

Bajkopolisna diseminacija mitoloških motiva u *Pričama iz davnine* Ivane Brlić-Mažuranić na primjeru intertekstualnih poveznica s leksikonom A. Tkanyja

Tihomir Engler, Andrijana Kos-Lajtman

In this paper, the connections between Ivana Brlić-Mažuranić's fairytales and Anton Tkany's historiographic lexicon Mithologie der alten Teutschen und Slaven are being studied. Exemplified by the analysis of loaned motives, it is shown how intertextuality influences the styling of the author's discourse. By taking into consideration the broader literary-historical context, the quilting point of the author's fairy tales is trying to be established by considering her procedure of narrating mythological motives. Thus the position of the texts by Brlić-Mažuranić is seen as the juxtaposition of old folk tales and of so-called artistic fairy tales, which makes it possible to define the author's discourse type as fairytalemanship, whose focal point is the impulse of preserving national heritage and especially the moral dimension of human existence.

1. Uvod: intertekstualna dimenzija *Priča iz davnine*

U oblikovanju *Priča iz davnine* Ivane Brlić-Mažuranić diskurzivne prakse drevne slavenske mitologije kao i hrvatske usmene književnosti bile su od presudne važnosti. Navedene postavke prezentirala je i sama autorica u *Pismu sinu dru Ivanu Brliću*, razlučujući jedne od drugih poticaja i tumačeći razlike u njihovu stvaralačku preuzimanju (Brlić-Mažuranić 1930: 289). Iako veze sa slavenskom mitologijom autorica u navedenom tekstu stavlja u drugi plan, u odnosu na interferenciju s hrvatskom usmenoknjiževnom baštinom (usp. *ibid.*), neki njezini drugi iskazi (usp. *ibid.*: 249), ali također i same priče iz zbirke *Priče iz davnine*, te, osobito, najnovija znanstvena istraživanja (usp. Kos-Lajtman/Horvat 2010), ukazuju na to da je dimenzija intertekstualnih dodira s mitološko-historiografskim diskursom onoga vremena mnogo veća nego što se to ranije mislilo – kako u okviru interdiskurzivnih dodira s domaćim, tako, osobito, u okviru onih sa stranim autorima. Nedavni istraživački rad na građi Hrvatskog državnog arhiva vezanoj uz dnevničke zapise Ivane Brlić-Mažuranić, njenu korespondenciju i druge bilješke (usp. Kos-Lajtman/Horvat 2009; Kos-Lajtman/Turza-Bogdan 2010; Kos-Lajtman/Horvat 2010) rezultirao je pronalaskom autoričina rukopisna zapisa *Ove su bilješke izvađene iz Afanasjev, „Vozrenija drevnih Slavjan“ i iz Tkany „Mithologie der alten Teutschen und Slaven“*. Što je prekríženo ono sam upotrebila u nekim pričama.¹ Radi se o vlastoručno potpisanom bilježničkom zapisu iz 1934. godine koji dosada u znanstvenom smislu nije bio uočen, a

¹ Iz bilježnice Ivane Brlić-Mažuranić s bilješkama - Fond Hrvatskog državnog arhiva, mikrofilm D.D. – 48 (ZM 50/ 48). Navedeni mikrofilmirani tekst nalazi se i u kutiji inv. br. 67., svežnjic 23. Arhiva obitelji Brlić.

koji revidira dosadašnje spoznaje o izvorima mitoloških motiva u stvaralaštvu Brlić-Mažuranić, prvenstveno onih korištenih u *Pričama iz davnine*. U navedenu zapisu autorica daje pregled mitoloških motiva koje je koristila u tekstovima, a koji su u prvom redu preuzeti iz Afanasjevljeva i Tkanyjeva djela. Dosadašnja perspektiva koja je počivala na tome da nema konkretnih dokaza o tome u kojoj je mjeri autorica poznavala i koristila Afanasjevljevu studiju o vjerovanjima ‚starih Slavena‘ – osim izjava same autorice o onodobnom čitanju Afanasjeva u spomenutom pismu sinu (usp. Brlić-Mažuranić 1930: 290) – ovim rukopisnim tekstom uvelike je revidirana. Nakon detaljnije analize navedenog rukopisa u članku *Ivana Brlić-Mažuranić, Priče iz davnine: Nova konstrukcija autoričinih izvora i metodologije* te u članku *Utjecaj ruskih mitoloških i usmenoknjiževnih elemenata na diskurs* Priča iz davnine *Ivane Brlić-Mažuranić* Kos-Lajtman i Horvat utvrđuju da se rukopis pokazao iznimno preciznim vodičem za rasvjetljavanje geneze mnogih mitoloških i usmenoknjiževnih motiva *Priča iz davnine*, ali i nekih drugih autoričinih tekstova. Analitičkim čitanjem književničkih rukopisnih zabilježaka i rekonstrukcijom izvora i metodologije na koju zabilješke upućuju, pokazalo se, sukladno naslovnom imenovanju rukopisa, da je Brlić-Mažuranić najviše mitoloških motiva crpila iz trotomne studije Afanasjeva *Poetičeskie vozzrenija slavjan na prirodu* (1865, 1868, 1869), te iz opširna Tkanyjeva mitološkog leksikona *Mythologie der alten Teutschen u. Slaven, in Verbindung mit dem Wissenswürdigsten aus dem Gebiete der Sage und des Aberglaubens* (1827). Osim njih, rukopis eksplicitno upućuje i na intertekstualne veze s još tri proučavatelja slavenske mitologije i folkloristike – s Matijom Kračmanovim Valjavcem, Ivanom Kukuljevićem Sakcinskim i Pavelom Josefom Šafaříkom. Otkriće o Tkanyju osobito je značajno jer on kao izvor i poticaj stvaralaštvu Brlić-Mažuranić dosada uopće nije bio zamijećen. Tkanyjev leksikon u rukopisnom dokumentu Brlić-Mažuranić ukupno nalazimo osam puta eksplicitno naveden kao izvor mitoloških pojmova. Od toga sedam pojmova slijedi jedan za drugim, dok se osmi nalazi svega dva pojma ispod toga. Radi se o pojmovima *Kirpić*, *Silinić*; *Dračice /furijel*; *Pogoda*, *pohoda*; *Negoda*; *Polkan*; *Jasen*; *Woloty* i *Kotauz*. Najznačajniji je zadnji pojam, *Kotauz* (*Kitež*), jer svi ostali – osim *dračica* koje nalazimo u bajci *Zašto se rodila bijedna Lera i njezino siroče* iz zbirke *Basne i bajke* (1943). – ostaju na razini zapisa te im nije moguće pronaći izravnu književnu traspoziciju u okviru autoričinih tekstova. Znakovito je da od svih pojmova koje je autorica ispisala iz Tkanyjeva leksikona, jedino pojam *Kotauz* objašnjava na njemačkom: „ein Berg in Mähren. Sagen an dieser Stätte über Heidenthume. Zwei in Felsen gehauene Höhlen, kreisförmig in die Höhe sich windet. Des auf dem Berge das Kreuz (dalje nečitko, op. a.) Tkany, Slaw. Mythologie“. Činjenica da natuknicu o Kitežu zapisuje na njemačkom, ne govori samo o izvrsnoj ovladanosti njemačkim jezikom već se čini da je autorica upravo taj toponim izravno iskoristila u svom književnom diskursu, točnije, u priči *Bratac Jaglenac i sestrice Rutvica*. Zanimljivo je također da se u *Tumaču imena* što ga pridodaje na kraju *Priča iz davnine*, navodeći pojam Kitež, autorica poziva na ruskog pisca Merežkovskog, izdvajajući dva lokaliteta – pustu šumu i jezero Svetlojar (usp. Brlić-Mažuranić 1972: 196). Trag Merežkovskog koji autorica spominje, u koncepciji planine Kitež vidljiv je svakako u prikazu vrha planine s jezerom. S druge strane, motiv crkvice kao mjesta svetosti i dobrote, u okruženju koje je demonski strašno i sablasno, moguće je prije svega dovesti u analogiju upravo s onim što navodi Tkany u svom leksikonu. Motiv Kitež-planine dobar je primjer kako upravo otkriće ovog rukopisnog dokumenta, u kojem autorica ponegdje i eksplicitno imenuje izvore, može razjasniti sliku o genezi pojedinih motiva. Naime, za

toponim Kitež dosada se isključivo smatralo da ga je autorica preuzela, a zatim i stvaralački transformirala, iz ruske narodne predaje gdje Kitež nije planina već grad potonuo u jezero, a nije ni strašan (usp. Bošković-Stulli 1970: 170; Zima 2001b: 101). Eksplicirana poveznica s Tkanyjem od strane same autorice uvelike revidira takav stav – naime, već i prije detaljnije rekonstrukcije ovog intertekstualnog odnosa, a u kontekstu onoga kako se dosada tumačilo autoričino posezanje za navedenim motivom, svakako je potrebno spomenuti da je u tumačenju koje nalazimo kod Tkanyja Kitež i planina, i itekako strašan (usp. Kos-Lajtman/Horvat 2010).

2. Ustroj i smisao Tkanyjeva leksikonskog usustavljenja mitoloških predodžbi ,starih Nijemaca i Slavena’

Kao što iz autoričinih bilježaka iz 1934. godine proizlazi, Brlić-Mažuranić je bila upoznata s Tkanyjevim djelom. Koliko nam je poznato, Tkany se nije bavio daljnjim spisateljskim radom, a ako i jest, taj rad nam danas nije poznat, a slabo je poznat i sam leksikon kojim ćemo se ovdje detaljnije baviti. Jedini podatak koji rasvjetljuje Tkanyjevu osobu jest onaj s naslovnice leksikona, gdje se autor predstavlja kao „profesor u humanističkim razredima na carskoj i kraljevskoj gimnaziji u Znaimu“ (Tkany 1827a), sadašnjem Znojnu, smještenom u Južnomoravskoj oblasti Češke. Riječ je o mjestu gdje se već u doba Velikomoravske kneževine u 9. stoljeću uzdizala utvrda da bi ondje osnovani grad 1226. godine Otokar I. Přemysl proglasio kraljevskim gradom. Sve do završetka Drugog svjetskog rata većinski sastav Znojna čine Nijemci i Česi, s tendencijom opadanja udjela njemačkog i rastom češkog stanovništva u prvoj polovici 20. stoljeća. Stoga se nimalo slučajnim ne čini da je zbirno djelo o germanskoj i slavenskoj mitologiji objavljeno upravo u Znojnu jer je riječ o području tzv. Sudeta na kojemu u dužem vremenskom razdoblju dolazi do ispreplitanja njemačkog i slavenskog stanovništva, a time i njihovih kultura. S obzirom na to, ne bi nas trebalo začuditi da upravo na tom području relativno rano – 1827. godine – nastaje pokušaj prikaza kulturnih stečevina obiju narodnosnih grupa.

