje, Vitomir Belaj *krijesu* pripisuje vegetacijsko značenje (u kontekstu rasta žitarica), zaključujući kako etimologija riječi *Uskrs* i *Krijes* (“dan ljetnoga suncostaja”) ne priziva, “kako se dosad mislilo, [...] kretanje sunca, nego [...] rast žitarica”, što znači da slavenski kalendar prati žitaricu u njezinu rastu (1998: 223).⁵³¹

⁵³⁰ O kozmičkim blizancima usp. 5. poglavlje ove knjige.

⁵³¹ Belaj upućuje na to kako se *stara* etimologija riječi *krijes* izvodila iz glagola (*o*) *kretati* i tumačila kao ime za dan sunčeva obrata/solsticija, napominjući da u Praslavena riječ **kresō* nije označavala *lomaču*, nego je bila ime toga ljetnog blagdana. Novija etimologija navedenu riječ izvodi iz indoeuropskog glagola **kre-s-* u značenju “rasti, hraniti” (s kojim je povezana i boginja Ceres), pa tako ona svojom etimologijom “odbacuje teoriju o solarnom karakteru toga blagdana (a time vjerojatno i obredne lomače) i postavlja sebe u kontekst mita o rastu vegetacije, prije svega žitarica” (Belaj 1998: 223). Usp. 9. poglavlje ove knjige.

Bijele poklade

Za *bijele poklade*, koje se nalaze između zimskoga solsticija i proljetnoga ekvinocija te prethode kozmičkoj *plodnosti/rodnosti* prirode, Nodilo pretpostavlja kako je riječ o pretkršćanskom nazivu – “bijelo vrijeme nakon klada, nakon zauza božjih” kada su bogovi još *povezani tamom* (zim-ska zoomorfoza bogova), ali će uskoro ponovno postati bijeli (N258).⁵³² Maskirane likove buše, čarojice, čuvide Nodilo interpretira u kontekstu teofanijskih, epifanijskih ikonografija. Time bi se moglo bi protumačiti oponiranje *lijepih i ružnih* (crnih, grubih) maskara (usp. Lozica 1997; Niemčić 2002: 83) – *ružne* maskare figuriraju kao personifikacija Nodilove zimske zoomorfoze bogova – s obzirom na to da su poklade prijelazno razdoblje (figuracija kozmičkoga mosta) između zime i proljeća, pri čemu je značajno da je Rimljanima kalendarski (nova) godina započinjala 1. ožujka (kao što je i Slavenima započinjala u vrijeme današnjega kršćanskog Uskrsa). I pokladni čin *nevjesta sa svatovima* Nodilo interpretira kao teofanijsku imitaciju (N258), što se može upisati u današnja traganja za interpretacijom pokladne svadbe, koja, prema Nodilovim očekivanjima, oponaša (ritualna imitacija) božanski čin oslobađanja Boga od klada, *zauza*. Isto tako, *božansku imitaciju* pronalazi u simbolici dubrovačkih maski Čoroje, Vila i Turica, koje, prema njegovoj interpretaciji, simboliziraju prijelaz maskiranih (zoomorfni) bogova iz *sumorne zime u cvatno mlado ljeto* (N259).⁵³³ S Čorojem i Turicom Nodilo povezuje bestijarij koji je simboliziran uz zimsku zoomorfozu. O *čupavu* Čoroju visjeli su lisičji repovi, a u ruci je držao zelenu grančicu i cvijeće: “U Arijaca kovarna lisica oličuje večer; večernja lisica napastuje Suncu, no je jutrenji vid smiče” (N259).

Turica je ikonografski simboliziran konjskom glavom, “što se otvarala i velikim zubima klocala”. Nadalje, bilježi kako se *klocalicom* u vrijeme mesojeda igralo u Srbiji i početkom 19. stoljeća. Prema Angelu de Gubernatisu, Nodilo upućuje na to kako konjsku glavuću, koja je *znamen* zakopanog *vidila*, poznaje vedska tradicija pod imenom *dadhyanc* (N259).

⁵³² Bijele poklade (Velike, Uskršnje, Proštene poklade) padaju uoči Uskršnjega posta, a ime dobivaju prema *bijelom mrsu* koji se gastronomski uživalo prije posta (Bandić 1991: 312–313).

⁵³³ Milan Rešetar (1934: 80), koji Turicu povezuje s imenom divljega vola *tur*, navodi kako su prema F. M. Appendiniju Vila, Čoroje i Turica zamijenili poganske bogove Hoju, Leru i Doleriju. O *turu* usp. Lozica 2002: 111. Matić smatra kako je u Turopolju postojao kult tura, a slično je i s Turovim poljem kod Dubrovnika. “Ivančan smatra da su stanovnici Turopolja doseljeni dinarci” (1976: 108).

O indijskoj konjskoj glavuči, pri čemu Nodilo spominje vedskoga poluboga Dadhianka (riječ je o Dadhyaṇi), s čijim je kostima, *konjskom glavu-čom* Indra jednom (*in illo tempore*) pobijedio mnoštvo svojih neprijatelja (*Rgveda* I, 84, v. 13 i 14) (N648), pisala sam u poglavlju “Južnoslavenski Vid i religija kiše”. U “Ispravcima i dopunama” Nodilo (661) bilježi slavonski običaj da se kod *uljanika* (pčelarnik) “nabije suha glavuča od konja”, a što tumači *religijom vidila*.⁵³⁴ Navodi i kako su pojedini književnici dovodili ime *Turica* u leksičku poveznicu s ratnim bogom Turom.⁵³⁵ Nodilo pretpostavlja kako su možda mislili na Thorra ili Donara (Gromovnika), ili na skandinavskoga Týra (Davora) – “no je ime *Turica* tek po slučaju suglasno s Tyrom” (N259). Prema Karadžićevim zapisima iz *Života i običaja naroda srpskoga* navodi kako se pripovijeda da je spomenuta životinja postojala, “pa je uhvatili i ubili” (N259). Lozica bilježi kako je *Turica* “srodnik maske konja”: “*Turica* je najbliža rumunjskoj konjskoj glavi na štapu, ali se maskirani likovi konja javljaju i u Engleskoj (*hobby-horse*) i na Balearima (*ca-valetts*)” (2002: 122).⁵³⁶ Nodilo zaključuje da se pokladno trojstvo Čoroje, Vila i *Turica* može tumačiti u figuraciji pogansko-obiteljskoga trojstva – otac, majka, sin ili kao djed/baba/dijete:

⁵³⁴ O apotropejskim svojstvima konjske glavuče u Nodilovoj interpretaciji usp. 2. poglavlje ove knjige.

⁵³⁵ Usp. Pavlović (1982) o zoonimskom apelativu *tur* koji je razvio antroponime, toponime, hidronime, oronime i djelomično fitonime.

⁵³⁶ *Hobby-horse* koriste se i kod nekih šamanskih transova budući da je konj šamanistički psihopomp i zadržan je u figuraciji baskijskoga *zamalzaina*. Mircea Eliade interpretira šamanske ekstaze koje su se ostvarivale na *konjskom štapu*. Burjatski šamani koriste štap s drškom u liku konjske glave u ekstatičnim plesovima, pri čemu se i drveni konj/ič (engl. *Hobby Horse*) također nalazi “u vezi sa ekstatičkim – ali ne nužno ‘šamanskim’ plesom” (1985: 341). “Šamani putuju na drugi svijet jašući na štapu, s ručkom u obliku konjske glave, tzv. *konjskom štapu* [...] koji nije bez sličnosti s drškom metle naših vještica” (Chevalier i Gheerbrant 1987: 272). Ekstatično putovanje pripisuje se konceptu *lutajuće* duše (Motz 1996: 81), u okviru čega se pretpostavlja da nekoliko duša boravi u ljudskom tijelu i da lutajuća duša može napustiti tijelo u snu ili ekstazi (ibid.). U šamanskim seansama imitiranjem zvukova i pokreta životinja šaman priziva životinjske pomagače ulazeći u mentalno obličje životinje. Eliade u interpretaciji ornitomorfne šamanske odjeće navodi Ohlmarksovo tumačenje prema kojemu se ornitomorfni simbolizam postavlja u vezu s vjеровanjima u duhove pomoćnike koji šamanu omogućuju astralnu projekciju u uransku topografiju. Uspoređujući nokturnalne letove sljedbenica Boginje te šamana Siberije i Laponije, Ginzburg pronalazi iste elemente: let duše u kraljevstvo mrtvih u životinjskom obličju ili na leđima životinja ili na drugim magijskim vozilima. *Gandus* ili laponski šamanski štap podsjeća s jedne strane na štap u obliku (konjskog) kopita burjatskih šamana, a s druge strane na metle na kojima vještice lete na Sabate. Folklorni nukleus Sabata – magijski let i metamorfoze – proizlaze iz udaljene euroazijske podloge (Ginzburg 1991: 136).

Kako su Čoroje i Turica po Nodilu muškoga roda, ostaje nam utvrditi tko je od njih dvojice otac a tko sin. Po lisičjim repovima u Nodilovu opisu Čoroja i po tvrdnji da “u Arijata kovarna lisica oličuje večer”, pretpostavljam da on u Turici vidi *sina*, a Čoroje i Vila bili bi Turičini božanski roditelji, srodni pokladnim likovima *djeda i babe*. (Lozica 2002: 131)

Nodilo upućuje na to kako su Slaveni prinosili bogovima konjsku žrtvu – koja je bila *običajna* u obrednoj praksi Iranaca i Slavena – “pa od žrtvovanih konja glave bijahu čini neodoljive” (N49), ne spominjući pritom vedsku kozmogonijsku konjsku žrtvu *Aśvamedha* u vedskoj predaji *Bêhadâraçyakopanišad* (usp. Belaj 1998: 321) kojom se obnavlja cjelokupan svemir.⁵³⁷ Nodilo pretpostavlja da se u dubrovačkim maskama “zavrgao mit sunčani”; iz predstave kao da iskače *mlado* Sunce kojega vode *ostarjeli* car i carica *nebesna* (N260). Isto bi se tako i prema kozmogonijskoj konjskoj žrtvi Turica mogao također interpretirati kao Božji sin.

Prema Karadžićevu *Rječniku* (Baba Korizma) Nodilo bilježi kako u Risnu (Boka kotorska) na čisti ponedjeljak mladić prikazuje babu Korizmu (obredni transvestizam) koja ima sedam štapova (mitem *sedmanja*/heptalogije) i pritom za sobom vuče komoštre.⁵³⁸ U Risnu na bijele poklade mladić se *preobuče* u Gjedovu babu koja u naručju *drži povijeno* dijete (usp. Karadžić: *Rječnik – Gjedovi*), dok se u Srijemu prelje plaše Babe Gvozdenzube koja u loncu *nosi žar* (N238–239). Pritom Nodilo žar interpretira kao obilježje te “nakažene babe” (N239). Babu Korizmu i Babu Gvozdenzubu tumači kao pogansku *Babu od zlata* ili *babu Zlatu*, čije su ime sačuvali naši pisci 16. i 17. stoljeća, “te je talijanski krstiše kao ‘Ecate notturna’” (N239). Pretpostavlja da se nebesna carica ponekad štovala kao Lelja, a što je *sublizno* Tetki ili Babi Zlatnoj.⁵³⁹ Tako nastoji i mitskom figurom Babe Korizme protumačiti mit o *sedmanju* (heptalogija) budući

⁵³⁷ O kozmogonijskoj konjskoj žrtvi usp. 2. poglavlje ove knjige.

⁵³⁸ Stojković detektira da *komoštre* nisu služile kao sredstvo za induciranje magijske buke, nego kao simbolično i apotropejsko oruđe kojim se oblikovao čaroban (apotropejski) krug kako bi se protjerali “zli duhovi i škodljiva gamad” (1930: 234).

⁵³⁹ O Babi Zlati / Babi od Zlata (N239, 279, o leksemu *baba* usp. 3. i 4. poglavlje ove knjige). Nodilo zaključuje da je *noćna* vjerojatno zbog toga što se “uspaljuje još studenim početkom godine”, a tada *padaju* bijele poklade i čisti ponedjeljak, i u Nodilovoj re/konstrukciji južnoslavenske *stare vjere* figurira kao ostarjela carica nebeska Vida. Time baba Korizma “jal Gvozdenzuba” figurira kao poganska baba od Zlata ili Baba Zlata. Valja napomenuti kako Nodilo ipak uspostavlja razlikovnu odrednicu između Babe Zlate i Zlate, tragom čega Zlata *nalikuje* proljetnoj boginji Vesni: “Da bi kod sjevernih

da je povezana sa sedam štapova – “Za sedam štapova Babe Korizme kažu sada, da je to sedam nedjelja časnoga posta” (N238). Međutim, Nodila ne zadovoljava pučka interpretacija – “Mjesto sedam nedjelja, valja su štapovi sedam mjeseci, sedam djece, niknute od rođajnih Vida i Vide” (N239).

Nodilova demonstracija pokazuje da nije nimalo jednostavno utvrditi porijeklo dramaturgije *dida* i *babe*, no, prema njenoj mitološkoj interpretaciji, riječ je o ostarjelim božanstvima koje on promatra u kontekstu Müllerove mitologije prirode (usp. Marjanić 2017).

Pored mitema o broju sedam (solarna heptalogija), Nodilo nastoji povezati s *babom* i mitem o broju pet (mitem *petanja*; izboriti solarni bogovi od marta do jula), mitem o Babinim ukovima (pozajmenici, kozlići, jarci petorošćići; N239 [Karadžić 1867: 24–25]) koji su se zajedno s njom okamenili (mitem o *lapitima*). Naravno, mitem o kamenjenju povezuje s Niobom: “ali je naša Baba čisto ono, što i Niobe”.⁵⁴⁰ U spomenutu predaju o kamenjenju (*lapiti*) Božje Babe s njezinih pet jarića ucjepljuje solarni mit “koji se odigrava kroz prvo doba godišnje, pri odvoju zime i ljeta” (N239). Pritom napominje da su taj mit Grci kontaktano preuzeli iz Frigije te da postoji velika sličnost između grčko-frigijskih i južnoslavenskih zamišljaja (N240).⁵⁴¹ U figuri pet jarića, kozlića, petorošćića Nodilo iščitava simbolizaciju pet studenih mjeseci koji mrazom i hladnoćom stavljaju Sunce u *klade*. Kao osnovu mita o okamenjenoj babi i grčkog mita o Niobi određuje solarni mit koji se odigrava kroz prvo godišnje doba pri razdvajanju zime i ljeta. Maretić upućuje na to da je u *Viencu* (1875)⁵⁴² interpretirana priča “babini ukovi” kao alegorijska priča prema kojoj *baba* i *njezini jarići* označuju prirodu koju zimi usmrćuje “ili metaforički govoreći okamenjuje gromovni bog” (Maretić 1882: 13). Pritom je zanimljiva poveznica s Nodilovom interpretacijom s obzirom na to da je riječ o gesti okamenjivanja, gdje Nodilo ne navodi da proces okamenjivanja inducira

Slavena utvrđena bila proljetna boginja Vesna, onda bi naša Zlata vrlo njoj prilikovala” (usp. N280).

⁵⁴⁰ “I danas, gde god živi ova legenda u okolini postoje stene sa kojih u proleće kaplje voda – smrznuti baba i jarci” (Janković 1987: 53). Usp. predaju *Planine Babe* (Dragić 2007/2008: 421–422).

⁵⁴¹ Snežana Samardžija navodi da se predaja o babi, koju Nodilo uspoređuje s tražičnom Niobom, i okamenjenim jarićima može tumačiti “i otkrivanjem značenja zaboravljenih kulturnih radnji”, s obzirom na to da baba vodi u planinu jariće (žrtvene životinje) (1987: 244). O poveznici s lunarnim mitom predaje o babi i jarićima usp. Samardžija 2011: 332.

⁵⁴² Radetić, Ivan. “Pouka. Narodno pripovijedanje”. *Vienac* (1875) 23: 372–375.

gromovni bog.⁵⁴³ Nodilova se interpretacija podudara s interpretacijom Ivana Radetića (osim u distinktivnom dijelu gdje Radetić navodi da mitem o lapitima inducira Gromovnik), koji zaključuje kako je u navedenoj priči povod *mitus o spavajućoj ili okamenjenoj prirodi u zimi: babini ukovi i babja zima*, “t. j. vrijeme, kad na svršetku ožujka i početkom travnja udari snieg”. U Karadžićevu navodu:

nekakva baba utjerala jariće u planinu, pa dunuo sjever i udario snieg, a ona rekla: prc Marcu, ne bojim te se; moji jarići petorožčići. Na to se razsrdi Mart, pa uzajmivši u Februarija nekoliko dana, navali sa sniegom i mrazom, te se smrznue i okameni i baba i njezini jarići, pa zato se to vrijeme zove još i babini jarci, kozlići pozajmnici. (Radetić 1879: 57)

Često u martu/ožujku pada nešto na pola puta između kiše i snijega; riječ je o pojavi koja je na južnoslavenskim prostorima poznata kao *babini jarci* – susnježica sa snijegom. Ta je meteorološka pojava arhetipski sačuvana u predaji o Babi Marti koja je, usprkos zimi, odlučila ipak svoje jarce, koze i ovce *istjerati*, odvesti u planinu na ispašu. No, vrijeme se ubrzo promijenilo i životinje su se zajedno s babom Martom smrznule.



Babini jarci, meteorološka pojava sačuvana u predaji o Babi Marti
(<https://www.youtube.com/watch?v=udM16PXTEps>)

⁵⁴³ Tomo Maretić upućuje na tekst Ivana Radetića koji je kasnije objavio u knjizi. Usp., primjerice, predaju o babi i mazgi od kamena te predaju o okamenjenoj babi i njezinoj jaradi u Bošković-Stulli 1997a: 339.

Velika/Božićeva majka⁵⁴⁴

Nodilo detektira da su se tragovi kulta Velike majke najviše očuvali u narodnim običajima oko zimskoga solsticija u kojima figurira femini-no lice/lik pod imenom *baba* ili *majka*, a potvrdu za to da je Božićeva majka Gospa, Carica nebesna, Vidova supruga koja rađa *mlado* Sunce, iščitava u pjesmi *San prečiste Gospođe* (Karadžić 1866: 319) prema čijim je svjetovima *prečista* Gospođa usnula *sanak* da joj raste *pokraj srca drvce* (N210–211). Nodilo pritom Varu (mučenica Varvara) – s obzirom na to da je povezana s principom vlažnosti (suh Božić sluti na suhu godinu) – povezuje s figuracijom Božićeve majke i pretpostavlja kako bi i njezino ime/teonim (Vara, Varvara) odgovaralo *nebeskoj* gospi prema *pradavnoj besjedi*: “Navrela Vara od Dundulova dola” (N211). *Vra* proizlazi iz staroslavenskoga korijena *ver* iz kojega su inducirane i naše riječi *vreti*, *vir*, *variti*, *var* (N212), što navodi prema Miklošičevu *Etimologijskom rječniku*. Nadalje, bilježi i značenje *mlaka* voda: “U zend. jeziku vâra je dažd, a u sanskr. vâṛ, vâri voda (Fick, *Vergl. Wört.* I B. s. 213). Da li je s time isporrediva naša riječ Vara, ja ne mogu reći” (N212).⁵⁴⁵ Kao daljnju dokaznu matricu navodi gatanje prema *bubrenju* (vrijenju) vare (varice). Pritom je kao *sretna* strana određena istočna i sjeveroistočna; sa sjeveroistočne strane vraća se *novogodišnje* Sunce. Za leksem *Dundul* zaključuje da vjerojatno proizlazi iz korijena *du*, u značenju *duhati*: “Arijsko *dhu* znači duhati, ujati” (N212), te *razotkriva* i značenje prema kojemu *Dundul* može značiti *dundo*, *stric*: “Kako se Gospa nebesna od mila prozivala *lelja*, tetka [...], isto se i Gospod mogao prozvati *dundul*, striko” (N212). Napominje kako je *Dundulova* konja (olujnog, *Sunčeva* konja) jahao *strašan* i mitski Đerzelez-Alija iz Udbinje (*Vila: list za zabavu, književnost i nauku*, 1866, pjesma br. 7 i *Opet Sekul i Gerzelez*, Čojković 97). Tako nam uz Božića *dolijeće* *novogodišnje* Sunce iz *Dundulova dola*, i pritom uvodi usporedbu s frigijskom boginjom Kibelom koja je rodila godišnje sunce Atisa; a Kibelina majka “Ma, ‘AmmaV, jeste Δινδυνη po brdu Δινδυνηov” (N74).

⁵⁴⁴ Usp. tablični prikaz Nodilovih konceptualizacija južnoslavenske boginje (boginje *stare vjere* Srba i Hrvata) koje se protežu i modificiraju na stranicama njegove *Stare vjere Srba i Hrvata* te njezine paralelizme u okviru indoeuropske komparativne mitologije u 3. poglavlju ove knjige.

⁵⁴⁵ Svinja je također imala ulogu u Demetrinu kultu kao životinja koja donosi plodnost; u grčkoj antici svinja se dovodila u vezu s bračnim životom (Propp 1986: 149). O *rodljivim prasicama* (kao što je rodna *krmad* posvećena *nebesnoj* gospi, tako je posvećena i Vari – 4. prosinca u Nodilovoj interpretaciji usp. 3. poglavlje ove knjige.

Skandinavska baba Hulda, Odinova ljuba, koja je ponekad ikonografski označena kao stara i ružna ili kao mlada i lijepa, u germanskoj mitologiji figurira kao Holda/Werra/Berchta, pri čemu antroponimi Berchte, Perchta, Peratha znače *sjajna*. Za boginju Huldu Nodilo smatra da je naša Koleda, a za Werru pretpostavlja da figurira kao naša Vera/Vara, zaključujući kako bi Koledu trebalo pritom interpretirati kao Božićevu majku (dakle, ne kao sestru) (N262, 213). Hulda, koja donosi obilje, javlja se mladom godinom uz velike snjegove kroz božićnih dvanaest noći, a prati je kolo nejake plačne djece. Boginja je zbog djece atribuirana kao *babica popaca* (šturaka) ("die Königin der Heimchen") (N262–263).⁵⁴⁶ Kraljica ore ispod zemlje, a djeca zalijevaju polje i vuku potrto ralo. Navedenom mitemu Nodilo pronalazi paralelizam u priči o Božićevoj majci i *malom* Božiću koji se prevozi s jedne na drugu stranu svijeta, a kolo dvanaestonoćnih popaca s ralom uspoređuje s dvanaesterim kolom momaka koji oru u kužno doba i s istobrojnim kolom grabancijaša (N263). S obzirom na to da Jacob Grimm nije uspio objasniti etimologiju božanske žene, Nodilo pretpostavlja kako su u germanskom mitskom sistemu ti feminini antroponimi posuđeni i pritom uspostavlja paralelizam Hulda = Koleda, Werre = Vara (N262).⁵⁴⁷

Jekavci u pjesmi o časnome postu *U početku časnoga posta* (Karadžić I, 196) upućuju na treptanje jasike koju je proklela Božja majka (N266). Isto tako, i kod *ekavaca* se uz *prokletu* jasiku spominje i prokleta topola (*Vila: list za zabavu, književnost i nauku*, 1866, br. 20), gdje se pred Prečistom djevicom nije htjela pokloniti jasika i "prokleta topola". Tu predaju pronalazi i u kozmogonijskom *pričanju* u Srbiji (*Vila: list za zabavu, književnost i nauku*, 1867, br. 41) u čijim se svjetovima prokleta topola tresla i *na lijepom vremenu*. Mit o tome da ljudi progone majku i njezina sina interpretira u kontekstu progona zimskih strahota, pri čemu je *Majčin muk* povezan s *vučjom historijom* (N268–269). Potvrdu za mitem o šutnji božanske majke Nodilo pronalazi i u Ovidijevu djelu *Fasti*. Uz luperkalije 15. veljače i uz *dies*

⁵⁴⁶ Za popca, šturka, kućnog zrikavca (*Gryllus domesticus*) Nodilo upućuje kako mu je sličan *cvrčak* (N263).

⁵⁴⁷ Milan Budimir navodi da Dažbog kao svoj teonimni-feminini parnjak ima Dajbabu koja je kao i Terra Mater ktosko božanstvo i supruga celestijalnoga božanstva (1956: 39). Detektira da se naziv *baba* nalazi u kultu i rječniku svih Slavena kao personifikacija "vjetrenog, mračnog, kišnog". Zečević zaključuje da ako Koleda funkcionira kao Terra Mater, onda je njezina veza s Dabogom očigledna, jer prema arhaičnim koncepcijama hijerogamija Sunca i Zemlje označuje vegetacijsku plodnost (1973: 48–49).

parentales 13.–21. veljače slavila se rođajna Junona Lucina (N266–267). U Rimu se štovala i boginja Tacita – *Ćutalica*, koju Nodilo, polazeći od Ovidija (*Fasti*), postavlja u paralelizam s Lucinom. Mitem bijega božanske majke sa sinom pronalazi u mitemu o Dioni koja je s Kupidom bježala od stravičnoga Tifona. Spomenutim korespondencijama uspostavlja paralelizam između našega i latinskoga mitema (N267). Motiv “vječne ćutalice” pronalazi u čakavskoj priči iz Krasice *Mat zakljela devet sini va vuki* (Mikuličić 1876) (N268), a što je prvi put da Nodilo uvodi čakavsku usmenu književnost u svoje mitske re/konstrukcije. Isto tako, potvrdu za navedeni mitem pronalazi i u *Eddi*: na prijestolju Yggdrasila nalazi se boginja Idun/Iddun (Iðunn, u Nodilovu bilježenju Idhun), čuvarica svetih jabuka koja pomlađuje bogove, boginja proljeća i besmrtnosti, koja šuti dok s jasena silazi k svojoj kćeri Nörvis (Noć).⁵⁴⁸ Naravno, pritom se poziva i na *Ragnarovu sagu* koja sadrži mitem o boginji *ćutalici*. Mitsku šutnju Nodilo pronalazi i u mitu o Peleju i Tetidi. Frigijci su štovali boginju *ćutalicu* kao veliku *mati bogova* (*magna deūm mater*), a njezin se svečani god slavio u Rimu u razdoblju od 22. do 27. ožujka: “Ćutalica mučke dijeli zdravlje smrtnicima, liturgičnom besjedom kaže Lukrecij za ovu frigijsku veliku majku bogova” (N269). Polazeći od Kraussove zbirke,⁵⁴⁹ detektira kako božju *nepriliku* u tami pri nestašici Ognja posebice tematiziraju kajkavske priče.

Koleda kao *Božićeva* majka

Koledu Nodilo iščitava u kontekstu germanske boginje Hulde, koja se pojavljuje u društvu mladoga Božića s njegovom majkom, u okviru čega apostrofira kako o Koledi svjedoče dvije hercegovačke pjesme *od Koleda – Dubrovčani žene Kraljevića* (Karadžić 1866: 356 i 357, *Opet to, ali drukčije*;

⁵⁴⁸ Vjerojatno je riječ o Nótt (Noć), personifikaciji noći (usp. Orchard 2002: 268), koja kruži kolima oko Zemlje koje vuče konj Hrimfaxi. Tako Nodilo vjerojatno ulazi u pogrešku zamjene mitskih bića s obzirom na to da je div Nörfi/Narfi (usp. ibid.), Norfi njezin otac. O ostalim Nodilovim konceptualizacijama Boginje usp. 3. poglavlje ove knjige.

⁵⁴⁹ Iz Kraussove zbirke navodi dvije priče: priču *Die zwölf Raben* (1883I: 45), koja donosi mitem o sestri *ćutalici* koja se nikome nije nasmijala u razdoblju od *sedam* godina (N231), i priču o *Lastarima* (1883I: 28; N232). Čajkanović priču *Die zwölf Raben* određuje kao varijantu Grimmove priče *Die sieben Raben* (*Sedam gavranova*), pri čemu Kraussov priču interpretira u kontekstu magijskoga, spasonosnog smijeha (1973: 123), što Nodilo (231) u svojoj interpretaciji mitema “Božje neprilike, u tami, pri nestašici ognja” zanemaruje.

N213). Zanimljivo je da Vitomir Belaj navodi kako je Nodilo pod Koledom pomišljao “na nekakvo slavensko muško božanstvo zabave, gozbe i mira” (1998: 137). Nodila pritom posebice zanimaju dva (retorička) pitanja: zašto se u navedenim pjesmama priziva Koleda kao što se priziva boginja Lelja ili Lada, i kako je Slavenima kulturnim kontaktima pridošla riječ *calendae*, i to “prije njihova odvoja u odjelite narode, jer je Koleda opća svojina sviju grana slavenskih” (N213).⁵⁵⁰ Kao magloviti odgovor Nodilo apstrahira da se riječ *koleda* ne može razriješiti etimologijom u staroslavenskom jeziku te da Koledu kao boginju ne možemo rekonstruirati na temelju koledarskih pjesama. Pritom izdvaja nekoliko atributa koji su povezani s njezinim psihemima: voda (rosa godišnjega osvodka), udaja za kralja/kraljeva sina (hijerogamija božićnoga Sunca s djevojkom Zorom) (N214), nebesno stablo od svjetlosti/lororika, upućujući na to kako lik kraljevića vjerojatno figurira kao božićno Sunce koje ostvaruje vjenčanje s djevojkom Zorom. U tematiziranju rođenja Božića više se priklanja određenju nebeskoga stabla od svjetlosti (*Lichtbaum* prema Schwartzu) kao lovora nego kao skandinavskoga Yggdrasila.⁵⁵¹ Tako Nodilo, kao i Luka Ilić Oriovčanin, tumači leksem *koleda* kao slavensku boginju Koledu (1846: 166).⁵⁵²

Božić ima tri sestre – triplikaciju niktomorfni Zora koje *rade pri* Sunčevu rođenju na *mladu* godinu, a Koleda pritom figurira kao najodanija/treća sestra. Međutim, tu će interpretaciju Nodilo zamijeniti određenjem na kojemu će ostati tijekom studije kako Koleda figurira kao Božićeva majka koja *dijete Sunce* (Božića) kupa (N214). Nakon sedmodnevnih *babina ludo dijete* Božić postaje *mali Božić* (od Badnjega dana do 1. januara). Ističe da se umjesto *maloga Božića danas* (u Nodilovo vrijeme) govori *ново лјето* (riječ je o sintagmi novijega postanka) te napominje kako taj izraz ne postoji u Srbiji (N215). Kod *jekavaca* na Mali Božić (1. siječnja) ponovno se loži badnjak, koji se imenuje *napredak* (Vrčević 1883: 56).

Zaključno, možemo reći da Nodilo postavlja nekoliko značenja leksema *koleda*: u staroslavenskome je riječ o prvom danu *nove* godine, a

⁵⁵⁰ Belaj navodi kako je riječ *koleda* praslavenska, “a isto tako nema dvojbe da je posuđena iz latinskoga ili grčkoga gdje *kalenda*, *καλάνδαι* znači ‘početak mjeseca’. Rimljani su posebice praznovali *kalendae*, prve dane prvoga mjeseca u godini, isprva ožujka [...], a kasnije siječnja, *januarske kalende*” (1988: 136). O širokom značenju uporabe riječi *koleda* usp. Belaj 1998: 136–137 i Lozica 2002: 173–189.

⁵⁵¹ Nodilo promatra koledarske pjesme iz perspektive teksta (verbalnog izričaja) i iz perspektive izvedbe.

⁵⁵² Usp. 3. poglavlje ove knjige.

induciran je latinskom riječi *calendae* ili grčkom riječi χαλανδαι (Lozica 2002: 178), kako su navedeni leksem Slaveni primili od Itala ili Helena prije njihova odvoja u odjelite narode, s obzirom na to da taj leksem postoji kod svih Slavena (N213). Velika Klada koja se pali uoči Ivanja u slavu junijskog sunca priziva značenje *oganj*, i prema biogradskom govoru Nodilo navodi značenje “klada zapaljenog ognja” (N368). Na tom tragu zaključuje da je Klada *ognjena boginja koja plama iz drveta* i pritom postavlja u poveznicu pojam *koleda* i *po-klade*, pri čemu Koledu dovodi u vezi s riječju *klada* – kada je Sunce zatočeno, “prvi njegovi dani poslije Kolade, ili Kolede”, određeni su Božićem (N368). Nodilo, kao i Pero Budmani u Akademijinu Rječniku, leksem *koleda* izvodi iz latinske riječi *calendae* preko grčkoga, ali dopušta i praslavensko podrijetlo, ipak napominjući kako nam praslavensko stanje ne može objasniti riječ *koleda* (Badnji dan).⁵⁵³

Hijerogamija Sunca/Božića i Janje (*Ognjena boginja*) o Bogojavljenju

Uoči Bogojavljenja (Vodokršća), kada se treći put lože badnjaci, završavaju dani nejakoga Božića. Petnaest dana nakon zimskoga *suncokreta* (21. prosinca) ostvaruje se Sunčev matrimonij (N215).⁵⁵⁴ Kao dokaznu matricu za hijerogamiju Sunca (maloga Božića) u vrijeme Bogojavljenja Nodilo navodi pjesmu s početnim stihom *Car nebesni, kad ženjaše sunce*, prema Vrčeviću djelu *Tri glavne narodne svečanosti*, “koju hristijanstvo utaman zapreta, jer u njoj još tinja najživlja vatra poganska” (N216; usp. Vrčević 1883: 71). Riječ je o hijerogamiji Sunca i Jane (ognjena svetoduha Janja/Jana/Zora/Danica),⁵⁵⁵ na kojoj se pojavljuju i dvojica djevera / Jakšići (N216). Tako Nodilo uzima razdoblje od 21. prosinca (zimski suncostaj) do Bogojavljenja, a ne od Božića, i time zaobilazi interval od dvanaest dana od Božića do Bogojavljenja (*nekršteni dani*), kada se Božić očituje kao *jaki bog* koji može *vojevati* na zimske *dušmane*, otvarajući značenje o

⁵⁵³ U navedenom značenju vremena Koledu koristi i Ivana Brlić-Mažuranić.

⁵⁵⁴ Sunce *ženika* također tematizira i *Psalam* (19 (18), 5–7) koji uspoređuje Sunce sa *ženikom* koji ide iz ložnice i kao *div kliče* kad prelijeće stazu.

⁵⁵⁵ Venera (Danica, Zornjača, Večernjača) prikazuje se *likovima* djevojke ili sestre koja se najčešće zove *Jela* ili *Jana*; oko nje se bore i otimaju glavni junaci. Venera se na nebu pojavljuje *ranom zorom* kada dočekuje Sunce i uvečer kada prati Mjesec (Jacanović 1996: 269). Usp. 11. poglavlje ove knjige.

petnaest dana u kojima Sunce počinje *jačati*. Veselin Čajkanović ističe da se kršćanski Božić svetkuje od 4. stoljeća, a prije toga Crkva je svetkovala samo Bogojavljenje kao blagdan Kristova krštenja i posvećenja vode ili, u okviru zapadne Crkve, kao uspomenu na arhetipski dolazak *triju kraljeva* (prema Zečević 1973: 27).

Nodilo zaključuje kako postoje velike sličnosti između rimskoga bogostovlja Nove godine i naših *pučkih* običaja te da *naši božićni običaji zalaze starinom preko slavenske zajednice* s obzirom na poveznice s latinskom religijom (N216); u rimskoj mitologiji “bog Jano upravlja mijenom godine, mjeseci i danâ, te ima, prema mjesecima, dvanaest oltara, a, prema danima, pokazuje prstima broj tri stotine šezdeset i pet” (N251). Rimski Janus Geminus (blizanac) ili Biceps ili Bifrons (onaj koji gleda na obje strane) figurira kao *naš bog i božić*. Nodilo navodi usporednicu s latinskom teonimnom dijadom – Petulcius i Clusivius (Nodilo bilježi Cladius – *staribog* koji zatvara godinu i Patulcius – mlado Sunce koje otvara godinu), a koji su povezani s mitemom otvaranja (*pateo*) i zatvaranja (*claudio*) vrata, budući da su Janova nebesna vrata *dvoja*. Navodi kako se Božić kod Bugara naziva *kračun*, a kod Rusa *koročun* (*onaj koji krče*). Janus Divanus kao božanstvo svjetlosti i brijeg Janiculum nedaleko Rima u Nodilovoj interpretaciji prizivaju *jednoga* Janiculusa (deminutiv od Jana, *božića*).⁵⁵⁶ Nadalje, bilježi kako su rimski obredi u *januaru*, kada se slavio dvoglavi Jano/Janus, usporedivi s našim božićnim običajima (N217). Zimski solsticij otvara uzlaznu fazu godišnjega ciklusa, pri čemu dva Janusova lica predodaju simbolizam solsticijskih vrata i pritom *zimski vrata* odvođe godišnja *strujanja* u svijetlu godišnju fazu.

Sunčeva/Dabogova *heptalogija* i *dodekalogija*

Godišnje Sunce/Dažbog posjeduje dvanaest hipostaza prema dvanaest godišnjih mjeseci koji se prikazuju u kolu od dvanaest (*dodekalogija*) ili sedam (*heptalogija*) bogova pri *trku godine*, a potonji mitem Nodilo pronalazi u *Rgvedi*. Za vrijeme zimskoga solsticija kada Sunce počinje *jačati*

⁵⁵⁶ Svetislav Stefanović, na Müllerovu i Nodilovu tragu, navodi kako je *arijski* mit o Suncu i Sunčevoj ženidbi sačuvan u našoj narodnoj poeziji – božićnim i svatovskim pjesmama (1936: 42).

rađa se dijete – solarno božanstvo Dažbog koji figurira kao slavensko božanstvo Sunca. Čajkanović zaključuje kako je Dažbog figurirao kao srpski vrhovni bog, *summus deus* (1973: 440). Krek i Jagić prema etimologiji utvrđuju da je riječ o bogu koji daje – *Deus dator* (prema Zečević 1973: 58), a njihovo tumačenje slijedi i Nodilo⁵⁵⁷ te spomenuto vjerovanje interpretira u našem mitskom sistemu u mitemu o dvanaestorici braće koji pridodaje mitemu o trojici braće (trojna niktomorfna hipostaza Sunca). Prežitke solarne dodekalogije određuje mitemom o dvanaest soba/odaja, pri čemu je posljednja odaja najopasnija za (solarnoga) junaka, i mitemom o dvanaest/trinaest grabancijaša. Mitem o dvanaest sinova (mjesečna Sunca) Nodilo pronalazi u svjetovima pjesme *Smrt vojvode Kaice* (Karadžić II, 81), koju iščitava u mitskom značenju prema kojemu Vid ima dvanaest sinova, mjesečnih mladih Sunaca koji sastavljaju i grade godinu (N219).⁵⁵⁸

Polazi od predodžbe da vedska himna (RV I, 164, 12) opisuje godišnje Sunce kao *kolo s dvanaest žbica* –

[...] kolo vječitoga reda kotrlja se okolo neba, a da se nikad ne istroši; o Agni, nanj uspelo se sedamstotina i trideset sinova blizanaca (u značenju dana i noći), jal “trista i šesdeset” (danâ), po drugoj vrsti iste himne. (N 227, 220)⁵⁵⁹

Pritom napominje kako zmaj prema simboličnom našem govoru priziva značenje *Oganj* (Agni). Tako ističe kako RV I, 79, 1 navodi usporedbu između Agnija i *zmaja*: “Zlatokos je on (Agni) u ajerskome prostoru,

⁵⁵⁷ Leszek Moszyński argumentira kako nema pouzdanih dokaza da Daždьbogъ figurira kao božanstvo starih Slavena, na što također upućuje i struktura navedenoga teonima starocrkvenoslavenski Daždьbogъ < staroslavenski **dadьь bogъ* jest optativni iskaz u značenju *Neka ti Bog podari (sreću)!* koji se mogao modificirati i u osobno ime (kao u staropoljskom) ili u formulaični izraz želje (kao u ukrajinskom), ali, prema njegovim procjenama, nije mogao postati ime božanstva. Pretpostavlja da su staroukrajinski svećenici identificirali tu formulaičnu želju sa suštinom poganstva koje su prezirali i zamijenili ga arhaičnom kršćanskom optativnom formulom *špasi Bogъ*, koja se kasnije modificirala u modernu rusku partikulu *spasibo* (2002: 213).

⁵⁵⁸ O Nodilovoj interpretaciji spomenute pjesme u ključu solarne dodekalogije/heptalogije usp. 8. poglavlje ove knjige. Možda je Nodilo mogao primijeniti uz tu pjesmu i mitem grabancijaškoga kola.

⁵⁵⁹ Riječ je o arhetipskoj slici grabancijaškoga kola koje ima 12 žbica, na koje se postave učenici trinaeste škole. Onaj koji prvi otpadne dobiva posebnu čarobnjačku knjigu i postaje grabancijašem. “O tome kotaču postoji također nekoliko tumačenja, od kola sreće do vrzinoga kola” (Marks 2020: 143). Dakle, takvi učenici imaju veliki točak s 13 žbica; “na svaku žbicu stane po jedan grabancijaš, zatim okreću brzo točak, i koji prvi odleti, taj je pravi grabancijaš” (Jagić 1948: 180).

zmaj brekćući, šibajući kao vjetrna struja, Zore pouzdanik svijetlog sija” (N228). Zmaj predočuje zoomorfozu boga Ognja (Oganj ili Agni) (usp. N227). Nodilo upućuje na Grassmanovo tumačenje stiha “o Agni nanj uspelo se sedamstotina i trideset sinova blizanaca” prema kojemu je riječ o 360 dana i noći (N220) i zaključuje kako himna tematizira godinu, godišnja doba, mjesece i dane. Dvanaesticu godišnjih likova (mjesečna Sunca), osim što ih pronalazi u vedskoj tradiciji, Nodilo detektira i u iran-skom religijskom sistemu gdje svakim godišnjim mjesecom kao da upravlja “Sunčevo mlado biće, bog Mithra, jer je Mithri svet šesnaesti mjesečni dan” (N220). U helenskoj mitologiji kao mitski lik koji se povezuje sa solarnom dodekalogijom određuje Herakla, koji prolazi kroz *dvanaest* muka i naposljetku se spaljuje na lomači (mitem Nodilove incineracije) u večernjem požaru (N243; 322–323).⁵⁶⁰ Pritom Nodilo podsjeća na to kako je Herakla na Olimpu nadomjestio Apolon u figuraciji proljetnoga Sunca, ali, bez obzira na mitski događaj božanske zamjene, dvanaestoliki Heraklo sačuvan je u helenskim mitskim predodžbama u mitemu o dvanaestorici bogova – Argonauta (N243–244). Herodot (VI, 108) također svjedoči kako se u Ateni bogoštovni čin usmjeravao na slavu teonimske dvanaestorice (N244).⁵⁶¹ U latinskom religijskom sistemu prežitke predodžbe Sunca kao kronokratora pronalazi u Herkulovoj pobjedi nad troglavim Kakom, upućujući na to kako je dvanaestero svećenika Salija plesalo *kolo*, predočujući svakim *godom* božansku pobjedu.⁵⁶² *Duodecim dei* (*consentes, complices: Dei consentes*) iz latinske pučke vjere Nodilo tumači kao kolo 12 Sunaca.⁵⁶³

⁵⁶⁰ O mitemu Heraklova putovanja na “lješnjiku čamcu” usp. N634–635.

⁵⁶¹ Atenjani su održavali svečanost u čast dvanaestero bogova (Zeusa, Here, Posej-dona, Demetre, Apolona, Artemide, Hefesta, Atene, Aresa, Afrodite, Herma i Hestije). Njihov je žrtvenik bio nasred agore, središnjega atenskog trga (Herodot 2000: 515).

⁵⁶² U analizu mitema Herkulove pobjede nad Kakom Nodilo kreće od Bréalove studije *Mélanges de Mythologie et de Linguistique* (Pariz 1882) – *Hercule et Cacus*. Za imena Heraklo i Herkul Nodilo upućuje da se čini kako se “ta dva imena ne mogu, usprkos zvučnoj velikoj sličnosti, etimologično isporegjivati” (N244). Ime Cacus identično je s grčkom riječi *kakos* u značenju *zao*. Prvobitno ime Caecius znači *onaj koji osljepljuje i zamračuje* (Fiske 1996: 117–118). U mjesecu martu, do 23. dana, saliji, Martovi svećenici “skakači”, plesali su, mahali kopljima i udarali po svetim štitovima (ancilije), za koje se mislilo da su im pali s neba. “Svećenici su bili odjeveni poput drevnih latinskih ratnika, a svrha plesa, za vrijeme kojega nisu sazivali samo Marsa i Saturna, boga sijanja, bila je dvojak: da se istjeraju zli dusi koji su zimi ušli u grad i da svojim poskakivanjem potaknu rast pomoću simpatetične magije, a za to oboje Frazer navodi usporedbe iz Azije i Evrope” (Perowne 1990: 37).

⁵⁶³ Rimljani su od Etruščana preuzeli navedene bogove, ali su ih poistovjetili s božanstvima helenskoga panteona: Jupiter (Zeus), Neptun (Posejdon), Mars (Ares), Apo-

Riječi *consentes*, susutni, i *complices*, sapleteni, savezani, dok potječu iz drevne latinštine, naglašuju nekakovo kolo, po velikoj prilici kolo dvanaest Sunaca. [...] Nego, u Laciju starom, kao da ono bijaše zgoljno kolo mjesečnih bogova, smatranih kao *consentes*, u godišnjem sjaju sunca, a kao *complices* u uzi, u čami zimskoj. (N244–245)

Prema vjerovanju Srba i Hrvata, *Sunce dvanaestoliko* pomoću Ognja gradi dvanaestomjesečnu godinu. Godišnji rad Sunca iščitava i u usmenoknjiževnim pričama; primjerice, u pričama o ognjenom zmaju ili ognjenom kralju koji se nalaze u društvu *dvanaestorice* ili u pričama o ognjenom zmaju/kralju koji je okovan u gvožđe kao čelik-čovjek, čelik-baša (N221–222). Kada je gradnja godine ili dana završena, kada sija svjetlost Sunca, tada se *tamani* noćni Oganj, čime Nodilo *zmiju/zmaja* pridaje *noćnome* ognju s obzirom na to da je figuracija *noćnoga ognja* u opreci s *dnevnim* svjetlom. U tom kontekstu citira pojedine zagonetke, polazeći od Novakovićeve zbirke zagonetaka, koje *gonetaju* o *godini dvanaestomjesečnoj* ili iznose stablo (*arbor mundi*) ili spominju cara i carica; primjerice, *Jedan bor, na boru dvanaest stubova*, i navedeni mitem uspoređuje s Heraklovom mitskom iskaznicom koji je na završetku svojih dvanaest muka, u *krašnjem zapadu*, razdvojio Kalpu i Abilu i načinio je dva planinska stupa, “t. j. on *rastupi* tamu i rastvori vrata novoj godini” (N226).⁵⁶⁴

Gatnju božju o dvanaest ili sedam “pregalaca godišnjih” potvrđuju godišnji običaji, pri čemu Nodilo ističe oboravanje (N225–226). U kužno vrijeme u Slavoniji dvanaest mladića i djevojaka uzimaju plug, i ujarmljeni, nagi, u tišini (ritualna šutnja) oboravaju selo, “jedno na drugo oka ne osvrćući” (ritualna zabrana pogleda na spolnu nagost). Čin se događa uoči nedjelje *po mijeni*, a noću u muklo doba. Kako bi oboravanje približio konceptu solarne heptalogije, Nodilo ističe kako je brazdu potrebno zaorati sedam puta oko sela (Karadžić: *Rječnik – Oborati*). Nastavlja s podatkom kako se kolo s dvanaest *žbica* sačuvalo i u našem vjerovanju u mitemu o vrzinom kolu (N227) koje je poznato u kajkavskom folklorom imaginariju, s dodatkom kako ga čakavski imaginarij o mitskim

lon (Apolon), Vulkan (Hefest), Merku (Hermes) te 6 božica – Junona (Hera), Minerva (Athena), Dijana (Artemida), Venera (Afrodita), Vesta (Hestia) i Cerera (Demetra) (Petrovne 1990: 49).

⁵⁶⁴ Mitem o dvanaestorici bogova Nodilo pronalazi u nekoliko usmenoknjiževnih priča: u priči koja govori o tome kako je *spahijnica* rodila dvanaestero sinova (Stojanović 1867: br. 50), *Đače i zmijče* (Kojanov Stefanović 1871: br. 14) i *Zlatna jabuka i devet paunica* (Karadžić prip. 4) (N222–225).

bićima ne poznaje. Pritom interpretira Jagićevu studiju *Južnoslavenske narodne priče o grabancijašu dijaku i njihovo objašnjenje* (1877) koju je napisao polazeći od predaja, pretežno kajkavskih i pojedinih slovenskih, što ih je zabilježio Matija Valjavec.⁵⁶⁵ Polazeći od predaje koju je zapisao Valjavec u Ludbregu (Podravina), Nodilo grabancijaše interpretira kao solarna božanstva koja grade toplu godinu pomoću Ognja – ognjenoga zmaja, Agnija – vedskoga božanstva vatre, i navedeni mitem u kontekstu Müllerove mitologije prirode i solarizma naziva mitologemom o kolu dvanaestomjedenih Sun(a)ca (N228, 230).

Nodilo napominje kako kolo figurira kao kolo s trinaest ili dvanaest žbica, pri čemu “na svaku žbicu stupa po jedan grabancijaš, a onda svi brzo okreću kolo naokolo, pa koji od njih prvi odleti, taj je pravi grabancijaš” (N227). Grabancijaš leti na pozaju put sunčanoga istoka, gdje prodaje zmajevu kožu jer od nje svaki čovjek mora imati komadić ispod jezika kako ne bi stradao u zimskim nepogodama: “Svake godine, redovito, grabancijaš ide k zmaju, da se nad njim moli, pa i grabancijaševo odsuće traje za godinu dana” (N227).⁵⁶⁶ Riječ je o Nodilovu obrazloženju, što je prvo mitološko obrazloženje u našoj filologiji, toga zbog čega predaje o grabancijašu i pozaju navode da grabancijaš tjera pozaju u tople krajeve u Arabiju ili pak Afriku. Nadalje, prema de Gubernatisovu zoomitološkom djelu, Nodilo bilježi etiološku predodžbu o zmaju:

Zmaj postaje od zmijske, t. j. od ognja, a i od ribe i od žabe, pa ispod barovite zemlje, što će simbolično reći, da se sila ljetnoga ognja izvija iz krila zime i mrzle zemlje (N228),

čime zmaja postavlja u paralelizam s krilatim konjem (hipogrif) iz solar-nih epifanija. Na tom tragu detektira kako stari i mladi zmaj simboliziraju staroga i mladoga Ognja i kako mitem o grabancijašima sadrži “mit Sunca i Ognja godišnjega” – za koji upućuje da se Bog Oganj nalazi do Sunca,

⁵⁶⁵ Nodilo (230–231) pritom polazi još od dviju studija koje tematiziraju mitem o grabancijašima: riječ je o studiji Oskara Ásbótha (1880: 611–627) o mađarskim grabancijašima i studiji M. Gastera (1884: 281–290) o rumunjskim “grabancijašima” (Scholomonar, Solomonar/iu), a na koje je utjecala Jagićeva studija.

⁵⁶⁶ Paul Tabori navodi kako se u *jednom* receptu namijenjenom pravnicima za dobivanje sudskih parnica savjetovalo da odvjetnik, prije nego što održi pledoaje, iščupa jezik živom kameleonu i zatim ga stavi ispod jezika “i kada bi to uradio, mogao je biti siguran da će dobiti proces. Budući da se radilo o odvjetnicima i kameleonima, sve je to imalo stanovitu logiku” (2000: 229).

“jer se oganj u drvetu zažiže krjepošću sunčane toplote” (N218, 228, 229) – prema kojemu dvanaestorica solarnih bogova (grabancijaši kao sniženi mladi bogovi) grade toplu godinu pomoću ognja, zmaja ognjenoga.⁵⁶⁷ Tu dodekalogiju Nodilo interpretira numeričkom simbologijom grabancijaša kojih je dvanaestero ili trinaestero kao što je mjeseci u solarnoj ili lunarnoj godini te kako se kolo okreće, tako redom svaki čak tjera zmaja, kako “sljeduju mjeseci preko godine”. I dok zmaj kulturološki postaje osvijetljen celestijalnom kozmogonijom, vuk u Nodilovoj simboličkoj animalistici proizlazi iz carstva tame (*mundus subterraneus*). Pritom grabancijaš mora izučiti trinaest škola; riječ je o crnoj, trinaestoj školi gdje

ne prima se na jedan put više od dvanaest gjaka. Kad je školska godina pri koncu, učitelj neki donosi megju gjake jedanaest knjiga, a dvanaesti gjak, koga knjiga ne dopade, ima tjerati zmaja, i za to on prima posebnu knjigu poučnu. Grabancijaši idu u Arabiju. (N227)

Vrzino kolo, za koje Jagić ističe kako umjesto prvotnoga značenja čarobnoga točka ili kruga kasnije dobiva smisao kola u kojemu vile igraju (Jagić 1948: 205) s dvanaest žbica i dvanaest čaka, Nodilo povezuje sa spomenutim sunčanim dvanaestožbičnim kolom iz *Ṛgvede*. Ukratko, uz grabancijaško kolo Nodilo postavlja i vrzino/vilinsko kolo s obzirom na kategoriju znanja s kojim posvećenik izlazi iz sakralnoga vilinskoga kola (N229).

Pritom Nodilo ne prihvaća (kao ni Maja Bošković-Stulli) Jagićevo filološko tumačenje mitema o *grabancijašima* koje uvodi hipotezu da je *legenda* o grabancijašima kršćanskoga/srednjovjekovnoga podrijetla te da su je *popovi turili u narod* (znanstveni mitem o *utonuloj kulturi* – spušteno kulturno dobro po poznatoj Naumannovoj teoriji), a grabancijaških dvanaest škola Jagić tumači prema srednjovjekovno-jezuitskoj podjeli (N229). Nadalje, Jagić leksem *grabancijaš* etimologijski interpretira kao *iskrivljenu* riječ od talijanskoga leksema *negromanzia*, odnosno *gramanzia* u značenju čaranje te time pokriva i značenje *negromante*. Pritom Jagić i vrzino kolo povezuje s verzilovim kolom s obzirom na to da je u staroslavenskim tekstovima 14. stoljeća vrzino kolo glasilo verzilovo, “a u još jednome tekstu *vergilijsko*, što se odnosi na pjesnika Virgilija, smatrano u ono vrijeme kao veliki magjionik” (N229). (Navedenu etimologiju

⁵⁶⁷ O Nodilovoj interpretaciji zmaja usp. 9. poglavlje ove knjige.

Nodilo prihvaća.) Milan Budimir navodi da Jagićevo lingvističko povezivanje riječi *grabancijaš* s talijanskom riječju *negromanzia* “nema veze” s tom talijanskom riječju, nego s grčkom riječju u značenju *pisarija* (1966: 272).

Nodilo bilježi kako se zmajevе otresine u Vojvodini nazivaju *Macino zlato* (Karadžić: *Rječnik*), što upisuje u mitem o Marinom/Marijinom zlatu. U navedenoj sintagmi iščitava mitsko prisustvo krčmarice Mare ili Ognjene Marije (N437–438) te upućuje na to kako se uz dvanaestero braće pojavljuje i njihova sestra – boginja Ognjena (N232–233)⁵⁶⁸ koja je kao i Sunce dvanaestolika, apostrofirajući kako kolo koje čini dvanaest djevojaka (dvanaest femininih Petaka) nije rijetko u našim pričama o Suncu i obredima. Njihovu jednoličnost ističu bugarštice *Kad je Janko vojvoda udario Đorđa despota buzdohanom* (Bogišić 9) i *Ženidba kralja budimskog od Bana od Kruševa i vojvoda Janko* (Bogišić 26) (N233).

Mitološku interpretaciju grabancijaša Nodilo zaokružuje određenjem grabancijaške uloge u plodonosnom aspektu s obzirom na to da djeluju kao zaštitnici žetve. Pritom zapisuje kako su u rumunjskoj tradiciji poznati pod imenom *Scholomonar* (*Solomonar/īu*), koji imaju svoje protivnike – *protu-Scholomonare* koji donose tuču (N231; Gaster 1884: 287).⁵⁶⁹

Likantropski divovi i *minijatura kao prebivalište veličine*

Heptalogiju Nodilo interpretira kao južnoslavenski mitični zamišljaj “sedmorice izbranih bogova u [...] kolu dvanaesterom”, s obzirom na to da tijekom godine nastaje kozmička izmjena Bogova i Bjesova, *Jada* (N247,

⁵⁶⁸ Detaljnije o ognjenoj boginji pisala sam u tekstu “Ognjena Marija kao Agni u Nodilovoj re/konstrukciji ‘stare vjere’ Srba i Hrvata” (2008).

⁵⁶⁹ *Lexicon Valachico-latino-hungarico-germanicum* (1825) rumunjsku riječ *Solomonariu* glosira sljedećim sinonimima: *imbricator*, *garabanczás deak*, *Wettermacher* (glavni pokretač vremena), *Wettertreiber* (gonič vremena), *Lumpenmann* (održanac, bitanga) (Gaster 1987: 283; Kretzenbacher 1968: 120). Furlanski *benandanti* naoružani stabljikama borili su se protiv vještica i vještuna koji su bili naoružani šibama sijerka (a što podsjeća na oblik psihonavigacijske vještičje metle). Pritom stanje letargije i katepsije čini uvod u njihovu borbu, u okviru čega duh *benandanata* napušta tijelo, ponekad u obliku miša ili leptira, a ponekad jašući na zecu, mački ili na nekoj drugoj životinji. Navedeno putovanje duše Ginzburg uspoređuje s euroazijskim šamanizmom, s tom razlikom što kod *benandanata* nije riječ i o transu ritualnoga tipa (šamanska seansa) koja se odvija u javnosti (1991: 195).

236). Paralelu s grabancijašima pronalazi i u skandinavskoj mitologiji. Asaheimr je bijela krajina Aesirâ (Ansâ) koji su Odinovi *podmalci* kojih ima dvanaestero ili trinaestero kao i naših Grabancijaša, a koji se sukobljavaju s divovima iz Jötunheimra (Jötunheim – usp. Orchard 2002: 224). Jötunni, koji se nalaze u Jötunheimru, u *protivnom* sjevernom taboru svijeta, rađaju se kao *mrki* vukovi. Riječ je o Nifelheimu (Niflheim – usp. Orchard 2002: 263) iz čijih subterenskih *hladnoća* nadolaze *magla* i *studen*, dok je *stan* Aesirâ – Muspellsheim (Muspel – usp. Orchard 2002: 258–259) određeno kao izvorište topline, ognja i bijele *vasione*. I bogovi i divovi nastaju miksturom mraza i ognja, ali se oganj ipak nalazi *bliže* Bogovima. Time Nodilo i divove izjednačuje s *Jadima*, upućujući na to kako *žderanje* (mitem *džinove trpeze*) označuje i našega *diva*. Ime Jötunn “je, po svoj prilici, naše *Jad*” (N245). Skandinavski proždrljivi divovi borave u *kamenjacima*; djeluju kao vukovi koji imaju *kameno srce* (mitem o lapitskom srcu) do trenutka dok ih ne skameni bijelo jutro (zlatno oružje). Kao ontom divova naših priča figurira kamena pećina. Nadalje, priziva i predaje o *vučkovima kamenjacima*. Detektira kako naše pjesme ponekad tematiziraju i *divkinje* (Kraljević Marko i Džidovka djevojka, Marjanović 1864, pjesma br. III) (N246).⁵⁷⁰ Primjerice, Nodilo će Minu od Kostura, koji je povezan s kamenom (*kamenit je do pasa*)⁵⁷¹ (Karadžić II, 62 Marko Kraljević i Mina od Kostura), postaviti u poveznicu sa skandinavskim Jötunnima i velikim zimskim *Jadima/Vukom* “koji drži Zoru utamničenu, dok je k sebi izbavlja carev sin, mlado Sunce, dnevno i godišnje” (N341).

Bilježi kako se i teonim Týr nalazi u etimologijskom srodstvu s riječju *tvar* (*vitezi, bogovi*) (N246) te da su atributom *tívar* – plural od teonima Týr jest *tívar* u značenju *bogovi* (usp. Orchard 2002: 366) – određeni svi Aesiri i Odin. Potonji leksem Nodilo pronalazi i u našoj riječi *davor*, pri čemu zamjećuje da su *tívar* (Nodilovim bilježenjem *tívar*) i *davori* isti solarni bogovi (N247). Kojanov Stefanović, koji je prikupljao *priče* u Vojvodini, navodi kako *davori* djeluju uz *nekog* cara, uz *sljepog starog dešu* koji na glavi imaju veliku zvijezdu (teofanijska oznaka), a među njima se naročito ističe *davor Rado, Radovan* (N246). Pritom Nodilo navodi usporedbu s dvanaest

⁵⁷⁰ Nodilo ne upućuje na ulogu divova kao graditelja u predajama u kojima su postavljali monolitne kamene križeve. Jedino bilježi predaju o orijašici (Vida Vidoševića) koja je stečke prenosila u pregači. O tome usp. 5. poglavlje ove knjige.

⁵⁷¹ Zoja Karanović ističe kako je u pjesmi riječ o zaboravljenoj priči o bračnoj i junačkoj inicijaciji (2008: 97).

grabancijaša na čarobnom kolu i njemačkih istobrojnih Johannessesa, đaka ili *landsknechta* na kolu sreće. Prema njegovu etimologijskom tumačenju, od ratnih *davora* inducirana je riječ *davorija*, “pjesma ubojna, pean, i odnosni glagol davoriti. I stari naši pisci mutno pominju bar jednoga ratnog davora (Ak. rječ., pod *Davor*)” (N247).

Osim što postaju *stari*, bogovi također postaju i *umanjeni*: “Starmali, ova riječ što se sad rabi za svakoga kepeca, maljenicu, iz početka može biti da pripadaše jedino bogovima ostaralim i umaljenim” (N261). Oslabljeni bogovi postaju *maljenice* / *sitni duhovi*, pri čemu je njihov najveći spomen u germanskoj mitologiji – Dvergari/Zwergi koji borave do divljih Jötunna koje će također zadesiti *nesreća okamenjivanja*. Spomenuta sudbina lapita odvija se njihovim povlačenjem u pećine. Nodilo pretpostavlja da germanski patuljci figuriraju kao skriveni svijetli bogovi “koji su kržljavi za to, što u tminu grenuše” (N262). Mitem o *maljenicama* pronalazi u priči o Biber-agi (Bosanske narodne pripovijetke 5), koju postavlja u paralelizam s helenskom *basnom* o Odiseju i Polifemu, i pričom *Aršin-brade-pedalj-čovjeka* (Kojanov Stefanović 1871, prip. 9). *Prevučeni vučinom* (zimski zoomorfoza) *umaljani* bogovi izmiču svjetlu i borave u drugom carstvu do divova s kojima se nadmeću te od njih odnose blago. Smatra da se time može objasniti germanski mitem o *sumraku bogova*; patuljci kao *umanjena/zimski božanstva* liliputanska su metonimija za *sumrak bogova* – *Götteruntergang*, *Götterdämmerung*, *Ragnarök*.⁵⁷² Bogovi kada ostare, ili na sebe *nadijevaju* životinjsku kožu ili se upisuju u liliputanske fantazije (N261). Tom interpretacijom Nodilo u skandinavski *sumrak bogova* upisuje solarni mitem, a koji je u *Eddi* određen Baldrovom smrću.

Podsjećam na određenje Gastona Bachelarda prema kojemu je minijatura jedno od prebivališta veličine, što podrazumijeva da su makrokozmos i mikrokozmos korelativni.

⁵⁷² “Pojam *Ragnarök*, što zapravo znači ‘povijest i usud bogova’, Snorri je protumačio kao sličnu riječ *rangarökr*, tj. ‘sumrak bogova’” (Maček 1997: 12).



Panj badnjak (trijadni, trojstvo), Čista, Poljica
(presnimak iz fototeke Etnografskog muzeja, Zagreb)
(usp. Rihtman-Auguštin 1992: 50)



U Gradskom muzeju Korčula izložen je panj badnjak, komad borova drveta okičen s tri grane lovorike. Prema kazivanju Nevena Fazinića, te tri grančice simbol su trojedinoga Boga koji po Sinu pobijedi zloga (prema Žanetić 2016: 106).

8. Hod Sunca kroz godinu: *ep o dodekalogiji*

Čitalac ne će zaboraviti, da je ovo sve tek
kombinacija, osnovana na kombinaciji.
(N337)

Antropomorfni bog upravo je onaj
koji više ne djeluje antropocentrično.
(Gehlen 1994: 243)

Kaica (Radonja) ili *decembarsko* Sunce

Za staroslavensku solarnu dodekalogiju Nodilo pronalazi potvrdu u ep-skaj pjesmi *Smrt vojvode Kaice* (Karadžić, II, 81), u okviru čega posljed-njega vojvodu od dvanaest (dodekalogija, lat. *dodecatemoria*) – Kaicu Radonju, vojvodu despota Đurđa Brankovića – interpretativno upisuje u mitsku iskaznicu novorođenoga Božića. Interpretacijom dvanaest Vidovih sinova (mjesečnih mladih *Sunaca*) kao dvanaest mjesečnih hipostaza godišnjega Sunca Nodilo otvara astromitologiju, rekonstruirajući staroslavenski *Zodijački* (u ovom slučaju grabancijaški) Kotač na koji su ulijepljeni junaci iz junačke (srpske) epike, čime se približava i ezote-rijskoj astrologiji, postavljajući vatru (Oganj/Janj) u središte (izvorište) Kotača.⁵⁷³ Množina *Sunca* figurira/ju kao Vidovi sinovi koji “kao da će nam odgaliti Svaroga, Svarožića i Horsa” (N240). Prema Helmoldu (II, 12) Nodilo (240) navodi kako je nakon pada Svantevidove vjere podignuto dvanaest crkava prema dvanaest apostola, uvodeći pretpostavku da je možda riječ i o dvanaest rujanskih bogova (mitem o dvanaest mjeseč-nih *Sunaca*). To potom rabi kao dokaznu matricu kako je na Rujani osim

⁵⁷³ Usp. interpretaciju řgvedske zagonetke RV I 164 o kotaču godine u kojoj dva-naest žbica predočuje dvanaest mjeseci, a 720 parova sinova dane i noći (Endstrasser 2000: 149). Upravo tom zagonetkom Nodilo otvara solarno poglavlje “Sunce dvanae-stoliko i gradnja mlade godine”.

broja sedam (heptalogija) i broja pet (mitem petanja) prisutan i broj dvanaest – solarna dodekalogija (N240).⁵⁷⁴ Spomenuti Zodijačko-vojvodsko-junačko-epski kotač čini i Nodilovu sakralnu astrologiju – kozmogoniju. Navedenom dodekalogijom može se iščitati i Nodilova imaginacija o staroslavenskoj kozmogoniji. Međutim, u “Ispravicima i dopunama” – postupkom aproksimacija, pokušaja i pogrešaka – Nodilo (703) odustaje od postavljanja spomenute pjesme kao mitskoga obrasca/predloška za iščitavanje solarne dodekalogije: “To ne valja. Ona je pjesma dosta strošena i po svom obliku sada više nije mitska odmah na oči, a rasporegijaj godišnjih Sunaca stoji i bez nje.”⁵⁷⁵ No pjesmu je ipak u IV. (*Sunce dvanaestoliko i gradnja mlade godine*) i V. (*Momir i Grozda, pa Sunce kroz godinu*) poglavlju svoje studije vrlo detaljno (što bi se moglo upisati u Nodilov *close reading*) razložio (dekonstruirao) na “mitične čestice” (N252), upućujući na to da u pjesmi pronalazi/mo “vjekovno nasljegje naših djedova, Srba i Hrvata prvašnjih” (N250). Spomenutim studijama, koje pripadaju u najfantastičnije stranice *Religije Srba i Hrvata* (riječ je o rekonstrukcijama koje prelaze područje stroge znanosti i zadiru u *znanstvenoliku fantastiku*), Nodilo završava propitivanje religije *vidila i Sunca* (N379).⁵⁷⁶ Riječ je i o re/konstrukcijama koje zahtijevaju dublje kritičko propitivanje (od ovdje priloženoga) Nodilova znanstvenoga *puzzlea*, jer nevjerojatno je koliko se trudio interpretirati stihove – uglavnom epskih i kalendarskih pjesama – istrgnute iz konteksta, iščitavajući u njihovim svjetovima određeno pogansko značenje. Pritom, napominjem da je u re/konstrukcijama, naročito u spomenutim poglavljima, imao *znanstvenu sreću* (koja je mitozima posebice potrebna, naravno, uz filološko znanje) iznalaženja pojedinih stihova koji mogu potvrditi njegove pretpostavke. Naravno, sve ono što bi moglo omesti njegove re/konstrukcije pojedinih mjesečnih (godišnjih) *Sunaca*, Nodilo vješto (naravno, *znanstveno prešutno*, kao što se uostalom i danas ponekad čini) zaobilazi. Polazeći od spomenute pjesme analizira *godišnja Sunca*, njihov “antropomorfizam, uveliko pripomagan netrpeljivošću nove vjere” (N253), ističući kako (staroslavenske,

⁵⁷⁴ Broj sedam također u nekim daljnjim interpretacijama može biti protumačen šamanističkom avarskom religijom o sedam sfera.

⁵⁷⁵ “Ispravke i dopune” najdulje su upravo za IV. (*Sunce dvanaestoliko i gradnja mlade godine*) i V. (*Momir i Grozda, pa i Sunce kroz godinu*) poglavlje.

⁵⁷⁶ U *Narodu* (1884, 66, str. 2) objavljen je Podlistak o tome kako je Nodilo čitao svoju raspravu pod nazivom “Sutvid i Sunce”. Zamjetno je kako su se poglavlja, sadržaj i struktura njegove studije mijenjali.

poganske) teonime pojedinih solarnih božanstava neće moći rekonstruirati. Simboličku numerologiju vojvoda upisuje u mitski broj dvanaest ili trinaest (grabancijaša) budući da pjesma tematizira dvanaest vojvoda (solarna dodekalogija), točnije trinaest – “uz vrhovnika, kralja ili cara, dok su svi ostali Kaici ‘braća milostiva’, porednici mu uzvisiti”. Naime, pjesma ne imenuje kralja, za čiju mitsku figuru Nodilo pretpostavlja da figurira kao “car nebesni, a ime Gjorgje pridjenu se poslije” (N250). Prema poetskim svjetovima Kaica Radonja na dolami ima *trideset puceta zlatnih*, što mogu “biti dani decembarskog završnog Sunca”, a dolamu – *kolastu azdiju* interpretira kao atribut solarnih *junaka, decembarskoga Sunca*, jer kao što je *propao* dvanaesti grabancijaš, tako će *propasti* i dvanaesti vojvoda na svršetku kozmičkoga *hoda kroz godinu* (N251). Janka Sibirjanina, koji je ustrijelio Kaicu otrovnom strijelom koja je “na zmijinu jedu nakaljena”, Nodilo (249) interpretira kao *božanstvenoga Janja/Ognja* – “davni bog Janj (Oganj) naših otaca” (N251). Ime/teonim Kaica/*Ka-ica* interpretira solarnom sintagmom – “onaj koji se smiruje, smireno, pokojno Sunce, po milujućem izrazu naših otaca”, a njegovo imenovanje Radonja – u značenju Sunca koje je “po pučkom epitetu, veselo, radosno”. Spomenutu pjesmu tumači kao opis *poloma* Sunca u *decembru i novembru* (N252). Riječ je o Nodilovu kozmičkom mitemu o zimskom okamenjivanju božanstava (teoforni lapiti) vidila i svjetla: Kaica je ubio tri stotine Mađara i šezdeset djece Karavlah, što su *dani godišnji, postali od vječnoga Ognja*. Kako je Jacob Grimm ukazao na homonimiju dvaju susjednih mjeseci (N269), Nodilo pretpostavlja da se spomenuti *polom* Sunca odvija u *decembru* (Kaica Radonja) i *dodirnome novembru* (Oblačić Rado, Oblak Rado kao *jedanaesti* vojvoda ili, u kozmičkoj figuraciji, kao *novembarsko* Sunce [usp. N379]), što podrazumijeva da godišnji Oganj vodi u propast povorku (360) dana i četiriju *zemana* (N252).⁵⁷⁷ Drevna obrednost formirala se oko četiri ključna položaja Sunca: zimskog (22. prosinca) i ljetnog (22. lipnja) solsticija te proljetnog (21. ožujka) i jesenskog (23. rujna) ekvinocija. Riječ je o glavnim koordinatama zemljoradničke godine vezane za solarne mitove i predodžbe o dolasku i povratku izvora života, Sunca (Krnjević 1986: 298).

U “Ispravicima i dopunama” Nodilo bilježi i simboličko značenje brojke *devet* u južnoslavenskom *folklornom* materijalu – npr. *devet divova*,

⁵⁷⁷ Vojislav Đurić Kajicu Radonju i Oblačića Rada postavlja u moguće poveznice s Milošem Vojinovićem (1955: 72).

devet opasnih planina, devet soba/odaja kroz koje mora proći treći brat / treće niktomorfnog Sunce (N670), s obzirom na to da slavenska mitologija tematizira 12, 7, 5 Sunčevih figuracija – dodekalogija, heptalogija i mitem *petanja* (N669), diferencirajući godišnja Sunca na tri zimna i devet ljetnih (N674). I pojedine usmene priče sadrže mitsku sekvencu o devetero braće, sinova, koji djeluju kao i *porednici* solarne dodekalogije. Odgonetku metaforike zagonetke – “Tri proljetna mjeseca hrane i ostalih devet. Ako Bog u ona tri mjeseca kišom i rosom, podobom i ugodnim zrakom usjeve okrijepi, bude rodna godina; ako li ne, bude gladna: to je: tri mogu hraniti devet, a devet ne može tri” – iz zbirke Mijata Stojanovića (1867: priča 9) Nodilo određuje *devetanjem*: “devet, odnosno i dvanaest braće jednake, u ranijoj, u inicialnoj zamisli naroda, prikazivaše mjesecu u godini” (N670).⁵⁷⁸ Kozmički *devetorci* propadaju završetkom ljeta, nakon čega će ponovno vegetacijski uskrsnuti (N673).⁵⁷⁹ Devetero braće Nodilo približava *devetorici* epskih Jugovića (Karadžić II, 45 *Propast carstva srpskoga*), koji, bez obzira na to što se pojavljuju kao epske narativne figure u povijesnom epu, u svojim dubljim matricama djeluju kao *božji/poganski likovi* – devet *Sunaca* i *božji južni vjetrovi* (N675). Tragajući za kulturnim junacima u epovima, Nodilo zaključuje kako je Jugu i Jugovićima ime dodijeljeno prema *jugu* – topla strana svijeta i topao vjetar (N645, 677), a figuriraju kao solarna i “vjetrena braća”, čime prvi put uvodi i meteorološke pojave u re/konstrukciju staroslavenske mitologije te Suncu i Ognju u njihovu procesu *gradnje* godine pridaje i *vjetreni element*.⁵⁸⁰ Jugoviće, koji su iz mita transponirani u povijest, interpretira solarnim i *vjetrenim* godišnjim mitom. U prirodnoj mitologiji zajedno djeluju Sunce i Vjetar, u okviru čega Jug-Bogdana određuje kao *božansko biće* koje začinje tople

⁵⁷⁸ O *devet mladih noćnih Sunaca* (devet mjeseci u *božjoj godini*) usp. 6. poglavlje ove knjige.

⁵⁷⁹ Kolo *devetorice* Nodilo pronalazi i kod Rimljana – *Dii Novensides* (*Novensiles*) “u davnim rimskim molitvama, prizivlju [se] ujedno sa *Lares*” (N680). Nodilo upućuje na to kako pogibiju devetero braće – koji propadaju *okamenjivanjem* (mitem o teofornim lapitima) ili vješanjem – tematizira tajnovita pjesma iz Karadžićeve zbirke (II, 9; *Braća i sestre*). Detaljnije o mitemu *devetanja* piše tek u “Ispravicima i dopunama” (N672).

⁵⁸⁰ O Nodilovoj interpretaciji Pantelijina vjetra kao olujnoga oblaka usp. N351. Svetislav Stefanović isto tako Jug-Bogdana interpretira kao demona vjetra i bure, a Jugoviće kao simbole i prežitke lunarnoga mita (1938: 259). Kategoriju vjetra iz koga “razabirahu Ariji vrijeme” Nodilo povezuje s proroštvom (N679). Usp. interpretaciju Vojina Matića u kojoj u analizu imena Jug-Bogdana polazi od etimologijskoga rješenja Petra Skoka, koji detektira da Jug označava *mjesto Sunca u podne* (Matić 1983III: 121).

vjetrove, ali istodobno mitem o *devetorcima* upisuje i u politički folklor: “Pučka historija uze od mita u naruč ovu božju pogibiju, pak Jugoviće prenese na Kosovo, gdje su oni svi redom poraženi” (N679). Morfološko značenje Jupiterova imena (Diespiter; *dan-otac*) – bog *dnevne jasnoće* – pripisuje i Ljutici Jugu-Bogdanu: “Dan smatran kao bog”. Time se Ljutica Jug-Bogdan očituje kao Vid u *dnevnoj* pojavi, pri čemu Nodilo uvodi i usporedbu sa saskim bogom Beldegom (*jasni dan* [N680]).

Elči-baša Dojčetić Vuk ili *januarsko* Sunce

S obzirom na imenovanje, Dojčetića/Dojčina (Vuk Dojčević) Nodilo određuje kao nejak – *januarsko* Sunce (Karadžić II, 78 – *Bolani Dojčin*; N253, 265), kojemu je pridano likantropsko ime budući da još uvijek boravi u *ljutoj* zimi.⁵⁸¹ Riječ je o prvom *poredniku* i *vlastitelju* (denominativ *elči-baša* Nodilo prevodi sintagmom *prvi poklisar*)⁵⁸² stola kralja Gjorgja od Makedonije, a u mitskoj Nodilovoj interpretaciji funkcionira kao *drugo* (*januarsko*) sunce nakon Kaice. Božjega vuka / *januarsko* Sunce memorializira običaj *vučara*, *čarojica*, koji Nodilo interpretira u kontekstu rimskih *luperkalija*⁵⁸³ (*discursus lupercorum*) koje su se odvijale polovicom *februara* (15. veljače; *lup-arci* – *odbijati vukove* [Oswalt 1980: 206]). Na tom tragu uspostavlja etimologiju i paralelizam: *lup-er-cus* jest *vučar*, “u vuka premetnuto biće” (N255). Nadalje, *luperkalijski* obred Nodilo postavlja

⁵⁸¹ Autori etimoloških rječnika ili inzistiraju na vezi korijena *doj-* s glagolom *dojiti* (hraniti mlijekom) od staroindijskoga **dhayati* ili samo konstatiraju njegovo postojanje u određenim primjerima bez objašnjenja (Pavlović 1973–1974: 87). O udvajanju protivnika u krugu pjesama strukturiranih po obrascu “*bolani Dojčin*” i o demonskoj prirodi Dojčinova pobratima usp. Delić 2011: 121; Samardžija 2007: 254; Samardžija 2008a: 291.

⁵⁸² O tumačenju (koje se može okvirno odrediti kao *prevođenje*) i objašnjenju mitova usp. Solar 1998: 18–20.

⁵⁸³ Veselin Čajkanović navodi da se za vuka sakupljaju darovi kao što se sakupljaju i za mrtve ljude jer vuk prema folklornom imaginariju slovi kao čovjekov *dvojniki*/*alter ego*. Slijedeći Čajkanovićevu interpretaciju, Borivoje Drobnjaković postavlja običaj *vučara* u poveznicu s vjerovanjem o vučjem pastiru te napominje kako se običaj *vučara* ne održava samo u vrijeme božićnog ciklusa već “to čine i kada ubiju vuka” (1960: 190). U pjesmama koje prate izvođenje kolede s mitološkim sadržajem – riječ je o pjesmama koje tematiziraju rođenje *mladoga boga*, *božanstva Sunca* – Slobodan Zečević iščitava kult Dažboga, zaključujući kako su “*koleda* i *čarojice* isti obred” (1973: 52, 57). Nodilo ističe kako su među srijemskim i brodskim Posavcima *kurjače* izvedbeno otvorene za oba spola (Karadžić: *Rječnik* – *Kurjače* [N254]). O Nodilovoj interpretaciji zadarskih *čarojica* usp. 3. poglavlje ove knjige, a o Belajevoj negaciji poveznice *vučara* i *luperkalija* usp. bilješku 204.

u paralelizam s mitemom o blizancima Romulom i Remom. U rimskoj pećini Lupercal boravila je vučja boginja Lupa/Luperca/Acca Larentia, dojilja blizanaca Romula i Rema.⁵⁸⁴ Romulusu i Remu ime je pridano od etruščanske boginje Rumina/Rumia (*ruma* – dojka),⁵⁸⁵ koja je djelovala kao boginja *dojenčadi* i djece, a prinosile su joj se lijevanice mlijeka (ne vina), što je dokaz da je riječ o arhaičnom kultu (Oswalt 1980: 299). Smokvino stablo (*figus ruminalis*) blizu Luperkalove pećine koje joj je bilo posvećeno kao sakralno stablo – a riječ je o mitskom prostoru ispod kojega ih je dojila (*majka*) *vučica* (*lupa*) – Nodilo postavlja u paralelizam s Vidovim *stablom od svjetlosti* koje figurira kao *arijska* mitska metafora za svjetlo/st.⁵⁸⁶ Pritom njihovu majku (*lupa*) interpretira kao boginju koja je “prevučena zimskom vučinom” (N295). Riječ je o prožimanju arhetipa majke s arhetipom mitskoga stabla ili mliječne biljke (*figus ruminalis*, *ruminalska* smokva), svetim stablom u Rimu (Durand 1991: 227).⁵⁸⁷ Romula i Rema Nodilo upisuje u solarni mit, pozivajući se na Ovidija (*Fasti*, L. III, 15–16), koji bilježi kako ih je začela Reja Silvija; nakon što je sjela na zemlju, naslonila se na drvo i u grudi upila je *lahore*. Sanjala je po primjeru (imaginarni *imitatio*, arhetip rađanja) medijske Mandane kako će palma iz nje niknuti i *zakriliti svemir* (N318).⁵⁸⁸ Navedenim primjerom Nodilo blizanačko rođenje povezuje s mitemom *partenogeneze* (usp. Đorđević 1923: 181).⁵⁸⁹ Nakon iščitavanja korijena luperkalijskoga obreda, Nodilo traga za izvedbenim paralelizmom između luperkalijskoga obreda i obreda vučara, upućujući na to kako se u luperkalijskom obredu *do oltara*

⁵⁸⁴ Jaan Puhvel na primjeru blizanačkoga mitema (o neprijateljstvu) o Romulu i Remu tematizira dupliciranje legendarnoga kralja (1988: 287).

⁵⁸⁵ Lidija Delić iznimno zamjećuje da su i Romul i Rem kao i Vuk Dojčević “dojčevići”.

⁵⁸⁶ Korito u koje su bili položeni Romul i Rem zaustavilo se kraj stabla “što se sad zove ‘Dojilja’, smokva, to bijaše Romulova smokva”. Vučica što je *tek okotila* “poda ime mjestu, a mjesto samo poda ime ‘Luperko’” (Ovidije 1903: 36). O Vidovu *stablu od svjetlosti* usp. 6. poglavlje ove knjige.

⁵⁸⁷ Za Romula se smatra da je ustanovio rimski kalendar koji je započinjao *martom*, a znakovito je da je Mars slovio kao otac blizanaca (Oswalt 1980: 299).

⁵⁸⁸ Lidija Delić upućuje na referencu iz Karadžićeve zbirke *Srpske narodne pjesme iz Hercegovine (ženske)* (1866: 319): “Sanak snila prečista Gospoda / Će joj raste pokraj srca drvce / U širinu po svemu svijetu, / U visinu do vedroga neba” (usp. N210–211).

⁵⁸⁹ O Nodilovim primjerima partenogeneze usp. 8. poglavlje ove knjige. Otto Rank u djelu *Mit o rođenju junaka* (1909) objašnjava zašto indoeuropskoga junaka *mora* roditi djevičanska majka i zašto ubrzo nakon rođenja *mora biti napušten*. Upućuje na to kako je riječ o Edipovu kompleksu iz perspektive *samoga Sina*; djevičanska Majka predoduje *negaciju* Oca, posebice negaciju njegove uloge u *prokreaciji* (Rank 1964: 18, 19, 50–54, 76n, 80).

izvode dva mladića iz patricijskoga roda kojima prinositelji žrtve krvavim nožem dotiču čela. Dvanaest nagih *luperc* interpretira kao *podvostručeni* broj naših šest vučara (opis koji mu je dostavljen iz Benkovca), “a taman broj golih nagih naših dvanaest momaka, kada od kuge selo oboravaju”. *Luperci* se nazivaju još i *creppi* (*capri*), *jarci*, s obzirom na to da su žrtvovali jarce i koristili jareću kožu kao *maskirani* kostim, a jarećom *oputom* udarali mlade žene, koje bi od (živototvornih) udaraca očekivale (magijom po analogiji) *plod utrobn*i (N256). Time *likantropske* blizance Romula i Rema Nodilo upisuje kao početna solarna božanstva u konceptu solarne dodekalogije (N294), u okviru čega Rem figurira kao *januarsko* Sunce, a Romul kao *februarsko* Sunce; smrću *januarskoga* Sunca (slabijega blizanca – elči-baša Dojčetić Vuk) na/dolazi *februarsko* Sunce – Rajko/Boško Rajčević (N295). Nodilo zaključuje kako se početak staroslavenske godine slavio Romulom i Remom (transpozicija u staroslavensko božanstvo *januarskoga* i *februarskoga* Sunca), i Marsom (*martano* Sunce), što znači da rimsku godinu čine 12 (*dodekamemoria*) ili 10 mjeseci. Smatra da je ideja početne godine bila zajednička Rimljanima i Južnim Slavenima te kao početni mjesec godine određuje *mart* (N377) kao što je *mart* i prema staroslavenskom kalendaru označavao početak (nove) godine. *Januarsko* i *februarsko* Sunce koja su *nejaka* Nodilo upisuje u figuraciju *nejakoga* Božića, uvodeći pritom ponovno mitem o *ćutalici* (Majka Zemlja kao *ćutalica*) – mit o Kibeli i njezinu sinu Atisu čiji se *god* u Rimu slavio od 22. do 27. marta. Posljednjih dana navedenoga goda posvećenici su odlazili živoj vodi Almonu, pritoku Tibere, kako bi okupali boginju i njezina maloga boga – *lavatio matris deûm* (N269). Svetkovina koja se održavala u doba proljetne ravnodnevice označavala je proljetnu reanimaciju prirode.⁵⁹⁰

Rajko/Boško Rajčević ili *februarsko* Sunce

Drugoga *porednika* Boška Rajčevića/Rajka Nodilo interpretira kao *februarsko* Sunce s čijim je sanktoremom povezana ritualna povorka lazarica

⁵⁹⁰ Kibelin kult prenijet je njezinim kipom u obliku crnoga meteorskog kamena kada je smješten u Viktorijin hram: “Bilo je to 4. travnja, i taj se dan dugo u Rimu slavio kao blagdan, pogotovo zato jer se proročanstvo ispunilo i Hanibal je napustio Italiju i opasnost je bila otklonjena od Rima” (Kren 1992: 31). O Nodilovoj interpretaciji boginje *ćutalice* usp. 7. poglavlje ove knjige.

(N265), a čije ime iščitava u značenju “bogo koji se hrani, koji napredjuje”, što znači da posjeduje istu mitsku figuraciju kao Dojko, *onaj koji se doji*; “te bi se dva prva porednika, Vuk Dojko i Boško Rajko, bila skoro suznač-na, kao što su istoimena i dvojica posljednjih porednika, Oblak Rado i Kaica Radonja. [...] reći je ipak, da ime Dojko moglo bi biti skraćeno od Dobrosava i sličnih imena” (N269). Uoči Lazareve subote (osam dana prije Uskrsa, subota uoči Cvijeti) lazarice u kolu dodaju jedna drugoj muško dijete, koje u Nodilovoj interpretaciji figurira kao *mali bog* (Božić). Pritom se Nodilo (270) kritički obara na Maretićev koncept paronomazije kojom interpretira da od “Lazara postadoše stihovi: *Lazi, lazi, Lazare!* – *te dolazi od mene*”. Kao vegetacijski mitem pjesama lazarica Nodilo ističe *božur* (*Paeonia officinalis*) koji brani (funkcija apotropeja) i liječi osobito dje-cu, “a čuva je tica ranog proljeća, martana žunja” (N271, 281).⁵⁹¹ Ujutro na Lazarevu subotu mladi odlaze na *živu vodu* gdje se umivaju te beru vrbo-ve grančice kojima kite prozore djevojkama, a koje svećenici dan poslije – na Cvijeti ujutro daju pobožnicima: “Sve se oko na hristjanskog Lazara, koji iz mrtvih ustade na život, prenese od ustalog Sunca mlade godine” (N271). U epskim svjetovima kao sestra uskrsloga Sunca Lazara figurira ognjena Marija / svetoduha Janja, a *februarsko* Sunce pod historijskim imenom Lazara Smederevca, sina despota Gjurgja. Spomenuto *historijsko* imenovanje Nodilo određuje kao *treći* stupanj tvorbe: “prije Sunce, pa Lazo, pa onda Lazo Smederevac” (N273). Slobodan Zečević apostrofira da se do njegove studije genetskom analizom lazarica nitko nije bavio. Međutim, navedenu je analizu ipak i usprkos svemu inicirala (i) Nodilova studija. Pritom, Zečević bilježi da u pripjevima lazaričkih pjesmama “nema nikakvog traga staroslavenskih božanstava” (1970a: 121). Nodilo je ipak pronašao (naravno, hipotetski) *trag* božanstva (naravno, *okrnjeni trag*) u pripjevu *le* i u izvedbi ritualne povorke lazarica. Slično kao Nodilo, Slobodan Zečević zaključuje kako se *iza lazarica* “krije neka proljetna paganska svetkovina, koja se tokom vremena spojila sa Lazarevom subo-tom” (ibid.: 122).⁵⁹² Nodilo napominje kako nije riječ o kršćanskom Lazaru

⁵⁹¹ Nodilo postavlja žunu u poveznicu s glagolom *kliktati* i *totrkati* (kljuvanje) (usp. Karadžić: *Rječnik – Kliktati, Ototoliti*) (N281). Usp. bilješku 597 u ovom poglavlju.

⁵⁹² U pjesmama lazarica (koje, prema Nodilovoj interpretaciji, prate hipostazu Bo-žića *februara*) pripjev *Le!* interpretira teonimom *Lelja* (N270–271, usp. 3. poglavlje ove knjige). Nodilo ne povezuje lazarice s magijskim elementom rastjerivanja zmija (koje su u to doba predstavljale stalnu opasnost, usp. Bandić 1991: 320; Zečević 1970) i analizira samo jednu vrstu *lazaričkog* igranja, i to onu čiju strukturu čini *kolo*. Tako bira *idealtip*-

(od Krista uskrsnuti Lazar), već o poganskom trojstvu – otac (Vid), majka (Lelja) kao nebesna carica i sin-dijete kao ustalo Sunce mlade godine (N271), jer sa zimskim solsticijem (*suncokretom*) počinje “vidilo nove godine” (N40). Lazar se pojavljuje i u ulozi *vozara* koji se vozi na *orahovoj lađi* “i ide na izbavu djevojke čudne i čudna momčeta, n. pr. Vlahović-Stojana u pjesmi jednoj” (*Vila: list za zabavu, književnost i nauku* 1866, br. 28). Pritom Nodilo apostrofira kako orahova lađa pronalazi arhetipsko mjesto u *sunčanim mitovima Arijata* kojim tematizira mitem o Božiću januara i Božiću februara koji se pre/voze iz stare u novu godinu (N271, 285, 635).

Stojan ili *martano* Sunce

Trećega vojvodu kod carskoga stola Stojana Popovića Nodilo mitski upisuje u hipostazu *martanoga* Sunca, a kao fenomene koji ga približavaju epifaniji kozmičkoga proljeća određuje attribute *zlata* i *ljubu* zlatnoga imena Zlatu, kojoj nalikuje Vesna, *boginja proljeća sjevernih Slavena* (N280). Kako Popovića Stojana povezuje s *martom*, kada se slavi pobjeda ljeta nad zimom, još je uvijek riječ o hipostazi *prevrtljivoga* Sunca; u tom kontekstu Nodilo interpretira mitem o (etičkoj) *prevrtljivosti*, femininoj nestalnosti njegove supruge (N284). Transgresija kozmičke konstelacije ožujškoga Sunca koje označuje pobjedu nad zimskim demonima povezana je s obredom spaljivanja ili bacanja u vodu Morane (N286).⁵⁹³ Kao *pravu* epsku pjesmu atribuirao pjesmu *Stojan Popović i trideset hajduka* (Petranović II, 38), za koju detektira da sadrži više prežitaka mitske građe nego *Ženidba Popovića Stojana* (Karadžić II, 87; N292).⁵⁹⁴ Prema Nodilovoj solarnoj interpretaciji pjesme iz Petranovićeve zbirke, u kojoj nevjerna Stojanova žena “grčki pjevajući, prokaza muža i prizva Maleša” (N275; N274–275, 292), riječ je o propasti *vidila* i sunčanih bogova koje pobjeđuje *ban Legjanin, Vuk, zima*. Eksplicira kako je od mitskoga Popovića Stojana potrebno razlikovati *historijskoga* Stojana Jankovića, junačkoga serdara

sku deskripciju običaja, točnije onu inscenaciju običaja (riječ je o Karadžićevu primjeru iz Srijema) koju može upisati u vlastitu mitologijsku shemu. Nodilo ne interpretira vizualnu ikonografiju lazara kao ni ritualni transvestizam djevojke koja je preuzimala ulogu lazara, a koja je bila odjevena u muško odijelo i naoružana štapom, mačem i jataganom; na glavi je imala kalpak ukrašen cvijećem ili perjem (usp. Bandić 1991: 319).

⁵⁹³ Usp. 3. i 4. poglavlje ove knjige.

⁵⁹⁴ Usp. pjesmu *Ženidba Popović Stojana* (Katanić 1955).

iz 17. stoljeća u *zadarskim Kotarima* u vrijeme mletačko-turskih ratova (Palavestra 1989), kojega su opjevale hajdučke pjesme, ali da “kroz nove pjesme o Stojanu Jankoviću krade se, otkad dokad, stara slika Popovića Stojana” (N278).⁵⁹⁵ Zanimljivo je da Nodilo Stojana Jankovića atribuirao *hajdučkom vokacijom*, a riječ je o *uskočkom harambaši* (usp. Žanić 1998: 244). Iz razlikovanja Popovića Stojana i Stojana Jankovića – pritom je i *mitski i povijesni lik* vezan uz Kunoru/Kunara planinu (N278–279)⁵⁹⁶ – uspostavlja razlikovnu odrednicu između junaka prema stupnju povijesnosti, pri čemu ipak neće uzimati u razmatranje Stojana Jankovića s obzirom na stupanj *historijske* provjere.

Drijemež Popovića Stojana Nodilo interpretira kozmičko-mitski: priroda je još uvijek *prapovijesna bunovna u martanom Suncu* (N280). Mitsku Kunaru ili Kunoru planinu semantički povezuje s *kunom* – *zlatkom* koja se pojavljuje početkom *februara* kao prva četveronožna životinja, a upisuje ju u animalni simbolizam koji je povezan s ožujskim Suncem: žuna,⁵⁹⁷ kuna (*zlatka*) i gundelj (pop zlatar, zlatni pop, pop zuk, *cervus volans*, *scarabeus melolonta* – *hrušt*). Za gundelja (*hrušt*; pop zlatar – Dubrovnik; Crnogorci – zlatni pop, pop zuk) navodi kako kod zapadnih Indoeurolpljana slično simboličko značenje posjeduje *buba jelen* (= jelenjak, *Cervus volans*): “va-ljda to druga prilika sunčanog jelena; a jeste, bez pogovora oni ‘zlatni popo’ (*scarabeus melolonta*) naših jekavaca” (N281).⁵⁹⁸ Pritom je zanimljivo da je kuni koja se pojavljuje kao metonimija za Maru pridano bitno simboličko značenje u Katičić–Belajevoj rekonstrukciji hrvatskoga Olimpa.⁵⁹⁹ Za

⁵⁹⁵ Usp. članak Vljaka Palavestre (1989) o mitskim i povijesnim sastavnicama epskih pjesmama o Stojanu Jankoviću.

⁵⁹⁶ Kunara (Kunar, Kunarica, Kunovac, Kunovnica) “omiljen je lokalitet u epskim pjesmama o uskokima i muslimanskim junacima. Neki u toj planini vide simbol što se ne može stvarno locirati, točku na kulturnom, fiktivnom zemljovidu koji obuhvaća golema, imaginarna područja; drugi pak drže da *Kunara visoka planina* iz bosanskih, hercegovačkih i dalmatinskih pjesama odgovara sadašnjem Kunovcu (631 m) u Lici, uz izvor Une, i da je to ono opjevano mjesto gdje su se skupljale družine i dijelili megdani između Muje i Halila Hrnjice, Mijata Tomića, Stojana Jankovića i drugih kršćanskih i muslimanskih junaka” (Žanić 1998: 169).

⁵⁹⁷ Zoološki opisi ističu da žuna signalizira da se u šumi nešto događa, a njezin zov ponekad mami ostale ptice da promotre što se događa. Nodilo zapisuje da žuna naviješta proljeće “čudno klikćući i totručći” (N176).

⁵⁹⁸ “Ima, u Srijemu, i neka trava ‘kunica’, što ju djeca metnu u nos, da puste iz nosa krv, veleći: ‘Pusti baba konju krv i teletu mleka!’ (Vuk. rječ., pod Kunica) Je li što starinsko i u ovoj igrariji, ja ne bih znao kazati” (N281).

⁵⁹⁹ Usp. 3. poglavlje ove knjige.

pučka imena koja su povezana s imenom Stojan Nodilo bilježi “da su od stajanja, nije sumnje. Već sama epska pjesma, kako Miklošić opazi (*Bild. der slav. Personenn.*, s. 102), imenima ‘Stoja’ i ‘Stojan’ navodi razlog, što se kroz njih ‘temelj obdrži’. [...] Vrlo razgranana taka imena djeci se davala da bi se po božjemu primjeru održala i ne bi umirala” (N283). Riječ je, kako Nodilo navodi, o prizivanju solarnoga *stamenog* božanstva. Detektira i kako su bajalice sačuvale *mutnu* uspomenu kada su “sastavljale biljege od devet Stana i sedam Marija, te daju bolesnome čovjeku, da ih nosi ušivene u što uza se” (Karadžić: *Rječnik – Stana*).

Jovica Resavac ili *aprilsko* Sunce

Jovan (kojega Nodilo iščitava kao Jovicu Resavca) – kojega su zabilježile epske pjesme *Smrt vojvode Kaice* (Jovan – “Kučajinski bojni koljenik od Resave”) te *Jovan i divski starješina* (Karadžić II, 81; II, 8) – kao četvrti vojvoda figurira kao lik *aprilsoga* Sunca (N319). U svjetovima pjesme *Jovan i divski starješina* u borbi protiv divova i majke koja ga je *zamrzila* (riječ je o prototipu protjerane žene koja radi o glavi svome sinu) (Delić u Delić, Detelić i Pešikan-Ljuštanović 2017: 309) kao Jovanovi aktantski pomoćnici (da “osuvremenimo” dosad prisutan leksik) figuriraju Rade i krčmarica Janja. Nodilo neimenovanoga cara iz spomenute pjesme interpretira kao nebeskoga Cara, a caricu kao *crnu zimnu* Zemlju koja *ostvaruje* preljub sa zimskim *Jadom* (*divom*). Jovanov Labud, u Nodilovoj interpretaciji, figurira kao Sunčev konj-hipogrif: “Naš ep to izražuje tičjim imenom, što ga daje konjima vilenskim” (N321). Pritom, prema Angelu de Gubernatisu bilježi kako je *labud* u *arijskim* predodžbama simbol jutarnjega i proljetnoga Sunca koje izlazi iz *tame*. Rada interpretira kao *julijskoga* solarnog Radogosta, boga žetve (N322), a krčmaricu Janju, svetoduhu Janju (Marija krčmarica; usp. N327) kao *ognjenu* boginju koja “izdiže sve redom sunčane likove mjesečne”. Jovanova *drama* završava *smaknućem* zimskoga *Jada* i svečanim spaljivanjem carice, “kravljenjem mrazne Zemlje” (N322). Kao što Nodilo uspostavlja paralelizam između Jovanovih i Heraklovih/Herkulovih herojskih muka, u okviru čega postavlja dvije razlikovne odrednice: “Prvo je to, što Herakle sabra pri sebi dvanaestomjesečni sav rad boga Sunca; a drugo, što njega otanji i razvedri helenski ukus” (N323), i Svetozar Matić Jovanova junaštva uspoređuje s Herkulovim podvizima,

a lik Jovanove majke interpretira kao vjerojatan odjek “legende o mit-skoj čarobnici Medeji” (1953: 634). Isto tako, Jovanova djela postavlja u paralelizam s mitskim iskaznicama italskoga Herkula, koji je preuzeo funkcije Dia Fidie (Dius Fidius), a u mitskom sistemu Sabina preuzima attribute Semon Sanka (Semo Sancus). Navedeno tumačenje preuzima iz Varonova djela *De lingua latina* (V, 66) u kojemu je ostvaren paralelizam između Dia Fidie (Dius Fidius – bog *uhvaćene vjere*,) i Semon Sanka (Semon Sancus) s Herkulom (N323). Naime, u travnju su Sabinjani slavili Sema Sanka kao svoga Marsa (N324 [usp. Oswalt 1980: 118]).⁶⁰⁰ Iz toga Nodilo zaključuje: Sabini ratnoga boga *sunčane* godine slavili su u *martu* kao što su činili Srbi i Hrvati.⁶⁰¹ Nadalje, upućuje na to kako je kumstvo i pobratimstvo⁶⁰² povezano sa sv. Jovanom, a za što dokaz pronalazi u pjesmi *Sveci blago dijele* (Karadžić II, 1), zaključujući kako i šišano kumstvo pripada *staroj vjeri* (N325). Pri podjeli svetačkih darova sv. Jovanu pripalo je kumstvo i pobratimstvo. Usporedbu proširuje i s iranskim Mithrom i helenskim Apolonom, upućujući na to kako sanktorem *starinskoga* boga ipak i usprkos svemu ne može razotkriti. Sv. Jovana određuje kao *privednoga svetitelja* iz *nove vjere* – sv. Ivan Apostol. Međutim, ipak otvara pretpostavku da je (starinski) bog *možda* nosio ime/teonim Davor/Davorin, koji je isto tako figurirao kao *zakletveni bog* (N328), opasni i ubojni bog između dvanaest godišnjih *davora*. Pritom *svatovske davorije* (koje označuju, u Nodilovu žanrovskom određenju, *kumovske i vjenčane pjesme*) povezuje sa svetim Jovanom.

Golemi (Golemović-Gjuro) ili *majsko* Sunce

Peto *božansko* Sunce Golemi/Golemović-Gjuro pojavljuje se u pratnji Lade (kao njezin mjesec Nodilo određuje *maj* [N352]), na čiju je uspome-

⁶⁰⁰ Štovanje *zakletvenih* božanstava Dius Fidie i Sema Sanka (Semo Sancus) objedinjuje običaj prizivanja Neba i Zemlje (Oswalt 1980: 118).

⁶⁰¹ Mart je sunčani poljski bog koji djeluje i kao ratni bog koji s proljeća “nadbija tamnu silu zimne prirode” (N296). Tako Nodilo i rimskoga Marsa postavlja za *martanoga* boga (N297–298), upućujući na drevnu rimsku himnu *Carmen fratrum Arvalium* arvarskih svećenika, kojih je bilo dvanaest kao i Salija, a štovali su posebice boginju Dea Dia. Dvanaestorica braće obrednim molitvama *naslućivali* su obilan plod žitarica.

⁶⁰² Sa sv. Jovanom povezano je i družičalo i ružičalo. O Nodilovu određenju pobratimstva usp. 12. autotematizacijsko poglavlje.

nu u Hrvatskoj zadržan običaj ladarica/*ladavica* (N329) koje među kajkavcima *ladaju* od Jurjeva do Ivanja.⁶⁰³ Riječ je o mjesecu koji je posvećen *majskome* bogu Jurju, kojega atribuirao kao Ladina ljubavnika. Za Vidovo vidilo, "hranitelja svjetlosti i čuvatelja ognjenog 'sjemena'" (N647), Nodilo detektira kako je najduže na Ivanje (usp. N64). Time božansku incestnu hijerogamiju postavlja u razdoblje Ivanja, čija je jedna od bitnih karakteristika *orgijazam*.⁶⁰⁴ Zanimljivo je da na nekim drugim mjestima svoje studije Nodilo bilježi kako je najveća Sutvidova epifanija realizirana u srpnju kada *žarko vidilo* najviše pritišće noćne i zimne *bjesove* koji tada spavaju (usp. N55). Jurjeve dane određuje kao vrijeme brakova, kada ljubavnu *pomamu* djevojke traže od *trave omana* (N331, 333), upućujući na to kako se u staroslavenskom panteonu moglo govoriti o bogu Jarilu.⁶⁰⁵ Ladina udaja u *maju* bila je uzor ljudskim hijerogamijama (N331). Riječ je o hijerogamiji koja će u Katičić-Belajevim rekonstrukcijama staroslavenske mitologije figurirati kao hijerogamija Jurja i Mare. Pritom je začudno da Nodilo ne polazi od obrednih/običajnih/ophodnih pjesama koje su povezane s Jurjevom. Naime, tek u "Ispravicima i dopunama" (N687–688) polazi od jurjevskih pjesmama iz Turopolja (Turova Polja) koje mu je dostavio Milan Šenoa, u okviru kojih je posebice zanimljiva ona koja tematizira *drug* (*suh kolac, šibika bez lišća*), a riječ je o sakralnom toposu (*suhorek na drevu*) u re/konstrukciji Vitomira Belaja (koji ne upućuje na Nodilov navod). Zbog opisane (i moguće) intertekstualne re/konstrukcije, i budući da na teme-

⁶⁰³ Zvonimir Lovrenčević navodi da se ophodi ladarica održavaju na području sjeverozapadne Hrvatske, uglavnom između Drave i Save, u vrijeme ljetnoga solsticija, na Ivanjdan (1979: 137). Gavazzi bilježi kako se ladarice u nekim krajevima počinju izvoditi od Duhova, kako je to zabilježio Stanko Vraz 1844. godine za Žumberčane uz Kupu, ili se izvode još od Jurjeva, primjerice u Hrvatskom zagorju (1988: 102).

⁶⁰⁴ O incestnoj hijerogamiji Vida i Vide/Žive te o pjesmama ladarica/*ladavica*, koje sadrže invokacijski *usklik* Ladi (Juraj kao *peta* od dvanaest godišnjih solarnih hipostaza / solarne dodekalogije u Nodilovoj interpretaciji kozmičkoga scenarija figurira kao Ladin ljubavnik) ili carici nebesnoj Lelji usp. 3. poglavlje ove knjige. Za Ladu sjeveroistočnih Slavena navodi kako se štovala posebice između 25. maja i 25. juna (N352). Gavazzi upućuje na to kako naziv *ladarica* proizlazi od riječi "lado" u pripjevju, pridodajući kako se isti pripjev pronalazi i kod drugih obrednih popijevaka, "pa se i neki od tih običaja ponegdje zovu *ladarice*, *lad(ov)anje* i slič." (Gavazzi 1988: 97; usp. Nožinić 2019).

⁶⁰⁵ Vitomir Belaj (1998) i Ivan Lozica (2002) upućuju na sličnost ophoda i ophodničkih pjesama zimskoga i proljetnoga/ljetnoga razdoblja. Ili opservacijom Lozice: "Što bolje poznajem obrede i običaje, sve više u njima zapažam zajedničku osnovu. Dijelom je to posljedica intelektualne rutine kojom se bitno odvajaju od nebitnoga: na jednoj su strani sličnosti, na drugoj razlike. Ali, jesu li bitne sličnosti, ili su bitne razlike?" (Lozica 2002: 210).

lju te pjesme Nodilo, pored epskih pjesama, konačno uvida i vrijednost ophodnih/obrednih/kalendarskih pjesama u re/konstrukciji mitske podloge južnoslavenske mitologije, donosim nekoliko njezinih stihova.⁶⁰⁶

Ovo se klanja, zeleni Juro, **zeleno drevce**, Kiroles!
i u **žute čizme**, i u **kune kape**, u **plave hale**,
i u bričke sable, pisanom pasu.

Kukovačica zakukovala u rano jutro,
v zelenom lugu, **na suhom drugu**,
na **rakitovom** i na **borovom**.

