

PRIKAZ KNJIGE

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

SUZANA MARJANIĆ

Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, 2022., 559 str.

O bimna studija Suzane Marjanić, *Mitovi i re/konstrukcije: tragom Nodilove “stare vjere” Srba i Hrvata*, koju je Institut za etnologiju i folkloristiku u Zagrebu objavio 2022. godine, započela je svoj put mnogo ranije. Prvo svedočanstvo autorkinog zanimanja za Natka Nodila (1834 — 1912) predstavlja njen diplomski rad iz 1992. godine, koji govori o simultanimizmu (narativnih i kozmičkih) vremenskih modusa u romanu *Burleska gospodina, Peruna boga Groma* (1921) Rastka Petrovića. Nastavilo se analizom Krležine kritike etno-nacionalnih mitova u autorkinom magistarskom radu, dok je prvi članak na ovu temu, pod nazivom “Tragom (i razlikom) Nodilove eufemizacije (zmijske i zmajске)”, objavljen u časopisu *Otium* (1997/1998). Doktorska disertacija Suzane Marjanić: *Mitsko u usmenoknjiževnom — tragom Nodilove re/konstrukcije “stare vjere” Srba i Hrvata* (2002), ujedno je i prva verzija studije koju ovde predstavljamo, prerasta u višegodišnji multimedijalni projekat budući da se nastavlja “umjetnošću performansa, te kulturnom i kritičkom animalistikom” (21). Uključuje dve izložbe: *Perunika – hrvatski nacionalni cvijet: znanost i umjetnost prirode* iz 2005. i *Mit i art – sakralni, ideološki i/ili anarhični link* (2013), dok je projekat *Mit kao sudbina* (2006 — 2009) iznedrio i kasnije ekranizovani performans *Licem prema dolje/zmaju*.

Studija Natka Nodila, *Stara vjera Srba i Hrvata* (prvi naslov je bio *Religija Srbâ i Hrvatâ, na glavnoj osnovi pjesama, priča i govora narodnog*, a štampana je u periodu od 1885. do 1890. u deset knjiga *Rada JAZU*), daje re/konstrukciju južnoslovenske mitologije (stare vjere, religije), bazirajući je na “folklorom/usmenoknjiževnom gradivu” i na “kronikama kršćanskih misionara, posebice Helmoldovom *Chronica Slavorum* (oko 1170. godine)” (13). U svom naučnom istraživanju Nodilo je ostvario “međusobnu nadopunu historiografije

i mitoloških istraživanja”, čemu svedoči i njegova rečenica: “Gdje historik ne može da govori, ima riječ bogoslov i mitolog” (23). Stavljajući se u ulogu mitologa, izjašnjavao se kao “rekonstruktor religije hrvatske i srpske”, ističući da su predmet njegove studije bogovi Srba i Hrvata “po uputi još živog pučkog vjerovanja” (23). S obzirom na jugoslovensku i južnoslovensku ideosferu kojoj je pripadao, navedena matrica se sagledava u kontekstu političke ideologeme jedinstva Južnih Slovena, s akcentom na Srbe i Hrvate, te se Nodilova re/konstrukcija hrvatske i srpske religije/mitologije/vere upisuje u one ideološke (13).

Suzana Marjanić je pred sebe postavila težak zadatak da ponudi “kritičko propitivanje” Nodilove re/konstrukcije mitske matrice stare vjere Srba i Hrvata, koje je moguće “rastvoriti detekcijom *povjesničara historije*” (24). Možemo se uveriti da stavovi drugih proučavalaca zaista jesu raznoliki, od onih zbunjenih, pa i impresioniranih Nodilovim izlaganjima, koji su se “izvlačili konstatacijama da je to djelo znanstvena fantazija”, do onih koji dozvoljavaju da se “Nodilova studija ipak i dalje koristi kao priručnik [...] za daljnju re/konstrukciju staroslavenske/južnoslavenske mitologije” (24).

Studija Suzane Marjanić podjeljena je u dvanaest poglavlja. Broj poglavlja ima osobenu simboliku, budući da je u katalogu pomenute izložbe, *Perunika – hrvatski nacionalni cvijet: znanost i umjetnost prirode*, naglašeno da u “Hrvatskoj postoji dvanaest vrsta samoniklih perunika” (19). Na početku studije stoji “Mitski uvodnik: Nodilova re/konstrukcija ‘stare vjere’ Srba i Hrvata” (13–22), a na kraju, osim odeljka “Literatura”, tu su još: “Kazalo slavenskih i baltičkih teonima, zoomorfnih epikleza i fitonima”, “Imensko kazalo” i apstrakt na engleskom jeziku – “Myths and Re/constructions: Following Nodilo’s ‘Old Faith’ of Serbs and Croats (Summary)”.

U “Mitskom uvodniku” podnaslova “Nodilova re/konstrukcija ‘stare vjere’ Srba i Hrvata”, autorka prvo obrazlaže Nodilovu negaciju mitofobske škole koja zastupa tezu o nevidljivoj slovenskoj mitologiji. Istomišljenika pronalazi u Vatroslavu Jagiću, koji je smatrao da “ima razloga vjerovati, da je već kod starih Hrvata i Srba cvao mitologijski epos” i u *Historiji književnosti* uputio na “narodne basne, priče i pripoviedke” kao građu komparativne mitologije i et(n)ologije, iako je prihvatio Benfajevu migracijsku teoriju i oprezno se distancirao od mitološke interpretacije postanka i preuzimanja pripovedaka (28). Nodilo je eksplicirao i to “da je moguće krenuti tragom ruskih mitologa koji koriste folklorne tvorbe za re/konstrukciju staroslavenskoga mita”, premda nije naveo nijednu rusku mitološku studiju (28).