Tkanyjev se leksikon sastoji od dva sveska – nakon kraćeg predgovora slijede abecednim redoslijedom raspoređene leksikonske natuknice da bi na kraju drugog sveska bio otisnut registar pojmova, popis tzv. ‚prenumeranata‘, kao i popis ispravaka. O naumu koji ga potiče na dugogodišnji rad sabiranja leksikonske građe, autor progovara u *Predgovoru*, gdje ističe da mu je želja čitateljima „u umjerenom opsegu i bez velikih troškova uručiti [...] ono što se o mitologiji, sagama i praznovjerju Nijemaca i Slavena nalazi raspršeno u mnogobrojnim, djelomice vrlo rijetkim i skupim djelima“ (Tkany, 1827a: V), predstavljajući se tim povodom kao „prijatelj otadžbinske starine“ (ibid.), čija je nakana da bude „sakupljač i izdavač“ (ibid.: VI) zatečenog kulturnog blaga i kao takav tek neutralni posrednik. Pritom u maniri devetnaestostoljetnih autora svojom osobom jamči da je izneseno „sakupio iz najpouzdanijih i svrsi najprimjerenijih djela“ (ibid.), navodeći tek u fusnoti ona najznačajnija. Radi se o ukupno 18 izvora, od kojih se – znakovito – čak deset odnosi na germansko kulturno dobro (poput *Edde*, *Nibelungenlied* i Grimmovih *Deutsche Sagen*), pet na slavensko, odnosno moravsko (poput Popove *Slavonische (Slavische) Mythologie* ili Ullmannove *Altmähren*), dok tri naslova predstavljaju općenite leksikonske izvore (poput Mayerova *Allgemeines Mythologisches Lexicon*). No već i taj relativno neopsežan popis literature ukazuje na neke bitne značajke Tkanyjeva djela s nesumnjivom funkcijom posredovanja pri upoznavanju germanske i slavenske mitologije.

Kao prvo, Tkanyjeva knjiga obuhvaća prilično široko područje koje nije omeđeno samo na tematiku mitologije već sadrži i različite teme s područja svakodnevnog narodnog praznovjerja te srednjovjekovne tradicije saga, na što upućuje i sam naslov djela u kojemu se kao ravnopravne sastavnice ističu *mitologija*, *sage* i *narodno praznovjerje*. Za sva tri područja moguće je pronaći i odgovarajuće natuknice u samom tekstu.² Leksikon povrh toga sadrži i niz prikaza povijesnih ličnosti, kao i objašnjenja mnoštva toponima.

Sagledavamo li cjelinu tematiziranih natuknica, možemo reći da prikaz seže od najstarijih germanskih i slavenskih mitoloških predodžbi, preko vremenoprostora srednjovjekovnih saga i narodnih običaja, pa sve do suvremenog trenutka. Znakoviti primjer za to natuknica je *Rabenstein* u kojoj, polazeći od opisa „pješačke staze na strmoj zapadnoj strani prijaznog Znojna“ (Tkany 1827b: 80) koja vodi do stijene s profilom ljudskog lica, iznosi sagu o toj stijeni da bi na kraju natuknice istaknuo želju da se „očuvanju tog otadžbinskog spomenika [...] koji se svakim danom u sve većoj mjeri približava propasti [...] posveti ipak veća pažnja“ (ibid.: 81). Poziv je to svojstven njemačkim romantičarima, čiji je primarni cilj bio proniknuti u ‚minula vremena‘ kako bi se odatle iščitala bit pojedinih nacionalnih entiteta (usp. Žmegač 1996: 162–163). Stoga se drugom bitnom značajkom knjige čini nastojanje da se širim narodnim slojevima podari mogućnost poniranja u historijski vremenoprostor vlastita nacionalnog entiteta kako bi se odatle mogla razabrati njegova bit i u suvremenom trenutku.

Paradigma ustrojavanja takva vremenoprostora predstavljena je u nizu natuknica, pri čemu ona najpregnantniji oblik stječe upravo u onoj prethodno navedenoj. Raspravljajući tu o različitim pretpostavkama vezanima uz etimologiju naziva stijene *Rabenstein*, Tkany prednost daje onoj u skladu s kojom „se ovdje vjerojatno nalazilo glavno mjesto poganskog bogoslužja“ (Tkany 1827b: 80), što „dokazuje ne samo ustroj lokaliteta (usp. Ž r t v a), već i [...] okrugli kumirski hram, koji je svakako kasnije, prilikom uvođenja kršćanstva, upotrijebljen u kršćanske svrhe“ (ibid.). Čitatelju se tako kao vremenoprostorni okvir mitoloških priča, saga i narodnog praznovjerja ‚starih Germana i Slavena‘ nudi onaj njihova dolaska u europski prostor s vlastitim, već zgotovljenim mitološkim predodžbama. Te predodžbe, međutim, u dodiru s kršćanstvom blijede, odnosno, bivaju asimilirane novim, kršćanskim sadržajima i običajima, ali tako da premda u dominantnom dijelu potisnute u drugi plan, one ipak upisuju svoj trag i u novi kršćanski habitus. Materijalna i duhovna svjedočanstva tih predodžbi i nadalje, naime, prebivaju disperzirana u kontekstu suvremenog trenutka, uslijed čega se nova pokoljenja suočavaju sa zadaćom ponovnog otkrivanja njihova ‚autentičnog‘ smisla kao primarnog sloja vlastite kulturne baštine, a na temelju kojih je sukladno romantičarskoj predodžbi o začecima nacionalnog bića u ‚minulim vremenima‘ potrebno identificirati i nepatvorenu bit svog nacionalnog entiteta. Takva intencija Tkanyjeva djela razabire se između ostalog i iz natuknice *Hexen*, *Hexerei* (usp. Tkany 1827a: 125–128), gdje autor govoreći o vješticama i vještičarenju tvrdi da je riječ o kršćanskom praznovjerju koje je prekrilo nekadašnju vrlo uglednu funkciju plemenskih proročica („mudrih žena“, usp. ibid., 126). Stoga je treće bitno obilježje djela moguće sagledati u Tkanyjevu nasljedovanju romantičarske nakane rekonstrukcije korijenja nacionalnog identiteta. Pritom europski prostor koji Tkany leksikonski obrađuje seže od skandinavskog sjevera, preko ruskih stepa, srednjoeuropskog brdsko-nizinskog

² Tako je s područja praznovjerja moguće pronaći natuknice *Blutpfennig* ili *Freischuß*, s područja njemačkih saga *Heldenbuch* ili *Nibelungenlied*, ruskih saga *Dobruna*, a čeških *Rotztrapp*. U okviru germanske mitologije vrlo instruktivna je natuknica *Nordische Mythologie*, u okviru slavenske *Chernobog* ili *Dualismus*.

kraja, pa sve do alpskog podnožja kao virtualne granice germansko-slavenskog područja naspram romanskog, s jedne strane, i do Balkana kao virtualne granice naspram bizantinskog područja s druge strane. Riječ je o prostorima nastanjenima germanskim i slavenskim stanovništvom tako da se natuknice referiraju na germansko stanovništvo Danske, Norveške, Švedske i Islanda, kao i na germanska plemena poput Franaka, Gota, Burgunda, Tirinžana, Frižana, Sasa i Anglosasa, pri čemu se navedene skupine ponegdje objedinjavaju izrazom ‚Skandinavci‘, odnosno ‚Germani‘ ili ‚Nijemci‘. Uz to se navode baltička plemena poput Letonaca, Litvanaca i Prusa. Što se tiče slavenskog stanovništva, poimence se navode Rusi, Poljaci, Šlezi, Lužički Srbi, Česi i Moravci, dakle, zapadno- i istočnoslavensko stanovništvo, dok se od Južnih Slavena tek ovlaš navode Bugari.

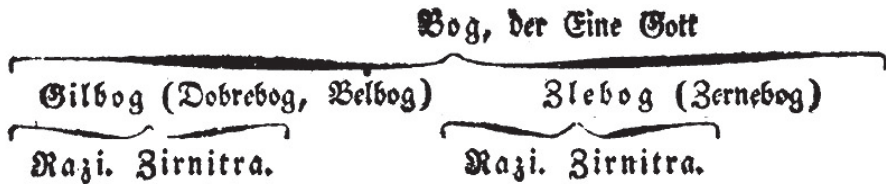
Unutar tako tematiziranog prostora najveći dio natuknica odnosi se na germansko kulturno dobro, čiji je jedan izvor *Edda* sastavljena od „dvije zbirke islandskih pjesama“ (Tkany 1827b: 35) iz kojih autor crpi podatke o „nordijskog mitologiji“ (ibid.). Drugi je izvor *Heldenbuch*, koju predstavlja kao „zbirku [...] junačkih pjesama, u kojima se djela i pustolovine znamenitih junaka iz srednjeg vijeka [...] prikazuju u najšarenijem ruhu fikcije“ (Tkany 1827a: 113). Vadeći natuknice iz tih djela, ali i iz sekundarnih izvora, Tkany prilično iscrpno prikazuje nordijsku mitologiju kao vjeru ‚starih Nijemaca‘, potkrjepljujući istraženost tog područja nizom natuknica koje ispunjavaju veći dio knjige.³ Takvim dokumentiranjem germanske mitološke građe, kao i one srednjovjekovne iz ‚njemačkih‘ saga, stječe se dojam da je riječ o prilično istraženom području, uslijed čega je onda moguća i rekonstrukcija biti germanske mitologije kao poganskog vjerovanja čiju srž tvori panteon ratobornih božanstava koji prebivaju s one strane ljudskog svijeta u očekivanju završnog boja kada će u „sumraku bogova“ zajedno s božanstvima nestati i svijet (usp. Tkany 1827b: 83–86).

Nasuprot tome slavenska mitološka građa tvori manji dio Tkanyjeva djela, a sastoji se od niza natuknica u kojima se iznosi ili samo podrijetlo naziva ili se ukratko objašnjava značenje natuknice. Pri tome postoje i one poput *Honidlo*, koje nakon šturog upućivanja na smisao i geografski smještaj natuknice završavaju primjedbom: „Dalje o njemu ništa nije poznato“ (Tkany 1827a: 142). S obzirom na pozadinu iscrpnog prikaza germanske mitologije stječe se dojam da ona slavenska nije u tolikoj mjeri istražena, odnosno, da se na temelju nekolicine nešto opsežnijih natuknica daju tek naslutiti njezini pravi razmjeri.