Jura mi ima **zlatnu jabuku**,
on mi ju tače u rano polje,
u rano polje i crne gore,
u crne gore, u divojaštvo.

Komu jabuka, tomu divojka!

Jure jabuku, Jure divojku!

Dever deverak snašice budi:

Stante se gore, mlade snašice.

pak nadelite nas devojčice,

nas devojčice i zelena Jurja,

zelena Jurja s **daleka puta**

z daleka puta, našega truda.

Detektira kako je u epu Juraj imenovan Golemi te se kasnije modificira u zelenoga Jurja (u zelenu skerletu) na zelenom konju.⁶⁰⁷ U vegetacijski simbolizam *majskog* boga / Golemog – kao boga zelenila, cvijeća (proljećne radosti) i mladenačke ljubavi (N334), s obzirom na to da je Jurjevo

⁶⁰⁶ Usp. varijantu pjesme u Huzjak 1957: 14 koju donosi i Vitomir Belaj 1998: 181, u čijoj je interpretaciji riječ o Stablu svijeta sa *suhom granom* u vrhu i vlažnim zemljištem *oko sebe*. Prema kazivanju Milana Šenoe Nodilo bilježi kako pjesmu izvode dvije djevojke i jedan mladić: “Od dviju djevojaka jedna drži u ruci zelenu rakitovu ili vrbovu šibu, a momak na jednom suhom drvu nosi svezanu crvenu mahramu, kao zastavu” (N688). O kalendarskim pjesmama koje Nodilo uključuje u svoju re/konstrukciju usp. 3. poglavlje ove knjige. Stih “Kukovačica zakukovala u rano jutro” iz jurjevske pjesme pronalazimo modificiran, primjerice, i u početnom stihu “Kukuvačica, lado, zakukuvala, lado nam je, drago nam je” dječje pjesme u selima istočne Bilogore kao *prežitak* ophoda ladarica (usp. Lovrenčević 1979: 151). U 6. poglavlju navela sam kako kao prvu skupinu obrednih pjesama Nodilo interpretira pjesme dodola i prporuša za koje je utvrdio da se odnose na vrhovno božanstvo *religije vida* (Svantevid/Vid), a ne na Perunovo bogoštovlje kao što pretpostavljaju novija (i današnja) etnološka istraživanja.

⁶⁰⁷ Nodila *ne zanima* zapadna crkvena ikonografija sv. Jurja (mučenika) koji nosi palmu u ruci (simbolizam svetačkoga mučeništva), već folklorna predodžba o zelenom Jurju što nosi u rukama grane, prolitalo proljetno zelenilo, apotropijski instrument (usp. Fučić 1962: 146). O staroitalskom kultu boga Silvana, “koji je u devetom stoljeću dolaskom Hrvata, pretvoren u zelenog Jurja”, usp. Huzjak 1992: 39; Starac 1992: 61.

određeno kao prvi dan proljeća – upisuje *đurđicu* kao *Đurdevo cvijeće*.⁶⁰⁸ Dubrovački “mimični prikaz” *zelenog, cvjetnog i žarkog boga* (i, dakle, *ne-pokladnoga*) Bembelja koji je svake godine na 1. maj izlazio iz grada k manastiru sv. Jakova iskićen zelenim lišćem, cvijećem i obavijen *blavorima* (usp. Karadžić: *Rječnik – Blavor*) Nodilo interpretira u kontekstu konstativa “Zmija je lik ognja” (N335).⁶⁰⁹

Kako je ljetni *god* božanstva Jurja bio svečan kao i Božić, Nodilo uspostavlja paralelizam između paljenja panja badnjaka i podizanja jurjevskoga krijesa:

U Lici, kad je navršena nedjelja po Gjurgjevu dne, biva “mali Gjurgjev dan”, kao što u Srbiji dolazi “mali Božić” sedam dana iza velikog božića. [...] Ovi paralelizam mogao bi nas voditi zaključku, da se na početku svakoga mjeseca, jednako dugo slavio dotični sunčani bog, ili da je barem to slijedilo kod pobrojanih takovih bogova. (N335)

U tom kontekstu ističe kako je italski Maj figurirao kao mjesec i bog te kako leksem *major*, *magis* posjeduje značenje Golemi. U Tuskulu su štovali Deus Majusa kao proljetnoga Jupitera, a u Rimu su 1. svibnja slavili drevnu italsku boginju Maia ili Maiesta (Uzvišena), “prizivljući je ‘Maja Volcani’, t. j. Ognja” (N336), koju povezuje sa *svetoduhom* Ognjenom Janjom koja je *drugarica* solarnih vitezova/vojvoda (solarna dodekalogija).⁶¹⁰ U maju Rimljani su štovali i svetkovali cvjetnu boginju Floru, “na koju je preneseno sve cvieće našega Gjurgja i naše Lade” (N336). Navodi kako su Istočni Slaveni posjedovali običaj *Jarilo*, “iz koje se možda izvodi i neki Jarilo, bog ljubavi i ploda, te s Ladom druguje” (N336; kurziv S. M.).⁶¹¹ U

⁶⁰⁸ “Za prezimena *Perun*, *Perunski* vjerojatnija je direktna motivacija: (bog) *Perun*, dok se za prezime *Peruničić* može pretpostaviti izvođenje iz fitonima *perunika*. Za prezimena *Đurđević*, *Đurđić* itd. vjerojatnije je da su motivirana vlastitim imenom izvedenim iz sanktorema sv. Juraj (Georgius), a ne fitonimom *đurđica*” (Vajs 1991: 304).

⁶⁰⁹ O Nodilovoj *ognjenoj* interpretaciji simbolike zmije pišem u sljedećem poglavlju.

⁶¹⁰ Spomenutu boginju *neki* su poistovjećivali s Bona Deom, a neki smatraju da je bila Vulkanova žena ili boginja Zemlje budući da su joj bile prinošene *suprasne* svinje (Oswalt 1980: 207). O *rodljivim* prasicama usp. 3. poglavlje ove knjige.

⁶¹¹ Belaj upućuje na to kako se ponegdje kod Istočnih Slavena Spasovo zove Jarilo. Bjelorusi su slavili Jarylo 27. travnja (1998: 111). Praznik Jarylo/Jarilo potvrđen je kod Rusa kao ime za Spasovo, za 4. srpnja i za dan uoči Petrova 29. lipnja. U Bjelorusa Jarylo se slavio 27. travnja, kod Srba u Banatu 7. lipnja, u Bugarskoj u proljeće. I dok se bjeloruski Jarylo slavio u travnju (doba klijanja žitarica), a predstavljao ga je mladić (kosti-mirana djevojka), pri čemu su u ophodu sudjelovale djevojke, ruski Jarilo oko Spasova (doba žetve) figurira kao oronuo, *čelav starac*, u čijem ophodu sudjeluju *babe* (1998: 195, 197–198). Rusi su ponekad spaljivali slamnatoga lutka s ogromnim falusom kojega

Bijeloj Rusiji krajem travnja djevojke susreću proljeće (jedna se odijeva kao Jarylo) tako da *prikazuju* Jaryla i (obredni vegetacijski ophodi) *idu* njivama kako bi rasla raž (vegetacijska magija). U nekim mjestima (zanimljivo je da Nodilo ne navodi u kojim točno mjestima) kao Jarilo odijevalo se dijete ili starac, a ophodna povorka “ili s plaćem i smijehom ukopavaju čovjeka načinjena od slame” (N336–337). (Riječ je o *ostarjelom* ruskom Jarilu. Pritom Nodilo ne uspostavlja razliku između bjeloruskoga mladog Jaryla, koji umnogome odgovara hrvatskome zelenom Jurju [usp. Belaj 1998: 195], i ruskoga ostarjelog Jarila.) U bjeloruskom obredu, koji se odvijao u doba klijanja žitarica (27. travnja), a što su ga izvodile djevojke, Jaryla je predstavljala djevojka na konju, a zamišljali su ga kao u bijelo odjevena mladića koji u desnici nosi odsječenu ljudsku glavu (ibid.: 196). Jarilo/Jarylo kao solarno božanstvo (u Nodilovoj interpretaciji) u imenu sadrži poveznicu s riječima *jarko/jarki/žarko* u značenju “Sunce osvetno i Sunce proljetno i rodno” (N337). (Vitomir Belaj Jarila/Jaryla i Jurja interpretira vegetacijskim mitemom.) Pritom Nodilo upućuje na to kako nije nemoguće da je ljetno Sunce *maja* i kod *nas* prozvano *jarko/Jarilo*. Sv. Juraj – koji je povezan s borbom s aždajom – zadržao je pojedine attribute od zapadnoarijskoga i slavenskoga solarnog božanstva, o čemu svjedoči i asonancija imena – Jarilo i Gjuragj/Juro. Nodilo je *začuđen* pred činjenicom da ep Golemoga Gjurgja *samo* spominje, s obzirom na to da je usmenoknjiževna epika zabilježila (tragom kolektivne memorije) manja božanstva od Golemoga. Konstatira kako je Kraljević Marko potisnuo Golemoga Gjurgja, zadržavši njegove attribute budući da je s Gjurgjem povezan krsnim imenom što svjedoči pjesma *Ko krsno ime slavi* (N338) prema čijim svjetovima Kraljević Marko slavi krsno ime na Jurjevo. Kao što se bori protiv zimskih Jada, tako se *dotični bog* bori i protiv ljetnih *bjesova* – *suhi Bijes/Bijeda* (N342).⁶¹²

su zvali Jarilo (a pratile su ga *pijane babe*) (ibid.: 197). Pritom bjeloruski Jarylo odgovara hrvatskom zelenom Jurju. Nodilo ne citira tekst Drevljanskog koji je tiskan u Gajevoju *Danici* (49, 1847, str. 16) koji opisuje bjeloruskoga Jaryla (ibid.: 195–196).

⁶¹² O Nodilovoj interpretaciji Kraljevića Marka kao majskoga sunca usp. 4. i 11. poglavlje ove knjige, a kao aspekt ostarjeloga Vida usp. N691. Bruno Meriggi u interpretaciju Kraljevića Marka kreće prežicima šamanizma – od predaje prema kojoj Kraljević Marko nije umro, već se nalazi u pećini sa svojim konjem. Navedeni mitem tumači kao moguće putovanje šamana kroz zagrobni svijet, s obzirom na činjenicu da šamani putuju u svijet onostranosti na svom konju (konjskom štapu), koji se, naravno, može približiti simbolizmu drške metle na kojima putuju vještice u svojim hipnagogičnim vizijama i djelovanjem transhalucinogenih stimulansa. “Marko Kraljević ne posjeduje

Tek u "Ispravicima i dopunama" navodi predaju o *vučjem pastiru* (gospodaru vukova), koju donosi iz djela Luke Ilića Oriovčanina (1846: 128–129), pri čemu figuru *hromoga vuka* interpretira kao *majskoga boga*. Međutim, Nodilo u predaji *ne prepoznaje* predajni mitem koji je poznat i drugim slavenskim narodima, gdje se kao svetac očituje sveti Juraj.⁶¹³ Nodilo zapisuje samo da je riječ o "čudnoj pripovijesti", ne upućujući na varijaciju motiva, primjerice, iz Valjevčeve zbirke (1890: 93–94; br. 4), i interpretira je u *solarnom ključu*: "Smisao ove priče kao da je proziran. Sunčani bog maja pjeva i rastjerava zimsku zvjerad, pošto kroz zimu propade, ili će propasti, ono što je hromo i betežno."⁶¹⁴ Nodilo smatra da su jurjevski običaji nekoć pripadali *maju*, otvarajući hipotezu kako bi ime/teonim *majskome bogu* moglo biti Lado, no ističući pritom kako je to nemoguće dokazati budući da u pučkoj literaturi nije naišao na *mušku* inačicu (gramatički rod) imena Lada (N690–691).

tako očividne ni tako brojne arhaične elemente kao Volh Vseslav'evič ili Mihailo Potik, pa ipak njegovi pobjedonosni sukobi sa vilama, bliskost sa pticama, koje su isto tako životinje povezane sa šamanskim svetom pošto predstavljaju simbol leta, proročanske Šarčeve osobine, i junakovo povlačenje u pećinu zajedno sa konjem, sve su to pojedinosti koje traže da budu protumačene u okvirima magijskih shvatanja" (Meriggi 1964: 278).

⁶¹³ Usp. varijantu predaje o vučjem pastiru koja navodi kako su neki vjerovali kako je riječ o svetom Petru koji je naređivao vukovima (Bošković–Stulli 1963: 282–283).

⁶¹⁴ Nodilo se na primjeru predaje o vučjem pastiru iz Oriovčaninova djela ne zadržava na motivu šepavosti, koja je prema interpretacijama Veselina Čajkanovića (i) osobina božanstava. U spomenutoj je priči riječ o komplementarnosti teškoća u hodu (*trpeće tijelo*) šepavoga vuka i šepavoga čovjeka koji se nalazi skriven na hrastu kojega je sv. Juraj dodijelio kao kanibalski zalogaj vuku s istim tjelesnim osobinama/nedostacima (usp. Mencej 2001).



Majska figura Bembelja – Silena; Petar F. Martecchini, *Album di Ragusa*, Državni arhiv u Dubrovniku.⁶¹⁵ “Bembelja treba promatrati kao svojevrstan sinkretizam, simbiozu pretkršćanskih i kršćanskih elemenata, prpca ili Majskog kralja i svetoga Vlaha” (Kipre 2014: 202). “Kolo bratovštine postolara u Dubrovniku, naslednika odgovarajućeg roda prvobitne zajednice, prvog maja je predvodio maskirani Bembelj s blavorima u ruci. Za ovaj majski dan, za razliku od Turice i Čoroja na Svetog Vlaha, karakteristično je da Bembelj nema ptičje noge kao ostale maske. One su bile predstavnici prvobitnih bratovština, uspomena na vremena kada su božanstva još bila teriomorfna” (Matić 1976: 102).

⁶¹⁵ Na tim su akvarelima, kako je zabilježeno u Virtualnom muzeju Lindo, uz slaven-ska imena maskama dopisana i njihova talijanska imena, interpretatio romana, kojima se ti likovi označuju kao antička božanstva, Bembelj – Silen, Turica – Marte (Mars), Čoroje – Bacco i Vila – Dijana.



Pokladna četvorka – Bembelj (uljez u karnevalskoj rekonstrukciji; riječ je o prvomajskom maskiranom liku), Vila, Turica, Čoroje. Župski karneval (karnevo), Dubrovnik, rekonstrukcija maski, 9. veljače 1997. Fotografirao: Ivan Lozica.⁶¹⁶



Vila s atributom cvjetnoga trokuta, Župski karneval (karnevo), Dubrovnik, rekonstrukcija maske, 9. veljače 1997. Foto Institut za etnologiju i folkloristiku 38091. Fotografirala: Suzana Marjanić

⁶¹⁶ Riječ je o prvom terenskom istraživanju kojemu sam prisustvovala, a koje je organizirao za mlade istraživače kolega etnoteatolog Ivan Lozica.



Turica, Župski karneval (karnevo), Dubrovnik, rekonstrukcija maske, 9. veljače 1997. Foto Institut za etnologiju i folkloristiku 38087. Fotografirala: Suzana Marjanić



Bembelj i Čoroje,⁶¹⁷ Župski karneval (karnevo), Dubrovnik, rekonstrukcija maske, 9. veljače 1997. Foto Institut za etnologiju i folkloristiku 38092. Fotografirala: Suzana Marjanić

⁶¹⁷ Slično dubrovačkom Čoroju, kako je zabilježeno u Virtualnom muzeju Lindo, u folkloru dinarskog područja zabilježen je običaj božićnog i pokladnog maskiranja muš-

Orlović Pavle ili *junijsko* Sunce

Orlović Pavle, kao šesti *porednik* u kolu dvanaestorice, u Nodilovoj re/konstrukciji staroslavenske solarne kozmogonije povezan je sa Spasovom (četrdeseti dan nakon Uskrsa), Trojicom/Duhovima/Pentecostima (pedeseti poslijeuskrski dan) i Ivanjem (N346).⁶¹⁸ Riječ je o Suncu koje je povezano s ružičalom/družičalom/pobušenim ponedjeljnikom koje se svetkuje drugi ponedjeljak *po Uskrsu*.⁶¹⁹ Sunce je od zimskoga kreta (21. decembra) do 21. juna (sunčane uvratine), kroz šest mjeseci, *odskočilo* do najveće visine na nebu (N347). I kako te običaje s kojima povezuje *junijsko* Sunce Nodilo iščitava u kontekstu poganskih obrednika, Spasovo (četrdeseti dan nakon Uskrsa) i Trojice/Duhove (pedeseti dan nakon Uskrsa) ne određuje u odnosu na crkveni kalendar, Uskrs (Uskrs piše malim početnim slovom, za razliku od, primjerice, Rusalja). Ivanjske kresove (24. juna, *junijska* teofanija), koji se nalaze između jurjevskih kresova, za koje navodi kako su upućeni *majskome* bogu, i kresova koji se pale o Petrovu, Nodilo atribuirao *najvećim* kresovima kada je Vidovo *vidilo* najjače (Vidovdan, 15. juni). Pritom apostrofira kako *kriješ* više pripada Hrvatima i Slovencima nego Srbima, a pali se na Jurjevo u slavu *majskoga* Sunca te na Ivanje, Vidovo i Petrovo u slavu *julijskoga* Sunca (N347–348). U ivanjskom *praznovjerju* bitan krug vjerovanja čine trave propratine/papratine koje dozrijevaju u Ivanjskoj noći; riječ je o travama koje su određene ka-

karaca u žene ili životinje, koji nosi naziv Čarojice, što je ostatak vegetacijskih obreda za plodnost s uporištem u antičkom Dionizijevu, odnosno Bakhovu kultu.

⁶¹⁸ Nodilo ne navodi nazive Križevo, Križi, Senso, Sensovo za Spasovo (posljednja dva naziva koncentrirana su u Primorju). Pritom ne navodi ni običaj križara koji je bio raširen u Slavoniji, Srijemu, a ranije u Primorju i u Dalmaciji (usp. Drobnyaković 1960: 215). Nodilo napominje kako se spomen na mrtve *udešava* prema godišnjim mijenama prirode, koji se apostrofiraju u zimsko doba, u zimskim danima *polomljenoga* Sunca. Nakon toga spominju su u *jeku* proljeća oko travnja kada se slavi *pobušeni ponedjeljnik*, što je drugi ponedjeljak nakon Uskrsa, kada se *pobušavaju* grobovi *od one godine*. Isto tako, mrtvi se spominju u subotu uoči Trojica/Duhova (*zadušna subota*), a koja *pada* oko mjeseca *junija* kada se Sunce na nebu najviše uzdiglo. Pritom upućuje na to kako pluralni naziv Duhovi koji se posebice (prema njegovim spoznajama) upotrebljava u Vojvodini izvire iz *poganštine*, “i da iz prva ono bijahu duhovi blagih pokojnika, koji dolje k svojim silažahu u pohode”. Napominje kako se u *nekim* mjestima mrtvi također spominju i na Petrove poklade, u vrijeme kada se ljudi vesele *sabranoj ljetini* (N555–557). Riječ je o razdoblju kojim završava solarna heptalogija.

⁶¹⁹ Karadžić u *Rječniku* navodi da se taj dan naziva i “Ružičalo” jer ljudi tada pored grobova sade ruže, ali i “Družičalo” jer je postojao običaj da se na taj dan mladići i djevojke druže.

tegorijom nevidljivosti i dostupne su samo vilama koje uzimaju njihovo dragocjeno sjeme (N353). Onaj koji je *pokupio* sjeme toga bilja znat će sve jezike, kao i jezik životinja (mitem o *nemuštom jeziku*).

U sadržaju kraljičkih pjesama (regionalno su rasporedene u Srbiji, Vojvodini i Slavoniji),⁶²⁰ koje su povezane s Duhovima/Trojicom (hipostaza *junijskoga Sunca*), kao epicentralne protagoniste *velike božje epifanije junijske* određuje Vida i s obzirom na *invokaciju* – njegovu *gospođu Lelju* (ibid.: 350).⁶²¹ Kraljičko igranje određuje sintagmom “čudnovato igranje” (deset do petnaest) djevojaka, u okviru kojega izdvaja četiri *lika* – *svetu kraljicu i svetoga kralja, barjaktara i dvorkinju* (N346), kao i sintagmom “sensualistične skoro do golote”, pri čemu u njima pronalazi pogansku matricu, vjerujući da se prema njihovim stihovima može rekonstruirati “*sva velika božja epifanija junijska*” (N349–350).⁶²² Pritom teonim Ustupalo Nodilo povezuje s njihovom koreografskom simbolikom: *kraljev ustup* – kralj “*mašući mačem, igra sam, a igra mu je ustupanje: on se uzmiče natraške*” – označuje *Sunčev ustup 21. juna*. Riječ je o godišnjem razdoblju kada Sunce staje i *ustupa*, što znači da kraljice, prema Nodilovoj interpretaciji, koreografski simbolički opisuju solsticijalno Sunce (N346–347). Kao siže spasovskih pjesama Nodilo određuje sljedeće mitske sekvence:

[...] uz najviše Sunce skamenio se zmaj Ognjeni, pa Zora tome Suncu hiti u krilo. Junak “*ište predragu sreću, sunčanom ždrakom povijenu*”, a mi vidismo, da je kolo sreće Sunčevo; isti junak “*pogledaće s okom put istoka*”. Gleda i draga “*s bjela dvora nje prozora*”, što je istočni prozor, na koji se pomalja i Sunce i Zora. (N356)⁶²³

⁶²⁰ Gavazzi navodi kako je riječ o ophodu koji je poznat uglavnom u sjeveroistočnom dijelu Hrvatske, u istočnom dijelu Slavonije sa Srijemom, u slavonskoj Podravini i kod Bunjevaca i Šokaca u Vojvodini.

⁶²¹ Usp. 3. poglavlje. Nodilo bilježi kako je (dvadeset i pet) *kraljičkih pjesama* sakupio Karadžić u *Životu i običajima naroda srpskog* (1867: 37–50), a Miličević (*Život Srba seljaka*) je zabilježio jednu kraljičku pjesmu iz Aleksinca (usp. N347, 349). Karadžić u *Rječniku* kao sinonime navodi *rusalje, rusalije i kraljice*.

⁶²² Nodilo ne eksplicira alternativni naziv kraljica – *ljelje*. Usp. 3. poglavlje o tome kako Nodilo invokacijom *Leljo!* kraljičkih pjesama otvara još jednu poveznicu Junonine i Leljine *slave* (N358), pozivajući se na etimologijsku poveznicu *juna* s Junonom, koju preuzima od Ovidija (*Fasti* VI, 26). Marijana Gušić u samom nazivu *ljelje* i u pripjevu *ljeljo* prepoznaje ženski demonski lik *lelea* iz rumunjskoga folklor a srednjoazijskoga ženskog demona **elē* (1967: 28).

⁶²³ Nodilo se pritom ne zaustavlja na ritualnom transvestizmu (usp. Čale Feldman 1997; Lozica 2002). Usp. interpretaciju kraljica kao inicijacijske ritualne predstavljake simbolizacije mita o androginu te kako u samom ritualu kraljica mladići preuzimaju “samo spolno kongruentne, sekundarne i vidljivo podređene uloge *prosjaka, kajmača-*

Nodilo nudi reviziju kršćanskoga imperativa, upisujući u spasovske običaje *pogansku* matricu i ističe kako kršćansko Spasovo sadrži tragove *junijskoga* Sunca, a ne Krista. Poganski izraz narodnoga epa “Sveti Spase žitnjega cvijeta” (Karadžić II, 2) interpretira molitvom koja je upravljena *junijskome* Suncu: riječ je o poganskome *S/spasu* koji je čuvao *ljetinu* od tuče (N352).⁶²⁴ Pritom upućuje na to kako je u staroslavenskom jeziku za Pentecoste/Trojice zabilježen leksem *Rusalije* te kako se nedjelja od Trojica do Petrovih poklada u Dubrovniku (prema rimskom blagdanu *rosalia, dies rosae*) naziva Rusalje, *rusalna* nedjelja (N353, 355; usp. Gavazzi 1988: 71–72), a u Boki – Rusalji. Zaključuje kako su Rusalje općeslavenske. Isto tako, upućuje i na latinski običaj *rosalia*, iščitavajući u južnoslavenskim Rusaljama starovjerske prežitke Latina, čime je i oblikovana *vila rusalka*, epifanijsko žensko biće u ruskom sistemu vjerovanja. Navedenim eksplicira kako su Slaveni od svečanosti *rosalia* sačinili kolo vila *rusaljka* (N354).⁶²⁵ Kod Latina se taj *god* nazivao *floralia*, a kao proljetni god slavio se između *aprila* i *maja*, dok se kod nas običaj odvija u razdoblju “sunčanih uvratina”, a jedino ih povezuje vegetacijski simbolizam *ruža*.⁶²⁶ Na tom tragu zaključuje kako se *floralije*, *rosaliije* i *Rusalje* ne mogu povezati s obzirom na to da se razlikuju po *naravi* i godišnjim dobima, jer dok su *floralije* proljetne i *poljske*, Rusalje se koncentriraju oko ljetnoga razdoblja i pripadaju *religiji svjetlosti*. Stoga se Nodilo etimološki okreće prema drugoj filološkoj indukciji leksema *rusalje*, povezujući ga s pridjevom *rus* (plav, rid) budući da se vile pojavljuju u figuraciji ridih, plamenih oblaka *junijskoga* Sunca. U tom kontekstu bilježi stajajući izraz *rusa glava*, *ruse*

ra i *sirogonja*, a ‘kraljuju’ djevojke” u Čale Feldman 1997: 89. O apotropejskom transvestizmu u kraljičkoj kostimografiji usp. Gušić 1967: 26.

⁶²⁴ Nodilo ističe kako su preslave i zavjetine koje su započele oko Jurjeva sve češće oko Spasova. Pritom navodi kao postoji veliki i mali Božić, mali Gjuragj, te veliko i malo Spasovo (N352). Belaj navodi kako se jednaki običaji “koji su u nekim pokrajinama značajni za Ivanje, pojavljuju [...] drugdje na neke druge dane – primjerice, na Uskrs, Jurjevo, Prvi svibnja ili na Duhove” (Belaj 1998: 217).

⁶²⁵ Slobodan Zečević pokazuje kako je, kada je riječ o slavenskim Rusalijama i rimskom prazniku, riječ o dva različita praznika te “ne treba biti kategoričan da je slovenski praznik primljen od Rimljana, a još se manje može prihvatiti pretpostavka da se ime *rusalki* izvodi iz naziva svečanosti” (Zečević 1974: 115). Jednako tako, Zečević upućuje na to da se nikako ne može bez rezerve prihvatiti tumačenje da su Južni Slaveni taj praznik prihvatili od Rimljana s kojima su došli u kontakt kada su Rimljani bili uvelike kršćani (ibid.).

⁶²⁶ O Flori kao jednom od najstarijih rimskih božanstava usp. Oswalt 1980: 351.

vile.⁶²⁷ Time otvara meteorološku interpretaciju vila kao *mitskih bića*: “Ruse vile, rigji plameni oblaci, rude na nebu, pri jutrenjem veličju junijskog Sunca” (N357). Pretpostavlja da se mogao ostvariti i drugačiji put njihova *prisvajanja* jer je uz Rusalje razvijeno slavensko “izvorno obregjivanje i vjersko pjevanje” (N354):

Moglo bi biti, da Rusalje idoše putem, ne od juga na sjever, već od sjevera na jug, pa da ih Grci, Rumunji i Arbanasi primiše na dar od sredovječnih Slavenâ, prije nego li Slaveni od Rimljana, i iz rimskih “Floralia”; da ih primiše na dar onako, kao što, n. pr., slavensku riječ: vukodlak. (N354)

Tako i spasovske pjesme interpretira u poganskom ključu: “[...] uz najviše Sunce skamenio se zmaj Oganj, pa Zora tome Suncu hiti u krilo” (N356).⁶²⁸ Sintagma *Petrovo sunce* (petrovsko sunce, *ljetno sunce*, kada se Sunce antropomorfiziralo u *Petra* [N368]) označuje *ljetno Sunce* (usp. Karadžić: *Rječnik – Petrovo sunce*), a riječ je o razdoblju kada je žito zrelo u triplikaciji kalendarskoga (vegetacijskoga) ciklusa u *narodnom gatanju*. U *junu* se vile najviše prikazuju *narodu*, pa tako u noći pred Ivanjdan izvode ples na

⁶²⁷ Zečević navodi da bi rusalka mogla djelovati kao riječna vila s obzirom na leksem *ruslo* (voda), upućujući na to da je *naziv* također mogla dobiti prema *rusoj* (ridoju) kosi (Zečević 1974: 116). I dok Miklošič (*Die Rusalien, Sitzungsberichted. Akademie der Wissenschaften in Wien*, Bd. XLVI, Wien, 1964.), primjerice, navodi kako su stari Slaveni nazive za neke svoje običaje preuzeli iz latinskoga obrednika, pri čemu bi Rusalje proizlazile iz latinske riječi *rosa* (ruža) prema *zadušničkim* svetkovinama, a praznik Duhova u latinskim zemljama 12. stoljeća naziva se *domenica de rosa*, Šafařík eksplicira da su termini Rusalije i rusalka (vile koje imaju *crvenu*, *rusu dugu kosu*) autohtonog slavenskog podrijetla te da su prvobitno bili vezani za istoimena ženska bića koja su u staroslavenskoj mitologiji figurirala kao boginje rijeka i izvora (Bandić 1978: 29).

⁶²⁸ Nodilo ne interpretira rusalje kao ni kontekst njihova padanja u zanos (trans, histeroepileptičan zanos (usp. Kazimirović 1986: 66, 106). Milan Majzner zaključuje da dubočke *rusalje* predstavljaju izdanke antičkoga kultnog rituala posvećenog slavljenju frigijske Velike Majke bogova Kibele, a, primjerice, Vladimir Jakovljević (1960: 14) navodi da je trans rusalja tipičan primjer monoerotičkog orgazma. Usp. kritiku Dušana Bandića genetskih analiza *rusalja* koje su predložili Majzner (prema čijoj teoriji u sadržaju rusalja prevladavaju tragovi tračko-firgijskih kultova Velike Majke), Vasić (koji pronalazi dominantne elemente Dionizovih misterija), Zečević (prema kojemu osnovu ovih obreda čine ostaci kultova slavenskih mitskih bića, rusalki) te Jakovljević (prema čijoj je pretpostavci riječ o simbiozi slavensko-rusalskih i tračko-helenskih elemenata) (Jakovljević 1960: 23; Bandić 1978: 30). Nodilo jedino upućuje na to kako u *Maloj Rusiji* rusaljke (dvanaest), koje se javljaju u *rusalnoj* nedjelji (od Trojica do Petrovih poklada) o ponoći, oponašaju “božji čin vila rusalka. [...] Idu bježeći s raspletenim vlasima; nose vreteno i klupko konca, što će njim odsukanim obuhvatiti prostoriju sela, pa dva kraja svežu za jednu bačvu s katranom; zakopaju crnog pijevca i crnu mačku, zapale bačvu, te oko nje igra kolo” (N354–355).

vodi, a ako netko *nagazi* na njihovo kolo (mitem vilinskoga kola i vilinske plitice), pomladit će se poput zmaja što svoj *svlak* polaže.

Orlovića Pavla Nodilo povezuje s apostolom Pavlom, upućujući na to kako sjeveroistočni Slaveni nazivaju Ivanje Kupalo (N360).⁶²⁹ U okviru animalne simbologije s njegovim habitusom povezuje orla kao *arijski* simbol moći *granuloga* Sunca i ognja (N359). Orla Nodilo *izvlači* iz stihoa kraljičke pjesme koja iznosi "Ivana gjaka, [...], – koji perom piše, – po orlovu krilu, – te on zapisuje – oči devojačke – i lice junačko" (Karadžić 1867: 38 – pjesma 3 *Djevojci* [N358]). Jupiteru Altusu Summanusu (Jupiter Stator) – uoči suncovrata (20. juna) – prinosili su *proskure* (*summanalia*) čiju oblost Nodilo iščitava u solarnom simbolizmu. O Nodilovoj postupnoj neodlučnosti u određivanju teofanijskoga prvenstva između Vida i Sunca govori dio kada bilježi o Jupiteru Statoru koji je figurirao kao *vidilo* i kao Sunce na solsticijalnim *uvratinama*. Kao hipotezu otvara interpretaciju da se *junijsko* Sunce Praslavena zvalo Orlovi Ustupalo (prema Pavlu Ustupčiću, Orloviću). Sunce u navedenom razdoblju mora "isplivati iz ljetnih voda, iz obilne rose nakvašenih junijskih noći", a s tim je razdobljem povezan obred kupanja ljudi i stoke (N360). Riječ je o figuraciji *junijskoga* Sunca koje se kupava, a Rusalka atribuirala sintagmom *spasovske vile* (N356–357) koje *pred* Spasovo otkidaju jasenku vrh, a oni koji su *alosani* i koji proborave pod jasenkom (inkubacija pod jasenkom) ozdravljaju uz pomoć *jedne* vile. Otkinut jasenov vrh Nodilo interpretira kao *uzmak* *vidila* i Sunca u solsticijalnom *junijskom* danu, jer u vrijeme sunčevih *uvratina* svjetsko stablo (*arbor mundi*) prestaje cvjetati (N357). U hipokorističnom obliku jasenak je najčudesnije drvo u pučkom praznovjerju: "noću vile otkidaju mu vrh, a noću mu nestaje i cvieta, pa svi alosani ljudi, kad noće pod njim, popiju li rano s jutra u vodi, ma bilo što, ispod jasenka iskopano, osvanuće zdravi" (Karadžić: *Rječnik – Jasenak* [N157]). Pritom nudi *znanstvenofantastično* tumačenje: "Što je jasenu vrh otkinut, to je uzmak *vidila* i Sunca o solsticijalnom dnevju *junijskom*"; u vrijeme Sunčevih *uvratina*, *svjetsko drvo* prestaje cvasti. Međutim, Nodilo navodi kako je leksem *jasenak* hipokoristik od riječi *jasen* – što je točno; međutim, pritom "zaboravlja" da je jasenak i biljka (*Dictamnus albus*) čiji listovi

⁶²⁹ S navedenim razdobljem Nodilo povezuje obrednu gestu kupanja: "Kako je Sunce mlade godine, o *uvratinama* zimskim izašlo iz božićnih voda, tako će ono isplivati iz ljetnih voda, iz obilne rose nakvašenih junijskih noći" (N360).

sadrže eterična ulja (Čajkanović 1985: 53), a kojoj je pridana medicinsko-magijska inkubacija bolesnika ispod njezine stabljike. Tako će (tek) u “Ispravicima i dopunama” Nodilo (655) navesti da u Srijemu jasenak nazivaju i *Dictamnus albus*, bilje ljekovito, “što već Rimljanima i Grcima rane vidaše”. Naravno, prilikom određenja junijskoga Sunca Nodilo ponovno ulazi u politički mit Kosovske bitke (Vidovdan), kada je “ustupilo orlovo Sunce” (N360), upisujući u zodijački kotač Pavla Ustupčića/Orlovića s obzirom na to da Orlovića Pavla nalazimo na “veličajnom razboju kosovskom” kojega pričešćuje vinom i hljebom Kosovka djevojka.

Rado-beg-Mijajlo ili *julijsko* Sunce: završetak solarne *heptalogije*

Sedmoga vojvodu Radu-bega-Mijajla u solarnom zodijačkom kotaču Nodilo postavlja u paralelizam s Radigostom/Radogostom, božanstvom sjeverozapadnih Slavena, čiji teonim, u Nodilovu određenju, znači *onaj koji voli imati vesela gosta* (N361). Merseburški (saski) biskup Thietmar u *Chronicon Thietmari* zabilježio je opis Riedegosta (Rethra; *Radagoszcz*, *Radegost*, *Radigast*, *Redigast*, *Radgosc*, *Ruthengost*),⁶³⁰ svetoga grada polapskih Ljutica (Ljutići ili Ratari/Retharii, Riaduri), ističući kako je u Riedegostu podignut hram mnogim bogovima i boginjama, a među njima najviše su štovali Svarožića, te da sam grad ima troja vrata, a da se hram nalazi do istočnih vrata (*Chron.* 1. VI, c. 17; N240).⁶³¹ I dok Thietmar (Dietmar ili Dithmar) Mersebuški bilježi da se u Rethri nalazio Svarožićev hram, Adam Bremenski i Helmold svjedoče o Radogostu: “Svarožić Thietmarov ne čini mi se prvo Sunce nove godine, već mi izgleda kao sedmi sunčani

⁶³⁰ *Chronicon Thietmari* u osam knjiga opisuje povijest Njemačke od 908. do 1018. godine. Kronika je izvor podataka o životu tadašnjih Slavena i Mađara na područjima preko njemačkih istočnih granica.

⁶³¹ Nodilo u dva navrata piše o Radogostu; prvi put na stranici 240 gdje se poziva samo na Thietmarovo izvješće (N240–241). Ne zaustavlja se na podatku kako se Radogostov hram nalazio na temeljima *podržavanim* rogovima raznih životinja (usp. Kulišić 1979: 188). Od Adama Bremenskog Nodilo detaljno preuzima podatak o zlatnom Radogostovu kipu (idolu) i purpurnom odru. Pritom se Nodilo poziva i na Orbinijev zapis o Radogostu koji bilježi kako su ga Obodriti u Retri prikazivali kao hrabrog ratnika s velikim mačem, “dok kraj njega stajao čovjek odjeven kao tuđinac” (N361). Francis J. Tschan u bilješci *Kronike Adama Bremenskog* zapisuje kako se hram nalazio na otoku u/na Tollenseeu. Burg je imao tri vrata, a grad – četiri, što znači – ukupno sedam (prema Adam Bremenski 1959: 66).

Radogost" (N363). Nodilo nastoji usustaviti opreku između kroničarskih izvješća (Thietmar – Adam Bremenski – Helmold) te pretpostavlja kako je Thietmar opisao da su kipovi bogova i boginja stajali u *redu/nizu, rednja* je počinjala Svarožićem, a među njima nalazio se i Radogost (N362).⁶³² Thietmarov podatak da se hram nalazio *do istočnih vrata* Nodilo nastoji protumačiti time da se u Rethri slavilo Božje Sunce u niktomorfnoj trilogiji i godišnjoj dodekalogiji (N241). Nodilo pretpostavlja da se u Rethri slavilo *božje Sunce*, jer je grad imao troja (hramska vrata) ili devetoro (gradskih) vrata, što znači da se Sunce moglo slaviti u niktomorfnoj trilogiji (troja vrata) i u godišnjoj dodekalogiji, a pored navedenoga glavnom božanstvu pridani su *proroki* dar. Ključno usustavljenje opreka između spomenutih kroničara Nodilo uokviruje hipotezom da je Thietmar opisao troja *hramska vrata*, a Helmold i Adam Bremenski – devetoro *gradska vrata*.⁶³³ Na temelju kroničarevih zapisa o Svarožiću i Radogostu kao božanstvu/božanstvima koje se štovalo u Rethri, Nodilo postavlja paralelizam Svarožić = Radogost (N362–363): "Sunčani Radogost julijske žetve za to, što je sin višnjega boga, zove se Svarožić, *kao što su Svarožići i svi ostali likovi godišnjega Sunca*" (N363; kurziv S. M.). Pritom upućuje na to da se ime Svarog vjerojatno odnosi na višnjega nebeskog boga sjevernih Slavena (Baltičkih Slavena), određujući ga kao drugo (alternativno) ime za Svantevida.⁶³⁴

Dakle, Svarožić – prema Nodilovoj interpretaciji – figurira kao sunčani Radogost *julijske* žetve, a Radogost u južnoslavenskom epu kao neimar/kiridžija (*kiridžija – vozač*) Rade s trideset ili tri stotine neimara majstora. U Nodilovoj re/konstrukciji solarne dodekalogije Radogost je dogradio *julijsku* ljetnu godinu. Rođen je u *sedmom* mjesecu kada se održava Arhandelova slava, što znači da figurira i kao sveti Petar (N364, 368). Riječ je o božanstvu kojemu su ponekad prinosili i ljudske žrtve, pa su mu tako *jednom* prinijeli kršćanskoga biskupa Ivana; "biskupova glava bi nataknuta na motku" (N361). Radogost je djelovao kao *paradoksalno* bo-

⁶³² Niederle zaključuje da je u Thietmarovo doba, prema tradiciji, glavni bog nosio ime Svarožić, a tijekom 11. i 12. stoljeća ime grada prenosi se na glavnoga boga te je Radogost zamijenio Svarožića (1924: 134).

⁶³³ "Utvrđeni centar ovoga grada ima devet vrata i zaštićen je sa svih strana dubokim jezerom" (Helmold 1966: 50). Ili: "Sam grad ima devet vrata i okružen je sa svih strana dubokim jezerom" (Adam Bremenski 1959: 66). Bruno iz Querfurta isto tako svjedoči o Svarožiću (usp. Lowmianski 1996: 126).

⁶³⁴ Usp. 5. poglavlje ove knjige.

žanstvo (uostalom kao što se i Svantevid potvrđuje gestom božanskoga paradoksa) – kao ubojnik i gostitelj. Nodilo, naravno, uvodi hipotezu prema kojoj bi broj bogova o kojima svjedoče kroničari u navedenu hramu mogao označavati *kup od dvanaest bogova* (dodekalogija), ističući kako je Thietmar izjednačio Radogosta i Svarožića s obzirom na to da je izvijestio kako Svarožić figurira kao vrhovno božanstvo u hramu.⁶³⁵

Prema Nodilovoj re/konstrukciji staroslavenske mitologije, Neimar Rade iz svjetova južnoslavenskih epskih pjesama odgovara Radogostu na slavenskoj razini, koji ili gradi *sakralni most* na vodi ili zida Stojanov i Stojin grad, te na razini kristijaniziranoga mita Nodilo postavlja paralelizam Radogost = Arangjel = sv. Petar. Dok kao *osnivači* godine djeluju i drugi solarni bogovi, Radogost figurira kao *pravi graditelj* sunčane godine, stoga mu Nodilo na kristijaniziranoj matrici pridaje Arhandela, najvišega anđela, i sv. Petra, prvoga u nizu dvanaestorice apostola. Bilježi da potonje pjesme, bez obzira na činjenicu što su pjevane uz časni post, sadrže pogansku matricu: u njihovim svjetovima na attribute Rada *neimara* i Rada *kiridžije* nakalemljeni su atributi sv. Petra, koji se spominje u folklornim sekvencama o gradnji *svete građevine*; primjerice, u pjesmi *Sveci blago dijele* sv. Petar, pri podjeli svetačkih darova, uzima vino i pšenicu (N367). Kao potvrdu za paralelizam Rado = sv. Petar Nodilo navodi podatak prema kojemu je u splitskoj biskupiji na mjestu Radove crkve sagrađena Petrova crkva na prijelazu s 12. u 13. stoljeće, ali apostrofirao kako ne može o tome (znanstvenocitatno) posvjedočiti jer mu se bilješka o tome “*zaturila*” (N368).⁶³⁶ Rada atribuirao odrednicom *bog žetve* (N370), iščitavajući u sintagmi *Petrovo sunce* i *Petrove poklade* pogansku matricu: uoči Petrova dana, Ivanja, Vidova i Jurjeva pale se *klade*, kresovi. Gostoljubivost prinošenja soli i kruha u južnoslavenskim običajima interpretira kao prežitak Radogostova kulta: “Po svjedočanstvu zapadnih ili istočnih pisaca, Slaven paganin, da lijepo ugosti tugjina, počiniće i kragju, a zapaliće kućni krov svakome uvrijeditelju gosta” (N369). U to značenje Nodilo upisuje ikonografski opis Radogostova kipa u Rethri do kojega se nalazio kip gosta *tuđinca*.

⁶³⁵ Nodilo uspostavlja razliku između polapsko-baltičkoga Svarožića i ruskoga Svarožića (N362).

⁶³⁶ O Nodilovoj interpretaciji Radoslava iz dubrovačke legende prema kojoj je sazi dao Radićev grad usp. 5. poglavlje.

Od Božića do Rada, konačnoga graditelja, kojim završava heptalogija naprednih Sunaca, *izredale* su se slike solarnih bogova; nakon *završne heptalogije* nastupa godišnja *propast*. Zodijačkim kotačem Nodilo nastoji re/konstruirati staroslavensku pučku kalendarsku godinu i običaje/obrede povezane sa *slavom* godišnjega Sunca.

Bogati Gavan ili Sunce *augusta*

Osmi vojvoda Grčić Manojlo u *hajdučkim* pjesmama figurira kao *orijaš* u zlatu na crvenom konju, kojega je uspjela pobijediti vila kada ga je opila vilinskim biljem (*Ženidba Gruje Novakovića*; Petranović III, 55). U *Eddi* Nodilo pronalazi junaka sličnoga Grčiću Manojlu – *alazona* (poslužimo se pojmom Northropa Fryea) Lokija – koji ima troje *demonske* djece (vuka Fenrira, *guju* Jörmungandr [Jörmungand – drugo ime zmije Midgard; usp. Orchard 2002: 223] koja *opasuje kozmos* i kći Hel, koja prihvaća mrtve koji ne odlaze u Walhallu, jednoga od dvanaest Aesira/Asâ/Ansâ, Odinovih sinova, a koji je Sasima – što su ga izjednačili sa Saturnom – poznat pod imenom Krodo/Hruodo (N371–372). Nodilo kao teriomorfni simbol koji povezuje s navedenim likovima postavlja *guju* u simbolizaciji *Ognja* i vidru koja je u *Eddi* apostrofirana kao demonska životinja; riječ je o sakralnoj životinji u germanskom i slavenskom vjerskom sistemu (N373). Loki se *javlja s gujom* kao što se i Gavan pojavljuje u plamenu i gromovima. Navodi kako saksonski kroničar Widukind – poznat i kao Wittekind (*Res gestae s/ Saxonicae*) – spominje Saturnov kip, “*simulacrum Saturni*”, kojega su štovali u 10. stoljeću (i) Baltički Slaveni: “Kip bijaše od livene bronzne, a obožavali ga slavenski Vari, u istočnoj strani sadašnjeg Holsteina. Saski vojvoda Hermann potuče Selibora, kneza Varâ, ote mu grad, i, na očigled svijeta, izgrdi tu nagjeni idol Saturnov” (N372). Prema Saturnu Sasi, Anglosasi, Frizi i Nizozemci (Nodilovim određenjem – *Nijemci* iz sjeverne Njemačke) nazivali su subotu kao sedmi dan u tjednu (*Saetersdag, Saturday*). Krodu – kojega su kršćanski kroničari poistovjetili sa Saturnom – bila je posvećena subota. Ljetni uštap Sunca Slaveni su nazivali *sobotka*, što je potvrda da je subota *namijenjena* Suncu, a kao drugo ime za *sobotku* zabilježno je ime Kupalo. Črt/Hruodo (Hruodo je oblik Saturnova imena kod Franaka), Črt – praslavenski Čertü figurira kao *okupano* Sunce/Kupalo (N374). Tragom Grimmovih paralelizama, teonim Krodo Nodilo postavlja

u paralelizam s praslavenskim Čertom koji kod sjevernih Slavena označuje *vraga*/Črt: “Dapače, po slučaju moglo bi i to biti, da od asonancije naši stari Črta napraviše Grčićem, ili Grkom” (N373).⁶³⁷ Zaključuje kako su vjerojatno Slaveni posudili (kontaktno posuđivanje) božanstva sjevernim Germanima jer “usporedna božja imena, slavenska i germanska, u slavenštini kao da bivaju nešto prozirnija” (N373). S Grčićem Manojlom Nodilo povezuje (bogatoga) Gavana čiji mit interpretira kao propast uštapnoga plamenog Sunca (N376).⁶³⁸ Tako se Črt u Nodilovoj interpretaciji pojavljuje kao solarni bog – *silan* i *opak*, a riječ je o *augustu* kada je Sunce najjače (N375). Rimljani su u to doba prakticirali obred *caniculi* (24. srpnja – 23. kolovoza), *augurium canarium*, kada su žrtvovali pse do gradskih vrata (*porta catulana*) kako bi prizvali obilnu ljetinu (N377). Tada su slavili i *vulcanalia* u čast ognjenome Vulkanu. U običaju *caniculi* Nodilo iščitava arijsku predodžbu o dva psa koji figuriraju kao čuvari pri ulazu u zimu i noć, podzemni svijet (*mundus subterraneus*).⁶³⁹ Nodilo pretpostavlja kako *legenda* o Gavanu, koja je poznata svim Južnim Slavenima, proizlazi iz *pradavnih* vremena te bilježi kako o njemu odjekuje “jugoslavenski glas” od “jezera Balatin, ili Gavanova, poviše Mure, pa do Gavanova jezera u sjevernoj Dobruči”. Toponim/hidronim Gavanovo jezero iščitava u spomenutim geografskim područjima (mitska geografija) te smatra da *priča* kazuje ipak prije božju nego li ljudsku zgodu.

Edda tematizira *Lokijevu propast* – riječ je o pomračenju, *ragnarökr*, propasti bogova koja nastaje uslijed sveopćeg svjetskog požara što ga je izazvao *Surtr* (*udvojeni Loki*), iz čijega “mača sijeva sunce bogova”. Nakon propasti iz mora se ponovno pojavljuje novi svijet. Periodična propast svijeta označena je propašću “ljeta pri jesenskim olujama”. Nodilo pretpostavlja kako je Gavanov mit prežitak mitema o nevjeri *uštapnog plamenog* Sunca: “Od žara mu himbenoga pali se zemlja, te je Gavan tvrd i nemilostiv” (N376). Svojim atributima bogatstva predodžuje (jako) Sunce, što Nodilo tumači na temelju poslovice: “ako nijesam Gavan, nijesam ni siromah” (Karadžić: *Poslovice*). Gavanov mit u kontekstu predodžbe o

⁶³⁷ U slovenskom narječju *črêt* znači *blatna lužina*, rit, što Nodilo povezuje s *legendom* o propalom, *utonulom* Lokiju/Krodu čiji je lik stajao na hipetrofiranoj ribi (N373).

⁶³⁸ Nodilo pritom u analizu ne uključuje predaje o Crljenom jezeru i Gavanovim dvorima što ih je Simeon Milinović objavio u *Viencu* (1876) ni predaje i vjerovanja rod-nog Lovreća što ih je Milinović ranije objavio u *Arkivu za povjesnicu jugoslavensku* (V).

⁶³⁹ Usp. 4. poglavlje ove knjige.

užarenom Suncu kolovoza Nodilo nastoji interpretirati i na temelju klime “zakarpatske postojbine prvanjih Srba i Hrvata. Dok je Sunce već podosta nisko na nebu, onamo, po ravni germanskoj i sarmatskoj, u augustu, pa čak i u septembru, ljudi žanju žito, i spremaju bogatstvo pokupljene ljetine” (N376). Pretpostavlja kako je taj poganski mit prenesen u kršćansku vjeru, gdje je oblikovana *pobožna pjesma o Gavanu i njegovoj ljubi Jeleni (Ljuba bogatoga Gavana; Karadžić I, 207),*⁶⁴⁰ te kako se poganski prežitak nalazi u zoosimbolu janjeta što ga je Stjepan, Gavanov sluga, ponudio Božjim anđelima: “Velika je prilika, da je janješće ono isto crno jagnje, koje mi nagjosmo ubijeno od Grčića Manojla” (N376). Pozivajući se na Miklošičevu etimologiju – “U slovenskom, ‘ogaven’ je ljut, a u starosl. ‘ogavije’, dosada, ‘ogaviti’, dosaditi. [...] Usporegjena litvinština kao da nam daje prvotno značenje: varalac, sa ‘ap-gauti’, varati” (N377),⁶⁴¹ Nodilo pretpostavlja kako je riječ o arhaičnom antroponimu: “Može biti od *gav-*, i značiti varalac, nevjera, što je glavna oznaka Grčića Manojla” (N377). Detektira kako epske pjesme nisu opisale ostale vojvode i zaustavile su se na Grčiću Manojlu, a kao posljednjega opisale su Kaicu Radonju (N378) u društvu s njegovim imenjakom Oblakom Radom, što objašnjava time da su u jesenskom razdoblju ljudi *malo obraćali pažnju na solarne bogove* (N379).

I još jednom o proljetnom Suncu

Proljetno Sunce u Nodilovoj interpretaciji *hoda Sunca kroz godinu* označeno je zlatnim Stojanom i zlatnom Stojom (N299).⁶⁴² Stojan Novaković

⁶⁴⁰ U IV. pjevanju *univerzalnoga epa Povist vangelska bogatoga, a nesrećna Epulo-una, i ubogoga a čestita Lazara, iliti od štete bogastva a koristi ubožtva Jerolim Kavanjin* opisuje Gavanovih sedam smrtnih grijeha, pri čemu pojedinu grešnost označuje zoometaforom – primjerice, Gavan kao *prase* (IV,1) metonimija je njegova trbuha koji je poklonjen *žderanju; paun perozlati* kao ponos i oholost (IV,7), *zmaj kao jedovitost* (IV,32), *zmija kao zloba* (IV,40,44) (usp. Marjanić 2003).

⁶⁴¹ Primjenjujući metode mitološke, historijske i migracijske teorije, Dimitrije Vitković zaključuje kako su imena Gavan i Gavanka “jevrejskoga porekla” (1935: 7), te da bi Gavan “moglo značiti ponosita – *gorda čoveka*, a Gavanka ponositu, *gordu ženu*” (ibid.: 6). Očito da ni Vitković nije odolio mitskoj interpretaciji Gavana i Gavanke te u njima iščitava modificirana fenička božanstva – božanstvo Sunca i božanstvo Mjeseca koji su slikani s paunom na glavi, s obzirom na sekvencu pjesme gdje je Gavanka Jelena ikonografski označena *paunom* na glavi.

⁶⁴² Odlomak o Edipu Nodilo je tiskao pod naslovom *Srpski Edip* u podlisku *zadarskoga Srpskoga lista* 1884. godine.

utvrdio je da pjesme o Nahodu Simenu – pri čemu Nodilo upućuje na to da se *pričanje* o Edipu kod nas sačuvalo u dvije pjesme o Nahodu Simeonu (Karadžić II, 14, 15; *Nahod Simeun* i *Opet Nahod Simeun*) – imaju hagiografsko podrijetlo.⁶⁴³ U usporedbi s Novakovićem, koji zadržava koncepciju o *gesunkenes Kulturgut*, poslužimo se terminom Germana Hansa, Nodilo pretpostavlja da je hagiografija folklornoga podrijetla (*gehobenes Kulturgut*) – “A baš kao takvu ja smatram i pisanu verziju o Momiru-Edipu od Novakovića sada na svijet iznesenu” (N581).⁶⁴⁴ Nodilo uvrštava u svoju studiju i odgovor Stojanu Novakoviću na kritiku njegove studije o Momiru i Grozdani. Naime, Novaković mu zamjera što nije uzeo u obzir sve srednjovjekovne varijacije/verzije koje su iz književnoga kruga translirale u *narodno pričanje* (utonula kultura). Nodilo kontrpunktira da mu je poznato “malo” takvih primjera te da je upoznat samo s primjerima koji su iz pučkog kruga *ulazili* u srednjovjekovnu književnost: pučka misao je “trojakim čelikom opasana protiv misli gospodske” (N580). *Dvogubo prikrvje* koje je učinio Momir-Edip s majkom i sestrom svećenstvo je – prema Nodilovoj interpretaciji – moglo uvrstiti u *homiletiku* kao primjer negativnoga *nasljedovanja* (N585). Navedenu pisanu verziju Nodilo određuje kao *svećeničku* pročišćenu verziju s homiletičkom funkcijom (N581). Nada Milošević-Đorđević potvrđuje Novakovićevu tezu, u okviru čega navodi paralelizam motiva pjesme o Nahodu Simenu i hagiografije o sv. Pavlu Kesarijskom, koja također sadrži motiv Sofoklove tragedije (Milošević-Đorđević 1971: 215). Nodilo upućuje na to kako je studija *Mélanges de mythologie et de le linguistique* (1882 – *Le mythe d’Oedipe*) Michela Bréala otvorila *određena* pitanja o Sofoklovu *Edipu*, ali nije interpretirala navedene postavke (N299). Prežitke Edipove tragedije Nodilo pronalazi u pjesmama o Nahodu Simeunu, koji je u neznanju obljubio majku, caricu udovicu Janja grada, u okviru čega Nahoda povezuje s legendarnom biografskom iskaznicom Momira i Edipa: “Obojicu izložiše, a obojicu obreše u sanduku, koji valja voda” (N300). Eksplicira kako je *moralna ćud* kršćanstva Momira modificirala u sv. Simeuna čije se moći nalaze “u krasnoj Vilendari crkvi” (Karadžić II, 15), detektirajući

⁶⁴³ Bruno Meriggi za pjesmu *Nahod Simeun* i pjesmu *Predrag i Nenad* navodi da su s obzirom na motiv prema kojemu likovi ne prepoznaju majku ili braću patrijarhalni motiv koji je *relativno novijeg datuma* (1964: 274).

⁶⁴⁴ Kontekstualno navodim Nazorovu pjesmu *Momir i Grozdana* iz njegovih *Slavenskih legendi*.

da je *groza* koju su učinili Edip i Momir “prirodni zakon” u funkciji incestne božanske hijerogamije koja omogućuje (kozmičko) buđenje prirode (N317).⁶⁴⁵ Rastvaranjem srpsko-grčkih poveznica Nodilo ipak više ulazi u srpsko-skandinavske usporednice.

Vidosava Nikolić pokazuje da je u našoj usmenoj književnosti motiv incesta između braće i sestara brojniji od motiva Edipova i Elektrina kompleksa (pritom je od Edipova kompleksa brojniji Elektrin kompleks) te da je Karadžićeva pjesma o Nahodu Simeunu, koja je zabilježena u dvije varijante, jedini primjer Edipova kompleksa u Karadžićevim zapisima. Pritom eksplicira (1969: 101–105) da se motivi incesta između brata i sestre u Karadžićevim zapisima očituju samo u poeziji (primjerice, *Momir ljubi sestru Grozdijanku* i *Nahod Momir*).⁶⁴⁶ Polazeći od skandinavskih usporednica, Momira i Grozdanu Nodilo interpretira kao teofanijske psiheme. U pjesmi o Nahodu Momiru (Karadžić II, 30; *Nahod Momir*) riječ je o istoj *legendi* koja je u pojedinim sekvencama modificirana, a prema čijim se svjetovima Momir zaljubio u Grozdanu/Grozdijanku. Incest (*prikrvje* ili, kao što Novaković navodi, *krvosmesa*) (1892: 263) ne ostvaruje s majkom nego sa sestrom; pri čemu nije ni počinjen, već je rezultat intrige (N301). U okviru incestnoga mitema Nodilo navodi i bugaršticu *Sultana Grozdana i vlašić Mlađen* (Bogišić 56). Eksplicira poveznicu između Momira i Mímira (Mímirovo stablo, Mímameidr, Mímirov izvor, Mímisbrunnr koji ključa ispod drugoga korijena svjetskoga stabla Yggdrasila, iz kojega pije Mímir; Mímir – usp. Orchard 2002: 253–254) iz svjetova *Edde*. I premda su mu Wani odsjekli glavu, njegova je glava “neraspadna, svježa, vječita” (N301). Nodilo navodi zapis Saxa Grammaticusa (*Hist. Dan.*) o tome da je Mimingus – “silvarum satyrus”, te mu je pored odličja mudrosti (Mimir

⁶⁴⁵ Značajno je da nekoliko puta Nodilo ističe, gotovo na Freudovu tragu (1981I: 267), kako je *arijska* interpretacija snovima pridavala *mračnu* dimenziju.

⁶⁴⁶ Vidosava Nikolić bilježi da motiv Edipova kompleksa u našoj usmenoj poeziji nosi trag drevnih matrijarhalnih prežitaka u srodničkim odnosima, a njegova izuzetna rijetkost u našem stvaralaštvu “navodi nas na pretpostavku da bi se mogli smatrati rudimentima najstarijih slojeva srodničkih odnosa u kompleksu problema egzogamije i geneze srodničkog sistema u našoj drevnoj kulturnoj prošlosti”. Za incestne odnose brata i sestre koji su zabilježeni u usmenoj književnosti smatra da predstavljaju petrificirane rudimente arhaičnih rodovskih formi koji su u osnovi matrijarhalnog gentilnog uređenja, i “koje su ojačale i formirale osnove prvog stupnja u razvoju ljudske porodice, ‘porodice krvnog srodstva’, koja podrazumeva isključenje prava sklapanja bračnih veza između roditelja i dece, odnosno između starijih i mladih generacija” (Nikolić 1969: 102).

kao prorok) pridana i *satirska pomama*, i pritom bilježi kako skandinavska tradicija ne tematizira njegovo bezakonje: “Momir, sudeći ga o njegovu žiću, znamenjuje žudnju, pohotu mladenačku; pa mu ime kao da bi se dalo izvesti od korena *mâ*, što je u letoslavenskom treptiti, dok u grčkom jeziku stvara glagol $\mu\alpha\text{-}\iota\omicron\mu\alpha\iota$, $\mu\omega\text{-}\mu\alpha\iota$ vruće želiti”, što navodi prema Fickovoj etimologiji (N302). Pozivajući se na Daničićeve *Korijene* (pod *ma*, *man*), uspostavlja etimologijsku bliskost između riječi Momir – *moma*, *momak*, *mama*, *mamiti*, a što sve ima “posredne potvrde i u bugarštici, gdje se Momiru daje ime Mlagjenj” (Bogišić 56). Navedenom etimologijom Nodilo negira Miklošičevo etimološko tumačenje koje Mojmira i Momira povezuje “a ‘meus’ nomen habens”, kao i slično Maretićevo tumačenje koje također izjednačuje Momira i Mojmira u značenju *mea pax*: “Maretić ipak primjećuje, da u imena ‘Momir’, mjesto ‘Mojmir’, ne zna razloga ispatku glasa j” (N302). Ime Grozdana (koje je u našim pjesmama pridano Momirovoj majci ili sestri) proizlazi iz korijena *gar*, “udvojeno *grag*, zbijati, zbijenu biti: grozne su suze i kiša, a, u stajaćem starinskom govoru, grozan je i vinograd”, što Nodilo navodi prema Daničićevim *Korijenima*. Time Grozdu povezuje sa sokom *stabala*. Za pjesmu iz Karadžićeve zbirke (I, 55)⁶⁴⁷ navodi da se vjerojatno odnosi na Grozdu i Momira: mladić *Boga* moli da mu podari božjom gestom *zlatne roge* i *srebrne parošćice* kako bi *probio* boru *Koru* i vidio što se nalazi u njegovoj unutrašnjosti (gdje je ugledao mladu *momu*). *Momu* pod borovom korom Nodilo, naravno, razotkriva kao Grozdu/Rind(u) – *kora*.⁶⁴⁸ Sintagmi *zlatne roge* i *srebrne parošćice* Nodilo pridaje solarne attribute, jer navodi da se prema arijskom svjetonazoru njima *biju* svijetli bogovi protiv *tamnih bogova* (N304). Zanimljivo je da Nodilo ovdje srebrnoj boji pridaje solarno značenje, dok je u kontekstu interpretacije srebrnoga *vilajeta* tematizira kao demon-sku boju koja čini kromoobilježje *drugoga* svijeta, o čemu je bila riječ u poglavlju “Temeljni mitski *agon*: Svantevid i njegov polionimijski protivnik”. Prema zapisima Angela de Gubernatisa bilježi kako je bor, koji ima centralno mjesto u bogoštovlju Atisa, *falično* stablo, “pa naslućuje rogaj, te i ponovni rogaj, neumrlost”. Pritom upućuje na to kako su Zapadni Slaveni – Poljaci i Česi štovali Borutu, boginju koja je živjela u boru, a koju povezuje s mladom *momom* iz pjesme iz Karadžićeve zbirke, tragom čega

⁶⁴⁷ Navedeni stihovi ne odgovaraju numeraciji iz izdanja 1841. godine.

⁶⁴⁸ O Rind(i) usp. 3. poglavlje ove knjige.

Grozdu interpretira kao šumsku boginju. Skandinavski *Groza* figurira kao Rinda/Rind/Kora, Odhinova supruga, supruga oca *bogova* (N312), koja je povezana s Iörd (Zemljom), Odinovom drugom suprugom. Tako postavlja mogućnost da Grozda također figurira i kao Zemlja.⁶⁴⁹ Time Grozda djeluje kao dvostruko biće – kao *crna zemlja, majka i kao Grozda*, “proljetna kita, sestra”; u odnosu s Momiom figurira i kao *majka i kao sestra*, čime se uspostavlja dijadni incest. Smatra da *drvena Grozda* pridonosi tumačenju imena Edip; pored poznate etimologije o *otečenim* stopalima (Lévi-Strauss 1989: 210), navodi da bi Edipovo ime moglo također figurirati u značenju *bujati* (N307). Pri takvoj etimološkoj odrednici Edip – prema Nodilovim iščitavanjima – *postaje* Grozden. Međutim, Nodilo nadalje utvrđuje točnost grčke etimologije prema kojoj “Edipu probodoše noge, te mu nabuhnuše, i da je po tom dijete obješeno o drvetu” (N307–308). Tako povezuje *probodenu* koru borova stabla – *pomamnu momu* i mladića *pomamna* koji je probio koru, pri čemu smatra da je Momir arhaičniji od Edipa koji je *literarna* tvorevina (*mitična tvorevina drugoga stupnja*). Na tom tragu detektira da je možda kao *iskonski* lik figurirao Momar, bog neobuzdanoga, *prijesnoga* smijeha koji je vjerojatno (prema Nodilovim interpretacijskim indukcijama) imenjak našega Momira i skandinavskoga Mímir. Tako ostvaruje poveznice između Momira i helenskoga Momara (N310) te Momira i Edipa. Hesiod navodi kako je Momara rodila Noć bez muža (*Teogonija* 213–214). Riječ je o zimnoj noći iz koje *iskače* proljeće, pa kako je *rođen bez posredovanja oca*, figurira kao *nahod*, a njegovo ime priziva značenje *bruka* (N308).

Pjesma *Opet Nahod Simeun* (Karadžić II, 15) uvodi i Janja, koji, prema Nodilovoj hipotetskoj re/konstrukciji, figurira kao bog Oganj. Pritom Momir nastaje od Ognja, ali je *zazoran* ocu, jer početkom ljeta kada vladaju novi solarni bogovi kućni Oganj počinje slabiti (N309). Vinovo lišće simbol je *opojenoga* i *opajajućeg*, proljetnog boga, pa tako i vinovni grozd pristaje Grozdi (N310). Kao što je Edip nadmudrio Sfingu, Momir nadmudruje Todora. U pjesmi *Nahod Momir* (Karadžić II, 30) Momir nadmudruje *devet pakosnih* vitezova s mudrim i najcrnjim Todorom kao predvodnikom, koji u Nodilovoj interpretaciji figuriraju kao personificirani *zimni* Jadi. Smatra da broj 9 u vjerskim predodžbama Iranaca i Inda

⁶⁴⁹ Dvostruku prirodu Grozde kao crne zemlje/majke i proljetne kite/sestre Nodilo pronalazi u imenovanju Jokaste kao Epikaste (Homer: *Odiseja*, XI, 271–280) (N313).

označuje “broj neopredijeljen”, te pritom postavlja u paralelizam Todora i Sfingu.⁶⁵⁰ Upućuje i na tumačenja koja su zbog *devet vezira* epsku pjesmu o Momiru postavljala u paralelizam s arapskom pričom *Deset vezira* iz *Tisuću i jedne noći* (N311). Nodilo pretpostavlja da je incest sa sestrom, u mitemu o Mimiru i Edipu, novijega postanka i da je oblikovan pod utjecajem kršćanskoga *ublažavanja* incesta s majkom. Riječ je o personifikaciji Momira kao proljetnoga žara, a Grozde kao prirode, stabla koje *buja*, incestne hijerogamije proljetnih mladenaca.

Nodilo detektira kako je u epskim svjetovima *začudno* zatrudnjela Grozdana/Grozdijanka, kći cara Stjepana. Riječ je o Odhinu-Vidu, kojemu je Rind(a)/Grozda ne samo žena već i kći, “pošto od vrhovnoga boga svi drugi vuku poreklo svoje” (N313). Pjesma *Smrt Grozdane šćeri Dušanove* (Petranović II,16) tematizira *čudno začće* Stjepanove kćeri Grozdane. Konj cara Stjepana iskopao je mrtvu glavu ispod bukova lišća – car je *istukao* glavu u pepeo i spremio je u zlatnu kutiju – njegova kćerka Grozdana otvorila je kutiju i zatrudnjela – car ju je *dao objesiti* na planini na *suhoj davidu*. Međutim, *ukazujući* na Grozdaninu pravednost, *suha davidu* je izlistala. Nodilo pretpostavlja da se u mitemu mrtve glave *ispod bukova lišća* koja gori na plamenu/Ognju otkriva prisutnost božanskoga Ognja (N314). Međutim, zaključuje kako je riječ o kasnijim tvorbama, o *uplivu* kršćanskoga u mitemu kćerine nedužnosti. I Ovidije u *Metamorfozama* navodi kako je nedužna kći metamorfozirana u stablo (dendrometamorfoza). Riječ je o mitemu Mire (toplo i sočno stablo) koja se *zamamila* za Kinirom. Mitem stabla također sadrži priču *Car htio kćer da uzme* (Karadžić *prip.* Dodatak 8): “Za ovu ćer priča veli, da je Pepeljuga; no su Pepeljugine zgone ovdje pripletene kazivanju sasvim drugojačijem” (N315). Nadalje, Nodilo upućuje na *jekavsku* priču *Careva kći ovca* (Karadžić *prip.* 28) u čijim svjetovima otac također *želi oženiti* kći koja se, spoznavši očevu namjeru, *od jada* usmrtila. Pokušava samoubojstvo; pretvara se u ovcu i umire zajedno s ocem/carem (N314).

Ostarjeli očevi *nahoda* Simeuna i Edipa djeluju kao figuracije boga Ognja koji nakon zimske vladavine nestaje; nakon njihove vladavine pojavljuje se *proljetni žar* (N315). U južnoslavenskom mitu sin *gine* od oca; Momir je obješen o suho stablo. Srpski car Stjepan objesio je Momira “u

⁶⁵⁰ Kada uvodi psihem Todora, Nodilo ne ulazi u razmatranje vjerovanja povezanih s *Todorovom subotom*.

gradini o suvoj davini". Grozda je prva opazila obješenoga brata; viđenje mrtvoga brata uvodi i sekvencu njezina samoubojstva na drugoj grani. Ali divina se suha pomladila. Na Momiru je *nikao* zelen bor, na Grozdani vinova lozica; "savila se loza oko bora". Pjesma je modelirana arhetipskim motivom ljubavi brata i sestre koja nadživljava smrt i motivom grobne vegetacije o nesretnim ljubavnicima (arhetip Tristana i Izolde u kojemu motiv grobne vegetacije dolazi kao završni segment te ima funkciju epilogu) (usp. Kovačić 1980: 155).⁶⁵¹ Motiv grobne vegetacije alegorija je vječne ljubavi, manifestna slika da su ljubavnici sretni i u transcendentnom svijetu. Njihova zagrobna ljubav nije simbolizirana motivom *blizanačkih grančica* (engl. "twining branches" motif) (usp. Long 1978) koje izrastaju iz njihova groba. Riječ je o fitometamorfozi/dendrometamorfozi njihove ljubavi koja se nastavlja i u zagrobnom svijetu. Pritom Nodilo ponavlja Bréalov mitem o obrtanju sanduka nošenoga vodom, koji pripada "u najstarije dijelove mita helenskog" (N300), a poznat je, primjerice, i u židovskoj mitologiji (Mojsije). O proljetnim bogovima Nodilo nadalje pronalazi još neke primjere: korintski tiran Kipsel (Kypséle u značenju škrinja) (Herodot 2000: 453) kao dijete, kada su ga progonili neprijatelji, spas je pronašao u zatvorenom sanduku (Herodot V, 92), a tiranin Polikrat (Herodot III, 39–43)⁶⁵² bacio je dragocjen prsten u more koji mu je bio vraćen u utrobi rasporene ribe (ihtiomorfno uskrснуće). Navedeni motiv Nodilo također pronalazi u pjesmama iz Karadžićeve zbirke (II, 14 i 15), u sekvenci u kojoj je zlatoperna riba iz pučine Simeunu iznijela tamničke ključeve: "Rodnome, a utamničenom bogu, otvaraju se vrata novog proljeća" (N317). Mitem zalijevanja djeteta u olovo i stavljanja u olovni sanduk Nodilo interpretira mitemom proljeća koje je utonulo u zimski drijemež; božje vidilo koje je zatvoreno u noć ili zimu Indoeuropljani su zamišljali "kano zaprto u koješta, i u vodu bačeno" (N310). Ističe kako su noć i zimu mogli također reprezentirati i *šumom* (arhetip odvođenja dje-

⁶⁵¹ Prema vjerovanju ljudska se duša *sklanja* u stablo ili kamen, i zbog toga se stablo ili biljke sade na grobovima kako bi se duša imala gdje skloniti (Čajkanović 1924: 63; Marjanić 2004). Tako se suha dafina o koju su obješeni Momir i Grozdana pomladila, a nakon toga čuda dogodilo se novo čudo u trenutku njihove sahrane – "Na Momiru zelen bor nikao, / Na Grozdani vinova lozica / Savila se loza oko bora / K'o sestrice oko brata svoga". Slično se dogodilo u slučaju Omera i Merime (Karadžić I, 345; Hrvatske narodne pjesme V: br. 175; usp. Delić 2001: 31) kao i balade *Fran se i Lijana* (Delorko 1960: 86–88), koje Nodilo ne navodi.

⁶⁵² Isti motiv upotrijebio je Schiller u istoimenoj baladi (*Prsten Polikratov*).

ce u šumu).⁶⁵³ Otvara i mitsku poveznicu između Momira i perzijskoga Kira te Rustema iz Firdusijeva epa. Nadalje, navodi kako je u mazdaizmu postojao *nastran* običaj prema kojemu su se Iranci nakon očeve smrti vjenčavali s majkom. Smatra da je riječ o vjerskom činu koji je bio povezan s božjom legendom, jer su to vjenčanje obično obavljali svećenici – *mazi*. Avesta preporučuje brak između najbližih srodnika, a što navodi prema djelu *Geschichte des Alterthums* (1880)⁶⁵⁴ Maximiliana Dunckera. U konačnici, Nodilo zaključuje da je Mladen/Momir junak *od ognja* te da Momir i Edip imaju ognjevito postanje (N319), uspostavljajući paralelizam između Atradata i Janja (N317–318).

Tako nakon *martanoga* Sunca (Stojan) ili, određenije, *paralelno s kretanjima* ožujškoga Sunca, nastupaju Momir i Grozdana. Momir i Mladen slični su Stojanu; riječ je o pobratimima. S *martom* nastupa proljeće, pa *pučka* priča ne razlikuje Momira/Mladena od Stojana. Riječ je o pobratimima u proljetnoj prirodi, a što Nodilo ilustrira primjerom priče iz Vojvodine *Stojša i Mladen* (Karadžić *prip.* 5) koja svjedoči (prema Nodilovim iščitavanjima) o tome da su Mladen i Momir *ognjevitoga* postanka (*ognjeni zmajevi*).

Pontifex i gradnja godine

Prema etionu pjesme *Zidanje Skadra* (Karadžić II, 26), koja poprima žanrovske odlike legendarno-mitološke balade i etiološke predaje (Suvajdžić 2012: 19), Nodilo iščitava kozmogonijski mit o gradnji *mlade godine* (N287).⁶⁵⁵ Rado neimar koji dovršava gradnju Skadra na Bojani, prema Nodilovoj interpretaciji, figurira kao sunčani bog – *juljski Radosav/Radogost*. Svetozar Matić upućuje na to kako je Dragutin Kostić detektirao da imena brata i sestre *Stoja* i *Stojan* označuju želju da grad bude po-

⁶⁵³ O Nodilovim interpretacijama *noći i zime* usp. 4. poglavlje ove knjige.

⁶⁵⁴ *Geschichte des Altertums* (4 Bände, Berlin 1852–1857).

⁶⁵⁵ Eliade baladu o zidanju Skadra s mitemom žrtvovanja neimarove/gospodarove žene (transfer duše) uzima kao primjer sakralne arhitekture kojim se obnavlja kozmogonijska žrtva, prvobitne žrtve koja je *rodila* Svijet (1986: 81–82). Upućujem na to kako je na kraju dokumentarnoga performansa ZONA kolektiva Montažstroj (Zagreb; Muzej suvremene umjetnosti, 22. prosinca 2019.) multimedijalna umjetnica Kristina Marić *a cappella* vrlo snažno otpjevala *Zidanje Skadra* s početnim stihovima o složnoj, bratskoj gradnji kao alegoriju o tragediji nikad dovršene zagrebačke bolnice Blato.

stojan (Matić 1953: 662–663).⁶⁵⁶ Njihova imena/teonime upisuje u *dublje* imaginarno mitsko značenje, upućujući na to da su po “božjem izgledu žrtvovanih Stojana i Stoje” Slaveni prakticirali žrtvovanje ljudi uzidavanjem u temelj visokih građevina, i žrtvu interpretira kao “sunčanu žrtvu radi utvrgjenja godine” (N289). Time negira Grimmovu interpretaciju da je kod navedenih žrtava riječ o prinošenju žrtve Zemlji (N289). Polazeći od Nodilove interpretacije, Matić navodi kako su se u temelje građevina obično uzidavali blizanci Stoja i Stojan: “Blizanci ili neka druga žrtva moraju biti kraljevskog ili visokog roda, kao što je to slučaj i u pesmi *Zidanje Skadra na Bojani*” (Matić 1976: 45).⁶⁵⁷ Pritom graditelje Skadra (braća Mrnjavčevići – kralj Vukašin, vojvoda / Despot Uglješa i Gojko Mrnjavčević)⁶⁵⁸ Nodilo rekonstruira pod imenima – Vuk Dojko, Boško Rajko i Pop Stojan (N288) – koji djeluju u razdoblju godine kada se još uvijek kao porednici solarne dodekalogije/heptalogije bore sa zimskim snagama. Gradnja mlade godine bit će dovršena u *aprilu*, ali uz prinesenu žrtvu Stojana i Stoje (brata i sestre). Pritom Nodilo bilježi kako je uzidavanje bilo slavenski običaj te po “božjem izgledu Stojana i Stoje, Slaveni žrtvovaše ljude” (N289). Sekvencu pjesme koja tematizira kako se vila u četvrtoj godini oglašila graditeljima da neće podići Skadar dok ne žrtvuju Stojana i Stoju Nodilo interpretira solarnim mitom da se u *aprilu* traži *martana* žrtva Stojana i njegove *druge* Stoje (N288).⁶⁵⁹ Tragove dubljega poganskog i ritualnog značenja iščitava u Petranovićevoj pjesmi *Kako se ogradila ćuprija na Višegradu* (III, 52) u koju je upisan mitem o gradnji Ostojina mosta, interpretirajući Stojanovu zgradu iz pjesme u Karadžićevoj zbirci kao *zgradu ljetu*, a Ostojin most iz Petranovićeve zbirke kao “most prelaza iz zime u toplu godinu” (N293). Mitem o gradnji Ostojina mosta Nodilo postavlja u paralelizam s rimskim sistemom *pon-*

⁶⁵⁶ Svetislav Stefanović navodi da se tema o djetetu hranjenom na grudima mrtve majke može povezati s legendom o Mariji Magdaleni koja se modificirala i u čudesa Bogorodice, a dobiva svoj “skoro klasični oblik u našoj legendi o zidanju Skadra” (1938: 260).

⁶⁵⁷ Vojin Matić upućuje na to da nije slučajno “zašto se sveštenik koji je Dubrovnik spasao od Mletaka zvao Stojko, dakle, baš imenom žrtve koju, u narodnim pjesmama, treba ugraditi u most” (1976: 57). O Nodilovoj interpretaciji Stojka usp. 2. poglavlje ove knjige.

⁶⁵⁸ Čubelić navodi da je riječ o anakronizmu s obzirom na to da Skadar nikada nije bio u vlasti Mrnjavčevića (1970: 17).

⁶⁵⁹ O vili kao natprirodnom biću koje se suprotstavlja ljudskoj gradnji kao procesu proširivanja ljudskoga prostora na prostor vilinske nenastanjenosti ljudskim usp. Bratić 1986: 26–27.

tifeksa, svećenicima graditeljima mosta koji su prinosili žrtvu *argei*, kada su u Tiber vestalinke bacale antropomorfne lutke. Upućuje na to kako se najturobniji spomen *argeja* održavao 16. i 17. marta kada je ophod išao prema njihovim grobovima (*Argeia loca*, *Argei*, gdje je broj grobova – 27 ili 30 – figurirao simbolički),⁶⁶⁰ a prvi pontifeks bio je Martius/Martii filius, mjesec *mart*. Time zaključuje kako je religija početne godine (s početnim *martom*) jednaka *nama* i Rimljanima, a dvoglavi Jano priliči Bogu i Božiću (N294).

Rimski je kalendar u početku dijelio godinu na deset mjeseci, pri čemu su godinu računali od ožujka do prosinca s dva “mrtva” zimska mjeseca, što ne znači da nisu obraćali pažnju na zimski suncostaj (Kren 1992: 23).⁶⁶¹ Tako je Nova godina započinjala u ožujku proljetnom ravnodnevicom, a taj se način računanja početka godine zadržao u astronomskoj novoj godini (ibid.). Nodilo nastoji staroslavenskoj godini također pridati deset mjeseci (s dva “mrtva” zimska mjeseca). Sunčevu trilogiju i dodekalogiju, koje su određene vidovnim i solarnim mitemima sa završnom srećom *dvanaestoga* brata, pronalazi u priči iz Srbije, iz zaječarskoga okruga, *Ženidba dvanajest braće* (Vojinović 1869),⁶⁶² u čijim svjetovima pronalazi i mitem raja sa svjetskim stablom (*Stablo od svjetlosti*; Schwartzov *Lichtbaum*):

naraslo mlado Sunce zamijeniće, u gospostvu dana, nebesnog Vida, koji je manjo u noći, a manjo opet i nakon veličanstvenog praskozorja, kad svoje vidjelo, te i mjesto svoje on ustupa Suncu. (N534)

⁶⁶⁰ Prema Nodilovoj interpretaciji 27 ili 30 *argeia* označava brojeve mjesečnih dana prema solarnom i lunarnom računanju vremena/godine, a bacanje antropomorfnih lutaka povezuje s “bacanjem slavenskim, na razmaku zime i ljeta” (N294)

⁶⁶¹ Tatjana Kren (1992) iz Astronomsko-astronautičkog društva u Zagrebu polazi od Nodilove studije prilikom određivanja staroslavenskoga kalendara, u kombinaciji s istraživanjima Spasoja Vasiljeva i Franje Ledića (*Mitologija Slavena: tragom kultova i vjerovanja starih Slavena, knjiga I*, 1969, *knjiga II*, 1969–1970, *Divovski svijet prahistorije: tragom postanka divovskog mita*, 1973), autorâ koji su romantizirali staroslavensku mitologiju. Navedenim konceptima mitologiziranja mitologije pribraja se i Nikola Sučić (*Hrvatska narodna mitologija: biserje priča čarobnog carstva drevnih vremena / uredio sa 88 slika i pučki prikazao Nikola Sučić, Zagreb, 1943.*). Slično je prije njih učinio i Nikola Gržetić Gašpićev (*O vjeri starih Slovjena prema pravjeri Arija i Prasemita. Mythologia comparativa Slavorum na temelju narodnih hronista, narodnih običaja, starih pjesama, mjestnoga, ličnoga i obiteljskoga naziva. I. dio*, Mostar, 1900), a u novije vrijeme Marinko Marinović (*Junaci starohrvatskih mitova*, 1999).

⁶⁶² Jovan B. Vojinović: *Srpske narodne pripovijetke*. Beograd: Štamparija Nikole Stefanovića 1869.

U okviru Nodilove dodekalogije bitan je mitem *petanja* – radosnih mjeseci od *marta do jula* (N243). Pritom navodi da imena jesenskih božanstava nije mogao rekonstruirati s obzirom na to da je riječ o razdoblju kada ljudi ne promatraju *solarna božanstva*. Tako pretpostavlja da je staroslavenski kalendarski sustav bio solaran s dvanaest solarnih mjeseci koje su pratili godišnji obredi/običaji – “Mit godišnjega Sunčeva toka proizvede mit drugi kozmičnoga toka svijeta” (N221).⁶⁶³

⁶⁶³ Nodilo upućuje na to kako Indijci u svom kozmičkom sustavu vjeruju u četiri kozmičke yuge; Italo-Heleni također govore o četiri doba (zlatnom, srebrnom, bakrenom i željeznom), pri čemu navodi kako Etruščani posjeduju sveto kolo *dvanaest udesnih vjekova*, što su vjerojatno primili od Itala. Bilježi i kako je iranska kozmogonija također sastavljena prema *arijskoj* solarnoj shemi, ističući kako je na taj podatak propustio upozoriti Friedrich (von) Spiegel, prevoditelj *Aveste* na njemački jezik (N221).

Tablica: Prikaz (pregled) staroslavenske solarne dodekalogije u Nodilovoj re/konstrukciji na predlošku epske pjesme *Smrt vojvode Kaice*

<i>Smrt vojvode Kaice</i> (Vidovi sinovi, hipostaze godišnjega Sunca, hod Sunca kroz godinu)	Sunčeva konstelacija u hrvatskom i srpskom obredu/običaju	Mogući naziv pojedine Sunčeve konstelacije u okviru solarne dodekalogije u staroslavenskom panteonu	Paralelizam solarne dodekalogije s rimskim božanstvima	Paralelizam rimskih običaja/obreda (Ovidije, Fasti) sa staroslavenskom solarnom dodekalogijom	Korelativno ucjepljivanje kršćanskih svetih aktanata u atribute staroslavenskih božanstava	Simbolička animalistika	Vegetacijski simbolizam
1. elči-baša Dojčetić Vuk (januarsko Sunce); Bolani Dojčin	vučari/čarojci/kurjače	(Božji Vuk) – teriomorfoza Bogova	Rem (januarsko Sunce)	luperkalije	-	vuk (Božji Vuk)	zimizelena vegetacija (i smokva)
2. Rajko/Boško Rajčević (februarsko Sunce)	lazarice (Sunce – Lazo – Lazar Smederevac)	Sunce – Lazo – Lazar Smederevac (N273)	(blizanački mitem) – Romul (istoimenost početnih mjeseci)	-	Lazar	martana žuna kao ptica ranoga proljeća (N281)	božur, lazarkinja, vrbove grančice
3. Popović Stojan (martano Sunce); Momir i Grozdana; martana žrtva: Stojan i Stoja	spaljivanje ili bacanje u vodu Morane; ritualizacija sukoba između zimskoga i ljetnoga kola	-	Mars (martano Sunce)	argei (16. i 17. 3); proslava Kibele i Atisa (22. – 27. 3) – lavatio matris deum	-	kuna (žlatka), žuna, gundelj (hruš), jelenjak (Cervus volans) (N281)	kunica
4. Jovica Resavac (aprilsko Sunce)	kunstvo i pobratimstvo, šisano kunstvo, družičalo/ružičalo; davorije	antonomazija: Davor/Davorin (hipoteza)	(Heraklo) Herkul (Apolon) /Dius Fidius/Semo Sancus (itranski) Mithra	obred zaklinjanja pod vedrim nebom (Dius Fidius i Semo Sancus)	sv. apostol Ivan	Jovanov konj Labud (solarni hipogrif, solarizacija sanktorema), labud	vrbe za družičalo
5. Golemović Gjuro (Golemi), Kraljević Marko (majsko Sunce)	ladarice, Iurijevo (kresovi)	Juraj/Jarylo, Lado (hipoteza); (hromi vuk)	Maja Volcani, Flora, Maius (Golemi), Deus Majus (proljetni Jupiter)	1. 5. proslava Maje (italska boginja Maia/Maiesta); floralije	sv. Juraj	(zeleni) konj	đurdice (Iurijevo cvijeće), oman
6. Orlovic Pavle (junijsko Sunce)	Spasovo, Trojice/Duhovi – kraljice, Ivanje (kresovi)	Orlovi Ustupalo, Kupalo (hipoteza)	Jupiter Altus Summanus, Jupiter Stator, Junona	proslava Summanusa, prinošenje proskura (summanalia)	apostol Pavao	orao	propratina/papratina, bosiljak, balzamični kaloper, ruža, ivanjsko cvijeće, jasenak (inkubacija pod jasenkom), žito

7. Rado beg Mihajlo, Rade Neimar ⁶⁵⁴ (juljsko Sunce) (završni bog solarne heptalogije)	gostoljubivost, Petrove poklade, Arhandelova slava	Radogost/ Svarožić; Radosav	-	-	arhandeo Mihael i sv. Petar	žrtvena životinja (pharmakós)	Petrovo cvijeće, vino, pšenica
8. Grčić Manojlo/ Gavan (nevjera uštapnoga plamenoga Sunca augusta); Leko Dukegjinac (N378)	-	Črt, Kupalo	Saturn	caniculi (24. jul – 23. august) i vulcanalia	-	vidra, guja i crno janje	žito
9. Sajnović Damijan	-	-	-	-	-	-	-
10.-	-	-	-	-	-	-	-
11. Rado Oblak/ Oblačić (novembarsko Sunce) – blizanački mitem s Kaicom Radonjom; blizanački mitem posljednjih mjeseci	-	-	-	-	-	-	-
12. Kaica Radonja: decembarsko Sunce (Bog i Božić)	Božić	-	dvoglavi Janus	početak Nove godine (Janusova vrata)	-	-	Vidov i Janusov glog, lovor (zimzelena vegetacija)

⁶⁵⁴ Rade Borović – rade Neimar iz svjetova pjesme Zidanje Skadra, "protomajstor" crkve u manastiru Ljubostinji (14. st.) (Čubelić 1970: 18).

9. Nodilova *munjevn*a teorija: (feminina) *aždaja* i (maskulini) *zmaj*⁶⁶⁵

Zmaj je vjerojatno najpoznatija ali i najnesretnija fantastična životinja.

Jorge Luis Borges (u suradnji s Margaritom Guerrero),
Priručnik fantastične zoologije: knjiga o izmišljenim bićima

Potraga za južnoslavenskim Gromovnikom Kočijašem

Usprkos tome što većina “ispitača sadašnjih” određuje Peruna kao vrhovno slavensko božanstvo – kao što u svojim knjigama dokazuju Radoslav Katičić i Vitomir Belaj – Natko Nodilo ipak i usprkos svemu vjeruje u Svantevidovo teoforno prvenstvo: “I Slaveni imaju Peruna, jednaka sa Perkunom; ali im nije, mislim, najveći bog” (N28).⁶⁶⁶ Ili: “Premda je Vidu, bogu vidila, a ne Perunu, bogu groma, išlo, koliko ja cijenim, prvo mjesto, opet bješe Gromovniku dostojanstvo preveliko” (N382). Ipak, u *Historiji srednjega vijeka za narod hrvatski i srpski. Knjiga III. Varvarstvo otima mah nad Bizantijom, do smrti cara Heraklija (566–641)* Nodilo zapisuje kako su poganski Hrvati i Srbi štovali *svijetloga ratobornog Vida* i gromovnoga Peruna kao što su Juti, Saksi i Angli “nosili u pameti, po kotarima

⁶⁶⁵ Ovo je poglavlje, u ponešto izmijenjenom obliku, prethodno objavljeno pod naslovom “Tragom (i razlikom) Nodilove eufemizacije (zmije i) zmaja” u časopisu *Otium: časopis za povijest svakodnevice* (1997/1998, 5–6: 82–95).

⁶⁶⁶ U “polapskom govoru dolaze za Peruna forme: Pyron, Prohn” (N382, N30). O Nodilovu paralelizmu teonima Prone i Prove (s obzirom na Helmoldovo bilježenje Prove) usp. N30 (i 2. poglavlje ove knjige; Helmold 1966: 219). Brückner i Urbańczyk pretpostavljaju da je Helmold pogrešno interpretirao riječ **pravo* kao ime božanstva (Prove) i zaključuju da (Helmoldov) Prove nije božanstvo (Moszyński 2002: 212). O idolima koje je podigao knez Vladimir 980. godine ispred svoga dvora u Kijevu, kako izvješćuje *Kijevski ljetopis*, usp. 2. poglavlje ove knjige. “Kod Slovaka su zabilježene inačice *Peron*, *Peraun*, *Parom*”, a riječ je o pučkom nadnaravnom biću koje posjeduje strelice, udara i ubija, i u kojemu “valja vidjeti trag drevnoga Peruna” (Belaj 1988: 55).

heptarihije, Vodana i Donara” (1905: 452).⁶⁶⁷ Za razliku od mitologa koji teoforno prvenstvo pripisuju Perunu te polaze od Prokopijeva i Nestorova izvješća, Nodilo polazi od Helmoldove (kršćanske) *Slavenske kronike* koja Svantevida određuje kao vrhovno božanstvo Rujanâ (Rujanaca) i kao *deus deorum* Baltičko-polapskih Slavena, a pritom Prokopijevo i Nestorovo izvješće koristi kao dokaznu matricu za Svantevidovu dominaciju na staroslavenskom Olimpu.⁶⁶⁸ I Mircea Eliade u kontrapunktiranju Prokopijeva i Helmoldova izvješća apostrofira kako je *daleki i ravnodušni nebesni bog* (*deus otiosus*) o kojemu svjedoči Helmold različit od božanstva oluje o kojemu izvješćuje Prokopije (1991III: 250).⁶⁶⁹ Nodilo, naravno, ne poriče kako je Perun slovio kao vrhovnik u Kijevu (Kijevska Rusija) i Novgorodu te kod sjeverozapadnih Slavena, o čemu svjedoči Helmold (1. I, c. 83) kada izvješćuje o Perunovu – određenije, o svetištu boga Prone/Prove – šumskom svetištu “preko donje Labe” čiji je *kup* posvećenih hrastova zagrađivala drvena ograda “uz dvojna vrata”,⁶⁷⁰ gdje se svakoga ponedjeljka održavao *sud* (N383, 305–306).⁶⁷¹ I Špiro Kulišić smatra da se u imenu boga Prove, Proven vjerojatno nazire “neko meteorsko božanstvo tipa Perun, ako ne etimološki, ono svakako po njegovom značenju i po njegovoj vezanosti za prirodu” (1979: 197). Nodilo ističe kako se u ugovorima iz 10. stoljeća koje je zabilježila Nestorova *Kijevska kronika*, iz razdoblja kada se Rusija *ljulja* između poganstva i kršćanstva, na prvom mjestu navodi Gromovnik čijim

⁶⁶⁷ Upućujem na časopis *Thunder* (tekstovi su većinom esejistički i literarni), koji je posvećen bogovima gromovnicima sjeverne Europe (<http://www.thorshof.org/>).

⁶⁶⁸ O Nodilovim interpretacijama navedenih izvješća usp. 2. poglavlje ove knjige.

⁶⁶⁹ Helmold (I, 83) izvješćuje da Slaveni vjeruju u “jednog jedinog boga na nebu” kojega “isključivo zanimaju nebeske stvari”, prepustivši vladanje svijetom božanstvima nižega reda. Tog boga, koji nije bog ljudi, nazivaju *prepotens* i *deus deorum*; vlada ostalim bogovima i nema nikakve veze sa *zemljom*. Riječ je o nebeskom bogu koji je postao *deus otiosus* (Eliade 1991III: 32).

⁶⁷⁰ Helmold je ostavio svjedočanstvo o bogu Prove kojega su štovali kod Stargrada (Oldenbrug) u svetom gaju hrastova (u Vagriji) (usp. Kulišić 1979: 196; Helmold 1966: 219). Sigurniju potvrdu o Perunovu štovanju kod Zapadnih Slavena čini ime boga Porenutiusa u Korenici na Rujani, kako je zabilježio Saxo Grammaticus (Belaj 1998: 55; Kulišić 1979: 196–197). Porenutius može figurirati kao Perunov sin: “Ako je potonje izvedeno od imena *Perun* pa se čita ‘Perunić’, onda je to jednaka tvorba kao kod *Bog>Božić* i *Svarog>Svarožić*” (Belaj 1998: 55). O Porenutu usp. 7. poglavlje ove knjige.

⁶⁷¹ Nodilo se ne zaustavlja na podatku da je riječ o ponedjeljku (a ne o Gromovnikovu četvrtku). Kod Polapskih Drevljana zabilježen je naziv *perâunedân* (četvrtak), “no to bi mogao biti kalk (prevedena posuđenica) iz njemačkoga *Donnerstag*” (Belaj 1998: 55; usp. Kulišić 1979: 164).

je djelovanjem i određena *djelotvornost osvete*.⁶⁷² Eksplicira i kako su se Slaveni *nerado kleli* jer je “kletva kod njih kao ukletva, zbog osvetne grdnje bogova” (N383). Atribute staroslavenskoga Gromovnika Nodilo, naravno, razmatra u indoeuropskom kontekstu: Indra, Parjanya – Zeus – Jupiter – germanski Donar (kojega određuje kao najjačega među gromovnicima)/ Zio – skandinavski (*Edda*) Thorr.⁶⁷³ Zamjetno je kako u navedenom paralelizmu koristi i ona božanstva koja je rabio prilikom upisivanja Svantevida u indoeuropski kontekst (usp. 2. poglavlje). Tako u poglavlju “Gromovnik Perun i Oganj” Nodilo sve više počinje razmatrati meteorološke fenomene (N406), ulazeći u *meteorološku mitsku teoriju*.

Pozivajući se na Miklošičev *Etimološki rječnik* i Krekovo djelo *Einleitung in die slavische Literaturgeschichte* (1874), točnije na poglavlje o slavenskoj mitologiji, Nodilo (383–384) etimologiju Perunova teonima izvodi iz slavenskoga korijena *per-*, od kojega je morfološki deriviran staroslavenski leksem *pъrati* (*udarati, prati*).⁶⁷⁴ I budući da Perun predočuje *oganj nebesni*, iskru, *grom*, trijes koji “udara i krha”, njegovu djelatnost razgraničuje od pojavnosti *munje* koja *samo sijeva*.⁶⁷⁵ Detektira i kako je prema drugom značenju moguće da označuje i kišu – pluvijalno božanstvo (N384), s obzirom na to da u ljetnim mjesecima figurira kao donosilac plodotvorne kiše (*coniunctio* kiše i groma).

U nedostatku pisanih izvora o postojanju Perunova kulta kod Južnih Slavena, Nodilo u re/konstrukciju njegova bogoštovlja polazi od fitonima i toponima, primjerice od fitonima perunika (*Iris germanica*) koja se u Dubrovniku naziva *bogiša*, “s očitim odnosom na jednog boga” (N384).⁶⁷⁶

⁶⁷² Prijelaz Rusije na kršćanstvo označen je činom kneza Vladimira 988. godine kada je srušio Perunov kip.

⁶⁷³ Jacob Grimm ostvario je paralelizam između Peruna i germanskoga *ognjenog* boga Fiörgynna skandinavske *Edde* (N399), kao što mnogi pronalaze sličnosti između *munje* i *mjōlnira*.

⁶⁷⁴ U poglavlju “Gromovnik Perun i Oganj” svoje studije Nodilo polazi od drugoga izdanja Krekova djela iz 1887. godine. Perunovo ime derivira se iz indoeuropskoga korijena **per-*, kojemu se iz proširenoga oblika **per-k-* izvodi ime litavskoga boga Perkúnasa, a iz proširenice **per-g-* ime vedskoga boga Parjanya (Ježić 1987: 42).

⁶⁷⁵ O kozmogonijskom mitu koji je povezan s elementom ognja i također je bitan u Nodilovoj mitološkoj metodologiji kojom uspostavlja Svantevida/Vida kao vrhovno slavensko božanstvo usp. 2. poglavlje ove knjige. Riječ je o mitu prema kojemu Zemlja stoji na vodi, voda na ognju, a oganj na zmajogorčevu ognju čiji je “poduporanj duhovito ognjeno biće, Zmaj-Oganj” (N436; usp. Karadžić: *Rječnik – Zmajogorčev oganj*).

⁶⁷⁶ “Povezivanje naziva biljke [perunika; op. S. M.] s imenom boga gromovnika predstavlja zapravo sekundarni stupanj semantičkog razvoja” (Vajs 1989: 267; detalj-

Kao primjer spasonosnoga toponima koji može svjedočiti o Perunovu kultu u južnoslavenskom kontekstu upućuje na Perun, vrh dalmatinskoga Mosora, iznad poljičkoga sela Dubrave, i na poljičku predaju prema kojoj su u tom selu ljudi nekoć štovali Peruna.⁶⁷⁷ Naravno, toponim Dubrava Nodilo postavlja u lingvističku, etimologijsku poveznicu s *dubom* (hrastom), kao Gromovnikovim stablom, hrastom koji privlači grom (stablo u koje najviše udara grom) i koji je značajan u arijskom sustavu vjerovanja. Pritom prvi put uvodi i keltsko-slavensku usporednicu, koju rastvara podatkom kako su druidi štovali hrastove s imelom, ali kako nije dokazano da je to keltsko štovanje bilo povezano s Gromotvorcem.⁶⁷⁸ Alexander MacBain bilježi kako su Kelti štovali Gromovnika, a visoko hrastovo stablo označavalo je njegovu epifaniju (1989: 91). Nodilo leksemom *grm* (niža vrsta hrasta) postavlja i moguću poveznicu s leksemom *grom* (N385), gdje ne otvara i etimologiju Perunova imena u poveznici s hrastom (lat. *quercus*).

Kristijanizacijom je ponovno ostvarena transgresija boga *na sveca*: Perun – sv. Ilija gromovnik (N385), a dokaznu matricu za *preoblačenje božanskoga u ljudsko* iščitava u mobarskoj pjesmi *Kad žanju Turcima u nedjelju* (Karadžić 1867: 52), crnogorskoj pjesmi *Sveci blago dijele* (Karadžić II, 2) i istoimenoj hercegovačkoj pjesmi (Karadžić II, 1; N386). Vrijedno je istaknuti da preko *fenomena* o *Gromotvorcima – kočijašima – Thorr, Indra, Perun/Ilija* (Gromovnik Thorr “se vozi, ili hodi pješice, dok na konju ne jezdi nikad”) Nodilo olako prelazi, ne ulazeći u dublje razmatranje o božanskim konjanicima (primjerice, Svantevid) i božanskim kočijašima, premda kao Ilijine attribute postavlja trojni sanktorem: grmljavinske kočije (dvije mitične pjesme tematiziraju poganskoga kočijaša Iliju – *Ženidba sjajnoga Mjeseca*, Karadžić I, 230 i *Opet ženidba Mjesečeva*, I, 231 [usp. N387]), kiša (pluvijalni bog) i *zatvaranje nebesa* – uskraćivanje ljetnih pljuškova/plodnost (N387). Pjesmu *Sveci blago dijele* (Karadžić II, 2) Nodilo

nije o mitološkoj i mitotvornoj priči u poveznici perunika – Perun usp. Marjanić 2011). Petar Ž. Petrović upućuje na još jedan dalmatinski naziv za peruniku – *cvit nebeski* (1952: 375). Tek u ilirskom ambijentu, na obalama Neretve, zmijoliki Kadmo i Harmonija povezani su s perunikom. Tomo Maretić u prijevodu Ovidijevih *Metamorfoza* predložio je da se *perunika* prevede sintagmom *mirni zmajevi* (usp. Kuntić-Makvić 1994: 26).

⁶⁷⁷ Navedenu poljičku predaju Nodilu je kazivao katolički svećenik Petar Škarica, povjesničar Poljica (N385).

⁶⁷⁸ Plinije je izvodio ime druida od osnove koja je i u grčkoj riječi *drus* – hrast (MacBain 1989: 91).

interpretira kao pogansku pjesmu kroz koju je provučena kršćanska nit, u čijim svjetovima Gromovnik zatvara *sedmera nebesa i udara pe-
čat na oblake* – prestaje dažd iz oblaka, rosa i mjesečina za tri godine. Apokaliptičku sekvencu interpretira u značenju *tromjesečne zimne ne-
volje* s obzirom na to da je Gromovnik opasan (bog) ljeti, “kadno ne grmi, ili grmi a malo kiše pada”, a donosi opasnost i zimi, “gdjeno grom sasvim prestaje, te se bog umanjo, pokunjio” (N387–389).⁶⁷⁹

Vedski Gromotvorci: Parjánya i Indra

Kako su Indru inicirali Nebo i Zemlja, nije riječ o božanstvu koje je oblikovano kategorijom samotvorenja te s obzirom na to da Agni figurira kao “prvi i najpodašniji dijelitelj blaga” (N433), vedske himne kao prvoga adresata himničke poruke označuju Agnija (Oganj), a zatim Indru (N392). Podsjećam na to da Nodilo *nebesko vidilo* (Svantevid/Vid) određuje kao “oveću vatru” (N26) te da lekseme *vatra* i *Oganj* ne koristi kao istoznačnice (N409). Nodilo ističe kako gromovi i vjetrovi u kozmičkim manifestacijama djeluju zajedno: i dok u *našim* pjesmama Pantelija pored gromovnika Ilije udara vjetrovima, u vedskim himnama Indri pomažu vjetrovi Maruti (N393).⁶⁸⁰ Tri vedske himne Gromovnika nazivaju (Nodilovim bilježenjem) Paržanjom (Parjánya) koji posjeduje istu djelatnu funkciju kao i Indra:

⁶⁷⁹ Prema arijskom vjerovanju bogovi kako bi ustali iz *drijemeža* piju nektar/svjetlost kojim se ponovno (u cikličnom vraćanju plodnosti prirode/*circulus vitiosus*) pomlađuju. Primjerice, poznato je da u *Eddi* gromovnik Thor *pije više* od ostalih bogova. U pjesmi *Sveci blago dijele* do sofe se prvi nalazi Gromovnik Ilija, a do njega sv. Nikola, koji uzima “vode i brodove” (N390–391), a kojega Nodilo iščitava kao alternaciju za ostarjeloga Svantevida/Velesa. O Nodilovoj interpretaciji Nikole kao ostarjeloga Vele-sa/Vida usp. 2. poglavlje ove knjige.

⁶⁸⁰ Nodilo detektira kako Pantelijin *vjetar* (usp. *žetelačku* pjesmu *Kad žanju Turcima u nedjelju* – Karadžić I, 246) vjerojatno figurira kao *olujni oblak* iza kojega se ponekad pojavljuje ljetno Sunce u vrijeme ljetne oluje: “S dodira sa Suncem, Panteleemon, ni-pošto glasiti hristjanski svetac, bude u nas velikim svetiteljem” (N351). S Pantelijom, kojega izjednačuje s *nejakim Suncem* (N393), kao da se pojavljuje i Gromoviti bog i u *kraljičkoj igri* u kojoj kao bitna figura/aktant djeluje i barjaktar: “Jedna kraljička pjesma barjaktaru pridaje ‘barjak od ilinče’” (N351). I nadalje: “Ne bi li to bilo nešto Ilijino, te riječ u odnošaju s Ilijom Gromovnikom?” (N351). Na tom tragu bilježi kako i *naši* godišnji običaji upućuju na povezanost Sunca i Gromovnika, što pokazuje, primjerice, proslava Jurjeva kada se *preslavlja* i sv. Ilija. Vitković navodi kako je vjerojatno i “mučenik Pantelija postao bratom proroka Ilije, jer je njegov dan blizu 20. jula, naime 27. jula” (1919: 19).

Po velikoj prilici, Paržanja jest arijski gromovnik, prije nego se on, u daljoj vedičnoj periodi, razvi u glasovitijeg Indru. [...] Sanskritsko ime Parjanya, litvinsko Perkūnas, slavensko Perunъ, mnogima čini se jednako. (N394)⁶⁸¹

Za razliku od suvremenih mitskih istraživanja Vitomira Belaja, koji postavlja u paralelizam gromotvorca Indru i Peruna, Nodilo Perunovo ime u *Rgvedi* pronalazi pod teonimom Paržanja/Parjanya, detektirajući izomorfizme trijesa: “[...] kao klin, dvostruko, stostruko, hiljadostruko pre-giban, kao kijak, mlat, strijela, kamen, kojim bog nebo razlama” (N392), a kao njegovi atributi dominiraju strijela i (*gromovnikov*) kamen koji su prisutni i u južnoslavenskim pučkim pričama. Riječ je o folklornim predodžbama i vjerovanjima o gromu koji figurira kao strelica koja u obliku kamena nastaje u zemlji gdje udari grom, a poslije nekoliko godina izlazi na površinu zemlje. Spomenuto vjerovanje o kamenu *bjelutku* što izlazi iz zemlje poslije nekoliko godina, a koristi se kao amajlija Nodilo (394) preuzima iz Karadžićeva zapisa (1867: 66).⁶⁸² Prema germanskom *praznovjerju* kada grmi, zakopani *gromovni* kamen izlazi na zemlju, a što se događa poslije sedam ili devet godina. Usred ljeta kada najjače grmi ostvaruje se najveća Gromovnikova epifanija; prema vjerovanju ako grmi na Ilijin dan (20. *julija*), plodovi će biti crvljivi – *opast* će žir, lješnjaci (koji kao i hrast pripadaju Thorru) i orasi, a riječ je o fitosimbolima koji su povezani s Gromovnikom.⁶⁸³ Prema vjerovanjima božanstveni *mlat* može oživjeti mr-

⁶⁸¹ Vedskoga Parjanya (kišni, grmljavinski bog) Mislav Ježić etimološki tumači iz kojena *per-* (udarati), što omogućuje povezivanje Parjanye i Peruna, a pomoću proširenice **per-k-* i litavskoga boga Perkūnasa, “kao što je predlagao već Meillet” (Ježić 1993: 59). “Stari indijski leksikografi, uostalom, i tumače riječ parjanya kao ‘garjanmegha’, ‘oblak što tutnji’” (Ježić 1987: 42). Parjanya više je grom što tutnji nego grom (usp. RV, 83, 1–5; Ježić 1987: 42–43). Božja kazna često se doživljava kao božanski vjetar (Peat 2000: 109).