U poglavlju “Mitsko u epskom ili božansko u ljudskom i svetačkom” Marjanićeva objašnjava da je izraz stara vjera Nodilu poslužio kao kompromisno rešenje umesto onog prvobitnog – “religija” (*Religija Srba i Hrvata, na glavnoj osnovi pjesama, priča i govora narodnoga*). Naime, sintagma stara vjera se “situira između mitologije (kao svojevrsnoga modusa fikcije) i religije” (29). Osim toga, određujući pagansku i folklornu matricu Srba i Hrvata, Nodilo “postavlja apsolutnu jednakost između dvaju etnosa”, tačnije, zastupa tezu o dva etnosa u paganskom dobu, ali s “istovjetnom *starom vjerom*, zajedničkom poganskom matricom koja je ostala duboko ucijepljena u različitim kršćanskim matricama, hrvatskoga katolicizma i srpskoga pravoslavlja” (30). Valja primetiti da Nodilo, odobravajući tvrdnje Jakoba Grima, pod pojam etnicitet, osim “jezičnoga i vjerskoga zajedništva” podvodi i *duševno zajedništvo*, pa “etnopsihoanaliza čini bitan dio njegove komparativne mitologije” (32). Stablnost mentalnih struktura kod Srba i Hrvata “sa slavenskom pramaticom”, on razotkriva u “razdoblju njihova dolaska na balkanske prostore”, a etnoarhetipovi, “tragovi *arijske* (indoeuropske) i slavenske zajednice u srpskoj i hrvatskoj kulturi Nodilu služe kao koherentna struktura spomenutih dvaju etnosa” (456). Pitanje postavljanja srpskog etnosa na prvo mesto (*Stara vjera Srba i Hrvata*) on opravdava primarnim izvorima koji “ponajviše od Srbâ potekoše”, ističući da su (valjda) “Srbi, megju Slavenima, najpouzdaniji čuvari pučkih ostataka stare vjere” (30). Marjanićeva takav pristup objašnjava Nodilovom pogrešnom metodologijom “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” (31).

A upravo se na Karadžićeve zbirke i na njegove klasifikacije Nodilo oslanjao pri proučavanju folklornog gradiva. Potvrde mitskog sloja pronašao je i u toponomastici, ali je primat ipak dao usmenoj književnosti, i to *čistim* epskim pesmama, koje je smatrao prvim verskim blagom naroda i primarnim izvorištem mita. U istraživanjima mitske matrice u epskim pesmama, Nodilo je diferencirao dva (politička) razdoblja “s obzirom na politosferu južnoslavenskih naroda” (45). Prvo razdoblje traje do 15. veka i odlikuje ga nezavisni politički život u istočnim južnoslovenskim krajevima. Prave/čiste epske pesme iz ovog vremena, koje sadrže matricu starodrevne religije i od kojih treba krenuti u rekonstrukciji stare vere Srba i Hrvata, Nodilo prevashodno pronalazi u drugoj Karadžićevoj zbirci (*Srpske narodne pjesme II*). Drugo političko razdoblje epskih pesama nastaje dolaskom Turaka, kada su hajduci zamenili

narodne poglavare, pa su to “hajdučke pjesme” u kojima preovladava istorijska matrica i bogovi su “sasvim na zalazu” (47).

Iako je insistirao na tome da se mora “proučavati cjelokupan sadržaj folklornih tvorbi”, tj. i “epske pjesme i *mitske priče/bajke*” (38), usmene priče je smatrao slabijim izvorom *poznavanja* mitova, pa je tako i postavljao svoje proučavanje. I dok je u pesmama tragao za hrišćanskim svecima “koji su zadržali poganske attribute”, u pričama bi pronalazio imena “(poganskoga) boga/boginje”. Takav pristup predstavlja prvi stepen Nodilove trijadne metode, kojom je nastojao da dokaže postojanje slovenske mitologije. Polazeći od pretpostavke da su bogovi, po svoj prilici, transformisani u “*nehistorične* junake pesama”, dolazi do drugog stepena svoje mitološke trijade, sadržanog u zaključku da bogovi isto tako mogu biti i junaci “o kojima najčešće i najradije govore priče”. Tako, na primer, u atributima Miloša Obilića otkriva tragove lunarizma, dok Kraljević Marko odgovara *majskom bogu*, tj. vegetacijskom božanstvu (38–39). Uočavajući antropomorfizaciju bogova/boginja u folklornim žanrovima, Nodilo stvara “obrnuti euhemerizam (alegorizam) koji u ljudima / epskim junacima traži bogove” i u takvoj remitologizaciji pronalazi sredstvo za borbu protiv onih koji su proklamovali da slovenski narodi ne poseduju mitologiju (41). Marjanićeva ističe da je, nasuprot pogrešnim interpretacijama Nodilovih stavova, on ukazivao na “kršćansku *koprenu* (alegoriju) iza koje se krije poganska, pretkršćanska stvarnost”, a upućivao je i na “kršćansku matricu koja je ulijepljena u svjetove poganske matrice i kao takva ostala estetski i etički dio folklornih tvorbi” (44).