Iz takvog se niza natuknica izdvajaju dvije (*Dualismus, Lichtgötter*) u kojima Tkany pruža zbirni uvid u temelje slavenske mitologije. Ondje objašnjava da „su sve slavenske religije utemeljene na dualizmu (dvojstvu) koji do izražaja dolazi u obliku dva vrhovna boga B j e l o b o g (v. nat.), b i j e l i i l i d o b r i b o g , i C z e r n o b o g (v. nat.), c r n i i l i z l i b o g , kao i u njihovim obostranim dodacima. To dvojstvo naročito razlikuje bit slavenskog štovanja bogova od onog njemačke pra-religije koja počiva na trojstvu (v. nat.).“ (Ibid.: 64–65) Polazeći odatle u natuknici *Lichtgötter*, gdje se referira na vjerovanje Lužičkih Srba, Tkany ustrvđuje da su se božanstva

³ Tako, primjerice, postoji mnoštvo natuknica u kojima se navode alternativna imena skandinavskog vrhovnog boga Odina (poput *Glapsvirthr*), poimence se u obliku natuknica navodi svaki od skandinavskih Asova ili Valkyra (poput *Geirahod*) – i to zajedno s objašnjenjem njihovih svojstava – te se gotovo svakoj pojedinosti iz nordijskog vjerovanja posvećuje neka natuknica, poput primjerice one *Gungner* u kojoj se navodi da je riječ o nazivu za „koplje skandinavskog vrhovnog boga Odina“ (Tkany 1827a: 103). Uz to se, između ostalog, iscrpno tumači i podrijetlo naziva dana, odnosno, mjeseci kod ‚starih Nijemaca‘.

dijelila u dvostrukom smislu: najprije u dvije klase kao kod svih Slavena, naime u b i j e - l e (svijetle) i u c r n e , na što se kasnije nadovezao pojam dobrih i zlih bogova, a uslijed čega su oblikovani posebni pod-bogovi, dobri, G i l b o g ili D o b r e b o g , i neprijazni, Z l e b o g ili S l e h o b o g . Prema drugoj podjeli bogovi su bili S a v j e t n i c i (Razi) i Č a r o b n j a c i (Zirnitra); čija svojstva se posljedično mogu i shvatiti kao suprotnosti. Svi su bogovi bili podređeni tom dvostrukom dvojstvu (dualizam) tako da je vrhovni bog u podjednakoj mjeri objedinjavao četiri suprotnosti, uslijed čega je u pogledu zemaljskog svijeta postao nedjelatno biće i stoga prema narodnom vjerovanju prebivao samo u nebu i bio samo s obzirom na nebo, a da na svijet planeta nije utjecao. Kod drugih se bogova smatralo da prevladava jedna ili veći broj suprotnosti, uslijed čega su se pretvarali u djelatna bića s neposrednim utjecajem, odnosno, bogove zemaljskog svijeta. Što je božanstvo bilo više, to je u njegovoj osobi bilo više djelatnih onih četiriju suprotnosti, to bliže je stajalo onom Jednom bogu koji je u sebi sadržavao sve nedjelatno [...]. Nasuprot tome u osobi malih božanstava i duhova bilo je djelatno uvijek samo jedno od četiri svojstava; oni nisu bila dualistička bića već je kod njih svaka suprotnost postala pojedinačna:



Svakom odjelu ili nizu unutar poretka bogova stajao je na čelu Jedan bog koji je nosio ime cijelog odjela, a po kojemu su svi pripadajući bogovi dobili svoj nadimak. Tako je postojao vrhovni B e l b o g (Gilbog) i Z e r n e b o g , a svi bogovi koji su bili njima podređeni imali su taj dodatak u nazivu, npr. P o d a g a B e l b o g , K a r e w i t G i l b o g , R e m i s a Z e r n e b o g , kako bi se naznačilo kojem odjelu naročito pripadaju. [...] B o g o v i s v j e t l o s t i prikazivani su u ljudskom obličju, a njihovi štetni učinci označavani su tek pridodavanjem životinjskog naličja. N o c r n i b o g o v i posve su životinjski, stoga stoje mnogo niže nego li bogovi svjetlosti te tvore pod-poredak nalik onom čovjeka i životinje kako bi izrazili srodstvo i razliku. Među crne bogove spadaju prije svega bogovi F y a i F l i n s , psoliki M i t a , zli bog R e m i s a zajedno s božicom H e l o m , potom i šumska božanstva ili B e r s t u c k e i kućni duhovi ili G a s t o , od kojih je poimence poznat samo C z e r n e b o g M a r o w i t . (Ibid.: 175–177)

Navedena je natuknica gotovo u cijelosti citirana jer, s jedne strane, sažima sadržaj ostalih natuknica, a s druge, posreduje uvid u način strukturiranja mitoloških predodžbi ‚starih Slavena‘ kako ga Tkany predstavlja. Te predodžbe, prije svega u razlici spram germanskih, nisu usmjerene u tolikoj mjeri na ratništvo i postignuće ratnika, odnosno, heroja, već na moralni dualizam dobra i zla, s obzirom na koji slijedi i podjela slavenskog božanskog panteona. Druga velika razlika spram germanske mitološke građe koja upada u oči na temelju Tkanyjeva prikaza leži u tome da je germanski panteon djelatna u svim svojim segmentima, počevši od stvaranja svijeta pa sve do njegove propasti. Tome nasuprot vrhovno slavensko božanstvo, pod kojim god imenom se pojavljivalo, prema Tka-

nyju, ostaje nedjelatno, dok zbiljski svijet nastanjuju ljudi zajedno s nižim božanstvima kao emanacijama vrhovnog boga u skladu s moralnim dualističkim načelom. Riječ je o prikazu slavenske mitologije kao krajnje panteističke, pri čemu čovjek dolazi u doticaj tek s nižim božanstvima, među kojima prevladavaju tzv. *šumska i kućna božanstva*. Jer, sudeći po Tkanyjevu leksikonu, zamalo svaki predmet s kojim se ‚stari Slaveni‘ susreću, posjeduje boga-zaštitnika⁴ čije djelovanje može biti ili pozitivno, što u moralnom pogledu znači dobro, ili negativno, odnosno, zlo.

Čitatelj Tkanyjeva leksikona stječe tako sliku o mitološkom svijetu ‚starih Slavena‘ u kojemu vlada mnoštvo aktivnih božanstava. Sva bića, a prije svega šume, odnosno, pojedine vrste drveća, izbočine i udubine u zemlji u takvoj koncepciji posjeduju božanske zaštitnike koji – ovisno o prigodi – mogu biti i dobri i zli. No ‚stari Slaveni‘ takvim zaštitnicima ne napućuju samo prirodu, već i vlastito stanište, kuću (usp. Tkanyjevu natuknicu *Domowye* ili *Domaschnie Duchy*), u kojoj kao i u šumskom okruženju prebiva mnoštvo više ili manje simpatičnih božanstava. Da ona imaju obilježje ‚nestašnih duhova‘, čijim se ekvivalentom čine *koboldi* ili *gnomi* germanske mitologije, proizlazi između ostalog i iz natuknice *Leschje* (*Lesnje*). Riječ je o ruskim šumskim duhovima koji, prema Tkanyju, one koji zalutaju u njihove šume „straše užasnom vikom ili poznatim glasom zavode na pogrešan put sve dok ne padne noć, kada ih namame u svoje spilje i ondje škakljaju do smrti“ (Tkany 1827a: 172). Na osnovu te, ali i drugih natuknica,⁵ čitatelj stječe uvid u prostodušnost navedenih duhova, ali i u ćudljivost, odnosno, prevrtljivost njihova karaktera. Na temelju toga moguće je kao četvrtu značajku Tkanyjeva leksikona istaknuti činjenicu da recepcija tog leksikona zbog šturog dokumentiranja slavenske mitološke baštine ostavlja dovoljno slobodnog prostora da se svijet slavenskog bogoštovlja napuči vlastitim predodžbama o mitološkim bićima koja prebivaju u tom svijetu, a čiji okvir tvore ‚minula vremena‘ i život ljudi u tim vremenima. Pretpostavi li se takva čitateljska recepcija Tkanyjeva leksikona, tada je moguće ustvrditi da on otvorenošću prema „najšarenij[em] ruh[u] fikcije“ (ibid.: 113) predstavlja krajnje plodonosno tlo za književnu diskurzivnu obradu. S obzirom na to, Tkanyjev se leksikon čini pogodnim poticajem i Ivani Brlić-Mažuranić, koja u doticaju s takvom vrste impulsa iz leksikona vadi natuknice da bi u skladu s njima oblikovala vlastitu pripovjednu praksu *bajkopisa* na razmeđi mitološke historiografije u duhu Tkanyjeva djela i snažne ukorijenjenosti u hrvatskoj usmenoknjiževnoj tradiciji s jedne strane te uobičajenih procesa fikcionalizacije fantastičnog književnog diskursa s druge strane.

3. Intertekstualne poveznice između Tkanyjeva leksikona i stvaralaštva Ivane Brlić-Mažuranić na primjeru priče o bratu Jaglencu i sestri Rutvici

Da je opisano čitateljsku recepciju Tkanyjeva djela moguće pretpostaviti kao jedan od ishodišnih impulsa u stvaralaštvu Brlić-Mažuranić, proizlazi i iz ustroja njene priče *Bratac Jaglencac i sestrica Rutvica*. Ondje autorici kao uvod u zaplet služi noćni bijeg knegi-

⁴ Tako su primjerice predmet štovanja bile i vjeverice, a pod natuknicom *Dugnai* navodi se da je riječ o jednoj od kućnih božica kod Poljaka, čija je zadaća bila očuvanje tijesta za kruh. Kod Tkanyja je tako moguće pronaći niz natuknica iz kojih proizlazi da je priroda kod ‚starih Slavena‘ bila napućena mnoštvom božanskih bića koja su djelovala kao zaštitnici pojedinih predmeta, mjesta ili ljudskih radnji.

⁵ Usp. natuknicu *Ekerken* u kojoj je riječ o duhu pod imenom *Ekerken* (vjeverica) koji je „poskakivao na cesti te zadirkivao i mučio putnike na svakojake načine. Neke je udarao; druge je zbacivao s konja, a nekima je pak prevrtao kola i taljige. No od njega se nije moglo ništa vidjeti osim ogoljene ruke.“ (Tkany 1827a: 68)

nje iz ,tvrda grada' u smjeru „strašne Kitež-planine, koja bijaše na kraju kneževine. Nigdje na svijetu nije u to doba više bilo ni zmajeva, ni vila, ni vještica, ni kakvih uhoda. Bijaše ih protjerao sveti krst i razum ljudski. Samo u Kitež-planini bijaše se još zaklonio posljednji Zmaj Ognjeni, a dvorilo ga sedam vila Zatočnica. Zato bijaše strašna Kitež-planina.“ (Brlić-Mažuranić 1972: 87)⁶ Opis je to prostora u kojemu se zbiva radnja priče, a čija je temeljna odrednica toponim *Kitež-planina* kao posljednje pribježište svih ,nečasnih sila' protjeranih u ,davna vremena' da bi otada one prebivale na planini poput zatočenika, snujući „osvet[u] ljudskom rodu“ (ibid.: 90). Riječ je o autoričinoj književnoj rekonstrukciji vremenoprostora koji je prisutan i kod Tkanyja. Pod natuknicom *Kotaucz* u Tkanyjevu leksikonu stoji da je riječ o „brdu u Moravskoj“ (Tkany 1827a: 126), čije istaknuto mjesto „u moravskom poganstvu dokumentiraju ne samo lokalitet, već i različiti spomenici i sage. [...] Na brdu ponegdje iz zemlje vire dijelovi zidina za koje je to izvjesnije da je riječ o ostacima poganskog hrama jer su ovdje 1660. godine prilikom utemeljenja crkve Sv. Križa iskopani različiti vjerski predmeti.“ (Ibid.) O sadržaju poganskog vjerovanja navodi se tek da se ondje uz „jelo, ples i igru“ (ibid.) slavio ljetni solsticij. Uz to se tvrdi da „sage povezuju s brdom podsjećaju na Harpije Grka i Rimljana. Jer, još i danas među Štramberžanima kruži vijest naslijeđena od praotaca, kako su se nekoć iz spilja na brdu pojavljivali duhovi koji su upropaštavali ljetinu i stoku, [...] a hranu onečišćavali na tako odvratna način da je se više nije moglo koristiti.“ (Ibid.) Lokalno se stanovništvo duhova uspjelo riješiti tek nakon što je na vrhu brda „postavljen križ sa Spasiteljem“ (ibid.).