⁶⁸² O slovenskim i kajkavskim vjerovanjima o neolitičkim sjekirama koje su služile za obranu od groma i munje koje su se sedam godina nalazile u zemlji (vjerovanje u *okamenjene munje*) usp. Belaj 1998: 89. Nodilo (398), međutim, upućuje samo na nje-mačko vjerovanje prema kojemu kada ponovno zagrmi, *zakopani kamen* (*munja*) izlazi iz zemlje nakon sedam ili devet godina. Navedene strelice Janković interpretira kao *fulgurite* (lat. *fulgur*) koji nastaju kada grom padne na pjeskovito tlo i svojom toplinom rastopi dio materijala koji se slije u jednu cjelinu (Janković 1951: 46). Nodilo spominje i *jesenju strelicu* koju interpretira kao zadnji grom kojim Gromovnik prestaje djelovati u vrijeme mrtve jeseni (N394). O semantičkom nizu grom – munja – udar groma – sprava, orude kojim udara (*bъet*) grom usp. Tolstoj 1995a: 561.

⁶⁸³ Na navedenom mjestu Nodilo prvi put spominje Wilhelma Mannhardta, odnosno njegovu studiju *Germanische Mythen* koju navodi (indirektno) prema *La mythologie des plantes* Angela de Gubernatisa (N395). Nodilo u studiji ne tematizira islamske

tve kosti, posvećuje ljudsku lešinu i mladu nevjestu. Mlat koji figurira kao kamen, hamar (hamarr), mjölnir (mjöllnir) Nodilo određuje kao izomorfizam staroslavenske *mlnije* i južnoslavenske ognjene *munje*.⁶⁸⁴ Kletvene riječi koje sadrže leksem *kamen* postavlja u poveznicu s okamenjenicima/lapitima – dvojicom nebeske (blizanačke) braće, ali pretpostavlja kako bi se njihova poveznica mogla protegnuti i na djelovanje Gromovnikova kamena.⁶⁸⁵ Na tom tragu zaključuje kako se naše kletvene riječi “kam tamo, kam amo!” možda podudaraju s međunarodnim ugovorima koji svjedoče kako su se Rusi zaklinjali Perunom (N398). Kršćansku predodžbu prema kojoj sv. Ilija *bije/udara* đavole u trenutku njegove celestijalne grmljavine Nodilo postavlja u paralelizam s ikonogramom iz *Rgvede* gdje Indra *bije* vedske *đavole*: “Vala, Ahi, Pipru, Pani, Namući, Čušhna, Vritra”, u okviru čega Čušhnu određuje kao *dušmanina* žetve, a Vritru (Vṛtra) kao *divovsku zmiju* s kojom se Indra (Vṛtrahan – u Nodilovu bilježenju – Vritrahan, Ubojica Vritre) najčešće bori jer *razastire maglu i siplje grad* (N395–396).⁶⁸⁶ Navedeni je mitem prešao (religijska transgresija) i u iransku kulturu gdje ga slave kao *Veretraghnu*, celestijalnoga junaka, ubojicu nemani (N400). U pučkoj meteorologiji to je vjerovanje povezano i s olujnim djelovanjem vještica budući da *Rgveda* (II, 20, 7) svjedoči – “ubilac Vritre potjera vještice” (N397). Agni figurira kao *vatra* (Nodilo sada ne rabi leksem *oganj*) koja štiti od vještica “te čitava jedna himna zaklinje boga, da svojom vatrom ustrijeli noćne Rakšase i s njima uroćene čarobnike” (N408). Kada se puca na olujne oblake, vjeruje se da su vještice “pogogijene, pa s oblaka strovaljene za zemlju” (N396). Nodilo zapisuje kako nije siguran je li vjerovanje o vješticama poteklo iz srednjovjekovne demonologije ili je riječ o *izvornom arijskom* meteorološkom vjerovanju te kako je zbog toga *izostavio* vještice

narodne običaje; tek u “Ispravicima i dopunama” navodi kako *muhamedanski* Srbi i Hrvati isto slave Ilijin dan (N696).

⁶⁸⁴ Oružje indoeuropskih gromovnika (germanskoga Thora/Donarra, baltičkoga Perkūnasa i slavenskoga Peruna) bilo je prvobitno kameno, što znači da je predodžba o njemu oblikovana u lithikumu (Belaj 1998: 97).

⁶⁸⁵ O *božjim okamenjenicima* (lapitima) usp. 5. poglavlje ove knjige.

⁶⁸⁶ Premda u kasnijim razmatranjima Vṛtra postaje *sila mraka*, u kozmogonijskom mitu egzistira kao prvobitna, pretkreacijska i nemanifestirana dimenzija stvarnosti koja korespondira s boginjom Aditi prije nego što je rodila bogove i druga bića. I kao što je Aditi pod svoje okrilje primila nerođeni svijet, Vṛtra sakriva kozmičke vode/krave/djevojke, kozmičke kreativne energije. Indra u kozmogonijskom kontekstu figurira kao aktivan princip koji stvara život i koji oploduje sva ženska bića, a rođen je u sjedinjenju Dyausa/Neba i kozmičke krave – vjerojatno Aditi (Werner 1989: 18). Fontenrose navodi još neke demone – Viçvarupa, Čambara, Urana (1974: 201).

iz svoje studije: “U pogledu njih, čini mi se mučno lučiti nazore poganske od hristjanskih” (N397).

Kijevski Perun idolopoklonski je figurirao kao drveni idol, srebrne glave sa *zlatnom* bradom, *ognjevitim* kamenom u ruci, i pred njim je trajno gorjela vatra od hrastovih klada. I dok je, primjerice, (ruski) Perun imao bradu, Mavro Orbini u 78. poglavlju *Kraljevstva Slavena* izvješćuje o tome kako Baltički Slaveni nisu nosili bradu te kako ni njihov Svantevid (*deus deorum*) nije bio ikonografski označen bradom: “Idol taj bijaše golobrad, a duga mu kosa bijaše sa svih strana dobro podrezana, te se činjaše (kako kaže Saxo Grammaticus) kao da oponaša slavenske navike u podrezivanju kose” (1999: 139).⁶⁸⁷ Nastojeći ikonografiji kijevskoga Peruna približiti ikonogram Thorrove ride brade, zbog koje mu je i pridat epitet *riđobrad*, Nodilo Peruna atribucijski određuje sintagmom “rigja brada od zlata”: “Rigjost imala bi znamenovati oganj Gromovnikove strijele” (N397).

Od Thorra, prema Nodilovim interpretacijama, južnoslavenskom Gromovniku još je *bliži litvinski/litavski* gromovnik Perkūnas (Nodilovim bilježenjem – Perkūnas) i *letski* (latvijski, letonski) Pērkons (Nodilovim bilježenjem – Perkōns). Litvini Perkunu *pridaju* i majku, “Perkuno teta”, kojoj je glavna zadaća da Sunce sustalo i prašinom *umrljano primi u kupelj*, a navedenim vjerovanjem interpretira stihove: “da okupam, Koledo? – malog boga, Koledo! – i božića, Koledo!” (N399).⁶⁸⁸ Litvini/Litavci štovali su *ogroman mlat* i prinosili su žrtve gromovima (*litvinski/litavski* leksem za oluju glasi *perkuniya*), a u šumama *Lituanije* gorjela je neprekidna vatra Gromovniku u čast. Pored toga, bili su mu posvećeni hrastovi, a od ptica posvetili su mu *benu*, što su je *Leti/Latvijci* zvali *kozom* ili *jarcem Perkunovim* (Donnerziege). Kao i *Litvini*, i Germani su kozu i jarca označavali kao Gromovnikove inkarnacije/epifanije; primjerice, i *Edda* bilježi kako su dva jarca upregnuta u Thorrova kola, i ta je animalno-teoforna poveznica karakteristična za *arijska* vjerovanja (N399).⁶⁸⁹ S time

⁶⁸⁷ O prinošenju životinjskih i ljudskih žrtvi Perunu usp. N382.

⁶⁸⁸ Usp. 7. poglavlje ove knjige. Nodilo navodi kako su *Litvini/Litavci* vjerovali da se “topuzinom boga Gromovnika Sunce oprašta svoga tamnovanja” (N345). Perkūnasa, litvinskoga gromovnika, zamijenili su prorok Elijah (Elijošius, Alijošius) i sv. Juraj (Laurinkine 2000: 149).

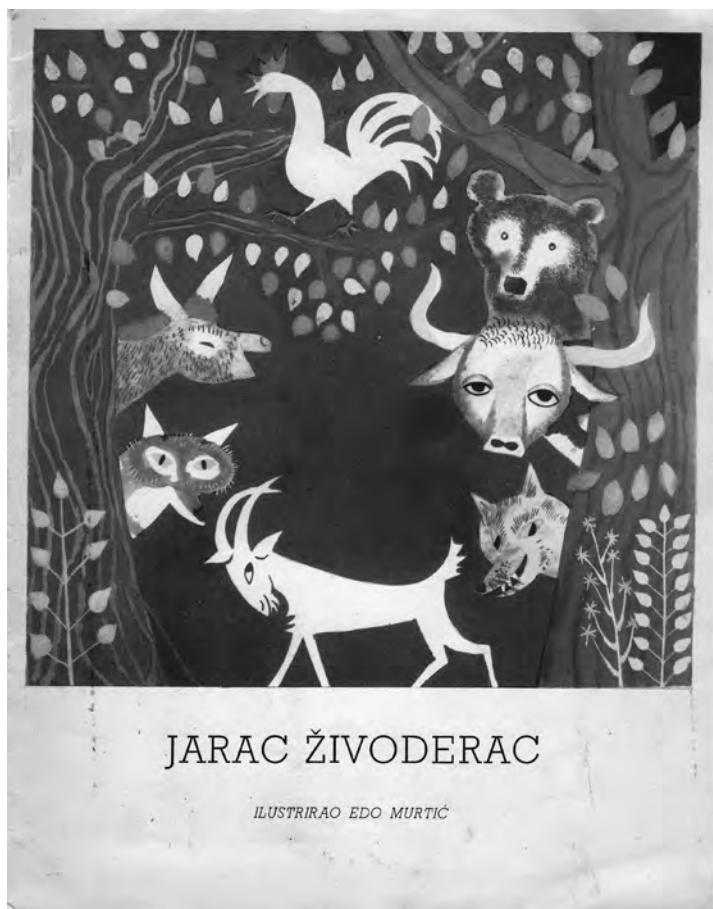
⁶⁸⁹ Tek u “Ispravicima i dopunama” Nodilo navodi kako je i Pūšā/Pušan, Indrin brat i *drug*, kojemu su pridana *kola sa sedam Sunca* (usp. N655, 666), povezan sa simboličkim imaginarijem kože (N697).

Nodilo povezuje animalni simbolizam gromovnika Zeusa koji je *odrtom* kozjom kožom obložio štit (*egida* – odrta kozja koža), oblikujući i vlastiti pridjevak *egidonoša*. Iščitavanjem animalnoga simbolizma povezanog s Gromovnikom Nodilo zaključuje kako je koza (i njezini izomorfizmi – jarac, ovan) obično pridana *gromovniku*; nejakoga Zeusa došla je koza Amalteja, a obranjen kozjim runom pobijedio je Titane, te zaključuje u kontekstu mitologije prirode: “Prostosrdni čobanski Ariji u bijesnoj igri oblaka, munje i groma spaziše okretna, prkosna jarca, a kadikad i ovna” (N401).

Priče *Jarac živoderac* (Karadžić prip. 13) i *Megjedović* (Karadžić prip. 1) Nodilo uzima kao primjere priča koje tematiziraju *gromovitoga boga*.⁶⁹⁰ Iranski Veretragnha, koji figurira kao vedski Vritrahan (ubojica Vritre, Indra), u Avesti ikonografski je određen “tijelom ratobornog lijepog jarca uz oštre papke” (*Khorda-Avesta* XXX, 9) kao što i “ubojica Vritre”, gromovnik Indra ikonografski figurira kao bik ili *junački ovan*. Na te teriomorfne izomorfizme gromovnika Nodilo nadovezuje podatak kako se Thorrov olujni oblak naziva *ovnom*, *jarcem* koji *ajerom plovi*. Gromovnikov *jarčji habitus* Nodilo pronalazi i u slavenskom sustavu vjerovanja: “[...] a kada mačka jarcu na rogove metne brezovu koru, čim se kora protre, eto ognja” (N400). Priču *Jarac živoderac*, čiji mitem Nodilo pronalazi u *arijskoj vjerskoj zakladi* (N401), Nodilo uzima dokaznom matricom za to kako su jarci bili prinošeni kao žrtvene životinje Gromovnicima. U češkim krajevima na dan sv. Jakova 25. *julija* vjernici bacaju *jarca* kroz prozor i *jarčevom* krvlju liječe mnoge bolesti (N400). Tako je iz *krila munjevnoga oblaka* induciran u mitskim vjerovanjima *mitski jarac živoderac* koji se odnosi na Gromovnika. Pritom Nodilo postavlja upit *nalazi li se i leksem prč* u poveznici s teonimom Perun: “[...] ja rasudu toga prepuštam drugima, od mene vještijim” (N402). Na tom tragu bilježi kako leksem *prcvariti* posjeduje značenje *vatrom paliti*, *prcati*, *oprcati se*, a u kontekstu spolnoga života koza i jaraca posjeduje *falično* značenje, kao što su i vegetacijski

⁶⁹⁰ Nodilo smatra da Megjedović (Karadžić prip. 1; N402) figurira kao *vrag* koji se sakriva pred Perunom/Ilijom ili kao div Jötunn koji se sakrio ispred Thorrova groma, a *Brka* iz navedene priče povezuje s Gromovnikom. Thor je ubio diva Skrymira (N404). Nodilo ne povezuje s mitemom stvaranja mitem ubijanja nekog diva (primjerice, Ymir u *Eddi*, Purusha u *Indiji*) (usp. Eliade 1986: 81). Ivan Kovačević priču *Međedović* analizira u antinomijskom odnosu čovjeka i prirode (1985: 5–13), a Persida Dimitrijević *Međedovića* interpretira kao vrstu Polifema (diva) (1958: 156).

simboli sveti žir, lješnjak i orah, koji se pripisuju Gromovniku, nositelji fa-
ličnoga simbolizma, njegova olujnog oblaka.⁶⁹¹ Iz Nodilove interpretacije
navedenih dviju priča o životinjama može se iz *vrlo udaljenih* poredbenih
sličnosti upisati kako je Nodilova *fantastično-mitska* interpretacija "bli-
ska" Lévi-Straussovoj odrednici mita: "Suština mita ne nalazi se ni u stilu,
ni u obliku pripovijedanja, niti u sintaksi, već u priči koja je ispričana u
mitu" (Lévi-Strauss 1971: 245).



Edo Murtić, ilustracija priče *Jarac živoderac*

⁶⁹¹ Podsjećam na to da je isto tako Nodilo Svantevida povezao s vjerskim prija-
pizmom (usp. 2. poglavlje ove knjige).

Paralelizam: Ognjena (boginja) Marija / Munja od Oblaka – Agni

Nakon razmatranja o Gromovniku u indoeuropskom kontekstu Nodilo ostvaruje interpretaciju *ognjene svetice* kojoj pripadaju *munja* i *oganj* – Ognjene Marije koja figurira kao Ilijina sestra (N386, 388) a dolazi iz Indije gdje vlada *teško bezakonje* (*Sveci blago dijele*, Karadžić II, 1 (N404),⁶⁹² i koja, kao i njezin brat Gromovnik, drži ključeve nebesa/*rajeva* te zatvara i otvara godišnja doba. Naime, uz Svaroga, Svarožića⁶⁹³ i Horsa, dakle maskulina božanstva koja su kao solarna božanstva povezana s elementom svjetlosti i/ili vatre, jedino je od femininih božanstava i, istina, malobrojnih femininih božanstava u staroslavenskom panteonu – Ognjena (Blažena) Marija, Munja od oblaka, Ognjena Munja (N404–405) povezana s vatre-nim elementom. U usporedbi s Nodilom koji postavlja distinkciju *munje* od *groma*, Vitomir Belaj eksplicira kako je lingvistička analiza pokazala da je na *bajoslovnoj* razini *munja* etimološki povezana s Gromovnikovim oružjem (1998: 97). Postavljajući razliku između groma/Peruna i munje/Ognjene Marije, Nodilo zaključuje kako su Slaveni razlikovali od groma i trijesa *munjevni oganj*, oblikujući zasebna božanstva. Upućuje na to kako je riječ o *staroj boginji Srba i Hrvata*, a ne o kršćanskoj Mariji: “Ime Marija Munji dogje, ili od puke asonancije, ili radi toga, što Munja bijaše do uznositog Gromovnika veliko biće na nebu, kao što je velika, megju svecima, do hristjanskog Boga Isusova majka” (N405). Prema pjesmi *Sveci blago dijele* (Karadžić II, 1) spomenutoj svetici – koja pali, *gađa* munjom i strijelom – pripada *munja* i *strijela* (mitska sekvenca o podjeli svetačkih darova) i u južnoslavenskom epskom pjesništvu očituje se u figuraciji

⁶⁹² Feministička interpretacija Ognjenu Mariju / sv. Marinu atribuirao kao simbol nepokorene žene “samosvojnog duha”, detektirajući kako je “greškom smatrana kao sestra sv. Ilije” (*Rečnik osnovnih feminističkih pojmova* 1999: 98). Petar M. Kolendić negira mogućnost da Ognjena Marija sadrži trag praslavenske boginje i upućuje na to kako je riječ o katoličkoj svetici iz Belgije, “blažena Marija Oigniaccensis (Oegniaccensis)”! (1907: 693). Njegovo tumačenje negira Dimitrije Vitković, koji apostrofirao da su na usmenoknjiževne predodžbe o Ognjenoj svetici utjecale ikone: “Okolo dana proroka Ilije svetkuje se i dan mučenice Marine (17. jula). A jer je narod već imao ‘Ognjenu’ Mariju, to mu je ova sličnost u imenu dala povoda, da tu mučenicu, jer je blizu dan njezin danu Ilijinu, učini sestrom prorokovom” (1919: 11, 19).

⁶⁹³ U drevnoj Rusiji oganj se nazivao Svarožić, koji je figurirao kao Svarogov sin, sin boga neba ili Sunca. Ipak, Ivanov i Toporov Svaroga i Svarožića interpretiraju kao jedno božanstvo, u slavenskoj mitologiji kao boga vatre i pritom ističu kako je u staroruskom panteonu moguće govoriti o povezanosti Svaroga (boga Sunca) s Dažbogom, koji je u *Ipatijevskom ljetopisu* (1114. godine) prozvan Svarogovim sinom (Ivanov, Toporov i Loma 2001: 485).

mitske krčmarice Janje kojoj je prema primjeru (*imitatio*) Rada neimara dodijeljena aktantska uloga *pomoćnika* epskim junacima.⁶⁹⁴ Etimologijsku analizu *ognjene boginje* Nodilo ostvaruje paralelizmom – Jana/Janja figurira kao *oganj*, a Janjina planina kao *ognjeni olujni oblak*, zaključujući kako Jana i Janja čine “iskrivljeno, poizderano, mjesto ‘Ognjena’, ili ‘Ognjana’” (N415). Uspostavljanjem mitskih alopersonaža Janja/Janja/Ana/Agneza/Ognjena Marija/Ognjena/Ognjana u kontekstu indoeuropske komparativne mitologije postavlja je u paralelizam s *vedskim* Agnijem (N413), zaključujući kako Janja može figurirati i kao Zora (N216).⁶⁹⁵ Ognjena Munja u svjetovima pjesme *Ženidba sjajnoga Mjeseca* (Karadžić I, 230) očituje se kao Mjesečeva zaručnica (N405).⁶⁹⁶ Kao *pogansku* također određuje i pjesmu *Ognjena Marija u paklu* (Karadžić II, 4) u kojoj Ognjena Marija ostvaruje transgresiju iz raja u pakao, nastojeći spasiti *grešnu majku* iz pakla (*mundus subterraneus*) koja vjerojatno figurira kao Zemlja, “otvrdnuta i ogreznuta u zimnoj nevolji”.

Rgveda najtoplije himne očituje Agniju (Ognju), pratitelju Gromovnika Indre. Agni je *trostruk* i time posjeduje trostruko sjedište (teonimni topos): “Po trojnom postanju, ragja se on na svijetlom nebu, pa u olujnom oblaku, pa i dolje na zemlji, u vatri žrtve i domaćeg ognjišta” (N406, usp. 419).⁶⁹⁷ U *drugoj epiklezi* očituje se u olujnom oblaku kao *oblačni Agni*, prema Nodilovoj interpretaciji kao *naša Munja od oblaka* (usp. N407). Agni (Ognjena Marija/Munja) i gromovnik Indra (Perun) združeni su *da* “sijeku neman Vritru”: “Dosta česte molitve u Rig-vedi izdižu se skupa i Gromovniku i Agniju, pod zajedničkim obojici imenom: Indragni” (N406; usp. RV I, 108, 3). Opravdanje alopersonaža (alternativnih osoba/teonima) između *muškoga* božanstva Agnija i *ženskoga* božanstva Ognjene Munje/

⁶⁹⁴ Isto tako, Jela krčmarica tematizirana je u svjetovima hajdučkih pjesama (primjerice, *Ženidba Iva Senjanina*, Karadžić III, 26 [usp. N420]).

⁶⁹⁵ Krčmaricu Janu Nodilo postavlja u paralelizam s rimskom boginjom *krčmaricom* Annom Perennom/Perannom, koja je posebice poznata u plebejskoj rimskoj tradiciji. Ana je *genialis* (svetoduha), kao što je svetoduha i krčmarica Jana, čiji je javni *god* bio na *martane* dane, početkom proljeća kad se Gromovnik Jupiter *oglašavao* prvom munnjom (N415–416). U starom Rimu nova godina počinjala je 1. ožujka, a 15. ožujka je bio posvećen boginji proljeća i dugovječnosti Anni Perenni, čije je ime nastalo iz “ritualne formule, kojom se izražavala želja za dugim životom, a 15. mart slavio se uz pesmu, igru i šalu” (Srejić i Cermanović 1979: 30). Noćni Janjin aspekt Nodilo iščitava u pjesmi *Izjeden ovčar* “davnog kroja i mitičnog sadržaja” (Karadžić I, 237).

⁶⁹⁶ O navedenoj pjesmi usp. 11. poglavlje ove knjige.

⁶⁹⁷ O Agniju epitetu – *triśadhastha* (s tri sjedišta) usp. Ježić 1987: 142.

Marije Nodilo *fantastično* pronalazi u *Rgvedi* (1,71,5) – “kao da Agni imade ćer, Munju, na koju ‘bog meće svoj sjaj’” (N407). Svoju tezu potkrepljuje podatkom kako su dvije vedske himne (RV X, 83 i 84) *upravljene* božanstvu Manju (Manyús), kojega komentari *Rgvede* personificiraju kao *gnjev božji*. Nodilo detektira kako pojedine himne označuju i gromovnika Indru kao Manju (RV V, 2), koji se razlikuje od naše Munje *jedino* time što je riječ o maskulinom božanstvu (N407).

Kao Agnijev *zemaljski aspekt* (*treća hipostaza*) Nodilo postavlja Kres (krijes) – Chršša.⁶⁹⁸ U zapadnim i južnim krajevima *južnoslavenskoga* područja Kres (krijes) označuje sveti oganj što se loži uoči Jurjeva, Ivanja, Petrova i Vidova, i, naravno, na sv. Iliju (N407). Napominje kako se u Srbiji Kresovi nazivaju vatreni dani u *iljinštaku*, tri dana prije i tri dana poslije *Ilijina sveca*. Nadalje, zaključuje kako shvaćanje Kresa (*krijesa*) postaje *mitsko* u zapadnim krajevima, primjerice u Sloveniji Kres figurira (i) kao *blagodatni duh* pod imenom *Kresnik*: “Da li je kućni duh Kresnik, nije mi poznato, al je duh mjesni i poljski” (N409). I pritom zaključuje da je u očitom odnosu s munjom: “Ako u žetveno doba sijevaju munje, a ne grmi, puk veli, da se Kresnici o snopove otimlju” (N409). *Kresnik* brani svoj *kotar* i udjeljuje mu bogatu žetvu, tjerajući *zavidne* duhove kao što “*indijski Agni odgoni Rakšase, čarobnike i vještice*” (N409).⁶⁹⁹ Slovenski *Kresnici* (Nodilo velikim početnim slovom piše lekseme *kres* i *krsnici*) očituju se u *znamenitoj epifaniji* u vrijeme kao što su i “*srpski dnevni kresovi*”. U potonju kategoriju ubraja i boga Chršša, upućujući na to kako se u *Nestorovu ljetopisu* navedeno božanstvo pojavljuje *iza Peruna* (N409). Prema vedskim izrazima Agni je prvi svećenik, prvi *žrtac*; *njegov* žrtvenik jest ognjište, a glavna žrtva – *maslo*. Nodilo detektira kako je o bogoštov-

⁶⁹⁸ O Horsu usp. 6. i 8. poglavlje ove knjige. John McCannon detektira kako je Hors direktna adaptacija Khursuna, iranskoga boga Sunca kojega su štovali Skiti i Sarmati (usp. <http://www.pantheon.org/articles/k/khors.html>).

⁶⁹⁹ Nodilo ne interpretira drugi socijalni aspekt kresnika/krsnika u kojemu djeluje u funkciji alternativnoga/nekonvencionalnoga medicinara (usp. Bošković-Stulli 1975: 205–227). U usporedbi s Nodilom, koji postavlja moguću poveznicu između krsnika i Horsa, Zmago Šmitek (1998) uspostavlja poveznicu između *kresnika* i Zelenoga Jurja. Niko Kuret, poput Nodila, navodi da je magijskoj moći ivanjdanskoga ognja pridružena i vjera u solarno božanstvo te da je kod Slovenaca to sunčano božanstvo nazivano *Kresnik*, izjednačujući ga sa solarnim božanstvom Baltičkih Slavena (riječ je o njegovu određenju) – Svantevidom. I dok Niko Kuret pretpostavlja da je Svantevid solarno božanstvo, Nodilo ga određuje kao *vidovno* božanstvo. U konačnici, Kuret zaključuje kako je kršćanstvo *Kresnika* modificiralo u sv. Ivana Krstitelja (sv. Janez Krstnik) (1970 II: 85).

lju ognja svjedočanstva moguće pronaći jedino kod *Litvina*/Litavaca, koji su zadržali poganstvo do 16. stoljeća.⁷⁰⁰ Naime, Litavci su pored Perkuna najviše štovali Ugnisa (*boga ognja*): “I neki gajevi bijahu bogu posvećeni, a u gajevima neka izborita drveta: ko bi se njih gvožđjem dotaknuo, toga vrijegatelj bog bi usmrtio, ili mu po koje udo oduzeo” (N410). Sličan obred Nodilo pronalazi u Splitu u Manušu (jednom od povijesnih predgrađa/varoši Splita) (usp. Braica 1994: 167): “[...] kad stopanica kasno u večer zapreć za sutradan domaću vatru, ona zapret prekrsti ožegom, i rekne: ‘Sveti Vide! – ti sahrani ovo sime, – da do sutra ne pogine!’” Za sintagmu *ognjeno sjeme* iz navedene ritmične molitvice Nodilo pronalazi potvrdu i u *Rgvedi*, koja tematizira Agnijevo sjeme (RV I, 128, 3; N410–411). Božanski oganj na zemlji figurira kao živi *oganj* koji se dobiva trenjem drveta o drvo (Crnogorci ga izvijaju iz lipe), a pripisuje mu se osobita moć u bajanju protiv bolesti: “Već kazasmo, da se ‘živi Oganj’ najbolje izvije iz lipova drveta; pa eto, u zagoneci o tikvi, Anj je upravo do panja lipova: ‘Ja posejah anj pod lipov panj’” (N417). Prema narodnom vjerovanju živi oganj je celestijalnoga, munjevnog postanka: “I ako taj oganj ljudi izviju dolje na zemlji, tarući dvoje drvljadi, opet on silazi, jer je njemu početnica Ognjena Munja” (N411).

Slijedeći meteorološko tumačenje mitova Adalberta Kuhna,⁷⁰¹ ili, Nodilovom atribucijom – teorije munjevine, o silasku ognja/vatre i božanskoga napitka (*soma*), Nodilo postavlja dvojako značenje Ognja – kao nebeskoga Ognja čija je začetnica Ognjena Munja/Marija (a koju “znanstveno-fantastično” – mislim na trenutak kada znanstveno djelo prelazi žanrovski rub fantastike – određuje kao Perunovu sestru) s božanskim atributima *munje* i *strijele*, te kao zemaljskoga Ognja (kult vatre/ognjišta – kult *krijesa* uoči Jurjeva, Ivanjdana, Petrova, Vidova i na sv. Iliju; usp. N407; 412) koji predočuje *katamorfni* (Durand 1991: 95) aspekt nebesko-

⁷⁰⁰ Petar Skok praslavensku riječ *oganj* dovodi u vezu sa sanskrtskom riječju *agnis* i latinskom *ignis*. Litvini/Litavci su živu vatru nazivali *ugnis szveta* (novi oganj) (1972II: 546). Prisjetimo se Krležina Filipa Latinovicza kojemu je kajkavska, starokalendarska riječ *ogenj* probudila osjećaj panonske podloge (*homo panonicus*), subjektivne elementarne pripadnosti toj blatnoj, krmeljivoj, paležnoj, panonskoj podlozi.

⁷⁰¹ Adalbert Kuhn naslovom knjige *Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks: Ein Beitrag zur vergleichenden Mythologie der Indogermanen* (1859) simbolički je istaknuo dva božanstva koja “istovremeno predstavljaju bogove i česti obreda” i koja su najviše poštovana u kultu *Rgvede*: Agni – Oganj i Soma – Tiješteno piće, Tještenica, Tiještanj (usp. Ježić 1987: 139). Nodilo (411) polazi od drugoga izdanja Kuhnova djela iz 1886. godine.

ga Ognja. Navodi kako je po postanku ipak stariji živi Oganj Munje, koji silazi na zemlju gdje se modificira kao živi Oganj Kresa. Pritom (metodom komparativne mitologije) uspostavlja paralelizam između Agnija, čiju simbolizaciju Ognja/vatre (zmija/zmaj) iščitava iz *Rgvede*, i Ognjene Munje/Marije koju atribuirao sintagmom *boginja starih Srba i Hrvata*.

Gromovnik (manifestacija <i>groma</i>)	Ognjena Marija (manifestacija <i>munje</i>): Gromovnikova/Ilijina sestra
ruska stara vjera (Kijevska Rusija): Perun	ruska stara vjera (Kijevska Rusija): [Чрсъ] (usp. N409)
<i>Rgveda</i> : Indra, Vṛtrahan (usp. N28, 395–396,406); ⁷⁰² tijekom studije Nodilo ipak odustaje od navedenoga paralelizma te atribute staroslavenskoga Gromovnika uspoređuje s Parjanyaom (usp. N394)	<i>Rgveda</i> : Agni, Indraghi (usp. N407), Manju/Manyús (N407)
iranski vjerski sistem (<i>Avesta</i>): Veretraghna/Behram (usp. N400, 647)	-
skandinavska mitologija (<i>Edda</i>): Thor (N387), ⁷⁰³ [Fiörgynn, usp. N399]	-
germanska mitologija: Donar (N397), Zio	-
baltička mitologija: litvinski/litavski Perkūnas/Perkūnas (N394) i letski/latvijski Pērkons/Perkóns (N399) ⁷⁰⁴	baltička mitologija: litvinski/litavski Ugnis (N410)
grčka mitologija: Zeus (N381) – <i>pelaški gromovnik</i> u Dodoni (usp. N385)	grčka mitologija: Hestija (N407)
rimski mitologija: Jupiter (N381)	rimski mitologija: Vesta (N407), Anna Perenna/Peranna (usp. N415–416)
<i>polapska stara vjera</i> (o <i>polapskim inačicama</i> usp. N30, 382): Helmold (I, 52, 83) izvješćuje o Perunovu (Prove, Prone, usp. N30, 383) šumskom svetištu “preko donje Labe”(usp. N383) ⁷⁰⁵	-

⁷⁰² Usp. Nodilov paralelizam Svantevid – Indra u 2. poglavlju ove knjige.

⁷⁰³ Jacob Grimm uspoređuje Peruna s germanskim *ognjenim* bogom Fiörgynnom iz skandinavske *Edde* (N399).

⁷⁰⁴ Nizu baltičkih Gromovnika valja pridružiti i Parkunsa/Perkunsu u pruskom panteonu (Mikhailov 1997: 86).

⁷⁰⁵ Porenutiusa/Porenuta, koji se štovao u Korenici na Rujani, Nodilo određuje kao jednu od Svantevidovih hipostaza (usp. 7. poglavlje ove knjige).

stara vjera Srba i Hrvata: sv. Ilija	stara vjera Srba i Hrvata: <i>dijadno</i> božanstvo – <i>feminina</i> Ognjena Munja/Ognjena Marija (Janja/Janja/Ana/Agneza/Ognjena Marija/Ognjena/Ognjana; usp. N413), koju postavlja u paralelizam sa Zorom (usp. N426), i <i>maskulino</i> božanstvo Anj/Janj/Anko/Janko/Jovo Budimlija (usp. N421, 425)

U “vrsnoj svojoj radnji o silasku ognja i božjega pića” *Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks: Ein Beitrag zur Vergleichenden Mythologie der Indogermanen* (1859) njemački filolog i mitolog Adalbert Kuhn dokazao je kako su posebice vedski Indi od iskona vadili živi oganj sakralnim načinom tarući drvo o drvo, “ili, tačnije da reknemo, vrteći jedan štap glavični jednog kola, ili u kolutu” (N411). Navedena *dva drva* vedski Indi imenuju *aranî*, pri čemu štap ili gornje drvo, što se njim tare donje, jest *pramantha*, koju Kuhn postavlja u etimologijsku poveznicu s Prometejem, helenskim *kradljivcem* / kulturnim junakom božjega ognja. Obrednim trenjem vatru su *izvajali* i Iranci, Italo-Heleni, a *najbolje* se, prema Nodilovim procjenama, održalo kod Srba i Hrvata, koji su koristili *lipovo* drvo, napominjući kako je lipa slovila kao sveto slavensko stablo.⁷⁰⁶ Time Nodilo prihvaća romantičarsku tezu o svetoj slavenskoj lipi koju je na južnoslavenskim prostorima inducirao Bogoslav Šulek (1878). Pritom Nodilo detektira kako je Kuhn *munjevnom* teorijom ipak znanstveno pretjerao, pri čemu, naravno, nastoji zadržati na čvrstim temeljima vlastitu *munjevnu* mitologiju: “Dokazao je dalje, da to bugjenje živog Ognja na zemlji čeljad prostosrdna prenese i na nebo, gdje bi se bog izvio jednako trenjem munjevnog štapa, ili klina, u kolu ili u kolutu sunčanom” (N411–412).

Munjevnome Ognju i Ognju zemaljskome (krijes) u *arijskom* se vjerovanju izvoriste nalazi u *nebesnom stablu* (*arbor mundi*; stablo od svjetlosti, *Lichtbaum*, Vidovo stablo).⁷⁰⁷ Pritom Nodilo navodi dendroantropomorfni mit o postanku čovjeka od stabla, iskre života – duša se *iskresala* sa sta-

⁷⁰⁶ Nodilo sada kao da zaboravlja jasen kao izomorfizam stabla od svjetlosti; usp. 6. poglavlje ove knjige. Dakle, dok jasen povezuje s Vidom, hrast Nodilo s obzirom na komparativne usporednice povezuje s Perunom.

⁷⁰⁷ O Nodilovoj interpretaciji *stabla od svjetlosti* prema Schwartzovoj studiji *Indo-germanischer Volksglaube: Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der Urzeit* (1885) usp. 6. poglavlje ove knjige.

bla vječitog Ognja i *Vidila* (ognjeni postanak duše), otvarajući poveznicu između leksema *uskrsnuti* i *krijesa*,⁷⁰⁸ čime se Oganj u Nodilovim re/konstrukcijama očituje kao životvorni oganj. Upućuje na to kako je s *munjevnim* Ognjem na zemlju sišlo (*descensus*) i sveto piće Soma (sanskrt-ski *amrita*, iranska *haoma*) (N412), koje su Indi dobivali iz biljke *Asclepias acid* s planinskih vrhova, ali prema prvobitnom *arijskom* vjerovanju sveta soma *proizlazi* iz prostora *munjevnoga ognja*, pri čemu se *miješalo* u olujnom oblaku, što znači da prema zakonu mitske vjerojatnosti soma (sveti napitak i božanstvo) predoduje *ognjenu svjetlost*. Nodilo navodi kako je u *Arijaca vađenje* ognja često povezano s *faličnim* simbolizmom, jer Agni postavlja u žensko klicu života. Celestijalna soma ili *amrita*, pri čemu grčki leksem ambrozija fonetski korespondira s leksemom *amrita*, dariva božanske attribute kao darove stabla što predoduje kozmos (kozmičko stablo) (usp. Goblet d'Alviella 2000: 162–165). Leksemi Soma-Haoma proizlaze od korijena su (rađati), što upućuje na to da je riječ o *rodljivom* piću.⁷⁰⁹ Simbolizacijom some i trenjem dvoje *drvljadi* ostvario se prijelaz prema vjerskom pojmu *falizma*, koji su pročistili *vrlo tvrd* Mojsijev i Kristov *nauk* (N412). Ljekoviti bog Soma u nekim vedskim himnama naziva se *mádhu*, što priziva južnoslavenski leksem *med* (koji je slovio kao sveto slavensko piće), a *Edda* izvješćuje o čudotvornom piću *mjödru*. Nadalje, Nodilo bilježi kako je Adalbert Kuhn navedeni leksem pronašao kao stalni epitet u indoeuropskim jezicima te da se njime u *početku* označavalo *arijsko* božje piće, “a bijaše ili zamedljano, ili pomiješano s mlijekom i s ječmenim sokom”. Nodilo pritom navodi frazem “Pala mu sjekira u med”, kao i njezinu alegorijsku interpretaciju: “[...] koje se kaže za sretna čovjeka. Sjekira je možda mećaica, kojom se Soma, pri gotovljenju, mete” (N414).⁷¹⁰

Paralelizam: Sibirjanin Janko – Agni

Daljnju potragu za južnoslavenskim maskulinim Agnijem Nodilo nastavlja na primjeru niza alopersonaža Anj/Janj/Anko/Janko/Jovo Budimlja o

⁷⁰⁸ Usp. 7. poglavlje ove knjige.

⁷⁰⁹ Soma je zamijenio starije posvećeno piće Indoeuropcjana – med ili medovinu Helena, Kelta (staroirski *mid*), Germana (starovisokonjemački *metu*) (usp. Ježić 1987: 151).

⁷¹⁰ Iskustvena podloga navedenoga izraza navodi da su se nekoć skupljači meda penjali po stablima i udarali sjekirom kako bi pronašli šupljinu pod korom.

kojemu su spjevane brojne pjesme, a većina njih od 15. stoljeća strukturirana je historijskom, poluhistorijskom matricom: "U svemu, što se sad pjeva o Sekuli i o Sibirjaninu, ima najmanje historije, a najviše očitog mita" (N421). Sibirjanin Janko/Ivan Hunyadi sa svojim sestrićem, slavonskim banom Ivanom Sekulom (Szekely) ostvario je transgresiju iz povijesti u *pučki ep*. Nodilo uspostavlja razlikovnu odrednicu između mitskoga *ognjenog boga* i povijesnoga Sibirjanina Janka koji je zadržao pojedine attribute mitskoga lika s obzirom na to da se na Sibirjanina Janka i Sekulu translatala tradicija o bogatome starcu Janju i o zlataru Janku (N421). Nodilo napominje kako je u pjesmi *Opet to, ali drukčije* (Karadžić III, 30; inačica pjesme *Mladi Marjan i Arnaut-Osman* Karadžić III, 29) Sekula ikonografski prikazan kao "svijeća koja sijeva iz ljetnog daždiva oblaka, ili, drukčije, ognjena suva munja" (N421). Pjesme u kojima se Janko brati s vilom ili se njom ženi Nodilo interpretira mitološko-meteorološki: "[...] to je bratimljenje, ili ženjenje, olujnog Ognja s oblakom. I za samo oružje Jankovo nije sumnje, da pripada u mit o Ognju. Britka Jankova sablja 'svaku utvoru sijee'. Taman ovako sijee, i razgoni noćne sablasti vedični Agni" (N422).

Agni je najviši svećenik i glasnik među ljudima i bogovima; budući da se nalazi u olujnom oblaku, on je "porod vođeni" (RV II, 4, 2; N425), boravi na *sjedištu voda*. Paralelizam Nodilo iščitava u kozmičko-ljubavnom *rgvedskom* i južnoslavensko-epskom materijalu: Janko ljubi Janu koja je nalik Zori kao što Agni ljubi Zoru (usp. N426). Za junaka iz pjesme *Ženidba Jove Budimlje* (Karadžić II, 101) Nodilo navodi da se njegovo ime vjerojatno ne odnosi na Budim, nego na *badnjakov oganj*, njegovu *budnost* (božju budnost), *budni Oganj*, etimologijski zaključujući da "Budim-Pešta dobi ime svoje, u slavenskoj davnini, od štovanja boga Ognja" (N424). Za mitsku sekvencu o vožnji morem (celestijalna vožnja) pridodaje kako je Kuhn eksplicirao da se mitem vožnje odnosi na vožnju *morem oblaka* i *magle* (N426).

Propitujući *ucjepljivanje* historije u postojeći mit, problematiku *mito-historije*, Nodilo iščitava da (povijesni psihemi) Sibirjanin Janko i Banović Sekula transponirani kao epske narativne figure (usmenom) epskom narativnom strategijom zadržavaju matricu *mitomorfizma* atributa Zmaja/Ognja: "Kao sušti zmaj, Sekul će i poginuti, a od strijele Jankove. [...] Stari Janko i mladi Sekula uzeše na se likove starog i mladog Ognja" (N427;

kurziv S. M.), u okviru čega se Sekula očituje u zmajevskoj naravi (N426). Pritom ukazuje na to kako se u *Rgvedi trojaki* Agni očituje u mladenačkoj i ostarjeloj epifaniji: “Mladinom i silom ujedno odlikuje se najviše noćni Oganj” (N428). Na domaćemu ognjištu (*kult ognjišta*) Agni/Oganj se svake večeri *uskrisuje*; mitski Sekula uvijek je dijete, mladi junak – *bolji junak od Janka bijaše*: “Toga Sekulu rodi Jana, a ustrijeli Janko, t. j. Oganj od sebe se ragja i sam sobom umire” (N428). Zmaj u *pričanjima našega* naroda simbolizira moć niktomorfnoga ognja koji je u mitskoj opreci s danom (N127): “kad plama noćni oganj, onda već izčeznuo dan” (N117). Mit o Zmaju/Ognju Nodilo iščitava u epskim narativnim strategijama o Banoviću Sekuli (János Székely, Janko Sekula), erdeljskome Rumunju (Tomo Maretić napominje kako je kod Rumunja antroponim *Drakul* uobičajen, a narodne je pjevače podsjećao na riječ *drakun* – zmaj; tal. *dracone*, lat. *draco* [usp. Maretić 1909: 166]), ugarskome velikašu i ratniku iz prve polovice 15. stoljeća, sestriću ili nećaku Sibinjanina Janka (János Hunyadi).⁷¹¹ Tomo Maretić navodi nesigurnu pretpostavku da je prezime Dra(k/g)ulović (Zmajević) bio povod da se Banović Sekula opjeva kao zmaj, “a može se i obrnuto misliti, t. j. Drakulovićem (Dragulovićem) je prozvan Sekula zato, što se na Kosovu u zmiju (zmaja) pretvorio” (ibid.: 166). Nodilo napominje kako je prema usmenoknjiževnim epskim pjesmama Banović Sekula sin Jankove sestre Jane. Godine 1446. Sibinjanin Janko, kao gubernator kraljevine Ugarske, za bana (Banović) Slavonije postavlja svoga rođaka Janka Sekulu, a koji će (već) 1448. poginuti na Kosovu polju (II. kosovska bitka), u boju ugarske vojske s Turcima, sa sultanom Muratom II. – zetom Đurđa Brankovića i prvim sultanom-pjesnikom koji je u *spleenu* prolaznosti i relativnosti historijskoga zapisa i tragova stihovno zapisao: “[...] Doći će dan kada se ni za moj prah neće znati!” (usp. Bajraktarović 1939: 13).

U epskoj pjesmi *Kako je vila Banović Sekulu zadojila* (Ispod Jaorine; Petranović 1870, III: br. 37) Zmaj od Jastrepca (Jastrebanine) – zmaj ognjeni, rodljivi zmaj inducirao je rođenje Banovića Sekule, zmajevitoga junaka. Pri njegovu rođenju djeluje kao posrednik s fitomorfni atributom – *čudnovatim cvijećem*, te je tako dijelom Banović Sekula začet od *zmaja ognjenoga* (N426). Ženu *sibinjskoga bana* zagrio je *zmaj ognjeni* s

⁷¹¹ “Janko se rodio oko g. 1387. negdje u Erdelu; naše ga nar. pjesme zovu Sibinjanin po erdeljskom gradu Sibinu (mag. Nagyszeben), kao da je otud rodom” (Maretić 1909: 168).

Jastreb-planine i darovao joj kitu čudnovata cvijeća, s ilokucijskom naznakom da stavi kitu u *njedra* u trenutku kada će je ljubiti “od Sibinja bane” (634–645) te će roditi *zmajena junaka*. Branislav Krstić navedenu pjesmu određuje kao jedini primjer (!) u usmenoknjiževnom pjesništvu koji sugerira da se zmaj koristi nekom vrstom magije: “Dok su po ranijoj narodnoj pesmi narodni junaci često sinovi zmajeva, ovde se je pesnik poslužio cvećem, da bi izbegao tvrđenje da su oni plod nedozvoljene ljubavi između zmaja i srpskih gospođa” (Krstić 1934a: 64). Zmaj s Jastrepca ne traži

neljubljeno lice, / Da oblubi(m) i da se naljubi(m), / Već obilazi(m)
srpske gospojice, / Ne bi l' im se radali junaci, / Jer će doći potonje
vrijeme, / Na Srbe će navoštiti Turci. (18–24)

I Velimir Deželić u studiji *Zmajevi u pjesmi i priči* u izdanju Družbe “Braća Hrvatskoga Zmaja”,⁷¹² koja je utemeljena 16. studenoga 1905. na zasada-ma Reda zmajskih vitezova (Ordo equestris draconis), koji je 12. prosinca 1408. godine inicirao hrvatsko-ugarski kralj Žigmund (Sigismund) Luksemburški, prihvatio je Nodilovo tumačenje usmenoknjiževnih epskih pjesama o Banoviću Sekuli i Sibirjaninu Janku kao pjesama u kojima je u historiju ucijepljen *mit o zmajevima* (Deželić 1911: 42). Slično će zaključiti i Vjačeslav Vs. Ivanov, napominjući kako je u arhaičnim mitologijama uloga zmaja, koji sjedinjuje nebeske i zemaljske kozmičke energije, ambivalentna – istovremeno se očituje u dobrotvornim i proždirućim (negativnim) aspektima, a u razvijenim mitološkim sustavima uglavnom mu je pridana destruktivna teratologija kao personifikacije nižeg (vodenog, podzemnog ili zagrobnog) svijeta. Pritom napominje kako se u navedenoj demonizaciji saurohtonog palmipeda *Zmaj* habitusom razlikuje od (obične) zmije

⁷¹² “Paradoksalnu” zanimljivost Družbe “Braća Hrvatskoga Zmaja” čini zmajski pozdrav “Bog nam sreću daj, *hrvatski* da živi *zmaj*”, a pritom kao zaštitnika atribuiraju sv. Jurja. Kip sv. Jurja na Trgu Braće hrvatskoga zmaja ispred Kamenitih vrata u Zagrebu, autora Andrije Kampatschera i Artura Windera, jedinstven je u kršćanskoj ikonografiji, jer dok je u uobičajenim ikonografskim prikazima sv. Juraj centriran u dinamici ubijanja *sotonskoga* zmaja, ispred Kamenitih vrata vidimo ga na konju umorna *nakon* borbe sa (*Crvenim*) zmajem. Pripomenimo da bi prema Nodilovoj eufemizaciji zmajeva simbolizma sv. Juraj ubio aždaju, pri čemu Nodilo ne navodi spomenuti mitem, naravno, iz razloga njegove eufemizacije *Zmije/Zmaja* – kojega Krleža u noveli *Hodorlahomor Veliki* (1919) označuje sintagmom “zlatni sveti Juraj, ‘koji kaču mrcvari’” – a na temelju kojega Katičić i Belaj grade opoziciju između Peruna i Velesa (*Zmija/Zmaj*) koju povezuju s temeljnim vedskim mitom o Indri koji *ubija* Ahija.

(Ivanov 1986/1987: 85). Kršćanska interpretacija simbola Zmaja pridaje mu objavu Sotone (hebr. *satan* – protivnik), *velikoga Zmaja*, *stare Zmije*, *zavodnika cijeloga svijeta* (Otkrivenje 12, 7–9) kojemu je glavno oružje laž, a svrha – “ubojica ljudi od početka” (Iv 8, 44).⁷¹³

Kao zmaj, mladi – *noćni oganj*,⁷¹⁴ Sekula će poginuti od staroga – *ju-tarnjeg ognja*, od strijele Sibirjanina Janka: “Na domaćem ognjištu, svake večeri nov se [oganj; op. S. M.] uskrisuje, pa žestokim plamenom bukti, u noćnoj nevidilici. Za to je mitični Sekula uvijek ‘dijete’, ili ‘mali junak’, ili ‘jaše bijesna malina’, ili vrančića; a ipak ‘bolji junak od Janka bijaše’” (N428), od *figure protivnika* (usp. Dukić 1998). Kao primjer smrti *mladoga Ognja* Nodilo navodi hercegovačku pjesmu *Smrt Banovića Sekule* (Iz Sarajeva; Petranović 1867, II: br. 37) koja bilježi zoometamorfozu Banovića Sekule u *zmaja šestokrila(n)a*, a cara Murata II. u *sokola sivog*. Zmaj šestokrili koji je dohvatio Murata II. – *sokola sivog pod krilo*, dolijeće do čadora Sibirjanina Janka kako bi mu predao živoga *sokola sivog*. Međutim, Jankova strijela ubija *zmaja šestokrila*. Ujak je nehotice ubio sestrića. *Je li? Jer: iako mlađi, Sekula bolji junak od Janka bijaše*.⁷¹⁵ Ostajući na jednostranom mitologizmu Nodilo će Sekulinu smrt potumačiti “hermeneutičkim” mitemom: “Oganj od sebe se ragja i sam sobom umire” (N428). Naravno, pritom Nodilo ne zanemaruje ucjepljivanje nacionalnih ideograma u mit oblikovanjem nacionalnoga mita, u okviru čega napominje kako se Sekulina smrt dogodila na Kosovu polju gdje je i sahranjen.

[...] Doklen Sekul' kraj cara sjedaše,
 momak bješe kako i devojka,
 Al' da vidiš čuda golemoga,
 Nestade ga časom sa očiju,
 U zmaja se Sekul pretvorio,
 Car Murate u sokola sivog,
 Zmaj sokola dohvati pod krilo [...].
 (Petranović 1867, II: br. 37; 261–267; kurziv S. M.)

⁷¹³ Ivanov i Toporov rekonstrukciju otvaraju dijalogom/agonom između Gromovnika Peruna i Zmije (Velesa). Riječ je o tekstovima koji govore o tome kako će Gromovnik ubiti Zmiju, a koji su dobro očuvani u Bjelorusa te u fragmentima i u Južnih Slavena (Belaj 1994: 340).

⁷¹⁴ “Mladinom i silinom ujedno odlikuje se najviše noćni Oganj” (N428). “[...] vedični Agni [...] je prestar, ili premlad” (N415; usp. *Dictionary of Mythology* 1994: 26).

⁷¹⁵ O porazu ugarske vojske pod vodstvom Jánosa Hunyadija u trodnevnoj bici na Kosovu polju, od 17. do 19. listopada 1448. godine usp. Kostić 1925.

U navedenoj je pjesmi Banović Sekula upozorio Janka da ne strijelja ni zmaja ni sokola, jer mu zmaj želi dovesti Murata II. živog. Janko je upitao srpske vojvode koga da strijelja, na što mu oni odgovaraju – *bilo koga* jer “ljute piske slušat’ ne moremo!” (283). Osim što se atribut *sivi* u sintagmi *sivi soko* promatra kao epitet koji se “i u običnom govoru vrlo često” (Maretić 1909: 42) upotrebljava, sintagma *sivi soko* može označavati i posebnu, naročitu vrstu sokola – *sivog sokola* (*Falco peregrinus*) koji je najbrža životinja na svijetu – u obrušajnom letu dostiže brzinu od 300 km na sat (Visković 1996: 328). Ikonografija navedenoga *agona* dokazuje da su mnoge ptice grabljivice neprijatelji zmija – hvataju zmije i “uzlijeću s tim plijenom u kandžama” (ibid.: 288).

Kao sljedeći primjer Sekuline smrti Nodilo navodi bugaršticu Vojvoda Janko ustrijeli zmiju u vazduhu i tim Sekula u srce pogodi (Bogišić 1878: br. 19; N428)⁷¹⁶ koja tematizira trenutak kada je (Banović) Sekula “dojezdio na carev bijeli šator / Iz njedara [je] pustio ljutu zmiju krilaticu, / [...] / A s njom [...] je pustio sokola lijepu pticu” (812–815). Bugarštica ne označuje Sekulinu zoometamorfozu u zmiju krilaticu, već ispuštanje iz njedara ljute zmije krilatice (krilata zmija jest figuracija zmaja)⁷¹⁷ i sokola, lijepe ptice. U bugaršticu se ne ostvaruje neposredna zoometamorfoza, što Branislav Krstić⁷¹⁸ objašnjava time što se metamorfoze u određenim slučajevima

⁷¹⁶ O ostalim pjesmama koje govore o smrti Banovića Sekule usp. Krstić 1938: 86–88; Lukić 2016.

⁷¹⁷ Zmaj je “zeman, zemni” [...]. Leteći zmaj u mitologiji je prirodan nastavak zemnog zmaja, zmija, zmijca”. Zmija je *tabuistička riječ*, “po postanju pridjev sa značenjem ‘zemna’ (koja puzi po zemlji) – [...]”. Riječ **zmija* označavala je zemnu, nedomaću zmiju, za razliku od one domaće koja, po narodnom predanju, živi pod pragom i čuva dom [*zmija čuvarkuća*, op. S. M.]. Zmija je također, u raznim mitologijama, simbol plodnosti zemaljske ili ženske, simbol vode, kiše; s druge pak je strane ona simbol ognjišta, doma (usp. domaće zmije, zmije kućarice), muške plodnosti (zbog oblika)” (Gluhak 1993: 698). O etimologijskoj poveznici *zmije* i *zemlje* usp. Gura 1997: 287. Stjepan Banović u vjerovanjima u Zaostrogu uočio je povezanost *zmije* i *zmaja*. Narod vjeruje da je zmaj kralj zmija i da na glavi ima krunu. Isto tako, bilježi kako na Brdu na Tribiću kada bi svirali na svirelicu, “onako bi sve dolazile k niman svakakve zmijetine na nikakav obruč, pa bi priko nega primetnile glave” (1918: 213).

⁷¹⁸ Zmaj ispuštajući *fylgju*, metamorfozom obično u orla, ulazi u borbu s neprijateljskim demonima (usp. Čajkanović 1924: 117). O sukobu između orla i sokola usp. pjesmu *Boj sokola i orla* (Ispod Jaorine; Petranović 1870, III: br. 60) koja se uvjetno može povezati s ikonografijom *agona* između zmaja (orla) i sokola. O šamanskom *agonu* usp. i sljedeće radove: Perić 2008 (koji *agon* situira u slavensku mitsku matricu o sukobu Gromovnika Peruna i zmije/zmaja Velesa/Volosa, kao zmajolika predstavnika kozmičkog kaosa); Radulović 2005 (koji postavlja prostornu antitezu između vrha i dna kozmičkoga stabla – *axis mundi* na kojemu se događa *agon* između ptice i zmije/zmaja);

ostvaruju izlaskom – prijelazom *homo duplexa* (suptilnoga tijela) – *fylgja* (duh zaštitnik u obliku životinje) iz materijalnoga tijela koji ulazi u borbu s neprijateljskim demonima, a Sekulino *ispuštanje* iz njedara ljute zmije krilatice i sokola tumači kao *pometnju* “docnijih pevača” – jer “u prvo-bitnim pesmama on je po svoj prilici puštao samo zmiju” (Krstić 1938: 90; Čajkanović 1924: 117). Navedenu zoopsihonavigaciju Dagmar Burkhart interpretira kao šamansku tehniku ekstaze te ako se životinja (lat. *animal*) koja simbolizira dušu (lat. *anima*) ubije, umire i osoba čiju je *personu* preuzela (1968: 477). Mitem *njedra* može se usporediti s istim mitemom u pjesmi *Kako je vila Banović Sekulu zadojila* (Ispod Jaorine; Petranović 1870, III: br. 37) jer potonja pjesma označuje *njedra* kao mjesto polaganja čudnovatoga cvijeća koje će poslužiti pri fitomorfnom rođenju zmajevitoga junaka, a u bugarštici pri *agonu* s Muratom II. (Banović) Sekula iz *njedara* pušta krilatu zmiju i sokola kao simbole ikonografije agona. Za razliku od epske pjesme *Smrt Banovića Sekule* bugarštica ne bilježi Sekulinu opomenu Janku da ne strijelja ni zmiju ni sokola. Vojvoda Janko upitao je *braću Ugričiće* koga da strijelja, na što mu oni odgovaraju – sokola *lijepu pticu*. Međutim, Janko je *ipak* i *usprkos svemu* ustrijelio (u srce) *ljutu zmiju krilaticu*. U zoometamorfozi Banovića Sekule u *zmaja šestokrila* / *ljutu zmiju krilaticu* prisutna je identična slika *zmaja koji obavlja sokola* i u takvoj kružnoj slici koja priziva arhetipsku mandalu *ouroborosa*⁷¹⁹ doljeću do čadora Janka Sibirjanina: “*Đe se zmija ovila sokolu oko krila*” (Bogišić 1978: br. 19; 27) – “*Zmaj sokola dohvati pod krilo*” (Petranović 1867, III: br. 37; 267).

U usporedbi s Veselinom Čajkanovićem i Branislavom Krstićem, koji zoomorfizam/zoometamorfozu Banovića Sekule u *zmaja* (*zmaj šestokrili* / *ljuta zmija krilatica*) tumače kao totemistički izraz, Alois Schmaus je interpretira kao *alter ego* junaka: *zmija/zmaj* kao *alter ego* Banovića Sekule, a *sivi soko* kao *alter ego* sultana Murata II. Riječ je o *mitskom identitetu*, o predodžbi *vanjske duše* (*die Seele ausserhalb* [usp. Schmaus 1973:

Suvajdzic 2014 (koji ističe da je smrt zmije krilatice, koju iz njedara ispušta Sekula, u osnovi mitska – “huda” smrt, nastala remećenjem obrednih pravila i prekršajem tabua čuvanja tajne. Dragoljub Perić u svojoj monografiji (2008) daje kontekst navedenih južnoslavenskih epskih junaka u okviru *shapeshiftera/mjenjolika*.

⁷¹⁹ Arhetip *ouroborosa* uvijek se pojavljuje kada se dolazi do granica svjesnoga znanja i kada se prekoračuje u područje *ad oculos*, tada se projiciraju arhetipovi (von Franz 1995: 2).

388–389; 1967: 5]). Navedenu zoometamorfozu *naqualizam* (tonalizam) – kult osobnih duhova-pokrovitelja (totema) koji je povezan s totemizmom (*individualnim* totemizmom), pri čemu je riječ o početku raspada klasičnog (*kolektivnog*) totemizma (usp. Tokarev 1978: 305–320) – Nodilo tumači totemom koji se određuje individualno, a koji se ne nasljeđuje ni po majčinoj ni po očevoj liniji: Banović Sekula zmajevske atribute ne dobiva ni od oca ni od majke, već od Zmaja s Jastrepca, *rodljivoga* zmaja.

Veselin Čajkanović zapisuje da je “naš narod između Turaka i zmiје pretpostavljao izvesnu mitsku srodnost”, te je izjednačivši Turke s demon-skom životinjom dao toj borbi mitski karakter.⁷²⁰ Stoga se Banović Sekula izlaže opasnosti kada se prepušta zoometamorfozi u *šestokrila zmaja / ljutu zmiју krilaticu*. Kao jedno od mogućih tumačenja Čajkanović navodi da je zoometamorfozom u *zmaja/zmiју* Sekula oteo Muratu II. snagu njegove totemske životinje.⁷²¹

Konstantin Viskovati polazi od pretpostavke da je prezime Drakulović (Zmajević) preneseno na Sekulu sa sina vlaškoga vojvode Vlada Drakula (Dragutin Kostić navodi da je riječ o sinu Vlada I. Drakula; međutim, riječ je o sinu Vlada II. Drakula) “u nekoj poznijoj preradi prvobitne pesme o boju na Varni g. 1444, u kojoj su se obojica spominjali kao učesnici jedan do drugoga” (Kostić 1938: 542; usp. Viskovati 1935–1936; usp. McNally i Florescu 1988: 31). Viskovati bilježi kako je narod Vlada Drakula u početku njegovih borbi protiv Turaka prozvao Dragu (*Dragul*; rum. – voljen, ljubljen, drag). Međutim, zbog njegovih kasnijih okrutnih sukoba s Danom III. prozvali su ga Dracu (*Dracul*; rum. – đavao). Na osnovi fonetske zamjene *Dragu* u *Dracu*/ [g]–[c] objašnjava kako su Banovića Sekulu narodne pjesme imenovalе kao *Dragulovića* i *Drakulovića*. Time nastoji riješiti Maretićev upit: “Ne zna se, zašto Sekuli Bogišićeve pjesme 18. i 21.

⁷²⁰ Usp. totemistička vjerovanja prema kojima su Turci postali od zmiје (Čajkanović 1924: 110–111).

⁷²¹ Drugo Čajkanovićеvo tumačenje Sekuline zoometamorfoze u zmijski/zmajski habitus određeno je narodnom tradicijom prema kojoj je Sekula bio zmaj (1924: 116). Branislav Krstić takvo tumačenje smatra vjerojatnijim i pritom napominje da zoonadimak ne mora biti povod za zoometamorfozu u usmenoknjiževnoj pjesmi, a kao primjer navodi zoonadimak *Zmaj od Noćaja Stojana Čupića*, za koga legenda bilježi da se, kada je udario na Turke u mačvanskoj šumi Kitogu, čuo šum sa *zmajevitim* plamenom i čudnim sjajem (1938: 89). Zmaj je “nasuprot sličnim mitskim bićima, kakva su aždaja i ala, vrlo blizak čovečjem obliku”. U usmenoknjiževnim epskim pjesmama zmaj je toliko antropomorfiziran i od “starog zmajevitog oblika njemu su ostali samo atributi, ‘obeležja’” (Čajkanović 1924: 116–117).

daju prezime *Drakulović*, a pjesma 20. zove ga *Dragulović*” (1909: 166), i pritom zaključuje da je vjerojatno oblik *Dragulović* s obzirom na promjenu *Dragu* u *Dracu* bio prvotan: Bogišićeve pjesme 18. i 21. navode *Sekule Drakuloviću*, a pjesma 20. – *Sekule Draguloviću*. Pri navođenju časnika u boju na Varni u narodnoj pjesmi, *Drakulović* je slijedio iza *Banovića Sekule* – primjerice, *Sekule bane, Drakuloviću*, što je kasniji narodni pjevač, kojemu je *Drakulin* sin bio manje poznat (kategorija *narodne* “meke” memorije), mislio da je Vladovo ime (*Drakula, Drakulović*) *Sekulino* prezime (usp. Viskovati 1935–1936: 162).

Banović *Sekula* nosi zooprezime-zoonadimak *Zmaj* (rum. *Drakul* – *zmaj*, đavao) i nazvan je *Drakulovićem, Dragulovićem, Dragilovićem*. *Dragutin Kostić* zapisuje kako je u narodnokarakterološkoj srednjovjekovnoj simbolizaciji Turčin predstavljen *zmajem*, a Srbin *vukom*, i zoonadimak-zooprezime *Zmaj* tumači u vezi s “viteškim ‘krstaškim’ ordenom *Zmaja*,⁷²² [...], koji je god. 1408. zasnovao kralj Žigmund posle krvave pobjede nad ‘krivovernim’ (bogumilskim) Bosancima kod Dobora” (*Kostić* 1938: 543). Banović *Sekula* mogao je dobiti orden od kralja *Vladislava Varnenskog* ili je *Sekula* “(*Drakulović*, a ne *Drakul*) mogao [...] naslediti viteški nadimak *Zmaja-viteza* od oca ili pretka koga” (*Kostić* 1938: 544).⁷²³

Feminina *aždaja* vs. maskulini *zmaj*

Prve naznake o *Ognju/zmaju*, o bliskosti između *Ognja* i *zmije/zmaja*, Nodilo iščitava u *ŗgvedskim* predodţbama vatre obrisima vijuganja *zmij-skoga* tijela. *Agni* je “izrazita slika *zmaja*”, a *zmija/zmaj* “olićuje” *Ognja*: “Ako išta, u mitovima našim, stoji iznad svake i najmanje sumnje, to je ovo, da *zmaj*, toliko raznošen po pjesmama i pućkim prićama, olićuje

⁷²² Prema Eleazarovu nagovoru, koji je donio *Tajnu knjigu* Maga *Abramelina*, a koja je “nezaobilazni [...] dokument na osnovi koje se moţe razumeti ućenje i praksa vampirizma kome su bile posvećene znamenite porodice Srednje Evrope”, kralj *Sigismund* osnovao je “*Red Izokrenutog Zmaja*” – red koji prikazuje “*zmaja u mitologiji krvi*”. *Drakul* i njegov sin *Vlad Tepeš Drakula* pripadali su ovom redu u koji su bili inicirani “misterijom krvi prema *Abramelinovu* obredu”, koristeći *alkemiju krvi* i *smrti* (*Bourre* 1989: 43, 26–27, 97, 43). Kralj *Sigismund* zajedno sa svojom suprugom *Barbarom Celjskom* (*Crnom kraljicom*) utemeljio je *Red zmajskih vitezova* (*Ordo equestris draconis*).

⁷²³ “I naš despot *Vuk*, i vlaški vojvoda *Vlad*, i ban slavonski *Jovan* (*Ivan*) *Sekelj* (*Sekula*) dobili su junaćki nadimak *Z m a j* (*Drakul* odn. *Drakulović*) kao nosioci viteškog ordena ‘*Zmaja*’” (*Kostić* 1939: 97).

Ognja" (N429). Završni okvir Nodilove "meteorološke" studije čini tvrdnja kako su predaje o "zmijinjem i zmajevskom Ognju" najviše potvrđene u *Ṛgvedi*, kod Litvina/Litavaca te Srba i Hrvata (usp. N461). Kao jedan od Agnijevih ikonograma *Ṛgveda* postavlja sliku *zmaja* (RV I,79,1) i *zmiје* (RV I,141,7; RV II,2,4; RV VI,2,8). Pritom Nodilo upućuje na to kako je Agni "po-sve različit od one grdne zmijurine, koja oblake sapinje, te se zove u Indâ Ahi, a u Eranaca Ažidaha, u nas Aždaha" (N430), čime inducira eufemizaciju *zmiје/zmaja* njihovim (njegovim) kontrapunktiranjem Ahiju/aždaji (Çushna, Vṛtra, Ahi) (Kuhn 1859: 52), otvarajući moguću sličnost između *ale* kao demona nepogode i *aždaje*, s obzirom na to da *aždajine* attribute određuje atributima Ahija, a *alu* poistovjećuje s Çushnom – *onaj koji suši* (N58–59). Zlotvora "koji u oblacima zaustavlja plodonosnu kišu" atribuirao polisemijom negativnih mitskih atributa: "[...] Vala (prikrivatelj), Çushna (sušar), Vṛtra (obavijajući), Krishna (crni), Namuci (zapinjač), Râuhīu (ra-steći), Pipru (otečeni), Ahi (zmija)", a može se usporediti s mitemom *Zmija s dna* (*āhi budhnyā*) – *Zmijom* koja boravi u korijenju Svjetskoga stabla, a koja će u Rajskom Vrtu poprimiti bimorfnost Lilit kao žene i *zmiје/zmaja* (N57; Ivanov i Toporov 1974: 37). Nodilo upućuje i na sintagmu (njegovim bilježenjem) *ahi budhia* koju prevodi sintagmom olujni *zmaj*: "Ahi budhia boravi u dubini oblačnog mora, te će biti, po mnenju Grassmannovu (Rig-Veda, I Th., s. 38), olujni oblak, k zemlji nizoko spušten, a pun grda" (N698–699).⁷²⁴

U arhaičnim tekstovima Indrin protivnik figurira kao *zmija/ahi*.⁷²⁵ U usporedbi s Valom koji je krave zarobio u *grotlu*, *spilji*, Vṛtra je ikonografski označen kao *zmaj/zmija* koji je zarobio vode (Ježić 1987: 71, 81). Pritom Nodilo apostrofira kako se hala pomišljala u poveznici s *aždajinim* habitusom; u usporedbi s *aždajom* koja boravi u jezerskoj vodi (akvatična proždrljivost), *sušna* i *nesita* hala oblijeće nebom, *goneći oblačine* i sipljući grad (potop ostvaruje iz celestijalnoga ontema).⁷²⁶ Aždaja, za koju Nodilo navodi da pripada *najizvornijem* mitu, figurira kao oponentica solarnih

⁷²⁴ Usp. Hermann Grassmann: *Wörterbuch zum Rig-Veda*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1873.

⁷²⁵ Ljubinko Radenković detektira kako su sa *stajaćim* vodama povezane *ala*, *aždaja*, *lamja* i *stija* te kako je *aždajina* hibridna ikonografija inicirana u povezivanju s *alom* ili *zmajem*, pri čemu je *aždaja* zamijenila *stariju* *alu*. Ubijanjem *ale* nastaju olujni oblaci i grad (1997: 105–106).

⁷²⁶ Usp. 1. i 4. poglavlje ove knjige.

božanstava i određena je demonskom policefalijom (pored jedne može imati dvije, tri ili devet glava) (usp. N58, 171). Zmaj se bori protiv ale (grč. *grad, tuča*; tur. Hala), demona nepogode koji/a donosi gradonosne i olujne oblake, posebice u prvoj polovici ljeta kada dozrijeva žito, i koja je često identificirana sa zmijom/*gujom*. Anna A. Plotnikova zaključuje kako balkanske olujne demone ujedinjuju iste osobine i funkcije: riječ je o ženskom spolu olujnih *proždrljivih* demona koji imaju sposobnost izazivanja nepogode (1997: 98). Prema vjerovanju ala može izjesti Sunce (vjerovanje koje je povezano s pomrčinom Sunca) te se ponegdje prakticira apotropejsko pucanje iz pušaka kako bi se obranilo Sunce od alina *proždiranja* (N253). U indoeuropskoj mitologiji u kojoj epicentralno mjesto pripada zmiji i zmaju, zmija (*ofiolatrija*) nerijetko je atribuirana kao sinonim zmaja. Heinz Mode, koji zmaja određuje kao polimorfnu životinju, napominje da leksem *zmaj* (*Drache*) sadrži porijeklo u latinskoj riječi *draco* – zmija (lat. *draco* – zmija, *zmaj*) (1983: 120), a Jacob Grimm u *Deutsche Mythologie* (1835) atribuirao zmaja kao zmiju koja gmiže ili uvija se na zemlji, a uzdiže se pomoću svojih krila.⁷²⁷ Heinz Mode uspostavlja razliku između dvaju teratoloških palmipeda – *Drache* i *Lindwurm*, pri čemu posljednju teratološku morfologiju opisuje kao leteću i čudovišnu zmiju/*zmaja* njemačko-nordijskih predaja (Mode 1983: 258).⁷²⁸ Kao i Nodilo, dakako drugim interpretativnim instrumentarijem, Ljiljana Pešikan-Ljuštanović (2012) interpretira aždaju/alu kao žensku hipostazu zmaja, i pritom ne upućuje na Nodilovu rodnu interpretaciju feminine aždaje i maskulinoga zmaja.

U munji koja iskače iz crnoga oblaka Indi su zapazili strašnu guju Ahi koja želi oteti vodu, a Iranci govore o Azhi-dahâki. U usporedbi s celestialnom vedskom “aždajom”, iranska aždaja je terestijalna, povezana s akvatičkim ontomom (planinskim jezerom), u okviru čega topos jezerska voda u Nodilovoj interpretaciji figurira kao nekadašnja “voda oblačna” (N321). Riječ je o saurohtonom prijelazu od *munjevine* aždaje iz vedskih pre-

⁷²⁷ Grimm, Jacob. 1968 (1835). *Deutsche Mythologie*. II. Band. Graz: Akademische Druck – u. Verlagsanstalt. S. 573. “Alt slav. bezeichnen *zmij* (masc.) und *zmija* (fem.) Schlange, jenes mehr den drachen” (Grimm 1968: 575).

⁷²⁸ O etimologiji riječi *der Drache* (*zmaj* – bajoslovna životinja) i *der Lindwurm* (*zmaj*) usp. Jöckel 1995: 25–31. Grčka riječ *drácon* tvorbeno je motivirana glagolom *dérkomai* (gledati). Vjerojatno je da su Grci uslijed fascinacije osjećajem nelagode koji izaziva ukočenost zmijskoga pogleda to biće imenovali deskriptivnom sintagmom životinja s ukočenim pogledom – *drácon* (Jöckel 1995: 29). Podsjećam na četveronožnu, krilatu fontanu *Lindwurma* iz 16. stoljeća u Klagenfurtu.

dodžbi prema iranskoj terestijalnoj aždaji koja je bliska južnoslavenskom saurohtonom palmipedu. Nodilo iznosi hipotezu da su Slaveni kontaktnim posuđivanjem primili iranski leksem *aždaja*, tragom čega Feriduna (Traëtaona) postavlja u paralelizam s vedskim Tritom/Traitanom, *trećim Suncem* (N221).⁷²⁹ Cjelokupan navedeni *arijski* mit grčka je mitologija diferencirala u dvije klasične priče: priču o solarnom Apolonu koji je pogubio *aždaju* Pitona te o solarnom Perzeju koji je spasio Andromedu od *vodene aždaje* (N171–172). Priču *Aždaja i carev sin* (Karadžić prip. br. 8) Nodilo uzima kao primjer Sunčeve borbe s niktomorfnom aždajom (N170),⁷³⁰ gdje akvatična aždaja (ontem njezina prebivanja određen je jezerom) ostvaruje zoometamorfozu u zeca koji u *arijskom* zoomorfizmu, prema Nodilovu određenju, personificira Mjesec i noć.⁷³¹ Kao varijantu te priče navodi priču *Aždaja i kraljeva ćerka* (Vila: list za zabavu, književnost i nauku, 1867, br. 47; usp. N171).

U *litvinskim*/litavskim i slavenskim vjerovanjima zmija se očituje kao *živi simbol* (realizirana metafora) boga. U razmatranju teofanijske simbolizacije zmije Nodilo prvi put polazi u detaljnije slavensko-baltičke paralele (slavensko-litavske). Mavro Orbini u *Kraljevstvu Slavena* (p. 55) izvješćuje o *litvinskom* bogu Ognja/Ugnis (Znicz), upućujući na to kako su zmije bile dionice božanstva, “te da ih po kućama ljudi hranjahu žrtvom mlijeka i kokošiju, držeći ih nepovrjedivim” (N430). Pogledajmo Orbinijev zapis o tome kako su *Litvini* štovali boga vatre Znicz, “te na nekim mjestima i u najvećim gradovima održavahu stalan i vječan plamen, nikada ga ne gaseći”:

Vjerovahu k tome da otrovnice i druge zmije nose u sebi dio božanske prirode, te ih hranjahu po kućama i u obiteljima kao kućna božanstva, prinoseći im žrtvu u mlijeku i kokošima. Bijaše stvar opasna i pogana za čitavu obitelj ubiti neku od tih zmija ili joj nanijeti kakvo zlo.

Nodilo upućuje na to kako se u Orbinijevo vrijeme skoro cijela *Samogitija*, uslijed Lutherova pokreta, *odmetnula* od katoličke vjere i ponovno se vratila na prvotnu *poganštinu* te se ondašnji biskup 1597. godine žalio da *Litvini*/Litavci žrtvuju gromovima (*perkuni*), obožavaju zmije i štuju svete

⁷²⁹ O leksemu *aždaja* u Nodilovoj interpretaciji usp. 1. i 2. poglavlje ove knjige.

⁷³⁰ O aždaji Vrkolak usp. N253.

⁷³¹ Usp. 11. poglavlje ove knjige.

hrastove (prema Brückner 1886: 164).⁷³² Nodilo zaključuje da se spomenuto navođenje zmija između gromova (*perkuni*) i hrastova može smatrati dokazom za to da su zmije bile povezane s gromovnim Ognjem (N431),⁷³³ što ilustrira zagonetkom (iz Novakovićeve zbirke) *Jedna guja preko bijela svijeta* čiji odgonetljaj glasi *munja*.⁷³⁴ Za vjerski običaj zmija kućarica (koji se može uvrstiti u totemsku zoofiliju, zoolatriju) i njihova obrednoga hranjenja mlijekom potvrdu pronalazi i na južnoslavenskim prostorima, s obzirom na vjerovanje prema kojemu se zmija koja je pronađena u prostoru kuće ne smije ubiti: “Do domaće je zmije i sreća domaća” (N431).⁷³⁵ Simbolički paralelizam prema kojemu Oganj figurira kao zmija ili zmaj potvrđuju narodna vjerovanja prema kojima do zakopanoga blaga leži zmaj kojega je potrebno ukrotiti prije nego što se dođe do blaga: “Da je do blaga vrag, to je novije umetanje i potonji razvoj istog praznovjerja, premda katkada čuva blago i indijska neman Vritra” (N433).⁷³⁶ *Stablo od svjetlosti* figuracija je našega uzlaza do *nebesnoga vidila* i *oblačnoga Ognja* što ga personificira vila ili oblak. Na taj način Nodilo vile povezuje s *oblačnim Ognjem* te nakon studije “Gromovnik Perun i Oganj” piše studiju o vilama. Pritom navodi kako *Ognja oblačnog* – Ognja među višim vodama simboliziraju planinski izvori (N433).

Za štetu koju nanosi zmija koju u Crnoj Gori zovu kravosica ili kraosica, a u Dalmaciji – kravosac, pri čemu je riječ o zmiji neotrovnici (*Elaphis quateradiatus* – Brusina), Nodilo zaključuje kako je riječ o šteti koja je čisto mitske naravi – “za koje puk krivo drži da će kravu i kozu isisati, te ih se boji” (N434).⁷³⁷ Pritom postoji i vjerovanje da zmije induciraju pojedine

⁷³² Navedena stranica Brücknerove studije ne podudara se s bibliografskim podatkom u *Archivu* (*Beiträge zur litauischen Mythologie* 1886, 9, str. 1–35). O povezanosti kulta zmije i kulta predaka usp. Zečević 1970a: 136; Kropelj 2005.

⁷³³ “Najčarobnije mjesto na šumovitoj obali Njemena jest brdo Rombinus nedaleko od grada Tilžita. Rombinus je litavski Olimp. Po mitologiji litavskoj tu je bilo negda središte litavskih bogova, gromovnika Perkuna [...], Laima [...], božice sreće i ljubavi i dr. [...] Još danas proviruju ispod guste mahovine tragovi pustih ruševina kula i gradina” (Florschütz 1910: 21).

⁷³⁴ Kao priče u kojima se zmija očituje kao oganj Nodilo navodi, primjerice, priče iz sljedećih izdanja: Stojanović 1867: prip. 61; *Vila beogradska* 1867, br. 16; Kojanov Stefanović prip. 8 *Dragojlo* i *Dragana* (usp. N431–432).

⁷³⁵ Nodilo ne spominje moguće ilirske utjecaje (usp. Stipčević 1981).

⁷³⁶ O transgresiji zmaya u *vraga* koji čuva podzemno blago usp. 5. poglavlje ove knjige.

⁷³⁷ Zoodemona kravosavca, što ga Kavanjin rabi u opisu Belzebuba (*Kravošacah od krilati*); savio je tri najveća zmaya, XXI, 103) u svom “univerzalnom epu” *Povist vangel-*

bolesti, a njihova druga priroda omogućuje da ih se koristi i u bajanju: u “pučkim bajanjima, vrlo je zdravo sve što je zmijinje, pa i stvari, koje se zmijâ samo dotakođe” (N434). Za štap kojim se od žabe odagnala zmija vjeruje se da olakšava porođajne muke i ženama i životinjama. Štap je *slika zmije*, njegova je čudotvornost označena uporabom u liječenju (N435, usp. Radenković 2012). Nodilo zaključuje: zmija je *potrebač* ili *poštapak* bogu u pučkoj kozmogoniji. Kako se Janja ukazuje kao krčmarica, tako se i zmija pojavljuje kao *ručkonoša* – *ljuta guja ručkonoša* (Osobiti orač; Karadžić I, 236).⁷³⁸ U početku svijeta (*in illo tempore*) zmija se nazivala *krasa*: imala je noge, ali kada je prevarila Evu, Bog joj je oduzeo sposobnost hoda i otad nosi ime *zmija*: “Da ko zmiju u procijep uhvati, pa da je k vatri pripeče, ona bi noge pokazala, no i svak, ko bi noge vidio, odmah bi umro” (N436).⁷³⁹ Za njezino prvotno imenovanje *Krasa* Nodilo pretpostavlja da je *ognjeno* te ga postavlja u paralelizam s leksemom *kres* (krijes), čime otvara značenje *ona koja gori, sije*.

Potruga za zmajevima Nodila će ponovno vratiti na grabancijaške pozoje iz kajkavskih priča: *pozoj*, “što on ‘zja’ što proždire”.⁷⁴⁰ Dakle, nije riječ o kanibalskim aždajama, već o zmaju koji plamenim jezikom “guta drv-lje”, o olujnim zmajevima koji svojim djelovanjima predočuju munjevnoga Ognja, Agnija (N437).⁷⁴¹ Pritom se poziva na svjetove *Rgvede* u kojima se

ska bogatoga, a nesrećna Epulouna, i ubogoga a čestita Lazara, iliti od štete bogastva a koristi ubožtva, vjerojatno preuzima iz Gundulićeva opisa paklenoga vijeća u Osmanu (XIII, 77; *kravosac* – zmija za koju se vjeruje da siše krave), što ga je poznao iz prijepisa. Dragutin Hirc navodi kako je širom Hrvatske postojalo vjerovanje da *kravosac* siše krave. “Mlijeko takove krave nije čisto, a katkad je krvavo.” Nadalje, za Dalmaciju Hirc bilježi da to nije “Eskulapovka, već 5–7 stopa duga zmija *Elaphis cervone* (Coluber quateradiatus), koju zovu *kravosac* i *kravarica*” (1896: 18). Na Pagu bila je poznata zmija *krausac*, za kojega Božidar Širola navodi da je “neotrovan, ‘samo natuče čovjeka’” (1938: 55).

⁷³⁸ U *Prosvetinu* izdanju u bilješci spomenute pjesme navedena je samo jedna rečenica: “U ovoj pesmi jasni su tragovi mađije, ali je njen smisao mutan” (Đurić 1953: 704). Iz toga je izdanja zamjetno koliko se Nodilo trudio razjasniti pojedina *tamna* značenja i pružiti određeni prilog povijesti značenja (semantike). Čudotvornu moć oko Božjakovine ima štap “kojim se zmija ubije prije Jurjeva”. Gospodar mora tim štapom tri puta obići polje ili njivu, zataknuti ga u žito i tada će njivu zaštititi od vrabaca (Hirc 1896: 11). Zmija koja se obavlja oko štapa drevan je simbol medicine (Asklepijev/Eskulapov štap) (usp. Knežević 1960: 62).

⁷³⁹ O slavenskim vjerovanjima o mitemu *zmijskih nogu* usp. Gura 1997: 305–306.

⁷⁴⁰ Više o pozojima pisala sam u članku iz 2009. godine pod naslovom “Zmaj i junak ili kako ubiti zmaja na primjeru međimurskih predaja o grabancijašu i pozaju” (*Narodna umjetnost* 6/2: 11–36).

⁷⁴¹ O grabancijaškom pozaju usp. 7. poglavlje ove knjige.

apostrofiru kako Agni proždire stabla (RV I, 58, 5; RV I, 143, 5).⁷⁴² Nadalje, Nodilo ponovno priziva etiologiju *pozoja* koji nastaje od zmije (koja svjedoči o njegovu ognjevitom postanku), od ribe, žabe, a izvija se iz blatne vode ispod zemlje te juri zrakom i pušta munje, vihor i grad. Pored olujnoga aspekta, zmaj ima sposobnost izazvati i *ljetnu* sušu: u Crnoj Rijeci u Srbiji vjerovalo se da je pao (na zemlju) te kako bi žega prestala i kako bi ponovno nastupilo kišno razdoblje, mladi ljudi (u ritualnoj nagosti) tjeraju zmaja: "Skinu se svi goli, a izabравši jednoga izmegju sebe za cara, zašire poljem, lupajući u koješta i ništa ne govoreći" (N431). U trenutku kada je jedan od *seljana* (mladić koji je odabran za *cara*) opalio iz puške, vjerovalo se da je zmaj potjeran. Tako Nodilo ponovno ističe kako su *nagost* i *obredna* šutnja bitni obredni elementi.

Pored ognjevitih/*munjevnih* zmajeva Nodilo navodi i zmajeve s *aždajinom* naravi (N438) te ističe kako su među *jekavcima* njihovu sudbinu zabilježili jedino Dubrovčani u svojim ljetopisima. Legenda kaže kako je sv. Hilarion spalio zmaja-aždaju na lomači na morskoj obali (*Ann. Rag.* p. 11–14): "Što se zmaj ognjem pali, ovdje je veoma značajno; a i sami ljetopisi dalje kažu, da su oni stanovnici negda zmaja bogom držali" (N438 [usp. Marks 1998]).⁷⁴³

Rodljivi zmaj može se odrediti kao simbol aktivnoga i demijurškoga principa. Kao volativni bimorf – krilata zmija (*draco volans*),⁷⁴⁴ zmaj je kombinacija ptice (krila, duh, *uransko*) i zmije (krljušti, materija, *ktonsko*).

⁷⁴² Kao epitet boga Agnija u jednoj himni (RV II, 4. 5) navodi se *drvojed- van-ád-* (Loma 1997: 158).

⁷⁴³ Zmajeve-aždaje u prethodnoj je interpretaciji motivom zauzdavanja zmajeva usporedio s grabancijaškim zmajevima. U legendarnoj pripovijesti Dubrovnika, godine 802. pustinjač sv. Hilarion (Ilarion) zauzdao je zmaja pripitomljenoga, vodeći ga iz pećine u more (*Ann. Rag.*, p. 13). Navedenu legendu Nodilo uspoređuje s vjerovanjem u grabancijaše i njihove zmajeve (N227). Npr. Serafino Razzi, jednako kao i Anonimova *Kronika*, bilježi o zmaju koji se pojavio u Cavtatu 789. godine, a koji je harao "obližnjim obalnim krajevima, ubijajući i proždirući sve na što bi nailazio, ljude i životinje" (Razzi 2011: 29). Kavanjin u *Povisti vangelskoj bogatoga, a nesrećna Epulouna, i ubogoga a čestita Lazara*, iliti od štete bogastva a koristi ubožtva navodi kako se od *ždrakuna* kojega je sažgao sv. Hilar "Izkotila zmaja suna (suna – sila)/ Vojaš" (X,200), što znači da prema njegovu tumačenju sv. Hilar nije ubio/sažgao zmaja Boasa kako navode kršćanska legenda i, primjerice, Palmotićevo *Pavlimir*, nego je ubio *ždrakuna*. Pritom Boasa, kojega je ubila Diva strijelom (X,202), tumači kao poljodjelskoga neprijatelja/*napasnika* koji nanosi štete poljima i lugovima (X,200), uništava stabla, ogoljuje njive, pali travu, truje virove, ubija stada i pasture (X,201).

⁷⁴⁴ Pritom ne mislim na guštera legvana iz porodice agama (*Agamidae*) – *Draco volans*.

Zmaj je *kopnena (podzemna)/vodena i nebeska* životinja: “manifestacija [je] životodavnih voda (zmija) i životnog daha (ptica)” (Cooper 1986: 192). Zmaj sjedinjuje dva kontradiktorna principa – (pod)zemnu vodu i (nebesku) vatru, kopnenu (zmija) i nebesku (ptica) životinju, životinju donjega i gornjega svijeta, i time postaje simbolička predodžba kozmičke osi (*axis mundi*), medijator između zemaljskih i nebeskih energija: “Uzalud se pokušavalo da se ustanovi razlika između zmaja *long* (vodenog) i zmaja *gui* (kopnenog)” (Chevalier i Gheerbrant 1987: 794). Kao nebesko biće zmaj se dovodi u vezu s gromom (riga vatru), koji je nedjeljiv od kiše, i plodnošću (donosi *nebesku* kišu) – prosipa *oplodne* vode. Nodilo *vodeni* (vodeno-kopnjeni) simbolizam povezuje s akvatičkom aždajinom proždrljivosti i upućuje na *Zmajev ognjeviti (vatreni)* simbolizam (Zmaj kao Oganj, *uranski* aspekt zmaja), što je podloga zmajeve uloge u cikličkoj objavi agrolunarnih promjena. Time su omogućene eufemizacija i rehabilitacija (*zmijske*) zmaja i sukladno tome poništenje njihovih *mračnih* manifestacija. Ako je naglašen vodeni simbolizam (vodeno-kopnjeni/princip *yin*) zmaja, riječ je o *akvatičkoj* aždajinoj proždrljivosti, o niktomorfnom simbolizmu Ahija. To ne znači da je time niveliran akvatički simbolizam zmaja, prisjetimo se samo kineskoga razlikovanja zmajeve vatre i (obične) vatre. Naime, ako zmajeva vatra dođe u dodir s vodom, gori, i upravo njegova bimorfna kombinacija toplokrvne i hladnokrvne životinje čini abrevijaturu zmajeve složene prirode kao sjedinjenja (*coniunctio oppositorum*) elementa Vatre i Vode, kao agrolunarne (cikličke) kombinacije mijena suhih i vlažnih kozmičkih (godišnjedopskih) razdoblja (Huxley 1997: 74).

Uz zoomorfne zmajeve Nodilo navodi i antropomorfna zmaja u mitemu *Zmija mladoženja*, pri čemu spomenuti mitem (zmaj koji se antropomorfizira u niktomorfna junaka) koristi kao negaciju teorije (naravno, riječ je o Légerovim i Miklošičevim postavkama) koja nastoji dokazati kako u južnoslavenskim mitskim sekvencama nisu zabilježene antropomorfne pojave / mitska bića (N439). Upućuje na narodno vjerovanje prema kojemu zmaj figurira “kao ognjeviti junak od kojega u lečenju oganj odskače i svijetli” (prema Karadžić: Rječnik – Ala). *Zmaja od ognja* tematiziraju usmenoknjiževno epsko pjesništvo i priče, u okviru čega Nodilo ističe kako rođenje, ženidbu i pogibiju (trimorfne postaje mitskih junaka, ili Campbellovim određenjem – *monomit*) zmijskoga mladića *najbolje* tematizira Karadžićeva pjesma *Zmija mladoženja* (II, 12). Riječ je o

rođenju induciranom rođajnom ribom (desno krilo zlatokrile ribe koja je izvađena iz dubine Dunava zlatnom mrežom). Pritom navodi tumačenje spomenute pjesme prema kojemu zmija figurira kao “mladi Oganj koji se ženi” (N440). Svetozar Matić zaključuje kako u usmenim pričama bez-djetni roditelji koji se mole Bogu dobivaju *dijete-nakazu* (1953: 643). Rekla bih da je ipak riječ o djetetu *graničnih atributa*,⁷⁴⁵ *coniunctio oppositorum* životinje i čovjeka, u okviru čega od ljudskih atributa posjeduje jedino sposobnost govora. S potonjim mitom Nodilo uspoređuje mit o Agniju koji se također rađa *iz voda*, a riba u *arijskom* vjerovanju posjeduje *falični* simbolizam. Navedenu pjesmu mitološki interpretira celestijalnom hijerogamijom: na nebeskoj visini ostvaruje se vjenčanje Ognja sa Zorom, pri čemu u trenutku vjenčanja (Zore) Oganj (noćni oganj) nestaje kao što nestaje i zmija mladoženja kada mu djevojka spaljuje zmijinu košulju.⁷⁴⁶ U spomenutom mitemu kralj i kraljica u Budimu, prema Nodilovoj interpretaciji, figuriraju kao Vid i Vida koji žene *mladoga Ognja* (N441). Zanimljivo je da mitem o zmiji mladoženji Nodilo ne povezuje s Apulejevom bajkom o Amoru i Psihi (*Zlatni magarac*), već ga postavlja u paralelizam s *rgvedskim* predodžbama o Agniju (N440).⁷⁴⁷ Podatak iz pjesme da zmija boravi u *duvaru* (zid, kućni zid) povezuje s *litvinskim*/litavskim vjerovanjima o kućnim (svetim) zmijama (N440). Navodi još jednu pjesmu koja donosi mitem o zmiji mladoženji (Karadžić II, 13; *Opet to, ali drukčije* – Iz Crne Gore), u čijim svjetovima noću zmija mladoženja sa sebe skida krila i

⁷⁴⁵ “Posrednik, bio on ‘stvarno’ ljudsko biće (npr. šaman) ili mitološki bogočovek onda poprima granične attribute – on je i smrtan i besmrtan, i čovek i životinja, i pitom i divlji” (Leach 1983: 110).

⁷⁴⁶ Budući da zmija periodično mijenja kožu (zmijski svlak) – *materijalno* tijelo, predočuje život i uskrснуće. “Ognjena zmija je solarna, očišćenje, transmutiranje i transcendiranje zemaljskog stanja” (Cooper 1986: 194).

⁷⁴⁷ Bettelheim navodi da je bajka/mit o Amoru i Psihi utjecala u zapadnom svijetu na sve kasnije priče tipa *mladoženja-životinja* (1979: 319). Međutim, Maja Bošković-Stulli zamjećuje sljedeće: “Čini se da spaljivanje zmijske kože u epskim pjesmama o zmiji mladoženji nema veze s bajkom tipa *Amor i Psiha* (Aa Th 425) jer se te pjesme nikad ne nastavljaju, kao spomenuta bajka, iščeznućem muža i ženinim traganjem za njim. Samo smo u jednom tekstu pjesme (iz *Pučkog lista*) primijetili kontaminaciju s tom bajkom, ali prilično osakaćenu [...]. Ni u ovom primjeru, dakle, ne polazi žena, kao u bajci tipa Aa Th 425, na daleko putovanje da traži svoga izgubljenog muža” (1975: 109). Prema *zakonu žanra*, u pjesmama *zmajeviti* junak umire (nakon što mu je *uništen svlak*), a u pričama odlazi u (neki) *drugi* svijet (drugi kôd separacije). Suvremeni istraživači posebice bajke o mladoženji životinji (tip *Ljepotica i zvijer*) istražuju u poveznici s mitovima. I dok u Apulejevoj priči Psihina potraga za Amorum podsjeća na stupnjeve inicijacije, u bajkama je završetak označen nestankom čarolije (Stephens 2000: 330–334).

okrilje (riječ je o *vilinskim atributima* kojima ostvaruje pteropsihologiju)⁷⁴⁸ i košulju, nakon čega se razotkriva kao ognjeviti zmaj s trojnim obilježjem: vučja šapa, prema Nodilovim interpretacijama, *odaje* njegovo niktomorfno djelovanje (jačina noćnoga ognja), *orlujaska* pandža (snaga) i živi oganj koji *iskače* iz *zmajskih* zubi: “Orlovska pandža odaje jačinu, a vučja šapa noćno biće zmaja” (N442).⁷⁴⁹ Na osnovi mitema o Zmiji mladoženji Nodilo zaključuje da je u Srba i Hrvata kao i u *Litvina*/Litavaca postojalo vjerovanje u *mladoga noćnog zmaja*/ognja koji se svake večeri rađa na ognjištu i budi, dok *pred zoru* zamire (N444). Zanimljivo je Nodilovo tumačenje dijela *priče* koji upućuje na događaje sa zmijskim mladićem nakon što mu je spaljena zmijska košulja i nakon što napušta ženu zbog čina spaljivanja košulje (koju bi se moglo tumačiti i kao njegovu *placentu*): “Čini se, da je u priči mit zamišljen ovako: prema noćnoj svjetlosti i jačini, Oganj po danu omlitavio; opojen, on tada boravi s drugom ženom u drugom kraljevstvu” (N447).⁷⁵⁰

Zmajeve vučja šapa: niktomorfna priroda zmaja

Niktomorfnu prirodu zmaja (Zmaj Ognjeni Vuk) Nodilo iščitava na primjeru njegova likantropskoga atributa (vučja šapa), upućujući na to kako

⁷⁴⁸ Akademijin Rječnik leksem *okrilje* tumači – “isto što *krilo*; samo u narodnim pjesmama i samo u svezi krila i *okrilje* (ili *okrilja*). Kralj je b'jelu uhitio vilu ter joj snima krila i *okrilja* [...]. *Bogišić* u svome izdanju narodnih pjesama piše na str. 380–381: *Okrilje* je valjda kakva sprava ili ures na krilima, ali najprije pjesnička amplifikacija [...]” Marijan Košiček tragom erotičke imaginacije o vili kao (muškoj) *animi* za vilinsko *okrilje* bilježi da se “očito [...] radi o dijelu odjeće koji pokriva vilino krilo. A znamo što kod žena zovemo krilom – dio tijela gdje se nalaze njezini spolni organi”. Na temelju toga zaključuje da se *muška* erotička sanjarija o moći vila usredotočila na njezino spolovilo kao prebivalište vilinske natprirodne moći, “ali tako dugo dok je pokrito i sakrto pod odjećom i nedostupno muškarcu” (1991: 140).

⁷⁴⁹ Isti motiv donosi pjesma I, 11 iz Jukićeve zbirke i pjesma *Ženidba zmiје Ljutice Bogdana* (Petranović II, 4) (usp. N442–443). Kao *priče* s navedenim motivom Nodilo spominje, primjerice, *Zmija mladoženja* i *Opet zmiја mladoženja* (Karadžić prip. 9 i 10). O ktonskim svojstvima vuka i njegovoj povezanosti sa zmajem usp. Gura 1995: 103. U Samoboru na vratima i na djetetovoj zipci iscrtavala se *kredom* u jednom potezu *murska capa* (*vučja capa*) kao pentagram (Lang 1914: 146, 208). Riječ je o značenjskom pomaku *murske cape* na *vučju capu*, jer je zoosimbolizacija vuka slovila kao egzorcistički apotropej od zlih sila. U toj kategorizaciji veliku simboličku snagu nosilo je likantropsko ime (Vuk).

⁷⁵⁰ Nodilo bilježi kako u Crnoj Gori i Boki puk razlikuje nekoliko vrsta zmajeva – *skor*, *grabonos*, *beča*, *balavor* i *bloruša* – te da je riječ o posuđenicama (N438).

mitski vuk u *arijskom* sustavu vjerovanja simbolizira noć i time je zmajeva vučja šapa ikonografski prikaz njegova (Zmaj Ognjeni Vuk) djelovanja u niktomornim akcijama (N447). Polazeći od epske pjesme *Carica Milica i Zmaj od Jastrepca* (Karadžić 1845, II: br. 42; Maretić 1889: 88–89),⁷⁵¹ koja je postala predmetom propitivanja mnogih povjesničara i teoretičara književnosti, Nodilo nastavlja iščitavanje dvojakoga značenja zmaja – mitem o starome i mladome Ognju. *Zmaj od Jastrepca* (Jastreb-planine) jest Zmaj Ognjeni, rodljivi zmaj koji inducira rođenje zmajevitih junaka, pri rođenju Banovića Sekule djeluje kao posrednik fitomornim atributom – *čudnovato cvijeće* (N426). Mitem rodljivoga zmaja (čudesnoga ljubavnika) Nodilo uspoređuje s anglosaskim vjerovanjima, polazeći od djela *Die Sachsen in England* Johna Mitchella Kemplea,⁷⁵² koje navodi prema Kuhnovu djelu (Kuhn 1859: 50). U rodljivoga zmaja vjerovali su i Anglosasi (germanska plemena Angli, Sasi i Juti), kojima su se i nakon pokrštavanja “utvarali Zmajevi, gdje po zraku tamo amo lijeću, u oči Ivanja dne” (N456). Palili su ivanjske kresove i pronosili su ih “po polju okolo oranica, dok ognjevit Zmajevi s neba prosiplju sjemenâ dolje u vode. Tim skvrne se vode, i ko od njih pije, ili će umrijeti, ili će teško oboliti” (N456). Nodilo napominje kako je naknadna kršćanska interpretacija destruirala ulogu rodljivih zmajeva jer pretkršćanska vjerovanja ističu da su Anglosaskinje pile tu istu vodu kako bi “zanijele iskru ognjevitih Zmajeva, kao god što i Srpkinja Zmaj-Ognjen oblažase, ‘ne bil’ im se ragjali junaci” (N456).⁷⁵³ Rodljivi zmaj inducirao bi trudnoću žena koje su se kupale u njegovoj vodi.⁷⁵⁴ U usporedbi s Nodilom, Sima Trojanović, koji također navodi anglosaski ivanjski običaj prema Kempleovu djelu, rodljive zmajeve određuje kao hale, premda uspostavlja razliku između zmajeva i aždaja/hala. Isto se tako zadržava samo na *interpretatio christiana*:

⁷⁵¹ Andra Gavrilović u navedenoj pjesmi pronalazi motiv skandinavske skaske koji je iščitao u pjesmi *Skandinavska skaska o ribarevoj ljubi* K. Hercena (1910: 156–157). Tomo Maretić tu je pjesmu usporedio s dvjema pričama u Afanasjevljevim zbornicima; usp. Tomo Maretić: “Kosovski junaci i događaji u narodnoj epici.” *Rad JAZU*– Knjiga 97, Zagreb 1889. [str. 88–89].

⁷⁵² Usp. John Mitchell Kemple, 1853. *Die Sachsen in England: Eine Geschichte des Englischen Staatsmesens bis auf die Zeit der normannischen Eroberung*. I. Band. Leipzig: L. D. Weigel, str. 296–297.

⁷⁵³ Iskru živoga Ognja Nodilo povezuje s uskrsnućem Krijesa.

⁷⁵⁴ Crveni i Zeleni alkemičarski zmaj identificirani su kao negativne i pozitivne kozmičke energije, a manifestiraju se kao simbol yin – yang. U kineskoj alkemiji zmaj predočuje krv i muško sjeme (Cooper 1986: 192).

Ovo vreme kad se zagađuje voda oni su zvali “pasjim danima” (Dies caniculares) i trajalo je od 23. jula do 23. avgusta. Tada je i najveća žega i tada se Sasi nisu smeli kupati niti piti vode iz otvorenih mesta jer je sva otrovana onim pasjim “pucima” (zamecima), koji su ozgo pali na zemlju. (Trojanović 1911: 163–164)

Sličnost anglosaskih vjerovanja s pjesmom *Carica Milica i Zmaj od Jastrepca* Nodilo pronalazi u tome što su se anglosaski kresovi pronosili po polju oko oranica, a Zmaj od Jastrepca – nakon što ga ubija Zmaj Despot Vuk – “pade u polje Kruševo, u pšenicu slavnoga Lazara” (N457). Za samu pjesmu, koja tematizira dihotomnu prirodu zmaja, navodi da sve to što je čini historičnom jest “sama lagana pljeva, koju kad otpuhnemo, iskače nam pred oči do još neprelomljeni mit” (N457).

U spomenutoj epskoj pjesmi figuru protivnika Zmaja od Jastrepca čini Zmaj Despot Vuk – (eponimski) junak zmajskoga podrijetla, koji će se očitovati i kao pobjednik. U tom mitskom sukobu Nodilo iščitava suparništvo, *agon* između dvaju Ognjeva – staroga i novoga, koji se nadovezuje na “agon” Sibirjanina Janka i Banovića Sekule. Dvije zmije ili dva zmaja, što jedna drugoj grizu rep (arhetip *ouroborosa*) nagovješćuju da, iako u prividnom antagonizmu, sile i stvari u carstvu dualiteta stvarno proizlaze iz istoga izvorišta (Cooper 1986: 195). Prema pjesmi iz Karadžićeve zbirke Zmaju Despotu Vuku bilo je žao pogubiti Zmaja od Jastrepca budući da su zajedno proveli djetinjstvo, što znači da je i Zmaj Despot Vuk natprirodnoga – zmajskog podrijetla (Jakobson 1966: 24; Pešikan-Ljuštanović 2002). Noću je Zmaj Despot Vuk krenuo prema gradu Kruševcu, ali nije htio otići u Lazarevu kulu, već je otišao u polje Kruševo – u pšenicu slavnoga Lazara, gdje ga je ujutro ugledao car Lazar kako je razapeo šator te kako sjedi i pije rujno vino. I u djetinjstvu je Zmaj Despot Vuk pobjeđivao u igri Zmaja od Jastrepca. Riječ je o mitskom srodstvu Zmaja i Junaka, Čudovišta i Junaka. Svaki junak nosi nešto čudovišno u sebi, i svaki pojedini junački čin nosi atribut teratologije. Nisu slučajne zooporedbe junaka i čudovišta jer čudovišta su neustrašiva i pred Smrću. Čudo je jače od snaga stvarnosti. Protivnici mogu biti samo Oni koji su sličnog ili istog podrijetla (Burkhart 1967: 152).

Vjerovanje u zmaja kao *dobroga demona* koji određuje atmosferske pojave u korist ljudi (zmaj kao *kišodavac*) ogleda se u ustaljenoj epskoj slici o taborovanju izuzetnoga (epskog) junaka u spomenutoj epskoj pjesmi:

Zmaj Despot Vuk razapinje šator (prije *agona*) u (na) Lazarevoj pšenici. Smrtno ranjeni Zmaj od Jastrepca nije pobjegao u planinu, nego *nebu pod oblake*. Pozivajući se na Kuhna, Nodilo navodi da su Indima, Germanima, pa tako i Slavenima u prvotnim vremenima planina i oblak bili jedno, apostrofirajući: *Planinski Zmajevi su Zmajevi iz oblaka* (N457; usp. Kuhn 1859: 152). Noćni dolazak Zmaja Despota Vuka na vilovitom vrancu može se osvijetliti (udaljenom) japanskom izrekom: “Konj se na nebu pretvara u zmaja, a zmaj među ljudima postaje konj” (Haksli [Huxley] 1986–1987: 95). Vjačeslav Vs. Ivanov upozorava na paleolitske prikaze za koje je karakteristično uspoređivanje simbola *zmaja* i *konja*, a koji kasnije ostvaruje *mitski lik zmaja* kao čudovišta s glavom konja i tijelom zmije (Ivanov 1986–1987: 83).

Pjesmi Herceg Marinko i Ibro Arapin (Petranović II, 53), u kojoj je vila Andesila *zatrovala* Zmaja Ognjenoga Vuka, Nodilo pridaje alegorijsku interpretaciju prema kojoj vile figuriraju kao oblaci (*kolo olujnih oblaka*) koji su zaokružili Ognja munjevnoga, čime se tematizira nemoć *zmije pred Suncem*. Upućuje i na vjerovanje prema kojemu je moguće *zmiju krilaticu* uhvatiti pri ishodu *Sunca*: “Kad se sunce pomoli, zmija unj gleda i slijepa stoji” (N448).

