

SUZANA MARJANIĆ

Uloga “mitičnih priča” (bajki) u Nodilovoj re/konstrukciji “stare vjere”

Umjesto uvoda ili o *mogućoj opravdanosti* interpretacijskoga naslova

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

Na 16. stranici svoje studije (u izdanju iz 1981. god.) u okvirima komparativne mitologije Nodilo sebe (naravno, kao mitologa) atribuirao autointerpretacijskom sintagmom “rekonstruktor religije hrvatske i srpske” (N16),¹ ističući kako predmet njegove studije čine bogovi Srba i Hrvata “po uputi još živog pučkog vjerovanja” (N2). S obzirom na to da

¹ U daljnjem navođenju izdanja Nodilova djela iz 1981. godine (Split, Logos) koristim kraticu N s oznakom stranice. *Religija Srbâ i Hrvatâ na glavnoj osnovi pjesama, priča i govora narodnog* objavljena 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 *Religija Srbâ i Hrvatâ, na glavnoj osnovi pjesama, priča i govora narodnog* Nodilo modificirao u *Stara vjera Srbâ i Hrvatâ, na glavnoj osnovi pjesama, priča i*

je navedena matrica obojana političkim ideologemom jedinstva/jednosti Južnih Slavena (s naslovnim isticanjem Srba i Hrvata), Nodilova re/konstrukcija “religije hrvatske i srpske” upisuje se u zgradu ideologije koja počiva na konstrukcijama onodobnoga koncepta jugoslavenstva. U okviru nacionalnoga pokreta u Dalmaciji Nodilu je bilo povjereno uredništvo novog lista *Il Nazionale* s hrvatskim *Prilogom k Narodnom listu* (urednik *Narodnog lista* – Ivan Danilo), kao glasilu Narodne stranke, koji je počeo izlaziti u Zadru i ostalim dalmatinskim gradovima 1. ožujka 1862. (Grabovac 1961a: 417). Za Dalmaciju Nodilo bilježi da “etnografski sačinjava dio slovenskog plemena, i baš mlade ili izabrane grane južnih Slavena” (prema Grabovac 1961a: 418). U članku “Tko o svadbi, tko o bradvi” otvorio je polemiku protiv nametnutoga naziva *slavodalmatinski jezik* što su ga predložile austrijske vlasti i dalmatinska vlada u najavljenom *Rječniku* i *Gramatici*. Pogledajmo Nodilovu oporbu protiv nametnutoga jezičnoga stanja: “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” (prema Grabovac 1961a: 418).

Ukratko, ovim ekspozitornim radom, a koji je tek fragment širega istraživanja (usp. Marjanić 2002), pokušat ću ponuditi kritičko propitivanje uloge bajki u Nodilovoj re/konstrukciji 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 okvir navedenoga propitivanja inicira zaključak kako Nodilova studija ipak zaslužuje da postane priručnik (s poželjnom kritičkom oštricom, nikako NE osnova) za daljnju re/konstrukciju staroslavenske/južnoslavenske mitologije.

Uvodno bih se zadržala na kontekstualizaciji Nodilove studije. Naime, Ivan Filip Vezdin, utemeljitelj europske indologije, usmjerio je zanimanje povjesnika kulture na indijsku kulturu, što će omogućiti indoeuropsku filologiju i mitološke komparativne studije. Navedenim je tragom krenuo Luka Ilić Oriovčanin knjigom *Narodni slavonski običaji*

govora narodnog. Naslovna sintagma *stara vjera* očituje se kao kompromisno rješenje i svojim se značenjem situira između *mitologije* i *religije* (usp. Pavić 1981).

(1846), koja je vrijedan prilog uspostavljanju hrvatske etnologije i folkloristike te kojom je u nas uveo indoeuropsko ("indijsko") poredbeno tumačenje prahrvatske mitologije, čime je prekinuto s baroknom tradicijom (usp. Belaj 1998). S obzirom na to da Ilićeva intencija nije rekonstrukcija prahrvatskoga bajoslovlja, prvom studijom takve vrste može se odrediti Nodilova *Religija Srba i Hrvata, na glavnoj osnovi pjesama, priča i govora narodnoga* (tiskana 1885–90. u deset knjiga *Rada JAZU*), čiji naslov u "Ispravicima i dopunama" (*Rad JAZU*, knj. 101, 1890) mijenja u *Stara vjera Srba i Hrvata, na glavnoj osnovi pjesama, priča i govora narodnoga*. 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 Schwartz.² Rekonstrukciju južnoslavenske mitologije (stare vjere, religije) temelji na folklornome gradivu, naglašavajući kako "prvo vjersko blago naroda" čine epske pjesme, određeni – čiste epske pjesme ("gdje čudesa pri svakoj stopi izbijaju"), i mitične priče (bajke), u kojima iščitava mitsku matricu, u kombinaciji s kronikama kršćanskih misionara, u okviru kojih posebice polazi od Helmoldova djela *Chronica Slavorum*, koja se odnosi na baltičke Slavene (usp. Marjanić 2002a). Nodilovim tragom krenuo je i Marcel Kušar (1907).