Nodilova metodologija polazi od mitološkog modela začetnika kritičke škole u srpskoj historiografiji, Ilariona Ruvarca, koji je u raspravi *Prilog k ispitivanju srpskih junačkih pesama* (1884), “razotkrio prisutnost bogova u velikom dijelu južnoslavenskih epskih pjesama” (39). Iz toga sledi treći stepen Nodilove trijadne metode, kojim određuje da je “potrebno spomenute bogove uspoređivati s istim ili sličnim hipostazama u mitologijama (ostalih) *arijskih* naroda (indoeuropska komparativna mitologija)”. Štaviše, značajan deo svog proučavanja Nodilo je posvetio komparativnom pristupu slovenskom folkloru. Pritom se poslužio komparativnom mitologijom koja se razvila iz komparativne filologije, tj. od ideje zajedničkog indoevropskog jezika i zajedničkih verovanja. U okviru “indoevropskoga poredbenog bajoslovlja ostvario je usporedbu *naših* vjerovanja” s mitskim blagom starih Inda, Eranaca, Helena, Latina i Germana” (51). Tako je, recimo, tematiku *historičnih* epskih

(hajdučkih) pesama postavio naporedo s *Mahābhāratom* i *Rāmāyanom*, dok za one ranije, prave/čiste epske pjesme, nalazi da su bliske sižeima *Rgvede* (47). Objašnjavajući zašto poređenja ne vrši isključivo u okvirima slovenskih mitologija, istakao je period od barem dvanaest vekova od kad su se Hrvati i Srbi odvojili od Rusa, kao i “nesačuvanost slavenskoga mitskog materijala” (52). S druge strane, insistira na tezi “da se mitično naziranje Srbâ i Hrvatâ više približava italo-helenskome, nego li onome ostalih arijskih Europljana” (52). A kad govorimo o njegovoj indoevropskoj komparativnoj mitologiji, primetno je kako Nodilo “slavensko-germanske teofanijske poredbe zamjenjuje slavensko-skandinavskim usporednicama” (kod njega su one *sjeverno-germanske*), postavljajući smer posuđivanja božanstava od “slavenskih indukcija prema skandinavskom primatelju” (54).

Nodilov alegorizam se može smestiti u okvire mitologije prirode, tj. naturizma. On sledi mitološke teorije, i to *solarne* Maksa Milera i *meteorološke* Adalberta Kuna i Vilhelma Švarca. U poglavlju “Religija nebesnoga vidila”, Marjanićeva ukazuje na to da je u “Nodilovoj imaginologiji o antropologiji religije prirodna religija (*naturizam*) inducirana geografijom”, što u slučaju *arijske* prirodne religije znači da je “kontekstualizirana hladnim podnebljem” i “trima (prirodnim) epifenomenima”: kućnim/domaćim ognjištem “od kojega je inducirana religija predaka”, nebeskim vidilom i atmosferskim pojavama koje su njegovi pomoćnici. Prema Nodilu, upravo su u tom *celestijalnom vidilu* drevni Arijevci prepoznali svog vrhovnog boga, a on “inducira Svantevida/Vida kao vrhovnoga slavenskog Olimpljanina kojim nastoji obnoviti izgubljenoga slavenskog boga nebeskoga svetla” (59).

Inače, u re/konstrukciji južnoslovenskog panteona Nodilo najviše koristi “panteon Zapadnih Slavena, određenije Polapsko-baltičkih Slavena ili Baltičko-pomorjanskih Slavena” što proističe iz činjenice da polazi od Helmoldove *Slavenske kronike*, mada su primetna određena odstupanja od ovog Nodilovog prvog “svjedoka o staroslavenskoj staroj vjeri” (78). Takođe, Nodilo ne insistira obavezno na baltičko-slovenskoj komparativnoj mitologiji, što pokazuje primer njegovog odustajanja od zajedničkog indoevropskog porekla *jednog boga*. Naime, prema Nodilovim rekonstrukcijama, Sloveni kao svog vrhovnog boga vide Svantevida/Vida, koji stoji na granici između “Ahura Mazde (duh mudri, Mudri Gospodin) i Zeusa/ Jupitera” i njegovo ime nastaje od *videti/znati*, a ne od “leksema *div* (*svijetliti, vedriti se*)” (67). Nodilo ukazuje i na Svantevidovu dihotomiju, tj. temeljnu opoziciju unutar kosmološkog delanja,