Srpski mitološki rečnik uspostavlja trimorfnu podjelu zmajeva, uokviru pozitivnom aksiološkom atribucijom – “Zajedničko je zmajevima da nisu u principu zla bića”: zmajevi koji se identificiraju s meteorima (*zmaj-meteor*) objavljuju se noću i imaju ognjevita krila (Zmaj od Jastrepca); zmaj-čovjek (*antropomorfni zmaj* ili *zmajeviti čovjek*), slično kao i zduhač, brani svoj kraj od nepogoda (ala). U ovu skupinu ubrajaju se i *zmajeviti junaci* (Banović Sekula i Zmaj Ognjeni Vuk), a *zmaj-zmija* po svojoj teratološkoj morfologiji blizak je *aždaji* (1970: 142).⁷⁵⁵

M. S. Petrović zapisom o aerostatu – ognjenom zmaju s vučjom glavom kao ratnoj napravi iz 15. stoljeća kojoj je cilj bio plašenje neprijatelja

⁷⁵⁵ Kako je Banović Sekula dijelom začeo od zmaja ognjenoga, ta ista moć očituje se u njegovoj ženidbi, što Nodilo iščitava na primjeru pjesme *Ženidba Sekule s vilom* (Petranović II, 38; N426). Sekula posjeduje zmajevita krila iz kojih mu sipa živa žeravica (N427). Nakon zmajskoga rođenja Nodilo ispituje i njegovo *zmajsko vjenčanje* i *zmajsku smrt* (smrt pogotkom Jankove strijele) kao potvrdu toga da je riječ o *zmajevitom junaku*. O z/Zmaju u figuraciji otmičara Zore/djevojke (koja mu pridaje erotiku figuraciju) usp. N452–454 (Nodilo polazi od bajke Čardak ni na nebu ni na zemlji i od pjesme iz Dubrovnika *Ljuba zmaja ognjenoga* I, 239 iz Karadžićeve zbirke).

ili neprijateljeva konja – nastoji dokazati vezu između zoonadimka despota Zmaja Ognjenoga Vuka s pretečom modernoga ratnog zrakoplovstva. Prvi vezani baloni nazivani su ognjevitim zmajevima jer su imali zmajevo tijelo i vučju glavu iz koje su sukljali vatra i dim prema protivniku, a obično ga je vitez na konju ili njegov sluga vukao za sobom:

Moguće je da je i naš despot Vuk raspolagao ovakvom jednom spravom, da je ona ostavila veliki utisak na narodnu maštu i da je zato njemu, jednom od Brankovića, narodna pesma pripisala natprirodne osobine. (Petrović 1939: 8)⁷⁵⁶

Borbe i djelovanje Zmaja Ognjenoga Vuka odvija se noću, pri čemu danju “il je zatrovan, ili spava, ili umire” (N451), što znači da vučji oganj slabije danju. Bugarštica *Kad se svadio Ognjeni Vuk i Ban Pav'o Strijemljanin* (Bogišić 14) tematizira njegovu nevjeru, “s koje postaje zazoran kralju u Budimu. Svijetli bogovi, kad god oni oneveseliše i onemoćаше, našim ocima privigjali se kao izdajnici” (N451). Zmaj Ognjeni Vuk ozdravlja svake večeri na domaćem ognjištu, a i sa svakom novom olujom ponovno se *vida* na tamnom oblaku.

Zmaj Despot Vuk (Vuk Grgurević, *despotus Regni Rasciae*) figurira kao izvanbračno dijete slijepoga Grgura Brankovića; riječ je o jednom od posljednjih predstavnika dinastije Brankovića, najistaknutijem borcu protiv Turaka od pada Srbije 1459. do smrti 1485. godine (Maretić 1909: 115; Jakobson 1966: 22; Pešikan-Ljuštanović 2002: 34).⁷⁵⁷ Roman Jakobson ističe da je osobno (i, ne zaboravimo, profilaktičko, apotropejsko) ime Vuk od ranoga srednjeg vijeka bilo rasprostranjeno u srpskim krajevima, a znakove rođenja Zmaja Ognjenoga Vuka, koje navode usmenoknjiževne pjesme, iščitava kao svjedočanstva o njegovoj srodnosti s vukovima. Dagmar

⁷⁵⁶ U karolinškoj konjici vojnik na pročelju nosio je zastavu nalik na zmaja oblikovanu kao pokazivač smjera vjetrova; usp. Christopher Gravett: *Vitez*. Zagreb: Knjiga trgovina, 1997., str. 6. Vojislav Đurić upućuje na to da je Zmaj Ognjeni Vuk, koji se borio protiv Derzelez Alije i Porče od Avale, dobio zmajevitu snagu i krila “u ognjenom snu potlačenog naroda o pobjedi nad ugnjetateljima” (1955: 73).

⁷⁵⁷ Drugo Janusovo lice povijesti pokazuje da je Vuk Grgurević bio podanik sultana Bajazita II. (usp. Ljubomir Stojanović: *Stare srpske povelje i poeme* I2, Beograd, Sremski Karlovci 1934., str. 487; prema Kilibarda 1964: 347–348). Ugarskoj i Turskoj služio je “za razne diplomatske kombinacije” (ibid.: 348). Marija Kleut ističe kako deantroponimska i detoponimska prezimena (npr. Zmaj Ognjeviti, despot Vuk, Vuk Ognjeni, Zmaj despot Vuk, Zmaj Ognjeni) u narodnim pjesmama alterniraju te kako je zbog toga otežana identifikacija povijesnoga prototipa književnoga lika (2012: 154).

Burkhart napominje da Zmaj Ognjeni Vuk (nadimak *Zmaj Ognjeni*) uz zmajevske attribute, koje Dragutin Kostić tumači kao odjek pripadnosti križarskom Redu zmajskih vitezova, posjeduje i attribute *vuka/vukodlaka* (usp., primjerice, pjesmu *Zmaj Ognjeni Vuk i car od Stambola – Iz Hercegovine*; Petranović II, 40). Naime, motiv *vuka/vukodlaka* izvodi se iz profilaktičkoga zooimena junaka. Za razliku od Jakobsona, koji na primjeru epskih pjesama o Zmaju Ognjenom Vuku iščitava (u pojedinim epskim sekvencama) preradu drevnog slavenskog mita o *princu-vukodlaku* s atributom zoomorfizma *onaj koji ima vukodlačku prirodu*, Burkhart izvorište motiva *vuk/vukodlak* pronalazi u totemističkim predodžbama (1968: 475). Adept totemističke likantropije nosi obilježja vuka.⁷⁵⁸ Ljiljana Pešikan-Ljuštanović u monografiji o Zmaju despotu Vuku, među ostalim, ističe da je despot Stefan Lazarević bio jedan od dvanaest nosilaca ordena zmaja prvog red, koji je bio nasljedan, i time mogao biti prenijet na njegove srodnike i nasljednike Brankoviće (2002: 34).

Kao teratološko i kozmogonijsko zlo Nodilo označava “vedičnog Vuka”, troglavu neman (usp. RV I,117,16; RV I,118 8; RV X,39,13; N90) koji “u noći proždire pitomu prepelicu Zoru, a grozi se *Ašvinima*”.⁷⁵⁹ Simboliku *Vuka – gutača prepelice* – čini dualitet: prepelica kao simbol svjetlosti, a vučja *gubica* kao simbol noći, spilje, pakla *kozmičke faze pralâya*; “oslobođenje iz vučje gubice nastup je zore, inicijacijske svjetlosti nakon silaska u pakao, kalpa” (Chevalier i Gheerbrant 1987: 771). I kako se djelovanje Zmaja

⁷⁵⁸ Maja Bošković-Stulli ističe da zmaj u knjizi Dagmar Burkhart ima drugačije značenje nego što je to slučaj u hrvatskoj tradiciji (1969–1970: 182). Autorica napominje da pojmu *Drache, drakon* odgovaraju u njezinu tekstu nazivi *aždaja, ala, lamija*, dok se *zmaj* u južnoslavenskom folklornom vjerovanju uglavnom zamišlja kao antropomorfno biće. Pritom Bošković-Stulli upozorava na dvije temeljne pogreške u navedenoj knjizi: “prva je u tome što se na istome planu razmatraju živa narodna vjerovanja i ona koja su sadržana samo u pjesmama; druga je pogreška u tome što se predodžbe o zmaju kao protivniku aždaje i čovjekovu zaštitniku, koje su rasprostranjene na istočnom i jugoistočnom prostoru južnih Slavena, uzimaju kao općenito ‘južnoslavenske’. Hrvatima je neobično suprotstavljanje pojmova *zmaj* i *aždaja*; naziv *zmaj* označuje u Hrvata istu opaku neman kao *aždaja* u Srba, ali i Srbi upotrebljavaju u tom značenju i naziv *zmaj* [...]. Hrvati kajkavci nazivaju zmaja imenom *pozoj*” (ibid.). Isto tako je – razmatrajući mitem o grabancijašima, svećenicima koji mogu izazivati tuču – Vatroslav Jagić istaknuo da se kod Srba moć skupljanja oblaka i izazivanje tuče ne pripisuju zmaju, nego ali/hali kojoj je slična *aždaja* (Jagić 1948: 183). Usp., primjerice, razlikovnu odrednicu između *zmaja* i *aždaje* u kontekstu vjerovanja u Zaostrogu prema kojemu se smatralo da je *aždaja* gora od *zmaja* “jer da ona čeljade zaždire. Sveti je Jure ubija aždaju. Ona ima i više glava. Sad naš svit misli, da je *zmaj* samo kralj o’ zmija” (Banović 1918: 213).

⁷⁵⁹ Usp. 4. poglavlje ove knjige.

Ognjenoga Vuka odvija u kronotopu noći, Nodilo će na primjeru zmajeva obilježja vučja šapa označiti zmajevo *niktomorfno* djelovanje (vjerovanje u mladoga noćnog zmaja).

Iako mnogi znanstvenici s područja mitologije (s razlogom, ali često i reinterpetirajući) zaobilaze Nodilovu studiju (naslovljenu ideologemom političkoga mita), nastojala sam “opravdati” (uz izuzetke Nodilova *fantastična* iščitavanja pojedinih epskih sekvenci) njegovo iščitavanje *niktomornoga* simbolizma zmaja (noćnog Ognja) i zmajeva *cikličkoga* simbolizma u agrolunarnim promjenama (zmaja kao polimorfne lunarne životinje): “Zmaj-Ognjeni Vuk ozdravlja svake večeri na domaćem ognjištu, a i sa svakom novom olujom vida se u tamnom oblaku” (N451, 444). Ciklička shema eufemizira animalnost, koju Nodilo interpretira opozitivno: *zmaj* (*zmija*)/*Agni* – *aždaja/Ahi*.⁷⁶⁰



Logo Društva Iris croatica. Izložba *Perunika – hrvatski nacionalni cvijet: znanost i umjetnost prirode*, Galerija Modulor, Zagreb, 2005., u organizaciji Morane Biljaković, odnosno Društva Iris croatica, Galerije Modulor i Instituta Ruđer Bošković

⁷⁶⁰ Figuracije božjega Ognja Nodilo završava ispitivanjem epskih pjesama o Rajku sa Zmijanja. Upućuje na to kako njegovo ime “spada u predaju mitičnu”, gdje (mitsku) sintagmu sa *Zmijanja* interpretira zmijinim (ognjevitim) porijeklom. Pjesmu o ženidbi sa *Zmijanja* Rajka (Petranović III, 54) postavlja u paralelizam s pjesmom o ženidbi *Zmaj-Despota Vuka* gdje se *Sekula* i *Zmaj-Ognjeni Vuk* očituju kao *ognjeviti junaci* koji posjeduju funkciju *duplikacije* i *triplikacije* *Rajka* (N460–461). Nodilovo iščitavanje *Rajka* sa *Zmijanja* nastavila je Dragana Mršević-Radović izrazom “nema za *Rajka* kape (ni u Carigradu)”, pri čemu za ishodišni epitet njegova imena pretpostavlja kao i Nodilo epitet *jarko* (1996: 135–141).

1. PERUNIKA, *f. biļka, koja se zove i bogiša i maćic. O postanu može se dvoje misliti: ili je imenica perunika izvedena od riječi 2 pero (t. j. list); isp. perika, peroñica, peroñika, — ili je imenica perunika u svezi s imenom negdašnjega slavenskog boga Peruna (vidi 1 Perun); to se može misliti stoga, što se ista biļka zove također bogiša, t. j. perunika od perun, a bogiša od bog, a Perun je bio bog!*

a) uopće. U rječniku Stulićevu (perunika, cvit, v. bogiša) i u Vukovu (Schwertlilie, Iris germanica). Perunika, Schwertlilie, Iris germanica. Lazić 100. Šulek im. Perunika, Iris. Pančić fl. beogr.³ 421. Oj devojko, plava peruniko! jesi l' moga koña napojila? Nar. pjes. vuk 1, 323. Devojke . . . peruniku trgajući i beleći svoje lice. 1, 492. — b) bijela perunika, Veilchenwurz, Iris florentina. Lazić 100. Uzmi . . . korena bele perunike. Orfelin 70. 72. — c) divļa perunika, Wasserschwertlilie, Iris pseudoacorus. Lazić 100.

Leksikonski zapis o perunici iz Akademijina Rječnika hrvatskoga ili srpskoga jezika. Dio IX. Zagreb, JAZU, 1924-1927., str. 798.

1. BÒGIŠA, *f. iris germanica L. u rječnicima Belinu (344^a), Stulićevu i u Vukovu (gdje se dodaje da se govori u Dubrovniku). isporedi perunika, maćic. — Bijela bogiša, lilium candidum L. B. Šulek, im. 22. carigradska, iris xiphioides Ehrh. B. Šulek, im. 22.*

Leksikonski zapis o perunici-bogiši iz Akademijina Rječnika hrvatskoga ili srpskoga jezika. Dio I. Zagreb, JAZU, 1880-1882., str. 486. "Sveti Petar bogišar. – 29. aprila pada sv. Petar, koga u Dubrovniku slave oo. dominikanci. Tad cvjetaju bogiše, i u crkvi svetoga Dominika, po starinskom običaju, blagosivaju taj cvijet, i po tome narod zove ovoga sveca bogišar" (Bijelić 1918: 318).



Kravosas⁷⁶¹ (četveroprugi guž; lat. *Elaphe quatuorlineata*)



MS Harley 3244, srednjovjekovni rukopis datiran oko 1260. godine, sadrži najstariju prepoznatljivu sliku zapadnjačkoga imaginarija o zmaju⁷⁶²

⁷⁶¹ Preuzeto s mrežne stranice https://hr.wikipedia.org/wiki/Kravosas#/media/Datoteka:E_quatuorlineata.jpg.

⁷⁶² Preuzeto s mrežne stranice <https://en.wikipedia.org/wiki/Dragon>.

10. Vatra kao *domovina smrti* u Nodilovoj *religiji groba*⁷⁶³

Smrt je poljubac Boga.
(Zohar)

Flaubert je često savetovao svoje prijatelje, hrabrio i samog sebe citirajući Goetheovu jednu strahotnu i radosnu reč, za koju je smatrao da je “uzvišena”: “preko grobova napred!” Priznavao je, uostalom, da od nje ne očekuje nikakvu utehu.

(Derrida 1990: 182)

Veći broj mrtvih nego živih

Nastojeći ostvariti etnički *coniunctio oppositorum* hrvatske i srpske kulture i civilizacije pret/kršćanskoga razdoblja, i u osmom poglavlju “Religija groba” Nodilo kroji granice jezika groba/smrti.⁷⁶⁴ Religija groba otvara “rahlo (i plodno) tlo” za svaku vrstu krojačkih metoda mitologiziranih ideologija (ideologiziranih mitologija), jer usprkos razlikama pogrebni postupci ili – poslužimo se znanstveno-hladnom ljepotom tanatosemiologije – postupci pogrebne semiologije (Thomas 1980 II: 210) upadljivo su slični u susretu (ili možda) strahu od smrti. Pritom je način polaganja mrtvih upravo jedan od indikatora koncepta vjerovanja u drugi svijet (Barford 2001: 188).

Nodilo (506) upućuje na to kako kao evolucijsku prvu religiju u paleolitiku i (“ili bar”) neolitiku (Nodilova “prva i druga kamena doba”) neki po-

⁷⁶³ Ovo je poglavlje, u ponešto izmijenjenom obliku, prethodno objavljeno pod naslovom “Vatra kao *domovina smrti* u Nodilovoj *religiji groba*” u časopisu *Narodna umjetnost* (2000, 37/2: 87–107).

⁷⁶⁴ Pod jezikom *smrti* Louis-Vincent Thomas (1980II: 209–210) podrazumijeva (njezinu) etničku/društvenu mnogostranost, a pod *govorom smrti* njezinu sveprisutnu nepobitnost plodnu značenjima i neizbježnost pogrebnoga ponašanja. Zahvaljujem Simonu Delić, Jadranki Grbić, Nenadu Iviću, Ivanu Lozici, Ljiljani Marks i Nikoli Viskoviću na komentarima i uputama o pojedinim temama ovoga poglavlja.

stavljaju religiju ognja i religiju groba (manizam), “koja progovara sa svete domaće vatre, i iz groba, do nje položena”. Riječ je o Nodilovu sučeljavanju animističke teorije (Edward Burnett Tylor), koja pretpostavlja da je prvi kult čovječanstva bio kult mrtvih (duša predaka), i naturističke teorije (kult prirode), prema kojoj se elementarna religija obraćala fenomenima prirode. Nodilovo djelo uvelike polazi od potonje teorije, posebice, od *solarne mitološke teorije*, odnosno teorije proljeća i zore (Maxa Müllera) i *meteorološke mitološke teorije* (Adalberta Kuhna i Wilhelma Schwartzta). Međutim, razmatranje *religije groba* uputit će ga i na animističku teoriju, premda njezine predstavnike ne navodi u bilješkama svoje studije o “antropologiji smrti”, ostajući u bilješkama dosljedan naturizmu. Dakle, neki (što će reći animisti) tvrde: “Od religije sunčane, i od meteorne, bila bi preča religija ognja i groba” (N506). I više nego zanimljivo, dapače i upitno, nakon navedene se konstatacije pojavljuje rečenica pisana majestetičko-neodlučnim znanstvenim mi: “Ostavimo ta pitanja, koja otvaraju obzorja nedoglednih” (N506). Propitivanje vokabulara religije groba Nodilu je omogućilo određeno teorijsko pomirenje naturizma i animizma (N147), teorije koja izvorište religije pronalazi u strahu od prirodnih fenomena (naturizam, mitologija prirode) i teorije koja izvorište religije pronalazi u animizmu (Edward Burnett Tylor). Kao primjer Nodilo (506) navodi (animistički) uzorak s Madagaskara gdje “Malgaši nemaju drugog pravog bogoštovja, izim mrtačkoga, pa i sama pokrštena kraljica ne može, o stanovitoj godišnjoj svečanosti, da se sasvim otme poganskome obredu, koji slavi pretke umrle”.

Koliko je *pomak* prema animizmu Natka Nodila *grobno-plodan* pokazuje i promišljanje Louisa-Vincenta Thomasa prema kojemu *nije pretjerano* smatrati “da bi antropologija, na kraju krajeva mogla biti samo stidljiva antropotanatologija” (1980I: 19). Tanatološkim tragom Thomasove antropotanatologije kreće i Radoman Kordić, prema kojemu je antropologija moguća “jedino kao antropologija smrti” (1980I: 6). Prisjetimo se i povijesne dijagnoze Augustea Comtea prema kojoj se društvo kroz povijest, tradiciju i sjećanje sastoji od većeg broja mrtvih nego živih (usp. Thomas 1980I: 75).

Danas je još uvijek plodna sintagma koja potvrđuje spomenuto (animističko) određenje početka (svih) religija, sintagma etničkoga identiteta koja se poziva na topos *ovdje (tamo)* su ognjišta naša i topos *ovdje (tamo)* su grobovi naši. Jer grob je putovnica koja legitimira život sahranjenoga

(Morin 1981: 23) i, pridodajem, ratna putovnica u ime koje je vođena uvijek nevidljivo prisutna antropologija zla/rata. Smrt je (nedvojbeno) ekumenska (u značenju: *sveopća*), a topografija smrti bitna je kao i teologija (usp. Davies 1999: 71).

Tvrda smrt

Nakon poglavlja o meteornim vilama, koje završava prikazom vila ubojitih, Nodilo nastavlja pisati o religiji groba, kojoj su najjasniji tragovi od bilo kojih drugih oblika *stare vjere* jer su joj ostatke očuvali *tvrdi* običaji. Većina *Arijaca* i *Nearijaca*, a što je za *Arijce* određeno *Rgvedom* (X, 14, 15, 17, 18, 58),⁷⁶⁵ odavala je “čast i veliko poštovanje preminulim ocima, koji počivahu do ognjišta, ili drugdje, ne daleko od kućnog praga” (N505).⁷⁶⁶ Jer, što je civilizacija arhaičnija, odnosno “što je životni prostor živih už”, to se mrtvi nalaze u većoj blizini živima (Morin 1981: 166). Međutim, je li samo strah početak transgresije mrtvih od *locusa* živih? Edgar Morin upućuje na pomirenje proturječnih želja živih: s jedne strane, *živi* nastoje pokojnika zadržati kraj sebe “zato da se ne bi ljutio i da bi ih štitio”, a s druge strane nastoje izbjeći njegovu nazočnost. Obje proturječne želje *živih* očitovale su se već u prapovijesnom dobu, “što potvrđuju grobovi pronađeni ispod pećinskih obitavališta, s jedne, i nekropole, s druge strane” (Morin 1981: 169).

⁷⁶⁵ Blagorjeci *Rgvede* X 14–18 “uglavnom su posvećeni sprovodu i kultu predaka” (Ježić 1987: 179).

⁷⁶⁶ Dragoslav Antonijević (1966: 392), prema podacima Veselina Čajkanovića, upozorava da običaj sahranjivanja u kući, što je utvrđen još u paleolitiku i neolitiku – a “pretpostavlja da je postojao u najstarijoj grčkoj i rimskoj prošlosti” – kod naših naroda nije bio poznat. Međutim, u sokobanjskoj kotlini (istočna Srbija) nailazi na supstitucije koje govore o *vezivanju* predaka za porodicu: prilikom iznošenja iz kuće pokojnik se *na trenutak* polaže *na prag*, “a obavezno je da pramen pokojnikove kose i obrezane nokte od ruku i nogu stave u kućni prag” (kurziv S. M.). S raritetnošću kulta praga u slavenskim pogrebnim običajima, u ovom slučaju u Južnih Slavena, možda je povezana činjenica što se u *apstraktnom* opisu slavenskoga pogreba pokojnik (iz kuće) nije iznosio kroz vrata, nego “kroz prozor ili kroz kakav drugi otvor” (Niederle 1954: 65). Jadranka Grbić bilježi: “U pozadini je brojnih naših običaja veza vjerovanja u duše predaka i ognjišta. [...] (... poštivanje ognjišta, poput slučaja s pragom, trag [je] davno izumrle prakse pokopavanja domaćih pokojnika pod njim)” (1998: 300–301). Veselin Čajkanović upućuje na to da su pokojnici sahranjivani u kući, *ispod kućnog praga* (Čajkanović 1973: 102). Usp. dva pogrebna običaja koja simboliziraju sahranjivanje u kući; jedan je zabilježen u Bosni, u okolici Vlasenice, a drugi običaj je iz kruševačkoga područja (usp. *ibid.*: 106).

Enciklopedija hrvatske umjetnosti (1995: 316) bilježi da najstariji grobovi u našim krajevima potječu iz mlađega kamenog doba, a pripadaju starčevačkoj i impressokeramičkoj kulturi. Riječ je o pojedinačnim kosturnim ukopima u sklopu naselja, što se održalo i tijekom bakrenoga doba, ali se kao novost uvodi i obred spaljivanja te organizacija groblja izvan naselja. Zanimljivo je da usporedno s obredom spaljivanja nastaje i transgresija nekropola od naselja živih. U ranoneolitičkim naseljima starčevačke kulture (južnopanonski prostori) pokojnici su pokapani unutar naselja u jamama i zemunicama, a u kulturama od kasnoga neolitika u izdvojenim nekropolama izvan naseljenoga mjesta živih. Zemljoradničke (ratarske) zajednice ranoga neolitika posebno su štovale Zemlju kao Pra/roditeljicu, a smrt su smatrale nastavkom života kojim se pokojnik vraća Majci Zemlji, položen na bok u skvrčenom položaju spavača (Minichreiter 1999: 17–18), ili možda i kao fetus u ginekomorfnoj simbolici Majke Zemlje (*regressus ad uterum*), upisujući se u embrionalnu regresiju do stanja prije rođenja.

Vratimo se Nodilovoj religiji groba: istočni i zapadni Ariji poštovali su pokojne oce – porodične i rodovske, “svaka porodica, svaki rod, svoje” (N505). Nodilo tim poretkom ne upućuje na evoluciju kulta predaka – od rodovskih do porodičnih – što predstavlja animističku (dakle, religijsku) interpretaciju srodstva, pri čemu je kult porodičnih bogova ponegdje objedinjen predodžbom o prvom, mitskom pretku (usp. Bandić 1980: 166).

Kao prvu opreku Nodilo (506) uvodi razliku između arijskoga i semitskoga groba, pritom je posljednji grob “pun jada i čemera”, s odsutnošću divinizacije predaka i kolebljivim pitanjem o “neumrlosti duše”. Nakon povratka iz *progonstva*, kako navodi Edwin O. James (1990: 335–336), u Židova se javlja novo shvaćanje besmrtnosti (vjerovanje u buduće uskrsnuće pravednih) inspirirano univerzalizmom Deutero-Izaije i proročanstvima o mesijanskom carstvu, i inducirano vjerom u etički monoteizam; jer – (religiozna) želja za besmrtnošću uvijek počinje s Bogom.

Alter ego/ego alter: duša/duh

Kao i animistička teorija, i Nodilo kreće u religiju groba od pojma duše jer prema animizmu duša je ključni pojam religije. Tako Nodilo (506–507)

upućuje na (staro)slavensko vjerovanje u “neumrlost” duše za razliku od raspadljivoga tijela i uspostavlja razliku između duše (*ona koja diše*, “te se u živu čovjeku dihanjem osobito i ukazuje”; *dah* koji tijelo *provijava*)⁷⁶⁷ i duha, ali zanimljivo je što ne navodi definiciju posljednjega od “laganih, duhovitijih” (N507) pojmova. U opreci između ženske *anime* (duše) i muškoga *animusa* (duha) Nodilo polazi od razmatranja Jacoba Grimma (usp. N507; Grimm 1969: 689), jer izgleda da mu je bilo sasvim nedostatno pozivanje na kršćanski nauk o Božjoj riječi koja razlikuje duh (lat. *spiritus*) i dušu (lat. *anima*; grč. *pneuma*, *psyche*): “Arijci europski dušu čovječju smatraju za posebno, a nježno biće. [...] Biće ženskoga roda, spram muškog daha, ili duha” (N507). Slobodan Zečević napominje kako je kult mrtvih u indoeuropskih naroda počivao na animizmu te kako se prema animističkom shvaćanju, sasvim logično, ljudsko biće sastoji od materijalnoga tijela i nematerijalne duše (1982: 7).⁷⁶⁸ Međutim, prema Nodilovu je tumačenju duša u *religiji groba* “nevjerojatno” materijalizirana. Zanimljivo je što bilježi da duša “nije niti ukupna funkcija moždana, gdje se u središtu stječu utisci od sviju živaca; ne lebdi u glavi koja misli,

⁷⁶⁷ Friedrich Max Müller (1997: 209) napominje kako se grčka riječ *psyche* može prevesti kao *dah*, život i duša: *duša nakon smrti je dah bez zraka*. Hindu riječ *prana* označuje *dah*, život i energiju, pri čemu yogini izjednačuju dah sa životnom energijom (usp. Swami Kriyananda 1969). Nodilo (507) bilježi da su Slaveni vjerovali u “besmrtnu dušu”, dok, primjerice, Henryk Łowmiański za Istočne Slavene navodi da im je vjerovanje u besmrtnost duše bilo strano, “ali su priznavali njeno trajanje posle fizičke smrti, kroz tesnu povezanost sa telom – u grobu” (1996: 102).

⁷⁶⁸ Tylor u poglavlju o animizmu svoje knjige *Primitive Culture* (1871) ističe da termin animizam nije nov, ali da se vrlo rijetko upotrebljava, te da ga preuzima od Georga Ernsta Stahla (Tylor 1871: 385), kako ga je opisao u djelu *Theoria Medica Vera* (Halle 1737). Naime, za *apparitional soul* (*ghost-soul*) Tylor ističe kao bitan čin disanja, koji se identificira sa životom ili pak dušom po sebi. Pritom upućuje na to da bi koncept duše kao daha mogao voditi kroz semitsku i arijsku (indoiransku) etimologiju te navodi hebrejsku riječ *nefeš*, u značenju dah, život (živo biće), duša, misao, životinja, dok riječ *ruah* ili *nešmah* označava prijelaz od daha prema duhu; navedenim riječima korespondiraju arapske riječi *nefs* i *rug*. U isti niz Tylor nadalje stavlja sanskrske riječi *âtman* i *prâna*, grčke riječi *psychê* i *pneuma* kao i latinske riječi *animus*, *anima*, *spiritus*, i pritom ističe da je slavenska riječ *duša* povezana s navedenim konceptom *duše* kao *daha* (Tylor 1871: 391). Durkheim, iako zastupa totemističko podrijetlo religije, priznaje teoretičarima animizma (Tylor i Spencer) da su podvrgavajući pojam duše povijesnoj analizi učinili značajnu uslugu znanosti o religijama kao i općoj povijesti ideja. “Umjesto da, kao mnogi filozofi, pojam duše predoče kao jednostavnu i neposrednu danost svijesti, vidjeli su u njoj, što je mnogo točnije, složenu cjelinu, proizvod povijesti i mitologije. Nije zapravo sporno da je pojam duše po svojoj prirodi, korijenima i funkcijama bitno religijski. Filozofi su ga preuzeli od religije; zato se ni oblik u kojem se javlja u antičkih mislilaca ne može razumjeti ako se ne vodi računa o mitskim elementima koji su poslužili za njegov nastanak” (Durkheim 2008: 109).

u plućima koja dakću" (N506), čime upućuje na *moždanu smrt* za koju se (još uvijek) smatra da je na granici *između* života i smrti. Duša je (prostorno-materijalno) smještena u prsima-plućima koja dašću i pomišljana je u odnosu s kolanjem i udaranjem krvi, jer *duša kuca* (usp. N506; prema Vrčević 1881: 27; "duša u beriketu" *kuca*). Na isti način zoolog Desmond Morris svojim otkrićem o tome gdje je smještena *naša besmrtna duša* pretpostavlja da je najbliže Istini: "Za mene, kao zoologa, odgovor je više nego očit: duša muškarca je u njegovim testisima, a duša žene u jajnicima. Da, jer upravo tamo se nalaze besmrtni elementi naše građe – naši geni" (1997: 147). Duša je zatočena u sferi *materijalnoga* tijela i umrežena u njegovu sudbinu (Cassirer 1985: 157).

Transcendentalno stanje čovjeka na umoru opisuje pučka izreka *duša mu u nosu stoji*, jer duša *in extremis* spremna je da izađe kroz nos (*izlazna vrata materijalnoga* tijela: nos kao *vrata duše*; "duša jedna vrata ima") i ostvari završan astralan *ascensus* u epiuraniju (N506–507; Tolstaya 1999: 19). Nodilo upućuje na srodnost biblijske antropogene predodžbe "A stvori Gospod Bog čovjeka od praha zemaljskoga, i dunu mu u nos duh životni; i posta čovjek duša živa" (*Postanak* 2,7) i pučke predodžbe *duša mu u nosu stoji*, napominjući: "Kraj ove izvorne srodnosti arijskih izraza, nije nipošto misliti na to, kao da bi b(B)iblija bila uticala na ono naše: 'Duša mu u nosu stoji'" (N507; kurziv S. M.).

O stvarnoj hipertrofiji djelovanja duše u religiji groba svjedoči i leksička činjenica što se pod *umiranjem* (doista) pod/razumijeva *razdvajanje* duše od tijela: za glagol *umrijeti* upisuje se sinonimna lepeza koja je povezana s *ascensusom* duše, primjerice *ispustiti dušu*, *izdahnuti*, *izdahnuti dušu*... (Đorđević 1984: 150), a što se (djelomično) podudara i s kršćanskim opisom smrti kao *dijeljenja* (*razdvajanja*) duše i tijela. Međutim, Rahner-Vorglimlerov *Teološki rječnik* (1992: 538) ipak će navesti: "Spomenuti opis smrti ostaje daleko nedostatan, jer pojam 'dijeljenja' ostaje taman i ostavlja prostor za vrlo značajne diferencirajuće izričaje." A *Praktični biblijski leksikon* (1997: 71–72) to će još *praktičnije* protumačiti: "U SZ duša se *nikada* ne dijeli od tijela [...]. [...] NZ stoji načelno u starozavjetnoj tradiciji, ne polaže važnost na suprotnost između tijela i duše (1 Pt 2,11): smrt i uskrsnuće *pogađaju* čitava čovjeka (1 Kor 15,35ss)" (kurziv S. M.). Nodilo (519–520) upućuje na razliku između kršćanske dogme o *neodvojivosti* duše i tijela te staro/slavenskoga *poganskog* vjerovanja prema

kojemu je duša potpuno odvojena od tijela te se u raju nalazi sama *duša bez tijela*. Pritom (N519) napominje kako je u narodnoj slavenskoj vjeri tijelo tamnica duše u tako oštrom značenju “da prevazilazi hristijansku misao o putenom pritvoru, što duhu smeta”. Upućuje na to kako *pučki govor* pritom ne spominje tijelo, već samo dušu, primjerice prijedlog *pred* često se navodi zajedno s dušom i pritom materijalizira dušu: “a pred dušom Kraljevića Marka (bosanska Jukićeva zbirka pjesama knjiga I, 3, v. 140–141).⁷⁶⁹ Dok nestaje pravoga tijela, duša je saobražena u obliku tijela” (N519). Bilježi kako je u *pučkoj literaturi* naišao samo na jedan primjer da se s dušom “svečanim tonom” spominje i tijelo, i “to u pjesmi o sv. Savi (Vuk. pjes., knj. II, 23, v. 36–39): [...] Prosta duša, a čestito tijelo!” Ali je lako razumjeti, da je ovdje ova pripomena o tijelu uzeta iz blaga sv. Save, t. j. iz vjere Hristove” (N520).

Potvrdu za “tvarnost izrazâ za dušu” Nodilo pronalazi u latinskoj riječi *spiritus* (duh), koja, prema njegovu određenju, označuje *duh* i *dušu* (*spiritum reddere, spiritu privari – umrijeti*; usp. N507). I zatim nastavlja: “I ri(j)ječ *anima* pokazuje na duhanje, ili dihanje. A opet je jedna riječ za to: *halitus*, dah” (N507). Dakle, za *animu* u latinskom religijskom sustavu, prema Nodilovu tumačenju, dobivamo i pojam *halitus* (dah). Posljednji *halitus* umrloga u Rimljana pre/uzimao je u usta najbliži rođak (N507).⁷⁷⁰ Vedski Indi vjerovali su da *dah* (*duh*) “ide k vjetru” (N507), a što je blisko hebrejskom izrazu *ruah* (duh kao vjetar), koji izvorno znači *oluju* (Iz 57,13; Jr 13,24) ili *vjetar* (Post 8,1; usp. *Praktični biblijski leksikon*, 1997: 70). “Vjetar najbliža je slika *duhu*” (N507; kurziv S. M.). Tako (posvemašnje) brisanje *duhate* granice između duše i duha u Nodilovu sustavu *religije groba* nastaje u trenutku kada kreće u moguću definiciju *duhatoga*

⁷⁶⁹ U pjesmi Marko Kraljević i Mina od Kostura zapisano je: “A pred dušu Kraljevića Marka.”

⁷⁷⁰ U Perziji je postojao običaj da se stavlja njuška maloga psa na samrtnikova usta kako bi duša *umirućega* ušla u psa (prisjetimo se etimološke srodnosti riječi *anima – animal*) koji će je predati Anđelu-psihopompu (Murray 1996: 154). Nakon razmatranja indijske incineracije, Nodilo upućuje na to kako su se iz istoga razloga, “kod još drugih Arijsaca” (ne navodi kod kojih) klali robovi, a i sluga najmilije, “pa s mrcem, uz konja mu i oružje, spaljivali” (N513). Za rusku *lomaču* upućuje kako se postavljala na *lađi koja je plovila rijekom*, pri čemu su pored ostalih posmrtnih žrtvi prinosili psa i “dva uzmučena te oznojena konja, što bi se, kod Rusâ, mačem rasjekli i bacili na lagju” (N123). Riječ je o konjskoj žrtvi koja se prinosi junaku kome je pripadao ili kao poseban dar pokojnikovu grobu (Nikolić 1959: 275). O posebnim odnosima prema konjskoj *lešini* i oblikovanju konjskih *grobja* usp. Nikolić 1959: 271.

pojma duha.⁷⁷¹ A riječ je o (nimalo jednostavnom) motivu diferencijacije duše (usp. Cassirer 1985: 160), pri čemu je, primjerice, u egipatskoj religiji diferencirano trojstvo duše, naravno, s različitim životno-posmrtnim ulogama: *ka* – duhovni dvojnik koji boravi u tijelu i u smrti ostaje vezan za tijelo kao neka vrsta duha zaštitnika koji se predodčuje kao dvojnik zrcalno identičan svojoj tjelesnoj (materijalnoj) slici, druga “duša” *ba* u trenutku smrti u obličju ptice izlijeće iz mrtvoga tijela kako bi slobodno lutala i povremeno posjećivala *ka* i leš; treća “duša” *khu* je besmrtna, “pa je njeno značenje najbliže našem pojmu ‘duha’” (Cassirer 1985: 161). Ali kojem/čijem našem poimanju duha? Naravno, okcidentalno-kršćanskom poimanju *duha*.

Postmortalna duša

Kao i animistička teorija, Nodilo nadalje upućuje na staro/slavensko vjerovanje u *drugotvorenje duše u niktomorfno-snenoj svijesti*.⁷⁷² Riječ je o *razdvajanju* duše od tijela, o astralnoj zoopsihonavigaciji u kojoj duša ulazi u proces teriomorfne metempsihoze (zoomaterijalizaciju) kao *alter ego*. Pritom inzistira na staro/slavenskom ornitološkom simbolizmu duše, primjerice u Poljaka je riječ o duši-golubu, u Čeha o predodžbi duše-ptice koja kroz usta umrloga odljeće na stabla “po kojima ide uzburjana sve dotle, dok se mrtvome čovjeku tijelo ne spali” (N508; kurziv S. M.). I dok je Slavenima duša – ptica, *Helenima* je duša – leptir (grč. *psyche* – duša, leptir [N509]). Nodilo smatra da se povijesno *dublji* začeci predodžbi o duši-leptiru mogu tražiti u još povijesno *dubljem* vremenu od *helenskoga*, i to u *litvinskim*/litavskim vjerovanjima u kojima je duša zamišljena i kao ptica i kao leptir. “Kad koji noćni lepir dogje u kuću i svijecu oblijeće, kažu Litvinke, da je neko umro i da mu duša okolo ide (Grimm, *Deutsche*

⁷⁷¹ Aleksandar Petrović upućuje na to kako je na terenskom istraživanju “od Đevdeline do Novoga Sada i od Timoka i Štipa do Mavrovih Hanova i Mostara” nailazio na sinonimiju pojmova *duh* i *duša* (usp. Tolstaya 1999: 20–21) i na vjerovanja u metempsihozu duše umrloga u novorođeno dijete te metempsihozu ljudske duše u životinjsku, “a od životinje u čoveka. Zato je neko zao kao pas” (Petrović 1939: 34).

⁷⁷² Kao paralelne primjere diferencijacije duše (dvojnik kao *alter ego/ego alter*; usp. Morin 1981: 112) od tijela (“iskakanja” duše iz tijela) Nodilo (507; usp. Krek 1887: 418) navodi vjerovanje oko rijeke Pilcomayo (strah od nagloga buđenja jer postoji opasnost da se duša više ne vrati) i neke odlomke iz *Kur’ana* (Sura XXXIX, 42).

Myth., s. 692)” (N509; važno je napomenuti kako leksem *mora* označuje i noćnoga leptira).⁷⁷³ Polazeći od opisanoga vjerovanja, Nodilo upućuje na to da je predodžba o duši-leptiru upisana u *zajedništvo* europskih *Arijaca* te pritom navodi i tumačenje Ludwiga Prellera (*Griechische Mythologie*, 1854), koji “ipak drži, da je doista novo sve to grčko o lepiru. Grci, u davno svoje vrijeme, bili bi naslikali dušu u malom nekom liku s krilima, a tek docnije u pravoj slici lepira, ili nježnog djevojčeta s krilima lepirovim” (N509). Milan Budimir upućuje na predodžbe o “duši umrlog pretka u obliku leptira (*Seelenschmetterling*)” u minojsoj epohi (1966: 272).

Kao sljedeću opreku Nodilo interpretira staro/slavensku predodžbu o postmortalnom lutanju duše (tek nakon četrdeset dana ostvaruje *ascensus* na nebo) nasuprot kršćanskoj predodžbi o duši koja odmah od svoje “rastave” od tijela ostvaruje *ushit* prema epiuraniji (N510, 518). Prema vjerovanju Slavena, duša dok lijeće naokolo nije sretna, što znači da joj je (mrtvo) tijelo/stanište još *nerastvoreno*, jer *lešina* kao da na sebe privlači *odjelitu* dušu. Postmortalna duša obilazi ona mjesta koja je *umrla* posjećivao za života i tako luta četrdeset dana (Milićević 1984: 344). Vjeruje se da u tom četrdeseto-dnevno-noćnom razdoblju Bog prima dušu; riječ je o kriznom vremenu kad je raspadanje mrtve tjelesnosti odmaklo. Prema ruskom narodnom vjerovanju, kako navodi Evel Gasparini, mrtvo srce raspada se četrdesetog dana (prema Kulišić 1979: 122). Nodilo upućuje na to kako se “starovjerski nazor o lutanju duše” sačuvao u Srba, i to “pod

⁷⁷³ O drugotvorenju duše na primjeru vjerovanja u mōre (pri čemu je zabilježena i zoopsihonavigacija u obličju leptira) pisala sam u tekstu “Zaštitna sredstva protiv more kao žensko-niktomorfno demonu” (*Treća: časopis Centra za ženske studije* (1999) 2/1: 55–71). U okviru vještije psihonavigacije – koja se upisuje u okvir tantričkih iskustava i siddhi moći (usp. Mauss 1982: 101; Marjanić 2002, 2010) u poveznici sa šamanističkim ekstazama i u kontekstu Eliadeova naputka kako je kada su u pitanju simbolika letenja i mitologija duše-ptice riječ o *univerzalnoj magiji* – kao dominantna očituje se njihova zoometempsiohoza jer, kao i mōra, i vještica figurira kao psihonavigator žena-životinja. Naravno, pored psihonavigacije vrlo bitno mjesto zauzima vještica zoometamorfoza. Vještica (kao i morina) niktomorfna akcija označena je drugotvorenjem duše u okviru čega duša ulazi u proces zoometempsiohoze. Pri hesperskoj psihonavigaciji tijelo (žene – more, vještice) ostaje u krevetu, a duša ulazi u proces teriomorfne metempsiohoze. Riječ je o niktomorfnoj zoomaterijalizaciji *alter ega* gdje duša participira i u animalnom životu (čime se ostvaruje etimologijski dodir latinskih pojmova *anima/animal*). Prema Karadžićevu djelu *Život i običaji naroda srpskoga* Nodilo bilježi kako se u Srbiji i u njegovo doba ako pokojnik ima sestru, izrađuje kukavica od drveta na križu koji se mrtvacu postavlja povrh glave (na grobu), i navedeni običaj, koji postavlja “metamorfozu” sestra-kukavica, interpretira kao pretkršćanski (N540–541). O kukavici kao ptici koja pretkazuje smrt usp. Bulat 1933: 23.

formom novijom, što ju tvori vjera hristjanska". Prema Milićeviću zapisu Nodilo navodi primjer vjerovanja iz "Krajine Negotinske" o lutanju duše koja tek "u četrdeseti dan po smrti iz tijela najzad" ostvaruje nebeski *ascensus*. Međutim, dodaje:

Ne treba reći, da se ovakovo mišljenje, premda je ono udešeno prema novoj vjeri, u ovoj ne nalazi pravoga oslona. Po nauku crkve, duša, već u isti tren svoje rastave od tijela, prestavlja se na drugi svijet. (N510)

Duševno-tjelesnom granicom između duše i lešine Nodilo interpretacijski inducira staro/slavensku praksu incineracije, a kao (jedini) izvor koristi izvješće arapskoga putnika Ibn Fadlana (N510; prema Krek 1887: 426–431), koji je za poslanstva bugarskom kralju na Volgi (921.–922.) prisustvovao (statusnom) spaljivanju (neznanoga) Rusa otmjenika.⁷⁷⁴ Njegovu mu je (ruski) tumač / *prevoditelj kulture* objasnio da Rusi spaljuju mrtva tijela kako bi duša *post mortem* ostvarila rajsku psihonavigaciju, za razliku od, kako sam navodi, "glupe" arapske inhumacije. Riječ je o spaljivanju na lađi na suho(m), pri čemu mrtvac čeka deset dana (u mogili) na pogreb, dok je u siromašnijih praksa pogreba *brža* (*odmah* ga stave na "pomanju" lađu koju naprave za njegovo mrtvo tijelo). Međutim, Nodilo (510) prenosi pogrešan navod Ibn Fadlanova izvješća: navodi kako je riječ o spaljivanju na lađi (*korabi*) *na vodi*. I Nodilo i Niederle upućuju na Siemiradzkovu sliku koja je nastala prema opisu Ahmeda ibn Fadlana, pri čemu Niederle bilježi da se pogreb odnosi na nordijske Ruse (1954: 328), koji su se tada već stapali sa Slavenima, dok Nodilo ustraje na pogansko-romantičarskoj viziji kako je riječ o autohtonom ruskom spaljujućem pogrebu – i to na plutajućoj lomači-ladi koja plovi haronovskom vodom.⁷⁷⁵ Nodilo upućuje na to kako i u vedskoj religiji groba bog Agni, Oganj "pokojniku 'tvori tijelo po volji', koje znači da mrtvo tijelo na nov način Oganj saobrazuje", pri čemu navodi dvije pogrebne himne: RV X, 15, 4–14 i RV X, 14, 8: "Dakle,

⁷⁷⁴ S poslanstvom bagdaskoga kalifa al-Muktadira (908–932) Ahmed ibn Fadlan dolazi bugarskom kralju na Volgi (Arapov 1999: 3). Neodređeno Nodilo navodi i zapis Leona (Lava) Đakona: "Vizantinac Leon Gjakon zna kazati, da jednom Slaveni Rusi, punom mjesečinom, zapališe lomače svojima mrcima." Spomenuti zapis uzima kao moguću potvrdu da su se slavenske pogrebne lomače palile "pri nagnuću dana, jal po noćnoj mjesečini" (N123). Međutim, ipak upisuje komentar: "U ostalome, ovo je moglo biti i puki slučaj" (N124).

⁷⁷⁵ Sliku Henryka Hektora Siemiradzkog u svojoj studiji *Pomen vode v predstavah starih Slovanov o posmrtnem življenju in šegah ob smrti* donosi Mirjam Mencej (1997: 27).

vatra, dok truhlu lešinu uništava, u istom času tvori pokojniku novo tijelo, nebetežno i prosvijetljeno” (N548).

Lubor Niederle upućuje na sahranu kojom se mrtvo tijelo zajedno s lađom polagalo u zemlju. Riječ je o *iznimnom* običaju, jer je dokazan

samo sa periferije ruske oblasti, tako da je vrlo sumnjivo je li tu uopšte u pitanju slovenski pogreb. Ali ako je to ipak bio slovenski grob, onda imamo pred sobom stran običaj što su ga Sloveni preuzeli iz susednog nordiskog rituala. Grobovi sa činovima na reci Raši i u Gnjezdovu, srazmerno bogati, pripadaju najverovatnije baš Skandinavcima, kod kojih su bili uobičajeni pogrebi u lađama. (1954: 88)

Kao primjer incineracije slične onoj o kojoj izvješćuje Ibn Fadlan Nodilo navodi spaljivanje Baldra, *najmilosrdnijeg i najblagohotnijeg među bogovima*, što je središnji događaj u *Eddi*: “ljudsko sažganje u Rusiji bješe u svemu istovjetno s Baldrovim paležem: ruska lomača slagala se na lagji, a lagja plovila na rijeci” (N123). Međutim, Nodilov navod nije samo u suprotnosti s Krekovim prijevodom Ibn Fadlanova izvješća nego i stoji u proturječju s tumačenjem što ga donosi kasnije: “[...] i u manje od sata razgorje se lešina i sve do nje” (N510). Baldr i njegova žena Nanna, koja je umrla od žalosti, spaljeni su zajedno na njegovoj lađi *na suhom (brod-odar Hringhorni: brod s jednim obručem oko statvi)* (Sturluson 1997: 143). “Baldrov se brod zvao Hringhorni, a bio je najbolji od svih brodova. Njega su bogovi nakanili *izvući* i na njemu napraviti lomaču za Baldra” (Sturluson 1997: 143; kurziv S. M.).⁷⁷⁶

Walter Torbrügge upućuje na to kako sahranjivanje u ljesovima i kamenim okvirima u obliku čamca dostiže vrhunac u vikinškoj Skandinaviji i grobnicama njihovih kraljeva i poglavica (1969: 152). A o puštanju pogrebnih čamaca (dakle, ne Nodilovih pogrebnih čamaca-lomača) niz vodu bilježi: “I plemstvo i kler još su oko 1100. godine naše ere na ušću Rone puštali svoje mrtvace u čamcu ili katranom premazanom lijesu niz vodu prema nekom zamišljenom *Elysium campusu*” (Torbrügge 1969: 232).

⁷⁷⁶ Brod se nalazio na kobilici odakle su ga bogovi nakanili *izvući*, ali ga nisu mogli pomaknuti. Hyrrokkn došla je do broda-odra i gurnula ga je s kobilice tako da su iskre zapalile zemlju. Na osnovi toga John Lindow (1997: 84) zaključuje kako je Snorri Sturluson mislio da bi brod-odar trebao biti porinut u vodu, što znači da je mislio na *plutajuću kremaciju (floating cremation)*.

U (Nodilovih “imaginarnih”) *Inda*, a vjerojatno i Tračana,⁷⁷⁷ kako navodi (N513), zajedno s umrlim čovjekom (čitaj: muškarcem) žrtvuje se živa žena. Upućuje na to kako *Rgveda* ne bilježi takvu žrtvu žive žene. Spaljivanje udovice (*satī* – kreposna žena) s umrlim mužem, kojoj je bila zabranjena ponovna udaja jer bi time izložila pogibelji dušu (ili *muški ego*?) pokojnoga muža, pretpostavlja vremena ranija od *Veda*, što se znalo događati i u kasnijem hinduizmu (Ježić 1987: 184),⁷⁷⁸ a prakticirano je uglavnom u domovima otmjenika. Nodilo upućuje na to kako je ipak i usprkos svemu riječ o (zajedničkom) indijskom i slavenskom običaju, stoga vjerojatno i zajedničkoga arijskog izvorišta (korijena).⁷⁷⁹ Ahmed ibn Fadlan u spomenutu opisu spaljivanja zabilježio je slučaj žrtvovanja djevojčice koja se dragovoljno (pri)javila kao žrtva umrlom statusnom pokojniku (usp. N513; Trojanović 1901: 57; prema Krek 1887: 425, 427–430). Dakle, nije žrtvovana vlastelinova žena. Začudno je da Ivan Milčetić na primjeru navedenoga samožrtvovanja zaključuje kako je žena u staroslavenskoj sociosferi “uživala svoja prava”, nadovezujući kako je u obiteljskom (običajnom) kodeksu vladala uglavnom monogamija; “iznimkom od toga bijahu tek starješine, u kojih bijaše gdje kad po više žena. Žene bijahu vjerne svojim suprugom, te gdje kad bi i svojom smrtni zasvjedočile veliku bol za preminulim suprugom” (Milčetić 1877: 106; kurziv S. M.). Na tom tragu upućujem na Ibn Fadlanov opis stravičnoga opiranja djevojke odabranoj žrtvi: “Odmah na to počеше oni ljudi udarati svojimi štapovi po štitovih, samo da se ne bi čula njezina vika, da ne bi i druge djevojke prestrašene zazirale umirati sa

⁷⁷⁷ Sima Trojanović upućuje na Herodotov zapis (V, 5) o tračkom plemenu Trauzi, kod kojega je bila uobičajena poligamija: “Oni su najmiliju ženu klali na grobu upokojenog joj muža, i onda je s njim zajedno sahranili. Časnost ove žene svi bi hvalili, a ostale njegove žene oplakivale bi tešku sudbinu ponižavanja” (1901: 125). Herodotov zapis upućuje na to da je riječ o tračkom plemenu koje živi iznad Krestona. Prema Vrčeviću (1881: 306) Nodilo (559) napominje kako *pučki govor* slavi sina “uznositim riječima” – “Sin je kutnji temelj, krsna svijeta, vječna domaća čitulja, branič crkve i naroda... A djevojka? Ona nije drugo, no tugja večera za sugjenu kuću”.

⁷⁷⁸ Nodilo (122–123; usp. Krek 1874: 123–130) bilježi da se još u 10. stoljeću među Rusima, a prema kazivanju arapskih putnika i kod Bizantinaca, spaljivalo tijelo mrtvoga čovjeka “uz primamljenu i obengjenu djevojku iz njegova doma. Ženska ova žrtva bila je uobičajena kod svih neznabožnih Slavena; a, u istom vijeku, mogla se, gdje i gdje, svejednako opažati kod Srba i poslavljenih Bugara.” Magdeburški kanonik Thietmar nakon 1015. godine sastavlja *Ljetopis* u kojemu je zabilježio da je u pretkršćanskoj Poljskoj tijelo umrloga muškarca bilo spaljivano, a ženi je odsjecana glava kako bi pošla zajedno s umrlim mužem (Łowmiański 1996: 104).

⁷⁷⁹ Slavensku incineraciju Nodilo atribuirao sintagmom *tvrd običaj spaljivanja lešina*: “U svečanosti kremacije, bijahu nam ravni sami Indi” (N122).

svojim gospodarom” (prema *ibid.*: 128). Ivan Milčetić na temelju opisano-ga posmrtnog običaja zaključuje kao su stari Slaveni prakticirali tri mo-dusa posmrtnih obreda: inhumaciju, incineraciju te “podizanje lomače i sažiganje mrtvaca na ladjah ili čamcih” (*ibid.*: 129).

Postmortalna duša ostaje (sretno) okrenuta materijalnoj egzistenciji: svijet onostranoga očituje se kao materijalno-zrcalna slika ovostranoga, pri čemu se i ovostrani *socijalno*-hijerarhijski poredak upisuje u epiurani-ju. Ovostrano je samo duhovno-duševna proteza (u značenju produžetak i nadomjestak) onostranoga. “Tako, na veličanstvenoj lomači Cezarovoj, oganj sažeže silesiju stvari, nabacanih od njegovih legionara, od prija-teljâ i matrona” (N513; prema Suetonii, *de Vita Caesarum* 1. I, c. 84). Riječ je o starijem vjerovanju (prvotne rimske inhumacije) da tijelo zadržava osnovne biološke potrebe za hranom i pićem (usp. Zotović 1970: 20) uz novije vjerovanje da duša oslobođena (zazornih) materijalnih dijelova lu-strativnom svetom vatrom (primat duše nad tijelom) ostvaruje *ascensus* u carstvo mrtvih (usp. Marjanić 2019a, 2020).

Spaljena vs. sahranjena smrt

Pri uspostavljanju opozicije između (staro)slavenske/pretkršćanske inci-neracije i kršćanske inhumacije Nodilo je vrlo oprezan jer kolikogod želio upisati hrvatsku i srpsku kulturu i civilizaciju u pretkršćanski pogrebni kontekst spaljivanja (kult lustrativne vatre), ipak i usprkos svemu mora napomenuti kako spaljivanje nije bilo uobičajeno kod svih Slavena (N512, 538). Upućuje na to kako je njegova namjera (samo) upozoriti da su neki Arijci prakticirali incineraciju kojom se duša oslobađa od “truhležne teži-ne” (N521). I pridodaje: neki Slaveni i nisu prakticirali spaljivanje zbog toga “što prilično veće stoji spaliti jednu lešinu, nego je na prosto ukopati” (N512). Osobito je bilo skupo svečano spaljivanje na *korabi*, čamcu “što bi se tad spustio niz vodu, [...] i dolikovaše samoj gospodi i ljudima imuć-nijim” (socijalna diferencijacija u smrti).⁷⁸⁰ S obzirom na to da pogrebna vjerovanja većine Arijaca sadrže mitem o prijevozu duša brodom na onaj svijet, a u prvoj zamisli voze se “ajerskim ili oblačnim morem. Ovo vože-

⁷⁸⁰ Kada je riječ o *plemenitoj* smrti, u ovom slučaju o statusnoj incineraciji, prisjeti-mo se da su Iliri spaljivali samo muške odličnike-dostojanstvenike, a naročito vojnike.

nje ne isključuje prelaza preko nebesnih mostova, preko mliječnog puta i duge” (N532), Nodilo nastoji upisati kako je u spomenutu Ibn Fadlanovu navodu riječ o spaljivanju na lađi *na vodi*. Međutim, kao što je već rečeno – ni u Baldrovoj ni u ruskoj incineraciji nije riječ o funeralno-akvatičnoj vožnji (brodom/ladom). A kako bi ublažio razliku između incineracije i inhumacije Nodilo dovitljivo navodi: “Nakon incineracije mrtvog tijela slijegjaše, dašto, ukop. Grob isto prima spaljenog, kakogod i nespaljenog mrca” (N538).⁷⁸¹

Kao prvi slavenski grobovi u “drugoj polovini I. milenijuma” dominiraju mogile sa spaljenim pokojnicima (pepeo), “bilo na gomilicu bez posude ili u maloj posudi” (Niederle 1954: 61). Nodilo (538) pretpostavlja kako su i Srbi i Hrvati prihvatili zakapanje mrtvoga tijela tek nakon selidbe iz prapostojbine, i pokrstivši se prvi od Slavena “bar po imenu” na rimskoj zemlji prihvatili sahranjivanje (u zemlju). Poput Nodila, Niederle (1954: 63–64) smatra da su *zakapanje* Slaveni primili tek nakon pokrštavanja, a kako nije odmah provedeno, nastalo je biritualno arheološko doba; ali, također, vjeruje da je inhumacija u Slavena postojala i prije kristijanizacije (primjerice, na Dnjepru, u Podunavlju i na Baltiku),⁷⁸² i to pod rimskim i avarskim, bizantskim (Garašanin i Kovačević 1950: 198) i franačkim utjecajem – najviše pod utjecajem zabrana u kapitularu Karla Velikoga iz 785. godine (Niederle 1954: 286), ali je konačna

⁷⁸¹ U *Zakoniku cara Dušana* postoji odredba o zabrani spaljivanja tijela. Pretpostavljalo se da je riječ o spaljivanju vampira, međutim novija istraživanja smatraju da je bila riječ o dvostrukom ukopu (usp. Marjanović i Stojiljković 2012). Na navodu zahvaljujem Lidiji Delić.

⁷⁸² “Za Slavena pak na Balkanu Niederle drži, da je u njihov običaj spaljivanja mrtvaca morao trajati mnogo duže već s obzirom na konfiguraciju balkanskog tla s gorovitim predjelima, teško pristupačnim i dalekim od velikih prometnih cesta. Međutim, njegovi konkretni argumenti i navodi ne dokazuju mnogo u ovom pogledu” (Karaman 1940: 22–23). Polazeći od ranosrednjovjekovnih paljevinskih grobova iz sela Dubravice kod Skradina koji su otkriveni među kosturnim grobovima, Zlatko Gunjača pretpostavlja kako je na dijelu dubravičkog grobnog areala u ranom srednjem vijeku postojalo samostalno ranosrednjovjekovno paljevinsko groblje. Na osnovi toga groblja i, primjerice, paljevinskoga groblja u Smrdeljima kod Skradina iz 8. stoljeća zaključuje da je realno “pretpostaviti da je na području Dalmacije postojao znatan broj ranosrednjovjekovnih paljevinskih grobalja” (1995: 159–163) koja bi “po logici stvari, trebala dokumentirati doseljenje i prvo vrijeme boravka” novopridošlih Slavena na našim prostorima (ibid.: 168). Međutim/ali/nažalost rješenje “te sporne problematike na samome je početku, jer još uvijek vlada stajalište da takva groblja, odnosno grobovi, nisu dosad otkriveni, pa se time dovodi u pitanje i njihovo postojanje uopće” (ibid.; kurziv S. M.).

i stvarna pobjeda kulta Zemlje (grob: utroba Majke Zemlje) ostvarena kristijanizacijom.⁷⁸³

U 10. poglavlju (kijevske) *Povijesti o minulim vremenima* iz 12. stoljeća monah Nestor ljetopisno upisuje i pogrebne običaje pojedinih istočno-slavenskih plemena:

I Radimiči i Vjatiči i Sjeverjani živjeli su u šumi kao svaka zvijer, [...] i kada tko umre, održavali su *triznu* nad njim. I zatim su radili *kradu ve-liku* na koju su izlagali mrtvo tijelo i spaljivali ga. Nakon toga sakupljali su kosti, i stavljali ih u *sudnu malu* i postavljali ih na *stub* kraj puta. Vjatiči i danas isto čine. I Kriviči su imali ovaj običaj, kao i ostali pagani koji nisu poznavali Božje zakone, već su ih sami donosili – dodaje ozbiljno monah. (prema Conte 1989: 135)⁷⁸⁴

Lubor Niederle navedeni opis ubraja među najzanimljivije mogile spaljenih slavenskih pokojnika kod kojih je gomilica pepela, odnosno posuda s pepelom prekrivena nekom vrstom poklopca postavljana na vrh mogile ili na postolje “načinjeno od debelog stuba zabijenog u mogilu. Moguće je i to da urna nije tamo imala ostati definitivno već samo privremeno i da je pri svakim sledećim pomenima bila zasuta novim slojem gline. [...] Arheologija ne poznaje drugih gradnji nad mogilama spaljenih” (1954: 69).

Od dvije *domovine smrti*⁷⁸⁵ – poganskoga spaljivanja (element Vatre) kojim se od truloga tijela dobiva čist *pepeo* kao znak pobjede nad trulje-

⁷⁸³ U Podunavlju i na Alpama biritualno arheološko doba počelo je pod rimskim i avarskim utjecajem “možda već u VII v.” (Niederle 1954: 64). Nikola Visković (2001) kao pretpostavku za mogući prijelaz na inhumaciju upućuje na oskudicu drva potrebnoga za pogrebne lomače. Naime, za leš odrasle osobe potrebno je 500 kg drva (usp. *Colors: časopis o ostatku svijeta* (siječanj – veljača 1998) 24: 32 – tema *Smrt: upute za uporabu*).

⁷⁸⁴ Conteov navod kombinirala sam u vrlo slobodnom prijevodu s izvornim Nestorovim bilješkama prema izdanju koje je priredio Franz Miklošič (*Chronica Nestoris: Textum russo-slovenicum versionem latinam glossarium*. Vindobona: Guilelmus Braumüller, 1860., str. 7). Boris A. Rybakov upućuje na to da riječ *krada* u svom značenju sadrži kombinaciju vatre (pogrebna lomača) i kruga (*krada* kao ognjeni krug – pogrebna lomača okružena ogradom s vratima), a pojam *stolp* (stub, stup) određuje kao stup na koji se stavljala urna s pepelom (1987: 87, 90). Spomenuti Nestorov navod Milutin Garašanin i Jovan Kovačević tumače kao praksu *djelomičnoga spaljivanja* (1950: 158).

⁷⁸⁵ Tijelo se vraća jednom od četiriju (pra)elemenata i to je ono što Gaston Bachelard naziva *zakonom* o postojanju četiriju domovina smrti: zrak (tibet[an]ski nebeski pogreb, perzijsko izdvajanje leša u tornju tišine, izlaganje leša na skelama ili u krošnji stabala; usp. Birket-Smith 1960: 307), voda (prepuštanje leša vodi), zemlja (sahranjivanje: grob kao utroba Majke Zemlje), vatra (lustrativno spaljivanje), pri čemu se voda i zemlja očituju kao *materinski* (*Tellus Mater*) elementi. Prepuštanjem vodi leš je riješen/lišen svoga kulta, ali postoje i dvojnici koji obitavaju na moru: prisjetimo se posa-

njem tijela i kršćanskoga sahranjivanja (element “materinske” Zemlje) koje ostavlja kosti kao potvrdu ideje o uskrснуću sahranjenih tijela – Nodilo kao izvorіšte slavenske brige oko leša određuje pogansku/pretkršćansku incineraciju, ističući da su Arijci (osim Iranaca; usp. N512) prakticirali dvostruku brigu oko leša spaljivanjem ili sahranjivanjem, a obred spaljivanja, prema povijesnim svjedočanstvima, najviše su prakticirali Anti, od kojih su potekli “potonji Rusi” (N512). Pri određivanju hrvatske i srpske incineracije pretpostavlja da se poganska incineracija dulje održala u srpskim pogrebnim obredima: “Jesu li mrce palili Srbi i Hrvati? Rekao bih, da jesu, barem Srbi” (N512), i kao primjer navodi sahranjivanje Dušanova tijela 1355. godine – o čemu je izvijestio dubrovački povjesničar Jakov Lukarić/Luccari – čije tijelo “bude doneseno u Makedoniju, te sahranjeno uz svete vatre, u svetomu Arangjelu izvan bedemâ grada Prizrena” (N512). Za te svete vatre Nodilo upućuje kako sigurno nisu kršćanske vatre.

Pobornici spaljivanja prihvaćaju vjerovanje o neprekidnom seljenju duše, a pobornici sahranjivanja razvijaju ideju o uskrснуću sahranjenih tijela (Morin 1981: 166), čemu Nodilo (122) oponira konstativom: “Lomača bijaše kano jamstvo uskrснуća.” Na tom tragu upućuje na prvotno značenje glagola *krsnuti*, *uskrснуti* – “zasijati se, pokazati se u plamenu” (N537). Za razliku od (staro)slavenskoga vjerovanja prema kojemu “što se brže raščinjalo tijelo, to se prije na drugi svijet predstavljala duša”, kršćanski je nauk odabrao “neraspadnuto” tijelo kao znak relikvijske svetosti i očekivanja uskrснуća (naravno, raspadnuto–obnovljenoga u epiuranijskoj duši) pročišćenoga tijela (N511, 518). Kao zajedničko izvorіšte u običajima brige oko leša u Srba i Hrvata u Nodilovu sustavu religije groba pojavljuje se *arijska* (indoeuropska) incineracija i pritom se, naravno, naročito ističe indijsko spaljivanje (N520).⁷⁸⁶ Tako za blagorijek *Rgvede* X, 15,4–14 kao po-

da brodova–utvara (Morin 1981: 166). Usp. shemu genetskoga suodnosa razvoja oblika sahranjivanja prema Tokarev 1978: 174.

⁷⁸⁶ Pokojnikovo tijelo “oblažu dijelovima jarca (RV X 16, 4) ili goveda (ib., st. 7) da budu udio Ognju, te da on ne zahvati pokojnika” (Ježić 1987: 184). Mislav Ježić upućuje na to kako je već Rudolph Roth “pretpostavio da su Arijci uza spaljivanje poznavali i ukopavanje mrtvih. [...] Ipak, moguće je i to da RV X 18: 10–13 ne govori o ukapanju tijela, nego žare” (Ježić 1987: 185). “St. 10–13 govore o ukapanju mrtvaca ili žare, ne zna se pouzdano, no drugo je vjerojatnije. Kitice očito pokazuju da se i Zemlja shvaćala kao prebivalište mrtvih (st. 10)” (Ježić 1987: 240). I Nodilo (521) ističe kako i u *Rgvedi* postoje neki izrazi o želji da se mrtvo tijelo očuva kako bi pokojnik u njemu mogao uživati u “raskošnom raju”. Pored spomenute pogrebne prakse / pogrebnih praksi u Indiji do 8. stoljeća, kako navodi Jeannine Auboyer u djelu *Indija do VIII. stoljeća* (1961), postojao

vod navodi “spaljenje jednog mrtvaca” te da “bog Agni, Oganj, pokojniku ‘tvori tijelo po volji’, koje znači, da mrtvo tijelo na nov način Oganj saobrazuje” (N547). Na temelju navedenoga blagorijeka i blagorijeka *Rgvede* X, 14,8 zaključuje: “Valjda i Slaveni mislili, da se na lomači zbiva baš ovakovo prosjaivanje mrtvaca” (N548).

Spaljivanje nekih kategorija mrtvih (vampiri i vukodlaci; riječ je o naknadnom spaljivanju demonsko-opasno-mrtvoga utjecaja i uništenju mogućnosti zagrobnoga života, jer duši je oduzeto njezino stanište) ili živih (vještice, heretici: svi oni koji su iracionalno Drugi) u kršćanskom kontekstu određeno je “donekle i idejama o svetosti zemlje” (Filipović 1986: 166). Spaljivanjem se i mrtvima i živima onemogućuje zagrobni život: prema kršćanskom uvjerenju uskraćuje im se uskrsnuće i osuđeni su na vječnu smrt (ibid.). Prisjetimo se da je (*ekumenski*) Vatikan kremiranje odobrio tek 1963. godine.

Osim kršćanstva, koje je uskraćivalo pogrebne crkvene svečanosti spaljenom pokojniku, i *pravo* (sudnica) se također nalazilo u opoziciji prema kremiranju “zbog istrage otrovanih tjelesa” (N518). Hugo Erichsen u propagandnom predavanju *Spaljivanje protiv sahranjivanja*, koje je prevedeno u tripartitnom nastavku u zagrebačkom listu *Plamen: list za propagandu spaljivanja* (1, 1936; 2, 1936; 1, 1937), upućuje na to da su mineralni otrovi sačuvani u pepelu i da se biljni otrovi, osim strihnina, “raspadaju zajedno s tijelom” (Erichsen 1937: 9). Riječ je o ne tako davnom ciničko-kiničkom agonu kada su se avangardisti spaljivanja/kremiranja anarhistički borili s kršćanskom dogmom da upepeljavanje mrtvih, u ovom slučaju Siemens-Reclamovim načinom s mirnim ležanjem tijela u krematoriju (peći), označuje povratak poganskom supstratu. Međutim, propaganda spaljivanja je kao taktiku agona protiv kršćanskoga vjerujućeg dogmatizma inducirala neoborivu obranu: “Za sahranjivanje u zemlju može se tačno da kaže, da je poganski običaj, jer je tisuće godina prije Krista taj običaj postojao među poganima” (Hanson 1937: 57), ujedno ističući biblijske navode o tome da Krist nije bio sahranjen u zemlji, već sahranom na zraku u pećinskom grobu (“grob, izduben u pećini, gdje još

je i običaj da se pokojnik izloži pticama grabljivicama, nakon čega se kosti umrloga polažu u grob. Upućujem na studiju Aleksandra Lome “Dimom u nebo. Obred spaljivanja mrtvih u starim i tradicionalnim kulturama. Njegovo osmišljenje u eshatološkim predstavama indoevropskih naroda, sa posebnim ovrtnom na paganske Slovene” (2004).

nitko nije bio položen”; usp. *Luka* 23, 50–53; prema Hanson 1937: 58), gdje je Kristovo tijelo prenio (uvijek lutajući) Josip iz Arimateje.

Odstranjivanje *mekog*

Raspadanje predstavlja strašno razdoblje kad su leš i dvojnik još uvijek sjedinjeni. Manjkavi oblici raspadanja jesu ružna smrt (nesahranjen leš; ishod neutješne utvare) i manjkavi pogreb (ishod: vampir kao dvojnik-leš; usp. Morin 1981: 165; N511). Riječ *očajnik* (usp. Karadžić 1986: 667), koja je prvotno označavala nerastvoreno tijelo u grobu (*čajati* – čekati dugo u grobu s tijelom još cjelokupnim), danas označuje nesretnog ili očajnog čovjeka. Za arhaizme *očajnik*, *učajnik*, *čajati*, *očajati*, *očajati*, *nečaja* Nodilo navodi da su “svečana [...] značenja u nas, te su kova najstarijeg” (N511). Prema zapisima Angela de Gubernatisa Nodilo (511) upućuje na to da je u rumunjskom vjerovanju vječito osuđen onaj pokojnik kojemu se tijelo u grobu nije raspalo nakon sedam godina. Izreka *Bog da mu dušu prosti!* (Nodilovim upisivanjem u pretkršćanski kontekst) znači “da bi vrhovni bog čim prije odvojio dušu od lešine” (N518–519). Nesretno, nerastvoreno tijelo privlači na sebe nesretnu dušu te mrtvac oživljuje i luta. Kao primjer Nodilo navodi *tenca* (*tènac*, *ténjac*) koji u Boki kotorskoj nije pravi vukodlak, “nego je prije jedogonja kako u Risnu sad zovu čovjeka, iz kojega u snu izigje *duh*” (N511; kurziv S. M.). Vuk Stefanović Karadžić bilježi: “Ovakvi duhovi [jedogonje] po planini izvaljuju drveta te se njima biju između sebe [...], pa koji nadvladaju oni rod od ljetine privuku na svoju zemlju; oni i onako lome gore i valjaju veliko kamenje” (1986: 361). Nakon interpretacije vjerovanja o živim mrtvacima koji se mogu potenčiti i povampiriti Nodilo postavlja etimološko pitanje: “Da li je sa *tenac* srodno ‘tânčiti’, što u Dubrovniku znači: lutati besposlen (Vuk. rječ.), to ja ne znam. Značenje glagola pristaje” (N511).⁷⁸⁷

Kao što navodi Edgar Morin, razlike u postupcima prema mrtvima sastoje se u odstranjivanju mekih dijelova tijela. Kako se u *sprečavanje raspadanja* upisuje spaljivanje (ishod: pepeo), endokanibalizam (ishod:

⁷⁸⁷ Kao primjer *potenčenja* Nodilo (511–512) navodi slučaj (prema Vrčević 1881: 331–332) *tenca* koji noću izlazi iz groba. Riječ je o pokojniku koji se još nije počeo raspadati, nego se “naduo kao kabao, a oba oka izbuljio”.

kosti) i balzamiranje (ishod: mumija), uspostavljena je sličnost između spaljivanja i balzamiranja kao postupka obrnutoga od vremenskoga protoka/vrtloga Prirode nastojanjem da se egipatsko-”alkemičarski” za-vrati/zaustavi vrijeme raspadanja (usp. Morin 1981: 165). Usprkos opreci pepeo (incineracija) – mumija (balzamiranje: netaknutost), riječ je o “istome” cilju – pepeo i mumija kao nekvarljivi/nepokvarljivi (ishodi) predaju pobjedu (sahrane) nad truljenjem (Morin 1981: 162, 165; N521). Balzamirano tijelo ostaje netaknuto kako bi i duša bila *mirna* (N521).⁷⁸⁸ U prirodno raspadanje upisuje se sahranjivanje (ishod: kosti) i izdvajanje leša (ishod: kosti), primjerice izdvajanje leša u tornju tišine (*dakhma*), pri čemu *perzijsko* (Parsi) izdvajanje leša sjedinjuje prirodno raspadanje (izdvajanje leša) i sprečavanje raspadanja (izloženost leša pticama *grabljivicama*: lešinari).

Izlagahu oni mrtva tjelesa, da ih grabežljive tice iskljuju i psi raznesu. Čemu to? I to radi vjere. Mazdejska religija u velike obožavala svetu Vatru i svetu mater Zemlju. [...] Mazdejci, eto, do takove nastranosti dotjeraše arijski svoj pojam mrtvačke nečistoće. [...] Perzijanci kao tajom i nerado govorahu o svome mrskom načinu pokopa (Herod., 1. I; c. 140). (N521)

Bog je upravo stvorio lešinara (u tibet[an]skom lamaizmu riječ je o svetoj ptici) da bi proždirao mrtve (Hinnells 1991: 223–224).⁷⁸⁹

⁷⁸⁸ Kao egipatski bog mrtvih slovi Anubiš (šakal), pri čemu je riječ o šakalu kao sublimiranom bogu koji se ne hrani lešinom, nego štiti tijelo od raspadanja (Róheim 1976: 108). “Izgleda da se u razdoblju koje je prethodilo epohi balzamovanja leš komadao poput mitskog Ozirisova tela” (ibid.: 110).

⁷⁸⁹ U poglavlju o hodočašćima iz svoje posljednje knjige *Tibetski buddhizam i bön* (2011) Tomo Vinšćak se zaustavlja na Kailasu i na platou – kamenom stolu – na kojemu se obavlja nebeski pokop, gdje se rasijecaju tijela umrlih koji su za života postigli naročit duhovni napredak, a njihovi se posmrtni ostaci zatim predaju pticama. Pritom Tomo Vinšćak bilježi kako se ponekad prakticira i običaj simuliranoga ritualnog rasijecanja živoga čovjeka. Iznimno zanimljivo i duboko iskustvo nadalje nudi iz autobiografske perspektive. Naime, autor se prisjeća kako je, kada je došao na kameni stol na Kailasu 2006. godine, vidio jednog Tibetanca kako fingirano rasijeca drugoga. Slijedi fragment Tome Vinšćaka o tom iskustvu na krovu svijeta: “Kada je obavio posao sa svojim poznanikom, zamolio sam ga da to uradi i meni. Legao sam na kamenje na kojem je još bilo tragova dijelova tijela pokojnika i prepustio se obredu rasijecanja. [...] Nakon što sam Tibetancu koji obavlja obred rekao koliko imam godina, on me je sjekirom fingirano rasjekao na toliko komada. Za vrijeme obreda osjećao sam se vrlo mirno i spokojno” (2001: 87). Iz iznimno živopisnoga zapisa dalje doznajemo kako je, prema tibetskim vjeroanjima, smisao opisanoga obreda u tome da će se svatko nad kime se on obavi nakon vlastite smrti reinkarnirati upravo na tome najsvetijem mjestu zemaljske kugle.

“Natur(al)ističnu” (u smislu interpretacije mitologije prirode) opreku između nomadskoga spaljivanja i zemljoradničkoga/ratarskoga sahranjivanja, koju je inicirao Jacob Grimm, Nodilo (520) odbacuje jer se ne pokazuje vjerojatnom u svim mogućnostima jezika smrti; primjerice, Rimljani spaljuju mrtve (točnije, spaljivanje primjenjuju samo imućni i starovjerci patriciji: statusna incineracija).⁷⁹⁰ Napominje kako su Korneliji do diktatora Sule primjenjivali inhumaciju: Sula se prvi iz porodice Kornelija dao spaliti, a razlog je bio (opravdan) strah od moguće osvete nad njegovim mrtvim tijelom (usp. Jordan 1939: 90).

Ali izuzetkom potvrđuje se opće pravilo. U ostalom kod mnogobrojne svjetine najviše se zakopavalo onako na prosto, što dokazuje i rieč *humatio* za svaki ukop. Da su Rimljani običaj kremacije preuzeli od Grkâ, ili od obližnjih Etruraca, nije ničim dokazano. Način ukopa, jer je vjerski, jedan narod lako ne mijenja. (N520)

Erwin Rohde pretpostavlja da upravo običaj spaljivanja tijela pruža konačnu potvrdu o tome da je kod Grka nekada bila na snazi predodžba o trajnoj povezanosti duše s carstvom živih, o utjecaju duše ne preživjele te Homer (u *Ilijadi* i *Odiseji*) poznaje samo incineraciju (usp. Rohde 1991: 28). Kako bi primjerima opovrgao tezu Jacoba Grimma, Nodilo nadalje navodi:

Nisu skitači ni Skandinavi, ni Slaveni istočni; pa kod nijednih Arijaca, izuzevši Inde, *ne plamaju svečaniye lomače, natrpane na korabima i puštene niz rijeke*. Skandinavi i Slaveni pale lomaču pri nagnuću dana ili noćnom mjesecinom, koje je vrijeme takogjer udešeno prema vjerskoj misli. (N520; kurziv S. M.)

Pogrebna praksa spaljivanja, osim u okviru animističkoga vjerovanja o diferencijaciji duše od truleži/raspadanja tijela, a što je Nodilova pretpostavka (N519), može se protumačiti i strahom od mrtvoga tijela jer se spaljivanjem u potpunosti uništavaju mrtvo-demonska zračenja (Kulišić 1979: 123). Vjerovalo se da duša nastavlja živjeti i u pepelu; i radi zaštite od umrloga, pepeo se stavljao u urne, a urne ispod gomile, a katkad, radi još veće sigurnosti od demonske infekcije opasnim mrtvacem, i otvorom

⁷⁹⁰ Pozivajući se na Hermanna Müllera-Karpea, Eliade upućuje na to kako je neoprezno identificirati etničke sastave dijelove društva prema njihovim pogrebnim obredima, pripisujući Sabinjanima ukopavanje mrtvih, a Latinima spaljivanje (usp. Eliade 1991III: 93).

okrenutim nadolje; a gomile su se obično podizale na raskrižjima kako bi zavarale dušu pokojnika na njegovu mogućem povratku (Kulišić 1979: 123).⁷⁹¹ Međutim, John Hanson smatra da je spaljivanje pokojnika nastalo kako mrtvo tijelo ne bi moglo biti zahvaćeno okruženjem (neprijateljske) mržnje i divljim životinjama (Hanson 1937: 56–57), jer što je mrtvac za života u društvenom djelovanju bio vidljiviji (veliki mrtvac), to se grob više krije – štiti, čuva. Milenko S. Filipović (1986: 140) praksu spaljivanja tumači iz sasvim praktičnih indukcija: prošlost kršćanske ideosfere – česte epidemije kuge, jače vjerovanje u vampire (demonске mrtve) i vještice/heretike (demonizirane žive) – bila je pogodna za incineraciju; dakle, riječ je o zdravstvenim razlozima, tjelesnim i duhovno-duševnim.

Etiološka incineracija

Pored animističke diferencijacije vječne duše i truležnoga tijela, Nodilu je pogrebna praksa spaljivanja vjerojatno omogućila i paralelizam između teorije naturizma, određenije solarne mitološke teorije Friedricha Maxa Müllera i religije groba (antropologije smrti). U *Kronici* Ivana Malale iz 6. stoljeća, točnije u interpoliranom dijelu ruskoga prijevoda toga ljetopisa, “koji su u X. stoljeću preveli i dopunjavali monasi u nekom od zapadnoruskim samostana, a očuvan je u prijepisu iz XIII. stoljeća” (Belaj 1998: 342), zabilježen je etiološki mit na primjeru baltičkoga mitskog junaka Sovija, koji je povezan s ognjem i sa Suncem, o tome zašto valja spaljivati mrtve, što je u ono doba bila opća praksa u Balta, a ne pokapati ih u zemlju ili stavljati u izdubena debla – šuplja stabla (ibid.: 344). “I, kao što Sunce umire na večer u vlastitu ognju, tako treba i umrli čovjek da izgori u lomači kako bi mogao krenuti Sunčevim putem u onaj svijet” (ibid.: 345; usp. *Vizantiski izvori...* 1955: 81). Vitomir Belaj eksplicira kako se navedena mitska predodžba ostvarila u dvama obredima – u drevnom indoeuropskom posmrtnom obredu incineracije koji je danas dobro poznat u Indiji i u simboličkom spaljivanju “*djeda* na isteku godine”, što će reći u Južnih

⁷⁹¹ Niederle upućuje na to da se “u nekim slovenskim zemljama dosta dugo posle” kristijanizacije zadržao stari slavenski oblik grobova: uglavnom visoke mogile koje su se podizale u šumama, na raskrižjima i na *pustim poganskim (po)štovanim* mjestima (1954: 77).

Slavena – *panja badnjaka* (ibid.).⁷⁹² Nodilo apostrofira da se prema staroj vjeri Srba i Hrvata izvorište duše nalazi u zapaljenom *badnjaku*. Riječ je o plamenom postanku duše, “što odletje s ognja nebesnog” (N536–537).

Na tom se tragu može otvoriti i pitanje zašto krćanski *regressus* u prah ne bi bio razumijevan i kao *zavraćanje* u feniksov pepeo (duševno-duhovnoga) samospaljivanja (Hanson 1937: 57).⁷⁹³

⁷⁹² O panju badnjaku kao staroslavenskom i/ili vedskom *obrednom rekvizitu* usp. 7. poglavlje ove knjige. Zamjetno je da Nodilo ne razmatra mirila koja bi se mogla upisati u njegov solarni *mitologem* (usp. Marjanić 2019b; Katić 2017).

⁷⁹³ John Hanson (1937: 60) bilježi da prvim/prvotnim kršćanima, na koje možemo primijeniti odrednicu *lirski etos kršćanstva* (usp. Katunarić 1998: 68), pomisao na uskrsnuće iz pepela nije bila strana (tuđa, Druga), što tumači na primjeru simbola feniksova uskrsnuća koji se pojavljuje u starokršćanskoj umjetnosti.



Henryk Siemiradzki, *Sahrana ruskoga plemića*, 1883.⁷⁹⁴



Josip Zanki i Bojan Gagić, *Mirila*, interaktivni performans u okviru prvoga Zagrebi! Festivala na Bundecku, Zagreb, 2008. (usp. Marjanić 2014a)

⁷⁹⁴ Preuzeto s mrežne stranice <https://narrativepainting.net/?p=1505>.

11. Lunarna mitologija⁷⁹⁵

Verovatno je da je religiozna valorizacija lunarnih ritmova
omogućila prve velike antropokosmičke sinteze.
(Eliade 1986: 138)

Mitologija Mjeseca: planetarni rodbinski panteon i koncepcija kalendara

I dok *vidovnu* mitologiju (Svantevid – Vid) i solarizam/solarnu mitologiju Nodilo povezuje s godišnjim običajima, Mjesec/lunarizam određuje kao koncept kalendarskoga mjerenja. U poglavlju “Mjesec i Danica, pa i Miloševa legenda” – što je posljednje poglavlje Nodilove studije *Stara vjera Srba i Hrvata*, a posvećeno je lunarnoj mitologiji i metafizici Mjeseca (ili kao što Mjesec Durand određuje Majkom množine) i nadovezuje se na poglavlje “Religija groba”, čime se Mjesec postavlja u poveznicu s kultom predaka – Nodilo nastoji re/konstruirati kalendarsku koncepciju vremena na primjeru folklornoga gradiva. Time podatak iz usmenoknjiževnih svjetova prema kojemu je viteški brat *zamrknuo* u četvrtoj godini interpretira kontekstom prema kojemu *zamiče* u četvrtoj česti (dijelu) dana, a ako je u usmenoknjiževnim stihovima *vođen* preko *dvanaest odaja* (mitem spacijalno-kozmičkoga prijelaza), navedeni dodekalogijski kronotop određuje temporalnom kategorijom dvanaest noćnih sati (N96).⁷⁹⁶ *Vidovni koncept*

⁷⁹⁵ Ovo je poglavlje, u ponešto izmijenjenom obliku, prethodno objavljeno pod naslovom “Lunarna mitologija – primjer Nodilove mitologije prirode” u knjizi *Tragovi tradicije, znakovi kulture: zbornik u čast Stipi Botici* (Evelina Rudan, Davor Nikolić i Josipa Tomašić, ur. 2018: 493–502).

⁷⁹⁶ Usp. članak Lidije D. Delić koji pokazuje da se cjelokupan epski svijet orijentira prema izlasku i zalasku Sunca i kretanju Mjeseca te kako je epika iznjedrila stalnu formulu kojom se odsustvom Sunca i Mjeseca ukazuje na simboličku (ritualnu) smrt epskih junaka/inja: “[...] junačka katabaza vezala se za temu ropstva i oslobađanja iz tamnice, koja figurira kao simbolički prostor smrti” (Delić 2017: 85–102). O Nodilovu interpretacijskom paralelizmu između uštapa nakon ljetnog solsticija i teofanije Dioskura – “A o uštapu iza ljetnog suncokreta, dakle uz božjeg Mjeseca, biva najveća epifanija grčko-rimskih Dioskura” (N124) – usp. 5. poglavlje ove knjige.

(Svantevid – Vid), Sunce i Mjesec, prema Nodilovoj studiji, rekonstruiraju ciklično vrijeme (*circulus vitiosus*); *vidovni koncept* i Sunce – dnevni i godišnji, a Mjesec – nedjeljni/tjedni i mjesečni ciklus. I dok Mjesec (na noćnom nebu) *ocrtava* vrijeme, *vidovni koncept* (vrhovno božanstvo) i Sunce prokreativno djeluju na rast i klijanje, vegetacijske ritmove.⁷⁹⁷ U usporedbi sa Suncem, koje se objavljuje u nepromjenjivoj kategoriji, lunarni ritmovi/faze (Mjesečevo rođenje, smrt i uskrснуće) objavili su *ritam*, kozmičko ritmičko kretanje, ili, Eliadeovim određenjem: “Ne treba zaboraviti da Mesec otkriva religioznom čoveku ne samo činjenicu da je Smrt neraskidivo povezana sa Životom, već takođe, i to naročito da Smrt nije konačna, da nju uvek prati novo rođenje” (Eliade 1986: 138).

Budući da su nebeska tijela slovila kao *gospodari vremena*, koncepcije *svetoga vremena* i njegova mjerenja bliske su astrologiji i astronomiji. U razmatranje astralne mitologije Nodilo polazi od gramatičke kategorije roda (i spola), upućujući na to kako je leksem *Sun-ce* deminutiv u svim slavenskim jezicima i narječjima, a prvotnom staroslavenskom obliku *slŕno* pridavao se muški spol, rod (N148).⁷⁹⁸ Jeziku je svojstvena prvobitna podjela gramatičkoga roda/spola na muški i ženski, a uvođenje srednjega roda/spola kasnija je tvorba (Müller 1997: 194–196). Prema mišljenju Michela Bréala, srednji rod u indoeuropskim jezicima odgovarao bi arhaičnoj podjeli na *neživo* i *žive rodove*: “Podjela rodova prema spolu je kasnija” (Durand 1991: 66). I dok je u *Vedama* Surja/Sūryā određen/a ženskim rodom, određenije – Sūrya (Sunce kao nebesko tijelo) i Sūryā/Sunčica (N168), Germani, Litvini/Litavci i Rusi Suncu pridaju ženski rod, pri čemu u litavskom i ruskom folklornom imaginariju Sunce figurira kao Mjesečeva supruga (N149).⁷⁹⁹ Pritom Nodilo ističe kako je navedena gramatičko-spolna odrednica vjerojatno nastala pod germanskim utjecajem.

⁷⁹⁷ I dok je noć etimologijski i kozmički bliska *ničemu* (primjerice, njem. *Nacht* – *nichts*; rus. *ночь* – *ничто*, engl. *night* – *night*), dan je dar, davač, *deus*, *devas* (Pavlović 1986: 98).

⁷⁹⁸ Imenica Mjesec kao i imenica Sunce sadrži deminutivni sufiks (Gluhak 1993: 415).

⁷⁹⁹ Talijanski slavist (rusist) i etnolog Evel Gasparini (*Il matriarcato slavo: antropologia culturale dei Protoslavi / Slavenski matrijarhat: kulturna antropologija Protoslavena*, 1973) napominje da je Sunce u slavenskim jezicima srednjega roda, a u baltičkim jezicima ženskoga, dok je Mjesec u slavenskim i baltičkim jezicima imenica muškoga roda, zaključujući da u Euroaziji nije bilo posebnog obožavanja Sunca. Špiro Kulišić upućuje na to da u južnoslavenskoj usmenoj poeziji Sunce i Mjesec od roditelja imaju samo majku, a u nekim se pjesmama Sunce pojavljuje u ulozi ujaka, što bi odgovara-

Pri navođenju pjesme sa stihovima “šeta po vedrom nebu – i kazuje dane i godine” iz Stojanovićeve zbirke, Nodilo (592) ne eksplicira kako ti stihovi ukazuju na Mjesec kao koncept *mjerjenja* vremena. No, Nenad Đ. Janković navedene stihove uzima kao dokaznu matricu za to da je Mjesec služio kao *mjeritelj* vremena (Janković 1951: 166; Belaj 1998: 107). Nodilo ističe kako je Mjesec u počecima *Arijcima* mjerio vrijeme, upućujući na to da leksem Mjesec proizlazi iz korijena **mē* (usp. Belaj 1998: 107) u značenju *mjeritelj*. Za razliku od uobičajenih interpretacija prema kojima Mjesec figurira kao feminino božanstvo koje je povezano s Mjesečevim mijenama /ženskim ciklusima, u Nodilovu sistemu Mjesec figurira kao maskulino božanstvo čije će atribute u usmenoknjiževnim stihovima preuzeti, primjerice, Miloš Obilić (N11, 643) – “Najznačajnije crte pričaj-nome liku Miloševu snimljene su sa božanskoga Mjeseca” (N612).⁸⁰⁰

Ukratko, zamjetno je da je kozmički četverokut, koji čine Nebo/Svantevid – Vid (otac svih bogova), Sunce, Mjesec i Zemlja, u Nodilovoj re/konstrukciji ispunjen maskulinim božanstvima (osim, naravno, Zemlje / dijadne boginje Vide – Žive).⁸⁰¹

lo brojnim tragovima avunkulata u narodnim običajima Južnih Slavena (prema Kulišić 1979: 114).

⁸⁰⁰ Za veliku trijadu kozmičkih tijela – Zemlja, Mjesec, Sunce – Johann Jakob Bachofen navodi da se Zemlja javlja kao simbolizacija majčinske funkcije (*Tellus Mater*), dok Sunce “upravlja razvojem principa paterniteta” – *falusno Sunce* stalno se podiže i spušta. Sunce (uranska epifanija) figurira kao *smrtonosni psihopomp* i *inicijatički hijerofant* (Chevalier i Gheerbrant 1987: 655). “Najniži stupanj religije, čisti telurizam, zahteva principat majčine utrobe, unosi središte muškosti u telurske vode i u snagu vetra, koji, budući da pripadaju zemaljskoj atmosferi, igraju izvesnu ulogu prvenstveno u htoničnom sistemu, najzad, mušku potenciju podređuju ženskoj, Okean onom *gremium matris Terrae*” (Bachofen 1990: 42). Mjesec zauzima središnji položaj između Zemlje i Sunca. “Najčistiji od telurskih, najnečistiji od uranskih tijela, on postaje slika materinstva, demetrijskim principom uzdignuta do najvišeg pročišćenja, i kao nebeska Zemlja suprotstavljen je htoničnoj, kao što je heterističnoj demetrijski posvećena žena” (ibid.: 43).

⁸⁰¹ O Nodilovoj re/konstrukciji kojom inicira dijadnu (celestijalna Vida – terestijalna Živa) boginju koju otvara usporedbom atributa boginje Vide s grčko-latinskim (vrhovnim) boginjama – “bračnim i rogajnim boginjama” Herom i Junonom (N66) – usp. 3. poglavlje ove knjige. U članku “Spol nebeskih tijela” povodom 62. rodendana Romana Jakobsona Lévi-Strauss navodi kako je jedan od prvih razgovora s Jakobsonom vodio o načinu na koji jezici i mitovi obilježuju opreku između Mjeseca i Sunca te kako su utvrdili da opreka u različitim kulturama može biti izražena neobično zamršenim oblicima. Tako navodi da kad su Sunce i Mjesec različita roda, mogu ili ne moraju biti u rodstvu, pri čemu su u prvom slučaju brat i sestra, muž i žena, ili pak mogu biti istodobno u oba odnosa, kao što je to slučaj u mitu o incestu Sunca i Mjeseca. Po tomu je mitu Mjesec muškoga roda, a Sunce ženskoga, jer se u njemu najčešće Mjesečeve mrlje objašnjavaju

Mjesec u okviru (indoeuropske) komparativne mitologije

Tek u okviru razmatranja o Mjesecu, s obzirom na to da mu pridaje koncepciju mjerenja vremena, Nodilo počinje detaljnije propitivati staroslavenski kalendar (sada nezavisno od godišnjih/kalendarskih običaja), zaključujući kako su *naši oci* Mjesec zamišljali u tri *maha*, a godinu, dan i noć – u tri ili četiri *glavna dijela*, što je noviji koncept temporalnoga mjerenja. Kao najnovija koncepcija podjele i računanja vremena (naravno) pojavljuju se sati: “Ipak, u sadanjim pričama indo-europskih naroda, noćno vrijeme mitično broji se i po satima, kao što po tri ili četiri noćna razmaka, *vigiliae*” (N96). Detektira kako indoeuropske priče tematiziraju mjesec ponekad od 30 ili 27 dana,⁸⁰² a godinu od 12 ili 13 mjeseci, pri čemu je trinaestomjesečna godina starija od dvanaestomjesečne solarne. Nenad Đ. Janković, u okviru etnoastronomije, eksplicira kako se ne može utvrditi kakvu su godinu imali Slaveni – solarnu, lunarnu – koja je “za nešto manje od 11 dana kraća od Sunčane godine” – ili lunisolarnu. Razlika između solarne i lunarne godine za manje od tri godine *naraste* do jednoga mjeseca “tako da posle tri mesečne godine od po 12 meseci treba dodati jedan trinaesti mesec da bi se dovela u sklad sa sunčanom godinom” (Janković 1951: 165).

Studiju o lunarnoj mitologiji “Mjesec i Danica, pa i Miloševa legenda” Nodilo započinje apodiktičnom tvrdnjom kako su Srbi i Hrvati Mjesec smatrali/personificirali (lunarni antropomorfizam) božanskim bićem: “O tome sumnje nije” (N589).⁸⁰³ O tome da se na *našim* prostorima prakticirala *lunolatrica* može svjedočiti krčka *Kvadriga*:

kao oznake kojima je neka djevojka obilježila lice svoga nepoznatoga noćnog ljubavnika kako bi ga mogla prepoznati (Lévi-Strauss 1988: 201).

⁸⁰² Usp. Nodilovo razmatranje o nundinama (lat. *nundinae* – od *novem*: devet i *dies*: dan) – mjesec od 27 dana koji čine tri dijela, svaki od devet dana, Latini (Rimljani) su imenovali *nundinae/novemdinae* (N625; usp. Attali 1992: 59). Vitomir Belaj smatra da je važan posredni dokaz za proljetni početak slavenske godine interkalarni/prijestupni mjesec koji je služio za usklađivanje lunarne sa solarnom godinom, a koji se dodavao nakon isteka svake treće godine (1998: 119).

⁸⁰³ Polazeći od Nodilove studije i od doktorske disertacije Marina Šemudvarca *Narodna vjerovanja o Mjesecu kod Hrvata* (obranjene na Bogoslovnom fakultetu u Zagrebu 20. prosinca 1945. godine), Ivan Mužić apostrofira “da je do danas, a od predantičkih vremena, na teritoriju rimske provincije Dalmacije prevladavao neprekinuti kult Mjeseca” (2001: 246).

...v staro vrime... niki se klanjahu Martu, a niki Merkuriju, a niki Venušu, a niki Misecu, a niki Slncu, a niki inomu stvorenju, i tako i sada čine niki nevernici i smamnici (: zavodnici, ludaci) ki su kada vide mlad misec, tada mu se poklone pa reku: "Zdrav, sveti Misečel!" A niki baju, a niki inkantaju i govore: "Zdrav sveti bazgu", ali "sveta berbana", ali inomu stvorenju nerazumnomu. (prema Bratulić 1987: 39)

Dokaznu matricu Nodilo pronalazi u poganskoj *metaniji* koja se u Srbiji (odnosi se na vlaško stanovništvo u istočnoj Srbiji) izgovara (verbalni simbol obreda) uz proslavu krsnoga imena: "Metanišem za mesec i sve zvezde, što nam svetle!" (što navodi prema Milićevićевой studiji *Krsno ime*) (usp. *Srpski mitološki rečnik* 1971: 201). Pritom je posebno zanimljiv biofilijski (naravno da je riječ prvenstveno o gospodarskoj namjeni) dio *metanije* – "Metanišem za pokoj duše sve poklane i lipsale stoke svega našeg sela" (N574). Isto tako, detaljno proučava Mjesečeve personifikacije (lunarni antropomorfizam) u usmenim pričama. Primjerice, u priči o *zmiji mladoženji* (Karadžić *prip.* 10) nevjesta prilikom potrage za *zmijom mladoženjom* dolazi do Mjeseca i Mjesečeve majke, koja joj poklanja *zlatnu kvočku* s pilićima. Pojedine priče tematiziraju Mjesečića koji bi, prema Nodilovoj (589) interpretaciji, figurirao kao *Mjesečev sin* (usp. Karadžić: *Rječnik – Mesečić*). Nodilo eksplicira kako Helmold u svojem djelu *Chronica Slavorum*, kao ni drugi sjeverni kroničari (riječ je o kronikama koje se odnose na Baltičke Slavene), ne svjedoči o Mjesecu u slavenskom vjerskom sustavu, "no ta šutnja stvar kritički ne rješava" (N589). Kao kontrapunkt tome upućuje na povijesne podatke o Rusima koji su još u 14. stoljeću prinosili žrtve Munji, Gromu, Suncu i *Luni*: "Kraj muškog imena 'Mjesec', što se upotrebljava kod svih Slavena, dolazi i žensko ime 'Luna', kod Rusâ i kod Slovenaca starih i novih" (*ibid.*). Dušan Bandić navodi kako se riječju *Luna* u nekim ruskim dijalektima i danas označava *smrt*, a *glagol* izveden iz toga korijena pokriva značenje *propasti*, *poginuti* (1991: 81).

U interpretaciji pjesme *Nečuveni poslovi* (Karadžić I, 235), s mitskom sekvencom u čijim je svjetovima djevojka "suncu kose plela, a mjesecu dvore mela", Nodilo se poziva na Krekovo tumačenje prema kojemu je "Sunce pomišljano kao žensko biće s dugom kosom, te bio bi Mjesec ovdje toj sunčanoj boginji muž" (N590). Ivan Radetić detektira da u tom kontekstu Sunce vjerojatno figurira kao feminino biće s obzirom na atribut kose te da upravo zbog srednjega roda (*neznani spol*) Sunce može figurirati i kao maskulino i kao feminino biće (1879: 105). Prema Nodilovoj

interpretaciji, djevojka koja je Suncu *plela kosu*, a Mjesecu *dvore mela* figurira kao (*arijska*) Zora koja *sprema* Suncu, svome mladoženji, “sav rudi sjaj njegovih jutrenjih trakova, [...] blistavu kosu” (N590).

Pritom Nodilo detektira kako se Mjesec u mitskim pjesmama Južnih Slavena najviše očituje hijerogamijom, a koncepciju hijerogamije potvrđuje vedska *Sūryā*/Sunce, koja (kao feminino božanstvo) ostvaruje vjenčanje s *maskulinim* Somom/Mjesecom, i *litvinska*/litavska *mitologija*, “gdje je u jednakom *odnošaju* žena Saule (Sunce) s mužem Menu (Mjesecom)” (N590).⁸⁰⁴ Pjesma *Opet ženidba Mjesečeva* (Karadžić I, 231) tematizira hijerogamiju⁸⁰⁵ kojom sestra Danica ženi Mjeseca s *ljubom ognjevitom* / Munjom od oblaka (usp. Marjanić 2008). U okviru mitema Mjesečeve hijerogamije Nodilo odabire nekoliko pjesama – *Ljuba ognjevita* (Karadžić I, 238) te *Sunce i Mjesec prose djevojku* (Karadžić I, 231, 230, 229), od kojih se pjesme 230 i 231 još i danas uzimaju kao potvrda za to da Mjesec figurira kao božanstvo muškoga *roda/spola* (N591).⁸⁰⁶ Ukratko, hijerogamiju Mjeseca i Munje ognjevite, uz pripomoć sestre Danice, Nodilo smatra općim vjerovanjem starih Slavena, gdje su svi bogovi, kao i Mjesec, Danica i Sunce, Vidova (Svantevidova) djeca (N591–593).

Maretić pretpostavlja da je predodžba o vjenčanju Mjeseca i Munje nastala zbog toga što se ponekad noću nazire pojava u kojoj “na jednoj strani mjesec sja, a na drugoj bljeska munja i stiže do mjeseca, sastaje se s njim, spaja se ili mitologijskim jezikom govoreći, vjenča se s njim” (1882: 9–10). Nodilo detektira kako je u *sadašnjoj* narodnoj tradiciji utvrđen rodbinski odnos između tri božanska lica – Mjeseca, Danice i Munje, ali “neizvjestan [je] stepen srodstva megju ovim skupom bogova

⁸⁰⁴ U latvijskom folkloru Sola (Saule) je Menesova (Mēness – Mjesec, bog Mjeseca, kojemu je izgleda pridana funkcija boga ratnika) supruga (Eliade 1991II: 29).

⁸⁰⁵ Stipe Botica utvrđuje kako je Nodilo nizom primjera nastojao dokazati da je “ženidba tipična i ostavljena iz davnih vremena u epiku kao neki božji amanet, pa o historijskom kakvom spomeni nije nam misliti” (N459), te je u tome alegorizmu tumačio i “povijesni” mitem ženidbe jer pjesničko “pričanje ne prijanja povijesnome” (N629). Pritom Botica u kontekstu povijesnih tema ženidbi dodaje sljedeće: “Ali treba računati i na znatne elemente fikcionalizacije epskih pjesma, kada je sve to moguće i opravdano zbog literarnih razloga” (2013: 366).

⁸⁰⁶ Miodrag Pavlović konstatira da u pjesmi *Ženidba sjajnoga Mjeseca* (Karadžić I, 230) Munja razdjeljuje darove – “raspoređuje svece prema kalendaru ili kalendar prema svecima”. Navedena pjesma sjedinjuje dva reda božanstava – planetarna (poganska) s kršćanskim svecima, što je primjer dvovjerja ili, prema Eliadeovu određenju, kozmičkoga kršćanstva. Nadalje, Pavlović iznosi interpretaciju da se u pjesmi tematizira vjenčanje kao eponim susreta noćnog i dnevnog neba (1986: 95).

i Suncem" (N592). Ili, kao što navodi Maretić, *rodbinski* odnosi među nebeskim tijelima protejske su naravi (1882: 10). Nodilo zaključuje kako se u svjetovima pjesama ne može utvrditi *prava* Sunčeva rodbinska veza s Mjesecom i Danicom (N593)⁸⁰⁷ jer dominiraju predodžbe prema kojima Danica figurira kao Sunčeva *sestrenica*, a Mjesec kao Sunčev brat, što je, prema Nodilovoj interpretaciji, "najdavnije mišljenje" (usp. Janković 1951: 63). Dušan Bandić navedeni rodbinski odnos specificira, eksplicirajući da se Mjesec očituje kao mlađi Sunčev brat, a Danica figurira kao Mjesečeva sestra ili djevojka koju želi isprobiti (1991: 80). Kao *novije mišljenje* očituje se koncept prema kojemu su Mjesec i Danica Sunčevi *prvobratučedi*: "Svi bogovi, te i Mjesec i Danica i Sunce, bili su djeca Vidova, pa rođena braća megju sobom" (N593). U navedenu konstativu Nodilo se poziva na genealogiju iz istočnoslavenskoga panteona gdje Sunce i Oganj figuriraju kao Svarogova djeca.

Lunarnom mitologijom Nodilo uvodi govor o kozmičkoj izmjeni Vida i Mjeseca, koji se očituje u tri hipostaze – prva četvrt, uštap i posljednja četvrt (usp. N625). Isto tako, Mjesec postavlja u kontekst kulta Velike majke (*Mater magna*) s obzirom na činjenicu da se očituje kao manifestacija mnogih boginja (primjerice, Isis, Ištara, Artemida, Dijana, Hekata). Eksplicira kako *latinska* (rimska) i grčka boginja Mjeseca djeluje *trimorfno* – Dijana se naziva Trivia, kao, primjerice, u Senekinoj *Medeji* (Trivia < lat. *trivium* – raskrižje; ona koja hoda trima putima ili ona koja ima tri puta), a pojedini rimski pjesnici atribuiraju je odrednicama *triplex* i *triformis*. Jedan od omiljenih rimskih naziva za boginju Mjeseca bio je Trivia – "ona koja ima tri puta" (*žena, majka i dijete*) (N625). Primjerice, *Indi* su obožavali Mjesec u njegovim trima hipostazama: u *Vedama* nov i *pun* Mjesec razlikuju se femininim imenima od *sustalog*, maskulinog Mjeseca u *opadanju* (kozmološki *descensus*). Od maskulinih imena *vedskom* Mjesecu pridani su teonimi Čandra/Çandra, Inda i Soma (N615), pri čemu Soma označuje *ambroziju* i *pilo*. *Indi* su Mjesečevo mlijeko pridali nebeskoj kravi, a indijski leksem *go* posjeduje dvojno značenje – krava i Mjesec (*ibid.*). Macdonell ističe kako je u postvedskom razdoblju Soma postalo uobičajeno ime za Mjesec kao božanstvo koje piju druga božanstva i koje se onda ponovo puni (nakon faze opadanja) pod utjecajem Sunca (1974: 112).