Navedena mitološka istraživanja poticao je Franjo Rački, koji zahtijeva da se mitologija pojedinih slavenskih "plemena" rekonstruira tragom usmenih pripovijedaka, pjesama i običaja (Rački 1864: 35–77). Mitološke studije su u to doba pisali (što se tiče domaćih znanstvenika) Stanko Vraz (1847), Ivan Kukuljević Sakcinski, čija je studija o vilama (1846) prva takva studija u području naše filologije, Matija Valjavec (1865) – studija o rođenicama i suđenicama, Ivan Radetić, čiji *Pregled hrvatske tradicionalne književnosti* (1879) slovi kao prvo hrvatsko tematsko djelo o usmenoj književnosti, Gjuro Šurmin (1900), Velimir Deželić (1911). I premda je Vatroslav Jagić u *Historiji književnosti naroda hrvatskoga i srbskoga* (1867) uputio na "narodne basne, priče i pripoviedke" kao građu komparativne mitologije i etnologije, ipak se oprezno distancirao od mitološke teorije te prihvatio Benfeyevu migracijsku teoriju (usp. Marks 2008: 312). U mnogobrojnim priložima, od

² Radoslav Katičić u svojoj studiji o Nodilovoj studiji ne upućuje na Müllerov utjecaj na Nodilovu rekonstrukciju stare vjere (usp. Katičić 2005).

kojih je neke objavio u svojem časopisu *Archiv für slavische Philologie*, kritičkim vrednovanjem izvora upozoravao je na jednostranost mitološke interpretacije.

Da sažmem, Nodilo se poslužio komparativnom mitologijom, što se razvila iz komparativne filologije,³ koja polazi od ideje zajedničkoga indoeuropskoga jezika i time zajedničkoga vjerovanja (usp. Šišić 1912: 310), a pritom se u određenju izvorišta religije priklonio teoretičarima mitologije prirode. Naime, Friedrich Max Müller (1823–1900) za najraniji oblik vedske 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 npr. starogrčkim božanstvima koja su antropomorfna, vedska božanstva ne podliježu teofornom antropomorfizmu zbog toga što je riječ o prirodnim silama (Ježić 1987: 45). I tako dok se npr. Zeusov obračun s Titanima odvija (u mitskoj povijesti) samo jedanput, Parjanya se obračun ponavlja svake godine. Tragom Müllerova henoteizma, dakle, kako su vedska božanstva bliska prirodnim silama, i slavenska božanstva, prema Nodilovoj interpretaciji, jednako se 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 već 1896. godine raspolaže s više desetina tisuća narodnih pjesama i drugih zapisa narodne književnosti (usp. Rodnovjerje)

Bajka kao posljednja transformacija mitova

Dakle, pored epskih pjesama kao izvorište mita, odnosno rekonstrukcije mita, Nodilo postavlja i narodne pripovijetke (usmene priče), koje ipak određuje slabijim izvorom poznavanja mitova (s obzirom na samovolju, improvizaciju kazivača koja je veća – prema njegovoj procjeni

³ Uz poredbenu indoeuropsku lingvistiku (osnivač Franz Bopp) paralelno je inicirana i poredbena indoeuropska mitologija sa začetnicima Friedrichom Maxom Müllerom i Adalbertom Kuhnom.

– od samovolje guslača) i njihovo proučavanje postavlja tek nakon proučenih epskih pjesama (N16). Pritom slijedi klasifikaciju priča⁴ na "ozbiljno mišljene", što su Karadžićeve *ženske* (*Märchen*), i šaljive, u okviru čega utvrđuje da se "babje" pripovijetke (mitske priče, bajke) uglavnom odnose, primjenjujući Müllerov koncept solarizma, na solarne mitove (N640). Za *šaljive priče* pak 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)". Nadalje detektira kako srpskoj i hrvatskoj usmenoj kulturi nedostaju historične priče (Sagen)", ili njegovim određenjem – "polovna historija" (riječ je o predajama). Naime, navedenu je odrednicu predaje (*Sage*) Nodilo preuzeo od braće Grimm, koji su naziv predaja i uveli u znanost te na njihovu tragu Nodilo preuzima tumačenje povijesnosti predaja, ali u fikcionalnom značenju (usp. Marks 2008: 308). Zatim u istraživanju mitova ističe i srpske ljetopise, njihov stariji dio, u kojima je građa preuzeta iz narodnih epskih pjesama te pretpostavlja da se prave "naše sage" nalaze u "srpskom epu".

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

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

⁴ 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 *gataka*, njem. *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). Primjerice, pripovijetku *Jarac živoderac* (br. 63) Karadžić određuje kao žensku pripovijetku s obzirom na kategoriju *čudesa*. Dragan Lakićević (1989: 28–29) navedenu pripovijetku žanrovski određuje kao pripovijetku o životinjama.

Naime, u okviru priča Nodilo izdvaja bajku (*Märchen*), koje Karadžić atribuirao *ženskim pričama*, a određene su kategorijom *čudesa*.⁵ Bajke su, u Nodilovu određenju, “detrit”, posljednja transformacija mitova, “zao-statak vjere naroda kojega” (N17). Ili Proppovim određenjem o pogan-skoj religiji koja ima dva kraka – jedan u bajci, a drugi u vjerovanjima ili u običajima (usp. Propp 1982: 193). Što se tiče teorijske podloge određenja bajki kao posljednje transformacije mitova, Nodilo polazi od Friedricha Maxa Müllera, Frédérica Baudryja⁶ i Michela Bréala, upu-ćujući kako se sadržaj bajki nalazi u *Vedama*. Tako pored *čistih/pravih epskih* pjesama Nodilo u proučavanju mitova pridodaje i bajke. Nodilo-va premisa “priča je posljednje izrođenje mita, priča je izvoran, početan mit” (N17) komplementarna je, primjerice, Meletinskijevu (1985a: 267) određenju bajke kojom eksplicira da se semantika narodne priče može interpretirati samo na osnovi mitskih izvora. Narodna je priča određena mitskom semantikom, ali s prevlašću socijalnog kôda jer naj-važnija mitska opozicija visoko/nisko u narodnoj (usmenoj) priči dobi-va socijalni smisao. Riječ je o ritualno-mitskoj semantici: arhaični mit ili mitološka priča je metastruktura za klasičnu bajku (ibid.: 271–272; usp. Meletinskij 1985: 104). U tome je donekle Nodilova metoda pa-radoksalna jer u rekonstrukciju “stare vjere” Srba i Hrvata ne polazi od bajki, nego od epskih pjesama, odnosno tek nakon proučenih sadržaja epskih pjesama.