budući da je on istovremeno vegetacijsko božanstvo – bog “godišnjega obilja čiji se blagdan (god) nalazio iza žetve” (80) i ratničko božanstvo (83), a pridaje mu još jedan aspekt – “faličnoga, plodotvornoga boga” (88). U određivanju vrhovnog božanstva slovenskog panteona, Nodilo se, osim na Helmolda, poziva i na izveštaje vizantijskog historičara Prokopija, kao i na *Kijevske hronike/letopis monaha Nestora (Povijest o minulim vremenima, oko 1113. godine)*, a zatim i na svedočenja danskog historičara Sakso Gramatikusa. Tragajući za Svantevideovim imenima u južnoslovenskim epskim pesmama, Nodilo ih otkriva u “trojnoj *polionimiji* koja je označena ‘ubojitim’ imenima – Jakša, Voin, ‘Strahin’/Banović Strahinja”, pre svega zato što je *boga vidila* bilo teže antopomorfizirati nego *boga rata* (99). Pominjući epske pesme o Banović Strahinji, “koje su označene temom o nevjernoj ženi i vjernom psu”, zanimljivo je to što je Nodilo potpuno zanemario temu *neverne Strahinjine ljube* (105), a u njegovom žutom hrtu Karamanu, prepoznaje (kao i Ruvarac) “pučku preobrazbu sanskrtskoga Saramâ – one koja trči, kučku božju” (110). Uz to, razmatranje o Vidu u epskim pesmama Nodilo “otvara interpretacijom njegova konja, nastojeći mitemom o božanskim konjanicima uspostaviti paralelizam između Svantevida i epskih imena teofanijskih junaka” (101).

U poglavlju “(Dijadna) boginja i duoteizam” Suzana Marjanić analizira Nodilov multiplikovani koncept vrhovne južnoslovenske boginje i njegovu re/konstrukciju dijadne Vide/Žive, čiji “teonim izgleda još uvijek boravi u *sfumato polionimiji*”, kao i “Mokoš koja figurira kao božanska Mati Zemlja” (137). Marjanićeva tome dodaje mitološka istraživanja Radoslava Katičića, koji “ostvaruje mitološku protezu ruske Mokoši u hrvatski panteon” i ideje Vitomira Belaja, koji je rekonstruiše kao Sunce, “aktantom iz astralne mitologije” i kao *vilu*, “aktantom iz usmenoknjiževnih svjetova”, te tako “slavenske predaje uklapa u indoeuropski okvir” (138).

Vrhovnom, svetlom bogu, Svantevidu, Nodilo je pronašao polionimijskog protivnika, tamnog i zlog Crnoboga, o kom čitamo u poglavlju “Temeljni mitski agon”. On Crnoboga “postavlja u paralelizam s *Vřtrom*, čime otvara temeljnu indoeuropsku opreku između principa kreacije i destrukcije”, što čini osnovu kozmičkog, vegetacijskog “*hoda kroz godinu, religije dvaju načela* (religije dualističke organizacije) prema kojoj se fizička/kozmička borba razumijevala kao borba dvaju načela” (145). Međutim, kako u prethrišćanskoj slici sveta nema striktno podele na (etički) dobre i zle bogove, ekstremni etički dualizam (Svantevid – Crnobog) Nodilo “uokviruje umjerenim dua-

lizmom (dualizam kao indoeurovska svojina)”, uvodeći mogućnost da su se i “svijetla božanstva ukazivala kao protivnici u trenucima kada su se zaodijevala *vučinom* (zimski teriomorfoza, likantropija *svijetlih bogova*)” (146). Pritom, za dualističkom matricom *stare vjere* traga u Helmoldovoj *Slavenskoj kronici*, koju je koristio kao izvor za konstataciju dualizma kod starih (Baltičkih) Slavena (148), a čemu pridružuje sopstvena tumačenja (npr. “crn bog baltičkih Slavena, moguće, da se prozivao i Vrag”, 154), kao i u “vjerskim kategorijama bogomilstva [tj. maniheizma]/patarenstva s kojima su Hrvati i Srbi ostvarili kontakt ‘malo poslije seobe iza Karpatâ” (146). Oponenta Svantevidu, osim u Troglavovom ikonogramu, iščitava, na primer, u Ali ili Mori, koje mogu biti i muškog roda, a predstavljaju Nodilovu interpretaciju zmiije/zmaja sukobljenog s (kosmičkim) Zmajebicom – Gromovnikom (178). U pogledu dihotomijske religije, Nodilova studija prati stavove Maksa Milera, 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” (186).

U poglavlju “Blizanačka (embriološka) mitologija: dijada i trijada astralne mitologije” otkrivamo da se Nodilova interpretacija mitema o blizancima “koji predočuju izmjenu dana i noći, ‘praskozorje i suton””, može “akronološki nadovezati na završni okvir inicijalne studije Radoslava Katičića, kojom otvara rekonstrukciju mita *hoda kroz godinu* praslavenskoga božanstva vegetacije” (189). Analizirajući paralelizme nebeske braće (Ašvini/Baldr; Hermodr/Kastor; Polideuk/Pojezda; Prijezda – Jakšići, Voinovići), Nodilo utvrđuje strukturnu razliku u njihovom kozmičkom delanju, jer je u drevnoj Indiji reč o bogovima, kod Helena i kod Germana/ Skandinavaca o “polubogovima na nižem stupnju, a kod nas su antropomorfizirani”, s tim da je njihova “antropomorfizacija pretkršćanska” (206). Dokazuje da su blizancima u *srpskom i hrvatskom epu* pridodani “antroponimi Jakšići ili Voinovići – dvojica Vidovih sinova, jer s obzirom na atribut *jačine* dobivaju ime Jakša, a prema ratničkoj vokaciji – Voin”, dok su im imena mnogobrojna i u njima “postoji kršćanska ili turska *navlaka*” (208). Nadasve je inspirativna analiza blizanačke mitologije, koja s jedne strane izaziva strah (*mysterium tremendum*) i neprijateljstvo, dok na drugoj strani postoji “velika fascinacija biološkom strukturom koja predočuje dvojnost u jedinstvu ili jedinstvo u dvojnosti” (224), što je rezultiralo time da su “embrio bogovi bili uobičajena tema drevnih mitova” (225).