⁸⁰⁷ Sunce i Mjesec u usmenim predajama očituju se kao *rivali* koji prose istu djevojku, u okviru čega Mjesec *prosidbu* ostvaruje uspješno (Pavlović 1986: 97).

Nebeskoga mjeritelja naši preci promatrali su u maskulinoj antropomorfizaciji – niktomorfni putnik i junak, stari vojnik, nebeski niktomorfni ratnik (N596, 589). Međutim, u pojedinim se jezicima feminizirao (ili Nodilovim određenjem – podjevojčio), ali ta se transgresija u ženski gramatički rod (spol) nije ostvarila i u našem jeziku, jer je u pradomovini sa svježim i hladnim noćima mogao vladati samo noćni junak, što Nodilo potvrđuje na primjeru epskoga materijala o Milošu Obiliću i Novaku Debeljaku. Primjerice, u grčko-rimskom sustavu vjerovanja riječ je o femininom *mjesečnom* božanstvu – Artemida/Dijana, a na lunarno *podjevojčenje* (gramatički rod i spol) utjecale su mlake i čiste noći u Heladi i Italiji, tako da koncepciju vjerovanja Nodilo strogo povezuje sa zemljopisnim prostorom, što je potvrda njegove mitologije prirode. Naime, da ponovimo, sada već pri kraju razmatranja o Nodilovoj studiji, Nodilovo iščitavanje mitske matrice u folklornim tvorbama oblikovano je u okviru naturizma, mitologije prirode – solarne mitološke teorije te teorije proljeća i zore Friedricha Maxa Müllera kao i meteorološke mitološke teorije Adalberta Kuhna i Wilhelma Schwartza.

Ipak, božanstvo Mjesec je na početku kod Latina (Rimljana) figuriralo kao Deus Lunus. Prellerovu pretpostavku prema kojoj je Deus Lunus oblikovan kasnijim utjecajima semitskoga bogoštovlja Nodilo smatra nepouzdanom budući da polazi od propozicije kako je Mjesec najviše štovan u Frigiji i u Mezopotamiji, a “Frigija rek’ bih da je glavna postaja greko-italskog naroda na njegovu putu k Europi” (N596). U južnim krajevima koji su određeni *žarkim* noćima, prema Nodilovoj klimatsko-rodnoj interpretaciji božanstava, Mjesec postaje feminino biće, kao što se dogodilo, primjerice, kod Semita, “pa uz oštro lice Ašere, ukazuje se i drugo razbludno lice Astarte” (N596). U Indiji Mjesec se personificira kao djevojka u *mladini* i uštapu; međutim, u *Vedama* je uglavnom riječ o maskulinom božanstvu (Čandra, Inda, Soma): “Sunčani Savitar udaje Somi ćer svoju Surju (Sunce)” (N596). Nodilo detektira kako je u južno-slavenskom folklornom gradivu sačuvana samo jedna cjelovita pjesma o Mjesecu *junaku*, koja ima strukturu *poskočnice*, a pjeva se u Makarskom primorju, “na zemljištu stare Poganije” (N597), a koju je preuzeo iz rukopisa Miroslava Alačevića. Smatra kako ikonogram ratnice Primorkinje iz spomenute pjesme nalikuje ubojnoj Sunčevoj sestri (“Žute su joj noge do koljenah, / A zlaćane ruke do ramenah”, “Mjesečevu prvobratučedu,

/ Daničinu Bogom posestrimu”) iz pjesme *Sunčeva sestra i paša tiranin* (Karadžić I, 232) te pjesme *Sunčeva sestra i car* (Karadžić I, 233).⁸⁰⁸

Na primjeru pjesme *Vila zida grad* (Karadžić I, 226) iz Crne Gore – koju interpretira u okviru studije o vilama (N463) – vilu oblakinju Nodilo interpretira kao *meteornu boginju*⁸⁰⁹ koja je sagradila *grad* na medijalnom prostoru – *na grani od oblaka*, koji Vitomir Belaj interpretira kao granu Stabla svijeta, Gromovnikov svijet (Belaj 1998: 211–212). Kao atributi vilinskoga *grada* očituju se troja vrata: kod zlatnih vrata vila ženi sina, kod bisernih vrata udaje kćer, a kod škerletnih vrata *sjedi sama* i gleda gdje “Munja Groma nadigrala, – mila sestra oba brata, – a nevjesta dva Gjevera”. Navedena mitska pjesma završava konceptom femininog načela; riječ je o olujnom prizoru u kojemu je Munja nadigrala Gromovnika nakon čega vila gradi *grad* (*sjajni oblak*) između *neba* i *zemlje*. Trimorfan kolorizam Nodilo interpretira kao tri *susljednje* boje kojima se *krasi* jutro – *jutarnji oblak*. U praskozorju, prema arijskom vjerovanju, ostvaruje se vjenčanje Sunca sa Zorom; “a to je u našoj pjesmi sin, kojeg vila ženi, i kći, koju vila udava” – incestuozna hijerogamija. Zanimljivo je da Vitomir Belaj upućuje na to kako vila ženi *jednu* kćer i *dva* sina, Perunovu djecu “koji lako mogu biti izjednačeni s munjom i gromovima”, kao u drevnoj indoeuropskoj predodžbi o dva sina i jednoj kćeri (1998: 212). U Munjinu i Gromovnikovu bratu Nodilo iščitava boga Ognja koji se nalazi u svom sjedištu – *olujnom oblaku*.⁸¹⁰ I dok je nevjesta *nadigrala* dva djevera, Munja je *nadigrala* dva brata: “Koji je taj drugi nevjestin djever, i dotično drugi Munjin brat, to je jedino tamno u pjesmi” (N466). Nodilovu enigmu Vitomir Belaj rješava incestom “gdje su pjesničkim jezikom izjednačeni sestra i nevjesta te oba brata i dva devera” (1998: 212).⁸¹¹ Miodrag Pavlović navedenu osmeračku obrednu (žensku) pjesmu interpretira kao arhaičnu graditeljsku himnu

⁸⁰⁸ O Nodilovoj interpretaciji navedene pjesme usp. 5. poglavlje ove knjige.

⁸⁰⁹ S obzirom na kozmogonijsku izmjenu dana i noći, Nodilo vilinsku ambivalenciju upisuje u kozmička kretanja/promjene. Uspostavlja razlikovnu odrednicu između *bijeloga* i *tamnoga* aspekta vila; ujutro se ostvaruje kao *sjajna oblak-vila*, a noću, kada nestaje dnevne svjetlosti, očituje se kao *mrka* niktomorfna vila (usp. N471). Usp. 12. poglavlje ove knjige.

⁸¹⁰ O tri Agnijeve hipostaze usp. 9. poglavlje ove knjige.

⁸¹¹ I Đorđe Stratimirović smatra da je *uspio riješiti tamna* značenja pjesme: Munja se igra s dva brata – Suncem i Gromom. Munjini djeveri jesu vihor i dah (Davor). “Personifikaciju *daha* pak valja svakako tražiti pod imenom *Dahora* ili *Davora*, [...]. *Dahi* na svirali (fruli) proizvodi glase. Davor je predstavnik svirke i pesme uopšte – na to upućuje i reč *davorija*”. Tako se Munja igrala sa svojom braćom – Suncem, Gromom i

čija se radnja odvija na intermedijalnom položaju između Neba i Zemlje, na oblaku kao mjestu meteoroloških promjena (kiša, oblaci, vjetar) (1986: 103). (Zanimljivo je da Pavlović ne upućuje na Nodilovu interpretaciju.) Pavlović pretpostavlja da je ime božanstva kojemu je *himna* upućena skriveno iza aliteracije, anagrama *gr, gra, grad* – Gromovnik (*graktanje gavrana*), zaključujući kako je riječ o alegorijskom ikonogramu celestijalnoga puta prema dobu dana i Sunčeve putanje: troja vrata u značenju jutra, podneva i večeri – zlatna boja kao zora, jutarnje sunce; biser kao sjaj dnevne svjetlosti; skrlet kao vrata večeri, zalazak sunca. Prema njegovoj interpretaciji vila koja *sama* sjedi može figurirati kao Hera/Junona, a njezin suprug kao Sunce koji nebesku vatru transmutira u gromove (Gromovnik).⁸¹²

Nodilove paralelizme Mjeseca u okviru (indoeuropske) komparativne mitologije moguće je sažeto predočiti tabličnim prikazom:

staro/slavska mitologija	Mjesec, Luna (N589–590)
<i>Rgveda</i>	Çandra, Inda, Soma (N596)
<i>Avesta</i>	rast, bujanje vegetacije pojačano je u doba mjesečeva rasta; “za mladine za uštapa i za vremena, koje stoji među objema”, kao što navodi <i>Khorda-Avesta</i> , XXIII, 4 (N599)
litavska mitologija	Menu – Menulis (N590; Biezais 1987: 53)
grčka mitologija	Artemida (N596), Hekata (N625); Nodilo ne spominje Selenu ⁸¹³
rimska mitologija	Dijana (<i>Trivia</i> – ona koja hoda trima putima ili ona koja ima tri puta) (N625), Deus Lunus (N596) ⁸¹⁴

djeverima – Vihorom (vjetrom) i Davorom (šumom), i sve ih je nadigrala, “jer posljednji čin ovoga prizora u prirodi je ono sevanje posle grmljavine” (Stratimirović 1936: 142).

⁸¹² O Nodilovoj re/konstrukciji kojom inicira dijadnu (celestijalna Vida – terestijalna Živa) boginju, a koju otvara usporedbom atributa boginje Vide s grčko-latinskim (vrhovnim) boginjama – “bračnim i rođajnim boginjama” Herom i Junonom (N66) usp. 3. poglavlje ove knjige.

⁸¹³ Grčke i rimske boginje Mjeseca arhetipski su formirane trijadno: boginja punog Mjeseca Selena (Luna), boginja polumjeseca Artemida (Dijana) i boginja tamnoga mjeseca Hekata – trostruka boginja podzemlja koja kao srednji lik ima Selenu – boginju Mjeseca (Šikić 2001: 12, 112).

⁸¹⁴ Kult Lune, rimske boginje Mjeseca u Rim je prenio Tit Tacije. U literaturi i likovnim umjetnostima Luna je poistovjećena s Dijanom i Selenom. U doba kasnoga Carstva, kada je Sol (Solus) povezan s Mitrom, Luna je poštovana zajedno s tim orijentalnim božanstvom (Srejić i Cermanović 1979: 239–240; usp. Gabričević 2987: 175).

semitski vjerski sustav	Ašera, Astarta: “uz oštro lice Ašere, ukazuje se i drugo razbludno lice Astarte” (N596) ⁸¹⁵
egipatska mitologija	Isis (N625) ⁸¹⁶
abilonska mitologija	Ištar (N625)
nordijska mitologija (<i>Edda</i>)	Máni (N605)

Mjesec: *niktomorfno* božanstvo

Kao zanimljivu činjenicu Nodilo (593) eksplicira da *Arijci* nisu diferencirali planete od zvijezda stajaćica, pri čemu su, primjerice, Danicu promatrali kao zvijezdu, ali i kao planetu Veneru s obzirom na njezine dvije pojavnosti. Imenom Danica označavali su njezinu jutarnjem aspektu, kada ujutro izlazi na istoku, a njezinu hesperskom aspektu, kada prati “k zapadu hrleću vojsku, ili, po pučkom izrazu, stado zvijezda” (usp. Karadžić I, 416 *Djevojka i Sunce*), pridavali su imenovanje Venera. Zbog potonjega aspekta i pridano joj je ime zvijezda Prehodnica. Na tom tragu Nodilo upućuje na to kako su i Latini u Venerinoj binomnoj pojavi razlikovali večernjega *Vesperusa* (Prehodnica/Večernjača) i jutarnjega *Lucifera*, koji u svojoj svjetlosnoj pojavnosti djeluje kao Danica, donositelj/ica svjetlosti. I južni stariji Germani uspostavljaju razliku između *Apandsterno* (*Abendstern*) i *Tagasterno* (*Morgenstern*), *zvijezde* večernjače i dnevne *zvijezde*. Pritom Nodilo jedinu razliku grčko-rimske i staronjemačke koncepcije u odnosu na južnoslavensku uočava u tome što su kod nas Prehodnica i Danica feminina astralna bića. Između Prehodnice i Danice u južnoslavenskim pjesničkim tvorbama uspostavljena je apsolutna razlika, tako da usmenoknjiževni svjetovi tematiziraju i njihov *agon* (usp. Mušicki 9) (N593–594). I dok dijelom noći koji se transmutira u dan vlada Danica (koja *ženi brata* Mjeseca), a noću vlada Prehodnica, Mjesec se objavljuje kao *prvi noćni bog* (N595).

⁸¹⁵ Ašera u semitskom religijskom sustavu figurira kao majka boginja. Astarta je helenizirani oblik za boginju Bliskoga istoka (Mezopotamija) Ištar; štovali su je u Levantu Kananci i Feničani, a kasnije u Egiptu, kako je kultura Levanta prodirala u Egipat.

⁸¹⁶ O Isis kao sinkretičkoj Boginji s mnoštvom teonima koja ipak nije Majka Bogova (taj atribut pripada Boginji Neba i Boginji-Kravi – Hathor) usp. James 1961: 42.

Nodilo bilježi kako je Mjesec u počecima Arijcima mjerio vrijeme, upućujući na to da leksem Mjesec proizlazi iz korijena *mē (usp. Belaj 1998: 107) u značenju *mjeritelj*. Ističe kako su leksemi *mijena* i *uštapa* starijega porijekla, dok se kao noviji nazivi koriste *prva četvrt* i *posljednja četvrt*.⁸¹⁷ “Odmah u početku naznačivalo se vrijeme od cijelog i od polovičnog mjeseca. Za polovični mjesec od mijene do uštapa, i pjesma kaže: ‘kano mjesec od petnaest dana, – kad obasja kroz jelove grane’” (prema Krasić I, 9).⁸¹⁸ Navodi kako su drugi Ariji *raspolovili* mjesec, primjerice kao što su učinili Rimljani sa svojim *idus* (razdoblje od osam dana).⁸¹⁹

Mjesec okreće se oko zemlje tačno u 27 dana, 7 sati i 43 minute, a, oblo računajući, četvrt toga iznosi sedam dana. Po tome je prilično, da i prije uvedene semitske, pa i hristjanske nedjelje dana, u nas postojaše kao neka sedmica, te četvrti dio mjeseca. (N595)

Nešto ranije (u svojoj studiji) Nodilo zapisuje kako je *sedmica* semitsko-ga porijekla, a uvedena je u grčko-rimsku koncepciju vremena i u svijet *okolnih barbara* nešto prije Kristova rođenja (N96). Zaključuje da su radi Mjeseca mjeritelja Ariji u početku dijelili godinu prema *noćnoj osnovi*: “Mjesto da broje po dnevima i ljetima, brojahu po noćima, mjesecima i zimama” (N595). Noćni sumrak je prvi simbol vremena. Kod gotovo svih arhaičnih naroda vrijeme se računalo prema dinamizacijama mračnih ustiju noći. Prvotni kalendar bio je noćni kalendar (usp. Durand 1991: 81). Prema pojedinim frazemskim sklopovima Nodilo detektira kako vjerovatno i kod nas postoje tragovi takvoga *brojenja*, primjerice *zimiti zimu* poetski je izraz koji ponekad pokriva značenje “u njegovoj kući prebivati kroz godinu dana” (N595–596). Isto tako, bilježi i leksem *čelo* koji se ponekad primjenjuje u kalendarском značenju, primjerice u Risnu noć je *jedno čelo*, pa dan i noć jesu dva čela (ibid.).

Za Mjesec kao borca i celestijalnoga putnika zabilježena je i personifikacija *čobanina*, što Nodilo potvrđuje na primjeru zagonetki koje

⁸¹⁷ U prijevodu 3,8 *Knjige o Jobu* u glagoljskim brevijarima koji slijede Septuagintu pojavljuju se izrazi *vethostb*, *vetb* i *vet'hie* u svom starijem značenju “posljednja četvrt Mjeseca [...] vezanom za slavensku mitologiju” (Zaradija 1989–1990: 128).

⁸¹⁸ Vladimir Krasić: *Srpske narodne pjesme. Knjiga I*. Pančevo 1880.

⁸¹⁹ Rimski i atenski kalendar imali su političku ulogu. Rimski kalendar započinjao je 30. ožujka, a dijelio se na dvanaest mjeseci koji traju svaki po trideset dana. “Mjesec se dijeli na tri nejednaka i promjenljiva dijela: none (4 do 6 dana), ide (8 dana) i kalende (15 dana)” (Attali 1992: 59).

Mjesec antropomorfiziraju kao *pastira zvijezda/ovaca*, upućujući na to da se u *arijskoj staroj vjeri* nebo *pastirskim Arijcima* priviđalo kao topos ispunjen ovcama, ovnovima i kozama: “s jutra i s večera, pred bijelom i zlatnom marvom ide čobanica Zora, pa onda i mlado čobanče, Sunce” (N598). *Arijsko* je vjerovanje zadržano i u Heladi: u hramu dorske Apolonije čuvalo se stado *brava* posvećenih Suncu (Herodot IX, 93).⁸²⁰ To se vjerovanje proteglo i u južnoslavenskim područjima, samo što u južnoslavenskom folklornom materijalu umjesto Sunca i Zore, *čobanin* postaje Mjesec. Pored predodžbe o Mjesecu-čobaninu / celestijalnom pastiru zabilježena je i figuracija o Mjesecu-visokom *hranitelju*. Radi *gojenja* Mjesec se već vedskim Indijcima transformirao u *pilo nebesno*, u boga Somu kojim se *napajaju* i jačaju *viši bogovi*. To je vjerovanje zadržano i u Iranu te Avesta tematizira Mjesečevo mlijeko; sve prirodno raste pod utjecajem boga Mjeseca. Rast, odnosno bujanje vegetacije pojačano je u doba Mjesečeva *rasta*; “za mladine za uštapa i za vremena, koje stoji među objema”, kao što navodi *Khorda-Avesta* (XXIII, 4; N599).⁸²¹ Tako i u južnoslavenskim krajevima postoji vjerovanje da Mjesec utječe na vegetaciju: “kad mjesec ne raste, kad opada, ne će niko, u mnogome kraju, držati pluga, u polju, jer na njivi ne bi onda ništa urodilo” (N599). Za vrijeme *punog Mjeseca* potrebno je posjeći drvo za gradnju nove kuće: “ovo je zdravo, a gdje ovo nije ovako učinjeno, umrijeće koji iz kuće” (N600).⁸²² Primjerice, u Indiji je zabilježena praksa da se vjenčanje obavlja za prvih petnaest mjesečnih dana. Srbi i Hrvati vjerovali su da se pri svakoj mijeni sjaj ugašenog Mjeseca ponovo užije na vječnom prvotnom ognju (*munji*: *Nedjelja*). Pritom Nodilo bilježi izraz – *Nedjelja mlada*: “Mlada Nedjelja najtješnje se druži s mladim Mjesecom” (N601). U molitvama se Nedjelja, koja figurira kao ognjeno biće, spominje uz sijevanje munje, što je povezuje s Gromovnikom i olujom i što nadalje implicira da Nedjelja figurira kao mlada Ognjena Munja s kojom se u pojedinim mitskim pjesmama

⁸²⁰ U prijevodu Dubravka Škiljana stoji samo kako je riječ o *stadu* (usp. Herodot 2000: 746–747).

⁸²¹ U vjerovanjima Južnih Slavena posebno se štuje mlad mjesec od kojega zavisi rod usjeva (usp. Kulišić 1979: 15). Prema mazdejskom vjerovanju, Mjesec/Luna funkcionira kao donositelj plodnosti (*frugifer*) jer se u Perziji vjerovalo da utječe na vegetaciju s obzirom na to da je Mjesec od nebeskih tijela najbliže Zemlji (Gabričević 1987: 212). Isto tako, prema mazdejskom je vjerovanju sjeme svetoga bika iz kojega je poteklo *sve živo* ostavljeno u lunarnoj sferi kako bi se pročistilo.

⁸²² Maretić bilježi da su asocijacije povezane s Mjesecom lako shvatljive, jer će, primjerice, svaki *posao rasti* ako se započne u vrijeme rasta Mjeseca (1882: 41).

ženi Mjesec: "Dvanaest je mladih Nedjelja, ili mladih Munja, koliko je mjeseci u godini, te i vjenčanja Mjesečevih" (N602).⁸²³ Navedeno Nodilo zaokružuje južnoslavenskim vjerovanjem prema kojemu o svakoj mijeni sjaj ugašenog Mjeseca "opet se užije na vječnom prvotnom ognju, na munji" (N602). Kada ostvaruje *punoću*, Mjesec počinje *opadati* i *starjeti*: "Mjesec se uštapnu, iznemože" (N603). Mjesečevo je nestajanje (kao simbol biološkog ritma) u pučkom *imaginariju* zadobilo attribute *nevjernosti*: primjerice, u mitskoj pjesmi o "ljubi ognjevitaj" (Karadžić I, 238; *Ljuba ognjevita*) ognjevita ljuba dva puta *kune* Mjeseca, koji postaje carev *nevjernik* (*umanjeni Mjesečev sjaj*): "Kao što Mjesec, nijedno nebesno tijelo nije nevjereno, nije podložno češćim mijenama i pomrčinama" (N603). U trenutku Mjesečeve umanjenosti, prema vjerovanjima, ljudi su podložni nesrećama; tako se u Risnu vjerovalo kako nije dobro da djeca gledaju u Mjesec jer ih u tom trenutku Mjesec *pije* (usp. Karadžić: *Rječnik – Mjesec*). Također, kada Mjesec *ušne*, ne preporučuje se *sijanje* ni *šivanje*. Nestanak Mjeseca u potpunosti se ostvaruje u noći koja rastavlja "posljednju četvrt od mladine", i to je *najnesretnije vrijeme* (N604). Ponoć o mijeni smatrana je i *najglušnijim* dobom za *aveti*. Ali za vrijeme mladog i punog Mjeseca vrijeme je *pogodno*, "barem u misli germanskih plemena, kako izrično za to svjedoči Tacit" (N604). Prema Plutarhovu biografskom djelu *Život Cezarov* Nodilo navodi da Suevima vračare nisu dozvoljavale da krenu u *boj* s Rimljanima prije nego što zasja novi Mjesec (N605). Tako je u vjerovanjima Dorana, Spartanaca (usp. Herodot VI, 106) sretan bio početak rata samo uz pun Mjesec.⁸²⁴ Na osnovi navedenih primjera Nodilo detektira kako je poznavanje kretanja i promjena nebeskih tijela utjecalo i na *političku astrologiju*.

Tijekom pomrčine Sunca, koju označuje pučki izraz "izjelo se Sunce", ponekad se provodi praksa pucanja iz pušaka u obranu Sunca. Nodilo navodi kako se, prema mitskim kazivanjima, *tada* Sunce i Mjesec *hva-taju*. Skandinavci su oblikovali mitsku predodžbu o *vukovima* – napa-dačima najsvetijih nebeskih tijela. *Edda* tematizira dva orijaška vuka koji *vrebaju* Sunce i Mjesec: Skoll (Sköll) – *vrebač* koji se *ula* za Suncem (Sól) – i Mânagarmr (Mánagarm) (usp. Orchard 2002: 244), "Mjeseca pas"

⁸²³ O Nodilovoj interpretaciji sv. Nedjelje kao *Carice nebesne* (N378) usp. 7. poglavlje ove knjige.

⁸²⁴ "[...] bio je, naime, deveti dan mjesečeva toka, pa su mu kazali da tog devetog dana ne smiju izvesti vojsku i tako sve dok ne bude pun mjesec" (Herodot 2000: 514).

(Hati Hróðvitnissón) – stravičniji vrebač koji napastvuje Mjesec (Máni) (N605).⁸²⁵ Arhetipski psi i vukovi u folklornim predodžbama figuriraju kao napadači Mjeseca. Kako bi pomogli potamnjelu Mjesecu, ljudi su podizali buku (magijsko istjerivanje bukom) oružjem (N606). Nodilo navodi kako je kod antičkih Grka Mjesečevo pomračenje manje *oglašeno*. Najstarije vjerovanje o pomrčini Mjeseca odrazilo se u predodžbi o *nemani* koja ga proždire. Indi vjeruju u morsku grdosiju / morsku zmijurinu koja je proždrla Mjesec i Sunce.⁸²⁶ Vatroslav Jagić bilježi vjerovanja u vukodlake kao Mjesečeve proždirače: “Oblaci goneći od seljaka zovu se vukodlaci, pa, kad pomrči mjesec, ili sunce, oni kažu: vukodlaci izjedoše mjesec, ili sunce” (N607).⁸²⁷ Prema najproširenijem vjerovanju među Južnim Slavenima, pomrčina Mjeseca interpretira se napadom – *jedenjem vučje nemani, nebeskih vukova, vukodlaka* – što Nodilo postavlja u paralelizam s vjerovanjima sjevernih *Germana*, odnosno *Skandinavaca*: “Niti je ovo prvi put, što mi opažamo stjecanje skandinavske i slavenske mitologije” (N608). Isto tako, i vedskoga vuka (Vrika) interpretira kao personifikaciju *mrkle noći* (N630). Claude Lévi-Strauss eksplicira kako je pomračenje posljedica opasne konjunkcije, spoj proždrljivoga čudovišta i nebeskoga tijela. Riječ je o kozmološkom i sociološkom čudovištu, u okviru čega je najproširenije vjerovanje da pomračenje izaziva vuk koji se sprema napasti Sunce i Mjesec (1980I: 271). Nodilo navodi i češko vjerovanje prema kojemu kada se Mjesec *mijeni*, *tada* ga jedu vještice koje u *tmini* predu konoplju. Bajka *Čardak ni na nebu ni na zemlji* (Karadžić prip. 2), prema Nodilovoj interpretaciji (N608–609), postavlja Mjesec u poznatu mitsku dramu triju niktomorfnih *Sunaca* i triju *Zora*, u okviru čijeg se mitskog scenarija Mjesec očituje kao Sunčev oponent u *niktomorfnoj drami*, s obzirom na činjenicu da je Mjesečevo *tamnjenje* (pomrčina) interpretirano kao *etika* njegove zloćudnosti.

⁸²⁵ Angelo de Gubernatis bilježi da vuk Skoll/Sköll napada Sunce, a vuk Hati – Mjesec (1872II: 147). Prema Snorrijevoj *Eddi*, Mánagarm će uništiti Sunce i potamniti nebo (usp. Lindow 1997: 47).

⁸²⁶ Usp. predaju iz Sinjske krajine prema kojoj se pripovijeda kako su nekoć bila tri Sunca te je jednom zgodom zmija popila dva, a treće je Sunce sačuvala lastavica pod svojim krilima: “da nije laste, ne bi Sunce nan grijalo, pošto bi ga zmija popila” (Bošković-Stulli 1967–1968: 374).

⁸²⁷ O niktomorfnom vukodlaku u Nodilovoj interpretaciji usp. 4. poglavlje ove knjige. Rumunjski leksem *verkolači* pokriva značenje *pomračenje Mjeseca* (N258). O drugoj vrsti *nemani* – *hali* – za koju se također vjeruje da djeluje kao *proždiračica* (usta, ždrijelo noći) Sunca i Mjeseca usp. Janković 1951: 110.

Dijada *najoglašenijih* epskih junaka

Nodilo detektira da su dva *najoglašenija* junaka *južnoslavenskih* epskih pjesama Miloš Obilić i Marko Kraljević: Miloš je “plemenitiji i estetičniji od Marka” (N611).⁸²⁸ Slično će detektirati i Krleža u svojim dnevničko-memoarskim zapisima *Davni dani* iz Prvoga svjetskog rata, no iz kritike vidovdanskih fantoma kao lažnih političkih proroka toga doba:

Značajno je da je narod naš na usta onih bezimenih slijepih guslara ogromnu krizu lazarsku, krizu svih svjetlonoša, krizu svjetla i tmine, izrazio u jednom jedinom pjevanju od četrdeset stihova, dok je djelo Miloša tek nabacio, a Marka opjevao u pjesmama zanosnim i beskrajnim. (Krleža 1977a: 417)⁸²⁹

⁸²⁸ O Milošu Obiliću kao junaku etnomita, pri čemu Marko Kraljević u etnomitu ostaje u drugom planu jer je “suviše” individualiziran, usp. Čolović 2001: 166. O razlici između povijesne biografije kralja Marka i epskoga Kraljevića Marka usp. Zuković 1985. “[...] epski lik Marka Kraljevića najmanje [je] istorijska biografija kralja Marka” (1985: 146).

⁸²⁹ Krleži je upravo začudno što je attribute Kraljevića Marka (Vukašinovića) – koji je otvoreno pomagao Murata i Turci su preko njegovih područja u zapadnoj Makedoniji nesmetano upadali u susjedne zemlje – narodno sjećanje prefiguriralo u odlike primjerenoga junaka i znamenitoga muža, i pritom ga učinilo najpoznatijim i s najviše ljubavi opjevanim junakom usmenoknjiževne epike. Prekoračivši nacionalne granice svoga Prilepa, dobio je najistaknutiju ulogu u *Trojstvu nadnacionalističkoga* panteona *Jugomitosa*. U dnevničkom zapisu pod datumom 19. XI. 1917. *Davnih dana* folklornu matricu s epicentrom Marka Kraljevića *Superstara* Krleža označava kao sinegdohsku figuru *demonškoga (zemaljskog)* balkanskog mentaliteta: “Marko je neka vrsta neomadžarona, trabant grofa Tisze Istvána. Ima apartman kod ‘Engleske Kraljice’ u Budimpešti. Vječiti kompromisler. Pijandura. Bludnik. Regierungsfähig, izvozničar, cinik. Baš mu puca prsluk. Marko je u svakom slučaju doktor prava, narodni zastupnik, advokat, odjelni predstojnik in spe, eventualno budući ministar. To se zove *demonsko, zemaljsko* u Marku. [...] Gdje se kreće Marko, odjekuju sevdalinke, sviraju Cigani, razbijaju se flaše, trnu se po krčmama lampe, Marko lumpuje, Marko je mladoženja po tridesetitreći put, Marko piruje i Marko ratuje, Marko ima dobre društvene veze, sve same prvo-raredne peštanske i bečke telefone. Nekoliko mađarskih plavokrvnih aristokrata i nekoliko arhimandrita na svadbi pijanog barabe, to je *motiv našeg rasnog baleta* koji bi, prikazan na sceni, istoga trenutka postao veleizdajom svega u što se u ovoj našoj jugovarijanti vjeruje kao u ideale” (kurziv S. M.). U članku *Priviđenja* Krleža navodi fantazmagorijsko *Trojstvo jugomitologijskoga* panteona koji čine Lazar (sinegdoha srpskoga pravoslavlja), Miloš (sinegdoha srpskoga junaštva), Marko (sinegdoha jugoslavenskoga *Superstara*), a koje svojom mitskom iracionalnošću prijeti ostvarenju političke ideje *Jugoslavenstva* (Krleža 1977a: 417). Pritom upozorava na paradoksalnost njihovih uloga u usmenoknjiževnoj epskoj poeziji koja proizlazi iz suprotnosti povijesnoga sjećanja (*historia rerum gestarum*) i narodnoga sjećanja (predaje). Krleža negira meštrovíčevsku retoriku o “tri bolesna plamena u tmini Jugoslavenstva” – Lazara, Miloša i Marka, detektirajući kako je Meštrovíč Miloša i Marka spojio u jedan lik koji je preuzela sekta estetskih fanatika koja je nastavila slijediti Meštrovíća kao proroka. Po/etičkom činjenicom da je *Miloševa gesta* u epskoj poeziji tek “nabačena”, iako je riječ o vitezu koji

I dok Marko ima topuzinu, Miloš (Vojinović) posjeduje *mač starog Voina* (Karadžić II, 29, *Ženidba Dušanova*) (N611).⁸³⁰ Jer, ipak i usprkos svemu, dok se Marko očituje svojim gestama kao predstavnik antropološke istine “Bježati je prvotno mudrije nego ostati na mjestu” (Sloterdijk 1992: 219), Miloš se povodi za junačkom strategijom – “Bolje poginuti neg’ sramotno umrijeti” (usp. Karadžić II, 29). Međutim, “faktična slika našeg naroda izražena je u prilici Markovoj” (N612). Vatroslav Jagić također postavlja upit zbog čega je Marku Kraljeviću, *inače neznatnom dinastu*, pripala tako bitna uloga u srpskom epu.⁸³¹ Veselin Čajkanović odgovor pronalazi u junakovu podrijetlu: Marko Kraljević je iz Prilepa, odakle legendarno potječe i Aleksandar Veliki, s kojim je povezana i mitska iskaznica o njegovu zmajskom podrijetlu – kao “prirodni sin Nektaneba, koji je Aleksandrovoj majci došao kao *zmaj*” (1959: 58, 95). Miloš Obilić/Kobilić, vazal kneza Lazara, prema Nodilovoj povijesnoj interpretaciji, ovjerovljena je historijska osoba koja je iz povijesti transponirana u ep, posebice s obzirom na njegovu junačku gestu ubojstva sultana Murata I. na Kosovu polju (N613).⁸³² Mitsku matricu Miloša Kobilića Nodilo iščitava u kontekstu lunarne mitologije (mit o božanskom Mjesecu), a historijsku matri-

je ubio sultana Murata na Kosovu polju, i čija je ruka, okovana u srebro, obješena na Muratovu grobu u blizini Banje Bruse [Mavro Orbin(i), *Il Regno degli Slavi*, 1601], Krleža subvertira legitimnost njezine etičke i historijske vjerodostojnosti. Osim isticanja sraza između povijesnoga i narodnoga sjećanja na primjeru Miloševe geste, Krleža ukazuje i na paradoksalni sudar između njegova mjesta u jugomitologijskome panteonu i njegovih značenja u epskim pjesmama kosovskoga ciklusa. I dok Miloš dobiva ulogu unutar *Trojstva* nacionalnih junaka, narodno sjećanje nije poetiziralo njegovu gestu u poseban ciklus usmenih epskih pjesama. O Matoševoj kritici Meštrovićeva koncepta Kraljevića Marka i Šarca usp. esej *Povodom izložbe “Medulića”* (Matoš 1938: 51–62) čiji kôd prati Krležina satirička glosa.

⁸³⁰ Riječ je o Milošu Vojinoviću, a ne o Milošu Obiliću, no Nodilo navedene aloper-sonaže povezuje kontekstualno u mitemu prirodne religije.

⁸³¹ Lidija Delić ističe kako Marko Kraljević nije bio neznatni dinast, nego posljednji okrunjeni srpski kralj, kako navodi, primjerice, povjesničar Rade Mihaljčić. “U njega je kruna ostanula”, dokumentira i epska pjesma, i vjerojatno je to razlog zašto je postao centralna figura epike. Krunu cara Dušana naslijedio je njegov sin Uroš. Za Uroševa života i uz njegovu suglasnost Vukašin Mrnjavčević, Markov otac, biva okrunjen za kralja, čime i Marko stječe titulu “mladog kralja”. Kada je Vukašin poginuo u Maričkoj bici 1371. godine, a Uroš umro dva mjeseca nakon toga – Marko je postao kralj (usp. Delić 2006: 170–176). Lidija Delić navodi da je upravo po logici posljednjega morao ostati zauvijek živ jer mit ne poznaje apsolutno, nego samo privremeno uništenje, a car je bog (Marko nije umro, već zaspao u pećini i probudit će se); ne smije biti prekida (ibid.).

⁸³² Recentne interpretacije, suprotno od Nodilove, govore da je riječ o fiktivnoj osobi epske poezije. Naime, prvi spomen Miloša Obilića javio se nekoliko stoljeća nakon Kosovske bitke.

cu spomenutoga lika koncentrira oko kosovskoga ciklusa (Miloš Obilić kao kosovski junak, ubojica sultana Murata I.). U re/konstrukciji mitske matrice epskih pjesama o Milošu Obiliću Nodilo (614) polazi od zapisa iz Karadžićeva *Života i običaja naroda srpskoga* (1867: 229–230), a riječ je o *mitu* koji nastoji restrukturirati junakovo prezime Kobilović/Kobilić u Obilić (*obilna*/velika majka i njezino *obilno* mlijeko; u mitemu o *obilnoj* majci Miloševa majka prebacila je desnu sisu preko lijevog ramena).⁸³³ Mitsku deskripciju prema kojoj je Miloševa majka Janja imala *grudi preko ramena* Nodilo interpretira kao osobinu bića koja dolaze s *drugoga* (u ovom slučaju celestijalnoga) svijeta.⁸³⁴ Mitem o djetetovu dahu prema čijim ritmovima *cijela* šuma diše Miloša povezuje, prema Nodilovoj interpretaciji, s duhom šume/vegetacije, što Nodilovu re/konstrukciju približava i Mannhardtovim interpretacijama. S obzirom na kozmičko-vegetacijsku poveznicu između Mjeseca i stabala, spomenuti mitem *dijete*-Miloša postavlja u paralelizam s Mjesecom. Sljedeći mitem – *vađenje sjekire iz klade* – Nodilo uspoređuje s oblikom mladoga *srpastog* Mjeseca (N621), a mitem *djeteta*-Miloša koji čuva ovce povezuje s antropomornim predodžbama Mjeseca kao *pastira* zvijezda/ovaca (N624). Nadalje, Nodilo interpretira Karadžićevu pjesmu *Sestra Leke kapetana* (Karadžić II, 40) i pjesmu *Kako je vila Miloša zadojila* (Petranović III, 25), u čijim je svjetovima Miloša rodila *kobila* (mitem dojenja *kobiljim mlijekom*), i pritom zaključuje da njegovo povijesno prezime *glasi* Kobilić (Karadžić II, 40; Petranović II, 25) te da je na osnovi toga oblikovan etiologičan i etimologičan mit o Miloševu rođenju koje je inducirano kobilom.⁸³⁵ S obzirom na dvije pučke etimologije, narod ga imenuje dvojako – Obilić i Kobilić (Maretić 1882: 127). Za prezime Kobilić Maretić detektira da Kobilicev grb sadrži *kobilju* glavu i pritom bilježi da “stare hrvatske narodne pjesme iz kikla kosovskoga zovu Miloša *Kobilovićem*”. I prezime Obilić obilježeno je pučkom etimologijom, za koju Maretić pronalazi svjedočanstvo u Karadžićevu *Rječniku* (Obilić); riječ je o mitemu *obile* (*obilne*) majke koja

⁸³³ O Miloševoj majci, čobanici Janji koja je rodila Miloša Obilića sa zmajem (mitem o zoofilnom rođenju junaka) usp. SMR: 156.

⁸³⁴ Vojin Matić u predaji o Milošu Kobilicu iščitava matrijarhat – matrilinearno nasljeđivanje kada su kao svete životinje figurirale kobile, a ne pastusi – a Miloša Kobilica i Kosačića Ivana postavlja u srodstvo s Ašvinima, “sinovima kobile” (1979: 136–137).

⁸³⁵ Mitem o djetetu koje obilno sisa Nodilo (615–616, 619–620) interpretacijski ilustrira pričama *Sisan-Mazan i Aršin-brade pedalj čovjeka* (Kojanov Stefanović prip. 9) i *Lakat-brade-pedalj-muža* (Stojanović prip. 23).

je rodila *obila* (*obilna*) sina.⁸³⁶ Nodilo smatra da mit “što se u jednoj verziji izrazuje obilatim dojenjem goleme majčine desne sise, prebačene preko lijevog ramena, a u drugoj istim dojenjem kobiline sise, dolazi iz poganske starine, i pripada Mjesecu” (N615). S obzirom na ikonografsku polimastiju Velike Boginje u navedenom kontekstu Nodilo (621) iščitava simbolizaciju obilnih/mlječnih grudi Miloševe majke. Likantropskim obilježjem – bućući da Miloš na madežu ima *bič vučje dlake*⁸³⁷ – približava se niktomor-

⁸³⁶ U dokumentarnoj BBC-jevoj seriji *Ljudska seksualnost* (*The Human Sexes*, 1997) zoolog/antropolog Desmond Morris interpretira svetkovinu koja se upriličavala u Artemidinu hramu/Artemiziju u Efezu, jednom od onodobnih sedam svjetsko-graditeljskih čuda. Svakoga proljeća u blizini žrtvenika postavljao se Boginjin drveni kip na čiji su se torzo stavljale odrezane *mošnje* kastriranih bikova kao simbol solarne generativne energije kako bi se omogućila Boginjina plodnost, s obzirom na to da je oksimoronski figurirala i kao djevica i kao boginja Prirode. Prinositelji žrtve (mošnji bikova) vjerovali su da će sjeme oploditi njezino *djevičanstvo*. Na jednom od sačuvanih kamenih kipova, naravno, na njegovu prednjem dijelu uklesano je trideset mošnji: “Izvorni kip bio je od drveta, ali kopije su bile od kamena, s mnoštvom posvećenih bikovih testisa, oblikovanih na površini kamenog lika” (Morris 1988: 171). Međutim, pojedini autori simboliku mnogostrukosti mošnji (prsni štit s mošnjama) interpretiraju kao prokreativni simbol umnožavanja grudi (polimastija), disperziju u manifestaciji plodnosti (usp. Campbell 1975: 63; Downing 1996: 175). U usporedbi s navedenim interpretacijama Robert Graves na torzu Efeške Artemide – za koju navodi kako je štovana u svom drugom vidu kao *orgijastična Afrodita* (usp. Graves 1969: 75) – prepoznaje *velike* zlatne urme/datulje kao plodotvorni simbol “koje su obično pogrešno tumačene kao grudi” (ibid.: 400). Ikonografiju Efeške Artemide, čiji vitki torzo prekrivaju bikovi testisi ili *dojke brojne kao u kuje*, Camille Paglia komentira: “Efeška Artemida je košnica majke prirode u kojoj se roje brojne pčele, otežalo stablo jabuke koje se pjeni plodovima, što je meni, ljudski gledano vrlo odbojno” (Paglia 2001: 60). Prema jednoj teoriji o Efeškoj Artemidi, ojevšeni vijenci žrtvovanih dojki na njezinu torzu mogu se povezati s amputacijom dojki u obredima posvećenim velikim boginjama Male Azije (ibid.: 61). Ritualne amputacije mogu se usporediti s legendom prema kojoj su Amazonke – kojima je posebice bila naklonjena Artemida – utemeljiteljice grada Efeza i efeškog Artemizija (ibid.). Zanimljivo je interpretativno prožimanje itifaličke i polimastične/laktomorfne konfiguracije arhaične Velike Boginje, čime bi se u okvirima arhetipske antropologije moglo govoriti o (iti)faličkim grudima i itifaličko-grudnoj oplodnji, jer iz falusa pršti “mlaz života”, a iz grudiju izvire “jestivo života”. Uostalom, njezina mitska iskaznica o spolnom paradoksu *djevice koja rada* možda je upisana i u ginekomorfni mit o androginatu, jer prije Velike Majke, praiskonska Majka – *Tellus Mater*, bila je bespolna ili androgina (usp. Cooper 1986: 10). Prisjetimo se predaja koje bilježe vilinsko rađanje partenogenezom, fitomorfno rođenje iz određene trave koja “pušta od sebe kao bale, a iz tih bala ragjaju se mlade vile” (N468; usp. Marjanić 1998: 45). Desmond Morris upućuje na to kako je osam ili devet kilometara nedaleko od Artemizija nakon raspeća Sina živjela Blažena Djevica Marija koja je isto tako određena Artemidinim oksimoronskim atributom – *djevičanskim materinstvom*. Pored navedenoga dodira na arhetipskom *zemljovidu*, na Efeškom je koncilu 431. godine Djevica Marija proglašena Bogorodicom – *Theotókos* (usp. Campbell 1975: 63).

⁸³⁷ Nodilo navodi pjesmu Miloš Obilić *Zmajski sin* (Petranović III, 24) koja sadrži mitem *čudesnoga rođenja* s atributom Zmajevih biljega – madež na desnoj mišici, na

fnim obilježjima Zmaja Ognjenoga Vuka, koji zajedno s Janjom figurira kao *munjevno ognjeno biće* (N622).⁸³⁸

Pored toga što je Mjesec bio antropomorfiziran, o čemu, primjerice, svjedoči njegovo zamišljanje kao pastira, a zvijezda kao ovaca, što Nodilo oprimjeruje na zagonetki iz Novakovićeve zbirke, Mjesec je bio i teriomorfiziran, o čemu svjedoče zagonetke u kojima Mjesec figurira kao *dogat* ili *dorat* (Janković 1951: 101). Isto tako, Nodilo interpretira i *zečju prirodu* Mjeseca, zoosimbola *zeca* kao kratofanije Mjeseca (N607–608). U Mjesečeve mrlje imaginacija je upisivala lunarni bestijarij, a s Mjesečevom nestalnom prirodom Nodilo povezuje i lunarni herbarij, u okviru čega je zanimljivo da koristi vegetacijske simbolizme lješnjaka i oraha kojima je interpretirao i Gromovnikov herbarij. Na spomenuti mitem nadovezuje mitem celestijalnoga putovanja na *orahovoj lađi* čije je značenje tumačio u okviru solarizma.⁸³⁹ Nodilo inzistira na Miloševoj NOVOJ genealogiji u okviru koje ga interpretira kao ovjerovljenu povijesnu osobu: Miloš nije ni Obilić ni Kobilić, već Vo(j)inović, a kao dokaznu matricu postavlja pjesmu *Ženidba cara Dušana* (usp. N626).

Isto tako, interpretira i simbolizaciju astralnoga kolorizma; primjerice, u svjetovima *Veda* Sunce i Mjesec posjeduju žutu i zelenu boju, “pa hari, harit, koje riječi znače ‘žut’ ili ‘zelen’, same po sebi znače takogjer

madežu bič vučje dlake, a na bedrima – upisana sablja. Mitem u kojemu je Miloš ubio vlastitu sestru (košutu) Nodilo približava mitu o Akteonu koji je ugledao nagu djevičansku Artemidu, interpretirajući Akteona kao Sunce koje *gine* pred Mjesecom, a košuta (Miloševa sestra) figurira kao Zora “omrknuta” u noći (N622–623). Međutim, Nodilo pridodaje kako je Petranoviću navedenu pjesmu kazivao Ilija Divjanović, koji je bio sklon vlastitim kazivačkim dodacima (fikcijama) i koji je, “prema izjavi Petranovićевой, bolje čitao i pisao od ondašnjih bosanskih popova” (Kilibarda 1974: 34). Na Divjanovića uputit će još jednom (N637), a riječ je o pjesmi *Ropstvo kralja Vukašina* (Petranović III, 13). Prema pjesmi Miloš *Obilić zmajski sin* (Petranović III, 24), mitski Obilić *porod* je božanskoga Ognja s obzirom na to da je sin Ognjene Janje i ognjenoga zmaja koji figuriraju kao *munjevna ognjena bića* (N622). “Divjanović je” – kako primećuje Vojislav M. Jovanović – “improvizirao deseteračke pesme sa velikom lakoćom” (Kilibarda 1974: 35).

⁸³⁸ “Lunarna životinja par excellence bit će, dakle, polimorfna životinja par excellence: zmaj” (Durand 1991: 270; usp. 9. poglavlje ove knjige). Agrolunarni mit rehabilitira i eufemizira samoga zmaja; on je temeljni arhetip koji sadrži bestijarij Mjeseca. Svaka lunarna životinja odražava animalne epifanije astrolunarnoga ciklusa.

⁸³⁹ I za kolastu azdiju (“na kola išarano odijelo”), koju povezuje s lunarnim Milošem Obilićem, Nodilo upućuje kako je simbolizacija navedenoga habitusa ipak bliža solarizmu (N637).

Sunce i Mjesec” (N629).⁸⁴⁰ Kod Inda se *otančali* Mjesec naziva kralj medvjeda, s obzirom na realnu indukciju prema kojoj je medvjed povezan sa studenom postojbinom te u simbologiji označuje mračnost i hladnoću umanjenoga Mjeseca (630). Podsjećam na to kako je Robert Graves nastanak mita o Kalisti interpretirao iz potrebe objašnjenja dviju malih djevojčica odjevenih kao medvjedice koje su se pojavljivale o prazniku Artemide Brauronske, koju predaja povezuje s Velikim medvjedom: “Ali može se uzeti u obzir i jedna ranija verzija mita, u kojoj je Zeus nasrtao na Artemidu, a ona se najpre pretvorila u medveda, a zatim namazala lice gipsom, pokušavajući da mu izbegne” (Graves 1969: 76). Indi su često molitve projicirali Suncu kako bi ih spasilo od *Vuka* kao personifikacije *mrkle noći*, kao što prema južnoslavenskim narodnim vjerovanjima Vuk/Vukodlak *izjeda* Mjesec (N630). Na Vučjaj-planini i Marčaj-planini – s kojima (*mitski oronim*) je povezan Balačko – na Miloša *vreba* Gjakovica Vuče. Na tom tragu Nodilo navodi europsko srednjovjekovno pučko praznovjerje prema kojemu su u Mjesečevim pjegama ljudi *viđali lupeža*; Mani/Máni (Mjesec) (usp. Orchard 2002: 245) figurira kao *lupež*, *alazon* (u Fryeovoj atribuciji) koji je ukrao sa zemlje dva dječaka (Bil i Hiuki/Hjúki). Time upućuje na oblikovanje vjerovanja o *mjesečnom*/Mjesečevu čovjeku (usp. Stojadinović I, 12; *Ženidba Gruje Novakovića*) (N641–642).⁸⁴¹

Dragan Jacanović smatra da su glavni likovi pjesama antropomorfizirane prirodne pojave – Sunce, Mjesec i zvijezda Danica, pri čemu se Sunce krije iza imena Jovana, Koruna, Vida Daničića, Ljutice Bogdana, Starine Novaka, Grujice Novakovića... (Međutim, Nodilo Starinu Novaka interpretira lunarnim mitom.) Pritom Jacanović detektira kako je Mjesec simbolički prikazan u sljedećim likovima – Zagorčića Nikole, paše od Zagorja, paše od Trebinja, Muje Krnjetine..., upućujući na to da je sasvim

⁸⁴⁰ Srodan *pridjevak* some jest *hari*, koji “možda znači ‘zlatan’, a ne ‘žut, svjetlosmeđ’ i sl.” (Ježić 1987: 151). Ježić pokazuje kako se i *kod nas* od istog indoeuropskoga korijena tvore nazivi za tri boje – žut, zelen i zlatan (usp. RV IX, 97, 9 – “Danju izgleda zlatan, noću srebrn”) te da se “očito [...] smjera na jednačenje Some danju sa Suncem, a noću s Mjesecom”. Trijadu Mjesečevih boja (boja lje, Mjesečeve krave) čine bijela za mlad Mjesec, crvena za pun, *žetveni* Mjesec, crna za Mjesec koji opada. Tri Mjesečeve boje predstavljale su tri starosna doba Božice Mjesec – kao djevice, *nimfe* i starice (Graves 1969: 161).

⁸⁴¹ O nemuštom jeziku koji isto tako tematizira poeziju mjesečine i noći usp. N633. O sireninom pjevu zbog kojega pojedini mitolozi sirene upisuju u lunarni simbolizam usp. N632 i Marjanić 2012.

logična veza između muslimanskih junaka, čiji je osnovni simbol Mjesec, i Mjeseca kao nebeskoga tijela (Jacanović 1996: 269).⁸⁴²

Lunarnom mitologijom Nodilo uvodi govor o kozmičkoj izmjeni Vida i Mjeseca, koji se očituje u tri hipostaze – prva četvrt, uštap i posljednja četvrt (N625). Isto tako, Mjesec postavlja u poveznicu s kultom Velike majke (*mater magna*), s obzirom na činjenicu da se očituje kao izraz mnogih boginja (primjerice, Isis, Ištar, Artemida, Dijana, Hekata). Eksplicira kako latinska i helenska boginja Mjeseca djeluje trimorfno; Dijana se naziva Trivia (*ona koja hoda trima putima; ili ona koja ima tri puta*), a pojedini latinski pjesnici atribuiraju je *triplex* i *triformis*. Jedan od omiljenih rimskih naziva za boginju Mjeseca bio je Trivia – “ona koja ima tri puta” (*žena, majka i dijete*), tako da je Venera slovila samo kao jedan njezin aspekt.

Mjesečeve mijene projicirane u epske likove

Polazeći od učestalosti kojom su u usmenoknjiževnim pjesmama opjevana junaštva Starine Novaka / Novaka Debeljaka te od hajdučkih pjesama o njegovu sinu Grujici Novakovu/Novakoviću (N638), Nodilo uspostavlja razlikovnu odrednicu između trojstvenoga Novaka (*trolični Novak*) – Novak Grujica, Novak Debeljak i Novak Starina – koje uspoređuje s (trijadnim) lunarnim fazama, ikonogramima triju Mjesečevih hipostaza – u *mladini*, naponu i starosti. *Vede* bilježe sustav vjerovanja u Mjesec u njegovim trima hipostazama: u *Vedama* nov i pun Mjesec razlikuju se femininim imenima od sustalog, maskulinog Mjeseca u opadanju (kozmoški *descensus*). Od maskulinih imena vedskom Mjesecu pridani su teonimi Čandra/Çandra, Inda i Soma (N615), pri čemu Soma označuje ambroziju i pilo. *Indi* su Mjesečevo mlijeko pridali nebeskoj kravi, a indijski leksem *go* posjeduje dvojno značenje – *krava* i *Mjesec*. Polazeći do podatka o tome da Novaka Debeljaka tematiziraju samo dvije pjesme (Karadžić II, 4 i Stojadinović II, 16), koje uspostavljaju poveznicu između Debeljaka Novaka i Starine Novaka (N640), Nodilo ističe kako *starije* pjesme (primjerice, Bogišić, bugarštica 106 – *Kavga Radojica i trgovac Ivan*) ipak ini-

⁸⁴² “Ime Muje Krnjetine je direktna aluzija na krnji mesec. U pesmama su mesečeve mene najčešće date kroz likove četiri junaka muslimana ili kroz slike njegovog razvoja u jednom mjesečnom ciklusu” (Jacanović 1996: 269).

ciraju razlikovnu odrednicu između Novaka Debeljaka i Starine Novaka. Budući da je prezime Debeljak/Debelić suzvučno s Obilić, zaključuje kako je pjevanje o Novaku Debeljaku transponirano na Miloša Kobilića/Obilića (N644). Tragom motiva odijevanja – Grujica (Grujica Novakov/Novaković) ulazi u neprijateljski tabor (Karadžić II, 4; Stojadinović III, 16) ispod ženskog prevjesa, dok je Miloša zaštitila bugar-kabanica – iščitava paralelizam junaštva Grujice i Miloša Kobilića (N638).⁸⁴³ Podsjeća na to kako je Juraj Križanić zabilježio kako su se u 17. stoljeću u *jekavskim* pjesmama posebice uznosili Kraljević Marko, Novak Debeljak i Miloš Kobilić.

Detektira kako je mitem *ženidbe čovjeka s vilom*, koja je inducirana muškom silnicom želje, nakon čega vila ipak ostvaruje pteropsihologiju, karakterističan za Anglosase (N639). Pritom je zanimljivo da se Nodilo nakon potonje (zanimljive) konstatacije više ne bavi tim fenomenom i ne tematizira ga u *južnoslavenskoj* usmenoj književnosti.⁸⁴⁴ U trenutku kada im muškarac-smrtnik prijevarom ili krađom oduzme *krila i okrilje* vile su prisiljene na prizemljenje, uzemljenje u braku (Krstić 1937: 101). Međutim, napuštaju ga (također prijevarom) kada se ponovno domognu ornitomorfni pomagala u psihonavigaciji, vertikalizmu, angelizaciji erotizma. Zadobivanjem krila ponovno ostvaruju polet u transcendenciju vlastite sudbine. Napuštaju antropomorfnu bračnu epifaniju i predaju se ornitološkoj epifaniji uzleta duše: "Finalni uzrok krila kao i pera, u perspektivi 'pteropsihologije' jest angelizam" (Durand 1991: 109).⁸⁴⁵

Novak Grujica (*dijete* Novak) u Nodilovoj lunarnoj mitologiji postaje Mjesec koji se počeo *debljati* – *grub* Mjesec (Grujica *od gruboće*; usp. N641); Novak Debeljak – koji u Nodilovoj interpretaciji funkcionira kao Karadžićev Debelić Novak – figurira kao Mjesec u *jeku* (s obzirom na

⁸⁴³ Ljubinko Radenković pokazuje kako je moguće i drukčije upisivanje mitske simbolike: Novak i Grujica personificiraju Mjesec i Sunce, upućujući i na *drugi* mitološki sloj iz kojega izvire pjesme o Novaku i Novakovićima, a u čijim je izvoristima mit o Gromovniku i njegovoj porodici (Radenković 1989: 30). O transpoziciji junačkih pjesama o Grujici u hajdučke usp. N639.

⁸⁴⁴ "[...] u pjesmama vila obično ode kada se domogne predmeta koji joj je u početku bio oduzet, a u proznim predajama ona najčešće napušta muža kad ovaj prekrši neku zabranu: nazove je vilom, pohvali se nečim i sl., ali granica tu nije potpuno oštra" (Bošković-Stulli 1959: 198). Motiv ženidbe čovjeka s vilom poznat je, primjerice, u *Eddi* (Grgec 1944: 146).

⁸⁴⁵ Radenković na primjeru vilinskih krila i okrilja interpretira opoziciju *dvojno/jedno* u odnosu na *ljudsko/demonsko*, apostrofirajući da u usporedbi s ljudima, koji posjeduju dvojnu kategoriju tijela i duše, demonsko tijelo jest dio duše (1999: 225).

Nodilovu etimologiju “Debelić je od debljine i pretiline, kao što je Obilić od obilja i obline”), a Starina Novak kao *ostarjeli* Mjesec (N640, 644). Ljubinko Radenković o epskim junačkim pjesmama o Starini Novaku zaključuje da su stvorene na temelju “desakralizovanih kalendarsko obrednih pesama o Gromovniku i Mladom Bogu (Božić), koje su pevane u cilju pravilne smene vremenskih ciklusa” (1988: 229).

Ljuštenjima mitske matrice od epskoga (povijesnoga) sloja u usmenoknjiževnim epskim pjesmama – primjerice, Sibirjanin Janko i Banović Sekula korijenski su povezani s mitom o *ognju*⁸⁴⁶ – Nodilo indirektno postavlja pitanje zašto se o pojedinim junacima pripovijedaju iste priče, zašto se pojedini obrazac kristalizira oko odabranog/određenog pojedinca i što ga u navedenom procesu kristalizacije čini mitogenim (usp. Burke 1991: 138). Prema *junačkom* obrascu ostvaruje se poveznica između pojedinih epskih likova (epski *crossing over*) i stapanje njihova *epskoga* života.

Lunarni zaključak

I u ovome dijelu studije Nodilo djelomice polazi od osnivača srpske kritičke historiografije Ilariona Rugarca, koji smatra da epski lik Starine Novaka predstavlja poetsku sintezu dviju povijesnih ličnosti – “bugarskog” junaka Debelić Novaka iz 14. stoljeća i Baba Novaka,⁸⁴⁷ koji je u 16. stoljeću ratovao u vojsci vlaškog vojvode Mihaja Hrabrog protiv Turaka i Sigismunda Batorija (prema Suvajdžić 2005: 202).⁸⁴⁸

Ukratko, posljednjim poglavljem svoje studije (prije korektivnoga završetka “Ispravci i dopune”) Nodilo zaokružuje astralnu interpretaciju i astromitologiju, u okviru koje nije primijenio apsolutni zaključak pansolarizma kao pojedini povjesničari religije koji su *noćno Sunce* proglasi

⁸⁴⁶ I dok u studiji o lunarnoj mitologiji Milošu Obiliću dodjeljuje mitsku ulogu duha vegetacije, prisjetimo se kako je u poglavlju o solarnoj mitologiji Kraljeviću Marku dodijelio ulogu *zelenoga* Jurja – solarnoga, vegetacijskog božanstva.

⁸⁴⁷ Najvjerojatnije je u Starini Novaku sačuvano epsko sjećanje na dva povijesna junaka – Novaka Debelića iz 14. ili 15. stoljeća i Babu-Novaka, ratnika, hajdučkog harambašu s kraja 16. stoljeća. U srpskohrvatskim epskim pjesmama rjeđe se javlja kao Debelić Novak (Karadžić III, 4) (Pešić i Milošević-Đorđević 1984: 238–239).

⁸⁴⁸ Detaljnije o Nodilovoj interpretacijskoj primjeni lunarizma na epski materijal – Miloša Obilića i Starine Novaka / Novaka Debeljaka u kontekstu lunarnoga mitema (ili njegovim određenjem – mitologema) usp. navedeno poglavlje Nodilove studije.

ktonskim (usp. Ackerman 1960: 96), a što demonstrira na odabranim ep-skim junacima. Uostalom, i fenomenolog religije Mircea Eliade potvrdio je da u vjerovanjima i običajima slavenskih naroda Mjesec (muškog roda) ima daleko važniju ulogu od Sunca (srednjeg roda, vjerojatno izvedeno od imenice ženskog roda). Kako bi se postiglo izobilje i zdravlje molitve se upućuju Mjesecu, koji se naziva Ocem i Djedom, a njegova se pomračenja oplakuju, bilježi Eliade (1991III: 34) te pritom kao jedini izvor navodi lunarizam Evela Gasparinija (usp. Tolstoj 2001: 355). Riječ je i o geološkim pretpostavkama koje utvrđuju da su Mjesečevi ritmovi, plima i oseka, upisani u naš DNA sustav.



Čandra, božanstvo Mjeseca, mandala, 14./15. stoljeće⁸⁴⁹

⁸⁴⁹ Preuzeto s mrežne stranice <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/38344>.

12. Autotematizacijsko traganje za zaključnom sintezom o Nodilovoj re/konstrukciji srpsko-hrvatske/hrvatsko-srpske *mitologije*

U zaključku i poučku ničeg nema.
(Danijel Dragojević, *Izmišljotine*, 1976.)

Klasični kriminalistički roman počinje s provokativnom scenom – možda mrtvim tijelom – slijedi izlaganje, i, konačno, završetak, u kojem se otkriva većina stvari ili sve. Znanstveni tekstovi također imaju svoje karakteristične uzorke. Počinju obično s uvodom u kojem s izlaže tema, epizoda, ideja problema koje treba istraživati i raspraviti. Ti problemi obično imaju neku vrstu poretka – kasniji problemi na neki način izvire iz ranijih, ili su barem rasprave tih problema osvijetljene diskusijom, činjenicama, idejama, koje su izložene ranije u tekstu. Iako se broj i duljina takvih dijelova u znanstvenim djelima značajno mijenja, ona se obično sastoje od nekoliko poglavlja, od kojih svako ima više od tek nekoliko stranica, a svako je poglavlje obično naslovljeno kratkom rečenicom.

(Levinson 2001: 43; kurziv S. M.)

Upit: koja komparativna mitologija?

Zaključno razmatranje o Nodilovu djelu, u kojemu se autointerpretira kao “rekonstruktor religije hrvatske i srpske” (N16), s obzirom na to da predmet njegove studije čini (zajedničko) sinonimsko neznaboštvo Srba i Hrvata (N2), moguće je završno uokviriti detekcijom *povjesničara historije*: “Mnogi koji su bili zbunjeni pa i impresionirani Nodilovim izlaganjima izvlačili su se konstatacijama da je to djelo *znanstvena fantazija*” (Antoljak 1992: 367; kurziv S. M.). Uglavnom i danas tako stoje stvari. Zanimljivo je da *Hrvatski leksikon* (1997) ne spominje Nodilovo djelo *Stara vjera Srba i Hrvata* (vjerojatno zbog ideosfere naslovnoga imenovanja).

S obzirom na jugoslavensku, točnije južnoslavensku ideosferu kojoj je pripadao,⁸⁵⁰ Nodilo (Split, 31. kolovoza 1834. – Zagreb, 21. svibnja 1912.) nastojao je dokazati kako je realno govoriti o zajedničkoj podlozi i osnovici srpsko-hrvatske mitologije / *stare vjere*, premda je zagovarao model posebne i kasnije doseobe Hrvata, ali ne pristajući uz ideologem izdvojenog kroatizma, kao što ni njegov koncept južnoslavenstva nije pripadao unitarnom jugoslavenstvu (Stančić 1980: 224).⁸⁵¹ Uspostavljanjem razlike između *historijske* i *mitske* matrice (epskoga) lika, u okviru historijske i svetačke (kršćanske) matrice Nodilo traga za njihovim palimpsestnim poganskim izvorima.⁸⁵² Nodilo (naravno, samo u kategoriji sličnosti/prispodobе), kao i Ernst Cassirer, nastoji dokazati da čovjek u svojim počecima (ili eliadeovski parafrazirano – *in illo tempore*) figurira kao *animal symbolicum*, a ne kao *animal rationale* (Ivić 1987: 9), a što potkrepljuje pretpostavkom prema kojoj su se *mitske pjesme presvlačile* (kasnijim procesom) povijesnom potkom epskih pjesama. Time slijedi degradacijsku teoriju Jacoba Grimma, kojom je popularizirao tvrdnju da su folklorne priče samo degradirane verzije indoeuropskih mitova (Carroll 1996: 828). Pritom je zamjetno, određenjem Michaela P. Carrola, kako su mnogi folkloristi izbjegavali interpretaciju mita ili proučavanje mita u okviru društvenoga konteksta i umjesto toga fokusirali su istraživanja na zbirke i klasifikacije (ibid.: 829).

Viktor Novak navodi kako je Nodilo u pismu nećaku Dušanu Manderu (25. ožujka 1912.; Nodilo umire u svibnju iste godine) napisao kako će se latiti drugoga, popravljenog izdanja *Religije*, koja je, podsjećam, prva mitološka studija/pokušaj re/konstrukcije južnoslavenske mitologije:

Ja nisam tvrdo obećao, već sam tek rekao, da je prilika, e ću se toga posla latiti. Ne učinim li ništa, jednako ostaje činjenica, da su poneki poštovaoci *onog* mojeg rada iskazali meni čast za koju sam im vrlo

⁸⁵⁰ Nodilova koncepcija južnoslavenstva po ulozi i posljedicama bila je, kako ističe Ivo Petrinović, “nacionalna ideologija jer je objektivno odigrala ulogu razvijanja nacionalne svijesti kada se ona počela konstituirati i kada je njezinu formiranju u Dalmaciji zaprijetila opasnost od ugroženosti”, a pritom je njegovo shvaćanje južnoslavenstva “bilo po osnovnim nazorima bliže ilirizmu nego koncepciji kasnijeg unitarnog jugoslavenstva jer se od te koncepcije razlikovao po osnovnoj zamisli i drugačijoj povijesnoj uvjetovanosti” (Petrinović 1984: 54).

⁸⁵¹ Usp. 1. poglavlje ove knjige.

⁸⁵² Svetozar Koljević također apostrofira da su glavni junaci usmenoknjiževnih epskih pjesama “najčešće samo nominalno istorijske ličnosti” (1988: 125).

zahvalan. *Advokatsko pitanje vlasništva 'Religije'* ne dava mi brige. Na Akademiji meni su krivo učinili što ne htjedoše preuzeti štampu ni trećeg ni četvrtog dijela moje "Historije". (prema Novak 1935: 114; kurziv S. M.)⁸⁵³

A o sudbini Nodilova djela *Stara vjera Srba i Hrvata* Stjepan Antoljak bilježi:

Samom Nodilu djelo je bilo toliko srcu priraslo da je kanio da drugo izdanje bude u posebnoj knjizi, ali ga nije uspio dovršiti. Splitska općina je 1919. g. odlučila da ovo djelo tiska kao posebnu knjigu i da od njenog dohotka podigne Nodilu spomenik, no to nije ni do danas učinila. (1992: 367)

Eliadeovim određenjem – "Pokušaj ponovnog uspostavljanja istorije slovenske religije bio bi uzaludan" (1991II: 34) – moguće je kontekstualizirati posljednje Nodilove rečenice njegove studije ispisane u modusu ispovjedne skepse:⁸⁵⁴ "Nego je ovdje čitav lanac hipotezâ, pa sve ovo, ja ponavljam, neka ostane pod razložitom sumnjom" (N644; kurziv S. M.). Podsjećam na to kako je, primjerice, i Vitomir Belaj svjestan hipotetičnosti vlastitih zaključaka (1998: 352).

U određivanju komparativne mitologije Nodilo (22) se odlučuje za južnoslavensko-rimsku komparativnu mitologiju (s obzirom na to da naglašava kako je mitologija Srba i Hrvata najbliža *italskoj mitologiji*), kombinacijom primjera iz usmenoknjiževne tradicije i kršćanskih kronika (s naglaskom na Helmoldovoj *Slavenskoj kronici*) o vjerskom sustavu starih Slavena, koja mu je zanimljiva stoga što Svantevida određuje kao *deus de-*

⁸⁵³ Riječ je o proslavi pedesetogodišnjice splitske Narodne čitaonice, koja je obljetnicu željela obilježiti izdanjem "svog najvećeg tadanjeg sina, koji je udario temelje narodnom preporodu u Dalmaciji" (Novak 1935: 113; usp. Vrandečić 2002: 120). Kao prva poredbeno narodnoslovna i bajoslovna studija/knjiga južnoslavenskoga areala smatra se knjiga *Narodni slavonski običaji* (1846) Luke Ilića Oriovčanina, koji je uveo indijsko tumačenje prahrvatske mitologije, "čime je konačno učinjen prekid s baroknom baštinom" (Belaj 1995: 14). Od navedena djela – koje je "istaknut prilog uspostavljanju hrvatske etnologije i folkloristike" (Bošković-Stulli 1997: 95) – Nodilo polazi tek u "Ispravcima i dopunama". Međutim, s obzirom na to da Ilićeva intencija nije re/konstrukcija prahrvatskoga bajoslovlja, kao prvu studiju na tu temu smatram Nodilovu *Staru vjeru Srba i Hrvata* (usp. Marjanić 2019).

⁸⁵⁴ Termin *slavenska religija* odnosi se na mitologiju i kultove koji su bili zajednički Slavenima od 6. do 10. stoljeća (Gimbutas 1987: 354). Naravno, u okviru navedenoga termina postojale su razlikovne odrednice vjerskih sustava između Zapadnih, Istočnih, Polapskih i Južnih Slavena.

orum slavenskih plemena koja su priznavala njegov vjerski protektorat i što svjedoči o staroslavenskom dualizmu (religiji *dvaju načela*) budući da kao Svantevidova oponenta određuje Crnoboga, koji, prema Nodilovim re/konstrukcijama, u južnoslavenskom epu figurira kao troglavi Balačko / troglavi Arapin. U okviru razlikovnih odrednica staroslavenskoga sistema mitologije (Južni, Istočni, Polapski, Zapadni Slaveni) Nodilo najviše koristi usporednice s polapskom starom vjerom (u vrlo grubim crtama polapski – ili baltičkoslavenski – politeizam moguće je razdijeliti na arkonski i pomorjanski),⁸⁵⁵ s naglaskom na arkonskom svetištu s obzirom na centralno Svantevidovo mjesto. Prema kronikama koje izvješćuju o Baltičkim Slavenima, njihov panteon sadrži dvanaest božanstava: Sventovit, Triglav, Svarožić, Jarovit, Rujevit, Porevit, Porenut, Černoboh, Prove, Pripegala, Podaga i Živa (Mikhailov 1997: 84). Naravno, kada mu je to bilo potrebno, pravio je poredbene izlete i u druge komparativne mitologije, primjerice u južnoslavensko-skandinavsku (nordijsku) komparativnu mitologiju prilikom traganja za određenjem *stabla od svjetlosti* (*arbor mundi*, *Lichtbaum*) nastojeći inkorporirati jasen (*Yggdrasil*) iz *Edde* u svjetove južnoslavenske usmene književnosti. S obzirom na kontaktna susjedstva slavenske i frigijske kulture, ističe nužnost uspostavljanja komparativne slavensko-frigijske mitologije (N75), u okviru čega ne postavlja i mogućnost proučavanja slavensko-frigijsko-tračkih kulturnih/mitoloških *mapiranja*.⁸⁵⁶ Naime, Nodilo uočava bitnu odliku staroslavenskoga panteona u pripajizmu (i Svantevida i Peruna interpretira u okviru *vjerskoga pripajizma*) za koji pretpostavlja da izvorište ima u Maloj Aziji.⁸⁵⁷ Pritom uzima u obzir i slavensko-baltičku i slavensko-iransku komparativnu mitologiju, s obzirom na slavensko kontaktno susjedstvo s baltičkim i iranskim narodima. Nodilova studija u re/konstrukciji *stare vjere* Srba i Hrvata primjenjuje onovremene rezultate indoeuropske komparativne mitologije u okviru

⁸⁵⁵ Pridjev *baltičkoslavenski* rabim za Baltičke Slavene, a pridjev *baltičko-slavenski* (ili kako bilježi Vitomir Belaj – baltoslavenski; usp. Belaj 2000) za vjerske matrice Balta i Slavena.

⁸⁵⁶ Nodilo ne ulazi u slavensko-keltske i slavensko-ilirske usporednice. Primjerice, o keltskim elementima u hrvatskoj martinskoj tradiciji usp. Zaradija Kiš 2000. Prvi put Nodilo uvodi i keltsko-slavenske usporednice u razmatranju simbolizacije hrasta u slavenskom bogoštovlju, upućujući na to kako su druidi štovali hrastove s imelom, ali kako nije dokazano da je to keltsko štovanje bilo povezano s Gromotvorcem (N385, usp. 9. poglavlje ove knjige).

⁸⁵⁷ O vjerskom pripajizmu u kontekstu Svantevidova štovanja usp 2. poglavlje, a o Gromovnikovu falizmu 9. poglavlje ove knjige.

koje na prvo mjesto postavlja slavensko-latinsku (rimsku) komparativnu mitologiju, zatim slavensko-helensku, slavensko-vedsku (*indijsku*), slavensko-iransku i slavensko-nordijsku (skandinavsku). Prisjetimo se da se Nodilova studija otvara negacijom konstativa Légera i Miklošiča, koji su negirali teoforni antropomorfizam u staroslavenskoj mitologiji, a koji Nodilo dokazuje, primjerice, figuracijama Zmaja Ognjenoga Vuka i vilinskih bića. Od tri osnovne devetnaestostoljetne teorije u proučavanju mitova – alegorijske, etičke (fizičke) i povijesne (euhemerizam) – Nodilo ne koristi povijesnu školu (euhemerizam) jer u epovima Nodilova studija traga za bogovima. Dakle, riječ je o obrnutom-euhemerizmu, prikladnije atribuirano – alegorijskoj i fizičkoj interpretaciji epskih pjesama. Nodilova metodologija – time što se u okviru vlastitih folklorističkih istraživanja odvažio na interpretaciju mita – može se uvjetno usporediti sa simboličkom antropologijom. Pojedine epske likove, kada ih uspijeva oljuštiti do epifenomena, interpretira kao alegorije ili kao simbole i ambleme (pritom pod simbolom, riječima Ernesta Jonesa, valja razumijevati konkretnu ideju/pojavnost) (1965: 96).

Re/konstrukcijom staroslavenske mitologije, točnije – *stare vjere* Srba i Hrvata Nodilo nastoji u slavenski panteon upisati “etički monoteizam” kao jedini istinit (pravovjeran) oblik religije / *stare vjere* (Green 1989: 3) premda, i naravno, staroslavenski vjerski sustav figurira politeistično.⁸⁵⁸ (Razumljivo je da politeizam uključuje svojevrstu teonimnu hijerarhiju za razliku od vedskoga henoteizma.) Unutar navedenoga politeizma postavlja Vida/Svantevida kao etički princip (i oca svih bogova); *poli* (što ga ujedinjuje unutar samoga Vida) nastoji zamijeniti sa *mono* – polidoksiju s prototeizmom, kultom materijalnoga neba koji se modificirao u kult božanstva (usp. Łowmiański 1996: 11), s obzirom na to da Vida (rujanskoga Svantevida) postavlja kao nebeskoga vrhovnika koji je tvorac i Sunca i Mjeseca, otac svih bogova (N163). Łowmiański detektira: “U istoriji religije javlja se ranije kult stvaranja (= polidoksija) nego kult bogova (= politeizam)”, pri čemu pod polidoksijom Łowmiański (1996: 11, 97) razumijeva narodna vjerovanja u *plemenskom* razdoblju koja su prikazana kroz četiri osnovna oblika – magiju, vjerovanje u duše umrlih, kult prirode i demonologiju. Naime, Svantevida, kojega atribuirao kao nebeskoga cara,

⁸⁵⁸ O “pramonteizmu” te protomonteizmu koji je nastao u vrijeme indoeuropske zajednice usp. Łowmiański 1996: 57.

Nodilo određuje i kao Svaroga, Velesa, Rujevida, Porevida, Porenuta, Pripegala, upisujući politeizam u jednome bogu, čime lokalno (arkonsko) božanstvo Baltičkih Slavena uvodi u sveslavenski panteon, a Svantevidov atribut najvećega boga (*deus deorum*) nastoji potvrditi kozmogonijskim (teogonijskim) mitom o stvaranju svijeta Božjim *vidilom*: svi ostali bogovi stvoreni su Svantevidovim *zrenjem*. Pritom i *noviji* mitolozi koji polaze od “otkrića” mistificirane *Velesove knjige*⁸⁵⁹ postavljaju Svantevida kao vrhovno staroslavensko božanstvo, koje u Nodilovoj rekonstrukciji djeluje u dvojnem aspektu – kao božanstvo rata i kao božanstvo vegetacije.⁸⁶⁰ Kako Nodilo razlikuje dnevni i noćni Vidov aspekt, s obzirom na godišnje, kozmičko razdoblje njegova djelovanja, u okviru čega danju/ljeti djeluje kao Vid (*jaki* Bog), a noću/zimi u figuraciji ostarjeloga Velesa (oslabljeni Svantevidov/Vidov aspekt), ostarjelome, noćnome Vidu na mitskoj razini pridaje ostarjeloga Velesa, čiju *jednookost* (*trpeće* božansko tijelo) interpretira slabljenjem vidne moći vrhovnoga božanstva. Nodilo pretpostavlja i mogućnost da svijetli bogovi postaju etički neprikladni, čime kozmički dualizam uspostavlja i unutar uranskoga božanstva: “Svijetli bogovi, kad se god oni oneveseliše i onemoćаше, našim ocima privigjali se kao izdajnici” (N451), čime potkrepljuje vlastitu tvrdnju o staroslavenskoj religiji *dvaju načela*.

Ukratko, kao što sam i u uvodnom poglavlju naglasila, u usporedbi sa suvremenim rekonstrukcijama hrvatskoga panteona “stare vjere” (usp. Vitomir Belaj i Radoslav Katičić), koje, na temelju semiotičko-filoloških istraživanja Vjačeslava Vs. Ivanova i Vladimira N. Toporova, polaze od Nestorove *Kijevske kronike* (*Povijest o minulim vremenima*, nastala oko 1113.), Natko Nodilo, kao prvi naš mitolog, u smislu rekonstrukcije “stare vjere” Srba i Hrvata krenuo je od Helmoldove *Slavenske kronike*, i to na

⁸⁵⁹ O mistifikaciji s “rodoslovom” *Velesove knjige* usp. Radulović 2018.

⁸⁶⁰ I dok se u rekonstrukciji staroslavenske/hrvatske mitologije Katičić i Belaj priklanjaju poveznici s istočnoslavenskim panteonom te kao vrhovno božanstvo određuju Peruna, u okviru srpske mitološke škole Miodrag Pavlović (1986: 92) iznosi pretpostavku kako bi Svantevid mogao figurirati kao vrhovni slavenski bog, što pretpostavlja, primjerice, i Sreten Petrović (1999). Pojedini mitolozi ističu da je Perun postepeno zamijenio drevnije božanstvo pod nazivom Rod kao visokoga boga istočnoslavenskoga panteona. Primjerice, Rybakov smatra da je Perunovo čašćenje uveo tek knez Vladimir u 10. stoljeću, a da je Rod figurirao kao visoki bog u doba černjahovske kulture (Belaj 1998: 118). I dok Nodilo polazi od Helmoldova svjedočanstva, mitolozi koji su Peruna odredili kao vrhovno slavensko božanstvo polaze od Prokopijeva zapisa i *Kijevske kronike*. Usp. 2. poglavlje ove knjige.

tragu solarne mitološke teorije (Friedricha Maxa Müllera) i meteorološke mitološke teorije (Adalberta Kuhna i Wilhelma Schwartza).⁸⁶¹ I dok Katičić i Belaj u rekonstrukciju *mitske podloge hrvatskih narodnih običaja i vjerovanja* polaze od novogodišnjih i jurjevskih ophodničkih pjesama koje najavljuju svetu svadbu što se odvija na Ivanje, Nodilo polazi od pretpostavke kako prvo vjersko blago čine (usmenoknjiževne) ženske i junačke pjesme – posebice ističući *prave/čiste epske pjesme*, koje, u usporedbi s čisto historijskim pjesmama, određuje kategorijom čudesa (N13) – i mit-ske priče.

Nodilo djeluje u razdoblju prijelaza kulturnoga nacionalizma na politički romantizam (nacionalizam) kada epska i pripovjedačka pučka tradicija “postaje pravim rudnikom na kojem rade najprije filolozi, a potom demagozi i političari” (Katunarić 1994: 12). Pritom je, dakako, zanimljivo da Nodilo nije filolog i da stoga više puta apostrofira kako će morati odustatati od etimologije, pozivajući se na nekoliko autora/autoriteta etimoloških rječnika – Miklošića, Ficka (*Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen*, I–IV) i nešto manje na Daničićeva filološka djela.⁸⁶² Lingvistička (posebice etimološka istraživanja) u Nodilovoj studiji vrlo su rijetka i uglavnom su preuzeta od ondašnjih autoriteta filologije (posebice Franza Miklošića – *Etymologisches Wörterbuch der slavischen Sprachen*, *Bildung der slavische Persone*, *Die christliche Terminologie der slavischen Sprachen*, iz djela *Einleitung in die slavische Literaturgeschichte* Gregora Kreka te *Deutsche Mythologie* Jacoba Grimma), pri čemu primjenjuje uglavnom toponomastiku (koju uzima kao potvrdu za prisutnost određenoga božanstva), onomastiku (antroponime/osobna imena koja postavlja u poveznicu s teonimima kao njihove relikte) i fitonimiju. Paradoksalnost njegove studije – koja nastaje na zasadama komparativne mitologije Friedricha Maxa Müllera, osnivača škole mitologije prirode, koja je počivala na filologiji (posebice, etimologiji) i rekonstrukciji bolesti jezika – počiva na Nodilovu odustajanju od lingvističkih istraživanja i provjere. Stoga i nije mogao dosljedno primijeniti Müllerov koncept *jezik-mitologija*. Tako je Vatroslav Jagić u studiji “Komparativna mitologija” (1869)

⁸⁶¹ Damir Zorić Nodilovu studiju određuje europskim dometom folklorističkoga pristupa (Zorić 2020: 46).

⁸⁶² Đuro Daničić u predgovoru *Korijena s riječima od njih postalijem u hrvatskom ili srpskom jeziku* (1877) upućuje na to kako je najviše polazio od Fickova djela *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen* (Daničić 1877: III).

detektirao kako komparativna mitologija nije moguća bez komparativne lingvistike. Vjerojatno je Nodila taj nedostatak upućenosti u filologiju i onemogućio da u svojoj studiji detaljnije primijeni Müllerovu teoriju, iako je mitološka ideosfera njegova djela obavijena Müllerovom koncepcijom, na koju se svega nekoliko puta osvrće u bilješkama. Time je i inducirao vlastitu hibridnu mitološku teoriju – vidovni mitologizam. U detektiranju teriosimbolizma i vegetacijskoga simbolizma Nodilo polazi od djela Angela de Gubernatisa *La Mythologie des Plantes: ou, Les Légendes du Règne Végétal*, 1878, 1882, 2 sv.; *Mythologie zoologique: ou Les Légendes animales*, 2 sv., 1874), a činjenice o grčkoj i rimskoj mitologiji većinom preuzima iz Prellerovih djela (*Griechische Mythologie*, 1854; *Römische Mythologie*, 1858). U usporedbi s Eliadeom, koji apostrofira kako “[p]re- uveličavanja i greške ‘uporedne mitologije’, onako kako je shvataju Max Müller i njegovi epigoni, ne treba da nas spreče u korišćenju tih materijala” (Eliade 1991I: 165), Maja Bošković-Stulli konstatira kako su “solarne, lunarne, astralne i meteorske koncepcije o mitskom porijeklu i značenju bajki zapamćene [...] u znanosti kao kratka epizoda, ali zamisao o postanku bajki i epskih spjevova iz mita ili usko povezano s mitom aktualna je i u modernoj znanosti” (Bošković-Stulli 1997: 10).⁸⁶³ Jednako tako i Ljiljana Marks detektira kako “Nodilov pristup i tumačenje pripadaju [...] onomu vremenu, međutim, današnje ponovljeno otkriće hrvatske mitologije i istraživanje slavenskoga panteona nije u nekim svojim postavkama daleko od Nodilovih interpretacija” (Marks 2008: 314). Navedeno u lokalnom kontekstu dokazuju najnovija istraživanja Radoslava Katičića, koji se sve više interpretativno vraćao na Nodilovu re/konstrukciju, kao što uostalom i naslovno primjenjuje njegovu sintagmu “stara vjera”, koja se odlično situirala u okrilju dihotomije mitologija – religija.

Kao historičar, Nodilo ulazi u mitološke rasprave i piše prvu studiju o hrvatskoj i srpskoj (južnoslavenskoj) mitologiji. Kao što je već ranije spomenuto, objavljivanje dubrovačkih ljetopisa poslužilo mu je kao poveznica između historije i mitologije, s obzirom na to da je historija u dubrovačkim *analima* oblikovana kao mitohistorija, ucjepljivanjem mitske matrice u povijesne *događajnice*. Paralelno sa studijom “Prvi ljetopis-

⁸⁶³ O razlici između devetnaestostoljetne mitološke škole i neomitologizma usp. Dukat 1988: 146.

ci i davna historiografija dubrovačka” (1883),⁸⁶⁴ Nodilo je izdavao kritička izdanja dubrovačkih analista – *Li annali della nobilissima repubblica di Ragus, aggiuntovi nella fine un trattamento di moderni annali o veramente cronache*, zatim *Annali di Ragusa del magnifico Nicolò Ragnina* (obje su objavljene u zbirci *Monumenta spectantia historiam Slavorum meridionalium*, knjiga XIV. *Scriptores* knjiga I, Zagreb, 1883), a deset godina kasnije *Chronica Ragusina Junii Restii, senatore di ragusa* te *Chroniche ulteriori di Ragusa probabilmente opera di Giovanni di Marino Gondola* / *Kasniji dubrovački ljetopisi* vjerojatno djelo Ivana Marina Gundulića (u istoj zbirci – Knjiga XXV. *Scriptores* knjiga II, Zagreb 1893 [prema Šišić 1912: 137]).⁸⁶⁵ Rad na dubrovačkoj historiografiji poslužio mu je kao poveznica (*pontifex*) prema radu na mitologiji, budući da je na stranicama spomenutih ljetopisa uočio utjecaj usmenih priča i pjesama, od kojih posebice izdvaja etiološku priču o utemeljenju Dubrovnika, s matricom o religiji dvaju načela: “Upravo takav Dubrovnik potakao je Nodila da priđe ispitivanju i proučavanju stare hrvatske i srpske mitologije” (Čvrljak 1984: 98). Stjepan Antoljak Nodilovo djelo *Stara vjera Srba i Hrvata* zajedno s, primjerice, njegovom studijom “Prvi ljetopisci i davna historiografija dubrovačka” (*Rad JAZU* LXV, 1883: 92–128), atribuirao kao “rasprave i djela iz narodne povijesti” (Antoljak 1992: 366), što je začudno jer, za razliku od navedene studije, u *Staroj vjeri Srba i Hrvata* povijesna djela koristi samo kao dokaznu matricu za staru vjeru (*religiju, mitologiju*) starih Slavena, a kao osnovnu značajku *Stare vjere Srba i Hrvata* ističe da je Nodilo u tom djelu “nastojao dokazati da postoji zajednička mitologija kod Hrvata i Srba, iako se i danas zabacuje slavenska sistematska mitologija” (Antoljak 1992: 366). Zanimljivo je da Nodilo u članku “Prvi ljetopisci i davna historiografija dubrovačka” dubrovačke *analiste* atribuirao pejorativnom

⁸⁶⁴ Obično se ističe da je riječ o prvom kritičkom pristupu starijoj dubrovačkoj historiji na osnovi dubrovačkih ljetopisa koji su pisani na talijanskom, nakon čega je Nodilo počeo objavljivati kritička izdanja tih ljetopisa (gore navedenih pod punim naslovom) – Anonimova *Kronika*, *Annali di Ragusa* Nikole Ranjine (Nicolò Ragnina, Nikša Ranjina – oko 1558. Ranjina je objavio na talijanskome jeziku kroniku dubrovačke povijesti koja obuhvaća razdoblje od 457. do 1552.), povijest Dubrovnika Junija Rastića (Dubrovnik, 1669. ili 1671. – Dubrovnik, 1735.) pod naslovom *Chronica Ragusina Junii Restii* i *Ljetopis* Ivana Marinova Gundulića (Ancona, 1600. – Dubrovnik, 1650.).

⁸⁶⁵ Vinko Foretić navodi da nije riječ o analima, već o kronikama (prema Antoljak 1992: 368). Nodilov rad na objavljivanju dubrovačkih *anala* ostvario se na poticaj Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti, koja je odlučila objaviti dubrovačke ljetopise napisane na talijanskom jeziku (Šišić 1912: 308).

sintagmom “neznani pismeni drljači” (Nodilo 1883: 92),⁸⁶⁶ upućujući na to kako su se u 16. stoljeću pojavili kvalitativniji (u Nodilovu određenju) kroničari – Nikola Ranjina (*Annali di Ragusa*),⁸⁶⁷ koji pripovijeda na temelju anonimnih ljetopisa, talijanski dominikanac Serafino Razzi (*La Storia di Raugia*, Lucca 1595; hrvatski prijevod iz 2011. – *Povijest Dubrovnika*) i Jakov Lukarević (*Copioso ristretto de gli annali di Rausa, libri quattro*, Venetia 1605; *Opširni izvod iz dubrovačkih ljetopisa u četiri knjige*), za kojega procjenjuje “da zna mnogo više, ali ujedno i mnogo manje, od bezimenih ljetopisaca” (ibid.). Inače, Lukarevića atribuirao kao *nastranoga* pisca koji je želio napisati eruditnu historiju, pa više od dubrovačkih anala “dovodi on srpske kronike i svakojake druge knjige; ali eno opet, tri četiri li puta, pominje i one anale” (ibid.: 93).⁸⁶⁸

Stjepan Antoljak bilježi kako su se Nodilove kombinacije činile pre-smjele i Račkome, ali ih je bez obzira na to objavio (1992: 367).⁸⁶⁹ Isto tako, zainteresirao je i Stojana Novakovića, koji se, prema mišljenju Viktora Novaka, ipak nije usudio ocijeniti Nodilovo djelo o slavenskom, pretkršćanskom Olimpu i reagirao je samo na Nodilovu studiju o srpskom *Edipu*.⁸⁷⁰ Viktor Novak bilježi kako se za Nodilov rad zainteresirao Stojan Novaković, “želeći od Račkoga neka obaveštenja”, na što mu je Rački odgovorio: “Bilo bi drago meni i Nodilu čuti Vaš sud. Ja nisam još sve pročitao; nu čine mi se njegove kombinacije presmjele. Ako ste mislili o tih pitanjih, dobro bi bilo pisati” (prema Novak 1935: 113; kurziv S. M.).

Pogledajmo još neke ocjene Nodilova djela: primjerice, negativnu ocjenu etnologa Vitomira Belaja, koji se u svojoj knjizi *Hod kroz godinu: mitska*

⁸⁶⁶ Kao što je pokazano u prijašnjim poglavljima, Nodilov stav prema dubrovačkim *analistima* usmjerio se prema kvalitativnijim ocjenama. U *Staroj vjeri Srba i Hrvata* Nodilo uglavnom polazi od Anonimove *Kronike* (*Annales Ragusini Anonymi item Nicolai de Ragnina. Digessit Speratus Nodilo. Zagabriae: Academia scientiarum et artium slavorum meridionalium*, 1883).

⁸⁶⁷ *Annales Ragusini anonymi item Nicolai de Ragnina*, ur. Natko Nodilo, Zagreb, 1883.

⁸⁶⁸ Lukarević bilježi kako je imao u rukama “vrlo starinsku knjigu” (p. 22: *chronica molto antica*) koja je svjedočila o Neretvanima za vrijeme njihove prevlasti na Jadranu (Nodilo 1883: 93). Nodilo komentira kako nije siguran je li spomenuta kronika, koja je Lukareviću bila dostupna, neretvanska ili dubrovačka (ibid.: 109).

⁸⁶⁹ Franjo Rački u vezi *Narodnoga lista* u vrijeme kada je u njemu djelovao Nodilo u jednom pismu Mihovilu Pavlinoviću konstatira: “[...] u svih izjavah izbjegava se ime hrvatsko” (prema Traljić 1961: 131).

⁸⁷⁰ O navedenom usp. 8. poglavlje ove knjige.

pozadina hrvatskih narodnih običaja i vjerovanja predstavio kao pontifex između etnologije i filologije,⁸⁷¹ i pozitivnu ocjenu Vjerana Katunarića, koji Nodilovu rekonstrukciju staroslavenškoga vjerskog sustava – Vid – Perun – meteorne vile (kao *mlade zaštitnice prirode*) – uspoređuje s Dumézilovom trihotomnom strukturom *vladalačko – ratničko – agrarno božanstvo* indoeuropskoga društva (Katunarić 1994: 52).⁸⁷² Vjerujem kako je unutar trihotomije koju je odredio Vjeran Katunarić na Dumézilovu tragu potrebno postaviti i opozitivno božanstvo (Crnobog), koje u Nodilovim rekonstrukcijama ocrtava staroslavenški dualizam (Nodilovim riječima – religiju *dvaju načela*) – čime se dobiva trihotomija (određenije, ipak *dihotomija*) Svantevid/Perun – Crnobog.⁸⁷³ Naime, za Svantevida i Peruna Nodilo detektira kako je njihovo mjesto *promjenjivo* s obzirom na to da je Perun slovio kao vrhovno božanstvo Istočnih Slavena. Marija Gimbutas upućuje na pogansko Trojstvo koje nije hijerarhijsko: Svantevid (bog nebeskoga svjetla) – njegov oponent (bog smrti i podzemnoga svijeta) Volos/Veles – Perun (1987: 356).⁸⁷⁴ Lubor Niederle Nodilovu *Staru vjeru Srba i Hrvata* i Gržetićeve studiju *O vjeri starih Slovena prema pravi vjeri Arijava i Prasemita* (*Mythologia comparativa Slavorum na temelju narodnih hronista, narodnih običaja, starih pjesama, mjestnoga, ličnoga i obiteljskoga naziva*. I. dio. Mostar, 1900) atribuirao kao neutemeljenu aplikaciju stranih bogova (Niederle 1924: 165).⁸⁷⁵ Međutim, Veselin Čajkanović

⁸⁷¹ Na drugom će mjestu Vitomir Belaj ponoviti svoju negativnu ocjenu Nodila kao mitologa: “Grandiozni pokušaj rekonstrukcije prahrvatske religije, no, na žalost, bez razrađene metode” (Belaj 1998a: 350).

⁸⁷² Nodilova studija može se podijeliti na dvije veće cjeline; nakon što završava religiju *vidila* i *Sunca* (*vidovna* i solarna mitologija), u “drugom” dijelu bavi se Gromovnikom/Perunom, *Ognjem*, vilama (meteorološka mitologija), *religijom groba* (antropologijom smrti) i *Mjesečevom/lunarnom mitologijom*. Peti dio svoje studije pod nazivom “*Momir i Grozda, pa Sunce kroz godinu*” okvirno završava autotematizacijski, upućujući na to kako navedenim poglavljem (“knjigom”) završava *religiju vidila i sunca* te kako slijedi *knjiga* koja će biti “druga i zadnja” (N379).

⁸⁷³ Nodilo ovdje prihvaća Helmoldovo određenje da je riječ o đavolu, što je Helmoldova *interpretatio christiana*, i pritom zanemaruje podatak o tome da mu prinose žrtve i napijaju zdravice (usp. Čajkanović 1973: 348).

⁸⁷⁴ O rekonstrukciji triju glavnih prvotnih teonima pretpostavljenoga panslavenškog panteona – vrhovnoga boga gromovnika, boga nižega svijeta i glavnoga ženskog božanstva – usp. Mikhailov 1999: 181.

⁸⁷⁵ Začudno je da se Krešimir Kužić u svojoj *Povijesti Dalmatinske zagore* poziva na Gržetićevo djelo i na Peiskerov članak “Koje su vjere bili stari Sloveni prije krštenja” (1928), određujući kako je *stari* Slavenima glavni bog bi Svarog ili Svetovid (usp. Kužić 1997: 19).

prihvatio je Nodilovu interpretaciju Svetovida/Svantevida kao vrhovnog slavenskog boga: "Jednu rezervu činimo ukoliko što je ovaj vrhovni bog, u drugim slovenskim krajevima, mogao imati *druga kulturna imena i epikleze*" (Čajkanović 1924: 158). Naime, Čajkanović je, kao i Nodilo, s baltičkim Svantevidom poistovjetio *bijelog Vida* koji se očituje u *jednom stihu jedne koleda* – "Vojevao beli Vide, koledo" (ibid.: 121), u okviru čega ide još dalje od Nodila budući da Vida interpretira kao Daboga, *vrhovnog srpskog boga*. Primjerice, Dragoš Kalajić Nodilovo djelo određuje kao "remek-delo naše indoevropetike" (1987: 37–38). Sreten Petrović upućuje na to da je Nodilo, poput Tylora, ukazao na fenomen arhetipske strukture koja se nalazi u pozadini običaja i vjerovanja što su se očuvali u srpskom narodu i nakon pokršćavanja te kako je ostvario "izvanrednu fenomenološku deskripciju kultova", atribuirajući ga kao "jugoslavenskog autora" (2000: 43, 55). Aleksandar Loma navodi da Ruvarčeva i Nodilova rekonstrukcija "i danas može naći po koje korisno zapažanje", pri čemu posebice ističe Nodilovu interpretaciju blizanačkoga mitema u kontekstu Jakšića i rgvedskih Ašvina (2002: 18).⁸⁷⁶

Vratimo se na trenutak na Nodilovu interpretaciju vila u kontekstu Katunarićeva određenja Nodilove trihotomne strukture Vid – Perun – meteorne vile. Nodilo nastoji vile upisati u *olujni mit*, točnije u Kuhnovu meteorološku (mitološku) teoriju te o vilama piše nakon rasprave o Gromovniku i Ognjevima, upućujući na to kako se Gromovni bog i vile dodiruju "u mnogoj pojavi", budući da figuriraju kao *meteorna bića, bića u oblaku* (usp. N463).⁸⁷⁷ Figura vila poslužiti će mu kao dokazna matrica i protiv onih mitologa koji navode da u slavenskoj mitologiji nije prisutan teomorfni antropomorfizam, konstatirajući kako je kult muza zamijenio kult vila: "No i sami nepjesnici vigjaju u časima zanosa, svoju bijelu vilu, kao što u začmalosti, u skučenosti duševnoj, osjećaju vilu jadovitu" (N463). Pomakom od mitskoga mjesta, vila se očitovala kao "nešto subjektivno" (ibid.). Nastojeći upisati *naše vile* u "zajedničku blagajnu arijskih misli" (u indoeuropsku komparativnu mitologiju), Nodilo ih postavlja u poveznicu s vedskim apsarama: "*ap-saras*, one koje na vodama

⁸⁷⁶ Bilo bi korisno utvrditi sve te fragmentarne interpretacije Nodilove studije koje je prihvatio Aleksandar Loma u svojoj knjizi *Prakosovo: slovenski i indoevropski koreni srpske epike* (2002).

⁸⁷⁷ U poglavlju "Gromovnik Perun i Oganj" Nodilo sve više počinje razmatrati meteorološke fenomene, ulazeći u *meteorološku mitsku teoriju*.

idu”, “duh vodâ”, “oblak vijorni”, “olujne gospoje vodâ, koje s muževima Gandharvama, kaže Rig-Veda, buče gore u oblaku” (N484). I kako apsare figuriraju kao čuvarice teofanijskoga pića *some*, i naše vile figuriraju kao čuvarice bilja – biljarice. U usporedbi s vedskom celestijalnom apsarom koja juri “nad samim nebesnim vodama” i našom vilom koja “često tjera visoke oblake”, *helenska* terestijalna nimfa ne *uzvija* se “dalje od planinskih vrhova” (N488). Sličnost s apsarama Nodilo će *umekšati* i pritom vile određuje kao intermedij celestijalne apsare koja se “sporo i jedva izvija iz muteža prirodnog” i terestijalne nimfe koja je u *potpunosti uobličena* i “umjetnički sazdana” (ibid.). Prema Bréalovoj mitološko-lingvističkoj interpretaciji Nodilo bilježi da riječ *nimfa* (u značenju *mlada djevojka*) može biti usporediva s latinskom riječi *nubes* (oblak), “u kome naša vila niče i običe”, ali navodi kako su Grci napustili

starodrevni nazor arijski, te ninfu svoju s meteorne visine, sa olujnog oblaka, pritegoše dolje k zemlji. Dok vedična apsara juri nad samim nebesnim vodama, a srpska i hrvatska vila često tjera visoke oblake, ne uzvija se helenska ninfica dalje od planinskih vrhova. (N488)

Figuraciju naše vile u ulozi “ubojnice i ukopnice” – vila “u ratobornom obliku” Nodilo interpretira u kontekstu skandinavskih valkira (N494–496).

Za razliku od Kukuljevićeve (1846/1851) podjele vila prema ontenu njihova obitavanja, Nodilo uvodi podjelu prema vilinskim funkcijama, djelatnostima (oblakinja, planinkinja i ubojnica), zaključujući kako se *naša* vila “dotiče [...], posve organski, i apsare i ninfe i valkirije. Između svih ovih, slavenska vila stoji kao na prekretnu” (N503; usp. o *samovilama* u Vražinovski 1998I: 102–104).⁸⁷⁸ Nodilo vile tumači kao *meteorološka* bića

⁸⁷⁸ U studiji/poglavljju “Vile” Nodilo rekonstruirala vilinsku funkciju u staroslavenskoj mitologiji polazeći od Kukuljevićeve studije o vilama (usp. Botica 1990; Rudan 2016; Šešo 2016), koja je prva studija te vrste napisana u području hrvatske filologije, kao i od zapažanja Tadije Smičiklase (1882). Navedeno poglavlje značajno je po tome što je riječ o prvom pokušaju, što se tiče južnoslavenskoga areala, tumačenja navodnoga mitsko-nožnoga nedostatka vilinskih nogu, u čemu Nodilo prepoznaje indoeuropske prežitke boginjinih stopala, animalnih nogu. Nodilo upućuje na pučku vjerovanje prema kojima vile imaju *konjska kopita* ili *kozje noge*: “To se, na prvi pogled, čini kao posve nova nagrada, potaknuta od hristjanske mrzosti na vile” (N484), a što potvrđuje etimološkom pričom koja vilinske teriomorfne noge/stopala interpretira kao kaznu zbog *oholosti* (*hybris* kao atribut Luciferove karakterologije), jer su bile “djevojke gizdom ponosite. Što su se svagda gizdale, prokle ih Bog, i pretvori ih u noge u konjska kopita/papaka. Onda od stida one pobjegoše u guste dubrave, pa se tu do današnjega dana kriju, i ne će da se pokažu u kolu ostalih djevojka” (N484; prema Kukuljević Sakcinski

1851: 90). Oznakom kopitareva/papkareva hoda vile žive na alternativnom rubu, pragu ljudskosti s obzirom na to da kao *organ* hoda noga simbolizira društvenu povezanost. Međutim, Bog im je ostavio mladost i rađaju djevojke koje umjesto njih izlaze među ljude, a noge (*konjska kopita* ili *kozje noge*) vile prekrivaju "bijelom dugačkom haljinom" (N485). Nodilo ipak i usprkos svemu pretpostavlja da im kršćanska ideosfera *moći na vlasti* nije *unakazila* tjelesnu figuru i njihov mitsko-nožni "nedostatak" nastoji upisati u *dublju* indoeuropsku arhetipologiju: "Ova kopita [konjska] njima pripadaju od starine" (ibid.). Pritom polazi tragom Kuhnove meteorološko-mitološke teorije koja upućuje na *arijsku* hipomorfnu poetsku predodžbu oblaka kao *jurećega konja* (prema Kuhn 1886: 118): "Od toga konjskog lika k našoj oblačnoj vili prigjoše i ostadoše konjska kopita. S istog mitičnog dojma još narod misli i to, da vila rado jaše na konju, kako rado jaše i na jelenu. A u mnogoj priči kajkavskoj, vila se pretvara najradije u konja, za kojeg se veli, da je 'konj od vile'" (N485; prema Valjavec 1858: priča *Deček imal vilinskoga konja*). Nadalje, navodi pučka vjerovanja prema kojima i konj može biti *vilovit* (*vilovni konj*). Isto tako i *vilinskoga konjića*, koji se u simbologiji zajedno s leptirom upisuje kao nositelj besmrtnosti i regeneracije (usp. Cooper 1986: 184), a pozivajući se na Karadžićev *Rječnik*, Nodilo (1981: 485) uspoređuje s vilama: "U Baranji, neki lepir, što se drugdje zove 'konjic', prolazi pod imenom: 'vilenski konj'". Izomorfizam vilinskih kozjih nogu Nodilo će isto tako interpretirati *olujnim mitom* (ni više ni manje atribuirati ga sintagmom *srpski i hrvatski olujni mit*), s obzirom na to da u Gromovnikovu teriomorfizmu Nodilova re/konstrukcija srpske i hrvatske mitologije (*stare vjere*) pronalazi i *jarca živoderca* (izomorfizam kože ili jarca), "koga protumačismo kao mitičnu sliku bijesne igre među munjom i gromom u oblaku. Po tome, kozje noge u vile čisto prikazuju silu istu munjevu i gromovnu, kadno oluja crnim oblakom mota. Slijedi iz ovoga, da vila, čak od prvog svog postanka, primi kozje noge olujne. Hitronoga koza nebesna prepusti jedan dio od vlastitog oblića hitronogoj vili" (N485). O kozi/jarcu kao teriomorfnim hipostazama indoeuropskih Gromovnika usp. Nodilo 1981: 398–401. Nodilo na *svemoguću* način nastoji (dozvoljava samo varijacije između *konjskih kopita* ili *kozjih nogu*, a izuzetno i *magarećih nogu*; usp. ibid.) protumačiti "sve" izomorfizme (polarizacije slika) (usp. Durand 1991: 41) vilinskih nogu/stopala-kopita/papaka. U usporedbi s vilinskim konjskim kopitima i kozjim nogama koje interpretira u kontekstu *olujnoga mita*, za predaje o vilinskim *magarećim nogama* Nodilo pretpostavlja kako su bioregionalno vezane samo za Makarsko primorje (Porfirogenetova neretvanska *Paganija*), kod potomaka neretvanskih pogana, koje atribuirati *najzadnjim* i *najrevnijim* *pokrštenicima* (N485, 476). I pridodaje: "Ovo zadnje o nogama magarećim nam je mig, da primorsko predanje o vilama, ako i sačuvano na zemljištu najtrajnije poganštine, nije u svemu izvorno" (N476). Vjerojatno iz razloga što ih nije uspio upisati u *olujni mit*, Nodilo uvodi pretpostavku kako su magareće noge etički odraz kršćanske *naturhe* "što naravno od vila ljude odvrćaše" (ibid.). Upisujući vilinska konjska kopita i kozje noge u indoeuropski meteorološko-olujni mit, nastoji dokazati da su naše vile u usporedbi s (grčkim) *ninfama* upisane u *dublju* indoeuropsku matricu jer *naša vila* koja posjeduje kozje noge, "ninf grčka, oprostivši se te nagrde, kozu prima na žrtvu" (ibid.: 488). Aigremont u studiji *Simbolika i erotika stopala i cipele* (1909) upućuje na to kako je božanstvo i demon koje ima životinjsku nogu u svojim počecima figuriralo kao božanstvo ili demon plodnosti i principa oplodnje. Tako, primjerice, navodi kako se u njemačkom *praznovjerju* *vrag* pojavljuje s konjskom nogom, a u češkom *praznovjerju* konjska noga pridana je vještici. Posebice za *kozonoge* žene upućuje kako su u svojim počecima upisane kao boginje plodnosti i pritom spominje kozonogu figuraciju *bijele žene – die weisse Frau* (usp. Aigremont 1909: 21–22) koja priziva ikonografiju naše vile kao svojevrsnoga mitskog kiborga (usp. Marjanić 2007), o čemu sam detaljnije pisala u tekstu "Životinjsko u vilinskom" (Marjanić 2000a).

koja se u pučkoj tradiciji pojavljuju u vezi s gromom (Gromovnikom) i munjom (Munja) u *olujnom oblaku* (N481), tragom čega polazi od pučke etimologije za leksem *vila* – “*Vila će biti od viti za to, što ona vije oblake*” (N465).⁸⁷⁹

Možemo reći kako je mitologija prirode u svojevrsnom etičkom ključu bliska suvremenim ekofeminističkim postavkama koje u teratologiji iščitavaju samo potreban aspekt uglavnom maskulinoga junaštva. Ili, kao što navodi ekofeministica Marti Kheel u okviru podjarmljivanja navodno nepoćudnog Drugog, obično je pritom ubijena zvijer božanstvo iz ranijega matrijarhalnog svijeta. U patrijarhalnim se mitologijama zmije, zmajevi i rogati bogovi, koji su nekoć, u matrijarhatu bili štovani kao božanski, preobražavaju u vragove ili čudovišta koja moraju biti ubijena (Kheel 2000: 67). Tako su u drevnom svijetu zmije bile povezivane s velikim boginjama: primjerice, grčka Atena (koja je imala zmiju – *draco* kao pomoćnicu), mezopotamska Ištar, egipatska boginja Buto – boginja zmija i hraniteljica Nila, babilonska boginja Tiamat – primordijalna boginja od čije je krvi nastao svijet (Sax 2001: 228–229).⁸⁸⁰ Međutim, kako su zavladali patrijarhalni bogovi, nastao je i revolt protiv kulta zmije, što je uzrokovalo i to da se atribucija zmije simbolički pripisuje destruktivnim energijama u brojnim mitologijama, starim vjerama. Tako su, primjerice, Egipćani vjerovali da zmija Apep/Apofis nastoji progutati brod boga Ra koji putuje zemljom svake noći. U strukturi monomita (u Campbellovu određenju monomita koji je razradio na temelju matrice junakova životopisa) o junakovim životnim preprekama i svladavanju tzv. čudovišta – zmije su ubijali gotovo svi veliki junaci. Tako je babilonski Marduk ubio boginju Tiamat, velikoga kita – zmaja ili kozmičku zmiju, iz čijega je tijela stvoren svemir; Zeus je ubio prvotnu zmiju Tifona; Apolon, Zeusov sin, dokrajčuje Pitona, Geinog udava, kako bi stekao svetište Delfi, koje je prethodno bilo posvećeno boginji Gei (Sax 2001: 228–229). Često se smrt Zvijeri u simbolizaciji pr-

⁸⁷⁹ Figuraciju naše vile kao “ubojnice i ukopnice” (vila “u ratobornom obliku”) Nodilo interpretira u kontekstu skandinavske valkire, čije ime prema Grimmovu navođenju tumači opisnom sintagmom *ona koja lješine prima, bira* (N496). Podsjećam na pjesmu *Mrtvačka građa vile planinkinje* (Hrvatske narodne pjesme V, Zagreb: MH, 1909, str. 51–53) gdje *vila gradi grad na planini* “košćom ljudskom i junačkom”.