Pritom priču Nodilo izjednačuje s himnom, čiju strukturu pronalazi kod pojedinih ženskih pjesama, i epskom pjesmom o određenom bo-žanstvu, upućujući na tri ključa koja posjeduju isto izvorište: himna, ep

⁵ Maja Bošković-Stulli (1983: 115–116) napominje da “Vuku Karadžiću riječ *baj-ka*, koliko znamo, nije bila poznata. Govoreći o tzv. ženskim pripovijetkama, u kojima se kazuju ‘kojekakva čudesa što ne može biti’, on im daje ime *gatka* uz njemački naziv *Märchen*”.

⁶ Friedrich Max Müller (*Beiträge zur vergleichenden Mythologie und Ethnologie = Perspektive komparativne mitologije i etologije = Prilozi komparativnoj mitologiji i et-nologiji*, 1869), Frédéric Baudry (*Notice préliminaire à la Mythologie zoologique par A. Gubernatis = Preliminarna bilješka o Mitološkoj zoologiji A. Gubernatisa*, 1874), Michel Bréal (*Mélanges de Mythologie et de Linguistique = Mješavina mitologije i je-zikoslovja*, 1882). Kao izniman primjer indijsko-slavenske komparativne mitologije Nodilo (N19–20) ističe djelo *Mythologie zoologique ou les légendes animales* (Pariz, 1874, 2 sv.) talijanskoga sanskrtologa Angela de Gubernatisa.

(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 navedenoga proizlazi da priču Nodilo postavlja u okvire profanoga vremena, u usporedbi s himnom i epom koji se ostvaruju u sakralnom vremenu (ako primijenimo Durkheimovo, odnosno Eliadeovo određenje dihotomije između svetoga i profanoga). Socijalnu funkciju pripovijedaka Nodilo, nadalje, određuje feminološkom kategorijom – "pripovijetke, kojima ljudi na dokolici taru vrijeme, jal babe uspavljaju djecu" (N9). Pretpostavlja da su srpske i hrvatske priče starije od odvoja Slavena, a posebice od istočnih Slavena, upućujući da se sekvence pojedinih "naših" priča pronalaze i kao dio ruskih skaski/bajki (rus. *volšebnaja skazka*). Primjerice, 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).

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).⁷ Navedenim nastoji inicirati i slavensko-frigijsku komparativnu mitologiju: "Bude li vrijedno, da se sva frigiština, bogoštovje, priče i preostale riječi, sa slavenštinom uporedi, to će ko drugi bolje od mene učiniti" (N75). Navedene dodire Nodilo demonstrira na primjeru priče, mitske predaje *U cara Trojana kozje uši* (Karadžićeva prip. 39), koja je zapisana u Vojvodini, a postavlja je u poveznicu s grčko-frigijskim, točnije, Ovidijevom "metamorfozom" *Midae aures asininae* iz njegovih *Metamorfoza* (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 Arijska približavala Europi. Isto tako upućuje kako iz Frigije (danas u

⁷ O Letima (Latvijcima) usp. Maretić 1889: 17. Navedeni izvor navodim zbog kontekstualizacije nastanka Nodilova djela.

sastavu Turske), kao davne postojbine Helena, dolaze pojedina imena koja su bliska slavenskima (nažalost, ne navodi primjere).⁸

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 protivno današnjim mitološkim istraživanjima Vitomira Belaja, koji rekonstrukciju hrvatskoga panteona ostvaruje slavenskom i baltičko-slavenskom poredbenom mitologijom. Južnoslavensko-helensko-italsku komparativnu mitologiju Nodilo obrazlaže tezom “da se mitično naziranje Srbâ i Hrvatâ više približava italo-helenskome, nego li onome ostalih arijskih Europljana” (ibid.: 23). Tragom navedenoga Nodilo nastoji potvrditi npr. paralelizam između Svantevida/Vida i njegove supruge Žive/Vide s grčkim božanskim parom Zeus – (sestra i supruga) Hera i rimskim parom Jupiter – Juno(na), upućujući kako su teonimi posljednjega binomija morfološki bliski (Nodilov arhaizam – bližnjaivi): “*Juno* jednom bijaše *Jovino*, to ženski oblik od *Jovis*- Preller, *Röm. Mythol.*, I B., s. 271” (Nodilo 1981: 65).

Primjer: Trojan i Triglav kao figuracija niktomorfne trilogije Sunca

Zadržat ću se na Nodilovoj interpretaciji, primjeni mitologije prirode na mitsku predaju *U cara Trojana kozje uši* (Karadžićeva prip. 39), pri čemu je neki, kao primjerice M. Kušar (1907) žanrovski određuju i kao bajku. Naime, Trojana i Triglava Nodilo interpretira kao figuraciju trojnoga niktomorfnoga Sunca koje prolazi tri mračne prostorije jer su noćno Sunce (noćna trilogija Sunca – zalazeće, noćno i izlazeće Sunce) i noćna Zora trolični: “Prosto nam misliti, da ime *Trojan* uturi u naše krajeve car Trajan, koji, veličje rimskim i bučnim osvojem Dacije, zasjeni i poplaši djedove naše; no se čini moguće i to, da je Trojan vlastito naše ime za trojno noćno Sunce” (N159, 234). I kao

⁸ O Midi i Trojanu usp. poglavlje “O Suncu, ali bez prvenstva solarne mitološke teorije: noćna trilogija Sunca” (Marjanić 2002).