Re/konstrukcijom genealogije južnoslavenskih božanstava Nodilo je utvrdio da godišnji ciklus običaja čini jednu od najvećih tema “antropologije religije i *antropologije iskustva*” i postavio je “zimski i ljetni solsticij, proljetni i jesenski ekvinocij, vrijeme Mjesečevih mijena, kao i vrijeme pojavljivanja i nestanka pojedinih *necirkumpolarnih zvijezda*” (229). Upravo o tim temama je reč u poglavlju “O Suncu, ali bez prvenstva solarne mitološke teorije: noćna trilogija Sunca”. Antropomorfna i teomorfna nebeska tela tematizovana su u brojnim usmenim pesmama, na osnovu kojih će Nodilo sastavljati genealogije slovenskih božanstava. Tome treba pridodati i (obredne) pesme za određene svetkovine budući da je za “pjesme dodola i prporuša” Nodilo utvrdio da se “odnose na vrhovno božanstvo *religije vida* (Svantevid/Vid)” (229). Početak religije (a pokretači “vjere arijske valjda su, zajedno, i sunce, i munja, i vidilo, i oganj, i djedovi upokojeni”) Nodilo rešava politeističkom rekonstrukcijom izvorišta religije. 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” (230). Pritom 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” (230). U razmatranje solarnog božanstva Nodilo uvodi i dendrolatrijski mit o stablu sveta (*arbor/axis mundi*), nastojeći da dokaže da je “slavensko Stablo svijeta (*arbor mundi*) figuriralo kao skandinavski jasen (*Yggdrasil*)” (235). To Stablo je određeno kategorijom Svantevidove svetlosti i pridaje mu se uloga “rodajnoga stabla (antropodendromorfni mit)”, a upisuje se i u “antropogeni mit, postanak ljudi od stabala” (236). Nodilo, baš kao i savremeni etnolozi, s kultom Sunca povezuje krsnu slavu (257), a tri Sunčeve hipostaze (trolično Sunce) vidi u mitemi “*tri brata u jednome liku*, od kojih su dva nesretna, a najmlađi, koji liječi ostarjele roditelje (*dešo i baba*), određen je ontemom sreće.” (243). Takođe, Nodilo u Trojanu i Triglavu prepoznaje “figuraciju trojnoga niktomornog Sunca koje prolazi tri mračne prostorije” (246), dok Triglavov crni konj (i ne samo on) predstavlja manifestaciju Sunčevog konja, što Marjanićeva tumači njegovom tripexcefalijom (252).

Nodilovu interpretaciju solarne dodekalogije i heptalogije Suzana Marjanić preispituje u istoimenom poglavlju. Pod heptalogijom godišnjeg Sunca Nodilo “podrazumijeva mitsku predodžbu sedmorice ‘izboritih bogova’” i utvrđuje da Vid poseduje *dvanaest* ili *sedam* sinova (269). U južnoslovenskoj mitskoj tradiciji 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*” (294). Ocenjuje da je u verovanjima Južnih Slovena heptalogija izraženija nego u skandinavskoj mitologiji, gde je “*sedam* označen kao talismanski broj – posebice u germanskom vjerovanju” (270). U ovom poglavlju Marjanićeva pruža i Nodilove interpretacije značenja lekseme *koleda*, zatim Božić, *veliki* i *mali*, i Nodilove zaključke, poput onog da se na početku svakoga mjeseca slavio solarni Bog, u čiju se čast *palio krijes* (274), a iako je “godina određena s onoliko *Božića* koliko ima *mjesečnih* Sunaca (solarna dodekalogija), glavni je samo jedan Božić” (273). Nodilo iznalazi i to da je (cerov) badnjak, koji se spaljuje na kućnom ognjištu, najčešće na Badnje večer, po svojoj prilici “*đavna postanja arijskog*” (280) i tumači ga kao solarni ikonogram Sunca. Njegova solarna mitološka teorija bliska je i animističkoj teoriji, po kojoj u badnjem panju boravi “demon stabla (demon vegetacije) kojega treba spaliti kako bi, *podmlađen*, poput Sunca ponovno oživio u prirodi” (276), a pojedina “tumačenja dovode ga u vezu i s kultom pokojnika/predaka” (277).