⁸⁸⁰ U modernom razdoblju o zmiji se počelo razmišljati kao o maskulinom biću i to upravo zbog Freudove psihologije, u okviru koje je zmija interpretirana kao falusni simbol (Sax 2001: 234).

votnoga Kaosa tumači kao najava rođenja svjetla i reda, ili na začetku svijeta ili pak na njegovu kraju (Kheel 2000: 67).

S obzirom na to da istražuje *vidovni*, solarni i lunarni simbolizam i kultove, religiozno značenje kamena, mitski animalizam, vegetacijske simbolizme... koji otkrivaju posebnu strukturu sakralnosti prirode, Nodilo se bavi kozmičkim hijerofanijama (usp. Eliade 1986: 137). I premda ne naglašava ulogu Prirode u poganskoj slici svijeta u odnosu na kršćansku negaciju Prirode (a time i Majke Zemlje), ipak je vidljiva poganska *upućenost na Prirodu*, a što se naročito ističe na stranicama njegove studije gdje navodi (srpsku, određenije *vlašku*) *metaniju* kao verbalni simbol poklonstva Suncu i Mjesecu i *svim seoskim životinjama*.⁸⁸¹

Prežici (*nadžici*) u Srba i Hrvata

Stabilnost mentalnih struktura (Conte 1989: 239) u Srba i Hrvata sa slavenskom pramaticom Nodilo razotkriva u razdoblju njihova dolaska na balkanske prostore. Etnoarhetipovi, tragovi *arijske* (indoeuropske) i slavenske zajednice u srpskoj i hrvatskoj kulturi Nodilu služe kao koherentna struktura spomenutih dvaju etnosa. Dodirne strukture između staroslavenskoga i *arijskoga* nazora pronalazi npr. u pobratimstvu i posestrimstvu koje je, prema njegovu navodu, kod Hrvata i Srba, za razliku od ostalih Slavena, "nježno i umilno". U tim običajima iščitava *arijske* prežitke: nalikuju na "premile arijske sveze među rođenim bratom i sestrom: sanskritski je *bhrâtar* pomagač, a *svasar* tješiteljica" (prema Müller 1869: 22; usp. N5).⁸⁸² Time Hrvate i Srbe na temelju običaja pobratimstva/posestrimstva, pri čemu je riječ o fiktivnom srodstvu/bratstvu (Bracewell 2000: 31),⁸⁸³ Nodilo određuje *izuzetnima* u odnosu na ostale slavenske narode. Sličan običaj Nodilo pronalazi samo "u hrapavoj i uzdržnoj Sparti" (N326), ističući kako je pored enomitije Spartance, "ljute

⁸⁸¹ O metaniji usp. 6. poglavlje ove knjige.

⁸⁸² Francis Conte izvore slavenskoga bratimljenja, koje se sklapa između muškaraca (pobratimstvo), žena (posestrimstvo) te između muškaraca i žena, postavlja u razdoblje prvih dodira Slavena sa stepskim iranskim nomadima (Skitima), upućujući na Herodotovo izvješće (IV, 70) o skitskom bratimljenju (1989: 238).

⁸⁸³ Vicko Kapitanović bilježi kako su naročito u osamnaestostoljetnoj Bosni i Dalmaciji "biskupi ustajali" protiv pobratimstva i posestrimstva (koja su nastajala vjerojatno kao međusobna zaštita i pomoć) kao "protiv izvora moralne opasnosti" (1996: 542).

ubojnike”, u odnosu na ostala grčka plemena razlikovala i “neka mekana ćut prema svojim ženama, ćut ženska, predbačena i nama Slavenima”. Pritom nije siguran je li običaj pobratimstva djelovao kao koherentna struktura u prvotnoj srpskoj i hrvatskoj vojnoj organizaciji. Pobratimstvo, o kojemu Nodilo piše polazeći od Karadžićeva djela *Život i običaji naroda srpskog* (1867), provodilo se između oba spola “te pobratim ne vjenčavaše posestrimu, kao ni svoju sestru rojenu” (N326). Najveće godišnje pobratimstvo obavljalo se na družičalo, ružičalo ili pobušeni, pobusani ponedjeljnik (drugi ponedjeljak poslije Uskrsa), kada se “u prvu mladinu ljeta” spominju prošlogodišnji umrli te im se *pobušavaju* grobovi. Nakon *pobušanja* grobova (čišćenja), mladići i djevojke međusobno se bratime, *družičaju* “(ponajviše muško s muškijem, a ženka sa ženskim)” (Karadžić 1867: 27). Kroz vijenac od vrbovih mladica “se cjeluju” i mijenjaju uskrsna jaja, “pa koje goni sućut, oni vijence promijene i metnu na glavu jedno drugome, dok se zakunu” (N327; usp. 556).⁸⁸⁴

Nadalje, upućuje na to kako su naše riječi *najizvornije* među slavenskima, o čemu svjedoče fitonimi koji su nekoć bili usko povezani s religijom (sakralna botanika i fitonimija). U okviru mitske botanike – tragom koje ne ulazi u područje paleobotanike – iščitavat će pojedine mitske teonime; primjerice, sa Svantevidom/Vidom, u Nodilovoj re/konstrukciji vrhovnim slavenskim božanstvom i vrhovnim božanstvom Srba i Hrvata, povezuje simboliku *vidovite trave* (vidovčevica, vidičak; *Anagallis arvensis* L. [usp. Niševljanin 1912: 62]), koja se koristi kao lijek (*arcanum*) za očne bolesti, “dok se sirova u njih zacjegjuje, il se suha u njih sipa” (N36).⁸⁸⁵ Pritom koristi Karadžićev leksikografski opis spomenute biljke u *Srpskom rječniku* (Vidovita trava). U mitsku analogiju postavlja i travu *vidac* (*Herbae genus*) – “O njoj vrijedno bi bilo i više doznati” (N48). Karadžićev *Srpski rječnik* (1852) za tu travu bilježi samo

⁸⁸⁴ O družičalu usp. 8. poglavlje ove knjige.

⁸⁸⁵ Pavao Sofrić Niševljanin bilježi da su u Bosni i Hercegovini spomenutu travu uoči Vidovdana sakupljale žene i stavljale ispod jastuka, vjerujući kako će im ispuniti oniričke svjetove, a na su se Vidovdan umivale u vodi u koju su stavljale vidovčevicu. Niševljanin pored naziva *vid* bilježi i oblike *vidac*, *vidovka*, *vidova trava*, *vidovčica*; za posljednji oblik Nodilo, prema Karadžićevu naputku, navodi *vidovčevica* (1912: 62). O *vidovoj travi* (*Eupharasia officinalis*) koja se koristi za liječenje bolesti očiju usp. Vajs 1989: 263. “Biljke su tobože opskrbljene nekom prirodnom oznakom ili simbolom (*signatura rerum*) koji označuju svrhu njihove medicinske uporabe (*similia similibus curantur*)” (ibid.).

Herbae genus, a kao lokaciju detektira – Dubrovnik. Pritom u bogatstvu leksika posebice ističe lekseme koji se okupljaju u grozdove riječi oko leksema *rod* i *dom* koji određuju stupanj srodstva. Bez obzira na isticanje izuzetnosti spomenutih dvaju etnosa, ipak izdvaja Crnogorce, koji i u drugoj polovici 19. stoljeća posjeduju običajno pravo i “otimlju se svejednako uticanju rimskog pročišćenog prava” (N5).⁸⁸⁶ Osim u Crnoj Gori, postojanje *jakih porodica* i *jakih bratstava* Nodilo detektira i u Hercegovini i Boki kotorskoj, gdje su stanovnici/plemena sačuvali/a “pravne i domaće drevne običaje”, a time su konzervirali i neke ostatke/fragmente stare vjere (N7).

Kako su po pitanju narodnih običaja Srbi i Hrvati *najčistiji* među Slavenima, Nodilovim su određenjima i najmanje *napredni*: “Da li po jeziku ne znam, no po običajima mi Srbi i Hrvati jesmo najčistiji između Slavena, jer smo i najmanje napredni, te za njima ostadosmo kao po tragu” (N5). Međutim, činjenicu da su Srbi, za razliku od drugih *arijskih* plemena, najdulje održali poganstvo Nodilo će ipak morati prekriti povijesnim svjedočanstvom kako u očuvanju poganstva ipak prednjače *Litvini*/Litavci (N6). Kako je kršćanstvo, odnosno kristijanizacija posebice razdijelila Srbe i Hrvate, za zajedništvom njihovih mentalnih struktura traga u poganstvu:

I na megji ondašnjega hrvatstva i srpstva dugo postojala ovakova Paganija, neretvansko područje. [...] Valjda nismo mnogo odaljeni od historične istine misleći, da Hrvati bijahu prividni hristijani do IX, a Srbi, većinom, sve do XIII vijeka. (N6)⁸⁸⁷

U okviru navedenih mentalnih struktura postavlja i pitanje o ljudskoj žrtvi u okviru srpskoga i hrvatskoga poganstva. Na zakarpatskoj zemlji Srbi i Hrvati “koljahu ljude bogovima. Činiše li oni to i u burno doba doseljavanja u ilirsku domovinu? Šuti historija” (N290).

⁸⁸⁶ Tek u “Ispravicima i dopunama” Nodilo navodi krvnu osvetu (umir) i njezinu epicentralnu poslovicu “Ko se ne osveti, taj se ne posveti” (usp. N701), kao što se tek u navedenom dodatnom poglavlju koristi i Medakovićevim djelom *Život i običaji Crnogoraca* (Novi Sad, 1860).

⁸⁸⁷ “Od rijeke Neretve počinje Paganija, i pruža se do rijeke Cetine, a ima tri županije, i to Rastočku, Mokro, i Dalen” (Porfirogenet 1994: 83). Područje između Cetine i Neretve nazivalo se Pomorje ili Paganija, a nastavali su ga *Neretljani* (usp. Pavličević 1994: 37).

Epska metafora znanost

Nodilovo djelo na pojedinim stranicama prelazi u znanstvenoliku fantastiku, čime pronalazi pogodno/plodno tlo za primjenu u književnim svjetovima, a što je poznato s obzirom na to da je Nodilova *Stara vjera Srba i Hrvata* utjecala na *Slavenske legende* (1900) Vladimira Nazora i vjerojatno na *Priče iz davnine* Ivane Brlić-Mažuranić,⁸⁸⁸ a u novije vrijeme na djelo *Kneja: dvanaest bajkovitih priča* (1999) Lidije Bajuk (Pecotić).⁸⁸⁹ I dok je Ivana Brlić-Mažuranić – a što je naznačila Maja Bošković-Stulli (1970)⁸⁹⁰ – u *Pričama iz davnine* (1916) polazila od naše i ruske usmene književnosti, čitajući Afanasjevljevo djelo *Poetski pogledi Slavena na prirodu* (I. 1865, II. 1868, III. 1869) i vjerojatno Nodilovu studiju *Stara vjera Srba i Hrvata*, *Kneja* se zaustavlja na imaginarnim svjetovima *međimurskoga otoka*, a od Nodilove studije uvelike polazi u *Tumaču važnijih pojmova*.

Ako slijedimo definiciju Davida Lodgea (1988) o razlici između metaforike i metonimije, metafora književnosti i metonimijske neknjiževnosti, može se utvrditi kako Nodilo piše miksturom metafore i metonimije, jer kako ulazi u re/konstrukcije i interpretacije mita, a izgleda da svaka interpretacija nužno slijedi i metafora pol, riječ je o diskursu koji pripada metafora znanosti te time sama Nodilova teorija/rekonstrukcija pomalo pretendira na status književnoga djela. Naime, Valéryjev konstativ – “Zapravo, nema teorije koja nije dio, brižljivo pripremljen, neke autobiografije” (prema Zlatar 1998: 159) – može poslužiti za atribuciju Nodilova

⁸⁸⁸ O utjecaju staroslavenske mitologije na Nazorovo djelo usp. Paščenko: V. Nazor i fol’klorizm v horvatskoj literature (Kiev 1983). U pismu Vodniku (od 16. travnja 1916. i 19. travnja 1916.) Nazor, među ostalim, zapisuje: “Govorite mi u ime mitološke znanosti. Ali što će ona meni? Ne vjerujem zapravo ni Légeru ni Nodilu, ali je kod ovog zadnjeg za mene toliko sjajna gradiva. Čega nema, a od potrebe je da bude, valja izmisliti” (prema Mihanović 1976: 90). Među prvima je o utjecaju Nodila na Nazora pisao Svetislav Stefanović (1937: 203). Primjerice, Vladimir Vidrić u pjesmi *Perun*, koja započinje stihovima – “Na travnom brijegu, nad sedam vodâ / Gromovnik Perun vlada” – također poetski tematizira staroslavenski mitološki svijet, određujući ga toposom *gore* (brijeg) i pridajući mu *sedam voda*.

⁸⁸⁹ Primjerice, *Kneja: 12 bajkovitih priča* (1999), kojima je izvor u autoričinoj zbirci *Z mojga srca ružica* (1995), očituje se (i) kao bajkoviti roman koji prati hod kroz godinu mitskoga ženskoga lika Janice i mitskoga muškoga lika zelenoga Jurja koji slovi kao božanstvo vegetacije i kao bajkoviti roman koji nastaje kao literarizacija etnološko-filološkoga djela *Hod kroz godinu: mitska pozadina hrvatskih narodnih običaja i vjerovanja* (1998) Vitomira Belaja.

⁸⁹⁰ Bošković-Stulli, Maja. 1970. “*Priče iz davnine* i usmena književnost”. U Ivana Brlić-Mažuranić: *zbornik radova*. Zagreb: Mladost, 163–180.

rada na djelu *Stara vjera Srba i Hrvata* i kao njegove (imaginarne) biografije budući da se prožima s njegovim biografskim kretanjima (kao političara).⁸⁹¹ S obzirom na prije detektiran atribut *metaforska znanost*, posebno poglavlje moglo bi činiti istraživanje metafora kojima se služio prilikom pisanja re/konstrukcije staroslavenske/južnoslavenske mitologije jer vrlo često ulazi u vegetacijske metafore, odnosno dendrometafore, primjerice: "S tim epskih junakom, debeli čokot mita o Ognju pustio još jednu mladicu" (N460), ili – "To je sve kao grana, očenuta od stabla vjere" (N279). O Nodilovu stilu nekoliko redaka napisao je Janko Koharić, konstatirajući kako su mu "kumovali" Tacit i Taine, "latinska jezgrovitost i francuska lakoća, a naše narodne pjesme davale su gradivo" (1902: 52). David Bogdanović u Nodilovoj *Staroj vjeri Srba i Hrvata* prepoznaje *kra-sni stil* (1914: 50).

Nodilovo djelo pokazalo se poticajno i u znanstvenim svjetovima; primjerice, Marcel Kušar 1907. godine objavljuje zbirku *Narodne pripovijesti mitične* temeljenu na Nodilovoj studiji, s premisom da se poganska vjera "naših otaca" (usp. Kušar 1907: 7) može rekonstruirati na temelju navedenih priča (ili, u Nodilovu određenju, *mitskih priča*). Dragoš Kalajić na Nodilovu *vidovnu* teoriju nadovezuje Tilakovu arktičku teoriju. Luko Paljetak (1994), polazeći od Nodilove studije, nudi mitsko iščitavanje Držičeve *Novele od Stanca*, a Tatjana Kren u časopisu *Čovjek i svemir* zimski suncostaj interpretira polazeći od Nodilovih postavki (Kren 1992/1993). Priča o Nodilovu djelu mogla bi zaključno započeti razmatranjem Mirjane Popović Radović o tome kako postoje samo dvije cjelovite studije *naših* autora (naravno, do godine objavljivanja spomenute autoričine knjige) koje govore o "srpskoj paganskoj veri i mitologiji, ne dovodeći u pitanje mogućnost njihovog sveobuhvatnog istraživanja i ne podvodeći ih pod opšti pojam svojstva slovenske mitologije" (1989: 33–34). Popović Radović pritom navodi pokušaj stvaranja povijesti poganske religije Srba Veselina Čajkanovića u djelu *Prethrišćanska srpska vera i mitologija* (*Stara srpska religija i mitologija*, Arhiv SANU, br. 13531/1–400)⁸⁹² te Nodilovu studiju *Stara vjera Srba i Hrvata*. Zanimljivo je što autorica za Nodila navodi da je napravio analizu i rekonstrukciju srpske poganske

⁸⁹¹ U Indeksu *Misli i pogledi* A. G. Matoša (1955: 782) atribuiran je kao "liberalni konzervativac".

⁸⁹² Rukopis priredio Vojislav Đurić, Beograd: Srpska književna zadruha, BIGZ, Partenon 1994.

vjere i mitologije, dakle bez one u Hrvata, a što je djelomice i točno s obzirom na to da se građa koju je Nodilo primjenjivao u svojoj re/konstrukciji *stare vjere* uglavnom odnosi na spomenuti etnos koji je i istaknuo u naslovnoj sintagmi svoje studije. Pritom je uočljivo da je autorica u svojoj knjizi pojedine indukcije u mitološkim istraživanjima (znanstveno) posuđivala iz Nodilove studije, kako u izboru građe tako i u rekonstrukcijama koje je u tu građu ugrađivala.⁸⁹³

Nodilo re/konstruira staru vjeru polazeći najviše od epskoga materijala, određujući pritom kako prvo vjersko *blago* čine epske pjesme i *mitske priče* (N20). Na prvo mjesto postavlja epske pjesme koje su sakupljene u Karadžićevoj zbirci *Srpske narodne pjesme II*, Bogišićevu zbirku *Narodne pjesme iz starijih, najviše primorskih zapisa* (1878), zatim zbirke Blagoja Stojadinovića, Bogoljuba Petranovića te, primjerice, zbirku Čubra Čojkovića. Nadalje, svoju analizu temelji i na zbirkama pripovijedaka (*mitskim pričama*)⁸⁹⁴ Vuka Stef. Karadžića (*Srpske narodne pripovijetke*, 1853), a za priče iz Vojvodine koje se nalaze u zbirci Đorđa Kojanova Stefanovića (111) navodi da su “valjda [...] naše najznamenitije, s vida mitičnoga. Ovo će biti s toga, što su, prvim postankom svojim, iz zaturenih krajeva Stare Srbije”. Kao interpretativna polazišta ističe i zbirke Vuka Vrčevića (*Niz srpskih pripovijedaka većinom o narodnom suđenju po Boki, Crnoj Gori i Hercegovini*, 1881), za koju bilježi kako je u njoj snimljena slika našeg puka jekavskog (N24), Mijata Stojanovića (*Pučke pripoviedke i pjesme*, 1867),⁸⁹⁵ zbirke *Hrvatske narodne pjesme i pripovietke iz Bosne* (Vukovar, 1883) Nikole Tordinca (usp. N172), zbirke *Sagen und Märchen der Südslaven* Friedricha S. Kraussa, a od onovremenih književnih časopisa posebice polazi od *Vile beogradske* (*Vila: list za zabavu, književnost i nauku*). Zagonetke uglavnom preuzima iz Novakoviće zbirke *Srpske narodne zagonetke*, poslovice iz Karadžićeve (*Srpske narodne poslovice i druge različne kao i one u običaj uzete riječi*, 1849) i Daničićeve zbirke, a od rječnika (iz južnoslavenskoga kulturnog kruga) najplodonosniju po-

⁸⁹³ U autoričinoj interpretaciji priče *Pravda i Krivda* riječ je o translaciji Nodilove interpretacije (Popović Radović 1989: 78).

⁸⁹⁴ Zanimljivo je Nodilovo spajanje različitih žanrova prilikom re/konstrukcije *stare vjere* Srba i Hrvata s obzirom na različitu gustoću kategorije *čudesa* u epskim pjesmama i mitskim pričama (bajkama).

⁸⁹⁵ Od zbirke *Srpske narodne pripovijetke* (1869) Jovana B. Vojinovića polazi tek u “Ispravicima i dopunama” (usp. N656–657, 681).

tvrdi pruža mu Karadžićev *Srpski rječnik* (1852).⁸⁹⁶ Nije polazio od leksi-kografskih potvrda u djelima, primjerice, Jakova Mikalje, Joakima Stullija, Ivana Belostenca, Josipa Voltića, Andrije Jambrešića.⁸⁹⁷

Zanimljivo je da u studiji *Stara vjera Srba i Hrvata* Nodilo ne navodi ni ruska mitološka djela, što je s jedne strane metodološki *opravdano*, s obzirom na to da mitologiju/staru vjeru Srba i Hrvata ne promatra u kontekstu istočnoslavenske mitologije i s obzirom na njegovu tvrdnju kao povjesničara prema kojemu “Hrvate i Srbe dvoji od Rusâ jezična prošlost od barem dvanaest vjekova, a prekinu im se, zbog provale Madžarâ, takogje doticanje slavenskog zemljišta, od deset vjekova amo”, kao i zbog *nesačuvanosti* slavensko-mitskoga materijala (N21). Pritom je pomalo začudno da ne navodi Afanasjeva, kao što ne citira ni autore iz engleskoga kulturnog kruga (koji su uglavnom tada bili posvećeni animističkim istraživanjima, za razliku od naturizma / mitologije prirode, kojoj je Nodilo ipak bio više priklonjen). Naime, tek u poglavlju “Religija groba” propiti-

⁸⁹⁶ Zanimljiv je Nodilov odnos prema *urušavajućem* kršćanstvu. Naime, 1853. godine ulazi u zadarsku bogosloviju kako bi se posvetio svećeničkoj *vokaciji*. Međutim, nakon treće godine (1856.) napušta bogosloviju (svećenički poziv) i postaje pomoćni učitelj na splitskoj gimnaziji, gdje ostaje do 1857. godine, kada odlazi na studij *historije i geografije* na bečkom Sveučilištu (1857.–1861.). Odlazak iz sjemeništa induciran je i time što nije bio zadovoljan profesorima, koji su smatrali da su unutar svoga znanja sabrali čitavu *enciklopediju znanja* (Pavlinović 1962: 123). Kao suplent u splitskoj gimnaziji započeo je politički djelovati s uvjerenjem ujedinjenja jugoslavenske *narodne zajednice* (Grabovac 1961: 416). Vrativši se u Split, imenovan je suplentom u gimnaziji (31. kolovoza 1861.), upravo kada je navršio 27 godina (prema Antoljak 1992: 357–358). Međutim, njegovo stajalište ostaje *deističko*; “on nije nikada postao ateista” (Petrinović 1982: 34; kurziv S. M.).

Godine 1853. Nodilo polazi u zadarsku bogosloviju gdje se sastaje s Mihovilom Pavlinovićem, prijateljem iz splitske gimnazije, koji ga upućuje na Karadžićev *Rječnik* (1852) i na njegove *Narodne pjesme*, i također na “prečisti izvor narodnoga štokavskoga govora u dalmatinskoga težaka” (Šišić 1919: 95), potičući ga na učenje jezika koji nije dovoljno poznao (Pavlinović 1962: 121; 1936: 196). Zlatko Vince jednako tako ističe da Natko Nodilo, kao urednik novina *Il Nazionale*, nije dobro poznao hrvatski (1978: 481). O dačkoj družini “Ne boj se”, koju su činili, primjerice, Mihovil Pavlinović, Luka Botića i Natko Nodilo, i koja se neko vrijeme nalazila pod utjecajem srpske nacionalne propagande Ilije Garašanina usp. Tihomir Rajčić, “U družini Nodila i Luke Botića”, *Slobodna Dalmacija*, 27. kolovoza 2001.

Natko Nodilo kršten je i vjenčan 1867. godine s Giulijom de Paitoni, kao Sperato, te je Natko hrvatski prijevod imena. Usp. Mario Nepo Kuzmančić, “Natko Nodilo pionir seobe Splićana u Zagreb”, *Slobodna Dalmacija*, 14. travnja 2002.

⁸⁹⁷ Stipe Botica ističe Nodilovo (420–425) bavljenje mitskom matricom u pučkim uzrečicama, frazemima, poslovicama, kletvama, asocijativnim jezičnim svezama (Botica 2013: 416).

vanje vokabulara religije groba Nodilu je omogućilo određeno teorijsko pomirenje naturizma i animizma (usp. N147).

U okviru nacionalnoga pokreta u Dalmaciji Nodilu je povjereno uredništvo novog lista *Il Nazionale* s hrvatskim *Prilogom k Narodnom listu* (urednik *Narodnoga lista* – Ivan Danilo), kao glasila Narodne stranke, koje se pojavilo u Zadru i u ostalim dalmatinskim gradovima 1. ožujka 1862. godine (Grabovac 1861a: 417). Za Dalmaciju Nodilo bilježi da “etnografski sačinjava dio slovenskog plemena, i baš mlade ili izabrane grane južnih Slavena” (*Il Nazionale*, Zadar br. 6, 19. ožujka 1862.; prema Grabovac 1961a: 418). U članku “Tko o svadbi, tko o bradvi” otvorio je polemiku protiv nametnutoga naziva *slavo-dalmatinski jezik* što su ga predložile austrijske vlasti i dalmatinska vlada u najavljenom *Rječniku* i *Gramatici*. Pogledajmo Nodilovu oporbu protiv nametnutoga jezičnog stanja političke koncepcije *slavo-dalmatinskoga jezika*:

po porijeklu Srbi ili Hrvati, pa se kod nas i ne govori nego hrvatski ili srpski. Daklen: jezik u našim Riečnicima može samo biti *hrvatsko-srpski* ili *srpsko-hrvatski* ili *samo hrvatski* ili *samo srpski*, što u samoj stvari jedno i isto znači, ali ne nikako – slavensko-dalmatinski. (*Prilog k Narodnom listu*, br. 31, 1863, Vidaković 2001: 170)⁸⁹⁸

U tome smislu, dakle negirajući koncept *slavo-dalmatinskoga jezika*, Nodilo je u svome članku “Prvi ljetopisci i davna historiografija dubrovačka” pisao da se u Dubrovniku govorilo srpski, “govorilo, kako od pučana, tako od vlastele, kako kod kuće, tako i u javnome životu” (Nodilo 1883).

⁸⁹⁸ *Il Nazionale: periodico politico e letterario*, Zadar, hrvatski prilog *K Narodnom listu*, 15. ožujka 1862.; članak “Tko o svadbi, tko o bradvi”; usp. Grabovac 1961a: 418. Zanimljiva je pritom reminiscencija Miroslava Krleže u razgovoru s Josipom Šentijom o prilikama u Hrvatskoj tijekom 19. stoljeća, u kojoj Krleža opisuje susret Preradovića i Miletića u Pešti 1847. godine u kavani Pillwax kada je Preradović u vezi sa stanjem među Srbima i Hrvatima Miletiću kazao: “Ah, oni vaši tamo (u Srbiji), i ovi naši ovamo (u Hrvatskoj)...’ – ‘A Vi, tko ste zapravo Vi, gospodine Preradoviću?’ – upitao je Miletić. ‘Ja sam carski oficir’ – odgovorio je Preradović. – Carski generalmajstor, dakle, ništa posebno... Naraštajima on djeluje kao veličina, jer ga je Rendić takvim učinio na postolju... ‘Ja sam carski oficir’, ja nisam ni Hrvat ni Srbin... To je bila naša inteligencija do 1918, u odnosu prema Austro-Ugarskoj... A na jugu... Nodilo, *Il Nazionale*. To je Hrvatska. Chlumetzky, Supilo... [...] To je Hrvatska. To su Hrvati” (prema Šentija 2000: 119–120; kurziv S. M.). Međutim, u *Davnim danima* (15. XI. 1917., u pet sati i trideset po podne) Krleža negativno spominje Nodila: “A što smo ‘mi’? Domjanić, Auer, Bužan, Čikoš, Iveković, Šenoa? Natko Nodilo – ne.”

Kao što sumira *Wikipedija* (točnije, njezina hrvatska verzija), Nodilo je bio poznat, u okviru hrvatskoga narodnog preporoda, po zalaganju za političko jedinstvo Hrvata i Srba, odnosno smatrao je hrvatski i srpski jednim jezikom.⁸⁹⁹ “Zbog toga je u doba Titove Jugoslavije veličan kao preteča ideologije bratstva i jedinstva, dok je nakon raspada Jugoslavije postao predmet kontroverzi i kritika, odnosno svojatanja između hrvatskih i srpskih nacionalista.”⁹⁰⁰ Srpska verzija *Wikipedije* istaknut će pak stav Vlaste Švoger o tome da je Nodilo prihvatio Vukovu kategorizaciju prema kojoj su svi štokavci, bez obzira na vjeru, Srbi (Švoger 2012: 37).⁹⁰¹

Boško Knežić o sukobu narodnjaka (Natko Nodilo) i autonomaša (Nikola, Niccolò Tommaseo) sumira kako političku situaciju u austrijskoj Dalmaciji druge polovice 19. stoljeća karakteriziraju međunacionalni sukobi na relaciji Talijani – Slaveni, pitanje uvođenja narodnoga jezika u javnu uporabu, kao i pitanje identiteta: “Dalmacija 19. stoljeća zemlja je na razmeđu Istoka i Zapada čije je stanovništvo većinom slavenskog podrijetla, no koje ponosno naglašava svoju kulturološku pripadnost Italiji” (Knežić 2014: 72). Tako je Niccolò Tommaseo, kao zagovornik autonomaštva, protivnik sjedinjenja Dalmacije s Hrvatskom. Autonomaši su, naime, kao najsnažniji argument u prilog svojim stavovima iznosili strah od germanskoga utjecaja koji bi se iz Hrvatske proširio na Dalmaciju, potisnuvši

⁸⁹⁹ Duško Kečkemet ističe kako je hrvatski narodni preporod u Splitu, odnosno općenito u Dalmaciji najuže vezan uz Nodilovo djelovanje (1999: 64).

⁹⁰⁰ “Natko Nodilo”. *Wikipedija*. https://sh.wikipedia.org/wiki/Natko_Nodilo.

⁹⁰¹ Desna frakcija srpskoga političkog etnomita posebice se poziva na navedeni Nodilov konstativ iz njegove studije “Prvi ljetopisi i davna historiografija drubrovačka” (1883). Tako Slobodan Jarčević smatra da je Nodilo “bio potpuno u pravu, mada se, danas, ne bi našao niko u Hrvatskoj, ko bi se usudio da podrži ovaj njegov naučni sud. Priznavanjem Dubrovčana katolika za Srbe, bilo bi srušeno sve u temelju zvanične hrvatske istorije, pa i tvrdnja o ‘povijesnom pravu’ hrvatske države na ovaj grad sa srpskim stanovništvom i srpskom civilizacijskom baštinom” (Jarčević 1998). Međutim, Jarčević *U ime Istine* ne navodi kako je Nodilo srpski i hrvatski jezik rabio kao sinonime: “Mi smo u Dalmaciji po porijeklu Srbi ili Hrvati, pa se kod nas ne zbori inače nego ili srpski ili hrvatski. Daklen jezik u našim rječnicima može samo biti hrvatsko-srpski ili srpsko-hrvatski ili samo hrvatski ili samo srpski, ali ne nikako – slavensko-dalmatinski” (*Il Nazionale*, Zadar, 12. ožujka 1862. – hrvatski prilog *K Narodnom listu*, 15. ožujka 1862.; članak “Tko o svadbi, tko o bradvi”; prema Grabovac 1961a: 418). Naime, Nodilo je, pozivajući se na Jana Kollára, apostrofirao kako postoje četiri slavenska jezika – ruski, češki, poljski i južnoslavenski (usp. *Il Nazionale*, 1862, br. 36; prema Vince 1978: 482). Usp. Kušarov rad u Vince 1978: XII–XIII. Usp. Vince 1978: XIV o tome kako je Miklošić postavio tezu da su Srbi štokavci, a Hrvati čakavci, što je djelomice u svojoj studiji slijedio i Nodilo.

stoljećima prisutan romanski element (ibid.). Nodilov *Il Nazionale* raspršio je ideje austrijskog dvora da će moći sačuvati autonomiju Dalmacije.

Ono što nisu uspjeli s talijanskim autonomašima, bečki će stratezi pokušavati uz pomoć dalmatinskih Srba tako da su hrvatsku Dalmaciju držali još neko vrijeme u nacionalnoj napetosti. (Prosperov Novak 2004: 26–27)

Nodilo je uređivao list *Il Nazionale* od 1862. do 1867. godine (zaključno s 1866.), a u njemu je surađivao do 1873. godine, pri čemu je vodio oštru polemiku s Nikolom (Niccolò) Tommaseom, kojega Jakša Ravlić (1969: 214) atribuirao kao *autonomaškoga ideologa*, a Slobodan Prosperov Novak opisuje kao Dalmatinca “koji nije postao ilirskim Hrvatom i jugoslavjanom samo zato jer nije vjerovao u centralizam i na kraju života, autonomist od glave do pete, nije morao prihvatiti da se njegova dalmatinska posebnost u unitarnoj Italiji zatire” (2004: 26).

Psihozu hrvatskog i srpskog nacionalizma odlično su komentirali Renato Baretić i Ilica Ivanišević – riječ je o Nodilovoj rečenici o srpskom jeziku u Dubrovniku, interpretiranoj izvan konteksta, zbog koje su “srpski nacionalisti Nodila kovali u zvijezde, a gospari mu skidali sveće” (2015: 150).

***Absentia* ili djelomično prisustvo (hrvatskih) usmenoknjiževnih izvora/građe**

Osim na kulturno-povijesnim djelima, od kojih bitan dio Nodilova polazišta u re/konstrukciji staroslavenskoga panteona čini Helmoldova *Slavenska kronika*, kao i dubrovački anali, Nodilo svoju analizu prije svega temelji na folklorističkoj građi, orijentirajući se uglavnom na “Karadžićevu školu”. Međutim, poznato je da je Karadžić sakupljao pjesme i među Hrvatima (Dalmacija, Slavonija) i također su mu pojedinci (iz Hrvatske) slali pjesme kao što je činio i senjsko-modruški biskup Mirko Ožegović (usp. *Senjski uskoci...* 1983: 187). Kako je riječ o *folklorističkoj metodi*, Nodilo ne iskazuje bojazan Alexandra Brücknera da će doći do miješanja poganskih i kršćanskih elemenata, s obzirom na to da provodi *čišćenje* kršćanske matrice u *epskoj aureoli* likova, ostvarujući *regresiju* do poganske matrice. Nažalost, Nodilo nije koristio pojedine izvore koji su mu mogli pomoći u re/konstrukciji *stare vjere* Srba i Hrvata, primjerice pojedine članke

koji su objavljivani u *Arkivu za povjestnicu jugoslavensku* (Zagreb); iz navedene edicije koristi samo Kukuljevićev članak o vilama,⁹⁰² ali ne koristi Kukuljevićeva “Pitanja na sve priatelje domaćih starina i jugoslavenske pověstnice” (*Arhiv za povjestnicu jugoslavensku* 1851, 1). Nadalje, upitno je zašto nije koristio pojedine članke iz *Danice ilirske* (1835–1849, koja je od broja 3 (1843) do broja 53 (1848) izlazila kao *Danica hrvatska, slavonska i dalmatinska*), članke iz *Kola* (Članci za literaturu, umjetnost i narodni život, 1842–1853), *Vienca*, *Zore dalmatinske*, Kuzmanićeva *Glasnika dalmatinskoga*...⁹⁰³ Zanimljivo je i zbirku *Hrvatske narodne pjesme što se pjevaju u Istri i na Kvarnerskih otocima* (preštampane iz “Naše sloge” potporom Matice hrvatske, Trst 1880),⁹⁰⁴ zbirku *Južno-slovenske narodne popievke* Franje Š. Kuhača, zbirke *Hrvatske narodne pjesme i pripoviedke* (I, 1868; II, 1869; III, 1876. Varaždin) Rikarda Ferdinanda Plohl-Herdvigova, zbirku *Zrcalo različitih događaja i prilika* (1780) Mate Zoričića, zbirku *Hrvatske narodne pjesme i pripoviedke iz Bosne* (1886) Kamila Blagajića, Dvorovićevu zbirku *Hrvatsko narodno blago: zbirka hrvatskih narodnih pjesama i pripoviedaka iz Bosne i Hercegovine* (1888), zbirku *Crtice i pripoviesti o životinjah Vjenceslava Zaboja Mařika* (1861), Fortisove (*Viaggio in Dalmazia, Put po Dalmaciji* 1774) i Lovrićeve zapise (*Bilješke o putu po Dalmaciji opata Alberta Fortisa i Život Stanislava Sočivice*, 1776).⁹⁰⁵

S obzirom na indoeuropski mitološki i kulturni kontekst, a što se tiče svetih knjiga, Nodilo najviše polazi od *Rgvede*, koju koristi prema njemač-

⁹⁰² Nodilo nije uputio na sljedeće studije: studiju Đure Stjepana Deželica “Odgovor na pitanja stavljena po historičkom društvu” (*Arhiv VII*, 1863: 199–232), Petra Kadčica “Odgovori na njevoja pitanja društva za jugoslavensku povjestnicu i starine. Iz kotara Makarskoga” (*Arhiv V*, 1859: 321–340), Mihovila Kombola “Odgovori na njevoja pitanja”... (*Arhiv VII*, 1863: 325–328), Blaža Lorkovića “Odgovor na njeka pitanja... Iz okolice karlovačke” (*Arhiv VII*, 1863: 233–248), Simeona Milinovića “Kratko opisanje Lovreća u Dalmaciji” (*Arhiv V*, 1859: 206–217), B. Modrušića “Odgovori na njevoja pitanja društva za povjestnicu i starine jugoslavenske” (*Arhiv VII*, 1863: 260–311), Mijata Stojanovića “Odgovor na pitanja” (*Arhiv II*, 1852: 344–403), Matije Kračmanova Valjavca “Odgovori na njevoja pitanja društva za povjestnicu i starine jugoslavenske. U Varaždinu i njegovojoj okolici” (*Arhiv VII*, 1863: 249–259). Isto tako, nije uputio na Valjavčevu studiju *O rođenjicah i sudjenicah* (*Književnik* 2, 1865: 52–61).

⁹⁰³ Iz *Vijenca* ne upućuje na studiju o dodolama Vjekoslava Klaića (1873), kao ni na studiju “Sunce u naših bajoslovnih ostacih” autora koji se potpisuje M. K. (1873).

⁹⁰⁴ Ivan Milčetić za navedenu zbirku bilježi: “Za filologa hrvatskoga bit će ova zbirka od ne malo cienne (a ima je iz mitologiju), jer će tu naći mnoge zrnice za istoriju glasova i oblika hrvatskih” (1997 [1880]: 512).

⁹⁰⁵ O etnografskoj građi vezanoj uz Morlake u Dalmatinskoj zagori usp. npr. Gulin Zrnić 1997.

kom prijevodu Hermanna Grassmanna (N89), i Aveste prema prijevodu Friedricha (von) Spiegela (Leipzig I B. 1852, II B. 1859, III B. 1863), a Bibliju uzima (samo) kao potvrdu za svoju tezu da su staroslavenski/poganski elementi stariji od kršćanskih i kao dokaznu matricu za to da je Biblija u vlastiti vjerski sustav inkorporirala poganski vjerski sustav.

Brojne je indukcije Nodilo primio od Ilariona Ruvarca (*Prilog k ispitivanju srpskih junačkih pesama*, 1884) i Ivana Radetića (*Pregled hrvatske tradicionalne književnosti*, 1879)⁹⁰⁶ te, naravno, od mitologije prirode Friedricha Maxa Müllera. Ruvarac je, kao što je uvodno naglašeno, bio zagovornik mitološke teorije pri proučavanju usmenih epskih pjesama, što je zamjetno u njegovu izdvajanju *junačkih skaski*, čija je osnova, kako navodi “prastari mitos”, kao i u studijama o pojedinim epskim junacima, posebno u pjesmama o Marku Kraljeviću, Banoviću Strahinji, ženidbi srpskoga cara Stjepana (usp. Suvajdžić 2007; Samardžija 2008: 11). Nodilo će u vlastitoj rekonstrukciji kombinirati Ruvarčeve smjernice o južnoslavenskoj epici (usp. N8) na tragu Wilhelma Grimma (*Die deutsche Heldensage*, 1829) i Radetićeve smjernice o usmenim pričama. Podsjećam na to da Ivan Radetić kao *prvo vrelo* u istraživanju mitologije određuje usmene priče, a *starije južnoslavenske junačke pjesme* kao “van u stihovih izpjevane priče” (Radetić 1879: 122). Nodilovo proučavanje *stare vjere* južnoslavenskih naroda kretalo se od koncepcije jezika – *jekavci*, *ekavci*, *kajkavci* i *čakavci* – koristeći jezik kao osnovicu za narodnu koncepciju; koncepcija jezika/narječja u okviru južnoslavenskih jezika za njega je figurirala kao koncepcija naroda (N266).⁹⁰⁷ Pritom se rijetko osvrće na primjere iz kajkavske i čakavske književnosti; primjere iz kajkavske književnosti uzima prilikom interpretacije vrzinoga/grabancijaškoga kola, napominjući kako je mitem o vrzinom kolu najprisutniji u kajkavskoj književnosti, ali ne odlučuje se na dublje propitivanje koje bi odgovorilo na mogući upit *zašto je tomu tako*.⁹⁰⁸

Isto tako, Nodilova studija polazi od vjerovanja u *demonska*, mitska, nadnaravna bića, primjerice vukodlake, u okviru čega mitsku ikonografiju vukodlaka postavlja u poveznicu s vedskom figuracijom Vuka (Vrika) kao

⁹⁰⁶ Usp. Ivan Radetić, “Narodno pjesništvo”, *Vienac*, 1876, 8: 60–91, 103–106, 121–127.

⁹⁰⁷ Nodilo detektira da čakavci na jadranskim otocima “imaju u svom govoru naglasak velikoruski, pokraj drugih sličnosti u jeziku” (1905III: 441).

⁹⁰⁸ Usp. 7. poglavlje ove knjige.

*demon*a koji oponira nebesko-svjetlom božanstvu.⁹⁰⁹ Pritom apostrofira kako se neće baviti vješticama (*vješt*im ženama) s obzirom na to da je riječ o jedinoj figuraciji *mitskih* bića čiji kontekst ne može odrediti budući da se pojavljuje i u *Rgvedi* (II,20, v. 7: “ubilac Vritre potjera vještice”) te nalazi na poteškoću diferenciranja mitskoga i kršćansko-srednjovjekovnog sadržaja u etičkoj sferi. Na tom tragu konstatira kako nije siguran u to je li vjerovanje o vješticama poteklo iz demonologije ili je riječ o izvornoj slavenskoj i arijskoj misli: “U pogledu njih, čini mi se mučno lučiti nazore poganske od hristijanskih” (N397).

Nodilo polazi i od etnografskoga/etnološkoga materijala, što je posebice vidljivo u poglavljima posvećenima rekonstrukciji teonima solarnih božanstva (solarna heptalogija i dodekalogija). U interpretaciji godišnjih običaja Nodilo je ostao tijesno vezan za srpske krajeve, navodeći primjere posebice iz Karadžićeva *Života i običaja naroda srpskoga*, Milićevićeve studije *Život Srba seljaka* i iz studije *Tri glavne narodne svečanosti: Božić, krsno ime i svadba* (1883) Vuka Vrčevića. Ilićeve *Narodne slavonske običaje* (1846) rabi tek u “Ispravcima i dopunama”. Kao bitne vremenske točke Nodilo, pored izmjene dana i noći (riječ je o opoziciji koju, primjerice, ne pronalazimo u rekonstrukciji *mitske pozadine hrvatskih narodnih običaja i vjerovanja* Vitomira Belaja), postavlja zimski i ljetni solsticij, proljetni i jesenski ekvinocij, vrijeme Mjesečevih mijena, kao i vrijeme pojavljivanja i nestanka pojedinih *necirkumpolarnih* zvijezda (usp. Jacanović 1996: 266).

Apostrofira i simbologiju onirokritičke građe, ističući kako je snovima u *arijskim vjerovanjima* pripisana negativna uloga, i time značenje snova (oneiromantika) proučava samo u kontekstu značenja koje im pripisuje kultura (religija i mitologija).⁹¹⁰

⁹⁰⁹ Tek krajem helenističkoga razdoblja pojam demon (*daimôn*) dobiva isključivo konotaciju zla (Russell 1982: 110).

⁹¹⁰ Mihailo D. Petrović bilježi kako Morfej figurira kao jedna od personifikacija snova, a javlja se kao jedan “od 1000 sinova Hipnosa. Po Timpelu (y Roscher II 3215) njegovo ime znači ‘Crni’, jer je Morfej jedan od starih demoni narodne religije (ibid.)” (1940: 39). Zanimljivo je da odrednica *crnih snova*, u usporedbi s pojedinim kulturama koje snovima pridaju značajnu kulturološku ulogu, *arijsko* vjerovanje približava kršćanskom tumačenju *značenja snova*. Branislav Krstić upućuje na to kako u usmenoknjiževnim pjesmama postoji malo primjera sa snovima koji znače dobro: “Narodni pevač, izgleda, obično ne smatra za potrebno da lice koje očekuje neko dobro o tome unapred obavesti snom, kao što to čini kad ga očekuje kakvo zlo” (1934: 187).

Nodilove hipo/teze

Baš kao što je napisao Karl Popper o tome kako se “kritička faza sastoji od odbacivanja dogmatske teorije pod tlakom iznevjerenih očekivanja ili osporavanja te od iskušavanja drugih dogmi”, Nodilo je, slijedom odbacivanja dogmatskih teorija, više puta osporio vlastitu re/konstrukciju modusom skepse; nekoliko puta na stranicama studije upućuje na to kako je riječ tek o hipotezama, u čemu počiva njegova (znanstvena) iskrenost za razliku od pojedinih znanstvenih djela koja ne žele dovesti u pitanje vlastite teze (antipoperijanska znanost). Pritom, Popper u svojoj intelektualnoj autobiografiji navodi kako je kritičko mišljenje nezamislivo bez dogmatske prethodnice (prema Biti 2000: 375). Naravno, kao dogmatska prethodnica Nodilu služi njegova *znanstvena vjera* da postoji ZAJEDNIČKA stara vjera Srba i Hrvata. Kao što bilježi Vitomir Belaj, “u etnologiji se rijetko može nešto dokazati, nego tek utvrditi stupanj vjerojatnosti” (Belaj 1994: 344). Tragom navedene *hipotetične znanosti* i Nodilova se studija može postaviti “samo u granicama vjerojatnoga ili barem mogućega” (ibid.).

Prva detaljnija kritika Nodilova djela proizašla je iz ideosferičnoga pera Cheruvina Šegvića, koji je u nizu rasprava objavljenih u splitskom časopisu *Novi vjek* (1898) prikazao Nodilovo djelo, dok još nije bila objavljena Nodilova posljednja studija o lunarnoj mitologiji te *Ispravke i dopune*.⁹¹¹ Pritom je zanimljivo da Nodilo nije odgovorio na njegovu kritiku.⁹¹² Završna rečenica Šegvićeve kritike glasi: “Znanosti je pružio gradivo, da ga obragjuje, a umjetnosti da se njime nadahne” (Šegvić 1898: 724). Premda je iznio prvu kritiku Nodilove metodologije rekonstrukcije južnoslavenske mitologije, Šegvić (1898: 665) je ipak olako zaobišao Nodilovu eksplikaciju

⁹¹¹ Usp. Novakovu (1935: 127) kritiku Šegvićeve uske pravaško-klerikalne ideologije.

⁹¹² Augustin Ujević pogrešno navodi da je Nodilovu studiju prihvatio zvanični historiograf pravaštva Kerubin Šegvić “i slične jake glave” (1912: 222). (Naime, Šegvić je djelomice prihvatio Nodilovu re/konstrukciju polidoksije Srba i Hrvata.) Ujević ocjenjuje da je knjiga “naučno promašena”, a jedinu njezinu korist vidi u tome što je utjecala na Nazorove *Slavenske legende*, koje sadrže pjesme posvećene bogovima, junacima i vilama. Ujević se na Nodila vraća, primjerice, i 1934. godine u pismu Sveti Maksimoviću: “[...] vaš članak o Natku Nodilu (on je štampan i u “Bosanskoj Vili”, Sarajevo 1912) stavio sam na štap u kafani Central da ga pročitaju i ostalu čifte, mizerije i dramoseri” (Ujević 1966: 390). Viktor Novak navodi kako je Nodilo svojim stavovima o jedinstvu Srba i Hrvata utjecao na Ujevića, što zaključuje na osnovi Ujevićeva članka objavljenog u *Slovenskom Jugu* 26. svibnja 1912. godine (Novak 1935: 67–68).

vlastite mitološke metodologije, u okviru čega ističe da solarna i olujna/meteorna teorija koja začetak religije pronalazi u munjevnom ognju i u olujnoj noći neba samo djelomičnu istinu *pogađaju*. Šegvićeva negativna ocjena Nodilova djela može se sažeti njegovim određenjem, koje je u potpunosti točno:

Svi naši miti odnose se ili na Vida, njegov stan, i njegovu djecu: Pojezdu, Prijezdu, troličnu Zoru, trolično dnevno Sunce i dvanaestero godišnje Sunce, ili na bogove tame i studeni: Besove i Divove; ili na Peruna i Munju, ili na vile, ili na djedove upokojene. (Šegvić 1898: 660)

Ili, modificirano:

Čim u kojoj pjesmi opazi spomen svjetlosti ili mraka, drva, vuka, zmije, momka ili junaka, djevojke, groma, munje, oluje, smrti, groba, biega, dolaska ili odlaska, tamnice itd., odmah mu se čini, da je tu govora o suncu i o njegovoj trojnoj hipostazi, o njegovu dnevnom mjesečnom ili godišnjem rastu i propadanju, o zori, o oluji, i o drugim meteornim pojavama, što su mamili pozornost naših praotaca. (ibid.: 665)

Primjerice, Friedrich Salomo Krauss Nodilovu solarnu teoriju atribuirao je sljedećim negativnim sintagmama: “nakupina pustih sanja, sanjarija” (prema Burt 1990: 66). Nodilo, kao što je i sâm naveo, na prvo mjesto postavlja svoju *vidovnu* mitologiju (i u tome se razlikuje od pansolarizma), nakon koje dominantno mjesto u njegovoj rekonstrukciji pripada solarnoj mitologiji i meteorološkoj mitologiji (primjerice, Gromovnik/Perun, vile, Jugovići kao *vjetrena* bića, olujna božanstva), religiji groba i lunarnoj mitologiji, kojom završava svoju re/konstrukciju.⁹¹³ U tome se nalazi greška pojedinih kritičara Nodilova djela koji su ga tumačili samo iz aspekta solarizma. Podsjećam na to da je u programatskom određenju njegove mitološke teorije – “*Pokretači vjere arijske valjda su, zajedno, i sunce, i munja, i vidilo, i oganj, i djedovi upokojeni*” (N146; kurziv S. M.) – riječ i o Nodilovoj kritici naturizma, mitologije prirode čiji su predstavnici uglavnom odabirali *jedno* izvorište religije.⁹¹⁴ Čini se da u cijeloj svojoj studiji, naravno, pored *vidovne* mitologije, određuje solarizam i religiju groba kao

⁹¹³ Duševno-tjelesnom granicom između duše i lešine Nodilo interpretativno inducira (staro)slavensku praksu incineracije (usp. 10. poglavlje ove knjige).

⁹¹⁴ Julije Benešić u članku “O hrvatskom ritmu” (*Savremenik* 12, 1917), koji je pisan na tragu etnopsihologije i etnolingvistike, zapisuje: “Naš [je] jezik izraz svega našega naziranja na svijet zrcalo naših čežnja za *suncem i svijetlom* [...]” (prema Kravar 1997: 108; kurziv S. M.).

(zajednička) dva ishodišta religije (riječ je o mojoj hipotezi, jer Nodilo ipak apostrofira *polinomno* izvorište religije [usp. N147]), s obzirom na to da u *vidovnoj* mitologiji vrhovno božanstvo Vid ipak figurira kao *deus otiosus*. Kao što navodi, svaki pojedini mitski sustav djeluje kao izvorište religije. Međutim, zanemarujući navedeni mitološki sinkretizam, Šegvić zapisuje: “Tim je izbjegao manama tih istih sistema, koje proističu iz ekskluzivizma, te se je približio onome, što čitamo u knjizi mudrosti o postanku krivobožnih vjera” (Šegvić 1898: 659–660). Očita je Šegvićeva pozicija iz koje kreće u kritiku Nodilova djela; *zazor* od poganskoga, pretkršćanske matrice (ibid.: 665). I Vitomir Belaj u uvodu svoje knjige govori o tome kako je nailazio na otpore kada je riječ o *revivalu* poganskoga/nekršćanskoga. Ako slijedimo Dumézilovu definiciju mitografije, koju je skrojio prema Maussovoj definiciji sociologije, a koja glasi – “Mitografija je svaka dobro skrojena znanost” (prema Dumézil 1979: 11) – može se utvrditi kako je Nodilo u okviru prihvaćanja mitološke škole prirode (naturizma), i to uglavnom solarne i meteorološke, dobro skrojio svoju znanost, ali s odsustvom kategorije vjerojatnosti u pojedinim hipo/tezama.

Prva znanstveno relevantna kritika Nodilove studije objavljena je u *Književnoj smotri* (1886, 3: 17–19),⁹¹⁵ a riječ je o književnoj ocjeni poglavlja “Sutvid i Vida” Nodilove studije koja je objavljena u *Radu JAZU LXXVII* (Zagreb 1885), pri čemu se (nepotpisani) autor zaustavlja na molitvici “Sveti, vidi, vidi mene!” (N41). Nodilo je za spomenutu molitvicu naveo da u današnjoj strukturi ona više nema *smisla* (značenje) te upućuje na njezinu prvobitnu strukturu “Sveti Vide, vidi mene!”. Nadalje, (nepotpisani) autor ističe kako Nodilo nije naveo njezin izvor i pritom apostrofira da “ga možemo uvjeriti, da smo mi ne samo u svom vlastitom djetinjstvu tu pjesmicu slušali i govorili: ‘Sveti, Vide, vide mene’” (*Književna smotra* 1886: 18). Autor pritom navodi da bi se *veleštovani pisac* mogao “o tome i sam osvjedočiti, kad bi se n. pr. u Slavoniji razpitao osobito u krajevih, gdje ima budi crkva ili kapelica ili oltar posvećen Vidu, te narod više njegov god slavi” (ibid.).⁹¹⁶ Zanimljivo je također da (nepotpisani) autor

⁹¹⁵ “Rad Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti. Knjiga LXXVII. Razred filološko-historički i filozofičko-juridički. XII. U Zagrebu 1885.” *Književna smotra* 1886, 3: 17–19.

⁹¹⁶ O starohrvatskim predromaničkim crkvicama sv. Ilije (Sutilija) Gromovnika, sv. Jure (Sućuraj), sv. Mihovila (Sutmihoj), sv. Ivana Krstitelja (Sutivan, Sivan), koje su podignute uglavnom na vrhuncima na starijim kulturnim mjestima, nasljeđujući poganski

književne ocjene Nodilovu studiju preporučuje “pučkim učiteljima” jer na “tom polju dala bi se steći još mnoga liepa zasluga za narodnu našu prošlost” (ibid.). Potonja književna ocjena primjer je prve kritike koja Nodilo upućuje na znanstvenije navođenje izvora (premda smatram da je Nodilo pouzdano navodio izvore, osim u nekoliko slučajeva, a što sam spomenula u prethodnim poglavljima), i potiče samoga *veleštovanoga pisca* na terensko istraživanje, čega se Nodilo, nažalost, nije prihvatio (navela sam malobrojne primjere u kojima je Nodilo tražio direktnu pomoć s terena ili od onih koji su bili u doticaju sa živom građom – primjerice, Ivan Krstitelj Tkalčić i Milan Šenoa).

Među ključnim raspravama/kritikama na koje je Nodilo odgovorio u *Staroj vjeri Srba i Hrvata* pojavila se Novakovićeve kritika, kao i anonimna rasprava potpisana kraticom G. LJ. (*Kolo: list za zabavu i književnost*, Beograd, 10. siječnja 1889., 2: 28–29), koja je napisana iz iste ideosfere kojoj pripada i kritika Cheruvina Šegvića.⁹¹⁷ Izvjesni Lj. Nodilu zamjera što nije promatrao i motive pisane književnosti jer smatra, kako navodi slavenska filologija, da je “velik deo sadržine u delima narodne usmene književnosti crpen iz pismenih izvora” (Lj. 1889: 29). S druge strane, prigovara mu što je u istraživanju usmene književnosti zanemario povijesnu građu (što je paradoksalno, s obzirom na njegovu vokaciju povjesničara, točno). Pritom poglavlje o vilama ocjenjuje kao “ponajsrećnije” (ibid.), ali i ovdje upisuje prigovor jer smatra da je Nodilo vile trebao proučiti u južnoslavenskom kontekstu, a također i u odnosu s vjerskom matricom Arbanasa, Rumunja i Grka. Zamjera mu što je vile promatrao samo u okviru predodžbi o vedskoj apsari, helenskoj nimfi i germanskoj (točnije, u Nodilovu određenju, sjevernogermanskoj, nordijskoj) valkiri.⁹¹⁸ Pritom kritičar Lj. bilježi kako je Nodilo trebao istražiti i pisanu književnost, vjerujući kako mnoge folklorne tvorbe o vilama imaju izvorište u pisanoj književnosti (“kako je narod na tu tuđu građu nakalemio svoje vile”), (isto

kult vrhunaca usp. Šimunović i Lukenda 1995: 220. Mitološko-poganski supstrat u svećtačkom imenu Vid pridonio je da se već od hrvatske predromanike (9.–12. st.) grade njemu u čast crkve po vrhuncima, naročito uz primorje; primjerice, dvije crkvice na Pagu – kod Vidasovih Stanova i na najvišem paškom vrhu na kojemu se do ovoga (sada već prošloga) stoljeća nalazio *polupoganski žrtvenik* gdje su se molili paški stočari – “Sveti Vide, božji dide...”, prinoseći mu za žrtvu *ovcu šaru* (ibid.: 215).

⁹¹⁷ O kritici Stojana Novakovića usp. 8. poglavlje ove knjige.

⁹¹⁸ Nodilovo postavljanje poveznice između vila i valkira može se protumačiti i uvođenjem interpretacije vila kao prefiguracije *boginje smrti*.

tako) potičući Nodila na proučavanje dubrovačke i dalmatinske književnosti te bogoslovno-poučne književnosti. Zanimljivo je da dotični kritičar detektira kako je Nodilo napravio sustav “srpskih bogova i boginja” (ibid.: 29). Podsjećam na Matoševu procjenu (“En marge”, *Hrvatska smotra* 3, 1907) Nodilove znanosti kao “‘pjesnika istorika’ (historika)” koji ostvaruje kombinatoriku poezije i *raguziranja*, historije “u stilu braće Vojnovića”: “Nodilo je štrosmajerizam u nauci: historijska poezija, historijski optimizam, slavosrpsština u historijskom shvaćanju” (prema *Misli i pogledi* A. G. Matoša 1955: 414).

Marin Sabić ne upušta se u kritičku ocjenu Nodilova djela, zadržavajući se uglavnom na uvodnoj studiji te donoseći samo kraće izvode/parafraze za čitatelje zadarske *Iskre*. Nadalje, Sabić navodi kako dobar *dio našeg općinstva* smatra mitološka istraživanja “prostim diletantskim eksperimentom i zabavom” i pritom apostrofira kako je mitologija koristan vodič za upoznavanje psihologije naroda i komparativne psihologije naroda (1886: 128–130).

Međutim, pojedini se Nodilovi kritičari nisu obazirali na to da je najoštriji kritičar (autokritička oštrica) *Stare vjere Srba i Hrvata* Nodilo sâm. U autotematizacijskim dijelovima svoje studije upućuje na to kako mu je u drugom dijelu, koji je posvećen *Pojezdi*, *Prijezdi* i *Zori* nedostajalo “potvrđeg mitičnog oslona” (N587). Isto tako, pojedini kritičari njegova djela zanemarili su u potpunosti njegov autotematizacijski napatuk o tome da je u svom djelu “ponajviše” postavljao HIPOTEZE (hipotetična znanost): “A to je i naravno. Mitologija predmet je taki, koji ne podnosi govora apodiktična, pa ima i to, što sam ja od nevolje i kao bojažljiv mitolog” (N587).

Ivan Milčetić u studiji o koledi Nodilovo djelo određuje kao *najznatniju* studiju koja se bavi “oko vjere poganskih Hrvata i Srba” (1917: 107). Pridodajem kako je začudno da Nodilo na stranicama svoje studije ne navodi Milčetićev članak “Iz života starih Slovinaca” (*Vienac* 6, 1877: 89–91; 7: 105–108; 8: 127–129). Ivo Pilar bilježi kako Nodilo “nije uspio” te da se njegovo nastojanje “izgubilo u guštari množine više ili manje subjektivnih konjunktura, bez objektivna naučna rezultata” (1931: 4). Lujo Marun, kao pionir i utemeljitelj hrvatske arheologije, pridodaje i arheološke potvrde pri rekonstrukciji južnoslavenske mitologije kako bi se potkrijepila “navedena zadaća prof. Nodila”, zaključujući svoju kratku arheološko-mitološku raspravu određenjem kako “bi nam izkopine to bolje potvrdile

moje uvjerenje, kako na njima imamo čitavu evoluciju štovanja pogan-skoga Svantevida u onu kršćanskoga Sv. Vita" (Marun 1897: 77).

Jakša Ravlić u ediciji *Pet stoljeća hrvatske književnosti* 33 za *Staru vje-ru Srba i Hrvata* zapisuje svega nekoliko rečenica, apstrahirajući da se za radnju može "kazati da je vrlo zanimljiva, a rezultati su takvi kakva su i vrela iz kojih je crpao građu. I ovdje je Nodilo pokazao veliku okretnost kao znanstvenik" (1969: 217).⁹¹⁹ *Enciklopedija Jugoslavije* Jugoslaven-skog leksikografskog zavoda Nodilovu mitološku studiju ocjenjuje sintagmom: "opsežna, iako po svojim rezultatima vrlo sporna rasprava" (1965VI: 299). Iz navedenoga mi se čini da je Šegvićeva negativna kritika i interpretacija Nodilova djela uspjelija od, primjerice, prikaza koji nudi Krešimir Čvrljak (1984), koji ne pronalazi upit i sumnju u Nodilove re/konstrukcije.⁹²⁰ I dok Stjepan Antoljak ponavlja Šišićevo određenje Nodilove studije kao djela koje je nastalo na tragu komparativne mitologije, Veselin Ilić (1988: 151) navodi da Nodilovo djelo pripada lingvističko-povijesnim istraživanjima slavenske mitologije i povezuje ga s metodologijom Veselina Čajkanovića, koju određuje kao prijelaz od evolucionističkoga prema ritualnom i po-vijesnom shvaćanju u istraživanju mita, koji se često poziva na Wilhelma Mannhardta (kojega Nodilo navodi, i to indirektno, samo jedanput). Anton Franki zamjerit će Nodilu na studiji kojom je *opoganio povijest* (prema Šišić 1912: 307).⁹²¹ Na tom tragu, kao primjer etički negativne kritike (koja zbog sadržanih etičkih napada i prestaje biti kritika) navodim kritiku *popa* (tako se sam potpisuje) Antona Frankija pod nazivom "Kakova to knjiga? Kakov to povjesničar?" (1878), u kojoj se obrušava, naravno, na Nodilovu antiklerikalnu studiju *Postanje svjetovne papinske vlasti ili pedeset godina talijanske historije* (724–774), objavljenu u Zagrebu 1878. godine, u okviru

⁹¹⁹ U spomenutoj ediciji izbor Nodilovih djela pronalazi mjesto zajedno s djelima Franje Račkog, Mihovila Pavlinovića i Blaža Lorkovića.

⁹²⁰ Krešimir Čvrljak upućuje na to kako je Tin Ujević na primjerima Müllera i Afana-sjeva pokušao opravdati Nodila ističući kako nije bio osamljen "u nekritičnom i prebr-zom stvaranju sudova o slavenskoj mitologiji", premda ga Ujević "neštedimice kritizira", i pritom (paradoksalno) ostavlja po strani kritiku za koju *nema vremena ni kompetencije* (prema Čvrljak 1984: 99, 119).

⁹²¹ Uredništvo *Križa na Jadranu* (1934, 40: 2) objavljuje tekst "Nodilo i vjera" u ko-jemu tvrdi kako Nodila nije atribuiralo kao *subjektivnoga bezvjerca* (jer ga tako može atribuirati samo Bog), već kao "objektivnoga bezvjerca". Navodim primjer retorike *ad absurdum*: "Mi ne ulazimo u pitanje je li Nodilo bio subjektivno bezvjerac. To je stvar o kojoj je jedini sudac Bog. Mi pak ne znamo što Bog misli i kako sudi ako nam to sam ne objavi" (kurziv S. M.).

koje je istaknuo da papinska država nema legitimiteta – “Jeste li, čitatelji ikad vidjeli dječaka, kojem su roditelji svukli djetinjske halje a navukli muževne? Drži se mudro, hoće da mužuje, sve hoće da znade, govori o svačemu, u sve se razgovore plete, a mjeri, kroji i presieca, da mu moramo – oprostiti, jer mužuje, al muž nije. Meni se takov čini ovdje profesor Nodilo” (Franki 1878: 10–11).

Prvo Nodilovo djelo koje je tiskano nakon njegove smrti čine *Essayi* u izdanju Prosvjetne biblioteke koju su pokrenuli jugoslavenski orijentirani masoni u Zagrebu čiji se rad najviše očitovao na propagandi ideja. Tako je loža *Ljubav bližnjega* 21. prosinca 1916. pokrenula biblioteku *Prosvjetna biblioteka* pod uredništvom Ivana Bojničića, a 1918. godine objavljeni su i *Essayi* Natka Nodila (Mužić 1989: 242).

U koliko se pak tiče odnosa Natka Nodila prema masonstvu, tu nije mjerodavno ni što piše “Hrvatska Straža”, ni što piše g. dr. Viktor Novak u beogradskoj “Politici”, ni činjenica koji su sve bili predavači prigodom njegove stogodišnjice. Mjerodavno je ono što je o masonstvu napisao on sam, Natko Nodilo, svojom vlastitom rukom. [...] “Što se *framasona* tiče, ja nisam š njim... Čudna mi je tajnost njihova rada i njihovih obreda u ovo doba otvorenosti i slobode... Naših dana oni spadoše u opće, na skrovitu družbu za međusobno pomaganje”. (“Još o herezi liberalizma”, *Savremenik*, 1907, 5; kurziv S. M.)⁹²²

Mitografske smjernice

Od dva moguća smjera mitoloških istraživanja – kako navodi Ivan Lozica, jedan je povijesno orijentiran i teži rekonstrukciji pretkršćanske religije i mitskih predodžbi Slavena putem historiografskih, filoloških i arheoloških metoda, a drugi, folkloristički, polazi od istraživanja vjerovanja i mitskih predaja – Nodilovo djelo nastaje kao kombinatorika tih dvaju smjerova mitoloških istraživanja. Pritom Lozica napominje kako je njihovo *miješanje*, odnosno brisanje granica između znanstvenih metodologija opasno:

Tražimo li u suvremenom folkloru odjeke davnih religija, primorani smo pojavama pridavati značenja koja one nemaju za pripadnike istraživane skupine. Ako iz suvremenoga folkloru zaključujemo o pret-

⁹²² Natko Nodilo, “Novo doba”, “Hrvatska Straža”, i – pobožni “Obzor”. *Novo doba* 1934, 225: 2.

kršćanskoj religiji, može nam se lako dogoditi kanonizacija vlastite hipoteze. Teško je, naime, vjerovati da bi suvremeni folklor i nakon tisuću ili dvije tisuće godina još mogao čuvati neizmijenjene podatke o mitskim bićima starih Slavena. Istina je da mitski način doživljavanja svijeta ne nestaje uvođenjem kršćanstva, a istraživanje mitskih predaja i vjerovanja izvan institucija službene religije jest važna zadaća. (Lozica 1997: 32)

Iz navedene dihotomije, u okviru koje Ivan Lozica uspoređuje metodologiju Luke Ilića Oriovčanina i Nodilovu mitološku metodologiju, može se zaključiti da je Ilićeva interpretacija folkloristička; Ilić daje prikaz narodnih slavonskih običaja i pritom ih nastoji interpretativno kontekstualizirati, dok Nodilo kreće *opasnim* smjerom (kako ga je odredio Lozica) u/na kojemu kombinira oba modusa te dihotomne interpretacije. To je vidljivo i u primjeru mitema o vučjem pastiru. Ilić bilježi folklorno vjerovanje prema kojemu na Jurjevo, prije nego što se stoka otjera na pašu, gazda *marvu*⁹²³ “s vodokersnom vodom poškropi; da bude kroz cijelu godinu od kurjaka sačuvana” (Ilić 1846: 127) i pritom se moli, te navodi priču o vučjem pastiru vezanu uz spomenutu ritualnu praksu. Nodilo ipak kreće dalje – nastoji na temelju toga istoga materijala odgonetnuti, u okviru mitologije prirode, *nemoguće* – ime *majskoga boga*. Pritom je Nodilo i korektniji prema sadržaju istraživanja jer Ilić prema svim folklornim vjerovanjima nastupa iz kristijanizirane sfere ili ironičnim komentarima: “Ali da pravo rekнем težko Bogu, jer Bog takove molitve ne prima; dakle...” (Ilić 1846: 127).

U svjetovima knjige *Hod kroz godinu* (1998) Vitomira Belaja također je oblikovana spomenuta kombinacija mitoloških istraživanja, koju je autor ispisao intencijom “romansirane” verzije *hoda kroz godinu* praslavenskoga božanstva vegetacije koja ostvaruje uvid u kalendarsku povezanost (godišnjih) običaja. Osim toga, takva se kombinacija metodologija, riječima Vitomira Belaja, ostvaruje kao hermeneutička metoda kojom se navedene dvije metodologije međusobno osvjetljuju. Naime, kako ne postoji autentični dokument ni o jednom imenu pretkršćanskoga božanstva južnoslavenskih naroda, hrvatsko pretkršćansko vjerovanje i mitski sustav

⁹²³ Ostavljam specističke termine u duhu Ilićeva devetnaestostoljetnoga etosa.

mogu se rekonstruirati samo poredbenom hermeneutičkom interpretacijom suvremenih folklornih tekstova (Belaj 1995: 9).

Upućujući na to kako je i svjesno i nesvjesno mitotvorstvo također predmet folklorističkih istraživanja, Lozica navodi zanimljiv podatak o tome kako je (devetnaestostoljetna) Akademija ponudila nagradu znanstveniku koji će sustavno opisati pretkršćansku religiju *naših predaka*:

Nodilo je pokušao, ali nije uspio. Možda bi se taj novac mogao isplatiti temeljitome kritičaru svih zabuda koje su se nagomilale (i još gomilaju) na mitološkom polju u devetnaestom i dvadesetom stoljeću. (Lozica 1997: 33)

Nodilovo mitotvorstvo proizlazi iz *svjesne* re/konstrukcije, konstrukcije koja proizlazi iz *ideologema* onovremenoga jugoslavenstva, koje je u Nodilovo vrijeme označavalo jednu (za njega i jedinu) realnu *optimalnu* projekciju (da uporabim Flakerov termin) dalmatinskoga područja.

Sintagma *interpretatio Romana*, koju je Tacit zabilježio u *Germaniji* (43,3), označuje prevođenje barbarskoga ili helenskoga božanstva u rimsku božansku zajednicu. Nodilo prakticira *interpretatio slavica* kada pojedina indoeuropska božanstva ucjepljuje i prevodi u hrvatsko-srpski/južnoslavenski panteon. Nodilovoj se studiji slobodno može pridati podnaslov *interpretatio multiplex*, tragom (istoimenoga) naslova knjige Roberta Feenstre (1953), koji je ukazao na mnogostruku prirodu tumačenja (usp. Gađanski 1973: 380).

U dnevničkom zapisu *Bez datuma* 1917–19 Krleža bilježi kako su nakon vidovdanskih formula uslijedili recepti o slavenskoj mitologiji:

Ima glupana koji buncaju o slavenskoj mitologiji kao o hljebu nasušnom. “Slavenska mitologija bila je potreba dana!” (...) Sada još da se “peruniziramo”, bilo bi to sjajno! Već smo se dobro razvidovdani, a sad nam fale još samo slavenski bogovi. Kraljeve i svetitelje već imamo. Valkirizam, valhalaizam, vagnerizam kao protuotrov od germanizma. Budi bog s nama! (Krleža 1977a: 292)⁹²⁴

⁹²⁴ Međutim, u tekstu *Illyricum sacrum* (1963) Krleža apostrofira poganske rituale i mitologiju, pogansku skulpturu i umjetnost kao masovnu pojavu bogumilskih spomenika, a što, među ostalim, uzima dokazom “da vitalne snage narodnih masa nisu ni za trenutak zamrle” (1966: 36–37). Stipe Botica Krležin zapis iz *Davnih dana* (1914–1921/1922) (1956) o “religioznoj limunadi ‘Carstva Nebeskoga’” (vidovdanskih fantoma) određuje kao radikalnu redukciju i diskvalifikaciju usmene književnosti (Botica 2013: 26). Riječ je o Krležinoj subverziji remitologizacije vidovdanskih fantoma u doba Prvo-

Zaključno: i dalje tragom Nodilove re/konstrukcije

Nasuprot kritičkim iščitavanjima Nodilove studije, kako je to u naznakama demonstrirao Vitomir Belaj, Radoslav Katičić i svojom najnovijom knjigom, koju naslovljava na tragu Nodilove *Stare vjere* (sintagma “stara vjera” odlično se situirala u okrilju dihotomije mitologija – religija), pokazuje kako nisu sve Nodilove rekonstrukcije za interpretativno odbacivanje. U tom se kontekstu možemo referirati na Geertzovu zamjedbu o dvama obilježjima antropološkoga bavljenja religijom nakon Drugoga svjetskog rata. Naime, Geertz zamjećuje kako nakon Drugoga svjetskog rata nije bilo nikakvoga značajnog teorijskog napretka te da antropološko bavljenje religijom i dalje živi od pojmovnoga kapitala svojih prethodnika. Isto tako, sve pojmove vuče iz vrlo usko definirane intelektualne tradicije – riječ je o Émileu Durkheimu, Maxu Weberu, Freudu ili pak Malinowskom (Geertz 1998I: 118). Geertzova se dijagnoza može primijeniti i na današnju interpretaciju stare vjere, što uostalom demonstrira interpretativni povratak Radoslava Katičića na Nodilovu studiju. I to bez interpretativnoga straha...

ga svjetskog rata. Ili, određenjem Renate Jambrešić Kirin: “Uvriježeno je mišljenje da što je jedno društvo sociopolitički racionalnije i humanije uređeno, potrebuje manje iracionalnih, mitskih i mitomanskih simbola svog identiteta” (Jambrešić 1992: 221). Lozica detektira kako je zaborav “slavenskih poganskih bogova težak [...] povijesni udarac svim promicateljima slavenstva i slavenskih nacionalnih identiteta, što je posebno uočljivo u 19. i 20. stoljeću” (1999: 75).

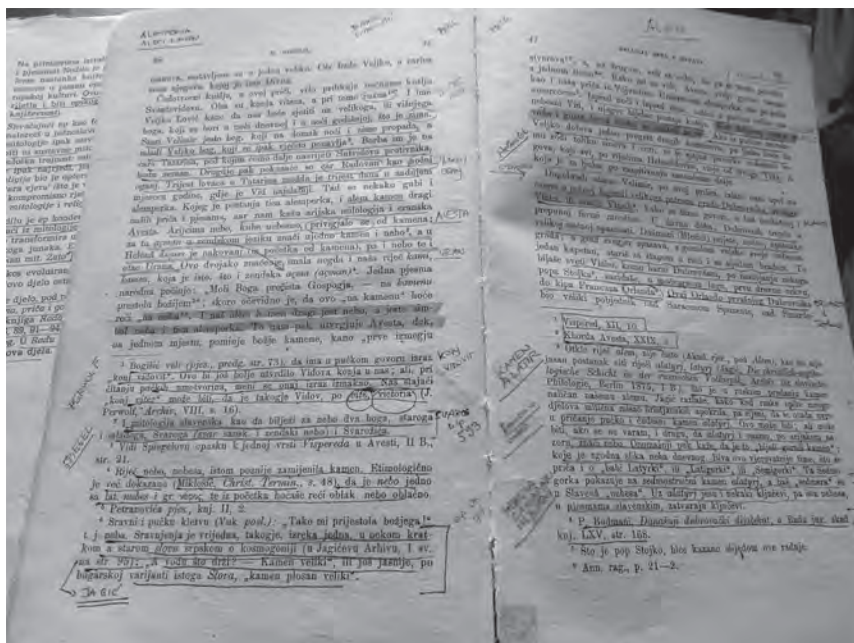
Završna napomena: u ovoj sam knjizi koristila termin *poganstvo*, a ne *paganizam* s obzirom na to da nisam razmatrala Svjetski paganski krug, o kojemu je pisao Iolar u svojoj trotomnoj knjizi *Paganizam u teoriji i praksi* (2013).

Alexander Guagnini, *Sarmatiae Europaeae descriptio, quae regnum Poloniae, Litvaniam, Samogitiam, Rvssiam, Massoviam, Prvssiam, Pomeraniam, Livoniam, et Moschoviae, Tartariaeque partem complectitur* (Spirae, 1581), naslovnica knjige. Iz Guagninijeve knjige Luka Ilić preuzima podatak o tome da u poljskoj Šleziji 17. ožujka dječaci “u poselih i pazarištah iz navade neku žensku sliku načine, i izvan pazarišta u gomilah idu pjevajući žalosne pjesme, bace ju s mosta”, što postavlja u kontekstualizaciju sa slavenskom figurom “pokladne babe”.



Ples apsara, 12. st., Angkor Wat, Kambodža.⁹²⁵ Nodilo južnoslavenske vile, njihove funkcije u predajama i vjerovanjima, interpretira kao intermedij apsara kao čuvarica some i starogrčkih nimfi. S druge strane, što se tiče vila u epskim svjetovima, u funkciji južnoslavenskih vila prepoznaje nordijske valkire.

⁹²⁵ Preuzeto s mrežne stranice https://en.wikipedia.org/wiki/Apsara#/media/File:Fronton_Guimet_240907_3.jpg.



Autoetnografska fotografija: moje prvo čitanje Nodilove studije početkom devedesetih kad sam ga koristila kao studentica u pisanju diplomskoga rada iz 1992. godine, koji sam pisala na temu simultaneizma (narativnih i kozmičkih) vremenskih modusa u romanu *Burleska gospodina, Peruna boga Groma* (1921) Rastka Petrovića (dodaci-komentari iz kasnijega čitanja za disertaciju). Bilo bi korisno da se poradi na kritičkom izdanju Nodilove studije s komentarima suvremenih mitoloških istraživanja.



Reprint Nodilova djela *Stara vjera Srba i Hrvata* u izdanju splitskoga Logosa iz 1981. godine s predgovorom Svemira Pavića.



Izdanje beogradske izdavačke kuće MVCT iz 2004. godine učinilo je bitan izdavački korak s obzirom na to da uređuju izdanje Nodilove studije s novim unosom i prijelomom teksta, a pritom su unijeli i sve izmjene i dopune koje je Nodilo ispisao u "Ispravkama i dopunama". Na samom kraju uredničke napomene MVCT navodi: "Izmene formata, velik broj fusnota, kao i prepravke, sigurno su ponegde dovele i do pogrešaka koje usprkos pažljivom, gotovo jednogodišnjem radu, nismo mogli izbjeći. Bićemo zahvalni čitaocima da nam na njih ukažu."



Oštećena spomen-ploča Natku Nodilu devedesetih godina 20. stoljeća s iščupanim dijelom posvete "I SRBA"; Obrtnička škola u Nodilovoj ulici br. 3 u Splitu. Fotografirao Nikola Visković. Zahvaljujem Snježani Stolić (Zaklada "Karlo Grenc", Split), koja mi je listopada 2022. godine javila da je stanje oštećenja spomen-ploče ostalo nepromijenjeno.

Literatura*

Kratice:

rkp. IEF – rukopisna zbirka Instituta za etnologiju i folkloristiku u Zagrebu
ZNŽO – Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena – HAZU

- Ackerman, Phyllis. 1960. "Stars and Stories". U *Myth and Mythmaking*. Henry A. Murray, ur. Brooklyn, New York: George Braziller, 90–101.
- Adam of Bremen. 1959. *History of the Archbishops of Hamburg-Bremen*. New York: Columbia University Press.
- Afanasjev, Aleksandr Nikolaevič. 1868. *Poetičeskiye vozzrenija slavjan na prirodu*, 2. Moskva: "K. Soldatenkov".
- (Dr.) Aigremont. 1909. *Fuss- und Schuh-Symbolik und -Erotik. Folkloristische und sexual-wissenschaftliche Untersuchungen*. Leipzig: Deutsche Verlags, Aktien, Gessellschaft.
- Ajdačić, Dejan. 1996. "Čudesno drvo u narodnim pesmama balkanskih Slovena". *Kodovi slovenskih kultura* (Biljke) 1: 69–84.
- Ajdačić, Dejan. 2004. *Prilozi proučavanju folklora balkanskih Slovena*. Beograd: Naučno društvo za slovenske umetnosti i kulture.
- Anderson, Earl R. 1999. "Horse Sacrifice and Kingship in the Secret History of the Mongols and in Indo-European Cultures". *The Journal of Indo-European Studies* 27/3-4: 379–393.
- Andrić, Jasna. 1991. "Pitao je 'da li ga vide' i zaželio 'da ga dogodine ne bi vidjeli'". *Etnološka tribina* 14: 77–84.
- Andrić, Nikola. 1939. "O hrvatskoj duhovnoj individualnosti (Na osnovu narodnih pjesama o hajduku Mijatu Tomiću)". U *Hrvatske narodne pjesme* (*Junačke pjesme. Uskočke i hajdučke pjesme*), 8. Zagreb: Matica hrvatska.
- Andrić, Stanko. 1995. "Likantropija". U *Rječnik Trećeg programa*. Krešimir Bačić, ur. Zagreb: Hrvatski radio, 241–242.
- Anić, Vladimir. 1991. *Rječnik hrvatskoga jezika*. Zagreb: Novi Liber.
- Antoljak, Stjepan. 1992. *Hrvatska historiografija do 1918.*, 2. Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske.
- Antonijević, Dragoslav. 1966. "Neki elementi kulta predaka u posmrtnim običajima sokobanjskih sela". *Rad XI-og kongresa Saveza folklorista Jugoslavi-je u Novom Vinodolskom* 1964., 391–396.

* U nekim je primjerima u zagradama označeno prvo izdanje.

- Arapov, D. Ju. 1999. "Issledovateli 'Zapiski' Ibn Fadlana v Rossii (K 60-letiju izdanija 'Putešestvija Ibn Fadlana na Volgu)". *Slavjanovedenie* 3: 3–14.
- Ardalić, Vladimir. "Bukovica (nastavak). Godišnji običaji. Domaći (kućni) običaji kod svetkovanja". *ZNŽO* 7/2: 237–294.
- Armistead, Samuel G. 1990. "Afterword". U *The Bugarštica. A Bilingual Anthology of the Earliest Extant South Slavic Folk Narrative Song*. Urbana, Chicago: University of Illinois Press, 323–339.
- Attali, Jacques. 1992. *Povijest vremena*. Zagreb: August Cesarec.
- Augustin, Aurelije. 1995. *O državi Božjoj (De civitate Dei)*, 1 (knjiga I-X). Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Bachofen, Johann Jakob. 1990. *Matrijarhat*. Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Bajraktarević, Fehim. 1928. "Firdusijev život i dela". U *Firdusi. Rustem i Suhrah. Epizoda iz Šahname u 24 pevanja*. Beograd: Štamparija "Mlada Srbija" Anđelković, III–LXXX.
- Bajraktarević, Fehim. 1939. "Sultani-pesnici (Poezija na prestolu)". *Politika* 8., 9., 10., 11. travnja 1939., 13.
- Bajuk Pecotić, Lidija. 1999. *Kneja. 12 bajkovitih priča*. Zagreb: Mozaik knjiga.
- Balog, Vid. 2011. *Hrvatska bajoslovlja*. Zagreb: AGM.
- Balenović, Vid. 1941. *Narodoznanstvo za više razrede srednjih škola* [2. ispravljeno izd.]. Zagreb: Izdanje Nakladnog odjela Hrvatske državne tiskare.
- Bandić, Dušan. 1978. "Šamanistička komponenta rusalskog rituala". *Etnološki pregled* 15: 21–35.
- Bandić, Dušan. 1980. *Tabu u tradicionalnoj kulturi Srba*. Beograd: BIGZ.
- Bandić, Dušan. 1991. *Narodna religija Srba u 100 pojmova*. Beograd: Nolit.
- Banov, Estela. 2020. *Komparativne slavističke studije*. Zagreb: Srednja Europa.
- Banović, Stjepan. 1918. "Vjerovanja (Zaostrog u Dalmaciji)". *ZNŽO* 23: 185–214.
- Banović, Stjepan. 1928. "Mašta prema istini u našim narodnim pjesmama". *ZNŽO* 26: 193–256.
- Banović, Stjepan. 1953. "Dva priloga poznavanju historijskih lica naše narodne epike". *ZNŽO* 37: 205–240.
- Baretić, Renato i Ivica Ivanišević. 2015. *Split za početnike. Abeceda grada*. Zagreb: Znanje.
- Barford, Paul M. 2001. *The Early Slavs. Culture and Society in Early Medieval Eastern Europe*. London: The British Museum Press.
- Barjaktarević, Mirko. 1998. "O poreklu i korenima slavâ". *Etno-kulturološki zbornik za proučavanje kulture istočne Srbije i susednih oblasti (Svrljig)* 4: 37–41.
- Baroja, Julio Caro. 1979. *Veštice i njihov svet*, 1. Beograd: Mladost.
- Baš, Andrija. 1980. *Božanstva hranitelji. Kratak prikaz mitova i običaja veza-nih uz hranu*. Subotica: Osvit.
- Begg, Ean. 1996 (1985). *The Cult of the Black Virgin*. Arkana: Penguin Books.

- Belaj, Vitomir. 1983. "Običaj vučara u južnih Slavena i pokušaj njegova interpretiranja". *ZNŽO* 49: 73–94.
- Belaj, Vitomir. 1992/1993. *Etnologija slavenskih naroda. Kolegij: Slavensko poredbeno bajoslovlje* (ulomci skripta, čitanka). Zagreb: Filozofski fakultet.
- Belaj, Vitomir. 1994. "Plodovi neplodne smokve (Lk 13, 6–9)". *Bogoslovska smotra* 64/1–4: 336–345.
- Belaj, Vitomir. 1995. "Nacrt za proučavanje hrvatskog baroknog bajoslovlja". *Radovi Hrvatskog društva folklorista* 2–3: 9–17.
- Belaj, Vitomir. 1998. *Hod kroz godinu. Mitska pozadina hrvatskih narodnih običaja i vjerovanja*. Zagreb: Golden marketing.
- Belaj, Vitomir. 1998a. "Povijest etnološke misli u Hrvata". U *Hrvatska etnografija*. Jasna Čapo Žmegač et al., ur. Zagreb: Matica hrvatska, 337–357.
- Belaj, Vitomir. 2000. "Uz Katičicevu rekonstrukciju tekstova o baltoslavenskoj Majci bogova". U *Trava od srca: Hrvatske Indije*, 2. Ekrem Čaušević et al., ur. Zagreb: Hrvatsko filološko društvo, Filozofski fakultet, 113–127.
- Belamarić, Joško. 1994. "Sveti Vlaho i dubrovačka obitelj svetaca". *Dubrovnik. Časopis za književnost i znanost* 5: 29–39.
- Bell, Catherine. 2009. *Ritual. Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford University Press.
- Bešlagić, Šefik. 1974. "O običaju 'dvostrukog sahranjivanja' kod naših naroda. Povodom natpisa na stečku Miroslava Raškovića". *Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine u Sarajevu* (Etnologija, Nova serija) 29: 193–212.
- Bettelheim, Bruno. 1979 (1975). *Značenje bajki*. Beograd: Prosveta.
- Biezais, Haralds. 1987. "Baltic Religion". U *The Encyclopedia of Religion*, 2. Mircea Eliade, ur. New York, London: Macmillan Publishing Company, Collier Macmillan Publishers, 49–55.
- Bilić, J. 1898. "Konj po hrvatskim narodnim pjesmama IV". *Novi vek. List za književnost, znanost i politiku* 10: 609–618.
- Biljan, Mijo. 1907. "Kako je postala Zemlja. Pričanje u Gospiću". *ZNŽO* 12: 303–304.
- Birket-Smith, Kaj. 1960 (1946). *Putovi kulture. Opća etnologija*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Biti, Vladimir. 1981. *Bajka i predaja, povijest i pripovijedanje*. Zagreb: Sveučilišna naklada Liber.
- Biti, Vladimir. 2000. *Pojmovnik suvremene književne i kulturne teorije*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Bogdanović, David. 1914. *Izabrane narodne pripovijetke*. Zagreb: Trošak i Naklada Kr. Hrv.-slav.-dalm. zem. vlade.
- Bogdanović, Nedeljko. 1998. "Svet(k)o(vine) i psovka". *Etno-kulturološki zbornik za proučavanje kulture istočne Srbije i susednih oblasti* (Svrljig) 4: 167–172.
- Bogišić, Valtazar. 1878. *Narodne pjesme iz starijih, najviše primorskih zapisa*, 1. Biograd: Državna štamparija.

- Bonifačić Rožin, Nikola. 1966. *Folklorna građa otoka Korčule*. rkp. IEF 783.
- Bopp, Franz. 1833, 1835, 1842, 1847, 1849, 1852. *Vergleichende Grammatik des Sanskrit, Zend, Griechischen, Lateinischen, Litthauischen, Altslawischen, Gotischen und Deutschen* (*Comparative Grammar of Sanskrit, Zend (Avestan), Greek, Latin, Lithuanian, Old Slavonic, Gothic and German*). Berlin.
- Bosanske narodne pripovjedke, 1. Skupio i na svjetlo izdao zbor redovničke omladine bosanske u Djakovu. Sisak 1870.
- Bošković-Stulli, Maja. 1959. *Istarske narodne priče*. Zagreb: Institut za narodnu umjetnost.
- Bošković-Stulli, Maja i Ksenija Lastrić, prip. 1963. "Ljudevit Gaj. 'Vsakojačka pripovijest od Krapine iz vust starih ljudi pobrana' i 'Pripovesti narodne'". *Narodna umjetnost* 2: 139–148.
- Bošković-Stulli, Maja, ur. 1963. *Narodne pripovijetke*. PSHK 26. Zagreb: Zora, Matica hrvatska.
- Bošković-Stulli, Maja. 1967. *Narodna predaja o vladarevoj tajni*. Zagreb: Institut za narodnu umjetnost.
- Bošković-Stulli, Maja. 1967/1968. "Narodne pripovijetke i predaje Sinjske krajine". *Narodna umjetnost* 5-6: 303–432.
- Bošković-Stulli, Maja. 1969/1970. "Dagmar Burkhart, *Untersuchungen zur Stratigraphie und Chronologie der südslavischen Volksepik*. Slavistische Beiträge, Bd. 33, Verlag Otto Sagner, München 1968, 549 str.". *Narodna umjetnost* 7: 177–184.
- Bošković-Stulli, Maja. 1975. *Usmena književnost kao umjetnost riječi*. Zagreb: Mladost.
- Bošković-Stulli, Maja. 1983. *Usmena književnost nekad i danas*. Beograd: Prosveta.
- Bošković-Stulli, Maja. 1983a. "Jagić o usmenim pripovijetkama". *Narodna umjetnost* 20: 11–24.
- Bošković-Stulli, Maja. 1997. *Priče i pričanje. Stoljeća usmene hrvatske proze*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Bošković-Stulli, Maja, ur. 1997a. *Usmene pripovijetke i predaje*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Bošnjak, Igor. 1990. "Zemlja, mjesec, sunce. Ogljed o svjetotvornoj historiji mita". *Treći program Hrvatskog radija* 29: 166–170.
- Botica, Stipe. 1990. "Vile u hrvatskoj mitologiji". *Radovi Zavoda za slavensku filologiju* 25: 29–40.
- Botica, Stipe. 2013. *Povijest hrvatske usmene književnosti*. Zagreb: Školska knjiga.
- Bourre, Jean-Paul. 1989 (1986). *Vampiri*. Beograd: Astra.
- Božović, Rade. 1997. *Arap i usmeno narodno pjesništvo na srpskohrvatskom jezičkom području*. Beograd: Filološki fakultet Beogradskog univerziteta.
- Bracewell, Wendy. 2000. "Frontier Blood-Brotherhood and the Triplex Confinium". U *Constructing Border Societies on the Triplex Confinium*. Drago

- Roksandić i Nataša Štefanec, ur. Budapest: Central European University, 29–45.
- Braica, Silvio. 1994. "Skica pučkih običaja u splitskim varošima". *Etnološka tribina* 17: 167–177.
- Bratić, Dobrila. 1986. "Utemeljenost društvenog prostora. Analiza ljudske žrtve pri građenju". *Glasnik Etnografskog instituta* 35: 21–32.
- Bratulić, Josip. 1987. *Istarske književne teme*. Pula, Zagreb: Istarska naklada, Međunarodni slavistički centar SR Hrvatske.
- Brewster, Paul G. 1972. "The Incest Theme in Folksong". *FF Communications* No. 212. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia, Academia scientiarum Fennica.
- Bril, Jacques. 1993 (1984). *Lilit ili mračna majka*. Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Brückner, Alexander. 1882. "Pripegala". *Archiv für slavische Philologie* 6: 216–223.
- Brückner, Alexander. 1886. "Beiträge zur litauischen Mythologie". *Archiv für slavische Philologie* 9: 1–35.
- Budimir, Milan. 1920. "Atena Tritogenija i atički Tritopatreji". *Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine* 32: 295–328.
- Budimir, Milan. 1953. "AQHNH H KAI TRITOGENEIA". *Živa antika* 1-2: 5–20.
- Budimir, Milan. 1956. "Sa slovenskog Olimpa". *Zbornik Filozofskog fakulteta* 4/1: 1–56.
- Budimir, Milan. 1966. "Vampirizam u evropskoj književnosti". *Analiza Filološkog fakulteta* 6: 269–273.
- Bulat, Petar. 1930. *Mati Zemlja*. Zagreb: Etnološka biblioteka 9.
- Bulat, Petar. 1933. *Kukavica*. Zagreb: Etnološka biblioteka 19.
- Bulfinch, Thomas. 1993. *Myth & Legend*. Hertfordshire: Wordsworth Reference.
- Burke, Peter. 1991 (1978). *Junaci, nitkovi i lude. Narodna kultura predindustrijske Evrope*. Zagreb: Školska knjiga.
- Burkhart, Dagmar. 1967. "Zum Drachenkampfthema. Motivparallelen in der südslavischen und griechischen Volksepik". *Zeitschrift für Balkanologie* 5/2: 146–159.
- Burkhart, Dagmar. 1968. "Zmej. Lieder". U Dagmar Burkhart. *Untersuchungen zur Stratigraphie und Chronologie der südslavischen Volksepik*. München: Verlag Otto Sagner, 463–479.
- Burt, Raymond L. 1990. *Friedrich Salomo Krauss (1859–1938). Mit dem Beitrag von Michael Martischnig. Zum 50. Todestag von Friedrich Salomo Krauss (Salomon Friedrich Krauss). Eine Nachlese*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Bynum, David. 1964. "Kult dvaju junaka u kulturnoj istoriji Balkana". *Analiza Filološkog fakulteta* 4: 65–73.
- Campbell, Joseph. 1949. *The Hero With a Thousand Faces*. New York: Pantheon Books.

- Campbell, Joseph. 1975. *The Masks of God. Primitive Mythology*. New York: The Viking Press.
- Campbell, Joseph. 1986. "Svet 'činjenica duha' ili čudesni svet haićanskih 'Mystères' Maje Deren". U Maya Deren. *Božanski konjanici*. Niš: Biblioteka časopisa "Gradina", 69–72.
- Campbell, Joseph. 2001 (1988). *Moć mita. Razgovor s Billom Moyersom*. Zagreb: MISL.
- Carroll, Michael P. 1996. "Myth". U *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, 3. David Levinson i Melvin Ember, ur. New York: Henry Holt and Company, 827–831.
- Cassirer, Ernst. 1985. *Filozofija simboličkih oblika*, 2. *Mitsko mišljenje*. Novi Sad: NIŠRO Dnevnik, OOUR Izdavačka delatnost Novi Sad, Književna zajednica Novog Sada.
- Cecić, Vinko. 1954. "Nodilo prema rimokatoličkoj crkvi i prema klerikalizmu (povodom 120-godišnjice rođenja)". *Republika* 10: 800–812.
- Chavrak, Zdenko. 1954. *Lovne scene kamenih spomenika srednjeg vijeka Jugoslavije*. Zagreb: Lovačka knjiga.
- Chevalier, Jean i Alain Gheerbrant. 1983. *Rječnik simbola. Mitovi, sni, običaji, geste, oblici, likovi, boje, brojevi*. Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske.
- Cocchiara, Giuseppe. 1984 (1981). *Istorija folkloru u Evropi*, 1. Beograd: Prosveta.
- Cooper, Jean Campbell. 1986. *Ilustrovana enciklopedija tradicionalnih simbola*. Beograd: Prosveta, Nolit.
- Conte, Francis. 1989 (1986). *Sloveni. Nastanak i razvoj slovenskih civilizacija u Evropi*, 1–2. Beograd: Filip Višnjić.
- Craig, Edward Gordon. 1980. *O umjetnosti kazališta*. Zagreb: Prolog.
- Cvetković Cevek, Ivan. 1995. "Narodni život i običaji Trebaraca". U *Radićevo Trebarjevo. Povijest/život/običaji*. Ivan Radić, Kata Jajncerova i Ivan Cvetković, ur. Sisak, 67–115.
- Cvetnić, Marija. 1993. "Vidovo u Mraclinu". *Etnološka tribina* 16: 133–137.
- Čajkanović, Veselin. 1924. "Sekula se u zmiju pretvorio". U Veselin Čajkanović. *Studije iz religije i folkloru. Život i običaji narodni*, 13. Beograd: Štamparija "Rodoljub", 393–404.
- Čajkanović, Veselin, ur. 1925. *Petnaest srpskih narodnih pesama*. Beograd: Štamparija D. Gregorića.
- Čajkanović, Veselin. 1925a. "Baba". U *Narodna enciklopedija srpsko-hrvatsko-slovenačka*, 1. Svetozar Stanojević, ur. Zagreb: Bibliografski zavod d. d., 107.
- Čajkanović, Veselin. 1935. "Svetac na desnom ramenu". *Prilozi proučavanju narodne poezije* 1–2: 20–23.
- Čajkanović, Veselin. 1941. *O srpskom vrhovnom bogu*. Beograd: Srpska kraljevska akademija.
- Čajkanović, Veselin. 1959. "O postanku i razvoju srpske narodne epske pjesme". *Zbornik Matice srpske za književnost i jezik* (19581–959): 81–99.

- Čajkanović, Veselin. 1973. *Mit i religija u Srba. Izabrane studije*. Vojislav Đurić, ur. Beograd: Srpska književna zadruga.
- Čajkanović, Veselin. 1985. *O magiji i religiji*. Beograd: Prosveta.
- Čajkanović, Veselin. 1985a. *Rečnik srpskih narodnih verovanja o biljkama*. Ru-kopis priredio i dopunio Vojislav Đurić. Beograd.
- Čale, Frano, ur. 1987. *Marin Držić. Djela*. Zagreb: Cekade.
- Čale Feldman, Lada. 1997. "Slavonski folklor i pučki igrokaz. Jedno moguće (metodološko) susretište". U *Krležini dani u Osijeku 1996. Osijek i Slavonija – hrvatska dramska književnost i kazalište*. Branko Hećimović, ur. Osijek: Hrvatsko narodno kazalište u Osijeku etc., 79–95.
- Čausidis, Nikos. 1999. "Mythical Pictures of the South Slavs". *Studia Mythologica Slavica* 2: 275–296.
- Čausidis, Nikos. 2012. "Juggling and Its Mythical Paradigms in the Pictorial Medium". U *Izkustvo & ideologija*. Kostadin Rabadžiev, Tatjana Šaglanova, Valentina Ganeva-Marazova i Ruslan Stojčev, ur. Sofija: Universitetsko izdatelstvo "Sv. Kliment Ohridski", 100–116.
- Černelić, Milana. 1994. "Tradicije paljenja godišnjih vatri kao indikator kulturnih razlika". *Etnološka tribina* 17: 25–42.
- Čiča, Zoran. 2002. *Vilenica i vilenjak. Sudbina jednog pretkršćanskog kulta u doba progona vještica*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku.
- Čojković, Čubro (Sima Milutinović Sarajlija). 1990 (1837). *Pjevanija crnogorska i hercegovačka*. Dobrilo Aranitović, ur. Nikšić: NIP "Univerzitetska riječ".
- Čolović, Ivan. 1997. *Politika simbola. Ogleđi o političkoj antropologiji*. Beograd: Radio B92.
- Čolović, Ivan. 2001. *Dubina. Članci i intervjui 1991–2001*. Beograd: Samizdat B92.
- Čović, Mirko. 1936. "Firdusijev ep 'Šahnâma' i naša narodna pjesma". *Jadranski dnevnik* 8: 9.
- Črnja, Zvane. 1964. "Bogumilska kontraverzija". U Zvane Črnja. *Kulturna historija Hrvatske. Ličnosti – Ideje – Djela*. Zagreb: Epoha, 188–199.
- Čubelić, Tvrtko. 1970. *Epske narodne pjesme. Izbor tekstova s komentarima i objašnjenjima i rasprava o epskim narodnim pjesmama*. Zagreb: Školska knjiga.
- Čulinović-Konstantinović, Vesna. 1963. "Dodole i prporuše. Narodni običaj za prizivanje kiše". *Narodna umjetnost* 2: 73–96.
- Čvrljak, Krešimir. 1984. "Natko Nodilo (1834–1912) i njegova rekonstrukcija hrvatskog i srpskog pravjerovanja". *Prilozi* 10/1-2: 97–124.
- Ćorović, Vladimir. 1913. "O zemlji Indiji narodnih pjesmama". *Glasnik Zemaljskog muzeja* 25/3-4: 337–362.
- Daemmrh, Horst S. 1978 (1972). "Zlokobna bajka. Inverzija arhetipskih motiva u modernoj evropskoj književnosti". U *Narodna bajka u modernoj književnosti*. Mirjana Drndarski, ur. Beograd: Nolit, 95–109.
- Daly, Mary. 1991 (1979). *Gyn/Ecology. The Metaethics of Radical Feminism. With a New Intergalactic Introduction by the Author*. Aylesbury, Bucks: BPCC Hazell Books.
- Daničić, Gjuro. 1877. *Korijeni s riječima od njih postalijem u hrvatskom ili srpskom jeziku*. Zagreb: JAZU.