što postoje tri noćne Zore (večernja, ponoćna i jutarnja), tako Nodilo pretpostavlja i figuraciju o tri niktomorfna Sunca, pri čemu treći par "muči muku svakojaku" (N183), nakon čega Zora i Sunce pomoću "gvozdenoga čovjeka" (Ognja) zamjenjuju početnoga Vida (Karadžić *prip.* dodatak 3, *Gvozden čovjek*). Kao *ognjenoga* junaka, koji je zatvoren u bačvi ili u devetoj (niktomorfnoj) odaji, Nodilo interpretira mitem o Gvozden-čovjeku, Baš-čeliku, postavljajući ga u paralelizam s vedskim ognjem – Agnijem (N452), u okviru čega mitem o bačvi detektira u Indiji; sanskrtski *kavandha* – bačva, oblak i demon u oblaku; *kavandha* (bačva) može označavati kišne oblake (usp. Macdonell 1974: 60) i u starogrčkom mitskom kulturokrugu. Demonskoga Kavandhu ubija Indra, a grčka mitologija tematizira Kaanta, u okviru čega Nodilo poentira kako domaći bačveni junak oponaša (mitski *imitatio*) indijskoga Kavandhu i grčkoga Kaanta.

Nodilovu re/konstrukciju dijadnoga Sunca u dnevnoj i niktomorfnoj hipostazi moguće je preglednije prikazati tablično.

dnevno Sunce	niktomorfno Sunce (tri noćne hipostaze)
slavenska "stara vjera": Dabog/Dažbog/Svarožić	slavenska "stara vjera": Triglav, Trojan (N234)
<i>Šgveda</i> : Sunce figurira kao <i>Bhaga</i> – <i>obilati davač</i> , <i>Sūryas/Surya</i> , "luč najljepša od luči sviju" (N168; RV X, 170, 3),* Savitar, <i>životvorac</i> "zlatoruki"	<i>Šgveda</i> : <i>Šbhu</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; "onaj koji ima otpregnute konje"; usp. N200) Zamjetno je pritom da ga ne uspoređuje s Heliosom.	grčka mitologija: Triton (N317), Orfej (N195)

* *Sūrya* (Sunce kao nebesko tijelo) i *Sūryā* (Sunčica) usp. Ježić 1987. U "Ispravcima i dopunama" kao teonim Nodilo navodi oblik Suria – Sunčica (usp. N651).

Nodilo ističe kako solarni mit s *noćnim odnosom*, “obavija ‘kralja Trojan’ i ‘Trojanov grad’, u pričanju našeg naroda” (N1741–75). Time pored povijesnoga navodi i mitsko značenje, a za čime se poveo, primjere, 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 (usp. Bošković-Stulli 1967: 98; Kekez 1987: 176–177).⁹

Nodilo polazi od nekoliko priča¹⁰ – od priče koju navodi Karadžić u *Rječniku* (Trojan), a odnosi se na Trojana koji nije smio izlaziti na Sunce i od slavensko-frigijske priče o kozjem Trojanu ili magarećem Midi, a njegovu tajnu otkriva *čudnovata* svirala, što se povezuje s gestom trećega brata-svirača. Dakle, uvodi hipotezu da je Trojan povezan s trećim bratom-sviračem. 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 (bazga), i pritom obje Nodilo svodi na značenje plodnosti.¹¹ Trojan koji ima kozje uši i magareće-uhati Mida simboliziraju rane i plodne sunčane bogove. Nodilo navodi i Radetićeovu priču (1879: 68–70) o Atili s pasjom/psećom glavom i kozjim ušima, predaju o Pasoglavcu te kako je u splitskim Kašte-

⁹ “(...) 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 Sunčevobiće (boga Triglava baltičkih Slavena)” (Kušar 1907: 157). Zanimljivo je da Nodilo ne navodi predaje o kralju Norunu.

¹⁰ 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 se 147 pripovijedaka/predaja odnosi na hrvatske i srpske varijante.

¹¹ U okviru mitske botanike Pavle Sofrić Niševljanin ističe sljedeće: “Naš narod čudesnu silu pripisuje zovi. Naime, veruje, da ona može otkriti tajne, i da može obezbediti uspeh od neprijateljskih sila” (Niševljanin 1912: 103). Pritom navodi i *priču* o frigijskom kralju Midi, gdje “u mesto zove niče trska, koja svojim šuštanjem obelodanjuje tajnu” (ibid.: 104). Kao pretpostavku ističe da je možda iz navedene pripovijetke “postala ona naša poslovice: ‘Zaklela se zemlja raju, da se sve tajne znaju’” (ibid.: 104).

lima naišao na priču *U cara Dioklecijana kozje uši*, što uzima dokazom da je spomenuti mit općenit u Srba i Hrvata (N175).¹²

Robert Lehmann-Nitsche 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 Schreiber (1962: 91–92) 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." 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 (zapadni Slaveni), gdje su u pomorjanskim gradovima – Szczecinu, Wolinu, Braniboru (Brandenburg) – postojali njegovi troglavi kipovi (usp. Kulišić 1979: 190, Lehmann-Nitsche 1936),¹³ za kojega se simbolika trojstvene cefalije interpretira upravljanjem trojnim (trojstvenim) svijetom (nebeskim, zemaljskim i

¹² 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).

¹³ Š. Kulišić (1979: 190–192) bilježi da su Triglavovo lice i oči bili prekriveni zlatnom tijarom i da upravo navedeni 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. Zanimljivo je da Nodilo nije ulazio u detaljne podatke u opisu Triglavova bogoštovlja, kao što je detaljno opisao Svantevidov kip i bogoštovlje koje se prakticiralo u Arkoni.