Nodilova solarna dodekalogija tema je i narednog poglavlja studije Suzane Marjanić: “Hod Sunca kroz godinu: ep o dodekalogiji”, koje sadrži i tabelu “Prikaz (pregled) staroslavenske solarne dodekalogije u Nodilovoj re/konstrukciji na predlošku epske pjesme *Smrt vojvode Kaice*”. Upravo je ova epska pesma Nodilu poslužila kao potvrda staroslovenske solarne dodekalogije (iako je u “Ispravcima i dopunama” od toga odustao, 306), budući da on posljednjeg od dvanaest vojvoda despota Đurđa Brankovića, Kaicu Radonju, “interpretativno upisuje u mitsku iskaznicu novorođenoga Božića” (305). Takođe, interpretacijom dvanaest Vidovih sinova “(mjesečnih mladih *Sunaca*) kao dvanaest mjesečnih hipostaza godišnjega Sunca” Nodilo otvara “astro-mitologiju, rekonstruirajući staroslavenski *Zodijački* (u ovom slučaju grabancijaški) Kotač na koji su ulijepljeni junaci iz junačke (srpske) epike”, čime se približava i “ezoterijskoj astrologiji, postavljajući vatru (Oganj/Janj) u središte (izvoriste) Kotača” (306). Marjanićeva opominje da je ovim Nodilovim re/konstrukcijama neophodno još dublje kritičko propitivanje budući da on paganska značenja iznalazi u stihovima, često istrgnutim iz konteksta, čija je svrha bila da potvrde njegove pretpostavke (306). Analizirajući pomenutu epsku pesmu, Nodilo (elčibašu) Vuka Dojčetića (Dojčevića, Dojčina) određuje kao “nejako – *januarsko Sunce*”, kom je “pridano likantropsko ime budući da još uvek boravi u ljutoj zimi”, a tog *Božijega vuka* “interpretira u kontekstu

rimskih luperkalija” (309). “Drugoga *porednika* Boška Rajčevića/Rajka” Nodilo sagledava kao “*februarsko* Sunce s čijim je sanktoremom povezana ritualna povorka lazarica” (311). Trećeg, vojvodu Stojana Vojvodića, 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*” (313). Pošto je to vreme prelaska iz zime u leto, reč je o “hipostazi *prevrtljivoga* Sunca”, pa u tom kontekstu Nodilo njegov “dremež interpretira kozmičko-mitski” i tome pridodaje “mitem o (etičkoj) *prevrtljivosti*, femininoj nestalnosti njegove supruge” (313). Četvrti vojvoda, Jovan/Jovica Resavac, “figurira kao lik *aprilskoga* Sunca” (315). Nodilo u drugim epskim pesmama traga za dubljim mitskim značenjima ovog junaka, a povezuje ga i sa svetim Jovanom. Peto božansko Sunce je Golemi/Golemović Đuro, koji se pojavljuje u pratnji Lade, u čiju uspomenu je u “Hrvatskoj zadržan običaj ladarica/*ladavica*” (317). Nodilo Ladi pridodaje maj – mesec posvećen njenom ljubavniku, majskom bogu Jurju, a u razdoblje Ivanja postavlja incestnu hijerogamiju (317) i uspostavlja “paralelizam između paljenja panja badnjaka i podizanja jurjevskoga krijesa” (319). Šesti “*porednik* u kolu dvanaestorice”, Orlović Pavle (Nodilo ga povezuje s apostolom Pavlom), “u Nodilovoj re/konstrukciji staroslavenske solarne kozmogonije povezan je sa Spasovom (četrdeseti dan nakon Uskrsa), Trojicom/Duhovima/Pentecostima (pedeseti poslijeuskrсни dan) i Ivanjem” (325). Tu on nudi “reviziju kršćanskoga imperativa, upisujući u spasovske običaje *pogansku* matricu i ističe kako kršćansko Spasovo sadrži tragove *junijskoga* Sunca, a ne Krista” (327). Sedmi vojvoda, Rade-beg-Mijajlo postavljen je u Nodilovom solarnom zodijačkom kotaču “u paralelizam s Radigostom/Radogostom, božanstvom sjeverozapadnih Slavena”, čiji teonim u Nodilovom “određenju znači *onaj koji voli imati vesela gosta*” (330). Usput ga poistovećuje sa Svarožićem: “Sunčani Radogost julijske žetve za to, što je sin višnjega boga, zove se Svarožić, *kao što su Svarožići i svi ostali likovi godišnjega Sunca*” (331). Osmog vojvodu, Grčić Manojla, u hajdučkim pesmama srećemo kao “orijaša u zlatu na crvenom konju, kojega je uspjela pobijediti vila kada ga je opila vilinskim biljem” (333). Nodilo ga poredi s Lokijem, koji se javlja s teriomorfnim simbolom, gujom. Detektuje kako su se epske pesme zaustavile na ovom junaku i kao posljednjeg su opisale Kaicu Radonju “u društvu s njegovim imenjacom Oblakom Radom, što objašnjava time da su u jesenskom razdoblju ljudi *malo obraćali pažnju* na solarne bogove” (335).

Deveto poglavlje: “Nodilova munjeva teorija: (feminina) *aždaja* i (maskulini) *zmaj*”, Suzana Marjanić počinje potragom za južnoslovenskim Gromovnikom (Kočijašem). Podvlači da uprkos tome što većina određuje Peruna kao vrhovno božanstvo slovenskog panteona, Natko Nodilo, koji istina priznaje da su Hrvati i Srbi poštovali i “*svijetloga ratobornog Vida* i gromovnoga Peruna”, pod uticajem Helmoldove *Slavenske kronike*, “usprkos svemu vjeruje u Svantevidovo teoforno prvenstvo” (349). Osim razmatranja boga Gromovnika u indoevropskom kontekstu, ovde su date i Nodilove interpretacije “*ognjene svetice kojoj pripadaju munja i oganj*” – Ognjene Marije (359). Ona “figurira kao Ilijina sestra”, te “kao i njezin *brat* Gromovnik, drži ključeve nebesa/*rajeva* te zatvara i otvara godišnja doba”, a Nodilo je, u kontekstu indoevropske komparativne mitologije “postavlja u paralelizam s *vedskim Agnijem*”, pratiteljem Gromovnika Indre (359—360). Tragajući za “južnoslavenskim maskulnim Agnijem, Nodilo “nastavlja na primjeru niza aloperskih Anj/Janj/Anko/Janko/Jovo Budimlija”, o kom su spevane brojne pesme (365), a većina tih pesama je od 15. veka strukturisana (polu)istorijskom matricom (366). Nodilo piše: “U svemu, što se sad pjeva o Sekuli [slavonski ban Ivan Sekelj/Szekely] i o Sibinjaninu [Sibinjanin Janko/Ivan Hunyadi], ima najmanje historije, a najviše očitog mita” (366).