- Däniken, Erich von. 2002. *Bogovi su bili astronauti! Moderni aspekti starih predaja*. Zagreb: Zagrebačka naklada.
- Davidović, Stevan N. 1884. *Srpske narodne pjesme iz Bosne (ženske) po kazivanju svoje žene*. Pančevo: Naklada knjižare braće Jovanović.
- Davidson, Hilda Ellis. 1994 (1993). *The Lost Beliefs of Northern Europe*. London, New York: Routledge.
- Davies, Jon. 1999. *Death, Burial and Rebirth in the Religions of Antiquity*. London, New York: Routledge.
- De Caro, Frank. 1997. "Euhemerism". U *Folklore. An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music, and Art*, 1: A-H. Thomas A. Green, ur. Santa Barbara etc.: ABC – CLIO, 259–260.
- De Gubernatis, Angelo. 1872. *Zoological Mythology or the Legends of Animals*, 1–2. London: Trübner & Co (*Die Thiere in der indogermanischen Mythologie*. Leipzig: Verlag von F. W. Grunow, 1874).
- Delić, Lidija. 2006. *Život epske pesme "Ženidba kralja Vukašina" u krugu varijanata*. Beograd: Zavod za udžbenike.
- Delić, Lidija. 2011. "'Bolani Dojčin'. Putevi geneze i modifikacije pevanja o sukobu 'bolanog' junaka s Arapinom". U *Živa reč. Zbornik u čast prof. dr. Nade Milošević-Đorđević*. Mirjana Detelić i Snežana Samardžija, ur. Beograd: Balkanološki institut SANU, Filološki fakultet Unverziteteta u Beogradu, 105–126.
- Delić, Lidija. 2017. "'Dok je Sunca i dok je Mjeseca'. Sunce i Mesec kao sredstva konceptualizacije u usmenoj epici". U *Il SoleLuna presso gli slavi meridionali*. Ljiljana Banjanin, Persida Lazarević Di Giacomo, Sanja Roić, Svetlana Šeatović, ur. Alessandria: Edizioni dell'Orso, 85–102.
- Delić, Lidija, Mirjana Detelić i Ljiljana Pešikan-Ljuštanović. 2017. *Glavit junak i ostala gospoda. Analize narodnih pesama*. Beograd: Zavod za udžbenike.
- Delić, Lidija. 2019. *Zmija, a srpska. Konceptualizacija u usmenom folkloru*. Andrićgrad, Višegrad: Andrićev institut.
- Delić, Simona. 2001. *Između klevete i kletve. Tema obitelji u hrvatskoj usmenoj baladi*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.
- Delorko, Olinko, ur. 1960. *Istarske narodne pjesme*, 2. Zagreb: Institut za narodnu umjetnost.
- Derrida, Jacques. 1990. *Bela mitologija*. Novi Sad: Bratstvo – Jedinstvo.
- Detelić, Mirjana. 1992. *Mitski prostor i epika*. Beograd: Srpska akademija nauka i umetnosti.
- Detelić, Mirjana. 1996. *Urok i nevesta. Poetika epske formule*. Beograd: Balkanološki institut Srpske akademije nauka i umetnosti.
- Detelić, Mirjana. 2006. *Beli grad. Poreklo epske formule i slovenskog toponima*. Beograd: Balkanološki institut Srpske akademije nauka i umetnosti.
- Detelić, Mirjana. 2007. *Epski gradovi. Leksikon*. Beograd: Balkanološki institut Srpske akademije nauka i umetnosti.
- Detelić, Mirjana. 2012. "Hrt, konj i sokol u deseteračkoj epici". U *Književna životinja. Kulturni bestijarij II. dio*. Suzana Marjanić i Antonija Zaradija

- Kiš, ur. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada, Institut za etnologiju i folkloristiku, 43–76.
- Detelić, Mirjana i Lidija Delić. 2015. "Most/ćuprija kao epski hronotop". U *Dviženje i prostranstvo v slavjanskite ezici, literaturi i kulturi. Sbornik s dokladi ot Dvanadesite meždunarodni slavistični četenija, Sofija, 9-1 maj 2014 g. Tom 2, Literaturoznanie i folkloristika*. Sofija: Universitetsko izdatelstvo "Sc. Kliment Ohridski", 503–511.
- Detienne, Marcel i Jean-Pierre Vernant. 2000 (1974). *Lukava inteligencija u starih Grka*. Zagreb: Naklada MD.
- Deželić, Velimir. 1911. *Zmajevo u pjesmi i priči*. Zagreb: Družba "Braća Hrvatskoga Zmaja", Sveska 22.
- Dictionary of Mythology – Fernand Comte. 1994 (1988). [First published in France as *Les grandes figures des mythologies*]. London: Wordsworth Editions Ltd.
- Dimitrijević, Ivan R. 1930. *Zagonetka o Strahinjiću. Dvije studije o narodnoj književnosti*. Beograd: Štamparija "Jedinstvo".
- Dimitrijević, Persida. 1958. "O poreklu motiva o Polifemu u našem folkloru". *Živa antika* 8: 155–160.
- Dizdarević Krnjević, Hatidža. 1997. "Obredni predmet – čaša molitvena – motivacija u pesmi Dioba Jakšića". U *Utva zlatokrila. Delotvornost tradicije*. Beograd: Filip Višnjić, 71–108.
- Dorson, Richard M. 1960. "Theories of Myth and the Folklorist". U *Myth and Mythmaking*. Henry A. Murray, ur. New York: George Braziller, 76–89.
- Dorson, Richard M. 1968. "The Eclipse of Solar Mythology". U *Myth. A Symposium*. Thomas A. Sebeok, ur. Bloomington, London: Indiana University Press.
- Downing, Christine. 1996 (1981). *The Goddess. Mythological Images of the Feminine*. New York: Continuum.
- Dragić, Marko. 2007/2008. *Poetika i povijest hrvatske usmene književnosti*. Split: Filozofski fakultet, Sveučilišta u Splitu. Dostupno na: http://marul.ffst.hr/dokumenti/izdavastvo/predavanja/Dragic_poetika.pdf.
- Dragojlović, Dragoljub. 1970. "Filozofski dualizam bogumila i patarena". *Dijalektika. Časopis za opšte probleme matematike, prirodnih i tehničkih nauka* 2: 93–104.
- Dragojlović, Dragoljub. 1970a. "Tragovi bogumilske ideologije u folkloru balkanskih naroda". *Narodno stvaralaštvo. Folklor* 35-36: 132–140.
- Dragojlović, Dragoljub. 1982. *Bogomilstvo na Balkanu i u Maloj Aziji, 2. Bogomilstvo na pravoslavnom istoku*. Beograd: Srpska akademija nauka i umetnosti.
- Dragojlović, Dragoljub. 1987. *Krstjani i jeretička crkva bosanska*. Beograd: Balkanološki institut Srpske akademije nauka i umetnosti, Posebna izdanja Knjiga 30.
- Dragomanov, Mixailo Petrovič. 1961. *Notes on the Slavic Religio-Ethical Legends. The Dualistic Creation of the World*. Russian and East Europea Series. Russian and East European Institute, Indiana University, 23.

- Drobnjaković, Borivoje. 1960. *Etnologija naroda Jugoslavije*, 1. Beograd: Naučna knjiga.
- Dukat, Zdeslav. 1988. *Homersko pitanje*. Zagreb: Globus.
- Dukić, Davor. 1998. *Figura protivnika u hrvatskoj povijesnoj epici*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.
- Dumézil, Georges. 1979. "Od mita do povijesti". *Kulturni radnik* 3: 113–124.
- Dumézil, Georges. 1987 (1958). *Tridelna ideologija Indoevropejaca*. Ljubljana: Založba ŠKUC, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- Dumézil, Georges. 1988. *Mitra-Varuna. An Essay on Two Indo-European Representations of Sovereignty*. New York: Zone Books.
- Dundes, Alan. 1984. "Earth-Diver. Creation of the Mythopoeic Male". U *Sacred Narrative. Readings in the Theory of Myth*. Alan Dundes, ur. Berkeley etc.: University of California Press, 270–294.
- Durand, Gilbert. 1991 (1984). *Antropološke strukture imaginarnog. Uvod u opću arhetipologiju*. Zagreb: August Cesarec.
- Durkheim, Émile. 2008. *Elementarni oblici religijskog života. Totemistički sustav u Australiji*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo.
- Džaka, Bećir. 1976. *Naša narodna epika i Firdusijeva Šahnama*. Sarajevo: Svjetlost.
- Đapović, Lasta. 1995. *Zemlja. Verovanja i rituali*. Beograd: Etnografski institut Srpske akademije nauka i umetnosti.
- Đorđević, Smiljana. 2007. "Dušno. Blood Sacrifice in the Posthumous Customs of Colonist Serbs in Omoljica". U *Kurban in the Balkans*. Biljana Sikimić i Petko Hristov, ur. Beograd: Institut za balkanske studije, 277–298.
- Đorđević, Tihomir. 1923. *Naš narodni život*. Beograd: Srpska književna zadruka.
- Đorđević, Tihomir R. 1953. "Vampir i druga bića u našem narodnom verovanju i predanju". *Srpski etnografski zbornik* 66.
- Đorđević, Tihomir R. 1958. *Priroda u verovanju i predanju našega naroda*, 2. Beograd: Srpska akademija nauka.
- Đorđević, Tihomir. 1984. *Naš narodni život*, 4. Beograd: Prosveta.
- Đurić, Dragana S. 2020. *Dani u nedelji u narodnoj kulturi Južnih i Istočnih Slovena*. Beograd: Balkanološki institut.
- Đurić, Miloš. 1923. "Povodom metalogike u narodnoj pesmi". *Misao* 85/86: 976–995.
- Đurić, Vojislav. 1953. "Beleške". U Vuk Stef. Karadžić. 1953. *Srpske narodne pjesme. Knjiga prva u kojoj su različne ženske pjesme*. Beograd: Prosveta.
- Đurić, Vojislav. 1955. *Srpskohrvatska narodna epika*. Sarajevo: Narodna prosvjeta.
- Đurović, Dim. 1923. "Pregled teorija o postanku mita". *Misao* 87/88: 1193–1199; 89: 1275–1286.
- Eliade, Mircea. 1970. *Mit i zbilja*. Zagreb: Matica hrvatska.

- Eliade, Mircea. 1983 (1977). *Kovači i alkemičari*. Zagreb: GZH.
- Eliade, Mircea. 1985 (1968). *Šamanizam i arhajske tehnike ekstaze*. Novi Sad: Matica srpska.
- Eliade, Mircea. 1986 (1957). *Sveto i profano*. Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada.
- Eliade, Mircea. 1991 (I). *Istorija verovanja i religijskih ideja*, 1. *Od kamenog doba do Eleusinskih misterija*. Beograd: Prosveta.
- Eliade, Mircea. 1991 (II). *Istorija verovanja i religijskih ideja*, 2. *Od Gautame Bude do trijumfa hrišćanstva*. Beograd: Prosveta.
- Eliade, Mircea. 1991 (III). *Istorija verovanja i religijskih ideja*, 3. *Od Muhameda do reformacije*. Beograd: Prosveta.
- Elizarenkova, Tatjana Jakovlevna i Vladimir Nikolaevič Toporov. 1982 (1973). "Trita u bunaru. Vedska varijanta arhaične sheme". *Raskovnik* 31: 115–119.
- Enciklopedija hrvatske umjetnosti*, 1. 1995. Zagreb: Leksikografski zavod "Miroslav Krleža".
- Endstrasser, Vilko. 2000. "The Riddle. An Example of Circulating Water". *Narodna umjetnost* 37/1: 133–156.
- Epstein, Donald (u suradnji s Nathanielom Altmanom). 1998. *Dvanaest stupnjeva iscjeljenja*. Čakovec: Dvostruka Duga.
- Erichsen, Hugo. 1937. "Spaljivanje protiv sahranjivanja". *Plamen. List za propagandu spaljivanja mrtvih* 1: 7–11.
- Erman, Vladimir Gansovič i Eduard Naumovič Temkin. 1981. *Mitovi stare Indije*. Beograd: IRO "Rad".
- Evans, David. 1974. "Dodona, Dodola, and Daedala". U *Myth in Indo-European Antiquity*. Gerald James Larson, C. Scott Littleton i Jaan Puhvel, ur. Berkeley etc.: University of California Press, 99–130.
- Feuerbach, Ludwig. 1955. *Predavanja o suštini religije*. Beograd: Kultura.
- Filipović, Milenko S. 1948. "Tragovi Perunova kulta kod Južnih Slovena". *Glasnik Zemaljskog muzeja Sarajevo* 3: 63–79.
- Filipović, Milenko S. 1964. "Studije o slavi, službi ili krsnom imenu". *Zbornik za društvene nauke Matice srpske* 38: 51–77.
- Filipović, Milenko S. 1986. *Trački konjanik. Studije iz duhovne kulture*. Beograd: Prosveta.
- Fiske, John. 1996 (1873). *Myth and Myth Makers*. London: Senate.
- Florschütz, Jos. 1910. *Litavci*. (Preštampano iz Prosvjete). Zagreb: Tisak Antuna Scholza.
- Fontenrose, Joseph. 1974. *Python. A Study of Delphic Myth and Its Origins*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Franki, Anton. 1878. *Kakova to knjiga? Kakov to povjesničar?* [Postanje svjetovne papinske vlasti ili pedeset godina talijanske historije (724–774) napisao Natko Nodilo]. (Pretiskano iz *Katoličke Dalmacije*). Zadar: Tiskao Ivan Woditzka.
- Franz, Marie-Louise von. 1995 (1972). *Creation Myths*. Boston, London: Shambala.

- Frazer, James George. 1977 (1922). *Zlatna grana*, 2. Proučavanje magije i religije. Beograd: BGZ.
- Frazer, James G. 2002. *Zlatna grana. Podrijetlo religijskih obreda i običaja*. Zagreb: Dion, Naklada Jesenski i Turk.
- Freud, Sigmund. 1981. *Tumačenje snova*, 1-2. Novi Sad: Matica srpska.
- Frye, Northrop. 1979. *Anatomija kritike. Četiri eseja*. Zagreb: Naprijed.
- Fučić, Branko. 1962. "Sveti Juraj i zeleni Juraj". *ZNŽO* 40: 129-150.
- Gabričević, Branimir. 1987. *Studije i članci. O religijama i kultovima antičkog svijeta*. Split: Književni krug.
- Gadanski, Ivan. 1973. "Interpretatio multiplex". *Delo* (Hermeneutika – teorija tumačenje i razumevanja) 4-5: 780-782.
- Garašanin, Milutin i Jovan Kovačević. 1950. *Pregled materijalne kulture Južnih Slovena u ranom srednjem veku*. Beograd: Prosveta.
- Gavazzi, Milovan. 1920. "Iz slavenske pradomovine". *Omladina* 2 (1. studeni): 38-41; 3 (1. prosinca): 63-65; 4-5 (1. siječnja): 95-98.
- Gavazzi, Milovan. 1938. "Jedan običaj od Svetovidovskih svećenika do bosansko-hercegovačkih seljaka". *Napredak. Hrvatski narodni kalendar 1939*. Sarajevo: Izdalo Hrvatsko kulturno društvo "Napredak", 36-40.
- Gavrilović, Andra. 1910. *Sitniji prilozi ispitivanju srpskih narodnih pjesama. Godišnjica Nikole Čupića*. Beograd: Državna štamparija Kraljevine Srbije, Knjiga 29.
- Geertz, Clifford. 1988 [1973]. *Tumačenje kultura*, 1. [The Interpretation of Cultures, 1]. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Gehlen, Arnold. 1994 (1986). *Čovjek i institucije*. Zagreb: Globus, Filozofski fakultet u Zagrebu, Zavod za filozofiju.
- Geresdorfer, Vera. 1989/1990. "Tko su bili katari?". *Radovi Razdjela filoloških znanosti* 29/19: 247-265.
- Gimbutas, Marija. 1987. "Slavic Religion". U *The Encyclopedia of Religion*, 13. Mircea Eliade, ur. New York, London: Macmillan Publishing Company, Collier Macmillan Publishers, 353-361.
- Gimbutas, Marija. 1991 (1989). *The Language of the Goddess*. San Francisco: Harper Collins.
- Ginzburg, Carlo. 1991 (1989). *Ecstasies. Deciphering the Witches' Sabbath*. London: Penguin Books.
- Gluhak, Alemko. 1993. *Hrvatski etimološki rječnik*. Zagreb: August Cesarec.
- Goblet d'Alviella, Eugène, comte. 2000 (1894). *Symbols. Their Migration and Universality*. Mineola, New York: Dover Publications, Inc.
- Goldstein, Ivo. 1995. *Hrvatski rani srednji vijek*. Zagreb: Zavod za hrvatsku povijest Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu.
- Gönc Moacanin, Klara. 2009. "Indije". U *Leksikon Marina Držića*. Slobodan Prosperov Novak, Milovan Tatarin, Mirjana Mataija i Leo Rafolt. Zagreb: Leksikografski zavod Miroslav Krleža (online izdanje).
- Grabovac, Julije. 1961. "Natko Nodilo i nacionalni pokret u Dalmaciji". U *Julije Grabovac i Vladimir Rismondo. Ličnost Natka Nodila u Dalmatinskom saboru*. Split: Pedagoška akademija, 7-13.

- Grabovac, Julije. 1961a. "Natko Nodilo i nacionalni pokret u Dalmaciji. Polemika Nodilo – Tommaseo". *Mogućnosti* 5: 415–428; 6: 495–512; 7: 612–621.
- Grača da Silva, Sara i Jamshid J. Tehrani. 2015. "Comparative Phylogenetic Analyses Uncover the Ancient Roots of Indo-European Folktales". Dostupno na: <http://rsos.royalsocietypublishing.org>.
- Graves, Robert. 1969 (1955). *Grčki mitovi*. Beograd: Nolit.
- Graves, Robert i Raphael Patai. 1969 (1965). *Hebrejski mitovi. Knjiga postanka*. Zagreb: Naprijed.
- Graves, Robert. 1977 (1948). *The White Goddess. A Historical Grammar of Poetic Myth*. London: Faber and Faber Limited.
- Grbić, Jadranka. 1998. "Predodžbe o životu i svijetu". U Jasna Čapo Žmegač, Aleksandra Muraj, Zorica Vitez, Jadranka Grbić i Vitomir Belaj. *Etnografija. Svagdan i blagdan hrvatskog puka*. Zagreb: Matica hrvatska, 296–336.
- Green, Deirdre. 1989. "Towards a Reappraisal of Polytheism". U Polytheistic Systems. Glenys Davies, ur. *Cosmos. The Yearbook of the Traditional Cosmology Society* 5: 3–11.
- Grgec, Petar. 1944. *Razvoj hrvatskog narodnog pjesništva. Književno-poviestne razprave*. Zagreb: Izdanje Društva hrvatskih srednjoškolskih profesora.
- Grimm, Jakob. 1969 (1835). *Deutsche Mythologie. II. Band*. Graz: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt.
- Gross, Mirjana. 1980 (1976). *Historijska znanost. Razvoj, oblik, smjerovi*. Zagreb: SNL.
- Grujić, Radoslav. 1985. "Slava". U *O krsnom imenu (zbornik)*. Ivan Kovačević, ur. Beograd: Prosveta, 12–13.
- Gržetić, Gašpićev Nikola. 1900. *O vjeri starih Slovjena prema pravjeri Arijača i Prasemita (Mythologia comparativa Slavorum) na temelju narodnih hronista, narodnih običaja, starih pjesama, mjestnoga, ličnoga i obiteljskoga naziva*, 1. Mostar.
- Gulin Zrnić, Valentina. 1997. "Morlacchism between Enlightenment and Romanticism (Identification and Self-Identification of the European "Other")". *Narodna umjetnost* 34/1: 77–110.
- Gunjača, Zlatko. 1995. "Groblje u Dubravicama kod Skradina i druga groblja 8–9. stoljeća u Dalmaciji". U *Etnogeneza Hrvata*. Neven Budak, ur. Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske, Zavod za hrvatsku povijest Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, 159–168.
- Gura, Aleksandar V. 1995. "Vuk". U *Slavjanskaja mifologija. Enciklopedičeskij slovar'*. Naučne redakторы: V. Ja Petruhin – T. A. Agapkina – L. N. Vinogradova – S. M. Tolstaja. Moskva: Ellis Lak, 103–104.
- Gura, Aleksandar V. 1997. *Simbolika životnyh v slavjanskoj narodnoj tradicii*. Moskva: Naučnoe izd., Indrik.
- Gura, Aleksandar. 2005. *Simbolika životinja u slovenskoj narodnoj tradicii*. Beograd: Brimo, Logos, Aleksandrija.
- Gura, Aleksandar V. 2022. "Simbolika mačke u slavenskoj etnotradiciji". U *Mačkozbornik. Od Bastet do Catwoman*. Suzana Marjanić i Rosana Ratković, ur. Zagreb: Naklada Jesenki i Turk, 733–758.

- Gurdjieff, Georgij Ivanovič. 2000. *Život je stvaran samo dok jesam*. Zagreb: Naklada Ljevak.
- Gušić, Marijana. 1967. "Običaj ljela kao historijski spomenik". U *Narodni običaj Ljelje – Kraljice (Gorjani – Đakovština) kao historijski spomenik*. Zagreb: JAZU, 23–41.
- Hamersak, Marijana. 2011. *Pričalice. O povijesti djetinjstva i bajke*. Zagreb: Algoritam.
- Hanson, John. 1937. "Što je kremacija? (Upepeljavanje mrtvih)". *Plamen. List za propagandu spaljivanja mrtvih* 3–4: 56–65.
- Helmold. 1966. *The Chronicle of the Slavs*. Francis Joseph Tschan, prev. New York: Octagon Books, Inc.
- Henriques, Fernando. 1968 (1961). *Historija prostitucije. Prostitucija primitivnih, klasičnih i istočnjačkih naroda*, 1. Zagreb: Epoha.
- Hercigonja, Rudolf. 1975. *Srednjovjekovna književnost. Povijest hrvatske književnosti*, 2. Zagreb: Mladost, Liber.
- Herodot. 2000. *Povijest*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Hinnells, John. 1991 (1982). "Kozmička bitka. Zoroastrizam". U *Religije svijeta*. R. Pierce Beaver et al., ur. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, Grafički zavod Hrvatske, 84–91.
- Hinnells, John. 1991 (1982). "Odvažnost i vjera. Parsi". U *Religije svijeta*. R. Pierce Beaver et al., ur. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, GZH, 221–225.
- Hirc, Dragutin. 1896. "Što priča naš narod o nekim životinjama". *ZNŽO* 1: 1–26.
- Hirtz, Miroslav. 1928. "Što je utva zlatokrila narodnih pjesama?". *ZNŽO* 26/1: 83–91.
- Horvat, Josip. 1980. *Kultura Hrvata kroz 1000 godina*, 1–2. Zagreb, Ljubljana: Globus, Delo.
- Hrvatske narodne pjesme što se pjevaju u Istri i na Kvarnerskih otocima* (preštampane iz "Naše sloge" potporom Matice hrvatske. Trst 1880.). 1997. Ponovljeno izdanje priredila Tanja Perić-Polonijo. Pretisak. Pazin: Istarsko književno društvo "Juraj Dobrila".
- Huxley, Francis. 1986–1987. "Zmaj – priroda duha, duh prirode". *Gradac* 13–14: 86–102.
- Huxley, Francis. 1997 (1979). *The Dragon. Nature of Spirit, Spirit of Nature*. London: Thames and Hudson.
- Huzjak, Višnja. 1957. *Zeleni Juraj*. Milovan Gavazzi, ur. Zagreb: Filozofski fakultet.
- Huzjak, Višnja. 1992. *Zeleni Juraj*. [2. dopunjeno izd.]. Velika Gorica: "Glasnik Turopolja".
- Ilić, Luka Oriovčanin. 1846. *Narodni slavonski običaji, sabrani i popisani*. Zagreb.
- Ilić, Veselin. 1988. *Mitologija i kultura*. Beograd: Novinsko izdavačka radna organizacija Književne novine.
- Išgum, Marija. 1978. "Obredno oranje u običajima sjeverozapadne Hrvatske". *Etnološki pregled* 15: 5–20.

- Ivanov, Vjačeslav Vsevolodovič i Vladimir Nikolaevič Toporov. 1965. *Slavjanske jazykovye modelirujuščie semiotičeskie sistemy. Drevnij period*. Moskva: Izdatel'stvo "Nauka".
- Ivanov, Vjačeslav Vsevolodovič i Vladimir Nikolaevič Toporov. 1974. *Issledovanija v oblasti slavjanskih drevnostej. Leksičeskie i frazeologičeskie voprosy rekonstrukcii tekstov*. Moskva.
- Ivanov, Vjačeslav Vs. i Vladimir N. Toporov. 1983. "K rekonstrukcii Mokoši kak ženskogo personaža v slavjanskoj versii osnovnogo mifa". U *Balto-slavjanske issledovanija* 1982. Moskva: Izdatel'stvo "Nauka", 175–197.
- Ivanov, Vjačeslav V. 1980. "Blizanci". *Delo* 11-12: 47–77.
- Ivanov, Vjačeslav Vsevolodovič. 1984. "The Semiotic Theory of Carnival as the Inversion of Bipolar Opposites". U *Carnival! (Approaches to semiotics; 64)*. Thomas A. Sebeok, ur. Berlin etc.: Mouton, 11–35.
- Ivanov, Vjačeslav V. 1986–1987. "Zmaj ili krilata zmija". *Gradac* 13-14: 83–86.
- Ivanov, Vjačeslav Vsevolodovič, Vladimir Nikolaevič Toporov, Aleksandar Loma. 2001. "Svarog, Svarožić". U *Slovenska mitologija. Enciklopedijski rečnik*. Svetlana M. Tolstoj i Ljubinko Radenković, red. Beograd: Zepter Book World, 484–485.
- Ivić, Ivan D. 1987. *Čovek kao animal symbolicum. Razvoj simboličkih sposobnosti*. Beograd: Nolit.
- Jacanović, Dragan. 1996. "Godišnji ciklus u srpskoj narodnoj poeziji". *Etno-kulturološki zbornik za proučavanje kulture istočne Srbije i susednih oblasti (Svrljig)* 2: 266–270.
- Jacanović, Dragan. 1998. "Motiv slave u srpskoj narodnoj epici". *Etno-kulturološki zbornik za proučavanje kulture istočne Srbije i susednih oblasti (Svrljig)* 4: 191–196.
- Jagić, Vatroslav. 1948. *Izabrani kraći spisi*. Mihovil Kombol, ur. Zagreb: Matica hrvatska.
- Jagić, Vatroslav. 1867. *Historija književnosti naroda hrvatskoga i srpskoga, 1. Staro doba*. Zagreb: Štamparija Dragutina Albrechta.
- Jagić, Vatroslav. 1868. "Srpske narodne pjesme iz Bosne i Hercegovine. Ep-ske pjesme starijeg vremena, skupio Bogoljub Petranović. Na svijet izdalo srpsko učeno društvo. U Biogradu 1867. XXVIII. i 700 str. vel. osmine". *RAD JAZU* 2: 204–231.
- Jagić, Vatroslav. 1869. "Komparativna mitologija". *RAD JAZU* 8: 187–200.
- Jagić, Vatroslav. 1971 (1877). "Južnoslavenske narodne priče o grabancijašu di-jaku i njihovo objašnjenje". U *Usmena književnost. Izbor studija i ogleđa*. Maja Bošković-Stulli, prir. Zagreb: Školska knjiga, 265–283.
- Jagić, Vatroslav. 1876. "Gradja za slovinsku narodnu poeziju". *Rad JAZU* 37: 33–137.
- Jagić, Vatroslav. 1880. "Mythologische Skizzen. I. Svarog und Svarožić". *Archiv für slavische Philologie* 4: 412–427.
- Jagić, Vatroslav. 1881. "Mythologische Skizzen. II. Daždьbogъ – Dažbog – Da-bog". *Archiv für slavische Philologie* 5: 1–14.

- Jagić, Vatroslav. 1886. "Eine Notiz zur slavischen Mythologie". *Archiv für slavische Philologie* 99: 28.
- Jagić, Vatroslav. 1897. "Die christlich-mythologische Schicht in der russischen Volksepiik". *Archiv für slavische Philologie* 1: 82-133.
- Jakobson, Roman. 1950. "Slavic Mythology". U *Funk & Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*, 2: J-Z. Maria Leach, ur. New York: Funk & Wagnalls, 1025-1028.
- Jakobson, Roman i G. Ružičić. 1966 (1950). "Srpski Zmaj Ognjeni Vuk i ruski ep o Vseslavu". U Roman Jakobson. *Lingvistika i poetika*. Beograd: Nolit, 21-31.
- Jakovljević, Vladimir. 1960. "Preživeli oblici orgijastičkog vida rusalskih obreda. Homoljske rusalje, padalice". *Etnološki pregled* 2: 7-23.
- Jambrešić, Renata. 1992. "Etnonimska analiza banijskih rukopisnih zbirki Instituta za etnologiju i folkloristiku". *Narodna umjetnost* 29: 219-252.
- James, Edwin O. 1961. *Seasonal Feasts and Festivals*. New York: Barnes & Noble, Inc.
- James, Edwin O. 1990 (1961). *Uporedna religija. Uvod u istorijsko proučavanje religije*. Novi Sad: Matica srpska.
- Janković, Nenad Đ. 1951. "Astronomija u predanjima, običajima i umotvorinama Srba". *Srpski etnografski zbornik* 62 (Drugo odeljenje, Život i običaji narodni knjiga 28). Beograd: Srpska akademija nauka.
- Janković, Vladimir. 1987. "Etnoastronomija/Narodna verovanja o Zemlji. 'Ne tuci Zemlju štapom'". *Galaksija* 179: 53.
- Jarčević, Slobodan. 1998. "Uvek srpski ponekad latinski nikad hrvatski". *Srpsko nasleđe. Istorijske sveske*, 3. Dostupno na: <http://www.srpsko-nasledje.rs/sr-1/1998/02/article-11.html>.
- Jardas, Ivo. 1954. *Folklor istočne Istre. Kastavština i Leprinština*. rkp. IEF 170.
- Jež, Željko. 1983. "Mitološka i eshatološka tematika. Značajna baština u epskoj narodnoj poeziji". *Zbornik 1. kongresa jugoslovenskih etnologov in folkloristov (Rogaška Slatina 5.-9. 10. 1983)*, 583-590.
- Ježić, Mislav. 1987. *Rgvedski himni. Izvori indijske kulture i indoeuropsko nasleđe*. Zagreb: Globus.
- Ježić, Mislav. 1993. "O odnosu između etimologije i kontekstualne semantičke analize u vedološkoj i poredbenoj interpretaciji vedskoga teksta (s primjerima)". U *Etimologija. Referati sa Znanstvenog skupa o etimologiji održanog 4. i 5. lipnja 1987. u Zagrebu*. Zagreb: Razred Filološke znanosti HAZU, 57-71.
- Johnson, Kenneth. 1998. *Slavic Sorcery. Shamanic Journey of Initiation*. St. Paul: Llewellyn Publications.
- Jokić, Jasmina. 2019. *Magijsko izvoriste poetskog. Ogleđi o usmenoj lirici*. Novi Sad: Filozofski fakultet.
- Jones, Ernest. 1949. *On The Nightmare*. The International Psycho-Analytical Library No. 20. London: Hogarth Press.
- Jones, Ernest. 1965. "Psychoanalysis and Folklore". U *The Study of Folklore*. Alan Dundes, ur. University of California at Berkeley: Prentice-Hall, Inc, 88-102.

- Jordan, Gustav. 1939. "Spaljivanje mrtvih u antikno doba". *Plamen. List za propagandu spaljivanja mrtvih* 3-4: 90-93.
- Jöckel, Markus. 1995. "Woher kommt das Wort Drache?". U *Auf Drachenspu- ren. Ein Buch zum Drachenprojekt des Hamburgischen Museums für Völ- kerkunde*. Berndt Schmelz i Rüdiger Vossen, ur. Bonn: Holos Verlag, 25-31.
- Jukić Banjolučanin, Ivan Franjo i Ljubomir Hercegovac (fr. Gr. Martić). 1858. *Narodne pjesme bosanske i hercegovačke*, 1. Pjesme junačke. Osijek: Ti- skarna Drag, Lehmann i drugara.
- Kajmaković, Radmila. 1974. "Običaji u vezi sa vukom kod balkanskih naroda". *Rad XIV. kongresa Saveza udruženja folklorista Jugoslavije u Prizrenu 1967.*, 631-634.
- Kajsarov, Andrej S. 1993. "Slavjanskaja i rossijskaja mifologija". U Kajsarov A. S., Glinka G. A., Rybakov B. A. *Mify drevnih slavjan. Velesova kniga*. Sost. A. I. Baženova, B. I. Vardugin. Saratov: Nadežda, 17-84.
- Kalajić, Dragoš. 1987. "Uvod u arktičku teoriju Lokamanya Maharaj Tilaka". U Bâl Gangâdhar Tilak. *Arktička pradomovina Veda*. Beograd: NIRO "Knji- ževne novine", 9-38.
- Kale, Jadran. 1995. "Izvori za etnoastronomiju". U *Kučerin zbornik*. Miroslav Berić i Vilijam Lakić, ur. Šibenik: Gradska knjižnica "Juraj Šižgorić", Astro- nomsko društvo Faust Vrančić, 103-120.
- Kapitanović, Vicko. 1996. "Neke značajke hrvatskoga katolicizma u XVIII. stoljeću". *Grada i prilozi za povijest Dalmacije* (Božić-Bužančić zbornik. *Zbornik radova posvećenih sedamdesetogodišnjici života Danice Božić-Bu- žančić*) 12: 539-565.
- Karadžić, Vuk Stefanović. 1849. *Srpske narodne poslovice i druge različne kao one u običaj uzete riječi*. Beč: Štamparija Jermenskoga manastira.
- Karadžić, Vuk Stefanović. 1866. *Srpske narodne pjesme iz Hercegovine (žen- ske)*. Beč: U nakladi Ane udove V. S. Karadžića.
- Karadžić, Vuk Stefanović. 1867. *Život i običaji naroda srpskoga*. Beč.
- Karadžić, Vuk Stefanović. 1953 (1824). *Srpske narodne pjesme. Knjiga prva u kojoj su različne ženske pjesme*. Beograd: Prosveta.
- Karadžić, Vuk Stefanović. 1953 (1823). *Srpske narodne pjesme. Knjiga druga u kojoj su pjesme junačke najstarije*. Beograd: Prosveta.
- Karadžić, Vuk Stefanović. 1954 (1823). *Srpske narodne pjesme. Knjiga treća u kojoj su pjesme junačke srednjih vremena*. Beograd: Prosveta.
- Karadžić, Vuk Stefanović. 1969 (1853). *Srpske narodne pripovijetke*. Beograd: Nolit.
- Karadžić, Vuk Stefanović. 1972. (1849). *Kovčežić za istoriju, jezik i običaje Srba sva tri zakona*. U Vuk Stefanović Karadžić. *Etnografski spisi*. Beograd: Prosveta.
- Karadžić, Vuk Stefanović. 1986 (1852). *Srpski rječnik*. Beograd: Prosveta.
- Karaman, Ljubo. 1940. "Iskopine društva 'Bihaća' u Mravincima i starohrvat- ska groblja". *RAD JAZU* 268: 1-44.
- Karanović, Zoja. 1983. *Zakopano blago. Život i priča*. Novi Sad: Bratstvo i jedinstvo.

- Karanović, Zoja. 2000. "Incest između brata i sestre. Od obredne hijerogamije do socijalne krize i smrtnog greha". U *Erotsko u folkloru Slovena. Zbornik radova*. Dejan Ajdačić, ur. Beograd: Stubovi kulture, 415–427.
- Karanović, Zoja. 2008. "Marko Kraljević i Mina od Kostura. Zaboravljena priča o bračnoj i junačkoj inicijaciji". U *Srpsko usmeno pesništvo. Zbornik radova*. Nenad Ljubinković i Snežana Samardžija, ur. Beograd: Institut za književnost i umetnost, 97–117.
- Katanić, Tomaš. 1955. "Ženidba Popović Stojana". *Glasnik Etnografskog muzeja u Beogradu* 18: 191–206.
- Katić, Lovre. 1958. "Povijesni podaci iz vizitacija trogirске biskupije u XVIII. stoljeću". *Starine* 48: 274–330.
- Katić, Mario. 2017. *Smrt u dalmatinskom zaleđu. Mirila od rituala do teatra*. Zagreb: Naklada Ljevak.
- Katičić, Radoslav. 1968. "Indija u staroj hrvatskoj i srpskoj književnosti". *Kolo* 8–9: 171–181.
- Katičić, Radoslav. 1973. *Stara indijska književnost*. Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske.
- Katičić, Radoslav. 1989. "Hoditi-roditi. Tragom tekstova jednoga praslavenskog obreda plodnosti". *Studia ethnologica* 1: 45–63.
- Katičić, Radoslav. 1989–1990. "Praslavenski pravni termini i formule u Vinodolskom zakonu". *Slovo* 39–40: 73–85.
- Katičić, Radoslav. 1989–1990. *Litterarum studia. Književnost i naobrazba ranoga hrvatskog srednjovjekovlja*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Katičić, Radoslav. 1990. "Dalje o rekonstrukciji tekstova jednoga praslavenskog obreda plodnosti". *Studia ethnologica* 2: 35–47.
- Katičić, Radoslav. 1991. "Dalje o rekonstrukciji tekstova jednoga praslavenskog obreda plodnosti (II)". *Studia ethnologica* 3: 35–41.
- Katičić, Radoslav. 1993. *Uz početke hrvatskih početaka. Filološke studije o našem najranijem srednjovjekovlju*. Split: Logos.
- Katičić, Radoslav. 1997. "Mitologija". U *Hrvatski leksikon*, 2: L–Ž, Zagreb: Naklada leksikon d. o. o., 115–116.
- Katičić, Radoslav. 2008. *Božanski boj. Tragovima svetih pjesama naše pretkršćanske starine*. Zagreb, Mošćenička Draga: Ibis grafika, Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu, Katedra Čakavskog sabora.
- Katičić, Radoslav. 2010. *Zeleni lug. Tragovima svetih pjesama naše pretkršćanske starine*. Zagreb, Mošćenička Draga: Ibis grafika, Katedra Čakavskog sabora.
- Katičić, Radoslav. 2011. *Gazdarica na vratima. Tragovima svetih pjesama naše pretkršćanske starine*. Zagreb, Mošćenička Draga: Ibis grafika, Katedra Čakavskog sabora.
- Katičić, Radoslav. 2014. *Vilinska vrata. I dalje tragovima svetih pjesama naše pretkršćanske starine*. Zagreb, Ibis grafika, Matica hrvatska.
- Katičić, Radoslav. 2017. *Naša stara vjera. Tragovima svetih pjesama naše pretkršćanske starine*. Zagreb: Ibis grafika, Matica hrvatska.

- Katunarić, Vjeran. 1994. *Bogovi, elite, narodi. Studija*. Zagreb: Izdanja Antibarbarus.
- Kauffman, Linda. S. 1998. *Bad Girls and Sick Boys. Fantasies in Contemporary Art and Cculture*. Berkley etc.: Univerity of California Press.
- Kazimirović, Radovan N. 1986 (1940). *Tajanstvene pojave u našem narodu. Kremansko proročanstvo. Čaranje, gatanje, vračanje i proricanje u našem narodu. Prilog ispitivanju tajanstvenih duhovnih pojava*. Smederevo: Arion.
- Kečkemet, Duško. 1999. *Hrvatski narodni preporod u Splitu. Zbivanja i likovi*. Split: Revija Dalmatinske akcije.
- Kekez, Josip. 1987. *Usmeno-pisani književni suodnosi*. Nikšić: NIO "Univerzitetka riječ".
- Kheel, Marti. 2000. "Od herojske prema holističkoj etici. Ekofeministički prigovor". *Treća. Časopis Centra za ženske studije* 2/2: 65–82.
- Kilibarda, Novak. 1964. "Teren za stvaranje epskog Zmaj-Ognjenog Vuka (sa osvrtom na dosadašnje radove)". *Stvaranje* 3: 338–350.
- Kilibarda, Novak. 1974. *Bogoljub Petranović kao sakupljač narodnih pesama*. Beograd: SANU.
- Kipre, Ivica. 2014. *U stabru ti ljuti zmaje, u granam' ti soko sivi. Tragom pretkršćanskih elemenata u tradicijskoj kulturi dubrovačke okolice*. Dubrovnik: Žitnica Rupe.
- Klaić, Vjekoslav. 1873. "Dodole. Crte iz hrvatskoga bajoslovja". *Vienac* 34: 541–543.
- Kleut, Marija. 2012. "Dijoba Jakšića". U *Iz Vukove senke. Ogledi o narodnom pesništvu*. Beograd: Čigoja štampa, 166–175.
- Cluckhohn, Clyde. 1965. "Recurrent Themes in Myths and Mythmaking". U *The Study of Folklore*. Alan Dundes, ur. University of California at Berkeley: Prentice-Hall, Inc, 158–168.
- Knežević, Anto. 1988. *Filozofija i slavenski jezici*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.
- Knežević, Srebrica. 1960. "Lik zmije u narodnoj umetnosti i tradicija Jugoslovena". *Glasnik Etnografskog muzeja u Beogradu* 22-23: 57–98.
- Knežić, Boško. 2014. "Neogvelfizam Nikole Tommasea". U *Jezik, književnost i religija*. Aleksandar Prnjat i Tijana Parezanović, ur. Beograd: Alfa University, 55–69.
- Koharić, Janko. 1902. *Natko Nodilo. Esej. Spljet*.
- Kojanov Stefanović, Đorđe. 1871. *Srpske narodne pripovedke*. Novi sad: Srpska štamparija dra Jovana Subotića.
- Koławowski, Leszek. 1989 (1972). *Prisutnost mita*. Beograd: Rad.
- Kolendić, Petar M. 1907. "Postanak narodne pjesme 'Ognjana Marija u paklu'". *Srđ* 14: 642–648; 15: 691–695.
- Koljević, Svetozar. 1988. "Istorija i poezija u pesmama o hajdučkom krugu Starine Novaka". U *Starina Novak i njegovo doba*. Balkanološki institut SANU, posebna izdanja, knjiga 35, Beograd.

- Kordić, Radoman. 1980. "Smrt i antropologija smrti". U Louis-Vincent Thomas. 1980 (1975). *Antropologija smrti*, 1. Beograd: Prosveta, 5–20.
- Kovačić, Josip. 1980. *Poetika narodne balade i romance na osnovu hrvatsko-srpske i mađarske građe*. Doktorska disertacija. Zagreb. rkp. IEF 1170.
- Kostić, Dragutin. 1938. "Još nešto o Sekuli Drakuloviću". *Slavia* 15/4: 542–545.
- Kostić, Dragutin. 1939. "Otkud Zmaj-Ognjanom Vuku taj nadimak". *Prilozi proučavanju narodne poezije* 6/1-2: 95–98.
- Kostić, Miša. 1925. "Opis vojske Jovana Hunjadija pri polasku u boj na Kosovo". *Glasnik Srpskog naučnog društva* 1/1: 83–86.
- Košiček, Marijan. 1991. *Mit i seks*. Zagreb: Prosvjeta.
- Kovačević, Ivan. 1985. *Semiologija rituala*. Beograd: Prosveta.
- Kraljević, Gojko. 1974. "Jedan latinski tekst o magijskim svojstvima dragulja". *Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine u Sarajevu* (Nova serija) 29: 213–219.
- Krasić, Vladimir. 1880. *Srpske narodne pjesme*, 1. Pančevo.
- Krauss, Friedrich S(alomo). 1883–1884. *Sagen und Märchen der Südslaven*. Zum grossen Teil aus ungedruckten Quellen, 1-2. Leipzig.
- Krek, Gregor. 1876. "Beiträge zur slavischen Mythologie. Veles, Volos und Blasius". *Archiv für slavische Philologie* 1: 134–151.
- Krek, Gregor. 1887 (1874). *Einleitung in die slavische Literaturgeschichte*. Graz: Verlag von Leuschner & Lubensky.
- Kravar, Zoran. 1997. "Oko Krležina stiha. Dva priloga". *Republika* 1-2: 106–113.
- Kren, Tatjana. 1992. "Božić, nepobjedivo Sunce ili zimski suncostaj". *Bolid. Časopis Zvezdarnice Hrvatskog prirodoslovnog društva* 52-53/3-4: 11–33.
- Kren, Tatjana. 1992/1993. "Astronomija i narodni običaji. Božić ili zimski suncostaj". *Čovjek i svemir* 2-3: 23–27.
- Krivdić, Ivančica. 2004. "Jurjevski običaji". *Nova akropola* 39: 53–55.
- Krleža, Miroslav. 1977. *Dnevnik 1914–17: Davni dani*, 1. Sarajevo: NIŠP Oslobođenje.
- Krleža, Miroslav. 1977a. *Dnevnik 1918–22: Davni dani*, 1. Sarajevo: NIŠP Oslobođenje.
- Krleža, Miroslav. 1982. *O religiji*. Sarajevo, Zagreb: Oslobođenje, Mladost.
- Krleža, Miroslav. 1985. "Bogumilski mramorovi". U *Likovne studije*. Sarajevo: NIŠRO Oslobođenje, 11–16.
- Krnjević, Hatidža. 1986. *Lirski istočnici. Iz istorije i poetike lirske narodne poezije*. Beograd, Priština: BIGZ, Jedinstvo.
- Kroch, Karel. 1999. "Crvena Hrvatska u Ukrajini. (Predslavenska Crvena Hrvatska pod sarmatskim Horitima u Ukrajini, 374.–992. god.)". U *Staroiransko podrijetlo Hrvata. Zbornik simpozija*, Zagreb, 24. lipnja 1998. Zlatko Tomić i Andrija-Željko Lovrić, ur. Zagreb: Kulturni centar pri Veleposlanstvu I. R. Iran u Zagrebu, 155–163.
- Kropej, Monika. 2005. "Contemporary Legends from the Slovene Karst in Comparison with Fairylore and Belief Traditions". *Studia mythologica Slavica* 8: 227–250.

- Krstić, Branislav. 1934. "Istovremeni snovi u našim narodnim pesmama". *Prilozi proučavanju narodne poezije* 1/1-2: 184–187.
- Krstić, Branislav. 1934a. "Okultni motivi u našim narodnim pesmama". *Prilozi proučavanju narodne poezije* 1/1-2: 62–70.
- Krstić, Branislav. 1937. "Ženidba čoveka vilom". *Prilozi proučavanju narodne poezije* 4/1: 99–118.
- Krstić, Branislav. 1938. "Metamorfoze i okultni predmeti u bugaršticama". *Prilozi proučavanju narodne poezije* 5/1-2: 86–96.
- Kuća Stabla svijeta. Ekomuzej Mošćenička Draga/ Trebišća – Perun. Interpretacijski centar. Preliminarni Muzeološki program; Idejno muzeološko rješenje. Autorica preliminarog muzeološkog programa Dragana Lucija Ratković Aydemir. 2015. Zagreb: Interpretacijski centar Kuća stabla svijeta, Muze d.o.o. za savjetovanje i upravljanje projektima u kulturi i turizmu.
- Kuhn, Adalbert (Franz Felix Adalbert Kuhn). 1859 (2. izd. 1886). *Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks. Ein Beitrag zur Vergleichenden Mythologie der Indogermanen*. Berlin: Ferd. Dümmler's Verlagsbuchhandlung.
- Kukuljević Sakcinski, Ivan. 1847. *Pjesme Ivana Kukuljevića Sakcinskoga s dodatkom narodnih pjesamah puka hrvatskoga*. Zagreb: Tiskom kr. pov. ilir. n. tiskare Dra. Ljudevita Gaja.
- Kukuljević Sakcinski, Ivan. 1851. "Bajoslovlje i crkva 1. Vile". *Arkiv za povjestnicu jugoslavensku*, 1. Ivan Kukuljević Sakcinski, ur. Zagreb: Tiskom dra. Ljudevita Gaja [str. 86–104/ Članak je prvi put tiskan u *Danici* 1846. godine.]
- Kulišić, Špiro. 1939. "O svetkovanju četvrtka". *Glasnik Etnografskog muzeja u Beogradu* 14: 93–96.
- Kulišić, Špiro. 1979. *Stara slovenska religija u svjetlu novijih istraživanja posebno balkanoloških*. Sarajevo: Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine.
- Kuntić-Makvić, Bruna. 1994. "Pretkršćanski zaštitnici". *Dubrovnik* 5: 22–27.
- Kušar, Marcel. 1907. *Narodne pripovijesti mitične. S uvodom i komentarima*. Zagreb: Naklada piščeva.
- Kužić, Krešimir. 1997. *Povijest Dalmatinske zagore*. Split: Književni krug.
- Laing, Roland David. 1986 (1982). *Glas iskustva*. Zagreb: GZH.
- Lakićević, Dragan. 1989. *Pepeljuginu papuču. Priroda usmene književnosti*. Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo.
- Lang, Milan. 1914. "Samobor". *ZNŽO* 19/1: 146, 208.
- Leach, Edmund. 1983. *Kultura i komunikacija*. Beograd: Prosveta.
- Léger, Louis. 1984 (1901). *Slovenska mitologija*. Beograd: Grafos.
- Lehmann-Nitsche, Robert. 1936. "König Midas hat Eselohren". *Zeitschrift für Ethnologie* 68: 281–303.
- Leksikon ikonografije, liturgike i simbolike zapadnog kršćanstva. 1990. Andelko Badurina, ur. Zagreb: Sveučilišna naklada Liber, Kršćanska sadašnjost, Institut za povijest umjetnosti.
- Levanat-Perićić, Miranda. 2014. *Uvod u teoriju čudovišta. Od Humbabe do Kalibana*. Zagreb: AGM.

- Lévi-Strauss, Claude. 1971. "Struktura mitova". U *Mit, tradicija, savremenost*. Beograd: Delo, 241–256.
- Lévi-Strauss, Claude. 1980 (1964). *Mitologike*, 1. Presno i pečeno. Prosveta: BIGZ.
- Lévi-Strauss, Claude. 1989 (1958). *Strukturalna antropologija*. Zagreb: Stvarnost.
- Lévi-Strauss, Claude. 1988. *Strukturalna antropologija*, 2. Zagreb: Školska knjiga.
- Levinson, Paul. 2001 (1999). *Digitalni McLuhan*. Zagreb: Izvori.
- Lindow, John. 1997. *Murder and Vengeance Among the Gods. Baldr in Scandinavian Mythology*. FF Communications No. 262. Helsinki.
- Lodge, David. 1988 (1977). *Načini modernog pisanja. Metafora, metonimija i tipologija moderne književnosti*. Zagreb: Globus, Stvarnost.
- Loma, Aleksandar. 1993. "Podunavska prapostojbina Slovena. Legenda ili istorijska realnost?". *Južnoslavenski filolog* 49: 187–220.
- Loma, Aleksandar. 1997. "Drvojedi". *Kodovi slovenskih kultura (Hrana)* 2: 153–162.
- Loma, Aleksandar. 2001. "Crna krvca. Jedan drevni pesnički spoj i simbolika boja u mitološkim osmišljanjima ljudske žrtve. Crnobog i Crnoglav". *Kodovi slovenskih kultura (Boje)* 6: 152–160.
- Loma, Aleksandar. 2002. *Prakosovo. Slovenski i indoevropski koreni srpske epike*. Beograd: SANU.
- Loma, Aleksandar. 2004. "Dimom u nebo. Obred spaljivanja mrtvih u starim i tradicionalnim kulturama. Njegovo osmišljenje u eshatološkim predstavama indoevropskih naroda, sa posebnim ovrtnom na paganske Slovene". *Kodovi slovenskih kultura (Smrt)* 9: 7–64.
- Long, Eleonor. 1978. "Young Man, I Think You 're Dying". U *Ballads and Ballad Research. Selected papers in the International Conference on Nordic and Anglo-American Ballad Research*. University of Washington, May 2–6, 1977. Patricia Conroy, ur. Seattle: University of Washington, 159–171.
- Lopac, Matija. 1960. "Narodne pjesme tipa Vukove pjesme 'Ženidba Dušana' u svijetu etnologije". *Etnološki pregled* 2: 85–152.
- Lorković, Blaž. 1863. "Odgovor na njeka pitanja... Iz okolice karlovačke". *Arhiv za povjestnicu jugoslavensku* 7: 233–248.
- Lovrenčević, Zvonimir. 1979. "Ladarice". *Narodna umjetnost* 16: 137–158.
- Łowmiański, Henryk. 1996 (1979). *Religija Slovena*. Beograd: Slovoğraf.
- Lozica, Ivan. 1997. *Hrvatski karnevali*. Zagreb: Golden marketing.
- Lozica, Ivan. 1999. "Došli smo Vam kolendati". *Narodna umjetnost* 36/2: 67–83.
- Lozica, Ivan. 2002. *Poganska baština*. Zagreb: Golden marketing.
- Lučić, Vida. 1999. *Usporedba mitoloških predodžbi skandinavske i slavenske mitologije*. (diplomski rad, rukopis). Zagreb: Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet, Odsjek za etnologiju.
- Lukić, Slavica D. 2016. *Epska biografija Banović Sekule u južnoslavenskom kontekstu*. Doktorska disertacija. rkp. Beograd: Filološki fakultet.

- Lj. 1889. "Religija Srba i Hrvata na glavnoj osnovi pjesama, priča i govora narodnog. Od Natka Nodila. Dio VII. Vile. U Radu jugosl. akad. sveska 91. str. 181 do 225". *Kolo. List za zabavu i književnost* 2: 28–29.
- MacBain, Alexander. 1989. *Keltska mitologija i religija*. Beograd: Biblioteka Emera.
- Macdonell, Arthur Anthony. 1974 (1898). *Vedic Mythology*. Delhi, Patna: Varanasi, Motilal Banarsidass.
- Máchal, Jan. 1964. "Slavic". U *The Mythology of All Races*, 3. New York: Cooper Square Publishers, Inc., 217–389.
- Maček, Dora. 1997. "Snorri Sturluson i njegova Edda". U Snorri Sturluson. 1997. *Edda. Gylfaginning = Obmanjivanje Gylfija*. Zagreb: ArTresor naklada, 5–13.
- Maerčik, Marija S. 2003. "Ptica-duša v slavjanskoj narodnoj tradicii". *Kodovi slovenskih kultura (Ptice)* 8: 33–42.
- Malinowski, Bronisław. 1971 [1948]. *Magija, nauka i religija i druge studije [Magic, Science and Religion and Other Essays]*. Beograd: Prosvjeta.
- Mallory, James P. 2006. *Indoeuropljani. Zagonetka njihova podrijetla – jezik, arheologija, mit*. Zagreb: Školska knjiga.
- Malnar, Željko. 2003. "Babino ukazanje na gredi". *Globus* 631: 81–83, 10. siječnja.
- Mannhardt, Wilhelm. 1875. *Wald- und Feldkulte. Erster Teil. Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme (Mythologische Untersuchungen)*. Berlin.
- Marčinko, Mate. 1999. "Pradomovina Hrvata i njihovo putovanje kroz prostor i vrijeme do današnje domovine (Nova otkrića i prosudbe)". U *Staroiransko podrijetlo Hrvata. Zbornik simpozija*, Zagreb, 24. lipnja 1998. Zlatko Tomić i Andrija-Željko Lovrić, ur. Zagreb: Kulturni centar pri Veleposlanstvu I. R. Iran u Zagrebu, 117–144.
- Maretić, Tomo. 1882. "Studije iz pučkog vjerovanja i pričanja u Hrvatâ i Srbâ". *Rad JAZU* 60: 117–220; 62: 1–44.
- Maretić, Tomo. 1889. *Slaveni u davnini*. Zagreb: Naklada Matice hrvatske.
- Maretić, Tomo. 1909. *Naša narodna epika*. Zagreb: Knjižara JAZU.
- Margaritoni, Marko. 1998. *Sveti Vlaho. Povjesnice i legende*. Dubrovnik, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Marjanić, Suzana. 1997./1998. "Tragom (i razlikom) Nodilove eufemizacije (zmije i) zmaja". *Otium. Časopis za povijest svakodnevica* 5–6: 82–95.
- Marjanić, Suzana. 1998. "Telurni simbolizam konavoskih vila (Zapisi vilinskih pripovijedaka Katine Casilari u Bogišićevoj cavtatskoj rukopisnoj zbirci usmenih pripovijedaka)". *Dubrovnik. Časopis za književnost i znanost* 1: 44–65.
- Marjanić, Suzana. 1999. "Zaštitna sredstva protiv mōre kao žensko-nikto-morfno demon". *Treća. Časopis Centra za ženske studije* 2/1: 55–71.
- Marjanić, Suzana. 1999a. *Imaginarij mitske botanike u "Pričama iz davnine". Republika. Časopis za književnost* 7–8: 196–212.

- Marjanić, Suzana. 2000. "Vatra kao domovina smrti u Nodilovoj Religiji groba". *Narodna umjetnost* 37/2: 87–107.
- Marjanić, Suzana. 2000a. "Životinjsko u vilinskom". *Treća. Časopis Centra za ženske studije* 2/2: 43–56.
- Marjanić, Suzana. 2002. "Astralna metla i levitacijski performansi vješticijskog tijela". *Treća. Časopis Centra za ženske studije* 1/4: 226–249.
- Marjanić, Suzana. 2002a. "(Dijadna) boginja i duoteizam u Nodilovoj 'Staroj vjeri Srba i Hrvata'". *Narodna umjetnost* 39/2: 175–198.
- Marjanić, Suzana. 2003. "Hijerarhizacija života u Kavanjinovu 'univerzalnom epu' *Povijest vandelska*. Prilog kulturnoj botanici i kulturnoj zoologiji". U *Triplex Confinium (1500–1800). Ekohistorija. Zbornik radova s 3. međunarodne Projektne konferencije održane od 3. do 7. svibnja 2000. u Zadru*. Drago Roksandić i Nataša Štefanec, ur. Split, Zagreb: Književni krug Split, Zavod za hrvatsku povijest Filozofskog fakulteta u Zagrebu, 159–178.
- Marjanić, Suzana. 2004. "Južnoslavenske folklorne koncepcije drugotvorenja duše i zoopsihonavigacije/zoometempsihoze". *Kodovi slovenskih kultura* 9: 208–248.
- Marjanić, Suzana. 2008. "Ognjena Marija kao Agni u Nodilovoj re/konstrukciji 'stare vjere' Srba i Hrvata". *Kodovi slovenskih kultura* 10: 115–137.
- Marjanić, Suzana. 2008a. "Zoosfera Tita Andronika. Ljudska, previše ljudska bestijalnost". *Treća. Časopis Centra za ženske studije* 10/2: 59–82.
- Marjanić, Suzana. 2009. "Zmaj i junak ili kako ubiti zmaja na primjeru međimurskih predaja o grabancijašu i pozaju". *Narodna umjetnost* 6/2: 11–36.
- Marjanić, Suzana. 2010. "Zoopsihonavigacija kao poveznica vješticiarstva i šamanizma". U *Mitski zbornik*. Ines Prica, i Suzana Marjanić, ur. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, Hrvatsko etnološko društvo, Naklada Scarabeus, 123–146.
- Marjanić, Suzana. 2011. "Mitološka i mitotvorna priča o poveznici perunika – Perun". U *Perunovo koplje*. Andrej Pleterski i Tomo Vinšćak, ur. Ljubljana: Inštitut za arheologiju ZRC SAZU, Založba ZRC, Zbirka *Studia mythologica Slavica*, Supplementa 4, 109–120.
- Marjanić, Suzana. 2012. "Od anatolijske boginje ptice grabljivice preko starogrčkih sirena do morskih djevoja u hrvatskim usmenim predajama". *Studia ethnologica Dalmatica* 19: 49–70.
- Marjanić, Suzana. 2014. "Mit i art. Sakralni, ideološki i/ili anarhični link". U *Mit i art. Myth and art. Mitas ir menas*. Zagreb, Kaunas: HDLU, Galerija Meno parkas, Kaunas, 14–24.
- Marjanić, Suzana. 2014a. *Kronotop hrvatskoga performansa. Od Travelera do danas*. Zagreb: Udruga Bijeli val, Institut za etnologiju i folkloristiku, Školska knjiga.
- Marjanić, Suzana. 2015. "Uloga 'mitičnih priča' (bajki) u Nodilovoj re/konstrukciji 'stare vjere'". U *O pričama i pričanju danas*. Jelena Marković i Ljiljana Marks, ur. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, 111–134.
- Marjanić, Suzana. 2017. "Postajanje-Drugim. Fragmenti mačkara Dalmatinske zagore". U *Župa Ogorje. Putovima života i vjere između Svilaje i Moseća*.

- Vicko Kapetanović, ur. Split etc.: Kulturni sabor Zagore, Franjevačka provincija Presvetoga Otkupitelja, Odsjek za povijest Filozofskog fakulteta u Splitu, Župa sv. Jure mučenika, Župa sv. Franje Asiškog, 523–536.
- Marjanić, Suzana. 2018. "A Review of Contemporary Research on Croatian Mythology in Relation to Natko Nodilo". *Traditiones* 47/2: 15–23.
- Marjanić, Suzana. 2018. "Lunarna mitologija. Primjer Nodilove mitologije prirode". U *Tragovi tradicije, znakovi kulture. Zbornik u čast Stipi Botići*. Evelina Rudan, Davor Nikolić i Josipa Tomašić, ur. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada, Hrvatsko filološko društvo, Matica hrvatska, 493–502.
- Marjanić, Suzana. 2019. "Re/konstrukcija 'stare vjere' – na primjeru poklada, pokladne babe i pokladnoga boga. Ilićeva i Nodilova interpretacija poklada". U *Luka Ilić Oriovčanin. Zbornik radova znanstveno-stručnog skupa*. Josip Jagodar i Marijan Šabić, ur. Bibliotheca Croatica: Slavonica, Sirmiensia et Baranyensia. Posebna izdanja. Knjiga 20. Slavonski Brod, Oriovac: Hrvatski institut za povijest – Podružnica za povijest Slavonije, Srijema i Baranje Općina Oriovac, 145–158.
- Marjanić, Suzana. 2019a. "Croatian Folklore Notions of the Post-Mortal and Cataleptic Soul". U *Body, Soul, Spirits and Supernatural Communication*. Éva Pócs, ur. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 109–129.
- Marjanić, Suzana. 2019b. "Izvedbe iskustva smrti/ ritual – estetika pogreba. Primjer – umjetnost performansa". U *Groblja. Književno-kulturna materijalizacija smrti*. Dragan Bošković, ur. Kragujevac: Filološko-umetnički fakultet Kragujevac, 117–128.
- Marjanić, Suzana. 2020. "Folklore Notions of Soul as an Animal (Zoopsychonavigations). Folklore Christianity as the Counterpoint to the dogma of Christianity". U *The Soul in the Axiosphere from an Intercultural Perspective*, 1. Joanna Jurewicz, Ewa Masłowska i Dorota Pazio-Wlazłowska, ur. Cambridge: Cambridge Scholar Publishing, 588–601.
- Marjanić, Suzana. 2020a. "Babina Bilka i bajke o mladoženjama/mladama životinjama. Kontekst – Slavonija". *Radovi Zavoda za znanstveni i umjetnički rad u Požegi* 9: 143–160.
- Marjanić, Suzana. 2021. "Dva epsko-animalistička susreta u interpretacijama Mirjane Detelić i Natka Nodila. Utva zlatokrila i sokol". U *Kule i gradovi*. Lidija Delić i Snežana Samardžija, ur. Beograd: Udruženje folklorista Srbije, Balkanološki institut SANU, 625–640.
- Marjanović, Duš. 1936. "Problem Đerzelez Alije". *Prilozi proučavanju narodne poezije* 1: 90–101.
- Marjanović, Luka. 1864. *Hrvatske narodne pjesme što se pjevaju u gornjoj Hrvatskoj krajini i u turskoj Hrvatskoj*, 1. Zagreb: Troškom i tiskom A. Jakića.
- Marjanović, Vesna. 1996. "Pokladni običaji u Banatu u istočnoj Srbiji". *Etnokulturološki zbornik za proučavanje kulture istočne Srbije i susednih oblasti (Svrljig)* 2: 95–101.
- Marjanović, Vesna. 1998. "Sveta Petka. Porodična i crkvena slava". *Etnokulturološki zbornik za proučavanje kulture istočne Srbije i susednih oblasti (Svrljig)* 4: 233–238.

- Marjanović, Vesna i Dejan Stojilković. 2012. *Živi pokojnik*. Beograd: Službeni glasnik.
- Marković, Mirko. 1977. "Selo Tomašinci kraj Đakova. Prilog poznavanju naseljavanja i narodne starine". *ZNŽO* 47: 5–125.
- Marks, Ljiljana. 1998. "Gledaj kako cavti! Konavoske predaje i legende". *Dubrovnik* 1: 19–43.
- Marks, Ljiljana. 2008. "Interpretativne razine zapisa usmene proze". U *Vidjeti Ohrid. Referati hrvatskih sudionica i sudionika za XIV. Međunarodni slavistički kongres* (Ohrid, 10. – 16. rujna 2008.). Marko Samardžija, ur. Zagreb: Hrvatsko filološko društvo, Hrvatska sveučilišna naklada, 305–332.
- Marks, Ljiljana. 2020. *Zagreb u pričama i predajama. A sad je li to istina ili nije, ja to ne znam*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada, Institut za etnologiju i folkloristiku.
- Marun, Lujo. 1897. "Arkeologički prilozi o religiji poganskih Hrvata (sa slikama)". *Starohrvatska prosvjeta. Glasilo Hrvatskoga starinarskog društva u Kninu* 2: 77–83; 3,4: 142–144.
- Matasović, Ranko. 1996. *A Theory of Textual Reconstruction in Indo-European Linguistics*. Frankfurt am Main: Petar Lang GmbH.
- Matasović, Ranko. 2000. *Kultura i književnost Hetita*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Matić, Svetozar. 1934. "Značenje geografskih detalja u narodnom epu". *Prilozi proučavanju narodne poezije* 1/1–2: 12–15.
- Matić, Svetozar. 1953. "Beleške i objašnjenja". U Vuk Stefanović Karadžić. 1953 (1823). *Srpske narodne pjesme. Knjiga druga u kojoj su pjesme junačke najstarije*. Beograd: Prosveta.
- Matić, Svetozar. 1972. *Novi ogledi o našem narodnom epu*. Novi Sad: Matica srpska.
- Matić, Tomo. 1970. *Iz hrvatske književne baštine*. Zagreb, Slavenska Požega: Matica hrvatska.
- Matić, Vojin. 1972. *Zaboravljena božanstva*. Beograd: Prosveta.
- Matić, Vojin. 1976. *Psihoanaliza mitske prošlosti*. Beograd: Prosveta.
- Matić, Vojin. 1979. *Psihoanaliza mitske prošlosti*, 2. Beograd: Prosveta.
- Matić, Vojin. 1983. *Psihoanaliza mitske prošlosti*, 3. Beograd: Prosveta.
- Matoš, Antun Gustav. 1938. "Povodom izložbe 'Medulića'". U *Ličnosti, problemi i pejzaži*. Zagreb: Nakladni zavod Z. S. O. J., 51–62.
- Matoš, Antun Gustav. 1940. "Keltoslavenski savez". U *Iz stranoga svijeta*. Zagreb: Nakladni zavod Z. S. O. J., 231–234.
- Mauss, Marcel. 1982 (1973). *Sociologija i antropologija*, 1. Beograd: Prosveta.
- McKim Malville, John. *Cosmogony and the Element. The Intuition of Cosmos in Science and Myth*. Dostupno na: http://ignca.nic.in/ps_05004.htm.
- McNally, Raymond T. i Radu Florescu. 1988 (1972). U *potrazi za Drakulom*. Beograd: Prosveta.
- Medenica, Radosav. 1965. *Banović Strahinja u krugu varijanata i tema o neveri žene u narodnoj epici. Studija iz naše narodne poezije*. Beograd: Naučno delo.

- Meletinskij, Eleazar M. 1985. "Perspektive i granice strukturalnog istraživanja folkloru". *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 34: 103–113.
- Meletinskij, Eleazar M. 1985a. *Poetika mita*. Beograd: Nolit.
- Mencej, Mirjam. 1997. *Pomen vode v predstavah starih Slovanov o posmrtnem življenju in šegah ob smrti*. Ljubljana: Slovensko etnološko društvo.
- Mencej, Mirjam. 2001. *Gospodar volkov v slovanski mitologiji*. Ljubljana: Župančičeva knjižnica.
- Meriggi, Bruno. 1964. "Mitološki elementi u srpskohrvatskim narodnim pesmama". *Analii Filološkog fakulteta* 4: 273–279.
- Mify narodov mira. 1980. T.1: A–K. Glavny redaktor S. A. Tokarev. Moskva: Izdatel'stvo "Sovetskaja enciklopedija".
- Mihajlov, Nikolaj Aleksandrovič. 1995. "Ešče raz o *Beloboge i *Černoboge (K možnosti privlečenja nekotoryh kosvennyh istočnikov)". *Slavjanovedenie* 3: 89–96.
- Mikhailov, Nikolai. (Nikolaj Mihajlov). 1997. "Baltoslovanska mitologija. Baltska in slovanska mitologija – slovanska mitologija. Nekaj terminoloških opomb". *Traditiones* 26: 77–99.
- Mikhailov, Nikolai. (Nikolaj Mihajlov). 1998. "Einige Anmerkungen zur slowenischen mythopoetischen Tradition im Rahmen der slawischen Mythologie". *Studia mythologica Slavica* 1: 55–60.
- Mikhailov, Nikolai. (Nikolaj Mihajlov) 1999. "Epitetni značaj slovanskih poganških teonimov kot hipotetična razlaga polikefalnosti nekaterih božanstev (Še enkrat o rekonstrukciji slovanske mitologije)". *Traditiones* 28: 179–183.
- Mihanović, Nedjeljko. 1976. *Pjesničko djelo Vladimira Nazora*. Zagreb: Školska knjiga.
- Miklošič, Franz. 1875. *Die christliche Terminologie der slavischen Sprachen*. Wien.
- Miklosich, Franz. 1886. *Etymologisches Wörterbuch der slavischen Sprachen*. Wien: Wilhelm Braumüller.
- Mikulčić, Fran. 1993 (1876). *Narodne pripovijetke i pjesme iz Hrvatskoga primorja*. Ponovljeno izd. Krasica: KUD "Primorka".
- Milčetić, Ivan. 1877. "Iz života starih Slovinaca". *Vienac* 6: 89–91; 7: 105–108; 8: 127–129.
- Milčetić, Ivan. 1896. "Prporuša". *ZNŽO* 1: 217–218.
- Milčetić, Ivan. 1917. "Koleda u južnih Slavena". *ZNŽO* 22/1: 1–124.
- Milčetić, Ivan. 1997 (1880). "Hrvatske narodne pjesme što se pjevaju u Istri i na Kvarnerskih otocih, preštampane iz 'Naše sloge' podporom Matice hrvatske. U Trstu 1880. str. 390 u VIII. Ciena 1 for." *Vienac* br. 32, 33, 34, 1880. U *Hrvatske narodne pjesme što se pjevaju u Istri i na Kvarnerskih otocih* (preštampane iz "Naše sloge" potporom Matice hrvatske. Trst 1880.). Ponovljeno izdanje priredila Tanja Perić-Polonijo. Pretisak. Pazin: Istarsko književno društvo "Juraj Dobrila". 1997., 487–513.
- Miličević, Milan Đ. 1984 (1867–1877, 1894). *Život Srba seljaka*. Beograd: Prosveta.
- Milinović, Simeon. 1876. "Jezera naokolo Imotskoga Polja". *Vienac*, 802–803.

- Milošević-Đorđević, Nada. 1971. *Zajednička tematsko-sižejna osnova srpskohrvatskih neistorijskih epskih pesama i prozne tradicije*. Filološki fakultet Beogradskog univerziteta. Monografije – Knjiga 41.
- Minichreiter, Kornelija. 1999 (1998–1999). "Ranoneolitički ukop i pogrebni običaji u naseljima starčevačkog kulturnog kompleksa". *Prilozi Instituta za arheologiju u Zagrebu* 15–16: 5–20.
- Misli i pogledi A. G. Matoša. 1955. Izbor tekstova, indeks i objašnjenja: Mate Ujević. Zagreb: Izdanje i naklada Leksikografskog zavoda FNRJ.
- Mišur, Ivo. 2020. "Krsna slava neretvanskih katolika prije Drugoga svjetskog rata". *Služba Božja* 60/2: 175–190.
- Mitologija. *Ilustrirana enciklopedija*. 1990. Richard Cavendish i Trevor O. Ling, ur. Ljubljana, Zagreb: Mladinska knjiga.
- M. K. 1873. "Sunce u naših bajoslovnih ostacih". *Vienac* 26: 410–415; 27: 427–432; 28: 442–445; 29: 459–462.
- Mlač, Krešimir. 1980. "Postanak i razvoj hrvatskog tradicionalnog a osobito epskog pjesništva". *ZNŽO* 48: 351–413.
- Mladenov, Marin. 1970. *Geneza metafore u srpskoj i bugarskoj narodnoj lirici*. Niš: Katedra za srpskohrvatski jezik i bugarski jezik sa južnoslavenskom književnošću više pedagoške škole u Nišu.
- Mode, Heinz. 1983. *Fabeltiere und Dämonen in der Kunst. Die fantastische Welt der Mischwesen*. Stuttgart etc.: Verlag W. Kohlhammer.
- Morin, Edgar. 1981. *Čovek i smrt*. Beograd: BIGZ.
- Morris, Desmond. 1988 (1985). *Govor tijela. Priručnik o ljudskoj vrsti*. Zagreb: August Cesarec.
- Morris, Desmond. 1997 (1994). *I čovjek je životinja. Moje gledanje na ljudsku vrstu*. Zagreb: Prosvjeta.
- Moszyński, Leszek. 2002. "Between Fantasy and Scholarship. On Alleged Early Slavic Deities". U *Mediterranean Ethnological Summer School* (1999; Piran), MESS: *Mediterranean Ethnological Summer School*, Piran, Slovenia 1999 and 2000. Vol. 4. Bojan Baskar i Irena Weber, ur. Ljubljana : Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologiju in kulturno antropologijo, 211–217.
- Mošćenički zbornik. 2006 3/3. Berislav Pavišić, gl. ur. Tomo Vinšćak, gost ur. Rijeka: Katedra Čakavskog sabora Mošćenička Draga, Zavod za kaznene znanosti Pravnog fakulteta Sveučilišta u Rijeci.
- Motz, Lotte. 1996. *The King, The Champion and The Sorcerer. A Study in Germanic Myth*. Wien: Fassbaender.
- Mršević-Radović, Dragana. 1996. "Nema za Rajka kape (ni u Carigradu) (Prilog istoriji značenja)". U *Pravo i lažno narodno pesništvo*. Naučni skup Despotovac, 26–27. 8. 1995/Dani srpskoga duhovnog preobraženja, III; redakcija Pavle Ilić... [i dr.]; glavni urednik Miroslav Pantić. Despotovac: Narodna biblioteka "Resavska škola" (Beograd: Interprint).
- Muraj, Aleksandra. 1987. "Iz istraživanja Žumberka (preperuše, preslice, tara)". *Narodna umjetnost* 24: 157–176.
- Muraj, Aleksandra. 1992. "Simboličke konotacije godišnjih običaja na Baniji". *Narodna umjetnost* 29: 185–218.

- Murko, Matija. 1951. *Tragom srpsko-hrvatske narodne epike. Putovanja u godinama 1930–1932*, 1. Zagreb: JAZU.
- Murray, Grace A. 1996 (1929). *Ancient Rites and Ceremonies*. London: Senate.
- Mušicki, Branko (B. M.). 1875. *Srpske narodne pesme, skupio ih u Sremu B. M. Pančevo*.
- Mužić, Ivan. 1989. *Masonstvo u Hrvata. (Masoni i Jugoslavija)*. Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske.
- Mužić, Ivan, 1989a. *Podrijetlo Hrvata (Autohtonost u hrvatskoj etnogenezi na tlu rimske provincije Dalmacije)*. Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske.
- Mužić, Ivan. 1993. "Uvod. Šamanizam boga Wuotana". U Kornelije Tacit. 1993. *Germanija*. Split: Verbum, 9–28.
- Mužić, Ivan. 2001. *Hrvati i autohtonost na teritoriju rimske provincije Dalmacije*. VII. izdanje. Split: Knjigotisak.
- Müller, Max Friedrich. 1869. *Beiträge zur vergleichenden Mythologie und Ethnologie*. Leipzig: Verlag von W. Engelman.
- Müller, Max Friedrich. 1997 (1891). *Anthropological Religion*. London: Routledge, Thommes Press.
- Müller, Max Friedrich. 1997a (1898). *Lectures on the Origin and Growth of Religion*. London: Routledge, Thommes Press.
- Müller, Max Friedrich. 2010 (1862). *Lectures on The Science of Language* [pre-tisak] The Project Gutenberg EBook of Lectures on The Science of Language by Max Müller.
- Nazečić, Salko. 1959. *Iz naše narode epike*, 1. *Hajdučke borbe oko Dubrovnika i naša narodna pjesma. Prilog proučavanju postanka i razvoja naše narodne epike*. Sarajevo: Svjetlost.
- Niederle, Lubor (i K. Kadlec). 1924. *Slovanské starožitnosti. Oddíl kuturní. Život starých Slovanů*, 2. Prag: Nakladem Bursíka & Kohouta.
- Niederle, Lubor. 1954 (1931). *Slovenske starine*. Novi Sad: Matica srpska.
- Niemčić, Iva. 2002. "Tragom nevidljive plesačice". *Narodna umjetnost* 9/2: 77–92.
- Nikolić, Danica. 1959. "Konj u verovanjima našeg naroda". *Živa antika* 1-2: 271–283.
- Nikolić, Domagoj. 2018. *Ilirija. Sveta zemlja. Stećci i autohtonost*. Zagreb: TELEDisk.
- Nikolić, Vidosava. 1969. "Edipov, Elektrin i drugi rodoskrvni kompleksi u Vukovim zapisima i današnjem našem narodnom usmenom stvaralaštvu". *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 11-15 (1962–1965): 97–117.
- Niševljanin, Pavle Sofrić. 1912. *Glavnije bilje u narodnom verovanju i pevanju kod nas Srba po Angelu de Gubernatisu*. Beograd: Štamparija "Sv. Sava" Kralja Petra ul. br. 9.
- Nodilo, Natko. 1883. "Prvi ljetopisci i davna historiografija dubrovačka". *Rad JAZU* 65: 92–128.
- Nodilo, Natko. *Religija Srba i Hrvata u Zagrebu, 1885.–1888.* (P. O. iz Rada Jug. akad.), Dio I, III, IV, VI (s rukopisnim bilješkama i dodacima V. Jagića). Signatura u Sveučilišnoj knjižnici u Zagrebu R6235.

- Nodilo, Natko. 1905. *Historija srednjega vijeka za narod hrvatski i srpski*, 3. *Varvarstvo otima mah nad Bizantijom, do smrti cara Heraklija (566–641)*. Zagreb: Izdanje i tisak Mile Maravića.
- Nodilo, Natko. 1918. *Essayi. Sa essayem Janka Koharića o Natku Nodilu*. Zagreb: Komisionalna naklada Hrvatskoga štamparskoga zavoda d.d. (Prosvjetna biblioteka; Svezak VI. Izdaje Ivan Bojničić).
- Nodilo, Natko. 1954. *Protiv klerikalizma. Izabrani članci i eseji. S uvodom Vinke Cecaća*. Zagreb: GNZ.
- Nodilo, Natko. 1969 (1874). "Nastupni govor Natka Nodila". U *Franjo Rački, Mihovil Pavlinović, Natko Nodilo, Blaž Lorković. Izbori iz djela. Pet stoljeća hrvatske književnosti* 33. Zagreb: Zora, Matica hrvatska.
- Nodilo, Natko. 1981 (1885–1890). *Stara vjera Srba i Hrvata (Religija Srbâ i Hrvatâ, na glavnoj osnovi pjesama, priča i govora narodnog)*. Split: Logos.
- Nodilo, Natko. 1982. *Izabrani spisi*. Split: Logos.
- Nostradamus, Michel. 1995. *Nostradamusov horoskop*. Zdravko Cikuša, ur. Zagreb: Stari grad.
- Novak, Marija. 2007. *Tragovi hrvatske mitologije*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku.
- Novak, Viktor. 1935. *Natko Nodilo. Rodoljub – naučnik – propovednik slobodne misli*. Novi Sad: Štamparija Jovanović i Bogdanov.
- Novaković, Stojan. 1877. *Srpske narodne zagonetke*. Beograd, Pančevo: Knjižarnica V. Valožića, Knjižarnica Braće Jovanovića.
- Novaković, Stojan. 1879. "Über Legjan-grad (Ledjan-Stadt) der serbischen Volkspoesie". *Archiv für slavische Philologie* 3: 124–130.
- Novaković, Stojan. 1892. "Otkud su postale gdekoje narodne pesme, I. Nahod Simeon i jelinska priča o Edipu". *Nastavnik* 3: 257–266.
- Nožinić, Dražen. 2019. *Ladarice. Ženske obredne povorke*. Beograd: Srpski genealoški centar.
- O'Flaherty, Wendy Doniger. 1980. *The Origins of Evil in Hindu Mythology*. Berkeley etc.: University of California Press.
- O'Flaherty, Wendy Doniger. 1995. *Other Peoples' Myths. The Cave of Echoes*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Olalla, Pedro. 2007. *Mitološki atlas Grčke*. Zagreb: Golden marketing – Tehnička knjiga.
- Orbini, Mavro. 1999. *Kraljevstvo Slavena*. Zagreb: Golden marketing.
- Orchard, Andy. 2002 (1997). *Norse Myth and Legend*. London: Cassell.
- Oswalt, Sabine G. 1980 (1965). *Grčka i rimska mitologija*. Beograd: "Vuk Karadžić", Larousse.
- Otto, Rudlof. 1983 (1971). *Sveto. O vanrazumskom u pojmu božanskog i njegovom odnosu prema razumskom*. Sarajevo: Svjetlost, OOUR Izdavačka djelatnost.
- Otto, Walter Friedrich. 1998 (1956). *Theophania. Duh starogrčke religije*. Zagreb: Matica hrvatska.

- Ovidije (Publije Ovidije Nazon). 1903. *Izabrane pjesme P. Ovidija Nazona*. Preveo za porabu školsku (IV. i V. gimn. razred) Ferdo Pažur. Drugo pregledno izdanje. Varaždin: Tisak i naklada J. B. Stiflera.
- Opsec, Damjan J. 1991. *Slovanska mitologija in verovanje*. Ljubljana: Domus.
- Paglia, Camille. 2001 (1990). *Seksualna lica. Umjetnost i dekadencija od Nefer-titi do Emily Dickinson*. Zagreb: Ženska infoteka.
- Palavestra, Vljako. 1989. "Stojan Janković. Mündliche Überlieferung und historische Wirklichkeit". *Narodna umjetnost* 26: 13–19.
- Paljetak, Luko. 1994. "Stanac u svjetlu Sunca Ivanjske noći". *Dubrovnik* 1-2: 184–202.
- Pandian, Jacob. 1991. *Culture, Religion, and the Sacred Self. A Critical Introduction to the Anthropological Study of Religion*. New Jersey: Prentice Hall, Englewood Cliffs.
- Pasarić, Maja. 2010. "Uloga životinja u predodžbama o smrti i zagrobnom životu u hrvatskoj etnografskoj građi". *Kroatologija. Časopis za hrvatsku kulturu* 1/1: 213–226.
- Paščenko, Evgenij/Jevgenij N. 1983. *V. Nazor i fol'klorizm v horvatskoj literature*. Kijev: Akademija nauk ukrajinskoj SSR, Institut iskusstvovedenija, fol'klora i etnografu im M. F. Ryl'skogo, "Naukova dumka".
- Patton, Laurie L. 1996. "The Fate of the Female Rši: Portraits of Lopâmudrâ". U *Myth and Mythmaking*. Julia Leslie, ur. Cornwall: Curzon Press, 21–38.
- Pavić, Svemir. 1981. "Bilješka priređivača". U Natko Nodilo. 1981 (1885–1890). *Stara vjera Srba i Hrvata (Religija Srba i Hrvata, na glavnoj osnovi pjesama, priča i govora narodnog)*. Split: Logos.
- Pavličević, Dragutin. 1994. *Povijest Hrvatske*. Zagreb: Naklada Pavičić.
- Pavlinović, Marin. 1936. *Mihovil Pavlinović i narodni preporod u Dalmaciji od godine 1848. – 1887. u svjetlu nepoznatih izvora*. Zagreb: Vlastita naklada pisca.
- Pavlinović, Marin. 1962. "Odnosi između Natka Nodila i Mihovila Pavlinovića od 1852–1887". *Historijski zbornik (Zagreb)*, 121–139.
- Pavlović, Milivoj. 1957. "Kamen stanac i vezivanje duše. Folklorističko-semantička rasprava". *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 2-3 (1953–1954): 611–661.
- Pavlović, Miodrag. 1986. *Obredno i govorno delo. Ogledi sa srpskim predanjem*. Beograd: Prosveta.
- Pavlović, Zvezdana. 1973–1974. "Antroponimi tipa Dojčin u našem jeziku". *Onomastica Jugoslavica* 3-4: 87–88.
- Pavlović, Zvezdana. 1982. "Baza tur u patronimiji i toponimiji". *Onomastica Jugoslavica* 10: 171–176.
- Peat, F. David. 2000 (1987). *Sinkronicitet. Most između materije i uma*. Čakovec: Dvostruka Duga.
- Peisker, Jan. 1928. "Koje su vjere bili stari Sloveni prije krštenja?". *Starohrvatska prosvjeta (Nova serija II)* 1-2: 55–86

- Peković, Željko. 1994. "Nastanak i razvoj Crkve sv. Vlahu u Dubrovniku". *Dubrovnik. Časopis za književnost i znanost* 5: 43–78.
- Perić, Dragoljub. 2008. *Teriomorfni junaci slovenske epike. Volh Vseslavjevič i Zmaj Ognjeni Vuk (komparativno-tipološka analiza)*. Beograd: Beogradska knjiga.
- Perić-Polonijo, Tanja. 1996. "Oral Poems in the Context of Customs and Rituals". *Narodna umjetnost* 33/2: 381–399.
- Perowne, Stewart. 1990. *Rimska mitologija*. Opatija: Otokar Keršovani.
- Perwolf, J. 1885. "Slavische Völkernamen". *Archiv für slavische Philologie* 8: 1–35.
- Pešić, Radmila i Nada Milošević-Đorđević. 1984. *Narodna književnost*. Beograd: Vuk Karadžić.
- Pešikan-Ljuštanović, Ljiljana. 2002. *Zmaj despot Vuk. Mit, istorija, pesma*. Novi Sad: Matica srpska.
- Pešikan-Ljuštanović, Ljiljana. 2012. "Aždaja/ala kao ženska hipostaza zmaja?". U *Guje i jakrepi. Književnost, kultura*. Mirjana Detelić i Lidija Delić, ur. Beograd: Balkanološki institut SANU, 43–58.
- Petković, Danijela. 2019. *Junak i siže epske pesme*. Beograd: Institut za književnost i umetnost.
- Petranović, Bogoljub. 1989. *Srpske narodne pjesme iz Bosne i Hercegovine. Lirske*, 1. Sarajevo: Svjetlost.
- Petranović, Bogoljub. 1989a. *Srpske narodne pjesme iz Bosne i Hercegovine. Epske pjesme starijeg vremena*, 2. Sarajevo: Svjetlost.
- Petranović, Bogoljub. 1989b. *Srpske narodne pjesme iz Bosne i Hercegovine. Junačke pjesme starijeg vremena*, 3. Sarajevo: Svjetlost.
- Petrinović, Ivo. 1982. "Predgovor". U *Natko Nodilo. Izabrani spisi*. Split: Logos, 7–42.
- Petrinović, Ivo. 1984. "Natko Nodilo jedan od idejnih začetnika narodnog preporodnog pokreta u Dalmaciji". U *Hrvatski narodni preporod u Splitu*. Duško Kečkemet, Stijepo Obad, Ivo Perić i Nikša Stančić, ur. Split: Logos, 47–57.
- Petrović, Aleksandar. 1939. "Grada za izučavanje naše narodne religije". *Glasnik Etnografskog muzeja u Beogradu* 14: 31–42.
- Petrović, D. Mihailo. 1940. *Božanstva i demoni crne boje kod starih naroda*. Beograd: Zadužbina Luke Čelovića-Trebinjca.
- Petrović, M. S. 1939. "Zmaj Ognjeni Vuk i ognjeni zmaj s vučjom glavom. Podaci o neobičnoj ratnoj spravi koji potiču iz XV veka". *Politika* 8., 9., 10., 11. travnja, 8.
- Petrović, Petar Ž. 1952. "O Perunovu kultu kod Južnih Slovena". *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 1-2: 373–380.
- Petrović, Petar Ž. 1953. "Dualistički motivi u južnoslavenskoj narodnoj ornamentici". *Zbornik Etnografskog muzeja u Beogradu 1901–1951*. Beograd: Naučna knjiga, 212–219.
- Petrović, Petar Ž. 1960. "Motiv ljudskih očiju kod balkanskih Slovena". *Glasnik Etnografskog muzeja u Beogradu* 22-23: 33–56.

- Petrović, Petar Ž. 1964. "O narodnoj pesmi 'Banović Strahinja'". ZNŽO 42: 285–299.
- Petrović, Sreten. 1999. *Srpska mitologija*, 1. Sistem srpske mitologije. Niš: Prosveta.
- Petrović, Sreten. 2000. *Srpska mitologija. Mitologija, magija i običaji. Istraživanje svrljiške oblasti*, 5. Niš: Prosveta.
- Petrović, Svetozar. 1955. "Jugoslaveni i Indija". *Republika* 6: 382–397.
- Pilar, Ivo. 1931. "O dualizmu u vjeri starih Slovjena i o njegovu podrijetlu i značenju". ZNŽO 28/1: 1–86.
- Plas, Pieter. 1997–1998. "Simbolička antropologija, 'AN-TROPE-OLOGY' i etnopoetika. Metaforička upotreba vuka u jednom obrednom tekstu". *Oti-um. Časopis za povijest svakodnevice* 5-6: 72–81.
- Plas, Pieter. 2021. *Mi o vuku. Poetika vuka u vjerovanjima i obrednim praksama*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku.
- Pleterski, Andrej. 2018. "Mythical Landscape. What is it?". U *Sacralization of Landscape and Sacred Places. Proceedings of the 3rd International Scientific Conference of Mediaeval Archaeology of the Institute of Archaeology Zagreb, 2nd and 3rd June 2016*. Juraj Belaj, Marijana Belaj, Siniša Krznar, Tajana Sekelj Ivančan i Tatjana Tkalčec, ur. Zagreb: Institut za arheologiju u Zagrebu, 5–18.
- Plotnikova, Anna A. 1997. "Demonizacija nebeskih pojava u verovanjima Južnih Slovena". *Etno-kulturološki zbornik za proučavanje kulture istočne Srbije i susednih oblasti (Svrljig)* 3: 93–98.
- Pócs, Éva. 1999. *Between the Living and the Dead. A Perspective on Witches and Seers in the Early Modern Age*. Budapest: Central European University Press.
- Pogačnik, Marko. 2000. *Liječenje zemlje. Liječenje sebe*. Zagreb: Alfej.
- Popović Nikolić, Danijela. 2016. *Drugi svet. Studije o demonološkim predanjima i tužbalicama*. Niš: Filozofski fakultet.
- Popović Radović, Mirjana. 1989. *Srpska mitska priča*. Beograd: Rad.
- Porfirogenet, Konstantin. 1994. *De administrando imperio. (O upravljanju carstvom)*. Zagreb: August Cesarec.
- Praktični biblijski leksikon. 1997. Anton Grabner-Haider, prir. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Predanja starih Germana. 1964. Milan V. Dimić, ur. Beograd: Branko Đonović.
- Preller, Ludwig. 1854. *Griechische Mythologie. Erster Band. Theogonie und Goetter*. Leipzig: Weidmannsche Buchhandlung.
- Preller, Ludwig. 1881 (1858). *Römische Mythologie. Erster Band*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Profantová, Zuzana. 1998. "Gramatika národného mytu a folklór". U *Gramatika národného mytu a folklór*, XII. medzinárodný zjazd slavistov v Krakove, september 1998. Zuzana Profantová, ur. Bratislava: Ústav etnológie Slovenskej akadémie vied, 7–26.

- Propp, Vladimir Jakovljevič. 1982. *Morfologija bajke*. Beograd: Prosveta.
- Propp, Vladimir Jakovljevič. 1990. *Historijski korijeni bajke*. Sarajevo: Svjetlost.
- Propp, Vladimir Jakovljevič. 1986. "Ritualni smeh u folkloru (povodom bajke o Nesmejanki)". *Književna kritika* 6: 129–151.
- Prosperov Novak, Slobodan. 2004. *Povijest hrvatske književnosti*, 2. Između Pešte, Beča i Beograda. Split: Marjan tisak.
- Puhvel, Jaan. 1988 (1987). *Comparative Mythology*. Baltimore, London: The Johns Hopkins University Press.
- Rački, Franjo. 1869–1870. "Bogomili i Patareni". *Rad JAZU* 7 (1869): 84–179; 8 (1869): 121–187; 10 (1870): 160–263.
- Rački, Franjo. 1882. "Dva nova priloga za poviest bosanskih Patarena. Kardinala Ivana Torquemade razprava proti bosanskim Patarenom". *Starine* 14: 1–21.
- Radenković, Ljubinko. 1988. "Mitski atributi Starine Novaka u epskoj poeziji južnih Slovena i Rumuna". U *Starina Novak i njegovo doba (zbornik radova)*. Radovan Samardžić, ur. Beograd: Balkanološki institut SANU, posebna izdanja, knj. 35, 211–249.
- Radenković, Ljubinko. 1996. *Simbolika sveta u narodnoj magiji Južnih Slovena*. Niš: Prosveta.
- Radenković, Ljubinko. 1997. "Vodene nemani". *Etno-kulturološki zbornik za proučavanje kulture istočne Srbije i susednih oblasti (Svrljig)* 3: 105–107.
- Radenković, Ljubinko. 1999. "Ljudsko i neljudsko u izgledu mitoloških bića". *Kodovi slovenskih kultura (Delovi tela)* 4: 220–227.
- Radenković, Ljubinko. 2012. "Mitološki elementi u slovenskim narodnim predstavama o žabi". U *Zajedničko u slovenskom folkloru. Zbornik radova*. Ljubinko Radenković, ur. Beograd: Balkanološki institut SANU, Posebna izdanja 117, 379–398.
- Radetić, Ivan. 1879. *Pregled hrvatske tradicionalne književnosti*. Senj: Tisak i naklada H. Luster.
- Radulović, Nemanja. 2005. "Dve metamorfoze u našoj epici". *Svet reči* 19–20: 40–42.
- Radulović, Nemanja. 2009. *Slika sveta u srpskim narodnim bajkama*. Beograd: Institut za književnost i umetnost.
- Radulović, Nemanja. 2011. "Drvo sveta. Problem poetike jednostavnih oblika na primeru jedne formulne slike". U *Živa reč. Zbornik u čast prof. dr. Nade Milošević-Đorđević*. Mirjana Detelić i Snežana Samardžija, ur. Beograd: Balkanološki institut SANU, Filološki fakultet Unverzitetu u Beogradu, 511–550.
- Radulović, Nemanja. 2018. "Nov život Velesove knjige. Preobražaj mistifikacije u svetu knjigu". U *Srpska slavistika 2. Književnost, kultura, folklor, pitanja slavistike: Međunarodni kongres slavista*. Beograd: Savez slavističkih društava Srbije, 301–308.
- Rahner, Karl i Herbert Vorgrimler. 1992. *Teološki rječnik*. Đakovo: Forum bogoslova.

- Rank, Otto. 1964 (1909). *The Myth of the Birth of the Hero and Other Writings*. New York: A Division of Random House.
- Ravlić, Jakša. 1969. "Natko Nodilo". U Franjo Rački, Mihovil Pavlinović, Natko Nodilo i Blaž Lorković. *Izbori iz djela*. Pet stoljeća hrvatske književnosti 33. Zagreb: Zora, Matica hrvatska.
- Razzi, Serafino. 2011. *Povijest Dubrovnika*. Dubrovnik: Matica hrvatska – Ogranak Dubrovnik.
- Rečnik osnovnih feminističkih pojmova. 1999. Zorica Mršević et. al. Beograd: IP "Žarko Abulj".
- Reichelt, Hans. 1913. "Der steinerne Himmel". *Indogermanische Forschungen* 32: 23–57.
- Rešetar, Milan. 1934. "Dubrovačka 'Turica'". *ZNŽO* 29/2: 79–80.
- Ricoeur, Paul. 1981 (1975). *Živa metafora*. Zagreb: GZH.
- Rihtman-Augustin, Dunja. 1992. *Knjiga o Božiću*. Etnološki prikaz Božića i božićnih običaja u hrvatskoj narodnoj kulturi. Zagreb: August Cesarec, Mosta, Institut za etnologiju i folkloristiku.
- Robinson, Herbert Spencer i Knox Wilson. 1976. *Mitovi i legende svih naroda*. Beograd: Izdavačko preduzeće "Rad".
- "Rodnovjerje". Dostupno na: <http://hr.wikipedia.org/wiki/Rodnovjerje>.
- Rohde, Erwin. 1991 (1925). *Psyche. Kult duše i vera u besmrtnost kod Grka*. Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Róheim, Géza. 1976 (1943). *Nastanak i funkcija kulture*. Beograd: BIGZ.
- Rudan, Evelina. 2016. *Vile s Učke. Žanr, kontekst, izvedba i nadnaravna bića predaja*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada, Povijesni i pomorski muzej Istre.
- Russell, Jeffrey B. 1982 (1977). *Mit o đavolu*. Beograd: Zenit.
- Ruvarac, Ilarion (Vajunov). 1857 (1884). "Prilogъ k ispitivanju srbskihъ junačkihъ pesama". *Sedmica: list za nauku i zabavu* 4: 25–27, 5: 33–36, 7: 49–52, 9: 68–69, 11: 81–83, 12: 89–90, 15: 113–114, 18: 137–138, 21: 161–162, 23: 177–178, 25: 193–194, 27: 211–213, 31: 243–245, 34: 265–268.
- Ruvarac, Ilarion. 1881. "Debelić Novak i Starina Novaka". U *Prilozi k objašnjenju izvora srpske istorije*. Beograd: Glasnik Srpskog učenog društva 49: 42–43.
- Rybakov, Boris Aleksandrovič. 1994 (1981). *Jazyčestvo drevnih slavjan* (drugo izdanje). Moskva: "Nauka".
- Ryley Scott, George. 1996 (1966). *Phallic Worship. A History of Sex & Sexual Rites*. London: Senate.
- [s. a]. 1886. "Rad Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti. Knjiga LXXVII. Razred filologičko-historički i filosofičko-juridički. XII. U Zagrebu 1885." *Književna smotra* 3: 17–19).
- Sabić, Marin. 1886. "Mit u tradicionalnoj književnosti hrvatskoj i srpskoj". *Iskra. Književno-poučni list* 6: 45–46; 7: 54–55; 8: 62–63; 10: 77–78; 14: 112–114; 16: 128–130.

- Sahlins, Marshall. 1977. "Colors and Cultures". U *Symbolic Anthropology. A Reader in the Study of Symbols and Meanings*. Janet L. Dolgin, David S. Kemnitzer i David M. Schneider, ur. New York: Columbia Univeristy Press, 165–180.
- Samardžija, Snežana. 1987. "Usmeno predanje između verovanja i umetnosti reči ('blagovijest pripovijest')". *Polja* 340: 243–248.
- Samardžija, Snežana. 2006. "Slojevi jedne metafore. Između kalendarske godine i patrijarhalne zadruge". U *Godišnjak Katedre za srpsku književnost sa jugoslavenskim književnostima. Posvećeno uspomeni na dr. Živana Živkovića*. Boško Suvađić, ur. Beograd: Filološki fakultet Univerziteta u Beogradu, 39–74.
- Samardžija, Snežana. 2008. *Biografije epskih junaka*. Beograd: Društvo za srpski jezik i književnost.
- Samardžija, Snežana. 2008a. "Delokrug žrtve u strukturi epske pesme". U *Srpsko usmeno stvaralaštvo. Zbornik radova*. Nenad Ljubinković i Snežana Samardžija, ur. Beograd: Institut za književnost i umetnost, 273–300.
- Samardžija, Snežana. 2011. *Oblici usmene proze*. Beograd: Službeni glasnik.
- Sax, Boria. 2001. *The Mythical Zoo. An Encyclopedia of Animals in World Myth, Legend, & Literature*. Santa Barbara etc.: ABC-Clio.
- Saxo Grammaticus. 1984. *Danorum Regum Heroumque Historia, Liber X-XVI*, E. Christiansen, ur. Oxford: BAR International Series 118 (i).
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. 2000. *Filozofija mitologije*, 2. Zagreb: Demetra.
- Schmaus, Alois. 1967. "Neomitologizmot' i južnoslovenskata narodna epika". *Literaturen zbor* 3: 1–10.
- Schmaus, Alois. 1973. "Volksmythologie und Heldenepik". U Alois Schmaus. *Gesammelte slavistische und balkanologische Abhandlungen*. II. Teil. München: Dr. Rudolf Trofenik.
- Schreiber, Hermann i Georg. 1962. *Prijestolja pod pijeskom. Vladari i države starih vremena*. Zagreb: Epoha.
- Schrempp, Gregory. 1997. "Comparative Mythology". U *Folklore. An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music, and Art*, 1: A-H. Thomas A. Green, ur. Santa Barbara etc.: ABC-Clio, 135–140.
- Schwartz, Wilhelm. 1885. *Indogermanischer Volksglaube. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der Urzeit*. Berlin: Verlag von Oswald Seeheagen.
- Seeman, Erich. 1890. *Mythologija*. Zagreb: Knjižara Dioničke tiskare.
- Senjski uskoci u narodnoj pjesmi i povijesti. 1983. Anđelko Mijatović, prir. Zagreb: NZMH.
- Shah, Idries. 1989. *Orijentalna magija*. Beograd: BIGZ.
- Sikimić, Biljana. 1996. *Etimologija i male folklorne forme*. Beograd: Institut za srpski jezik SANU.
- Simek, Rudolf. 1998. *Lexikon der germanischen Mythologie* (2. izdanje). Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.

- Skok, Petar. 1950. *Slavenstvo i romanstvo na jadranskim otocima. Toponoma-
stička ispitivanja*. Zagreb: Jadranski institut JAZU.
- Skok, Petar. 1971–1974. *Etimologijski rječnik hrvatskoga i srpskoga jezika*. Za-
greb: JAZU: GZH.
- Slapšak, Svetlana. 1979. "Petka i Nedeljka, dve antroponimičke prevedenice".
Onomatološki prilozi 1: 81–85.
- Sloterdijk, Peter. 1992. *Kritika ciničkoga uma*. Zagreb: Globus.
- Ślupecki, Leszek Paweł. 1994. *Slavonic Pagan Sanctuaries*. Warsaw: Institute
of Archaeology and Ethnology Polish Academy of Sciences.
- Ślupecki, Leszek Paweł i Roman Zaroff. 1999. "William of Malesburg on Pagan
Slavic Oracles. New Source for Slavic Paganism and Its Two Interpretati-
ons". *Studia mythologica Slavica* 2: 9–20.
- Smičiklas, Tadija. 1882. *Poviest hrvatska. Dio prvi. Od najstarijih vremena do
godine 1526*. Zagreb: Naklada Matice hrvatske.
- Solar, Milivoj. 1998. *Edipova braća i sinovi. Predavanja o mitu, mitskoj svijesti
i mitskom jeziku*. Zagreb: Naprijed.
- Srejić, Dragoslav. 1955. "Jelen u našim narodnim običajima". *Glasnik Etno-
grafskog muzeja u Beogradu* 18: 231–237.
- Srejić, Dragoslav i Aleksandrina Cermanović. 1979. *Rečnik grčke i rimske
mitologije*. Beograd: Srpska književna zadruga.
- Srpske slave. *Narodni običaji i verovanja. Narodne pesme i zdravice. Slavska
jela i pića*. 1988. Bratislav Grubačić i Momir Tomić, ur. Beograd: Litera.
- Srpski mitološki rečnik. 1970. Špiro Kulišić, Petar Ž. Petrović i Nikola Pantelić,
ur. Beograd: Nolit.
- Stančić, Nikša. 1980. *Hrvatska nacionalna ideologija preporodnog pokreta u
Dalmaciji (Mihovil Pavlinović i njegov krug do 1869)*. Zagreb: Institut za
hrvatsku povijest.
- Starac, Ranko. 1992. "Silvan, Perun i zeleni Juraj". *Jurina i Franina. Časopis za
istarsko domaćinstvo* 51: 58–61.
- Starhawk. 2000. *Spiralni ples. Preporod drevne religije Boginje*. Zagreb:
Liberata.
- Stefanović, Mila. 1996. "Feminološki pristup usmenoj književnosti". *ProFemi-
na. Časopis za žensku književnost i kulturu* 7: 107–111.
- Stefanović, Svetislav. 1936. "Sunčani mit u našoj narodnoj poeziji". *Prilozi pro-
učavanju narodne poezije* 1: 35–42.
- Stefanović, Svetislav. 1937. *Studije o narodnoj poeziji*, 1–2. Beograd: [s. n.].
- Stefanović, Svetislav. 1938. "Sunčani mit u našoj narodnoj poeziji i pesma o
Strahinjiću Banu". *Prilozi proučavanju narodne poezije* 5/2: 257–260.
- Stephens, John. 2000. "Myth/mythology and Fairy Tales". U *The Oxford Com-
panion to Fairy Tales*. Jack Zipes, ur. Oxford, New York: Oxford University
Press, 330–334.
- Stigliano, Tony. 2002. "Fascism's Mythologist Mircea Eliade and the Politics
of Myth". *ReVision* 24/3: 32–38.

- Stipčević, Aleksandar. 1981. *Kultni simboli kod Ilira. Građa i prilozi sistematizaciji*. Sarajevo: ANUBiH.
- Stojadinović, Blagoje. 1869. *Srpske narodne pesme (epske)*, 1-2. Beograd: Državna štamparija.
- Stojanović, Mijat. 1867. *Pučke pripoviedke i pjesme*. Sabrao i pisao. Zagreb.
- Stojković, Marijan. 1930. "Komoštre". ZNŽO 27: 232-242.
- Stojković, Marijan. 1933. "Rog". ZNŽO 29/1: 60-73.
- Stojković, Marijan. 1934. "Pojas". ZNŽO 29/2: 1-19.
- Stojković, Marijan. 1935. "Sobna prašina, smeće, metla i smetlište". ZNŽO 30/1: 17-31.
- Stratimirović, Đorđe. 1936. "O nekim narodnim pesmama paganskog porekla". *Godišnjak Matice srpske. Kalendar za prestupnu 1936. godinu*, 139-150.
- Strenski, Ivan. 1993 (1987). *Four Theories of Myth in Twentieth Century History. Cassirer, Eliade, Lévi-Strauss and Malinowski*. Houndmills etc.: The Macmillan Press Ltd.
- Strutynski, Udo. 1984. "The Survival of Indo-European Mythology in Germanic Legendry Toward an Interdisciplinary Nexus". *Journal of American Folklore* 97/383: 53-56.
- Sturluson, Snorri. 1997. *Edda. Gylfaginning = Obmanjivanje Gylfija*. Zagreb: ArTresor naklada.
- Suvajdžić, Boško. 2005. *Junaci i maske. Tumačenje srpske usmene poezije*. Beograd: Društvo za srpski jezik i književnost Srbije.
- Suvajdžić, Boško. 2007. *Ilarion Ruvarac i narodna književnost*. Beograd: Institut za književnost i umetnost, Društvo za srpski jezik i književnost Srbije.
- Suvajdžić, Boško. 2012. *Dnovidе vode. Folklorni elementi u srpskoj književnosti*. Novi Sad: Biblioteka Kolesa.
- Suvajdžić, Boško. 2014. "Sekula se u zmiju pretvorio". U *Orao se vijaše*. Niš, Beograd: Filozofski fakultet, Filološki fakultet, 252-271.
- Swami Kriyananda. 1969. *Povijest yoge. Korak prvi. Yoga u lekcijama. 14 koraka do više svijesti*. Rijeka: Ananda-sanga.
- Šajnović, Ivo. 1928. "Sveta Petka i Nedjelja". ZNŽO 26: 378-379.
- Šanjek, Franjo. 1999. "Povijesni pogledi Mavra Orbinija". U *Mavro Orbini. Krajevstvo Slavena*. Zagreb: Golden marketing, 7-54.
- Šegvić, Cherubin. 1898. "Vjera Vidova". *Novi vjek (Split)* 1: 17-24; 2: 89-92; 3: 145-151; 5: 275-279; 6: 341-344; 7: 400-405; 9: 532-538; 10: 599-608; 11: 657-668; 12: 719-724. (Objavljeno u knjizi *Vjera Vidova ili Religija Srba i Hrvata po osnovi Nadka Nodila*, sveučilišnog profesora i člana Jugoslovenske akademije. Spljet: Brzot. Narodne tiskare, 1898.).
- Šentija, Josip. 2000. *S Krležom, poslije '71. Zapisi iz leksikografskog rokovnika*. Zagreb: Masmedia.
- Šešo, Luka. 2016. *Živjeti s nadnaravnim bićima. Vukodlaci, vile i vještice hrvatskih tradicijskih vjerovanja*. Zagreb: Jesenski i Turk.
- Šidak, Jaroslav. 1975. *Studije o 'Crkvi bosanskoj' i bogumilstvu*. Zagreb: Sveučilišna naklada Liber.