podzemnim).¹⁴ Međutim, Henryk Łowmiański (1996: 130) bilježi da je pretpostavka o Triglavovu kultu u Wolinu “običan nesporazum”. Nodilo smatra da se Triglav u Pomorju sjeverozapadnih Slavena štovao odmah poslije Svantevida (usp. N175), iz čega je očito kako je Nodilo napravio miksturu između pomorjanskih Slavena i Slavena u Arkoni. Triglavovu triplekscefaliju interpretira povezanu s mitemom o tri prostorije u *Šgvedi* preko kojih noću tumara trolično Sunce, nastojeći Trojana upisati kao prežetak pomorjanskoga Triglava (N175–176), u čijem opisu Nodilo ističe tri glave ili tri lica, što znači da uspostavlja paralelizam između policefalije i polifacijalnosti.¹⁵ Pod leksemom *prevješene* oči/glava (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 niktomorfnoga Sunca. Za razliku od policefalnoga Svantevida kao figuracije nebesnoga vidila, Triglav ipak ostaje povezan uz niktomorfni topos jer djeluje kao trojno niktomorfno Sunce (dakle, ipak je povezan uz donji svijet, pri čemu dodajem kako nije riječ o kristijaniziranom demonskom svijetu nego o kreativnim snagama vegetabilnosti). Trojana (Trajan) i Triglava Nodilo postavlja u figuraciji niktomorfnoga Sunca, pri čemu bi Triglav, koji je slovio kao božanstvo u Zapadnih Slavena, u Južnih Slavena figurirao (naravno, prema Nodilovim re/konstrukcijama) kao Trajan (Trojan) – fiktivan lik usmenoknjiževnih priča. Veselin Čajkanović (1941: 58) eksplicira kako je Trojan u početku funkcionirao kao teriomorfno božanstvo s vidljivim znacima teriomorfnih atributa na glavi, upućujući da glava, “udovi, i pojedini organi najčešće se, u religiji i mitologiji, umnožavaju tri puta, utrojavaju” (ibid.). Zaključuje da je troglavost osobina božanstva donjega svijeta, “i to onih božanstava koja odgovaraju starom srpskom Dispateru” (ibid.: 59) te za Trojana detektira da odgovara “starinskom srpskom bogu mrtvih” (ibid.: 60). Zanimljivo je da Veselin Čajkanović izjednačuje pomorjanskoga Triglava koji je bio

¹⁴ 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 (usp. Nikolić 1959: 277).

¹⁵ Policefalni bogovi bili su nepoznati Slavenima na Polabljju. Riječ je o vjerojatnom religioznom posuđivanju “trgovačkim putevima sa Istokom, iako su ih kontrolisali Arapi, monoteisti” (Łowmiański 1996: 143).

niktomorfni konjanik (na vranom konju) sa Svantevidom, koji je isto tako figurira kao niktomorfni konjanik (ibid.: 61), i pritom se poziva na Ebbovo (*Vita Ottonis episcopi Bambergensis*) određenje Triglava atributom *summus paganorum deus* (ibid.).

Indoeuropska komparativna mitologija

Skeptički konstatirajući kako u svim mitskim pričama, a posebice u *životinjskim pričama*, pričama o životinjama, nije mogao detektirati mitsku matricu – vidljivo je kako je vlastitoj metodi/metodologiji postavio pomalo okrutno-oksimoronski zadatak – Nodilo začinje polemiku s Jakobom Grimmom, koji je, prema Nodilovoj interpretaciji, polazio od teriomorfnoga svijeta basni kao izvorima za proučavanje mita, nastojeći dokazati kako teriomorfizam prethodi antropomorfizmu.¹⁶ Riječ je, naime, o interpretacijski (evolucijskoga) puta od božanstva prirode preko teriomorfizma do antropomorfizma, odnosno od politeističkoga božanstva prirode i teriomorfnoga božanstva do monoteističkoga antropomorfnoga božanstva. Dakle, u usporedbi s Jakobom Grimmom, 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 referencu, a time – šaljivu ili poučnu poantu.¹⁷ O samome prvenstvu teriomorfizma ili antropomorfizma Nodilo iskreno 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).

¹⁶ O tipovima usmenih priča o životinjama – pripovijetke o životinjama, basne, predaje o postanku životinja (etiologija) i narodne priče o mitološkim životinjama usp. npr. Lakićević 1989: 23–29.

¹⁷ Teorija braće (Wilhelma i od Nodila prozvanoga Jakoba) Grimm može se svesti na postavku da je prvotna forma svake poezije ep koji tematizira djela bogova i junaka. U navedenom sustavu ep se uglavnom poistovjećuje s mitologijom (usp. Cocchiara 1984: 277). Navedenim Nodilo slijedi koncepte Wilhelma Grimma, koji je utvrdio da su narodne pripovijetke 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).

Međutim, ipak smatra da se mitska matrica priča može iznaći pomoću drugog vjerskog blaga naroda – u poslovicama, basmama (bajanjima), zakletvama, zagonetkama, gatalicama – izrazima koje postavlja kao kontekst mitskim pričama.

U okviru indoeuropskoga poredbenoga bajoslovlja Nodilo je ostvario usporedbu naših vjerovanja “s mitskim blagom starih Inda, Iranaca, Helena, Latina i Germana” (N20). Arijske kontakte sa Slavenima na krajnjem istoku Europe dokazuje i etnokarakterologijom: “Arijci bija-hu čili, a mirni; pa su čili, a mirni, izmegju zapadnih Indo-europljana, jedini Slaveni” (N22).¹⁸ Nodilo otvara brojne komparacije hrvatske i srpske religije s arijskom (Indija i Iran)¹⁹ te s mitovima “Italo-Helena” jer religija Hrvata i Srba stoji “nekako, izmegju Helenâ i Italâ” (N22).²⁰ U ekspertizi kojom eksplicira zašto ne rabi samo poredbenu slavensku mitologiju koristi se povijesnim podacima prema kojima “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” (N18) kao i zbog nesačuvanosti slavenskoga mitskoga materijala (N21). Ili: “Mi rado ne pretresamo slavensku mitologiju, te

¹⁸ Nodilo (N39) uspostavlja razliku između Arijsaca (Indi i Iranci; “arijsko i slavensko drvo od svjetlosti”) i Indoeuropljana (Slaveni kao zapadni Indoeuropljani). Međutim, tijekom studije ipak ponekad uvodi sinonimiju između Arijsaca i Indoeuropljana.