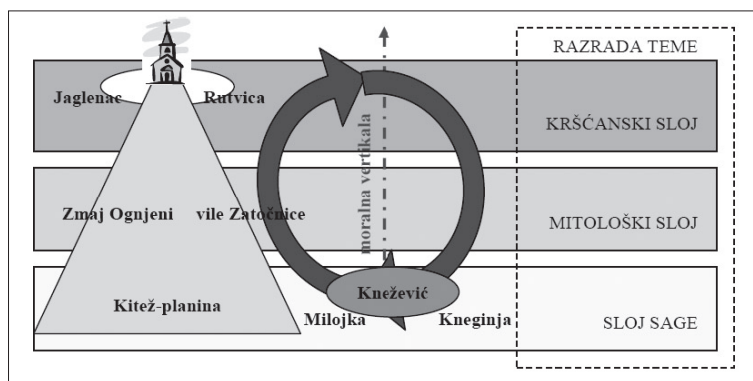
U Tkanyjevu opisu navedeni lokalitet poprma obilježja polisemantičkog toponima. Njegovo izvorno značenje leži u slavenskom poganskom kultu (mitološki sloj u razradi teme) koji je prakticiran u hramu čije je materijalne ostatke, prema Tkanyju, moguće pronaći i danas. Kristijanizacijom lokalnog stanovništva taj se kult, međutim, potiskuje da bi ostao očuvan tek u negativnom kontekstu saga o ,zlim dusima' (sloj sage u razradi teme), dok je svjedočanstvo definitivne pobjede kršćanstva nad poganstvom gradnja crkve, odnosno, postavljanje križa na vrhu brda (kršćanski sloj u razradi teme).

Ivana Brlić-Mažuranić navedeni opis u priči o Jaglencu i Rutvici podvrgava postupku književne diseminacije utoliko što preuzimanjem brda kao mjesta prebivanja ostatka ,nečasnih sila' iz ,davnih vremena' šturost podataka o mitološkom sloju značenja lokaliteta kod Tkanyja utjelovljuje u sedam vila Zatočnica. Pritom je njihov naziv moguće tumačiti na dvostruki način: s jedne strane kao vile koje zarobljavaju ,duše' koje se izgube u planini, a s druge kao vile koje su same zatočene pa utoliko predstavljaju simbol ,nečasnih sila'. Kao takve moguće ih je promatrati u perspektivi njihova pomicanja s razine prakticiranog poganskog bogoštovlja na razinu (srednjovjekovnih) saga o njihovu posljednjem prebivalištu, saga koje impliciraju da u duhu kršćanskog misionarstva moraju nestati. Zato Tkany govori o gradnji crkve Sv. Križa (usp. ibid.), odnosno, o „postavljanju križa sa Spasiteljem“ (ibid.) na vrhu brda, što u autoričinoj diseminacijskog obradi Tkanyjeve mitološko-historiografske građe postaje „jezerom [...] navrh planine, [...] nasred jezera otok, a na otoku stara crkvice. Oko jezera bijaše livadica, a oko livadice brazda, davno izorana. Preko ove brazde nisu iz planine smjeli doći ni Zmaj ni vile ni ikakve strahote. Tu je oko jezera cvalo i mirisalo cvijeće, tu se zaklonile grlice i slavuji i sve umilno biće iz planine.“ (Brlić-Mažu-

⁶ Zanimljivom se čini i autoričina stilska figuracija opisa tog toponima. Premda u rečenici u kojoj ga navodi tvrdi kako ondje prebiva tek „posljednji Zmaj Ognjeni“ i „vile Zatočnice“ (Brlić-Mažuranić 1972: 87), dvije rečenice prije toga spominje ,vile, vještice, uhode', čime se *Kitež-planina* stapa u zbirnu predodžbu o prisutnosti svih mogućih pretkršćanskih ,nečasnih sila', koja kao takva pridonosi dojmu ,strašnosti' planine.

ranić 1972: 91) Na taj način autorica nudi književnu rekonstrukciju Tkanyjeva lokaliteta u sklopu koje na vrh lokaliteta stavlja otok s crkvom kao znak prevlasti kršćanskog svjetonazora, odvajajući je jezerom i livadom, te ‚brazdom‘ oko livade kao znakom njezina čvrsta odjeljenja od poganskog sloja potisnutog u okolnu planinu. Pritom nije riječ samo o prostornom situiranju navedenog lokaliteta, već i o zadiranju u njegovu vremensku dimenziju, odnosno, o književnoj diseminaciji vremenoprostora lokaliteta kako je on opisan u Tkanyjevu leksikonu, a koji u sebi objedinjuje i svoj mitološki semantički naboj i onaj iz (moravskih) saga.

Polazeći od bijega kneginje kao okvira radnje, pripovjedačica priču posredstvom Jaglenca i Rutvice uranja i u mitološki sloj Tkanyjeva zapisa, utoliko što u prikazu Kitež-planine oblikuje prostor djelovanja poganskih slavenskih božanstava koja u vidu vila Zatočnica predstavljaju Tkanyjeva niža božanstva, odnosno, zlebožne šumske duhove. Te je duhove moguće poistovjetiti s negativnim djelovanjem ‚duhova‘ o kojima Tkany pripovijeda u natuknici o *Kotauczu* kada se referira na sage koje su kružile među stanovništvom u vezi s tim lokalitetom. Time Kitež-planina postaje mjestom sukoba sila iz slavenske mitološke građe i onih iz saga, pri čemu potonje obilježava pozitivni, kršćanski naboj, dok se prethodne u svom djelovanju rukovode negativnim motivom ponovne uspostave poganskog bogoštovlja. Činjenica da se sestra Rutvica iz kandži orla, odnosno, od ‚zlih sila‘ spašava na otoku usred jezera s crkvicom, pretvara navedeni toponim u središnji motiv priče koji upravo smještajem na vrh planine, izoliran i okružen prostorom djelovanja ‚zlih duhova‘, dominira naracijom.



Slika 1. Grafički prikaz pojedinih slojeva u razradi teme i pripadajućih likova u priči o Jaglencu i Rutvici

No put djece do vrha planine ne predstavlja samo putovanje kroz prostor zbivanja radnje, već ga je moguće sagledavati i kao putovanje kroz njegovu vremensku dimenziju. Pripovijedanje o putovanju na Kitež-planinu čini se tako prikazom spuštanja protagonista radnje, tj. Jaglenca i Rutvice, iz sloja (srednjovjekovne) sage sadržanog u Tkanyjevu tekstu, u njegov još stariji, mitološki sloj, kako bi se odatle proniklo ne samo u temelje obaju slojeva već i kako bi se ti temelji povezali sa suvremenim trenutkom, čime se zaokružuje i svevremenska dimenzija priče. Drukčije rečeno: djeca moraju dospjeti na vrh planine kako bi se odatle ‚prosvijetlio‘ mračan prostor Kitež-planine, odnosno, kako bi se čovjek izbavio od mračnih sila. S tim u vezi nameće se pitanje: na čemu počiva narativizacija putovanja djece

kroz prostor i vrijeme Kitež-planine, odnosno, kakvim se *prošivnim bodom* u dubinskom sloju teksta autorica služi prilikom književnog preoblikovanja Tkanyjeve historiografske građe? Odgovorom na to pitanje moglo bi se doprijeti ne samo do temeljne intencije diskursa *Priča iz davnine* već i do motiva autoričina posezanja za mitološko-historiografskom građom – kako onom do koje dolazi čitajući Tkanyja, tako i onom drugih autora.

4. *Prošivni bod* priče o bratu Jaglencu i sestri Rutvici

Ishodišnu točku priče tvori bijeg kneginje iz „tvrđog grada“ pred neprijateljem protiv kojeg nije stigla okupiti „svoju veliku i vjernu vojsku“ te „sa malim kneževićem“ (ibid.: 87) bježi podno Kitež-planine, gdje se „sterala tiha dolinica. Tu je mlada pastirica Milojka stanovala u pletenoj kolibici i čuvala svoje stado.“ (Ibid.) Kneginja se pastirci umili te je sakrije do večeri u kolibici. Prije nego li se uputila dalje, kneginja joj ostavlja na čuvanje simbole svoje vladalačke moći, „zlatni pojas i ovaj kneževićev zlatni križić na crvenoj vrpici“ (ibid.), koje namjerava uzeti natrag nakon oslobođenja kneževine. To je okvir priče, koji nas uvodi u zbivanja na Kitež-planini, a čiji nastavak slijedi u 12. poglavlju, gdje doznajemo da kneginju bez obilježja njezine vlasti nitko nije prepoznao tako da sa sinom vodi život sirote prelje (usp. ibid.: 109), u načelu istovjetan onom Milojke podno Kitež-planine. Takvo okvirno, ali i ishodišno zbivanje cjelokupne priče o Jaglencu i Rutvici svojim značenjskim ustrojem sliči srednjovjekovnoj sagi⁷ o gubitku plemićke vlasti, odnosno, od 12. poglavlja nadalje, o njezinoj ponovnoj uspostavi.

Na okvirnu priču nadovezuje se dublji i razvijeniji mitološki sloj priče, čije je sredstvo uprizorenja putovanje Milojkine djece na Kitež-planinu: sestra Rutvica dospijeva onamo nakon što je ugrabi orao Klikun, no, dospjevši na vrh planine, „raskopča se pojas“ (ibid.: 91) i Rutvica padne u jezero te se spasi na otoku s crkvicom.⁸ U međuvremenu se i brat Jaglenac u potrazi za sestrom upućuje u planinu, gdje nailazi na vile Zatočnice. Međutim, ugledavši „križić na vratu“ (ibid.: 93) djeteta, nijedna vila ne usuđuje se dotaknuti ga pa odluče vijećati kako da ga se domognu. Dotle se Jaglenac „spokojno[g] srdašč[a]“ (ibid.) divi njihovim krilima, sve dok ga jedna od njih ne namami u „vučju rupu“ (ibid.: 94). Ipak, Jaglenac, „malen i lagan“ (ibid.), ostaje ležati na dnu rupe, neproboden kolcima, gdje i zaspi. Tada „zlobne Zatočnice“ odluče „načinit oluju“ i „bujicom sa planine“ (ibid.: 95) utopiti dijete. No ni to im ne polazi za rukom jer je Rutvica na otoku primijetila kako se na planini sprema oluja pa je zazvonila crkvenim zvonom da bi zaštitila „krštene duše“ (ibid.: 96), zbog čega se vile „ostave oluje, razbježe se od straha na sve strane“ (ibid.), a bujica dopre tek toliko u rupu da Jaglencu izbavi odatle. Ni daljnje vilinske zamke nisu ništa uspješnije: medvjedica, kojoj Jaglenac dolazi u susret s podignutim „ručic[ama], pruž[a] ih spram medvjedice i ide prema njoj upravo, kao da bi ga mati u naručaj zvala“ (ibid.: 99), ostavlja dijete neozlijeđeno nakon što je začula cviljenje medvjedića kojeg je ujela „crna osa, što ih Zatočnice oko sebe vode“ (ibid.: 100). Bezuspješan je i pokušaj trovanja jer se

⁷ Takvu klasifikaciju uvodnog dijela priče potkrjepljuje i autoričino posezanje za tradicijom južnoslavenske junačke narodne pjesme kao ekvivalenta germanskoj srednjovjekovnoj sagi kada riku Bukača uprizoruje riječima: „Riče strahovito, uplašio bi se i sam Skender-beže silni, jer Skender-beže pamti riku turskijeh topova“ (Brlić-Mažuranić 1972: 104). Riječ je o postupku diseminacijskog preplitanja južnoslavenske usmenoknjiževne tradicije, koja je autorici imanentna, a koju je i inače najviše izučavala, sa zapadno- i istočno-slavenskim mitološkim slojem teksta na koji ju je, između ostalog, uputio i Tkanyjev leksikon.