Propitujući “*ucjepljivanje* historije u postojeći mit, problematiku *mito-historije*”, Nodilo iščitava da “(povijesni psihemi) Sibinjanin Janko i Banović Sekula transponirani kao epske narativne figure (usmenom) epskom narativnom strategijom zadržavaju matricu *mitomorfizma* atributa *Zmaja/Ognja*” (367). “Prve naznake o *Ognju/zmaju*, o bliskosti između Ognja i *zmije/zmaja*”, Nodilo otkriva u “*gvedskim predodžbama vatre obrisima vijuganja zmijskoga tijela*. Agni je ‘izrazita slika zmaja’, a *zmija/zmaj* ‘oličuje’ Ognja” (373), što čini završni “okvir Nodilove ‘meteorološke’ studije” (374). *Aždaja*, za koju Nodilo “navodi da pripada *najizvornijem* mitu, figurira kao oponentica solarnih božanstava i određena je demonskom policefalijom” (374—375). *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*”, a može i “*izjesti Sunce*” (375). 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*”, a priču “*Aždaja i carev sin* (Karadžić *prip.* br. 8) uzima kao primjer Sunčeve borbe

s niktomorfnom aždajom” (376). Marjanovićeve dalje analizira različite (simboličke) predstave (uglavnom zoomorfni) zmajeva, navodeći da Nodilo izdvaja i antropomorfni zmaj, tačnije zmaja koji se “antropomorfizira u niktomorfni junak” u mitemi *Zmija mladoženja* (380), povezujući dalje niktomorfni simbolizam zmaja (noćnog Ognja) s vukom/vukodlakom na primeru Zmaja Ognjenog Vuka.

U poglavlju “Vatra kao domovina smrti u Nodilovoj religiji groba”, svedočimo Nodilovom sučeljavanju, ali i određenom teorijskom pomirenju, “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” i izvoriste religije pronalazila u strahu od prirodnih fenomena. Upravo od ove druge polazi Nodilo, i to prevashodno od “solarne mitološke teorije, odnosno teorije proljeća i zore (Maxa Müllera), kao i meteorološke mitološke teorije (Adalberta Kuhna i Wilhelma Schwartz)” (392). U nastojanju da ostvari “etnički *coniunctio oppositorum* hrvatske i srpske kulture i civilizacije pret/kršćanskoga razdoblja”, Nodilo “kroji granice jezika groba/smrti”, a religija groba otvara plodno tle za svakovrsne *krojačke* metode “mitologiziranih ideologija (ideologiziranih mitologija), jer usprkos razlikama pogrebni postupci [...] upadljivo su slični u susretu (ili možda) strahu od smrti” (391).

Nodilova lunarna mitologija tema je istoimenog poglavlja u studiji Marjanovićeve, koja ga otvara zaključkom da Nodilo “*vidovnu* mitologiju (Svantevid – Vid) i solarizam/solarnu mitologiju [...] povezuje s godišnjim običajima”, dok “Mjesec/lunarizam određuje kao koncept kalendarskoga mjerenja”, a kalendarsku koncepciju vremena nastoji re/konstruisati na primeru folklornog gradiva, postavljajući Mesec dalje “u poveznici s *kultom predaka*” (415). Nodilo ističe kako je Mesec isprva “*Arijcima* mjerio vrijeme, upućujući na to da leksem Mjesec proizlazi iz korijena **mē* [...] u značenju *mjeritelj*” (417, 426). I tek tu, u okviru razmatranja Meseca u domenu merenja vremena, Nodilo počinje detaljnije ispitivati staroslovenski kalendar (418). On razmatranje lunarne mitologije “započinje apodiktikom tvrdnjom kako su Srbi i Hrvati Mjesec smatrali/personificirali (lunarni antropomorfizam) božanskim bićem” (418). Ali, za razliku od uobičajenih interpretacija prema kojima Mesec “figurira kao feminino božanstvo koje je povezano s Mjesečevim mijenama /ženskim ciklusima”, u Nodilovom sistemu “Mjesec figurira kao maskulino božanstvo” (417). Takav stav ne isključuje činjenicu da se Mesec “očituje kao manifestacija

mnogih boginja (primjerice, Isis, Ištar, Artemida, Dijana, Hekata)”, te ga Nodilo postavlja i u “kontekst kulta Velike majke (*Mater magna*)” (421). Međutim, iako se Mesec u pojedinim jezicima “feminizirao (ili Nodilovim određenjem – podjevojičio)”, ta se “transgresija u ženski gramatički rod (spol) nije ostvarila i u našem jeziku”, pa su naši preci “nebeskoga meritelja promatrali u maskulinoj antropomorfizaciji, kao niktomorfog putnika i junaka, starog vojnika ili nebeskog niktomorfog ratnika, što “Nodilo potvrđuje na primjeru epskoga materijala o Milošu Obiliću i Novaku Debeljaku” (422). Marjanićeva razmatra Nodilove paralelizme Meseca u okviru indoevropske komparativne mitologije, da bi se onda posvetila njegovom niktomorfnom simbolizmu, simbolizaciji njegovog “astralnoga kolorizma”, antropomorfizmu ovog nebeskog tela ili projekciji Mesečevih mena u likove epskih pesama, zaokružujući Nodilovu astralnu interpretaciju i astromitologiju, ne opredeljujući se za zaključak “pansolarizma kao pojedini povjesničari religije koji su *noćno Sunce* proglasili ktonskim” (438—439).