- Šikić, Zvonimir. 2001. *Knjiga o kalendarima*. Zagreb: Profil International.
- Šimunović, Petar i Marko Lukenda. 1995. "Osobno ime Vid". *Rasprave Zavoda za hrvatski jezik* 21: 213–225.
- Širola, Božidar. 1938. "Novalja na Pagu". *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena* 31/2: 41–134.
- Šišić, Ferdo. 1912. "Natko Nodilo". *Kolo Matice hrvatske* 7: 282–313.
- Šišić, Ferdo. 1919. "Nekrolozi. Natko Nodilo". *Ljetopis Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti za godinu 1918* 33: 96–143.
- Škobalj, Ante. 1970. *Obredne gomile. Na temelju arheoloških nalaza povijesno-teološka rasprava o religiji i magiji*. Sveti Križ na Čiovu.
- Škokić, Tea. 2001. "Feministička antropoloska kritika. Od univerzalizma do razlike". *Etnološka tribina* 24/ 31: 5–20.
- Šmitek, Zmago. 1998. "Kresnik. An Attempt at a Mythological Reconstruction". *Studia mythologica Slavica* 1: 93–118.
- Šmitek, Zmago. 1999. "The Image of Real World and the World Beyond in the Slovene Folk Tradition". *Studia mythologica Slavica* 2: 161–195.
- Šrepel, Milivoj. 1993. "Bilješke". U Kornelije Tacit. *Germanija*. Split: Verbum, 80–91.
- Šulek, Bogoslav. 1878. "Zašto Slaveni poštuju lipu?". *Rad JAZU* 43: 149–188.
- Šurmin, Gjuro. 1900. "Mitologične narodne pjesme". *Vienac* 8: 122–123; 9: 138–139; 10: 156–158; 11: 171–172; 12: 186–189; 13: 204–205; 14: 219–221; 16: 252–254; 17: 264–266; 18: 281–283.
- Švoger, Vlasta. 2012. *Ideali, strasti i politika. Život i djelo Andrije Torkvata Brlića*. Zagreb: Hrvatski institut za povijest.
- Tabori, Paul. 2000 (1973). *Povijest ljudske gluposti*. Zagreb: Prosvjeta.
- Tacit, Kornelije. 1993. *Germanija*. Split: Verbum.
- Talija, U. 1916. "Sv. Vlaho mučenik, Sv. Vlaho biskup i mučenik". *List Dubrovačke biskupije* 2: 52–61.
- Thomas, Louis-Vincent. 1980 (1975). *Antropologija smrti*, 1–2. Beograd: Prosveta.
- Tijan, Pavao. 2019. *Proces nastajanja slavenskih naroda i drugi eseji*. Zagreb: AGM.
- Tilak, Bâl Gangâdhar. 1987 (1903). *Arktička pradomovina Veda*. Beograd: NIRO "Književne novine".
- Tokarev, Sergej A. 1978 (1964). *Rani oblici religije i njihov razvoj*. Sarajevo: Svjetlost.
- Tolstaya, Svetlana M. 1999. "Slavic Folk Conceptions of Death According to Linguistic Data". *Etnolog. Glasnik Slovenskega etnografskega muzeja* 1: 17–26.
- Tolstoj, Nikita Ilić. 1995. *Jezik slovenske kulture*. Niš: Prosveta.
- Tolstoj, Nikita Ilić. 1995a. "Gromovaja strela". U *Slavjanskije drevnosti. Etnolingvističeskij slovar' pod redakcij N. I. Tolstogo*, 1: A–G. Moskva: Meždunarodne otnošenija, 561–563.

- Toporov, Vladimir Nikolajevič. 1980. "Badnjak (Python, Ahi Budhnyà)". *Delo* 11-12: 78-93.
- Toporov, Vladimir Nikolajevič. 2002. *Predzgodovina književnosti pri Slovanih. Poskus rekonstrukcije (Uvod v preučevanje zgodovine slovanskih književnosti)*. Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta.
- Torbrügge, Walter. 1969 (1967). *Pradavna Evropa*. Rijeka: Otokar Keršovani.
- Tordinac, Nikola. 1883. *Hrvatske narodne pjesme i pripoviedke iz Bosne*. (drugo popravljeno izdanje). Vukovar: Naklada i tisak Ern. Jančika.
- Traljić, Seid. M. 1961. "Natko Nodilo kao urednik Narodnog lista". *Radovi Instituta JAZU u Zadru* 8: 123-133.
- Trojanović, Sima. 1901. "Stari slovenski pogreb". *Srpski književni glasnik* (Knjiga treća) 11: 50-60, 12: 125-137.
- Trojanović, Sima. 1911. "Glavni srpski žrtveni običaji". *Srpski etnografski zbornik*. Knjiga 17. Beograd: Državna štamparija Kraljevine Srbije.
- Trojanović, Sima. 1930. "Vatra u običajima i životu srpskog naroda". *Srpski etnografski zbornik*. Knjiga 45. Beograd: Srpska kraljevska akademija.
- Trošelj, Mirjana. 2013. "Mirila. spomenici dušama". U *Mirila. Nematerijalna kulturna baština*. Koraljka Jurčec Kos, Mirjana Trošelj, Tomo Vinšćak i Josip Zanki, ur. Zagreb: Galerija Klovićevi dvori, 31-37.
- Trubarac Matić, Đordina. 2019. *U jelenovom kolu. Motiv jelen u srpskoj obrednoj lirici*. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Truhelka, Ćiro. 1911. "Testament gosta Radina". *Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine* 23: 353-357.
- Truhelka, Ćiro. 1985. "Larizam i krsna slava". U *O krsnom imenu*. Ivan Kovačević, prir. Beograd: Prosveta, 342-406.
- Turner, Terence. 1991. "'We Are Parrots', 'Twins Are Birds'. Play of Tropes as Operational Structure". U *Beyond Metaphor. The Theory of Tropes in Anthropology*. James W. Fernandez, ur. Stanford: Stanford University press, 121-158.
- Tylor, Edward Burnett. 1871. *Primitive Culture. Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*, 1, London: Estes & Lauriat.
- Ujević, Augustin. 1912. "Pokojni Nodilo". *Bosanska vila* 11-12: 170-180; 13-14: 196-197; 15-16: 222-223.
- Ujević, Tin. 1966. *Autobiografski spisi. Pisma. Interviewi*. Zagreb: Znanje.
- Uspenski, Boris. A. 1980. "Paganski refleksi u slovenskoj hrišćanskoj terminologiji". *Delo* 11-12: 94-98.
- Vajs, Nada. 1989. "Struktura fitonima onomasiološki motiviranih religijom i drugim srodnim sadržajima". *Rasprave Zavoda za jezik* 15: 239-273.
- Vajs, Nada. 1991. "Fitonimijska sastavnica u hrvatskim prezimenima". *Rasprave Zavoda za hrvatski jezik* 17: 293-323.
- Valjavec, Matija Kračmanov. 1858. *Narodne pripovjedke skupio u i oko Varaždina*. Varaždin.

- Valjavec, Matija. 1965. "O rodjenicah i sudjenicah". *Književnik* 2: 52–61.
- Valk, Ülo. 2001. *The Black Gentleman. Manifestations of the Devil in Estonian Folk Religion*. FF Communications No. 276. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia: Academia Scientiarum Fennica.
- Vaňa, Zdeněk. 1983. *The World of the Ancient Slavs*. London: Orbis Publishing.
- Veleckaja, Natalija Nikolaevna. 1996. *Mnogobožačka simbolika slovenskih arhajskih rituala*. Niš: Prosveta.
- Velesova knjiga, 1. 2000. Prevod i komentari Radivoje Pešić. Beograd: Pešić i sinovi.
- Veljačić, Čedomil. 1980. "Avesta. Kult mudrosti u Iranu". U Rada Iveković i Čedomil Veljačić. *Indijska i iranska etika*. Sarajevo: Svjetlost, 503–553.
- Veljačić, Čedomil. 1983. *Filozofija istočnih naroda, 2. Iran, islam, Kina, Japan i odabrani tekstovi*. Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske.
- Veyne, Paul. 1986. "Mnogostrukost i analogičnost svijeta istine". *Gordogan* 20–21: 137–145.
- Vidaković, Josip. 2001. *Povijest hrvatskog novinstva. Zadar u XIX. st.* Zagreb: Hrvatsko komunikološko društvo: Nonacom.
- Vidović Bolt, Ivana, Branka Barčot, Željka Fink Arsovski, Barbara Kovačević, Neda Pintarić i Ana Vasung. 2017. *Rječnik hrvatskih animalističkih frazema*. Zagreb: Školska knjiga.
- Vince, Zlatko. 1978. *Putovima hrvatskoga književnog jezika. Lingvističko-kulturnopovijesni prikaz filoloških škola i njihovih izvora*. Zagreb: SNL.
- Vince-Pallua, Jelka. 1995/1996. "History and Legend in Stone. To Kiss tha Baba". *Studia ethnologica Croatica* 7/8: 281–292.
- Vinšćak, Tomo. 2002. *Vjerovanje u drveće u Hrvata u kontekstu slavističkih istraživanja*. Zagreb: Naklada Slap.
- Vinšćak, Tomo. 2011. *Tibetski buddhizam i bön*. Zagreb: Ibis grafika.
- Viskovatj [Viskovati], Konstantin. 1935/1936. "O 'Sekulje Drakulovičje (Dragulovičje)' jugoslavjanskih narodnyh pjesen". *Slavia* 14/1–2: 160–163.
- Visković, Nikola. 1996. *Životinja i čovjek. Prilog kulturnoj zoologiji*. Split: Književni krug.
- Visković, Nikola. 2001. *Stablo i čovjek. Prilog kulturnoj botanici*. Zagreb: Izdanja Antibarbarus.
- Vitković, Dimitrije. 1919. "Utjecaj hrišćanske ikonografije na neke narodne pjesme". *ZNŽO* 24: 1–28.
- Vitković, Dimitrije. 1935. "Ko su Gavan i Gavanka u narodnoj pesmi?". *ZNŽO* 30/1: 1–16.
- Vizantiski izvori za istoriju naroda Jugoslavije, 1/3. 1955. Georgije Ostrogorski, ur. Beograd: SANU. (Posebna izdanja – Knjiga 241. Vizantološki institut).
- Vojinović, Jovan B. 1869. *Srpske narodne pripovijetke*. Biograd: Štamparija Nikole Stefnovića.
- Vraz, Stanko. 1847. "Pabirci bajoslovni". *Kolo* 5: 58–59.

- Vražinovski, Tanas. 1998. *Narodna mitologija na Makedoncite*, 1-2. Prilep, Skopje: Institut za staroslovenska kultura, Knigoizdatelstvo Matica makedonska.
- Vrčević, Vuk. 1868. *Srpske narodne pripovijetke, ponajviše kratke i šaljive*. Beograd.
- Vrčević, Vuk. 1881. *Niz srpskih pripovijedaka većinom o narodnom suđenju po Boki, Crnoj Gori i Hercegovini*. Pančevo: Nakladom knjižare braće Jovanović.
- Vrčević, Vuk. 1883. *Tri glavne narodne svečanosti*. Božić, krsno ime i svadba (sabrao po Boki-Kotorskoj, Crnoj-gori i Ercegovini i opisao Vuk S. Vrčević Rišnjaniin). Pančevo: Naklada knjižare braće Jovanović.
- Vrčević, Vuk. 1883a. *Narodne basne (skupio ih po Boki, Crnojgori, Dalmaciji a najviše po Hercegovini Vuk vitez Vrčević)*. Dubrovnik: Naklada knjižare Dragutina Pretnera.
- Vries, Jan de. 1984. "Theories Concerning 'Nature Myths'". U *Sacred Narrative. Readings in the Theory of Myth*. Alan Dundes, ur. Berkeley etc.: University of California Press, 30-40.
- Vukelić, Deniver. 2021. *Magija na hrvatskome povijesnom prostoru*. Zagreb: Školska knjiga.
- Vuletić-Vukasović, Vid. 1916. "Napomene o ikonografiji te imenu sv. Vlaha". *List Dubrovačke biskupije* 2: 30-34.
- Ward, Donald. 1968. *The Divine Twins. An Indo-European Myth in Germanic Tradition*. Folklore Studies 19. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Watkins, Calvert. 1995. *How to Kill a Dragon. Aspects of Indo-European Poetics*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Wenzel, Marian. 1965. *Ukrasni motivi na stećcima. Ornamental motifs on tombstones*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Werner, Karel. 1989. "From Polytheism to Monism. A Multidimensional View of the Vedic Religion". U *Polytheistic Systems*. Glenys Davies, ur. *Cosmos. The Yearbook of the Traditional Cosmology Society* 5. Edinburg University Press, 12-27.
- Willis, Roy. 1996. "Body". U *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Alan Barnard i Jonathan Spencer, ur. London, New York: Routledge, 75-76.
- Woodcock, George. 2000 (1989). *Divot stoljeće. Čovjek drevnog doba i buđenje razuma*. Zagreb: Misl.
- Zamarovský, Vojtech. 1989. *Junaci antičkih mitova. Leksikon grčke i rimske mitologije*. Zagreb: Školska knjiga.
- Zanki, Josip. 2014. "Kameni spavači". *Zarez. Dvotjednik za društvena i kulturna zbivanja*, 11. prosinca. Dostupno na: <http://www.zarez.hr/clanci/kameni-spavaci>.
- Zaradija, Antonija. 1989-1990. "Prijevod 3,8 Knjige o Jobu u hrvatskoglagoljskim rukopisima". *Slovo* 39-40: 127-130.
- Zaradija Kiš, Antonija. 2000. "Keltski tragovi u tradiciji sv. Martina i njihov odraz na hrvatskom prostoru". *Narodna umjetnost* 37/2: 109-120.

- Zaroff, Roman. 2002. "The Origins of Sventovit of Rügen". *Studia mythologica Slavica* 5: 9–18.
- Zaroff, Roman. 2005. "Aśvamedha. A Vedic Horse Sacrifice". *Studia mythologica Slavica* 8: 75–86.
- Zečević, Slobodan. 1962. "Predanja o rusalijskim grobljima u istočnoj Srbiji". *Narodno stvaralaštvo. Folklor* 3–4: 235–243.
- Zečević, Slobodan. 1963. "Desna i leva strana u srpskom narodnom verovanju". *Glasnik Etnografskog muzeja u Beogradu* 26: 195–201.
- Zečević, Slobodan. 1963a. "Južnoslavenski mitski folklor u očima stranaca i Slovena". *Narodno stvaralaštvo. Folklor* 8: 602–609.
- Zečević, Slobodan. 1964. "Ljeljenovo kolo". *Narodno stvaralaštvo. Folklor* 9–10: 702–710.
- Zečević, Slobodan. 1964a. "Tragovi kulta 'Velike majke' u srpskoj narodnoj drami". *Rad X-og kongresa Saveza folklorista Jugoslavije na Cetinju 1963. godine*, 307–315.
- Zečević, Slobodan. 1965. "Orgijastičke svečanosti letnje solsticije". *Narodno stvaralaštvo. Folklor* 13–14: 1053–1062.
- Zečević, Slobodan. 1970. "Motivi naših narodnih verovanja o letnjoj solsticiji". *Glasnik Etnografskog muzeja u Beogradu* 33: 29–42.
- Zečević, Slobodan. 1970a. "Zmija kao faktor geneze prizrenskih lazara". *Glasnik muzeja Kosova* 10 (1965–1970): 121–136.
- Zečević, Slobodan. 1973. *Elementi naše mitologije u narodnim obredima uz igru*. Zenica: Muzej grada Zenice.
- Zečević, Slobodan. 1974. "Rusalka i todorci u narodnom verovanju severoistočne Srbije". *Glasnik Etnografskog muzeja* 37: 109–138.
- Zečević, Slobodan. 1981. *Mitska bića srpskih predanja*. Beograd: Vuk Karadžić, Etnografski muzej.
- Zečević, Slobodan. 1982. *Kult mrtvih kod Srba*. Beograd: Vuk Karadžić, Etnografski muzej.
- Zima, Dubravka. 2001. *Ivana Brlić-Mažuranić*. Zagreb: Zavod za znanost o književnosti Filozofskoga fakulteta.
- Zlatar, Andrea. 1998. *Autobiografija u Hrvatskoj. Nacrt povijesti žanra i tipologija narativnih oblika*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Zlatković, Dragoljub. 1998. "Praznici u slavu stoke u pirotskom kraju". *Etnokulturološki zbornik za proučavanje kulture istočne Srbije i susjednih oblasti (Svrljig)* 4: 275–280.
- Znayenko, Mirosława T. 1980. *The Gods of the Ancient Slavs. Tatishchev and the Beginnings of Slavic Mythology*. Ohio: Slavica.
- Zorić, Damir. 1987. *Tradicijski oblici seoskih grobova i nadgrobni spomenika na području Jugoslavije*. Magistarski rad. Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu.
- Zorić, Damir. 2020. *Silva rerum. Bilješke o ishodištima pučkih tradicija*. Zagreb, Sarajevo: Synopsis.

- Zorić, Snježana. 1991. *Obred i običaj. Prožimanje religijskog i običajnog u kontekstu liturgijske godine*. Zagreb: Zavod za istraživanje folklora.
- Zotović, Ljubica. 1970. "Promene u formama sahranjivanja zabeležene na teritoriji Jugoslavije u vremenu od I do VI veka". *Leskovački zbornik* 10: 19–24.
- Zuković, Ljubomir. 1985. *O našem usmenom pjesništvu. Studije i ogledi*. Sarajevo: Svjetlost.
- Žanetić, Katarina. 2016. "Božićno koledanje i vseljavanje na otoku Korčuli". *Ethnologica Dalmatica* 23: 71–114.
- Žanić, Ivo. 1986. *Mitologija inflacije. Govor kriznog doba*. Zagreb: Globus.
- Žanić, Ivo. 1998. *Prevarena povijest. Guslarska estrada, kult hajduka i rat u Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini 1990–1995. godine*. Zagreb: Durieux.
- Živančević, Vladimir. 1963. "Volos – Veles, slovensko božanstvo teriomorfnog porekla". *Glasnik Etnografskog muzeja u Beogradu* 26: 33–66.
- Živković, Pavo. 1993. "Pojava bogumilstva i anatema kao način borbe protiv heretika". *Croatica Christiana Periodica* 31: 42–48.

Kazalo slavenskih i baltičkih teonima,* zoomorfnih epikleza i fitonima

- ala, hala (usp. Vala) – 106, 112, 156, 166, 167, 177, 178, 179, 180, 183, 184, 355, 372, 374, 375, 380, 383, 385, 429
- Arapin, troglavi Arapin (usp. Balačko vojvoda, Troglav) – 16, 40, 77, 156, 160, 161, 164–166, 171, 196, 444
- Baba (Baba Zlatna, Zlata, Baba Ruga, Baba Jaga) – 123, 124, 126, 133, 134, 135, 136, 138, 139, 140, 141, 162, 172, 182, 184, 185, 198, 220, 243, 278, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 314, 438
- Balačko; Balačko vojvoda – 16, 77, 156, 161, 163–166, 174, 435, 444, 531
- Baš-čelik (Gvozden-čovjek) – 195, 246, 297
- Bembelj – 284, 285, 324
- b/Bijesi (usp. Jadi, Bjesomar) – 156, 181, 182
- Crnobog, Zcernobog (Helmold I, 52) – 16, 66, 75, 103, 145, 146, 149, 150, 151, 154, 156, 161, 167, 174, 184, 186, 198, 444, 451
- Čoroje – 284, 286, 322, 324
- Crnoglav, Tiarnoglofi – 84, 151, 166, 504
- Dabog/Dažbog, Dajbog, Daždьbogъ (Svarogov/Vidov sin) – 17, 18, 118, 130, 133, 229, 232, 233, 234, 239, 247, 251, 253, 269, 272, 274, 276, 290, 294, 295, 309, 359, 452, 497, 531, 532
- divovi – 40, 164, 238, 264, 300, 301
- Divljan, divlji čovjek – 64, 65, 156, 164
- Dukljan, Dukljan, Dukljanin, car – 250, 251
- Đerzelez Alija (Gerzelez, Đerzelez, prema tur. *gerzelias* – mlad vitez, pobjednik na megdanima) – 166, 289, 386
- Gerovit usp. Jarovit – 270, 271, 444
- grabancijaš, usp. pozoj
- hala, usp. ala 106, 112, 156, 166, 167, 177, 178, 179, 180, 183, 184, 355, 372, 374, 375, 380, 383, 385
- Hors, Chrsъ, Chors – 93, 232, 233, 305, 359, 361
- Jarovit (Gerovit) – 270, 271, 444
- Jarilo (Jarylo) – 89, 120, 317, 319, 320
- Jumis/Sporyš – 122, 196
- Koleda (boginja u Nodilovoj re/konstrukciji) – 136, 282, 291–292, 293; usp.
- Hulda = Koleda, Werre = Vara 290
- krsnik, kresnik – 187, 260, 361
- Lada – 126, 292, 317, 321

* Pridružene indoeuropske teonimne parnjake ne navodim u indeksu. Vidljivi su ta-blično uz svako pojedino slavensko božanstvo.

- Lelja (usp. Vida; *nebesna Vida/Lelja*/Živa/Zemlja/Zora) – 123, 124, 126, 133, 136, 286, 289, 292, 312, 313, 317, 326
- lamja – 374
- Luna, Mjesec – 218, 419, 424, 427
- Ljeljo – 204
- Menes/Mēness (Mjesec, bog Mjeseca) – 420
- Menu – Menulis – 420, 424
- Mokoš – 14, 89, 117, 118, 119, 120, 129, 138, 141, 255, 273, 497, 528
- mora usp. Morana 89, 140, 182, Morana 140, 182; Mora 112, 140, 156, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 187, Vada 140, 156, 180, 183, 184, 185, Kavga 107, 140, 156, 183, 184, 185, 436
- Oganj (Sunce i Oganj kao Svarogova djeca), Janj – 305, 307, 339, 342
- orijašica Vida Vidoševića – 203, 301
- Ognjena (Blažena) Marija, Munja od oblaka, Ognjena Munja;
- Janja/Janja/Ana/Agneza/ Ognjena Marija/Ognjena/Ognjana, usp. Zora – 17, 93, 129, 273 (Ognjena Janja), 282 (Ognjena boginja Koleda), 300, 359, 360, 362, 364, 427, 506
- patuljci – Biber-aga, Aršin-brade-pedalj-čovjeka (300–302)
- Pērkons (Nodilovim bilježenjem – Perkóns) – 356, 363
- Perkūnas (Nodilovim bilježenjem – Perkūnas) – 60, 66, 351, 354, 355, 356, 363
- Perun – 14, 16, 17, 19, 20, 22, 23, 26, 36, 50, 52, 56, 58, 60, 62, 66, 67, 71, 73, 81, 88, 89, 90, 91, 93, 110, 116, 118, 119, 120, 122, 129, 130, 131, 139, 146, 150, 178, 196, 229, 231, 232, 235, 236, 237, 240, 255, 265, 318, 319, 349, 350, 351, 352, 354, 355, 357, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 368, 369, 370, 377, 388, 423, 444, 446, 451, 452, 470, 480, 493, 503, 514, 519, 528, 530, 532, 534
- sv. Petka, usp. Vida/Lelja (Tetka)/(vila) Živa/Zemlja (koncept Majke Zemlje – Terra Mater)/Grozda (“Crna Zemlja”; usp. N313)/Petka (N602) – 130, 133, 136, 273 (ljetna i zimski Sv. Petka), 274
- Porča od Avale – 156, 166, 208, 386
- Porenut – 16, 89, 270, 271, 272, 350, 444, 446, 531
- Porevid – 16, 88, 270 (Porovit), 271, 272, 446, 531
- Pripegala – 16, 88, 272, 444, 446, 487
- Prone (Prove) – 89, 349, 350, 363
- Radogost, Riedegost – 209, 232, 315, 330, 331, 332, 342, 347
- Ruga 112, 140, 140, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 187, 398, 399
- Rujevit/d – 270, 271, 272, 444
- Sola/Saule – 420
- Svantevid, Vid – supstitut – 14, 15, 16, 17, 34, 39, 45, 56, 59, 60, 61, 64, 65, 66, 67, 69, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 92, 93, 98, 99, 100, 101, 106, 107, 109, 110, 112, 113, 114, 118, 119, 120, 123, 128, 134, 136, 145, 146, 149, 150, 151, 154, 160, 167, 168, 178, 184, 198, 229, 230, 231, 232, 235, 236, 238, 246, 249, 250, 270, 271, 272, 273, 278, 279, 305, 318, 331, 332, 338, 346, 349, 350, 351, 352, 353, 356, 358, 361, 363, 415, 416, 417, 420, 443, 444, 445, 446, 451, 452, 457, 472, 474
- Svarog, Vid – supstitut – 16, 17, 72, 81, 231, 232, 234, 239, 272, 305, 331, 350, 359, 421, 446, 451
- Svarožić (polapskobaltički i ruski) – 17, 18, 71, 232, 233, 239, 247, 270, 272, 305, 330, 331, 332, 347, 350, 359, 444

- tènac (ténjac), tenac – 112, 408
- Tiarnoglofi – 84
- Triglav (Pomeranija ili Pomorje – 458) – 18, 77, 84, 161, 246, 249, 250, 252, 444
- Troglav, usp. Crnobog (supstitut) – 16, 77, 150, 156, 161, 163, 164, 165, 166, 167, 171, 173, 174, 186, 194, 197, 198, 208, 531
- Trojan – 18, 50, 81, 93, 120, 246, 247, 248, 249, 250, 383, 384, 402, 522, 532
- Turica – 284, 285, 286
- Ugnis (Znicz) – 362, 363, 376
- Vada (Kavga; usp. m/Mora) – 140, 156, 180, 183, 184, 185
- Veles (Volos) – 16, 17, 50, 66, 71, 90, 91, 92, 93, 94, 96, 97, 101, 104, 109, 116, 118, 120, 122, 129, 130, 146, 150, 152, 178, 179, 184, 197, 231, 235, 236, 237, 240, 272, 353, 368, 369, 370, 446, 451, 499, 502, 516, 523, 526, 531
- Vida/Lelja (Tetka)/(vila) Živa/Zemlja (koncept Majke Zemlje – Terra Mater)/Grozda (“Crna Zemlja”)/Petka – 2., 3. i 8. poglavlje
- vila/e – 433, 437, 445, 451, 452–456, 472
- Vjedogonja, j/Jedogonja – 112, 408
- vještice – 185, 196, 221 (kamenica), 285, 320, 355, 361, 399, 407, 411, 429, 468, 520
- Vrag (vražji alopersonaži): Troglav – Troglav Balačko/ Troglavi Arapin; Zlota Protopopa, Gjergelez – Alija, Porča od Avale; Arapin – Turčin; Turčin Vlah-Alija, Den-Alija Vlahović, Balaban, Kavga i Tafo, Divljan (N167); vukodlak; Ala koja u mrtvoj zimi figurira kao Mora ili Vada; Bijesi/Běsi koji djeluju u razdoblju tri zimna mjeseca, i Jadi koji isto djeluju zimi; ljetni bjesovi (suhi Bijes/*Bijeda*; o borbi ljetnog Bijesa s julijskim bogom) – 156
- v/Vrkolak, usp. aždaja, vukodlak – 161, 276, 376
- zeleni Juraj – 318, 319, 320; Juraj – Mara (blizanački par, mitem) – 54, 122, 183
- Znicz, bog vatre (usp. Ugnis – 362, 363) – 376
- Zora (prepelica) – 17, 20, 23, 122, 133, 136, 175, 192, 193, 194, 196, 197, 198, 199, 200, 210, 231, 239, 244, 246, 252, 253, 255, 292, 293, 326, 328, 360, 420, 427, 429, 434, 531, 532
- zduhač – 385
- Žemina, Žemýna 137
- Živa, Vida, Siwa – 16, 90, 91, 92, 93, 117, 119, 120, 122, 123, 127, 128, 129, 132, 133, 136, 138, 139, 140, 143, 231, 274, 417, 424, 444, 487, 490, 491, 511, 516, 517, 518, 526, 528, 530

Zoomorfne epikleze božanstava (izbor iz Nodilova bestijarija)

- alemperka – 217
 aždaja vs. zmaj – 16, 25, 39, 40, 155, 161, 349, 372, 373, 374, 375, 376 (Vrkolak), 378, 383, 387, 388, 531
 bena (ptica) – 356
 bik – 81, 164, 179, 191, 195, 357, 427, 433
 blavor (*Pseudopus apodus*; *Ophisaurus apodus*), usp. poveznicu uz masku Bembelja – 319, 322
 brav, dušni brav – 104, 259, 279, 427
 buba jelen = jelenjak, jelenak, *Cervus volans* – 314, 346
 div – 300
 feniks – 412
 gavran – 291, 424
 govedo – 159, 164, 406
 guja, usp. zmija – 40, 41, 178, 179, 199, 222, 333, 347, 375, 377, 378
 gundelj (hrušt; pop zlatar – Dubrovnik; Crna Gora – zlatni pop, pop zuk, kokica, majska buba) – 314, 346
 gusak, guska (vidoviti gusak) – 87, 214
 hipogrif, konj-ptica (usp. konj) – 252, 253, 298, 315, 346; Jabučilo – krilati konj vojvode Momčila (252–255)
 hrt – 106, 107, 108, 110, 111, 206, 215, 221, 490
 hrušt (usp. gundelj) – 314, 346
 (žuti) hrt Karaman – 106, 107, 108, 110, 111, 112
 janje (crno janje, Ognjeno Janje) – 104, 106, 162, 166, 264, 293, 335, 347, 360, 434
 jarac (jarac živoderac, *babini jarci*); *jarci petorošćići* – 48, 139, 222, 248, 257, 259, 265, 287, 288, 311, 357, 358
 jegulja – 222
 jelen – 201, 202, 203, 204, 240, 253, 454, 519, 522
 jelenjak, *Cervus volans*, kukac – nebesko – 314, 346
 kameleon – 298
 kokoš (kvočka) – vidovni bogovi – 18, 56, 85, 201, 265, 376
 kokot – 201
 konj, bijeli – solarni hipogrif; ostali; usp. hipogrif – 34, 40, 43, 61, 68, 75, 77, 83, 84, 85, 89, 99, 100, 101, 102, 103, 106, 107, 109, 110, 122, 141, 160, 183, 190, 191, 192, 194, 195, 199, 200, 201, 202, 204, 205, 206, 215, 216, 217, 221, 222, 224, 228, 236, 238, 247, 248, 249, 250, 252, 253, 254, 255, 256, 274, 284, 285, 286, 289, 291, 298, 314, 315, 318, 320, 321, 333, 340, 346, 352, 368, 385, 386, 397, 434, 453, 454; Šarac, konj Marka Kraljevića – 101, 160, 431
 kobila, usp. konj – 85, 102, 183, 253, 255, 432
 košuta – 434
 koza; Babini kozlići, *jarci petorošćići* (222, 257) – 104, 248, 259, 265, 279, 357, 427, 454, 535
 krava – 111, 179, 195, 421, 436
 kukavica, kukovačica – 318, 339, 487
 kuna (zlatka) – 137, 236, 314, 346
 labud – 195, 240, 315, 346
 lasica – 137
 lav, lavica – 73, 74, 253, 256
 (noćni) leptir (leptir-duša) – 300, 398, 399, 454
 lešinari, ptice grabljivice – 85, 370, 407, 409, 506
 lisica – 54, 137, 284, 286
 mačak, mačka – 54, 137, 162, 261, 357

- magarac, mazga – 248, 288, 381
 medvjed – 90, 137, 162, 435
 miš – 300
 mladoženja-životinja – 195
 orao – 201, 236, 237, 240, 346, 382
 (orlujaska pandža), 520
 ovan – 357, 427
 ovca/e – 102, 162, 288, 432, 472
 pas (usp. letipas, Pasunac, Sunco-
 pas) – 6, 37, 105, 106, 110, 111, 112,
 156, 157, 173, 188, 200, 206, 242,
 248, 334, 384, 397, 398, 428, 429
 Pasoglavac – 248
 patka; usp. utva zlatokrila – 214, 215,
 216, 227, 491, 496, 507
 paun – 335; paunica – 297
 pčela – 87, 197, 236, 240, 433
 pijetao (kokot), pjevčič, pijevac – vi-
 dovni bogovi (crni pijevac) – 201,
 261, 328
 pile, pilići – vidovni bogovi – 201,
 419
 popac, šturak, poljski šturak, kuć-
 ni zrikavac (*Gryllus campestris*)
 – 290
 pozoj i grabancijaši, usp. zmaj – 290,
 295, 298, 299, 300, 301, 302, 305,
 307, 378, 379, 387, 467, 497, 506
 prasica (svinja) – Siwa (usp. Vida) –
 118, 119, 131, 132, 137, 140, 141, 142,
 143, 289, 319, 528, 530
 prepelica – Zora – 166, 192, 214, 387
 ptica – usp. hipogrif – 168, 172, 214,
 215, 216, 217, 237, 240, 253, 321,
 328, 346, 356, 380, 398, 407, 409,
 505
 ptice grabljivice – 370, 407, 409, 506
 riba, usp. riba šestokrila – 222, 298,
 334, 341 (zlatoperna riba), 379,
 381 (zlatokrila riba)
 risa riba – 222
 sirene – 435, 506
 sokol – 107, 214, 215, 216, 236, 369,
 370, 371, 490, 507
 svinja, usp. prasica – 118, 119, 131,
 132, 137, 140, 141, 142, 143, 289,
 319, 528, 530
 šturak – usp. popac
 utva zlatokrila; usp. patka – 214, 215,
 216, 227, 491, 496, 507
 tur, usp. Tur, Turica, Turopolje –
 284, 285, 286, 317, 322, 324
 (morski) vepar – 136, 191
 vidra – 201, 333, 347
 vilinski konjić – 454
 vjeverica – 137, 236, 240
 vrabac – 378
 vučji pastir – 309, 321
 Vuk, niktomorni vuk i božji vuk, usp.
 Troglav – 16, 46, 54, 124, 125, 156,
 157, 161, 162, 163, 166, 168, 186,
 192, 197, 199, 201, 202, 208, 214,
 221 (kamenjak), 238, 242, 255,
 269, 276, 301, 309 (kamenjak),
 312, 313, 314, 321, 333, 340, 346,
 373, 382, 383, 384, 385, 386, 387,
 388, 397, 407, 408, 428, 429, 434,
 435, 445, 470
 vukodlak, usp. v/Vrkolak – 112, 156,
 168, 169, 276, 328, 387, 407, 408,
 429, 435, 467, 520
 zagar (lovački pas) – 111, 206
 zec – 137, 300, 376, 434
 zmaj vs. aždaja – 14, 16, 20, 22, 25,
 27, 39, 46, 71, 91, 110, 150, 155, 160,
 164, 165, 166, 167, 173, 178, 192, 197,
 198, 199 (guja), 208, 219, 235, 236,
 237, 238, 240, 255, 295, 296, 297,
 298, 299, 300, 326, 328, 329, 335,
 342, 349, 351, 352, 363, 366, 367,
 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374,
 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383,
 384, 385, 386, 387, 388, 390, 431,
 432, 433, 434, 445, 455, 491, 496,
 497, 498, 501, 502, 505, 506, 514,
 528, 531, 534
 Zmaj od Jastrepca – 367, 368, 372,
 383, 384, 385
 Zmaj Ognjeni Vuk 46, 71, 166, 192,
 208, 255, 382, 383, 385–388, 445

zmija, zmija kućarica, krasa – 39,
40, 66, 108, 150, 156, 168, 169, 172,
178, 196, 198, 203, 235, 236, 237,
238, 240, 252, 256, 312, 319, 335,
363, 368, 370, 371, 373, 374, 375,
376, 377, 378 (Krasa), 379, 385,
387, 388, 429, 455, 490, 497, 525

Zmija mladoženja – 380, 381, 382

zmija kravosica, kraosica, kravosac
– 377, 378

zrikavac – usp. šturak

žaba – 298, 378, 379

žuna – 314, 346

Vegetacijski simbolizam

usp. tablicu u 8. poglavlju i cjeline o *Stablu (od) svjetlosti (arbor mundi)*

- Asclepias acid* – 365
 babina dušica – 139
 balzamični kaloper – 346
 bazga (zova) – 248
 bijeli luk – 88, 97, 104
 bor – 236, 237, 297, 304, 318, 338, 339, 341
 bosiljak – 97, 104, 201, 262, 346
 božur (*Paeonia officinalis*) – 312, 346
 breskva – 239
 breza – 242, 357
 bukva – 239, 340
 cedar – 242
 dafina (*Elaeagnus angustifolia* L.) (usp. lovorika; srpski nazivi, po red naziva dafina koji je najčešći, su i grčka vrba, davina, *davida*, zlolesina, igda, maslenka, mirisava vrba, mirišljava vrba. Čajkanovićev Rečnik srpskih narodnih verovanja o biljkama navodi divlja maslina.) – 94, 237, 240, 340, 341
davida (suha *davida*, usp. dafina) – 340
 dub (usp. hrast) – 139, 237, 352
 đurdica – 319, 346
 glog – 88, 168, 347
 grab – 239
 granica (vrsta hrasta) – 239
 hajdučka trava (*Achillea millefolium*) – “mesečina (trava), kunica, mekušica, paprac, spor, sporiš, stolisnik” – 88, 314, 346
 hrast – 236, 239, 265, 267, 270, 321, 350, 352, 354, 356, 364, 377, 444, imela – 199
 iwanjsko cvijeće – 346
 jabuka – 158, 195, 196, 241, 278, 291, 297, 318, 433
 jasen (*melia*) – 235, 236, 237, 238, 239, 240, 265, 291, 329, 330, 346, 364, 444
 jasenak (*Dictamnus albus*; bijeli jasenak) – 329, 330, 346
 jasika – 290
 javor – 46, 103, 104, 236
 jela – 81, 87, 238, 281, 293
 kadulja (žalfija, *Salvia officinalis*) – 104
 konoplja – 429
 kruška (karamanka) – 111
 kunica (usp. hajdučka trava, stolisnik) – 88, 314, 346
 lijeska – 199
 lipa – 237, 265, 362, 364, 521
 lazarkinja (*Asperula*; *Galium odoratum*) – 346
 lovorika (lovor) – 94, 104, 235, 237, 275, 277, 292, 304, 347, 360
 lješnjak – 358, 434
 maslina – 237, 275
 naranča – 240
 oman (trava) – 317, 346
 orah – 239, 313, 358, 434
 palma – 310, 318
 paprat, propratina/papratina – 88, 325, 346
 perunika (*Iris germanica*) – 19, 22, 319, 351, 352, 388, 506, 534
 Petrovo cvijeće – 347
 pšenica – 104, 262, 332, 347, 384, 385
 rakita – 237
 ruža – 100, 194, 195, 325, 327, 328, 346

sjenovita stabla – 264, 265
smokva – 310, 346, 485
sporiš (*Verbena*), usp. hajdučka trava (*Achillea millefolium*), paprac – 88
Stablo (od) svjetlosti (*arbor mundi*, Vidovo stablo, *Lichtbaum*), Stablo svijeta – 17, 94, 134, 235, 236, 237, 239, 240, 292, 310, 344, 364, 377
stablo zapis, usp. sveto stablo – 263, 264, 266, 267
stolisnik (*Achillea millefolium*) – 88
šimšir – 275
šipak – 240
tamjan – 104, 262
tisa – 237
topola – 290
velestika (miloduh, selen) – 98
vidac (*Herbae genus*) vidovka, vidova trava, vidovčica – 88, 457, 458
trstika – 248
vidova trava, usp. vidac – 88, 457
visibaba – 139
vrbe za družičalo – 346
zimzelena vegetacija – 346, 347
zova (bazga) – 248
žir (hrast) – 354, 358
žito – 104, 140, 259, 262, 328, 335, 346, 347, 375, 378, 443

Imensko kazalo

A

Ackerman, Phyllis 15, 439, 483, 529
Adam iz Bremena (Bremenski) 61, 89, 90, 330, 331,
Afanasjev, Aleksandr Nikolaevič 266, 383, 459, 462, 474, 483
Ahura Mazda 62, 63, 65, 67, 68, 69, 70, 75, 156, 170
Aigremont (Siegmar Baron von Schultze-Galléra) 454
Ajdačić, Dejan 221, 236, 237, 483, 500
Anderson, Earl R. 102, 483
Andrić, Jasna 82, 483
Andrić, Nikola 44, 483
Andrić, Stanko 54, 483
Andrija, sv. 281
Andrijaš, Kraljević Andrija (brat Kraljevića Marka) 46, 103
Anić, Vladimir 141, 483
Anonim (Anonimova Kronika) 95, 96, 176, 209, 210, 379, 449, 450
Antoljak, Stjepan 24, 30, 38, 441, 443, 449, 450, 462, 474, 483
Antonijević, Dragoslav 393, 483
Apulej, Lucije 381
Arapov, D. Ju. 400, 484
Ardalić, Vladimir 124, 484
Armistead, Samuel G. 46, 484
Artemida Efeška 437
Ašvini 5. poglavlje
Atтали, Jacques 229, 418, 426, 484
Atradat (usp. Kir Veliki) 342
Augustin, Aurelije 117, 484
Avesta 39, 40, 55, 62, 63, 64, 65, 67,

68, 75, 173, 175, 218, 219, 254, 269, 342, 345, 357, 363, 424, 427, 467, 468

B

Baba-Novak (Baba Novak), usp. Starina Novak
Bachelard, Gaston 302, 405
Bachofen, Johann Jakob 417, 484
Bajraktarević, Fehim 40, 41, 484
Bajuk (Pecotić), Lidija 19, 459, 484
Balog, Vid 90, 484
Balenović, Vid 227, 484
Bandić, Dušan 263, 277, 280, 284, 312, 313, 328, 394, 419, 421, 484
Banov, Estela 183, 484
Banović, Sekula; usp. Sekula Banović
Banović, Stjepan 46, 103, 110, 370, 387, 484
Banović Strahinja usp. Strahinja, Banović; Strahinja, Strahinjić Ban
Barčot, Branka 139, 523
Baretić, Renato 465, 484
Barford, Paul M. 391, 484
Barjaktarević, Mirko 261, 263, 484
Baroja, Julio Caro 76, 484
Baš, Andrija 102, 484
Begg, Ean 131, 484
Belaj, Juraj 35, 515
Belaj, Marijana 515
Belaj, Vitomir 14, 16, 17, 18, 19, 25, 28, 29, 32, 33, 35, 50, 52, 53, 54, 64, 67, 71, 72, 73, 76, 77, 89, 90, 91, 102,

- 113, 118, 119, 122, 123, 125, 126, 127, 129, 130, 133, 135, 137, 138, 139, 140, 146, 149, 150, 159, 164, 178, 179, 190, 196, 197, 217, 219, 229, 230, 232, 233, 235, 236, 240, 245, 255, 272, 275, 280, 281, 283, 286, 292, 314, 317, 318, 319, 320, 327, 349, 350, 354, 355, 359, 368, 369, 411, 417, 418, 423, 426, 443, 444, 446, 447, 450, 451, 459, 468, 469, 471, 476, 477, 478, 485, 495, 528, 529, 531, 532, 533
- Belamarić, Joško 92, 95, 485
- Bell, Catherine 18, 27, 56, 485, 532, 533
- Belostenec, Ivan 98, 181
- Bešlagić, Šefik 230, 485
- Bettelheim, Bruno 195, 381, 485
- Biezais, Haralds 131, 137, 424, 485
- Bilić, J. 252, 485
- Biljan, Mijo 70, 485
- Biljaković, Morana 19, 22, 388
- Birket-Smith, Kaj 485
- Biti, Vladimir 485
- Blagajić, Kamil 466
- Bogdan-Jug 106
- Bogdanović, David 51, 93, 158, 244, 460, 485
- Bogdanović, Nedeljko 98, 485
- Bogišić, Valtazar 43, 45, 46, 86, 87, 107, 172, 193, 207, 254, 260, 300, 337, 338, 370, 371, 372, 373, 382, 386, 436, 461, 485, 505
- Bolani Dojčin 309, 346
- Bonifačić Rožin, Nikola 184, 486
- Bopp, Franz 51, 486
- Borges, Jorge Luis 349
- Bošković-Stulli, Maja 14, 28, 49, 175, 183, 222, 244, 247, 288, 299, 321, 361, 381, 387, 429, 437, 443, 448, 459, 486, 497
- Bošnjak, Igor 486
- Botica, Stipe 420, 453, 462, 477, 486
- Bourre, Jean-Paul 373, 486
- Božović, Rade 160, 161, 486
- Bracewell, Wendy 456, 486
- Braica, Silvio 362, 487
- Brankovići 206, 256, 305, 367, 386, 387
- Bratić, Dobrila 343, 487
- Bratulić, Josip 419, 487
- Bréal, Michel 49, 296, 341, 366, 416, 453
- Brewster, Paul G. 121, 487
- Bril, Jacques 183, 487
- Brlić-Mažuranić, Ivana 171, 183, 293, 459
- Brückner, Alexander 85, 88, 118, 265, 270, 349, 377, 487
- Budimir, Milan 96, 97, 133, 139, 163, 172, 183, 217, 290, 300, 487
- Bulat, Petar 118, 127, 128, 399, 487
- Bulfinch, Thomas 41, 487
- Burke, Peter 438, 487
- Burkhart, Dagmar 371, 384, 387, 486, 487
- Burt, Raymond L. 470, 487
- Bynum, David 161, 487
- ## C
- Campbell, Joseph 13, 53, 128, 133, 163, 218, 380, 433, 455, 487, 488, 527
- Carroll, Michael P. 442, 488
- Cassirer, Ernst 186, 396, 398, 442, 488, 520
- Cecić, Vinko 152, 488, 512
- Cermanović, Aleksandrina 360, 424, 519
- Chavrak, Zdenko 202, 488
- Chevalier, Jean 189, 224, 253, 256, 266, 285, 380, 387, 417, 488
- Cocchiara, Giuseppe 51, 488
- Cooper, Jean Campbell 218, 224, 380, 381, 383, 384, 433, 454, 488, 505

Conte, Francis 23, 79, 405, 456, 488,
501, 502, 507, 514

Craig, Edward Gordon 261, 262, 488

Cvetković Cevek, Ivan 37, 488

Cvetnić, Marija 79, 488

Č

Čajkanović, Veselin 55, 77, 88, 111,
138, 145, 149, 150, 151, 159, 161, 162,
169, 179, 209, 222, 234, 250, 260,
264, 291, 294, 295, 309, 321, 330,
341, 370, 371, 372, 393, 431, 451,
452, 460, 474, 488, 489

Čale, Frano 277, 489

Čale Feldman, Lada 326, 327, 489

Čapo Žmegač, Jasna 485, 495

Čausidis, Nikos 253, 489

Čekada, Tajči 187

Černelić, Milana 122, 489

Čiča, Zoran 139, 489

Čiurlionis, Mikalojus Konstantinas
19, 187, 534

Čojković, Čubro (Sima Milutinović
Sarajlija) 42, 43, 99, 100, 103, 108,
109, 157, 165, 166, 167, 193, 207,
208, 254, 255, 270, 289, 461, 489

Čolović, Ivan 88, 159, 212, 430, 489

Čović, Mirko 39, 489

Črnja, Zvane 146, 489

Čubelić, Tvrtko 166, 343, 347, 489

Čulinović-Konstantinović, Vesna 131,
489

Čvrljak, Krešimir 449, 474, 489

Ć

Ćorović, Vladimir 68, 489

D

Daemmrigh, Horst S. 194, 489

Daly, Mary 183, 489

Daničić, Gjuro 88, 165, 179, 182, 338,

435, 447, 461, 489

Däniken, Erich von 41, 490

Davidović, Stevan 207, 490

Davidson, Hilda Ellis 126, 490

Davies, Glenys 495, 524

Davies, Jon 393, 490

De Caro, Frank 41, 490

De Gubernatis, Angelo 97, 490

Delić, Lidija 2, 20, 41, 43, 47, 53, 62,
103, 105, 106, 141, 172, 175, 179,
254, 275, 309, 310, 315, 341, 391,
404, 415, 431, 490, 491, 507

Delić, Simona 20, 391, 490

Delorko, Olinko 341, 490

Derrida, Jacques 391, 490

Detelić, Mirjana 107, 166, 170, 171, 173,
175, 213, 215, 216, 315, 490, 491,
507, 516

Detienne, Marcel 202, 491

Deželić, Gjuro Stjepan 466

Deželić, Velimir 27, 368, 466, 491

Dimitrijević, Ivan R. 106, 491

Dimitrijević, Persida 357, 491

Dioklecijan, car 92, 248, 251

Dioskuri (Kastor i Polideuk/ Poluks)
– 5. poglavlje

Dizdarević Krnjević, Hatidža 216,
491

Elči-baša Dojčetić Vuk (usp. Dojče-
vić, Vuk) 8, 309, 311, 346

Dojčević, Vuk 309, 310

Dorson, Richard M. 54, 81, 230, 491

Downing, Christine 433, 491

Dragić, Marko 287, 491

Dragojlović, Dragoljub 146, 147, 151,
152, 218, 491, 491

Dragomanov, Mixailo Petrović 70,
251, 491

Drakula, Vlad Tepeš 373

Drakulović, Sekula 373

Drobnjaković, Borivoje 309, 325, 492
 Držić, Marin 68, 244, 277, 460
 Dukat, Zdeslav 44, 448, 492
 Dukić, Davor 369, 492
 Dukljanin, pop 210
 Dumézil, Georges 75, 89, 229, 245, 451, 471, 492, 492
 Dundes, Alan 70, 492, 498, 501, 524
 Durand, Gilbert 141, 183, 197, 205, 222, 241, 276, 310, 362, 415, 416, 426, 434, 437, 454, 492
 Durkheim, Émile 395, 478, 492
 Dušan, car 404, 406, 431
 Dvorović, Njegoslav (pseudonim Dragutina Hofbauera) 466

DŽ

Džaka, Bećir 39, 248, 492

Đ

Đapović, Lasta 120, 282, 492
 Đorđević, Smiljana 104, 492
 Đorđević, Tihomir 27, 168, 181, 310, 396, 492
 Đurić, Dragana S. 130, 492
 Đurić, Miloš 492
 Đurić, Vojislav 307, 378, 386, 460, 489, 492
 Đurović, Dim. 167, 492

E

Ebbo (nadbiskup Rheimsa) 250
 Edda (usp. Snorri Sturluson) 16, 76, 135, 156, 162, 197, 200, 201, 238, 240, 246, 291, 302, 333, 334, 337, 351, 353, 356, 357, 363, 365, 401, 425, 428, 429, 437, 444
 Edip, kralj (mit i tragedija) 24, 54, 173, 234, 310, 335, 336, 337, 339, 340, 342, 450

Eliade, Mircea 15, 41, 49, 60, 61, 72, 76, 91, 113, 186, 189, 192, 217, 218, 237, 246, 251, 270, 285, 342, 350, 357, 399, 410, 415, 416, 420, 439, 443, 448, 456, 485, 492, 493, 494, 519, 520, 530

Elizarenkova, Tatjana Jakovlevna 243, 493

Endstrasser, Vilko 305, 493

Epstein, Donald 231, 493

Erichsen, Hugo 407, 493

Erman, Vladimir Gansovič 62, 192, 493

Evans, David 135, 493

F

Fadlan, Ahmed ibn (Ahmed ibn Fadlan) 15, 200, 201, 400, 401, 404

Feuerbach, Ludwig 173, 493

Filipović, Milenko S. 26, 407, 411, 493

Fink Arsovski, Željka 139, 523

Firdusi (Abu l'Kasim Mansur; Hasan Firdusi, Firdausi) 39, 40, 41, 342

Fiske, John 296, 493

Florescu, Radu 372, 508

Florschütz, Jos. 377, 493

Fontenrose, Joseph 355, 493

Fortis, Alberto 202, 466

Franki, Anton 474, 475, 493

Franz, Marie-Louise von 371, 493

Franjo Asiški, sv. 507

Frazer, James George 18, 56, 182, 225, 267, 296, 494

Freud, Sigmund 54, 225, 337, 455, 478, 494

Frye, Northrop 333, 435, 494

Fučić, Branko 318, 494

G

Gabričević, Branimir 424, 427, 494

Gadanski, Ivan 477, 494

Gaj, Ljudevit 90, 244, 320,
 Garašanin, Milutin 404, 405, 494
 Gavan, bogati (Sunce *augusta*) 333–335, 347
 Gavazzi, Milovan 76, 82, 83, 86, 113, 280, 317, 326, 327, 494, 496
 Gavrilović, Andra 393, 494
 Geertz, Clifford 478, 494
 Gehlen, Arnold 305, 494
 Geresdorfer, Vera 146, 494
 Gheerbrant, Alain 189, 224, 253, 256, 266, 285, 380, 387, 417, 488
 Gimbutas, Marija 126, 132, 141, 144, 270, 443, 451, 494
 Ginzburg, Carlo 53, 285, 300, 494
 Gluhak, Alemko 370, 416, 494
 Goblet d'Alviella, Eugène, comte 265, 365, 494
 Goldstein, Ivo 37, 67, 245, 494
 Golemi (Golemović-Gjuro) 8, 316, 318, 319, 346
 Gönc Močanin, Klara 68, 494
 Grabovac, Julije 462, 463, 464, 494, 495
 Graça da Silva, Sara 133, 495
 Grassmann, Hermann 374, 467
 Graves, Robert 185, 495
 Grbić, Jadranka 237, 391, 393, 495
 Green, Deirdre 445, 495
 Green, Thomas A. 490, 518
 Grgec, Petar 437, 495
 Grimm, Jakob 32, 51, 61, 93, 102, 135, 137, 139, 175, 190, 235, 240, 290, 291, 307, 333, 343, 351, 363, 375, 395, 398, 410, 442, 447, 455, 495
 Grimm, Wilhelm 51, 467
 Gross, Mirjana 79, 495
 Grčić Manojlo / usp. Gavan, vojvođa 270, 333–335, 347
 Grujić, Radoslav 259, 435, 436, 437, 495

Gržetić, Gašpićev Nikola 344, 451, 495
 Gulin Zrnić, Valentina 20, 466, 495
 Gundulić, Ivan 378
 Gundulić, Ivan Marinov 449
 Gunjača, Zlatko 404, 495
 Gura, Aleksandar V. 137, 370, 378, 382, 495
 Gurdjieff, Georgij Ivanovič 269, 496
 Gušić, Marijana 326, 327, 496

H

Hameršak, Filip 20
 Hameršak, Marijana 25, 496, 535
 Hanson, John 407, 408, 411, 412, 496
 Harris, James Randel 223
 Helmold 5, 13, 15, 26, 32, 53, 57, 60, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 80, 89, 103, 113, 117, 118, 119, 127, 138, 145, 146, 148, 149, 150, 151, 154, 156, 160, 167, 223, 230, 265, 305, 330, 331, 349, 350, 363, 419, 443, 446, 451, 465, 496, 527, 528, 530
 Henriques, Fernando 131, 496
 Hercigonja, Rudolf 93, 496
 Herodot 65, 168, 169, 248, 296, 341, 402, 427, 428, 456, 496
 Hesiod 60, 163, 339
 Hilarion, sv. – Ilarion, Hilar 379
 Hinnells, John 65, 409, 496
 Hirc, Dragutin 378
 Hirtz, Miroslav 214, 496
 Horvat, Josip 148, 496
 Huxley, Francis 380, 385, 496
 Huzjak, Višnja 318, 496

I

Ilić, Luka Oriovčanin 14, 15, 168, 283, 292, 321, 443, 468, 476, 479, 496, 507, 529,
 Ilić, Veselin 474, 496

Ilija, sv. (sv. Ilija gromovnik) 129, 352, 353, 355, 359, 361, 362, 364, 471

Iolar 478

Išgum, Marija 224, 496

Ivan Apostol, sv. (Jovanov konj Labud) 316, 346

Ivan Krstitelj, sv. (sv. Janez Krstnik) 361, 471

Ivanišević, Ivica 465, 484

Ivanov, Vjačeslav Vsevolodovič 14, 18, 29, 33, 65, 88, 129, 130, 145, 146, 154, 181, 183, 189, 224, 236, 359, 368, 369, 385, 446, 497, 528, 533

J

Jacanović, Dragan 229, 253, 260, 293, 435, 436, 468, 497

Jagić, Vatroslav 19, 27, 28, 36, 37, 43, 120, 126, 132, 153, 219, 232, 233, 280, 295, 298, 299, 387, 429, 431, 447, 486, 497, 498, 511, 533

Jakobson, Roman 118, 384, 386, 387, 417, 498

Jakov, sv. 319, 357

Jakovljević, Vladimir 328, 498, 516

Jakšići, blizanački mitem; Dmitar i Bogdan 17, 99, 166, 172–174, 190–193, 198, 199, 206–209, 212–216, 222, 231, 283, 293, 452

Jambrešić, Andrija 462

Jambrešić Kirin, Renata 478, 498

James, Edwin O. 394, 425, 498

Janko Sibirjanin, Janko Hunjadi, János Hunyadi 166, 366, 367, 368, 369, 370, 384, 438, 528

Janković, Nenad Đ. 219, 231, 243, 354, 417, 418, 421, 429, 434, 498

Janković, Vladimir 266, 287, 498

Janković, Stojan (Stojan Janković) 313, 314, 513

János Hunyadi (usp. Janko Sibirjanin)

Jarčević, Slobodan 464, 498

Jardas, Ivo 181, 498

Jež, Željko 43, 498

Ježić, Mislav 26, 50, 55, 60, 62, 63, 72, 81, 102, 111, 130, 172, 173, 192, 214, 242, 247, 256, 280, 351, 354, 360, 362, 365, 374, 393, 402, 406, 435, 498

Johnson, Kenneth 186, 498

Jokić, Jasmina 103, 498

Jones, Ernest 168, 445, 498

Jordan, Gustav 410, 499

Jöckel, Markus 375, 499

Jovan, sv. 251, 281

Jovica Resavac 8, 315, 346

Jovo Budimlija 364, 365, 366

Jovinović, Miloš (Miloš Jovinović) 100, 165, 307, 431

Jug Bogdan (Vratko Nemanjić) 106, 308, 309

Jugovići 110, 308, 309, 470

Jung, Carl Gustav 53, 163, 225

Juraj, sv. (Jure, Đorđe; usp. zeleni Juraj u *Kazalu teonima*) 275, 318, 319, 320, 321, 346, 356, 368, 471, 507

K

Kadžić, Petar (Petar Kačić Peko) 466

Kaica (Radonja) 8, 305, 307, 312, 347, 532

Kajmaković, Radmila 124, 499

Kajsarov, Andrej S. 118, 499

Kalajić, Dragoš 139, 212, 213, 452, 460, 499

Kale, Jadran 139, 175, 499

Kapitanović, Vicko 456, 499

Karadžić, Vuk Stefanović 24, 25, 31, 33, 34, 42, 45, 47, 48, 50, 49, 67, 71, 79, 82, 85, 88, 89, 94, 97, 99,

- 103, 104, 105, 106, 107, 109, 112, 119, 120, 121, 123, 127, 129, 130, 134, 135, 145, 157, 158, 162, 164, 165, 168, 172, 175, 177, 179, 181, 184, 185, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 201, 202, 203, 2015, 207, 208, 209, 210, 212, 213, 214, 216, 221, 222, 223, 231, 237, 240, 241, 242, 243, 244, 246, 247, 250, 251, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 274, 275, 278, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 295, 297, 300, 301, 305, 308, 309, 310, 312, 313, 315, 316, 319, 325, 326, 327, 328, 329, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 351, 352, 353, 354, 357, 359, 360, 366, 376, 378, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 399, 408, 419, 420, 423, 425, 428, 429, 431, 432, 436, 437, 438, 454, 457, 461, 462, 465, 468, 499, 508
- Karaman, Ljubo 404, 499
- Karanović, Zoja 121, 197, 301, 499
- Katanić, Tomaš 313, 500
- Katić, Lovre 102, 500
- Katić, Mario 412, 500
- Katičić, Radoslav 13, 14, 16, 18, 24, 29, 32, 37, 38, 52, 53, 54, 62, 68, 88, 89, 94, 119, 120, 122, 129, 135, 137, 138, 149, 150, 154, 189, 196, 215, 245, 256, 261, 314, 317, 349, 368, 446, 447, 448, 478, 485, 500, 528, 531, 532
- Katunarić, Vjerran 412, 447, 451, 452, 501
- Kauffman, Linda 222, 501
- Kavanjin, Jerolim 176, 210, 335, 377, 379
- Kazimirović, Radovan N. 271, 328, 501
- Kečkemet, Duško 464, 501, 514
- Kekez, Josip 247, 501
- Kemble, John Mitchell 383
- Kheel, Marti 455, 456, 501
- Kilibarda, Novak 386, 434, 501
- Kipre, Ivica 322, 501
- Kir Veliki 342
- Klaić, Vjekoslav 130, 466, 501
- Kleut, Marija 216, 386, 501
- Kluckhohn, Clyde 18, 56, 173, 501, 532
- Knez Lazar, sv. (Lazar Hrebljanović) 88, 430, 431
- Knežević, Anto 149, 378, 501
- Knežević, Srebrica 501
- Knežić, Boško 464, 501
- Koharić, Janko 460, 501, 521
- Kojanov Stefanović, Đorđe 49, 87, 101, 132, 150, 194, 195, 243, 297, 301, 302, 377, 432, 501
- Kořakowski, Leszek 501
- Kolendić, Petar M. 359, 501
- Koljević, Svetozar 442, 501
- Kollár, Jan 464
- Kombol, Mihovil 466, 497
- Kordić, Radoman 392, 502
- Kosančić, Ivan, usp. Milan Toplica 205, 209, 221, 432
- Kovačević, Barbara 139, 523
- Kovačić, Josip 341, 502
- Kostić, Dragutin 85, 216, 342, 372, 373, 387, 502
- Kostić, Miša 369, 502
- Košiček, Marijan 382, 502
- Kovačević, Ivan 357, 495, 502, 522
- Kovačević, Jovan 404, 405, 494
- Kraljević, Gojko 219, 502
- Kraljević Marko (Vukašinović); Marko Mrnjavčević 14, 20, 35, 38, 39, 46, 101, 157, 158, 159, 166, 171, 193, 207, 241, 255, 258, 262, 275, 291, 301, 320, 346, 397, 430, 431, 437, 438, 467, 500
- Krappe, Alexander Haggerty 183
- Krasić, Vladimir 426, 502

Krauss, Friedrich S(alomo) 127, 129, 132, 195, 277, 291, 461, 470, 487, 502
 Krek, Gregor 15, 70, 81, 92, 93, 104, 153, 154, 170, 175, 200, 201, 232, 233, 237, 239, 295, 351, 398, 400, 401, 402, 419, 447, 502, 529
 Kravar, Zoran 20, 210, 470, 502
 Kren, Tatjana 311, 344, 460, 502
 Krivdić, Ivančica 270, 502
 Krleža, Miroslav 20, 21, 47, 148, 368, 430, 431, 463, 477, 493, 494, 502, 535
 Kroch, Karel 37, 502
 Kroje, Monika 377, 502
 Krstić, Branislav 368, 370, 371, 372, 437, 468, 503
 Kuhač, Franjo 466
 Kuhn, Adalbert (Franz Felix Adalbert Kuhn) 14, 51, 60, 239, 252, 362, 364, 365, 366, 374, 383, 385, 392, 422, 447, 452, 454, 503, 528
 Kukuljević Sakcinski, Ivan 27, 129, 453, 466, 503
 Kulišić, Špiro 63, 71, 77, 81, 82, 84, 86, 88, 89, 98, 118, 126, 140, 182, 220, 224, 249, 251, 271, 277, 330, 350, 399, 410, 411, 416, 417, 427, 503, 519
 Kuntić-Makvić, Bruna 352, 503
 Kušar, Marcel 25, 247, 460, 464, 503
 sv. Kuzma i Damjan 224–225
 Kuzmanić, Mario Nepo 462
 Kužić, Krešimir 451, 503

L

Laing, Roland David 225, 503
 Lakićević, Dragan 48, 51, 503
 Lastrić, Ksenija 244, 486
 Lazar Smederevac, sin despota Gjurgja 312, 346
 Lazarević, Stefan; despot 387

Leach, Edmund 381, 503
 Ledić, Franjo 344
 Léger, Louis 13, 24, 25, 26, 153, 154, 176, 380, 445, 459, 503, 527
 Lehmann-Nitsche, Robert 248, 503
 Leka kapetan (Leka Dukadain, Leko Dukagjinac) 121, 270, 347
 Levanat-Peričić, Miranda 20, 177, 503
 Lévi-Strauss, Claude 53, 186, 234, 277, 339, 358, 417, 418, 429, 504, 520
 Levinson, Paul 441, 504
 Lindow, John 199, 401, 429, 504
 Lodge, David 459, 504
 Loma, Aleksandar 61, 62, 68, 84, 89, 146, 151, 154, 157, 158, 161, 170, 172, 174, 190, 207, 220, 359, 379, 406, 452, 497, 504
 Long, Eleonor 341, 504
 Lopac, Matija 163, 504
 Lorković, Blaž 274, 466, 474, 504, 512
 Lovrenčević, Zvonimir 317, 318, 504
 Lovrić, Ivan 466
 Łowmiański, Henryk 32, 61, 69, 86, 90, 151, 231, 232, 249, 271, 272, 331, 395, 402, 445, 504
 Lozica, Ivan 76, 133, 155, 261, 283, 284, 285, 286, 292, 293, 317, 323, 326, 391, 475, 476, 477, 478, 504
 Lučić, Vida 135, 236, 504
 Lukarić (Luccari, Lukarević), Jakov 176, 406
 Lukenda, Marko 472, 521
 Lukić, Slavica D. 370, 504

LJ

Ljutica Bogdan 309, 382, 435

M

MacBain, Alexander 352, 505
 Macdonell, Arthur Anthony 102, 192, 243, 246, 421, 505

- Maček, Dora 200, 302, 505
 Maerčik, Marija S. 242, 505
 Majzner, Milan 328
 Malala, Ivan 411
 Malinowski, Bronisław 56, 186, 478, 520, 533
 Mallory, James P. 32, 505
 Malnar, Željko 141, 142, 505
 Mander, Dušan 442
 Mannhardt, Wilhelm 276, 277, 354, 432, 474, 505
 Marčinko, Mate 105, 505
 Maretić, Tomo 44, 88, 93, 108, 118, 165, 179, 191, 223, 226, 287, 288, 312, 338, 352, 367, 370, 372, 383, 386, 420, 421, 427, 432, 505
 Margaritoni, Marko 96, 505
 Mařík, Vjenceslav Zaboј 466
 Marina, sv. usp. Ognjena Marija 359
 Marinović, Marinko 344
 Marjanović, Duš. 166, 507
 Marjanović, Luka 301, 507
 Marjanović, Vesna 273, 281, 282, 404, 507
 Marković, Jelena 23, 506
 Marković, Mirko 281, 505
 Marks, Ljiljana 23, 285, 295, 379, 391, 448, 506, 508
 Martin, sv. 524
 Marun, Lujo 473, 474, 508
 Matasović, Ranko 25, 196
 Matić, Svetozar 99, 100, 106, 121, 157, 165, 167, 315, 342, 343, 381
 Matić, Tomo 175
 Matić, Vojin 55, 59, 95, 96, 102, 139, 162, 169, 173, 175, 211, 284, 308, 322, 343, 432
 Matoš, Antun Gustav 37, 52, 54, 55, 160, 431, 460, 473, 508, 510
 Mauss, Marcel 399, 471, 508
 McKim Malville, John 70, 508
 McNally, Raymond T. 372, 508
 Medaković, Milorad 458
 Meletinskij, Eleazar M. 40, 47, 49, 509
 Mencej, Mirjam 236, 321, 400, 509
 Meriggi, Bruno 250, 320, 321, 336, 509
 Meštrović, Ivan 160, 430
 Mida 50, 247–249
 Mihovil, sv. 471
 Mihajlov, Nikolaj Aleksandrovič usp. Mikhailov, Nikolai. (Nikolaj Mihajlov) 29, 66, 149, 168, 509
 Mihaljčić, Rade 431
 Mikhailov, Nikolai (usp. Nikolaj Mihajlov) 29, 66, 92, 118, 363, 444, 451, 509
 Mihanović, Nedjeljko 459, 509
 Miklošič, Franz 13, 24, 25, 26, 36, 64, 93, 111, 172, 181, 183, 219, 233, 271, 289, 315, 328, 335, 338, 351, 380, 405, 445, 447, 464, 509, 527
 Milinović, Simeon 466
 Mikuličić, Fran 291, 509
 Milčetić, Ivan 161, 402, 403, 466, 473, 509
 Milica, carica 383, 384
 Miličević, Milan Đ. 45, 97, 161, 237, 239, 258, 263, 273, 279, 326, 399, 419, 468, 509
 Milinović, Simeon 334, 466, 509
 Miloš Kobilić/Obilić 14, 38, 46, 221, 417, 422, 430, 431, 432, 434, 437
 Milošević–Đorđević, Nada 206, 208, 250, 251, 336, 438, 490, 510, 514, 516
 Mina od Kostura 301
 Minichreiter, Kornelija 394, 510
 Mišur, Ivo 257, 510
 Mithra (Mitra) 63, 205, 247, 296, 316, 346
 Mlač, Krešimir 282, 510
 Mladenov, Marin 150, 510
 Mode, Heinz 375, 490, 510, 515
 Modrušić, B. 466

Momčilo vojvoda, ujak Marka Kraljevića 43, 252–255
 Montažstroj 342
 Morin, Edgar 393, 398, 406, 408, 409, 510
 Morris, Desmond 396, 433, 510
 Moszyński, Leszek 29, 151, 295, 349, 510
 Motz, Lotte 61, 89, 90, 285, 510
 Mrnjavčevići (braća Mrnjavčevići – kralj Vukašin, vojvoda / Despot Uglješa i Gojko Mrnjavčević) 255, 343, 431
 Mršević-Radović, Dragana 388, 510
 Mujo Krnjeta, Krnjatina 435, 436
 Muraj, Aleksandra 124, 130, 131, 495, 510
 Murat I. (usp. Kraljević Marko) 20, 430, 431, 432
 Murat II. 367, 369, 370, 371, 372
 Murko, Matija 42, 46, 511
 Murray, Henry A. 483, 491
 Murray, Grace A. 111, 397, 511
 Murtić, Edo 358
 Mušicki, Branko (B. M.) 207, 425, 511
 Mužić, Ivan 61, 62, 109, 146, 418, 475, 511
 Müller, Max Friedrich 14, 18, 26, 27, 32, 33, 35, 41, 42, 49, 51, 54, 56, 60, 81, 101, 173, 186, 189, 192, 211, 212, 213, 214, 215, 230, 231, 287, 294, 298, 392, 395, 410, 411, 416, 422, 447, 448, 456, 467, 474, 511, 528, 529, 533

N

Nahod Momir 306, 336–342
 Nahod Simeun 34, 165, 336, 337, 339
 Naumov, Goce 144
 Naumović Temkin, Eduard 62, 192, 493
 Nazečić, Salko 47, 511

Nazor, Vladimir 336, 459, 469
 Nedjelja, sv. 273, 428
 Nestor (*Kijevski ljetopis* = *Povijest o minulim vremenima*) 14, 72, 90, 118, 350, 361, 405, 446, 528
 Niederle, Lubor 15, 126, 150, 204, 331, 393, 400, 401, 404, 405, 411, 451, 511, 529
 Niemčić, Iva 284, 511
 Nikola, sv. 45, 94, 95, 241, 353
 Nikolić, Danica 85, 249, 253, 397, 511
 Nikolić, Davor 415, 507
 Nikolić, Domagoj 203, 511
 Nikolić, Vidosava 337, 511
 Niševljanin, Pavle Sofrić 97, 248, 457, 511
 Nostradamus, Michel 86, 512
 Novak Debeljak 422, 436, 437, 438, 517
 Novak Grujica (Grujica Novaković) 435, 436, 437
 Novak Starina (Novak Debelić, Baba-Novak) 166, 435, 436, 437, 438, 501, 516, 517
 Novak, Marija 19, 124, 512
 Novak, Viktor 24, 150, 442, 443, 450, 469, 475, 512
 Novaković, Stojan 26, 87, 128, 164, 297, 335, 336, 337, 377, 434, 450, 461, 472, 512
 Nožinić, Dražen 233, 317, 512

O

Oblak Radosav, vojvoda Đurđa Brankovića (Oblačić Rade, Oblačina Rade, Zmaj Oblačić Rade, od Avale Rade; Oblak Rado) 209, 307, 312, 347
 O'Flaherty, Wendy Doniger 53, 102, 512
 Olalla, Pedro 172, 512
 Omer i Merima 341

- Orbini, Mavro 73, 74, 79, 86, 87, 123, 182, 190, 218, 330, 356, 376, 512, 520
- Orchard, Andy 60, 197, 199, 291, 301, 333, 337, 428, 435, 512
- Orlando 92, 95, 176
- Orlović Pavle 8, 325, 346
- Oswalt, Sabine G. 163, 309, 310, 316, 319, 327, 512
- Otto, Rudlof 62, 177, 512
- Otto, Walter Friedrich 101, 233, 269, 512
- Ovidije (Publije Ovidije Nazon) 50, 249, 279, 290, 310, 340, 346, 352, 513
- Ovsec, Damjan J. 19, 513
- Ožegović, Mirko 465
- P**
- Paglia, Camille 433, 513
- Palavestra, Vlajko 314, 513
- Palmotić, Junije 379
- Paljetak, Luko 244, 460, 513
- Pandian, Jacob 54, 513
- Pasarić, Maja 168, 513
- Paščenko, Evgenij/Jevgenij N. 459, 513
- Patai, Raphael 185, 495
- Pavić, Svemir 29, 481, 513
- Pavle Kesarijski, sv. 336
- Pavličević, Dragutin 31, 458, 513
- Pavlimir (Radoslav/Pavlimir, unuk starca Radoslava Bijelog) 210, 211, 379
- Pavlinović, Marin 450, 462, 474, 512, 513, 517, 519
- Pavlović, Miodrag 175, 416, 420, 421, 423, 424, 446, 513
- Pavlović, Milivoj 210, 513
- Pavlović, Zvezdana 285, 309, 513
- Peat, F. David 226, 354, 513
- Peisker, Jan 65, 80, 84, 149, 150, 169, 451, 513
- Peković, Željko 92, 95, 514
- Pepeljuga 194, 340
- Perić, Dragoljub 370, 371, 514
- Perić-Polonijo, Tanja 20, 278, 496, 509, 514
- Perowne, Stewart 296, 297, 514
- Perwolf, J. 70, 514
- Pešić, Radmila 24, 206, 208, 438, 514
- Pešikan-Ljuštanović, Ljiljana 106, 178, 315, 375, 384, 386, 387, 490, 514
- Petar, sv. usp. sv. Rado 152, 332, 347, 389
- Petka, sv. usp. Paraskeva, Pjatnica 129, 130, 136, 273, 274
- Petković, Danijela 216, 514
- Petranović, Bogoljub (Teofil) 99, 106, 108, 121, 164, 165, 171, 207, 208, 217, 222, 256, 313, 333, 340, 343, 367, 369, 370, 371, 382, 385, 387, 388, 432, 433, 434, 461, 497, 501, 514
- Petrinović, Ivo 28, 442, 462, 514
- Petrović, Aleksandar 398, 514
- Petrović, D. Mihailo 70, 151, 155, 173, 468, 514
- Petrović, M. S. 385, 386, 514
- Petrović, Petar Ž. 55, 105, 152, 217, 259, 260, 262, 352, 514, 515, 519
- Petrović, Rastko 20, 480
- Petrović, Sreten 36, 71, 77, 79, 85, 90, 92, 178, 446, 452, 515
- Petrović, Svetozar 68, 515
- Pilar, Ivo 66, 78, 84, 149, 150, 153, 169, 473, 515
- Pintarić, Neda 139, 523
- Plas, Pieter 124, 125, 162, 515
- Pleterski, Andrej 114, 506, 515
- Plohl-Herdvigov, Rikardo Ferdinando 466

Plotnikova, Anna A. 161, 375, 515
 Pócs, Éva 140, 507, 515
 Pogačnik, Marko 219, 515
 Polikrat 341
 Popović Nikolić, Danijela 265, 515
 Popović Radović, Mirjana 222, 460, 461, 515
 Porfirogenet, Konstantin 31, 37, 147, 221, 245, 454, 458, 515
 Preller, Ludwig 98, 123, 131, 191, 205, 252, 399, 422, 448, 515
 Pribojević, Vinko 244
 Prica, Ines 506, 535
 Prijezda, vojvoda (Pojezda i Prijezda) 23, 193, 194, 198, 200, 206, 209, 212, 221, 224, 283, 470, 473
 Propp, Vladimir Jakovljević 49, 132, 185, 252, 289, 516
 Prosperov Novak, Slobodan 465, 494, 516
 Puhvel, Jaan 238, 310, 493, 516

R

Rački, Franjo 27, 28, 38, 147, 152, 450, 512, 516, 517
 Rade (Rado) Neimar 331, 332, 342, 347, 360
 Radenković, Ljubinko 163, 374, 378, 437, 438, 497, 516,
 Radetić, Ivan 27, 39, 68, 248, 251, 287, 288, 419, 467, 516
 Rado-beg-Mijajlo (Mirčeta vojvoda; usp. Radigost/Radogost u *Kazalu teonima*) 8, 330, 331
 Rado Oblak/ Oblačić usp. Oblak Radosav
 Radulović, Nemanja 71, 107, 236, 254, 370, 446, 516
 Rahner, Karl 396, 516
 Rajčević, Boško; Rajko 8, 311, 346
 Rajko sa (od) Zmijanja 108, 256, 388
 Rank, Otto 310, 517

Ranjina, Nikola 210, 449, 450
 Raos, Ivan 161
 Ratkovčić, Rosana 19, 495
 Ravlić, Jakša 465, 474, 517
 Razzi, Serafino 379, 450, 517
 Reichelt, Hans 217, 219, 517
 Relja od Pazara (Relja od Budima, Relja Krilatica, Krilati Bošnjakin) 252, 253, 255, 256
 Restić, Džono (Junije Rastić) 449
 Rešetar, Milan 284, 517
R̥gveda 16, 45, 47, 48, 62, 64, 65, 102, 120, 136, 161, 166, 175, 178, 192, 193, 194, 195, 196, 199, 2019, 213, 214, 242, 243, 246, 247, 249, 252, 253, 254, 278, 285, 294, 299, 305, 354, 355, 360, 361, 362, 363, 366, 367, 373, 374, 378, 381, 393, 402, 406, 407, 424, 452, 466, 468
 Ricœur, Paul 25, 517
 Rihtman-Auguštin, Dunja 303, 517
 Robertson Smith, William 18, 56, 267
 Robinson, Herbert Spencer 135, 517
 Rohde, Erwin 410, 517
 Róheim, Géza 409, 517
 Roksanda 99, 121, 163
 Roksanda, sestra Leke kapetana usp. Leka kapetan
 Roksandić, Drago 487, 506
 Rudan, Evelina 415, 453, 507, 517
 Russell, Jeffrey B. 177, 468, 517
 Rustem 342
 Ruvarac, Ilarion (Vajunov) 14, 39, 40, 46, 107, 110, 111, 112, 160, 179, 251, 467, 517, 520, 529
 Rybakov, Boris Aleksandrovič 232, 273, 281, 405, 446, 499, 517
 Ryley Scott, George 131, 517

S

Sabić, Marin 473, 517
 Sahlins, Marshall 154, 518

- Samardžija, Snežana 269, 287, 309,
467, 490, 500, 507, 516, 518
- Sava, sv. 397
- Sax, Boria 455, 518
- Saxo Grammaticus 76, 77, 78, 80, 81,
82, 83, 84, 85, 89, 151, 197, 271,
272, 337, 350, 356, 518
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph
269, 273, 518
- Schiller, Friedrich 341
- Schmaus, Alois 371, 518
- Schreiber, Hermann i Georg 248,
518
- Schrempf, Gregory 53, 518
- Schwartz, Wilhelm 14, 17, 134, 235,
292, 344, 364, 392, 422, 447, 518,
528, 532
- Sebeok, Thomas A. 491, 497
- Seeman, Erich 205, 518
- Sekula Banović; Banović, Sekula,
Székely János, erdeljski velikaš i
ratnik, sestrić Sibirjanina Janka
(usp. Sekula Drakulović) 14, 166,
366, 367, 368, 369, 370, 371, 372,
373, 383, 384, 385, 438, 467, 504,
528
- Shah, Idries 265, 518
- Shakespeare, William 207
- Siemiradzki, Henryk Hektor 400,
413
- Sikimić, Biljana 492, 518
- Simek, Rudolf 157, 518
- Skok, Petar 25, 98, 147, 181, 308, 362,
519
- Slapšak, Svetlana 136, 519
- Sloterdijk, Peter 431, 519
- Ślupecki, Leszek Paweł 81, 519
- Smardo-Dassi (*smrdeći dah*, *duh*,
dusi smrada) 176, 211
- Smičiklas, Tadija 38, 453, 519
- Sofoklo 336
- Solar, Milivoj 41, 42, 56, 309, 519
- Spencer, Herbert 391
- Spiegel, Friedrich von 65, 345, 467
- Srejšević, Dragoslav 360, 424, 519
- Stančić, Nikša 442, 514, 519
- Stahl, Georg Ernst 395
- Starac, Ranko 318, 519
- Starina Novak 166, 435, 436–439
- Starhawk 203, 519
- Stefan Dušan, car 99, 121, 166, 467
- Stefanović, Mila 33, 519
- Stefanović, Svetislav 194, 196, 294,
308, 343, 459, 461, 519
- Stephens, John 381, 519
- Sterjov, Mitko 144
- Stigliano, Tony 186, 519
- Stipčević, Aleksandar 377, 520
- Stjepan, car usp. Stefan Dušan, car
- Stjepan, kralj 95, 96
- Stjepan, sv. 95, 96
- Stojadinović, Blagoje 99, 165, 435,
436, 437, 461, 520
- Stojan Popović (*martano Sunce*)
313, 314, 346, 500
- Stojanović, Mijat 165, 297, 308, 377,
386, 417, 432, 461, 466, 520
- Stojiljković, Dejan 404, 507
- Stojković, Marijan 81, 185, 286, 520
- Stolić, Snježana 482
- Strahinja, Banović; Strahinja, Stra-
hinjić Ban 99, 105, 106, 107, 108,
109, 110, 112, 136, 177, 179, 508, 515
- Stratimirović, Đorđe 103, 104, 193,
423, 424, 520
- Strenski, Ivan 186, 520
- Strutynski, Udo 245, 520
- Sturluson, Snorri (usp. *Edda*) 136,
137, 156, 197, 199, 200, 238, 240,
401, 505, 520
- Suvajdžić, Boško 39, 161, 179, 342,
371, 438, 467, 520
- Swami Kriyananda 395, 520

Š

Šajnović, Ivo 274, 520
 Šanjek, Franjo 244, 520
 Šegvić, Cherubin 34, 44, 186, 279, 281, 469, 470, 471, 472, 474, 520
 Šemudvarac, Marin 418
 Šenoa, August 223, 463
 Šenoa, Milan 317, 472
 Šentija, Josip 463, 520
 Šešo, Luka 453, 520
 Šidak, Jaroslav 46, 47, 148, 520
 Šikić, Zvonimir 424, 520
 Šimunović, Petar 472, 521
 Širola, Božidar 378, 521
 Šišić, Ferdo 27, 51, 52, 145, 449, 462, 474, 521
 Škiljan, Dubravko 169, 427
 Škobalj, Ante 148, 521
 Škokić, Tea 54, 521
 Šmitek, Zmago 235, 242, 361, 521
 Šrepel, Milivoj 135, 190, 521
 Šulek, Bogoslav 88, 364, 521
 Šurmin, Gjuro 27, 33, 34, 35, 148, 521
 Švoger, Vlasta 464, 521

T

Tabori, Paul 100, 298, 521
 Tacit, Kornelije 61, 134, 135, 137, 190, 209, 245, 291, 428, 460, 477, 511, 521
 Talija, U. 92, 521
 Tehrani, Jamshid J. 133, 495
 Thietmar 191, 330, 331, 332, 402,
 Thomas, Louis-Vincent 391, 392, 502, 521
 Tijan, Pavao 232, 521
 Tilak, Bâl Gangâdhar 139, 189, 192, 211, 212, 214, 460, 499, 521
 Tkalčić, Ivan Krstitelj 80, 472
 Tokarev, Sergej A 372, 406, 509, 521

Tolstaya, Svetlana M. 242, 396, 398, 521
 Tolstoj, Nikita Ilić 29, 125, 354, 521
 Tolstoj, Svetlana M. 15, 439, 497, 530
 Tomašić, Josipa 415, 507
 Tommaseo, Nikola, Niccolò 464, 465
 Toplica, Milan usp. Ivan Kosančić
 Toporov, Vladimir Nikolajevič 14, 18, 29, 33, 65, 88, 129, 130, 145, 154, 181, 183, 236, 359, 369, 446, 497, 528, 533
 Torbrügge, Walter 401, 522
 Tordinac, Nikola 244, 522
 Trajan (car Trojan) 50, 93, 246–249, 250
 Traljić, Seid 450, 522
 Trojanović, Sima 81, 383, 384, 402, 522
 Trošelj, Mirjana 204, 522
 Trubarac Matić, Đordina 202, 522
 Truhelka, Čiro 146, 261, 522
 Tschan, Francis Joseph 330, 496
 (Turčin) Vlah-Alija 106, 107, 110, 112, 156
 Turner, Terence 215, 522
 Tylor, Edward Burnett 18, 56, 223, 230, 392, 395, 452, 522, 533

U

Ujević, Augustin (Tin) 469, 474, 522
 Uspenski, Boris. A. 169, 522

V

Vajs, Nada 319, 351, 457, 522
 Valjavec, Matija Kračmanov 27, 28, 298, 454, 466, 522, 523
 Valk, Ülo 156, 477, 523
 Váňa, Zdeněk 37, 109, 523
 Vasiljev, Spasoje 344
 Vasung, Ana 139, 523

Veleckaja, Natalija Nikolaevna 242, 523
 Veljačić, Čedomil 62, 63, 65, 68, 70, 173, 523
 Verković, Stjepan 29
 Vernant, Jean-Pierre 202, 491
 Veyne, Paul 29, 523
 Vid, sv. usp. sv. Vito (usp. Svantevid u *Kazalu teonima*) 77, 78, 79, 80, 115
 Vidaković, Josip 463, 523
 Vidović Bolt, Ivana 139, 523
 Vidrić, Vladimir 459
 Vince, Zlatko 462, 464, 523
 Vince-Pallua, Jelka 140, 220, 523
 Vinšćak, Tomo 36, 58, 240, 409, 506, 510, 522, 523
 Viskovatj [Viskovati], Konstantin 372, 373, 523
 Visković, Nikola 235, 370, 391, 405, 482, 523
 Vitković, Dimitrije 44, 335, 353, 359, 523
 Vlah Alija (Turčin Vlah-Alija) 106, 107, 110, 112, 156, 178
 Vlaho, sv. usp. sv. Blaž 45, 92, 94, 95, 96, 101, 514, 524
 stari Voin 99, 100, 103, 105, 109, 199, 201, 209, 431
 Vojinović, Jovan B. 344, 461, 523
 Vojinovići, Voinovići; Vojinović, Miloš 100, 208, 431
 Vorgimmler, Herbert 396, 516
 Vražinovski, Tanas 453, 524
 Vrčević, Vuk 89, 258, 259, 282, 524
 Vries, Jan de 33, 235, 524
 Vukelić, Deniver 19, 524
 Vuletić-Vukasović, Vid 96, 524

W

Ward, Donald 189, 190, 524

Watkins, Calvert 163, 524
 Wenzel, Marian 203, 524
 Werner, Karel 355, 524
 Widukind, Wittekind 333
 Willis, Roy 81, 524
 Wilson, Knox 135, 517
 Woodcock, George 98, 524

Z

Zamarovský, Vojtech 155, 172, 524
 Zanki, Josip 204, 413, 522, 524
 Zaradija Kiš, Antonija 426, 490, 444, 524
 Zaratuštra, Zarathuštra 63–66, 68–70, 98, 148, 150, 152, 169, 175, 245
 Zaroff, Roman 81, 83, 102, 519, 525
 Zečević, Slobodan 64, 73, 124, 133, 168, 204, 235, 278, 290, 294, 295, 309, 312, 327, 328, 377, 395, 525
 Zima, Dubravka 171, 525
 Zlatar, Andrea 459, 525
 Zlatković, Dragoljub 92, 525
 Zmaj d/Despot Vuk (Vuk Grgurević) 384, 385, 386, 387, 388
 Znayenko, Miroslava T. 74, 525
 Zoričić, Mate 466
 Zorić, Damir 120, 241, 447, 525
 Zorić, Snježana 275, 526
 Zotović, Ljubica 403, 526
 Zuković, Ljubomir 430, 526

Ž

Žanetić, Katarina 304, 526
 Žanić, Ivo 159, 314, 526
 Živančević, Vladimir 90, 91, 92, 93, 526
 Živković, Pavo 148, 526

Myths and Re/constructions: Following Nodilo's "Old Faith" of Serbs and Croats

*"When the anthropologist arrives, the gods depart."
So declares, I am told, a Haitian proverb.
(Campbell 1986: 69)*

*Mythology is a subject that does not tolerate apodictic speech,
which means that I am but a timid mythologist.
(Nodilo 1981: 587)*

In his study *Stara vjera Srba i Hrvata* [Old Faith of Serbs and Croats] (originally titled *Religija Srbâ i Hrvatâ, na glavnoj osnovi pjesama, priča i govora narodnog* [Religion of Serbs and Croats, Based on Songs, Stories and Folk Speech] (1885 – 1890) – which begins by negating the mythological statements of Louis Léger and Franz Miklošič, who claim there are no theophoric anthropomorphism in Slavic mythology – Natko Nodilo bases his re/construction of South Slavic mythology (*old faith, religion*) on folklore/oral literature (claiming that the first religious heritage of the people consists of epic poems, more specifically pure epic poems, and mythical stories/fairy tales in which he recognizes a *mythical/pagan* matrix), combined with the chronicles of Christian missionaries, with Helmold's *Chronica Slavorum* (c. 1170) serving as a focal point. Considering the Yugoslav ideosphere of Nodilo's time, he explored the synonymous matrix of the Serbo-Croatian "old faith", although, as a historian, he advocated a model involving a separate and later migration of Croats, but did not agree with the ideologem of isolated Croatism.

In accordance with the primary source used in the reconstruction of the South Slavic pantheon, I examine, in twelve chapters, two possibilities of re/construction of South Slavic mythology or, in Nodilo's defini-

tion, the *old faith*, a determinant recently brought back into consideration by Radoslav Katičić in his book, *Naša stara vjera* [Our Old Faith] (2017). While Nodilo's reconstruction is based on Helmold's *Chronica Slavorum*, which sees Siwa (Živa) as a Polabian goddess, and Svantevid as the supreme deity, recent reconstructions of Croatian mythology by Vitomir Belaj and Radoslav Katičić choose the *Kievan/Nestor's Chronicle* (*Tale of Bygone Years/Primary Chronicle*, c. 1113) as a starting point, where Mokoš is described as a Rus' goddess, and Perun as the supreme deity. Thus, Nodilo starts from Helmold's *Chronica*, which refers to the Baltic Slavs, and based on his record of Crnobog, he establishes a kind of moderate dualism in the Slavic religious system. Therefore, depending on the primary source used in the reconstruction of the South Slavic pantheon, in my book, I present two possibilities for a re/construction of the South Slavic pantheon.

While Radoslav Katičić and Vitomir Belaj base their reconstruction of the *mythical basis of Croatian folk customs and beliefs*, following the semiotic-philological research of Vjačeslav Vs. Ivanov and Vladimir N. Toporov, on New Year's and St. George's Day procession songs announcing the holy wedding that takes place on St. John's Day, Nodilo's allegory (recognizing the *mythical/pagan* matrix in folklore works) is shaped within naturism (mythology of nature) – similar to the *solar mythological* theory (of Friedrich Max Müller) and *meteorological mythological* theory (of Adalbert Kuhn and Wilhelm Schwartz), and starts from the assumption that the first religious heritage consists of (oral) women's and heroic songs – especially emphasizing *real/pure epic songs*, which, compared to *purely historical* songs, he places in the category of *miracles* – and *mythical stories*.

Epic characters, which he *manages to peel* all the way to the level of *epiphenomenon*, are interpreted allegorically, for example, the *historically* verified Janko Sibinjanin and Banović Sekula transposed as epic narrative figures retain patterns of *mythomorphism* (*injecting* history into a mythical matrix) by an (oral) epic narrative strategy that ascribe them the attributes of Zmaj/Oganj (Dragon/Fire): (the old) Janko as a figuration of the *old* Oganj and (the young) Sekula as a figuration of the young, *nictomorphic* Oganj. For example, in the attributes of Miloš Obilić, Nodilo detects traces of Lunarism, and he reads Prince Marko as a solar deity

and a May god – a vegetation deity. Aside from the fact that Nodilo's reconstruction takes place within the mythological school of Friedrich Max Müller of that time, he used the mythological model offered by the Serbian historian and archimandrite, the founder of the critical school of Serbian historiography, Ilarion (Jovan) Ruvarac, for his reconstruction pattern. The first comparative ethnological and fairy tale study/book of the South Slavic area is considered to be *Narodni slavonski običaji* [Slavonian Folk Customs] (1846) by Luka Ilić Oriovčanin, who introduced the Indian interpretation of proto-Croatian mythology, "which finally marked the end of Baroque heritage" (Belaj 1995: 14). Unfortunately, Nodilo uses the mentioned work – which is a "prominent contribution to establishing Croatian ethnology and folkloristics" (Bošković-Stulli 1997: 95) – only in the "Corrections and Amendments" portion of his study. However, given that Ilić does not intend to re/construct proto-Croatian mythology, I still consider Nodilo's *Old Faith of Serbs and Croats* to be the first study of its kind. In encyclopedic terms, Nodilo is also seen as the author of the first general history of the Middle Ages in the South Slavic area.

Nodilo is directed towards animistic theory by the examination of the *religion of the grave*, although he does not list their representatives in the notes of his study on the "anthropology of death". In the "Religion of the Grave" chapter, Nodilo interpretively induces the (old) Slavic practice of incineration with the spiritual-physical boundary between the soul and corpse, and his (only) source is a report of the Arab traveler Ahmed Ibn Fadlan who witnessed the (status) burning of an (unknown) distinguished Rus' (921–922). However, the report of the Arab traveler refers, according to Niederle, to the Nordic Rus' (the Rus' in contact with the Finno-Ugric tribes) who were already merging with the Slavs at the time, so this is an atypical (exceptional) Slavic funeral custom. Nodilo also recounts an amended Krek translation of Ibn Fadlan's report: Krek's translation regarding the burning *on a boat on land* is transposed into a *burning on a boat on water*.

In the last chapter of his study, Nodilo concludes his astral interpretation and astromythology, where he did not reach the absolute conclusion of pansolarism as certain historians of religion who declared the *night Sun* as earthly (cf. Ackerman 1960: 96), which he demonstrates us-

ing selected epic heroes. After all, this was confirmed by the phenomenologist of religion Mircea Eliade – that in the beliefs and customs of Slavic peoples, the Moon (male gendered) has a far more important role than the Sun (middle gender, probably derived from a feminine noun), and prayers for abundance and health are made to the Moon, which is also called the Father and the Grandfather, and its eclipses are mourned, with Eliade (1991III, 34) citing Evel Gasparini's Lunarism as his only source (cf. Tolstoj 2001: 355).

By choosing Svantevid as the supreme Slavic deity worshiped in Arkona on Rügen, and Živa as the supreme Slavic goddess worshiped by Polabians, he unites two “different” *pantheons* of Baltic Slavs within a duotheistic framework– the pantheon of Rügens and the Polabian pantheon. Depending on the primary source (*Kievan Chronicle*, Helmold's *Chronica Slavorum*) used in the reconstruction of the South Slavic pantheon, Nodilo, as mentioned, uses Helmold's *Chronica Slavorum* as his starting point, realizing a *prosthesis* of the Arkonian Svantevid as the South Slavic supreme deity, and the Polabian goddess Siwa as a South Slavic goddess (Živa/Vida), and uses the record of Crnobog to establish a kind of moderate dualism in the Slavic religious system. By defining Svantevid as the supreme Slavic deity (*deus deorum*), Nodilo also induced his own *hybrid* mythological theory – a *sight* (*vidovni*) mythologism. Nodilo's definition of Vid/Svantevid as the supreme Slavic deity, and thus the supreme deity of the South Slavs, can be inscribed in his ideosphere/political folklore, given the Battle of Kosovo (June 15, 1389 according to the Julian calendar, i.e. June 28), as well as Kosovo field serving as the topos of the Serbian ethno-national myth, and in Nodilo's time as the topos of the imaginary *Yugomyth*. Nevertheless, in his *Historija srednjega vijeka za narod hrvatski i srpski. Knjiga III. Varvarstvo otima mah nad Bizantijom, do smrti cara Heraklija (566–641)* [History of the Middle Ages for the Croatian and Serbian people. Book III. Barbarism Ravages Byzantium, Until the Death of Emperor Heraclius (566–641)] (1905), Nodilo notes that pagan Croats and Serbs worshiped the bright warlike Vid and the thunderous Perun.

While reflecting on Iranian-Slavic linguistic similarities, Nodilo does not reach the concept of the Indo-Iranian origin of Croats, but determines that the Slavs accepted certain Iranian *religious* words and *double*

arrangement of gods (“religion of two principles”), which figures as the opposition between Svantevid (Vid) – Crnobog (black Troglav/three-headed Balačko/three-headed Arab) in his re/construction of Old Slavic (South Slavic) mythology, leading to a comparison of Troglav with the night Vuk [Wolf] (Vrika from the *Rigvedic* image and symbolization of wolves – Sköll, Mánagarm, Fenrir/Fenrisúlf – from the worlds of *Edda*) and Vřtra (in Nodilo’s interpretation – an *aždaja*, and in Katičić-Belaj’s reconstruction a *zmaj*, a snake-like, dragon-like Veles).

Following the binomial cosmogonic myth, Nodilo places *god’s vision* as the (original) source of the gods (theogony) and *god’s Oganj* [Fire] (Agni in the worlds of *Rgveda*) as the first foundation of the world. He also attributes Svantevid – distinguishing his vegetative and warrior aspects – as Svarog, Veles, Rujevid, Porevid, Porenut, (*Priapic*) Pripegal by inscribing polytheism in *one* god (monotheism). While he introduces the mythem of solar heptalogy *through* Rujevid, he introduces the myth of a *pentalogy* through Porevid/Porenut (annual hypostasis of the Sun from March to July). As Nodilo distinguishes between the *diurnal* and the *nictomorphic* aspect of Vid, he attributes the *aged* Veles to the *aged*, nictomorphic Vid, whose *one-eyedness* (the *suffering* divine body) he interprets as a weakening *visual power* of the supreme deity. Nodilo also assumes dualism (religion of *two principles*) for *bright/Uranian gods* who can also be transformed into ethically “inappropriate” deities. Considering the annual, cosmic period of activity of the supreme Slavic deity who acts as Vid during the summer/day and as an *aged* Veles during the winter/night (a *weakened* aspect of Svantevid), he initiates the binomial supreme deity of Serbs and Croats (Vid – Veles).

Nodilo re/constructs two of Svantevid’s genealogies: in one genealogy the central place is occupied by Vid’s sons/twins – Indo-European horsemen (Jakšići: twin mythem) and their sister Zora, with an incestuous cosmogonic hierogamy, and in the other genealogy (in which Svantevid figures as Svarog) is dominated by the Sun which has a brother, Moon, and a sister, Danica [Morning Star] (given the planetary and astral determinations). The feminine connection between the two genealogies is formed by Zora [Dawn], who is involved in an incestuous hierogamy with the Jakšić twins and the Sun (Dabog, Dažbog, Svarožić).

Nodilo finds the source of “Munjevnom” [Lightning] Oganj (Ognjena Marija/Ognjena Munja) and *earthly* Oganj (krijes) in the Indo-European

belief in the *celestial tree* (*arbor mundi* [“tree of light” – Schwartz’s conception of the *Lichtbaum*], Nodilo’s conception of the *Tree of Vid*) accompanying the weakening of the *visual* gods, and Vid (Svarog), Sun (*Dajbog* – Dabog, Dažbog, Svarožić) and Zora are subject to this change. Nodilo’s study can be divided thematically into two larger units; after finishing the religion of *vision* and the Sun (*visual* and solar mythology), in the “second” part he deals with Gromovnik/Perun, *Oganj*, fairies (meteorological mythology), the *religion of the grave* (anthropology of death) and Moon/lunar mythology.

Nodilo finds evidence for his Old Slavic solar dodecalogy theory in the epic poem *Smrt vojvode Kaice* [Death of Duke Kaica], interpretively inserting the last duke of twelve (dodecalogy, lat. *dodecatemoria*)¹ – Kaica Radonja – in the mythical appearance of the newborn Božić. The twelve sons of Vid (monthly young *Suns* – solar *dodecalogy*) mark the twelve monthly hypostases of the annual Sun. Taking the above into consideration, it is possible to establish a (*conditional*) correspondence in which Nodilo’s Sun appears as the vegetation god Juraj [George] in the book *Hod kroz godinu: mitska pozadina hrvatskih narodnih običaja i vjerovanja* [A Walk Through the Year: The Mythical Background of Croatian Folk Customs and Beliefs] (1998) by Vitomir Belaj, which makes it possible to achieve a palimpsest match between Nodilo’s solarism and the vegetation mythem from the Katičić – Belaj re/construction. In this context, a conflict could be established between mythologism and ritualism, which is discussed, for example, by Clyde Kluckhohn – criticism that the conflict between dichotomous theories of the late 19th century, the question of whether the myth or ritual comes first, is as pointless as the (cosmic) hen-or-egg question (cf. Bell 1997: 8).

Furthermore, Nodilo differentiates the *daily* Sun (manifested in the triadic nyctomorphic hypostasis: Trojan, Triglav) and the *annual* Sun (Dabog, Dažbog, Svarožić) which *constructs the year*. The annual Sun possesses twelve hypostases, according to the twelve annual months which are iconographically marked with a circle of twelve (dodecalogy) or seven (heptalogy) deities. Using these interpretive concepts, Nodilo

¹ In the chapter *Sunce dvanaestoliko i gradnja mlade godine* [The Twelve-like Sun and the Construction of the Young Year] Nodilo thematizes solar heptalogy and dodecalogy in the Indo-European matrix (RV, I, 164).

determined that the annual cycle of customs presents one of the greatest themes in the anthropology of religion and the *anthropology of experience*, considering that annual customs are important for orientation in time and space.

Nodilo's mythological method of recognizing the mythical matrix in oral literature is summed up in his programmatic sentence – “The initiators of the Aryan faith probably are, all together, the sun, lightning, vision, fire and deceased grandfathers”, which means that he does not resolve the beginning of religion in a monotheistical fashion, combining (Müller's) cult of nature and animism (of Edward Burnett Tylor).² The fact that Nodilo opted for a polytheistic re/construction of the origin of religion confirms that his mythological theory is NOT (ONLY) solar, as some scholars have characterized it, and based on this (*exclusive*) solarism denied his re/constructions of Old Slavic/South Slavic *religion*. Although many scholars dealing with mythology (with reason, but often with reinterpretation) avoid Nodilo's study (titled with an ideologem of political myth), I tried to “justify” *some* of his re/constructions (with the exception of *fantastical* readings of *certain* epic sequences).

Finally – taking into consideration Radosav Medenica's critical razor, which mentions Nodilo “only for the sake of completeness of material and as a curiosity”, and *sarcastically* describes his theory – “comic mythological interpretations, in the era of mythologizing as an academic method” and the critical opinion of Vitomir Belaj that Nodilo “did not accept Jagić's critical approach in the reconstruction of the Proto-Slavic religious system and mythology, which resulted in his great work being no less uncritical than other romantic works from the same period and providing no basis for further serious work”, I tried to show that Nodilo's study *still* deserves to become a *manual* (but by no means the foundation) for further re/construction of Old Slavic/South Slavic mythology (with a desirable critical edge).

² These are mythological theories that recognize the fear of natural phenomena as the source of religion (Müller's theory of nature), or alternatively, animism (Edward Burnett Tylor) (cf. Bell 2009). In this sense, Nodilo's considerations remain within the framework of mythological theories, unlike Vitomir Belaj's reconstruction which, in addition to semiotic research of Ivanov and Toporov, is also based on ritualist theories (W. R. Smith and J. G. Frazer), as well as B. Malinowski's functionalist theory.

Appendix: I have personally used Nodilo as the content of two exhibitions – for the exhibition *Perunika – hrvatski nacionalni cvijet* [Iris – The Croatian National Flower] (2005, organized by: Morana Biljaković from the Iris Croatica Society and the Ruđer Bošković Institute in Zagreb),³ where I prepared the catalog and brochure of the exhibition together with Morana Biljaković (Morana – biological part; Me – cultural part) (cf. Marjanić 2011) and in the exhibition *Mit i art – sakralni, ideološki i/ili anarhični link* [Myth and Art – Sacral, Ideological and/or Anarchic Link] (Zagreb, Kaunas: HDLU and the Meno Parkas gallery, Kaunas, 2013, curators: Giedrė Legotaitė and Suzana Marjanić) dedicated to Mikalojus Konstantinas Čiurlionis (1875–1911), Lithuanian composer and painter, and his analogue in Croatia, Natko Nodilo (1834–1912), historian, politician, publicist and mythologist. While Čiurlionis sought to blend painting and music into one artistic medium, Natko Nodilo combined historiography and mythological research in his academic work. I also included Nodilo's research of the “old faith” in the project *Mit kao sudbina* [Myth as Destiny] (2006–2009, program director Sunčica Milosavljević), which was realized in Croatia by the Dada Drama Studio of the CeZaM Youth Center in Čakovec. The Dada Drama Studio presented the performance *Licem prema dolje/ZMAJU* [Face Down/DRAGON], which was the basis for a subsequent film (author Iva Musović, Belgrade).⁴

Translated by Juraj Šutej

³ In the brochure of the exhibition, Morana Biljaković mentions that twelve species of wild irises are present in Croatia, and it was decided that this flower should be the national flower and a sort of “brand” for us.

⁴ For more details on the project, cf. <http://bazaart.org.rs/category/projekti/mit-kao-sudbina/>.

O autorici

Suzana Marjanić (r. 1969.) diplomirala je kroatistiku i južnoslavenske filologije kao jednopredmetnu grupu znanosti na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu, gdje je i doktorirala 2002. godine na temi o Nodilovoj re/konstrukciji “stare vjere” Srba i Hrvata. Znanstvena je savjetnica u Institutu za etnologiju i folkloristiku u Zagrebu, gdje ostvaruje interese za teorije mita i rituala, kulturnu i kritičku animalistiku te izvedbene studije. Objavila je 5 autorskih knjiga: knjigu *Glasovi “Davnih dana”: transgresije svjetova u Krležinim zapisima 1914–1921/22* (2005), *Kronotop hrvatskoga performansa: od Travelera do danas* (2014), *Topoi hrvatskoga performansa: lokalna vizura* (2017), *Cetera animantia: od etnozoologije do zooetike* (2021) i *Kinizam i umjetnost performansa: izvedbena linija otpora* (2022). Suurednica je sedam zbornika radova, između ostalih, *Mitskog zbornika* (2010) s Ines Prica, *Folklorističke čitanke* (2010) s Marijanom Hameršak i zbornika *Ekofeminizam: između ženskih i zelenih studija* (2020) s Goranom Đurđevićem.

Vanjska je suradnica Odjela za etnologiju i antropologiju Sveučilišta u Zadru (kolegiji: Antropologija životinja, Teorije rituala) i Odsjeka za kroatologiju na Fakultetu hrvatskih studija Sveučilišta u Zagrebu (kolegij: Miroslav Krleža).

Za knjigu *Kronotop hrvatskoga performansa: od Travelera do danas* dobitnica je Godišnje nagrade Hrvatske sekcije AICA i Državne nagrade za znanost.

Živi u Zagrebu s Robertom Francistijem i mačkama (Moby/Frankenštajn, Oskar, Patrick, Pirgo, Amy/Tomy, Ubu, Gregor, Koza i Klaus – svi smo tu unatoč svemu – od lokalne i globalne ekonomske, političke i mentalne krize do tzv. pandemije).

Voljela bih parafrazirati akciju Jure Detele: 1. kolovoza 1975. Jure Detela je provalio u Ljubljanski zoološki vrt kako bi oslobodio sve životinje.

Folklorističko-etimološka paleontologija, rekonstrukcija na osnovu petrificiranih, iz konteksta u većoj ili manjoj meri izmeštenih čestica negdašnje celine nije samo odlika mitološke škole kojoj se priklonio Natko Nodilo. Ista pregnuća obeležila su u rasponu od jednog veka i strukturalističko-semiotička istraživanja V. Ivanova i N. Toporova, te, na srpskim i hrvatskim prostorima – Vitomira Belaja, Radoslava Katičića i Aleksandra Lome, da pomenemo samo one koji su fragmente istraživanja povezali u sistem. Ova činjenica ukazuje na vitalnost i produktivnost “detektivskih” pregnuća “nodilovskog” tipa, na značaj vraćanja njegovim istraživanjima, na inspirativnost tog “naučno-fantastičnog” opusa za potonja promišljanja o putevima tradicije i ukrštajima različitih tradicijskih linija, o autohtonosti, generičkoj povezanosti i tipološkoj srodnosti motiva, što sve studiju Suzane Marjanić čini dragocenom i uzbudljivom za čitanje.

dr. sc. Lidija Delić
Institut za književnost i umetnost, Beograd

Izvorni znanstveni doprinos autorice utemeljen je na dokazu da postoje dvije mogućnosti re/konstrukcije južnoslavenskoga panteona koje ovise o primarnom izvoru koji se koristi. Dok Nodilo, polazeći od Helmoldove *Kronike*, rekonstruira panteon s vrhovnim božanstvom Svantevidom kojeg prati boginjom Živom/Vidom kao protezu polapske Siwe, Katičić i Belaj će kasnije, polazeći od *Kijevskoga/Nestorova ljetopisa*, rekonstruirati panteon s vrhovnim božanstvom Perunom i (ruskom) boginjom Mokoš.

izv. prof. dr. sc. Miranda Levanat-Peričić
Sveučilište u Zadru



Cijena: 32 EUR / 241,10 kn