⁸ Usp: „Spasena je sada Rutvica jer preko brazde nijedno zlo ne može k njoj. Ali koja hasna, kad je sama sirotica mala navrh strašne Kitež-planine, i nitko ne može k njoj ni ona ne može nikuda.“ (Ibid.: 91)

Jaglenac najeo i crvenih i crnih jagodica tako da je otrov jednih suzbio protuotrovom drugih (usp. *ibid.*: 101–102). Naposljetku, ni rika „glasatoga ptica Bukača“ (*ibid.*: 103), koji su „hudobe [smjestile] na međi da svojom vikom smeta tišinu na jezeru“ (*ibid.*), nije uplašila dijete, a ni Zmaj Ognjeni ga nije spalio jer je ovaj, žureći se po nagovoru vile do jezera, kako bi povratio dah, „teško odahnuo“ (*ibid.*: 105), stvorivši tako „vjetar po planini“ (*ibid.*) koji dijete prebacuje „preko brazde do jezera sveta“ (*ibid.*), gdje sa sestrom pronalazi utočište, premda im je i nadalje život u neizvjesnosti.

Da bi se s površine sadržaja tog dijela priče prodrlo u njezin dublji semantički postav, potrebno je posegnuti za svojevrsnim interpretativnim ključem. Taj je, čini se, sadržan u Tkanyjevu tekstu o *Kotauczu*, gdje se navodi da „sage povezane s brdom podsjećaju na Harpije Grka i Rimljana“ (Tkany 1827a: 126). U grčkoj mitologiji Harpije kao „plavokose i brzokrile kćeri Taumanta i oceanske nimfe Elektre love zločince i predaju ih Erinijama da bi ih kaznile“ (Graves 2003: 90). Pretežito je riječ o trima Harpijama koje „Homer prepoznaje kao personifikacije olujnih vjetrova, [a koje su] bile ranija Atena, Trostruka božica po sposobnosti iznenadnog uništenja“ (*ibid.*: 91).⁹ Takvim se Harpijama/Sirenama čine vile Zatočnice, koje imaju moć stvaranja vjetra kao jedne od razornih sila kojima se osvećuju za zaborav svoje negdašnje časti i vlasti. Kao takve one predstavljaju simbol zlih, „nečasnih sila“ iz ‚minulih vremena‘ koje u šumi vrebaju na ‚zabludjele duše‘. Tako fabularni element uspona djece na Kitež-planinu postaje ujedno narativnim sredstvom spuštanja u ‚minula vremena‘ kada su vladale „hudobe“ (Brlić-Mažuranić 1972: 103) poput onih vila Zatočnica i Ognjenog Zmaja. Književni je to prikaz nižih božanstava iz Tkanyjeva leksikona, koje je slavensko stanovništvo štovalo u davnim vremenima, a koje nakon kristijanizacije u sklopu tradicije saga postaju zlebožni šumski duhovi, kakvim ih i autorica u tekstu portretira. Stoga se čini da je u dubinskom sloju prikaza zbivanja na Kitež-planini riječ o sukobu poganskih mitoloških sila s kršćanskim predodžbama oko vladavine nad ljudskim ‚dušama‘, čega je središnji simbol u tekstu zaludjenost najmlađe Zatočnice da se pod svaku cijenu dočepa kneginjinog zlatnog pojasa kao simbola moći i vlasti, odnosno, Rutvičino ustrajno opiranje tome da joj ga izruči (usp. *ibid.*: 108). Rutvica, naime, premda zabrinuta za budućnost, odolijeva napasti da Zatočnici preda pojas kako bi se na taj način s bratom izbavila iz planine. Brat pak savladava sve opasnosti na putu kroz planinu jer je riječ o djetetu ‚spokojnog srdača‘, koje opasnosti izlazi u susret „kao da bi ga mati u naručaj zvala“ (*ibid.*: 99). Dakle, tek neopterećenoj ‚duši‘ poput one dječje, a to znači prostodušnoj i nevinoj, moguće je izbavljenje iz kandži ‚mračnih sila‘. Prikaz je to predodžbe pripovjedačice o jedinom mogućem ispravnom (kršćanskom) putu ‚duše‘ suočene s dosuđenom joj sudbinom uronjenosti u svijet zla. Naime, tek ona ‚duša‘ koja se – u skladu s romantičarskom predodžbom o nevinosti djeteta kao autentičnog izvora ljudskosti (usp. Beutin 2001: 208; Wild 1990: 102–104) – podvrgne procesu ‚pročišćenja‘, u stanju je očuvati ‚vlast i moć‘, odnosno, osigurati egzistenciju. Kao paradigma takvog ‚pročišćenja‘ služi upravo prikazani uspon djece na planinu. Temeljni je to element u razvoju fabule, na što upućuje njegovo središnje pozicioniranje unutar fabularnog tijeka priče, a s obzirom na koji se dalje razvija

⁹ Zanimljivim se ispreplitanjem motiva unutar grčke mitologijske tradicije čini i Gravesova napomena vezana uz sirene: „Sirene su gravirane na nadgrobnim spomenicima kao anđeli smrti koji pjevaju pogrebne pjesme uz pratnju lire, ali također im se pripisuju erotske osobine prema herojima za kojima tuuguju. S obzirom da se za dušu vjerovalo da izlijeće u obliku ptice, oslikavane su kao Harpije, ptice grabljivice koje čekaju dušu i hvataju je. Iako su bile kćeri Forkija, ili Pakla, pa stoga prve rođakinje Harpija, nisu živjele u podzemlju ili u pećinama, već na zelenom svetom otoku Eeji ili Oigigiji.“ (Graves 2003: 501)

situacija uspona kneginjina sina na planinu kako bi time i sam nalikovao paradigmi koju svojim usponom uspostavljaju likovi djece, čime se mitološki sloj u razradi teme nanovo pretače u onaj sage, odnosno, okvirne priče o sudbini kneginje i njezina sina.

Premda plemenita roda, knežević odrasta u obijesnog mladića koji zbog svoje prga-ve ćudi ne preže ni od ubojstva (usp. Brlić-Mažuranić 1972: 110). Uvidjevši zlosretan razvoj kneževića kojeg u sve većoj mjeri obuzima „ponosna i silovita krv kneževska“ (ibid.: 112), kneginja mu otkriva tajnu njihova plemenita podrijetla, na što se knežević poput junaka iz saga upućuje u potragu za znamenjem negdašnje obiteljske moći. Došavši podno planine, međutim, doznaje da su djecu „odvabile vile“ (ibid.). Tragajući na Kitež-planini za njima, susreće Zmaja Ognjenog kojeg savladava u silnoj bitci (usp. ibid.: 114–115) da bi potom sreo mladu vilu Zatočnicu kako plače zbog svoje bespomoćnosti da djeci otme pojas (usp. ibid.: 115–116). Zaludena, međutim, nadom da će joj ga Relja priskrbiti, otkriva mu tajnu sigurnog prolaska kroz planinu.¹⁰ Dospjevši do brazde, vila zaziva Rutvicu, ali joj ona i nadalje ne želi predati naslijeđeno znamenje. Svojevrsno je to ‚prosvjetljujuće‘ mjesto u pripovijedanju, ispunjenje intencije kojoj je težio cjelokupni diskurzivni postav priče – prikazuje Relju kojemu se „na dobro uzbudila krv kneževska, krv plemenita,“ (ibid.: 118) jer uviđa ključno mjesto cjelokupne priče o kneginji i Milojkinoj djeci: „Mili Bože, predala je kneginja vojski oboružanoj i tvrdim gradovima, da joj brane kneževinu. I propade kneževina. A evo djeca su ostala sama na svijetu, dopala su među vile i zmajeve, i ne mogu im ni vile ni zmajevi oteti, što im je majka dala.“ (Ibid.)

Riječ je o okretišnoj točki u naraciji jer do tog trenutka u cjelokupnom postavu priče prevladava prikaz sve ‚hudobnijih‘ područja zarobljenosti ljudske ‚duše‘: od izručenosti djece ‚zlim silama‘ Kitež-planine, preko njihove zatočenosti na vrhu planine, pa sve do inficiranosti Reljine ‚duše‘ nadmenošću ‚kneževske krvi‘. Oba se oblika uronjenosti ‚duše‘ u svijet zla u tom trenutku slamaju jer junak priče, uvođenjem u situaciju u kojoj svjedoči kako dvoje bespomoćne djece svojom neiskvarenošću odolijeva negativnim izazovima svijeta, biva poučen kako se zlo, prisutno posvuda uokolo, rastjeruje isključivo moralnim stavom činjenja dobra.¹¹ Središnji je to motiv većine srednjovjekovnih saga koji u autoričinu tekstu ujedno postaje temeljnom okosnicom i njegova mitološkog sloja. Naime, moralna pozicija činjenja dobra predstavljala je temelj kako slavenskih mitoloških predodžbi, tako i onih iz srednjovjekovnih saga, tako da se izgradnja moralnog stava naspram svijetu čini središnjim motivom čovjekove egzistencije, na što pripovjedačica aludira kada opisuje, „kako li se razveselila Rutvica, kada vidje, da k njima ide **čovjek** [kurzivom istaknuli autori] i milo ih gleda!“ (ibid.: 119). Kršćanski je to *ecce homo* koji u tekstu služi kao sredstvo objedinjavajućeg označavanja mjesta prebivanja ljudskosti, ne samo u sklopu kršćanskog svjetonazora već i u sklopu ‚minulih vremena‘ slavenskog bogoštovlja utemeljenog na moralnom dualizmu njegova božanskog panteona kako ga upravo prikazuje Tkany. Riječ je o temeljnoj okosnici ljudske egzistencije koja svoj odjek nalazi u svim vremenima, idejnim i svjetonazorskim sustavima, a koja čovjeka poučava o njegovu sudbinskom putu kroz svijet. U rasvjetljavanju tog puta leži i svrha putovanja djece na vrh planine, gdje nevinom nazočnošću posvjedočuju nemoć zla pred ‚spokojnim srdašcem‘ usmjerenim na činje-

¹⁰ Usp.: „Ima u crkvi svijeća i kandilo. Da nakrešu ognja nepaljena, da zapale svijeću i kandilo, prošli bi sa svijećom i kandilom kroz planinu kao da je crkva. Staze bi se pred njima otvarale i drveće krošnje naklanjalo. A za nas bi još i gore bilo, jer bismo poginule i mi vile i hudobe po Kitež-planini, kud god bi se širio dim od kandila i svijeće.“ (Brlić-Mažuranić 1972: 116–117)

¹¹ Usp.: „Nisam se ja knežević rodio, niti sam tešku sablju kovao, da ja robim po svijetu sirote!“ (ibid.: 119).