U završnom poglavlju svoje studije, koje nosi naslov “Autotematizacijsko traganje za zaključnom sintezom o Nodilovoj re/konstrukciji srpsko-hrvatske/hrvatsko-srpske mitologije”, Suzana Marjanić sumira Nodilov rad na re/konstrukciji staroslovenske mitologije, koju on označava terminom *stara vjera* (Srba i Hrvata). Njegovo delo nastaje kao kombinacija dva smera mitoloških istraživanja, onog istorijski orijentisanog, koji “teži rekonstrukciji pretkršćanske religije i mitskih predodžbi Slavena putem historiografskih, filoloških i arheoloških metoda”, i drugog, folklorističkog, koji “polazi od istraživanja vjerovanja i mitskih predaja” (475). Studija Suzane Marjanić je pokazala da Nodilo, premda svestan situacije u kojoj “staroslavenski vjerski sustav figurira politeistično”, nastoji u “slavenski panteon upisati ‘etički monoteizam’ kao jedini istinit (pravovjeran) oblik religije / *stare vjere*” postavljajući, u duhu Helmodove Slavenske kronike, Vida/Svantevida kao najvećeg boga (*deus deorum*) (445). I mada Nodilo ne naglašava ulogu Prirode u paganskoj slici sveta (u odnosu na kršćansku negaciju Prirode), ipak je vidljiva “poganska *upućenost na Prirodu*”, a u objekat njegovih istraživanja je sve ono što poseduje “posebnu strukturu sakralnosti prirode”, poput: *vidovnog*, solarnog i lunarnog simbolizma i kultova, religioznog značenja kamena, mitskog animalizma, vegetacijskih simbolizama i dr. (456). Kao istoričar, Nodilo ulazi u mitološke rasprave i piše prvu studiju o hrvatskoj i srpskoj (južnoslavenskoj) mitologiji, a “objavlivanje 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 *dogadajnice*” (448). Nodilo deluje u vremenu “prijelaza kulturnoga nacionalizma na politički romantizam (nacionalizam)” kada epska i pripovedačka narodna tradicija “postaje pravim rudnikom na kojem rade najprije filolozi, a potom demagozi i političari” (447). Međutim, on nije filolog i njegova su “lingvistička (posebice etimološka istraživanja) [...] vrlo rijetka i uglavnom su preuzeta od ondašnjih autoriteta filologije”, te samim tim nije mogao dosledno primeniti “koncept *jezik-mitologija*” osnivača škole (komparativne) mitologije prirode, Maksa Milera (445), već je “inducirao vlastitu *hibridnu* mitološku teoriju – *vidovni mitologizam*” (448). Na samom kraju svoje studije, Suzana Marjanić daje pregled (kritičkih) radova o Nodilovoj studiji, koje je, prethodno, detaljno obrazlagala u tekstu, naglašavajući da su neki od njih dokazali “kako nisu sve Nodilove rekonstrukcije za interpretativno odbacivanje”, te da je sam Nodilo “najoštrij kritičar (autokritička oštrica) *Stare vjere Srba i Hrvata*” (473). On je, “slijedom odbacivanja dogmatskih teorija”, više puta osporio sopstvenu “re/konstrukciju modusom skepse”, tako da u više navrata na stranicama svoje knjige 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” (469).

Možemo na kraju zaključiti da Suzana Marjanić svojim sveobuhvatnim “ekspozitornim” radom daje re/konstrukciju južnoslavenske mitologije, koju Nodilo naziva *starom vjerom*, suprotstavljajući se, pritom, onima koji su u Nodilovoj studiji videli tek “komična mitološka tumačenja” (R. Medenica) ili su je odbacivali jer “ne pruža nikakvu osnovu za daljnji ozbiljan rad” (V. Belaj). Čvrsto zastupajući svoje stanovište i minuciozno obrazlažući svaki domen Nodilovog rada, autorka je nesumnjivo dokazala da njegova studija zaslužuje da se uvrsti, doduše “s poželjnim kritičkim odmakom” (19), u *priručnike* koji se mogu koristiti u daljnjoj re/konstrukciji staroslovenske, tj. južnoslovenske mitologije. I sam Natko Nodilo predgovor svojoj studiji “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 nehoteći iskrivljujem. Ipak, turam u svijet radnju, evo ovaku, kakva je; a tješi me uzdanje, da bi

ovo moglo biti drugome putniku barem pobuda obzirni-
jemu i sretnijemu pohagjanju svijetlih nebesa pregja
naših. (55)

Danijela Vasić

Filološki fakultet, Univerzitet u Beogradu