¹⁹ 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 praindоеuropski kontekst – indoeuropsko poredbeno bajoslovlje (Belaj 1998: 30–31).

²⁰ Navedeno 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. lipnja 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).

se ni ne mičemo sa stepa srpske i hrvatske, već ako to od nas zahtijeva potreba neke koordinacije našega sa slavenskim mitom" (N240). Južno-slavensko-helensko-italsku komparativnu mitologiju obrazlaže tezom "da se mitično naziranje Srbâ i Hrvatâ više približava italo-helenskome, nego li onome ostalih arijskih Europljana" (N23). U Nodilovoj *Staroj vjeri Srba i Hrvata*, koja (djelomice) zanemaruje južnoslavensko-rusko-baltičke poveznice (u navedenoj sintagmi pod *baltičkim* poveznicama podrazumijevam Balte),²¹ Radoslav Katičić i Vitomir Belaj rekonstrukciju hrvatskoga panteona (s vrhovnim/maskulinim božanstvom Gromovnikom/Perunom) ostvaruju u okvirima slavenskih i baltičkih folklorinih tvorbi, rekonstrukcijom praslavenskoga vjerskog sustava i njegovim uklapanjem u indoeuropsko poredbeno bajoslovlje (usp. Belaj 1998: 29–31). Pritom se u re/konstrukciji južnoslavenskoga panteona (južnoslavensko-helensko-italska komparativna mitologija) Nodilo najviše koristi panteonom Zapadnih Slavena, određenije, polapsko-baltičkih Slavena ili baltičko-pomorjanskih Slavena jer polazi od Helmoldove *Kronike* (*Chronica Slavorum*). Ili (sinonimijski) modificirano: u usporedbi s Nodilom, koji polazi od Helmoldove *Chronicae Slavorum* 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 *čudesâ* – i mitske priče, recentna mitološka istraživanja Radoslava Katičića i Vitomira Belaja u re/konstrukciju mitske pozadine hrvatskih narodnih običaja i vjerovanja polaze od kalendarskih/ophodnih pjesama (dakle, od obrednoga konteksta) i *Kijevske kronike* (*Kijevski/Nestorov ljetopis, Povijest o minulim vremenima*; nastala oko 1113.). Odnosno, još određenije, protivno Nodilovoj alegorijskoj interpretaciji *ženskih* i junačkih pjesama te mitskih priča, koje Nodilo 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. I nadalje, u usporedbi s Nodilom, koji re/konstruira incestuoznu hijerogamiju vrhovnoga božanskoga blizanačkoga binomija (Vid

²¹ 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.

– Vida/Živa), Katičić-Belajeva rekonstrukcija koncentrirana je na incestuoznu hijerogamiju (incest iz neznanja) blizanačkih potomaka (Juraj – Mara) vrhovnoga božanskoga dvojstva.

Slijedi mali ekskurz o najutjecajnijim teorijama mita u 20. stoljeću – mitsko-ritualna *škola*, frejdovska i jungovska *škola* – koje pronalaze paralelizme između arhaičnih kultura i europske kulturne prošlosti – te strukturalizam Lévi-Straussa (usp. Schrempf 1997: 137–138). One 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 navedene hipoteze, premda i takve razborite kao što je Collinderova,²² daleko su od toga da će biti prihvaćene. I nadalje – čak i kada bi spomenuta hipoteza i bila dokazana, ona neće moći dokazati porijeklo mita u šamanističkim inspiracijama s obzirom na 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* [Povijesni atlas mitologije svijeta] Josepha Campbella kako sinteze svjetske mitologije počivaju na pretpostavci da postoji neki nadsvodujućí obrazac koji povezuje sve mitove (O’Flaherty 1995: 175). Međutim, ti se sintetičari razlikuju (naravno) u određivanju obrasca. Frejdovci upućuju da je riječ o nekom univerzalnom seksualnom iskustvu unutar nuklearne obitelji, jungovci tragaju za naslijeđenim arhetipovima koji se prenose kolektivno nesvjesnim, strukturalisti ističu kako je riječ o univerzalnoj potrebi da se nametne logički poredak u kognitivnoj spoznaji (okružujućega i uvijek nam začudnoga) svijeta (prema Pandian 1991: 131).²³

²² Usp. Björn Collinder: *Sprachverwandschaft und Wahrscheinlich*, ur. B. Wickman (Uppsala, 1964) (prema Ginzburg 1991: 224).

²³ Richard Dorson (1960: 80) 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 studiji bitan je incest između brata i sestre, blizanačkoga para (naravno, pored vrhovnoga blizanačkoga incesta Vida i Vide), koji je isto tako zastupljen u Katičić-Belajevoj rekonstrukciji staroslavenske/hrvatske mitologije (blizanački mitem Juraj – Mara).

U Nodilovoj indoeuropskoj komparativnoj mitologiji (južnoslavensko-helensko-*italska* komparativna mitologija) 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 svoje 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 navedeno imenovanje balkanskog Drugog razlikuje od nekadašnjega ratničkoga, divljačkog Balkana.²⁴ Međutim, Nodilo protivnikov napad domišljato 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.). Odnosno, parafrazirajući Nodila, *ženska ćud* pridala je Slavenima 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 naprazno po narodima tobože ženskim" (ibid.: 249).²⁵ Nodilo će dosljedno negirati germansko-slavensku poredbenu

²⁴ Spomenuto negativnokvalitativno (zavis, 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 doživljaj "divljačkih" Slavena 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 da svoje vođe 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).