nje moralno ispravnog. Čovjek pak koji to spozna postaje junakom, a to znači djelatnom snagom života koja život ne satire već, naprotiv, oploduje. Takvim postaje i Relja, koji više ne srlja u borbu s vilama već se prepušta vodstvu djece kroz planinu, a djeca u ruci nose voštanicu i kandilo (usp. *ibid.*: 121) od čega putem pogibaju sve vile Zatočnice. One su – tvrdi pripovjedačica – „svakako morale nestati sa ovoga svijeta“ (*ibid.*: 122) jer je spoznajom čovjekove moralne vertikale pronađen temelj ljudske egzistencije koji odolijeva svim izazovima svijeta utoliko što se tom spoznajom usred svijeta i usprkos njegovu zlu uspostavlja slobodni prostor djelovanja ‚razuma ljudskog‘ (usp. *ibid.*: 87). Taj je razum okrenut dobroti koja oplemenjuje ljudsku ‚dušu‘, čineći je time ujedno i podobnom za zajedništvo. U tom kontekstu razvidno je zašto autorica u uvodnom dijelu teksta naglašava da su sve ‚nečasne sile‘ na planinu protjerali ‚sveti krst i razum ljudski‘ (*ibid.*). Naime, bez racionalnog uvida u neophodnost očuvanja upravo moralne vertikale, ni ‚stara‘ ni ‚nova‘ vjera nije održiva. Obdaren takvom spoznajom, knežević Relja podno Kitež-planine okuplja majku, Jaglenca i Rutvicu kao jezgru obitelji ‚dobrih duša‘ (*ibid.*: 124), čije ‚tiho i blaženo‘ (*ibid.*) djelovanje nailazi na odaziv među suseljanima tako da ga ovi nakon propasti neprijateljske gospode u ‚tvrdom gradu‘ (usp. *ibid.*: 125–126), a zbog ‚mudrosti kneginjine i snage Reljine‘ (*ibid.*: 125), mole ‚neka im bude knezom‘ (*ibid.*: 126).

Sretan završetak priče, u kojem se susreću i njezin mitološki sloj kao i onaj sage, ne predstavlja samo autoričin ustupak tradiciji narativnog oblikovanja književnog štiva za djecu već osim djeteta kao primarnog recipijenta ukazuje i na drugog implicitnog adresata kojemu autorica namjenjuje tekst. Naime, kao što je putovanje djece vremenoprostorom mitološkog sloja priče sredstvo ‚prosvjetljenja‘ kneževića unutar same priče, tako je i okvirni sloj sage sadržan u tekstu upućen određenom adresatu izvan teksta. Taj je adresat u tekstu nagoviješten u liku neimenovanog neprijatelja koji opsjeda kneginjin ‚tvrdi grad‘ da bi ga nakon njezina bijega preuzeo i u njemu se nastanio, sve dok nije potrošio sve blago pohranjeno u devetorim podrumima (usp. *ibid.*: 111) tako da straža naposljetku bježi, a ‚pakosni i buntovni sluga [podrezuju] grede nad dvoranom, pa kad gospoda najbolje vijećahu, sruši se strop nad njima i poklopi ih ona silna i teška kula od grada, te ih sve umori‘ (*ibid.*: 125–126). Tako se neprijateljem koji urušava legitimnu kneževsku vlast doimaju one ‚duše‘ koje se zatvaraju u ‚tvrdi grad‘ da bi ondje zaluđene nadmenošću svoje vladarske pozicije uludo trošile blago što je generacijama i stoljećima bilo brižno prikupljano. Vrhunac književnog prikaza takva života sadržan je u autoričinoj sintagmi da je neprijatelj ‚[]hranio konje svoje biserom iz riznica‘ (*ibid.*: 111). Riječ je o polisemantičkoj sintagmi koja usmjerava tumačenje u više smjerova. S jedne strane svojom nekompatibilnošću sa svijetom zbilje – naime, s činjenicom, da se konji ne mogu nahraniti biserima, već naprotiv, njima jedino zagrcnuti i eventualno udaviti – pripovjedačica ukazuje na disparatnost takva načina života u ‚tvrdom gradu‘, u odnosu na onaj radišni koji vode Relja i njegova majka među seljanima.¹² S druge strane, životinja na koju referira sintagma tradicionalni je simbol vladalačke moći koji, hranjen na navedeni način, simbolički progovara o promašajnosti takva obnašanja vlasti i moći. Poveže li se ta sintagma s onom o ‚tvrdom gradu‘ koji se naposljetku urušava, tada se, s treće strane, dobiva iskaz o tome da ‚tvrdi grad‘ naspram ‚radišnog sela‘ predstavlja simbolički toponim čovjekova života koji je utemeljen na trošenju, a ne na proizvodnji životnih resursa.

¹² Usp: ‚Jaglenac pase ovce i jagnjiće, Rutvica redi kuću i baščicu, kneginja prede i šije košulje, a Relja radi na polju i livadi‘ (*ibid.*: 124).

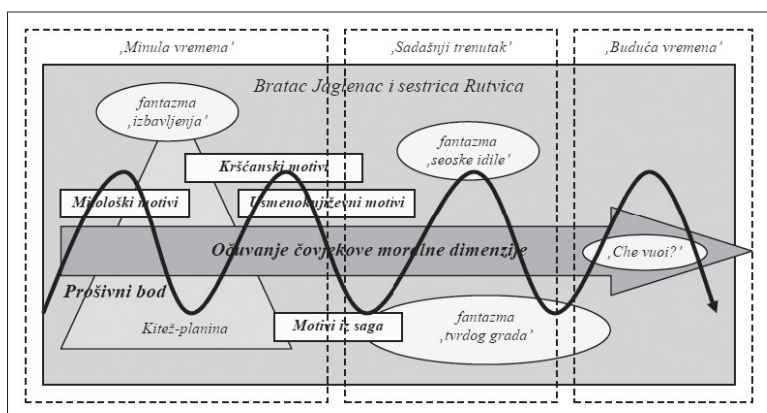
Utoliko se neprijateljem koji protjeruje kneginju, a kojem se, daje se naslutiti, dubinski postav priče obraća, čini kontekst suvremenog gradskog života. Točnije, riječ je o sredini koja više ne predstavlja srednjovjekovno središte vladalačke moći i obrtničke proizvodnje već je prožeta procesima industrijalizacije u okviru kojih se u ,tvrdom', a to znači bešćutnom gradu odvija ,porobljavanje' ljudske ,duše' u svrhu njene kapitalizacije. S obzirom na to moguće je ustvrditi da autorica u tekst ugrađuje antikapitalistički naboj koji je svojstven neoromantičnoj književnog produkciji na prijelazu s 19. u 20. stoljeće (usp. Žmegač 1980: 370–371). U tom kontekstu kao protuparadigma gradskom životu ističe se nepatvorenost idile seoskog života kao mjesta očuvanja čovjekove moralne vertikale. Utoliko restitucija kneževske vladalačke moći na kraju priče počiva na predodžbi o prebivanju u seoskom zajedništvu, obilježenu radišnošću i marljivošću, kao jedinom autentičnom načinu očuvanja neposredne ljudskosti u odnosu na sve veću kapitalizaciju ljudske ,duše' u sklopu modernizacije društvenih odnosa u gradskim središtima.¹³ S obzirom na to implicitnim adresatom doimaju se pozicije moći koje se povode za ciljevima umnažanja, odnosno, kapitalizacije vlastita ,blaga' – (gradskog) industrijskog i vladalačkog pogona. Nositelji tog sloja na prijelazu stoljeća moguće je detektirati s jedne strane u novopečenim bogataškim obiteljima, a s druge u političkim elitama koje nastaju u sklopu sve veće demokratizacije društva, potaknute industrijalizacijom. Na oba društvena sloja autorica kao da upućuje opomenu kada u tekstu ističe: „Sretne li kneževine, kojoj blago ne čuvaju ni silne vojske ni tvrđi gradovi, nego majke i dječica u pastirskoj kolibici. Takva kneževina propasti ne može!“ (Brlić-Mažuranić 1972: 126) Opomena je to u sklopu koje se razotkriva i društveno-politički habitus autoričine naracije, koji počiva na svjetonazoru predmodernih slojeva, a koji u obrani vlastitih pozicija poseže za ideologemom idile seoskog zajedništva kao paradigme autentičnih međuljudskih odnosa.

Iz te se perspektive čini da tekst o bratu Jaglencu i sestri Rutvici počiva na lacanovski shvaćenom postupku *prošivanja* u sklopu kojeg se elementi pripovjednog svijeta objedinjuju određenim *prošivnim bodom*. Da bi se, naime, ostvarila uspješna komunikacija, metonimij-ska se tvorba označiteljskog lanca i metaforična supstitucija označitelja po Lacanu moraju u određenoj točki zaustaviti kako bi se dotada ostvaren označiteljski lanac mogao povezati s označenim, odnosno, s predodžbom o nekoj stvari. Stoga se u nekom trenutku mora poduzeti rez u označiteljskom lancu, kojim se zaustavlja načelno beskonačni tok semantizacije uslijed neprestanog postavljanja uzajamnih razlika među označiteljima. Mjesto na kojemu dolazi do zaustavljanja u označiteljskom lancu Lacan naziva „prošivni bod (*point de capiton*)“ (Žižek 2002: 125) kojim se jezični sustav kao načelno beskonačni performativ pretvara u konstativ konkretne komunikacijske situacije. Riječ je o postupku u sklopu kojeg se

mnoštvo ,lebdećih označitelja', [...] strukturira u jedinstveno polje upletanjem određene ,čvorišne točke' (lacanovski *prošivni bod*, *point de capiton*) koja ih ,prošiva', zaustavlja njihovo klizanje i fiksira im značenje [...] ,Prošivanje' izvodi totalizaciju kojom se to slobodno lebdjenje elemenata zaustavlja, učvršćuje – a to znači da postaju dijelovima strukturirane mreže značenja. [...] To ulančavanje moguće je jedino uz uvjet da određeni označitelj – Lacanov ,Jedan' - ,prošiva' cjelokupno polje. (Ibid.: 125–126)

¹³ Vezano uz modernizaciju i industrijalizaciju hrvatskog društva krajem 19. stoljeća, a naročito o položaju većinskog, seljačkog stanovništva, usp. Gross 1985: 229–274, Gross 1992: 295–368 i Karaman 1972: 254–265, 302–348.

U priči o bratu Jaglencu i sestri Rutvici takvom se čvorišnom točkom narativnog tkiva, odnosno, njegovim *prošivnim bodom*, čini zahtjev za očuvanjem čovjekove moralne vertikale. Upravo se iz tog mjesta, kao središnje fiksacijske točke priče, historiografska građa s područja slavenske mitologije i srednjovjekovnih saga *prošiva* s bajkovitim motivima i elementima usmenoknjiževne tradicije da bi se ukazalo ne samo na prisutnost problematike očuvanja čovjekove moralne dimenzije u svim vremenima i društvenim sustavima već, štoviše, i na njezinu krajnju aktualnost u suvremenom trenutku. Pritom se poruka o neophodnosti očuvanja ljudske humanosti odašilje – poput one u *Ukradenom pismu* E. A. Poea – nizu adresata: poruku iz mitološkog sloja priče djeca, na razini fabule, uručuju kneževiću kao središnjem liku okvirne priče koja funkcionira u tematsko-interpretativnom horizontu sage, da bi je odatle knežević opisanim djelovanjem zapravo uputio implicitnim izvantekstualnim adresatima – uz djecu, i čitateljima iz ondašnjih ‚vladalačkih slojeva‘. S obzirom na to primarni cilj teksta ne leži u toliko mjeri u rasvjetljavanju ‚minulih vremena‘ već u kritici suvremenim društvenih odnosa. Ona je čitatelju upućena u vidu motiva ostvarenja idile seoskog zajedništva kao narativne *fantazme* čija svrha leži u tome da čitatelja potakne na preuzimanje „određen[og] ‚mandat[a]‘, zaposjeda[nje] određeno[g] mjest[a] u intersubjektivnoj simboličkoj mreži“ (ibid.: 154), čime ga se ujedno uvodi i u određeno „sociosimboličko polje“ (ibid.: 155). Pritom motiv ostvarenja idile seoskog zajedništva nije slučajni element priče. Subjektu, naime, zazvanom da zauzme određeno mjesto u sociosimboličkoj mreži nije poznat razlog zbog kojeg bi to trebao učiniti jer je mandat uslijed svoje performativnosti unutar simboličkog poretka načelno proizvoljan, tj. subjekt ga pozivanjem na svoja prirodna svojstva i sposobnosti ne može objasniti (usp. ibid.). Utoliko se u subjektu javlja pitanje „Che vuoi?“ (ibid.), naime, što sociosimbolički poredak želi od njega kada mu dodjeljuje taj mandat? Kao odgovor na to pitanje subjekt oblikuje *fantazmu* koja pruža „koordinate naše želje [...] okvir koji nam omogućuje da nešto želimo“ (ibid.: 164), a koji autorica u tekstu ispunjava motivom ostvarenja idile seoskog zajedništva kao osebjnog *bajkopisnog* zapisa vezanog uz čovjekovu vječnu potragu za načinom očuvanja moralne pozicije. Odgovor je to koji tekst usmjerava unatrag, u prošlost, ali i unaprijed, u budućnost – utoliko što čitatelja suočava s činjenicom da pitanje o ispravnom oblikovanju vlastite egzistencije nikada ne zastarijeva.



Slika 2. Grafčki prikaz ustroja ‚prošivnog boda‘ priče o bratu Jaglencu i sestri Rutvici

5. Bajkopisna pripovjedna praksa *Priča iz davnine*

Na temelju prethodno iznesenog evidentno je da je književna praksa Ivane Brlić-Mažuranić prezentirana u *Pričama iz davnine* bitno obilježena višestrukom intertekstualnom dimenzijom – kako onom usmjerenom mitološkom, tako i onom usmjerenom usmenoknjiževnom diskursu. Osim tekstova čiju je intertekstualnu poziciju u kontekstu nastanka *Priča* moguće tek pretpostaviti, kao što su usmeni poticaji koje je autorica preuzimala iz izravnog života na terenu (usp. Bošković-Stulli 1970; Kos-Lajtman/Horvat 2009) ili pak studija N. Nodila (usp. Bošković-Stulli 1970: 170), pet je autora čije je konstitutivno mjesto u oblikovanju autoričine zbirke neprijeporno – A. N. Afanasjev, A. Tkany, M. K. Valjavec, I. K. Sakcinski i P. J. Šafárik. U ovom radu razmatrali smo odnos što ga *Priče iz davnine* uspostavljaju s leksikonom A. Tkanyja, u kojemu autor tematizira motive vezane uz vjerovanja i mitološke predodžbe ‚starih Germana i Slavena‘. Tekst u okviru kojeg je najrazvidnije moguće pratiti navedeni odnos bajkovita je priča *Bratac Jaglenac i sestrice Rutvica* u kojoj Brlić-Mažuranić u kompozicijskom smislu realizira dvostruku priču: onu okvirnu, koja prezentira sudbinu kneginje i njenoga sina Relje, te onu unutarnju – koja izvire iz prve te u nju u konačnici i uvire – o sudbini dvoje siročića, brata Jaglenca i sestre Rutvice. Navedeno razdvajanje fabularnih tijekova usko je povezano s raslojavanjem u tematsko-motivskom sloju, koncentriranom u zbivanjima na planini Kitež. Naime, upravo motiv Kitež-planine autorica nesumnjivo preuzima iz Tkanyjeva leksikona te ga dobrim dijelom i oblikuje na temelju spoznaja do kojih dolazi čitanjem i izučavanjem leksikona, iako se može pretpostaviti da je o navedenom toponimu i njegovim mitološkim razradama saznavala i čitanjem drugih autora, osobito Merežkovskog. Analizom autoričine priče pokazuje se da u razradi teme Kitež-planine, odnosno, sudbine dvoje nevine djece koja se preokreće iz nesretne i neizvjesne u sretnu, pripovjedačica zahvaća i aktivira tri različita sloja: mitološki sloj, sloj srednjovjekovne sage i kršćanski sloj. Prožimanjem semantičkih naboja svih navedenih konteksta i njihovim smještanjem na sasvim određeno mjesto u fabularnom razvoju, pripovjedačica postiže polisemantičku dimenziju cijele priče, kao i njezinu žanrovsku, idejnu i stilsku polivalentnost. Temeljeći motiv Kitež-planine, kronotopa najvažnijih zbivanja u priči, na historiografskoj građi koja navedeni motiv tematizira kako iz pozicije starih saga, tako i iz pozicije drevnih mitoloških slavenskih koncepcija, pripovjedačica ih povezuje jedne s drugima, prožimajući ih u konačnici i s kršćanskim svjetonazorom. U prebacivanju motivike za kojom priča poseže iz jedne navedene iteracije u drugu kao *prošivni bod* i temeljni impetus pripovijedanja služi ne samo intencija očuvanja drevne slavenske i hrvatske narodne baštine, što uostalom predstavlja stalno mjesto autoričina diskursa, već, osobito, svjetonazorna pozicija u sklopu koje se naročito ističe potreba očuvanja čovjekove moralne dimenzije. Upravo u prezentaciji navedenog svjetonazora ključno mjesto ima kršćanski vidokrug, prisutan kako eksplicitno – doticanjem motiva crkve, Boga, križa, kandila i svetog jezera – tako i implicitnim uvodnim povezivanjem kršćanskog svjetonazora s pozicijom zdravog razuma.

Ono što je najvažnije u postavu autoričine priče kako smo je ovdje izložili njezina je dvostruka, hibridna priroda koja implicira i narativno-stilsku i žanrovsku heterogenost. Argument u prilog navedenoj polivalentnosti nije samo višeslojnost u pristupu kronotopu zbivanja, a koji je bitno povezan s idejnim silnicama priče, već i u genezi cjelokupne motivike, ali i pripovjednog instrumentarija. Iako se radi o autorskom pristupu priči što

je najčešće imenovan *umjetničkom bajkom* (usp. npr. Zalar 2004: 205–212), a u kojem su najvažniji elementi odrednice kao što su „autohtonost priča“, „stvaralačko korištenje građe“ (Skok 1995: 98), samosvojna interpretacija (usp. *ibid.*), odnosno, „izvornost u [...] strukturi kazivanja“ (Donat 1970: 20), „bujna igra mašte i čudesna sposobnost stvaranja slika“ (Bošković-Stulli 1970: 177), *Bratac Jaglenac i sestrica Rutvica* primjer je iznimne ukorijenjenosti priče u usmenoknjiževnom habitusu, još u mnogo većoj mjeri nego su to neke druge autoričine priče. Tako već i sam lik Relje potječe iz hrvatske usmene epske pjesme (usp. *ibid.*: 171; Mažuranić 1975: 405), pri čemu navod u *Tumaču imena*¹⁴ pokazuje da je autorica bila dobro upoznata s navedenom genezom. Nadalje, čitav je niz elemenata usmene književnosti koji nalaze svoj odjek u jeziku i stilu priče: od stalnih epiteta,¹⁵ među kojima se osobito ističe *tvrđi grad* kao lajtmotiv cijele priče, preko stalnih, uobičajenih brojeva usmenoknjiževne provenijencije gdje dominira hipertrofirana uporaba broja sedam,¹⁶ pa sve do deseteračke metrike koja je duboko inkorporirana u strukturu autoričine rečenice. Ne samo da je ta metrika interpolirana u priču u obliku deseteračke pjesme o bitci između Relje i Zmaja (usp. Brlić-Mažuranić 1972: 114–115), već su gotovo i čitavi ulomci, iako prozni, određeni deseteračkom formulom naglašene ritmičnosti.¹⁷ Evidentni su i drugi primjeri formulaičnog, ustaljenog usmenoknjiževnog izraza, kao što je onaj *radosna ti majka* (usp. *ibid.*: 105), *nebu pod oblake* (usp. *ibid.*: 90, 106) ili pak sama sintagma *sestrica Rutvica* za koju se primjećuje „da nas odmah sjeća ruskih formulaičnih naziva kao batjuška-Morozuško, staruha-govoruha, lisička-sestrička, strelec-molodec, molodec-udalec i dr.“ (Bošković-Stulli 1970: 173). Tu je i osebujno obilježje naše usmene pjesme da se koristi vokativ umjesto nominativa.¹⁸ Temeljno pak obilježje usmene bajke, naime, „potreba za čudesnim transpozicijama i rješenjima“ (*ibid.*: 179), u *Bratcu Jaglencu i sestrici Rutvici* itekako dolazi do izražaja, osobito u prezentiranjima Jaglenčeva nevjerovatna izbjavljenja iz situacija stvorenih zlim namjerama vila Zatočnica.

Zbog svega navedenog – zbog nasljedovanja historiografsko-mitoloških koncepcija s jedne strane, kao i motiva te narativno-stilskih postupaka usmene književnosti, a istodobnog jasnog pozicioniranja u okvirima autorske književnosti uvelike određene kontekstom „neoromantičarske književne svijesti“ (Zima 2001a: 289–295) okrenute elementima bajkovne stilizacije, secesijskoj vizualnosti, književnoj fantastici (usp. Zima 2001b: 10–11) s druge strane – bajkovite priče autorice Brlić-Mažuranić odlučujemo se odrediti *bajkopisima*, s primarnom intencijom podvlačenja njihove žanrovske, stilske, ali i svjetonazorske heterogenosti. Ta je heterogenost, barem što se tiče interferencije s usmenoknjiževnim diskursom, bila prepoznata i ranije, iako s različitim kritičkim predznakom. Tako, primjerice, Bošković-Stulli, koja i sama zaključuje „da su *Priče iz davnine*, koliko su god gotovo

¹⁴ Usp.: „*Relja (Hrelja)*. Hrvatska narodna pjesma slavi gdjekad nekoga Hrelju kao boljeg i jačeg junaka od samoga Kraljevića Marka“ (Brlić-Mažuranić 1972: 196).

¹⁵ Primjerice: *bijeli dvori, teška sablja, neznani delija, silan Zmaje, tvrdo srce, rujno vince* i dr.

¹⁶ Tako primjerice sedam vila Zatočnica, sedam dana u kojima najmlađa Zatočnica napastuje Rutvicu, sedam podruma, tvrđoga grada, pod sedam ključeva, sedmo carstvo u kojem je po svojoj strahotnosti poznata Kitež-planina, sedam dana u kojima se Relja iz planine vraća majci i sedam dana u kojima zajedno odlaze do Rutvice i Jaglenca.