²⁵ Podsjećam na Matoševu ocjenu ("En marge", *Hrvatska smotra*, III, 1907.) Nodilove "njemačke antipatije" koje "mogu biti poetične i u duhu Čingrijina kriticisma, Supilova idealizma i Mazzurinih liberalno-katoličkih načela, ali da je mržnja 'njemačke uobraženosti (taštine) kulturne i političke, kojoj ne zna granica', sve prije no nauč-na, 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. lipnja 1906.) na

mitologiju (naravno, 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 August Fick, premda će se Nodilo uvelike koristiti njegovim etimologijskim rječnikom *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen* (I–IV).²⁶

Predgovor Nodilo završava iskrenom znanstvenom skepsom s obzirom 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)

Nodilova re/konstrukcija danas

Što se tiče interpretacija bajki u kontekstu interpretativne matrice mitologije prirode i danas su zamjetna navedena istraživanja, odnosno, kao što je to zamijetila Maja Bošković-Stulli 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

Nodilovo antigermansko osjećanje koje ne razlikuje Njemačku “gđe. 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 šovinist*” (prema ibid.: 423; kurziv S. M.).

²⁶ Nodilo se koristi trojstvom komparativne mitologije *etimologija – filologija – mitologija*. Mislav Ježić (1993: 57) neophodnost jedinstva primjene etimologije i filološke interpretacije teksta eksplicira na primjeru potvrđenog apelativa preuzetoga za božanstvo u vedskome tekstu. U staroindijskome *mitrá* “čini se da znači” *prijateljstvo, savez, ugovor*, a u avestičkome *mišra* označava *ugovor*. Tako u RV III 59, 1 ime *Mitra* prevodi kao *ugovor* koji “stroji odnose između plemena”. Navedenim dokazuje kako je za potpuno razumijevanje (svetoga) teksta nužan prijevod božanskoga imena (ibid.: 58).

u modernoj znanosti" (Bošković-Stulli 1997: 10).²⁷ Jednako tako i Ljiljana Marks detektira kako "Nodilov pristup i tumačenje pripadaju isto tako onomu vremenu, međutim, današnje ponovljeno otkriće hrvatske mitologije i istraživanje slavenskoga panteona nije u nekim svojim postavkama daleko od Nodilovih interpretacija" (Marks 2008: 314). Sve navedeno u lokalnom kontekstu dokazuju najnovija istraživanja Radoslava Katičića, koji se sve više interpretativno vraća na Nodilovu re/konstrukciju, kao što uostalom i primjenjuje njegovu sintagmu "stara vjera" koja se odlično situirala u okrilju dihotomije mitologija – religija.

Literatura

- Andrić, Stanko. 1995. "Likantropija". U *Rječnik Trećeg programa*. Krešimir Bagić, ur. Zagreb: Hrvatski radio, 241–242.
- Antoljak, Stjepan. 1992. *Hrvatska historiografija do 1918. Knjiga druga*. Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske.
- Belaj, Vitomir. 1998. *Hod kroz godinu. Mitska pozadina hrvatskih narodnih običaja i vjerovanja*. Zagreb: Golden marketing.
- Belaj, Vitomir. 2000. "Uz Katičićevu 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.
- Bell, Catherine. 2009. *Ritual. Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford University Press.
- Bogdanović, David. 1914. *Izabrane narodne pripovijetke*. Zagreb: Trošak, Naklada Kr. Hrv.-slav.-dalm. zem. vlade.
- 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.
- Bošković-Stulli, Maja. 1967. *Narodna predaja o vladarevoj tajni*. Zagreb: Institut za narodnu umjetnost.
- Bošković-Stulli, Maja. 1983. *Usmena književnost nekad i danas*. Beograd: Prosveta.
- Bošković-Stulli, Maja. 1997. *Priče i pričanje. Stoljeća usmene hrvatske proze*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Cocchiara, Giuseppe. 1984. *Istorija folklora u Evropi*, 1. Beograd: Prosveta.

²⁷ O razlici između devetnaestotoljetne mitološke škole i neomitologizma usp. Dukat 1988: 146.

- Čajkanović, Veselin. 1941. *O srpskom vrhovnom bogu*. Beograd: Srpska kraljevska akademija.
- Deželić, Velimir. 1911. *Zmajevi u pjesmi i priči*. Zagreb: Družba "Braća Hrvatskoga Zmaja".
- Džaka, Bećir. 1976. *Naša narodna epika i Firdusijeva Šahnama*. Sarajevo: Svjetlost.
- De Gubernatis, Angelo. 1872. *Zoological Mythology or the Legends of Animals*. In *Two Volumes*. London: Trübner & Co.
- Dorson, Richard A. 1960. "Theories of Myth and the Folklorist". U *Myth and Myth-making*. Henry A. Murray, ur. New York: George Braziller, 76–89.
- Dukat, Zdeslav. 1988. *Homersko pitanje*. Zagreb: Globus.
- Ginzburg, Carlo. 1991. *Ecstasies. Deciphering the Witches' Sabbath*. London: Penguin Books.
- 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 –Tommaso". *Mogućnosti* 5: 415–428; 6: 495–512; 7: 612–621.
- Ilić, Luka Oriovčanin. 1846. *Narodni slavonski običaji, sabrani i popisani*. Zagreb.
- Jagić, Vatroslav. 1867. *Historija književnosti naroda hrvatskoga i srpskoga*, 1. *Staro doba*. Zagreb: Štamparija Dragutina Albrechta.
- 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.
- Karadžić Stefanović, Vuk. 1897. *Srpskim narodnim pripovijetkama i zagonetkama*. Beograd: Štamparija Kraljevine Srbije.
- Katičić, Radoslav. 2005. "Mitovi naše poganske starine i Natko Nodilo". *Filologija* 22: 63–84.
- Kekez, Josip. 1987. *Usmeno-pisani književni suodnosi*. Nikšić: NIO "Univerzitetska riječ".
- Kukuljević Sakcinski, Ivan. 1851 (1846). "Bajoslovlje i crkva 1. Vile". U *Arhiv za povjestnicu jugoslavensku*, 1. Ivan Kukuljević Sakcinski, ur. Zagreb: Tiskom dra. Ljudevita Gaja, 86–104.
- Kulišić, Špiro. 1979. *Stara slovenska religija u svjetlu novijih istraživanja posebno balkanoloških*. Sarajevo: Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine.
- Kušar, Marcel. 1907. *Narodne pripovijesti mitične. S uvodom i komentarima*. Zagreb: Naklada piščeva.
- Lakićević, Dragan. 1989. *Pepeljuginu papuču. Priroda usmene književnosti*. Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo.
- Lehmann-Nitsche, Robert. 1936. "König Midas hat Eselohren". *Zeitschrift für Ethnologie* 68: 281–303.
- Łowmiański, Henryk. 1996 (1979). *Religija Slovena*. Beograd: Slovograf.