¹⁷ Primjerice: „[...] sipa oganj na obje nozdrve, kida putem borove i jele: tijesna mu je šuma i planina.“ (*ibid.*: 105); „Eno dijete, Zmajo ognjonošo! Pripravljaj si ognja ponajboljeg.“ (*ibid.*); „Frču, siplju iskre i plameni, vraćaju se nad Kitež-planinu: pol planine Zmaje popalio, al Jaglenca malog izgubio!“ (*ibid.*: 106).

¹⁸ Primjerice: „Kad ono tamo, al u sutjeski silan Zmaje spava. Bijaše se Zmaje ljuto umorio sipljući onoliku vatru na Jaglenca, zato bijaše duboko zaspao, da prikupi nove snage.“ (*Ibid.*: 113)

u svakome retku proniknute imenima, motivima i inspiracijama iz usmene književnosti, u svojoj biti od te književnosti ipak distancirane“ (Bošković-Stulli 1970: 180), s druge strane, govoreći o autoričinoj uporabi deseteraca, zapaža: „Kada bi tih deseteraca bilo znatno manje, možda bi oni imali više šarma u pričama, premda njihov epski ton već sam po sebi nije u skladu s obilježjima bajke. No ovako, prekomjerno iskorišteni, oni – po mome osjećaju – smetaju pričanju, pa se u ocjeni njihove vrijednosti ne slažem s mišljenjem A. B. Šimića.“ (Ibid.: 176) Već i usputno spominjanje Šimićeve reakcije, koja je zapravo kompatibilna većini kasnijih vezanih uz *Priče iz davnine*, ukazuje na činjenicu da bajkoviti diskurs što ga Brlić-Mažuranić ostvaruje u svojoj najrelevantnijoj knjizi podliježe raznolikim pristupima, ali i na to da bi detaljnija analitička čitanja bila itekako potrebna, unatoč gotovo stogodišnjem egzistiranju zbirke na relevantnim područjima čitateljske i kritičarske recepcije.

U okvirima ovoga rada nije nam, međutim, namjera raditi bilo kakvu kritičku evaluaciju već temeljem intertekstualne veze što ju je Brlić-Mažuranić ostvarila s leksikonskim interpretacijama Tkanyja ukazati na jedinstvenu *bajkopisnu* strukturu autoričine zbirke, a osobito teksta *Bratac Jaglenac i sestrica Rutvica*. Riječ je o primjeni takve narativne strategije u sklopu koje dolazi do ispreplitanja pojedinih segmenata slavenskog mitološkog nasljeđa, tradicije srednjovjekovnih saga, kao i južnoslavenske usmene književnosti, a sve u kontekstu generiranja svijeta fantastičnog. Osnovna intencija ugrađena u tako konstruiran *bajkopis* prije svega jest osvješćivanje narodne baštine te, osobito, čovjekove moralne dimenzije kao ključnog mjesta eksponiranja autoričina svjetonazora.

Literatura

- Афанасьев, Александр Николаевич (t-I 1865, t-II 1868, t-III 1869). *Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов*, Москва.
- Bošković-Stulli, Maja (1970). *Priče iz davnine i usmena književnost*. U: Jelčić, Dubravko (ur.) (1970). *Zbornik radova o Ivani Brlić-Mažuranić*. Zagreb: Mladost, 163–180.
- Brlić-Mažuranić, Ivana (1930). O postanku *Priča iz davnine* (Pismo sinu dru Ivanu Brliću). U: *Hrvatska revija* 3/5 (1930), 289–290.
- Brlić-Mažuranić, Ivana (1972). *Priče iz davnine*. Zagreb: Mladost.
- Beutin, Wolfgang i dr. (2001). *Deutsche Literaturgeschichte*. Stuttgart: Metzler.
- Donat, Branimir (1970). Traganja za narativnim strukturama *Priča iz davnine*. U: Jelčić, Dubravko (ur.) (1970). *Zbornik radova o Ivani Brlić-Mažuranić*. Zagreb: Mladost, 249–254.
- Fond Hrvatskog državnog arhiva: *Arhiv obitelji Brlić*. Mikrofilm D.D. – 48 (ZM 50/ 48).
- Graves, Robert (2003). *Grčki mitovi*. Zagreb: CID-NOVA.
- Gross, Mirjana (1985). *Počeci moderne Hrvatske*. Zagreb: Globus.
- Gross, Mirjana; Szabo, Agneza (1992.). *Prema hrvatskome građanskom društvu*. Zagreb: Globus.
- Karaman, Igor (1972). *Privreda i društvo Hrvatske u 19. stoljeću*. Zagreb: Školska knjiga.
- Kos-Lajtmán, Andrijana; Horvat, Jasna (2009). Tematsko-motivske veze u stvaralaštvu Ivane Brlić-Mažuranić i Vladimira Mažuranića. U: *Riječ* 15/4 (2009), 182–206.

- Kos-Lajtman, Andrijana; Tamara Turza-Bogdan (2010). Utjecaj usmenoknjiževnih i mitoloških tvorevina varaždinskog kraja na književni rad Ivane Brlić-Mažuranić. U: *Narodna umjetnost* 47/2 (2010), 175–190.
- Kos-Lajtman, Andrijana; Horvat, Jasna (2010). Utjecaj ruskih mitoloških i usmenoknjiževnih elemenata na diskurs Priča iz davnine Ivane Brlić-Mažuranić. Rad u rukopisu (priprema za tisak u *Peti hrvatski slavistički kongres – Zbornik radova*).
- Kos-Lajtman, Andrijana; Horvat, Jasna (2011). Ivana Brlić-Mažuranić, Priče iz davnine: Nova konstrukcija autoričinih izvora i metodologije. U: *Fluminensia* 1/2011, 87–99.
- Mažuranić, Vladimir. 1975. *Prinosi za hrvatski pravno-povjestni rječnik*. Sv. I–II. Zagreb: Knjižara Jugoslavenske akademije Lav. Hartmana (Stj. Kugli) 1908–1922., Pretisak: Zagreb: Informator.
- Skok, Joža; Milan Crnković (1995). Čudnovate zgone šegrta Hlapića i Priče iz davnine Ivane Brlić-Mažuranić. Robinson Crusoe Daniela Defoea. U: *Ključ za književno djelo*. Kolo II., knj. 5. Zagreb: Školska knjiga.
- Tkány, Anton (1827a). *Mythologie der alten Teutschen u. Slaven. in Verbindung mit dem Wissenswürdigsten aus dem Gebiethe der Sage und des Aberglaubens*. Sv. 1. Znaim: Hofmann.
- Tkány, Anton (1827b). *Mythologie der alten Teutschen u. Slaven. in Verbindung mit dem Wissenswürdigsten aus dem Gebiethe der Sage und des Aberglaubens*. Sv. 2. Znaim: Hofmann.
- Wild, Reiner (ur.) (1990). *Geschichte der deutschen Kinder- und Jugendliteratur*. Stuttgart: Metzler.
- Zalar, Diana (2004). *Kako je Ivana Brlić-Mažuranić uz pomoć dobrih duhova proširila granice klasične umjetničke bajke*. U: *Metodika* 2 (2004), 205–212.
- Zima, Dubravka (2001a). Bajke Ivane Brlić Mažuranić. U: Sesar, Dubravka; Vidović Bolt, Ivana (ur.) (2001): *Drugi hrvatski slavistički kongres Osijek – zbornik radova II*. Zagreb: Hrvatsko filološko društvo, 289–295.
- Zima, Dubravka (2001b). *Ivana Brlić Mažuranić: monografija*. Zagreb: Zavod za znanost o književnosti Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu.
- Žmegač, Viktor (1996). *Geschichte der deutschen Literatur. Vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*. Sv. I/2. Weinheim: Athenäum.
- Žmegač, Viktor (1980). *Geschichte der deutschen Literatur. Vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*. Sv. II/2. Weinheim: Athenäum.
- Žižek, Slavoj (2002). *Sublimni objekt ideologije*, Zagreb: Arkzin.

Fairytaleship-like dissemination of mythological motives in *Croatian Tales of Long Ago* by Ivana Brlić-Mažuranić, exemplified by intertextual connections with A. Tkány's lexicon

Tihomir Engler, Andrijana Kos-Lajtman

In this paper, the intertextual connections between Ivana Brlić-Mažuranić's *Tales from Long Ago* (1916) and Anton Tkány's historiographic lexicon *Mithologie der alten Teutschen und Slaven* (1827) are being studied. The intertextual dimension of the tales by Brlić-Mažuranić has been partly known for some time, both on the basis of the author's

personal statements and of the scientific reflection. In this paper, the past scientific perspective of intertextual structure of the author's texts is broadened by throwing light on the influence that Tkany's lexicon of mythology of old Germans and Slavs had on *Tales from Long Ago* – especially on *Brother Jaglenac and Sister Rutvica* – as a completely unknown source of the author's mythological and historiographic motives up to now. Exemplified by the concrete motifs that Brlić-Mažuranić took over from Tkany's lexicon (which is witnessed by her recently found handwritten record *These notes were taken out from Afanasjev, «Vozzrenija drevnih Slavjan» and from Tkany «Mithologie der alten Teutschen und Slaven»*), it is shown how the abovementioned intertextuality influences the semantic proliferation of the author's fairytale discourse. By reading the tale about brother Jaglenac and sister Rutvica in an analytically-interpretative way, light is thrown on the way Brlić-Mažuranić, while developing the theme of the tale at three levels – Christian, saga, and mythological level – implements literary dissemination of the time-space of Tkany's lexicon note on the Kitež mountain as the place where the main part of the author's tale takes place. The result of dissemination of Tkany's mythological-historiographic material can be seen in the presentation of the children's (the main protagonists') rise to the mountain's peak in the way that the narrative presentation of that journey at the same time becomes a travel through the time dimension of mythological-historiographic context of the presented space. In that sense, the protagonists' coming down from the saga layer into the older mythological layer becomes the medium of throwing light on the foundations of both of the layers, but also of their connecting with the contemporary moment. The main intention being realised, both at the story-line level and at the intertextual and architextual correlations levels, is the enlightenment of the dark space of the Kitež Mountain. By taking into consideration the literary-historical context of the author's creating, especially by comparing the situation in the German literature of Romanticism as the linguistic and national Tkany's habitus, *the quilting point* of the author's tales is trying to be established as the basic dictus of narrating Slavic mythological motives into fictional, literal discourse. Thus the position of the fairytale texts by Brlić-Mažuranić is seen as the juxtaposition of a tale exclusively determined by the influence of the folk tale and of the so-called artistic fairy tale, which usually does not significantly establish the relationship towards spoken-literal and/or mythological elements. Thus the abovementioned author's fairytale discourse type, which can be found in *Tales from Long Ago*, we name *fairytale-manship*, as a term whose main task is to identify the specific duality of genesis and phenomenology of tales by this Croatian author. By positioning her stories on the dividing line of mythological historiography, like Tkany's, and strong inveteracy in the Croatian spoken-literal tradition on the one hand, and the usual processes of fictionalisation of fantastic literal discourse on the other, the author presents as the focal discursive point an ideological impulse of preserving the (Slavic) national identity and especially the keeping of the moral dimension of the man's existence.