- Macdonell, Arthur Anthony. 1974 (1898). *Vedic Mythology*. Delhi, Varanasi, Patna: Motilal Banarsidass.
- Maretić, Tomo. 1889. *Slaveni u davnini*. Zagreb: Naklada Matice hrvatske
- Marjanić, Suzana. 2002. *Mitsko u usmenoknjiževnom. Tragom Nodilove re/konstrukcije "stare vjere" Srba i Hrvata*. Disertacija. IEF rkp. 1774.
- Marjanić, Suzana. 2002a. "(Dijadna) boginja i duoteizam u Nodilovoj 'Staroj vjeri Srba i Hrvata'". *Narodna umjetnost: hrvatski časopis za etnologiju i folkloristiku* 39/2: 175–198.
- Marks, Ljiljana. 2008. "Interpretativne razine zapisa usmene proze". U *Vidjeti Ohrid. Referati hrvatskih sudionika i sudionika za XIV. Međunarodni slavistički kongres* (Ohrid, 10. – 16. rujna 2008.). Marko Samardžija, ur. Zagreb: Hrvatsko filološko društvo, Hrvatska sveučilišna naklada, 305–332.
- Meletinskij, Eleazar M. 1985. "Perspektive i granice strukturalnog istraživanja folklo-
ra". *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 34: 103–113.
- Meletinskij, Eleazar M. 1985a. *Poetika mita*. Beograd: Nolit.
- Misli i pogledi A. G. Matoša. 1955. Izbor tekstova, indeks i objašnjenja: Mate Ujević. Zagreb: Izdanje i naklada Leksikografskog zavoda FNRJ.
- Müller, Max. 1997 (1898). *Lectures on the Origin and Growth of Religion*. London: Routledge, Thommes Press.
- Nikolić, Danica. 1959. "Konj u verovanjima našeg naroda". *Živa antika* 1-2: 271–283.
- Niševljanin, Pavle Sofrić. 1912. *Glavnije bilje u narodnom verovanju i pevanju kod nas Srba po Angelu de Gubernatisu*. Beograd: Štamparija "Sv. Sava".
- 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. Knjiga III. 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: Komisijonalna naklada Hrvatskog štamparskog zavoda d.d. (Prosvjetna biblioteka; Svezak 6. Izdaje Ivan Bojničić).
- Nodilo, Natko. 1954. *Protiv klerikalizma. Izabrani članci i eseji*. S uvodom Vinka Ceca. 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.

- O'Flaherty, Wendy Doniger. 1995. *Other Peoples' Myths. The Cave of Echoes*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Pandian, Jacob. 1991. *Culture, Religion, and the Sacred Self. A Critical Introduction to the Anthropological Study of Religion*. New Jersey: Prentice Hall, Englewood Cliffs.
- Pavić, Svemir. 1981. "Bilješka priređivača". U *Nodilo, Natko. 1981 (1885–1890). Stara vjera Srba i Hrvata (Religija Srba i Hrvata, na glavnoj osnovi pjesama, priča i govora narodnog)*. Split: Logos.
- Propp, Vladimir Jakovljevič. 1982. *Morfologija bajke*. Beograd: Prosveta.
- Rački, Franjo. 1864. "Ocjena starijih izvora za hrvatsku i srbsku poviest srednjega vieka". *Književnik* 1: 35–77.
- Radetić, Ivan. 1879. *Pregled hrvatske tradicionalne književnosti*. Senj: Tisak i naklada H. Lusteru.
- Rodnovjerje. <http://hr.wikipedia.org/wiki/Rodnovjerje> (pristup 07. 04. 2015.).
- Schreiber, Hermann i Georg Schreiber. 1962. *Prijestolja pod pijeskom. Vladari i države starih vremena*. Zagreb: Epoha.
- Schrepp, Gregory. 1997. "Comparative Mythology". U *Folklore. An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music, and Art*, 1 (A–H). Thomas A. Green, ur. Santa Barbara, Denver, Oxford: ABC-CLIO, 135–140.
- Šišić, Ferdo. 1912. "Natko Nodilo". *Kolo Matice hrvatske* 7: 282–313.
- Škokić, Tea. 2001. "Feministička antropološka kritika. Od univerzalizma do razlike". *Etnološka tribina* 24: 5–20.
- 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.
- Valjavec, Matija. 1965. "O rodjenicah i sudjenicah". *Književnik* 2: 52–61.
- Vraz, Stanko. 1847. "Pabirci bajoslovni". *Kolo*, 58–59.

THE ROLE OF "MYTHIC STORIES" (FAIRY TALES) IN NATKO NODILO'S RE/CONSTRUCTION OF THE OLD FAITH OF SERBS AND CROATS

SUMMARY

In this paper, the author seeks to expose Nodilo's allegorical interpretation of epic poems – especially Nodilo emphasized real / purely epic poems, which, in comparison with purely historic poems, he determined by means of the category of the miracle – and mythic stories (in

his definition of fairy tales) which together he specified as the primary source for the studies of myth and examined them in terms of F. M. Müller's mythology of nature (naturism) – theory of myth as a "disease of language".