

Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu

Odsjek za kroatistiku

Katedra za hrvatsku usmenu književnost

**MUČENIŠTVO ZA VJERU U STAROZAVJETNIM
*KNJIGAMA O MAKABEJCIMA I HRVATSKOJ USMENOJ EPICI***

DIPLOMSKI RAD

8 ECTS-bodova

Mentor:

Doc. dr. sc. Davor Nikolić

Student:

Tomislav Fuzul

Zagreb, srpnja 2018.

SADRŽAJ

1. UVOD	1
2. BIBLIJA I HRVATSKA USMENA KNJIŽEVNOST	3
3. KNJIGE O MAKABEJCIMA	5
3.1. <i>Prva knjiga o Makabejcima</i>	6
3.2. <i>Druga knjiga o Makabejcima</i>	7
3.3. <i>Treća i Četvrta knjiga o Makabejcima</i>	8
4. LEGENDA	9
4.1. Poetičke osobine žanra legende	13
5. O IMAGOLOGJI	16
5.1. Imagološki pristup i epski žanr	17
5.2. Imagološki pristup i <i>Knjige o Makabejcima</i>	19
6. MUČENIŠTVO ZA VJERU KAO ZAJEDNIČKI NAZIVNIK <i>KNJIGÂ O</i> <i>MAKABEJCIMA, LEGENDI I USMENE JUNAČKE EPIKE</i>	22
6.1. Mučeništvo za vjeru u <i>Knjigama o Makabejcima</i>	22
6.2. Mučeništvo za vjeru u proznim srednjovjekovnim legendama	26
6.3. Mučeništvo za vjeru u usmenoj junačkoj epici	32
6.4. Mučeništvo za vjeru u versificiranim legendama	34
7. ZAKLJUČAK	40
8. LITERATURA	42
9. SAŽETAK	46

Popis korištenih kratica

- PTSM – *Pasija i translacija Svetoga Mavra*
LSM – *Legenda o Svetoj Margareti*
SJD – *Od Svete Julijane Dive*
ŽSK – *Život Svete Katarine*
PN – zbirka Petrov-Nimac
Č – zbirka M. Čovića
Š – zbirka J. Šetke
BJ – *Jeruzalemska Biblija*

1. Uvod

Ovaj rad u najširem smislu tematizira odnos *Biblije* kao temeljnoga civilizacijskoga djela i hrvatske tradicijske kulture. U užemu smislu riječ je ponajprije o izučavanju interferencijskoga odnosa *Prve i Druge knjige o Makabejcima* i hrvatske usmene književnosti. Kao primarni rezonator tih interferencija u ovom nam radu služi mučeništvo za vjeru, motiv kroz koji ćemo legendarne žanrove, ponajprije legende (prozne i stihovane), ali i prototipne usmene epske pjesme omjeravati o *Knjige o Makabejcima*. Naime, istraživanjem koje smo prije nešto više od dvije godine načinili za potrebe rada za Rektorovu nagradu – a u kojemu smo izučavali interferencijski potencijal *Knjigâ o Makabejcima* i usmenih epskih pjesama – uvidjeli smo da je motiv mučeništva za vjeru jedan od važnijih aspekata *Makabejskih knjiga*, stoga nas u ovom radu ponajviše zanima interpretativni potencijal, funkcija i transpozicija toga motiva u tekstovima koji pripadaju gore navedenim žanrovima.

Cilj je rada posvijestiti neprekinutu spregu hrvatske usmene epike i *Biblije* kao nepresušna izvora s kojega se hrvatska tradicijska kultura redovito napajala. Usto, rad pretendira na status relevantne literature svima koji se pomnije zanimaju odnosom *Biblije* i hrvatske tradicijske kulture, želeći time pružiti doprinos u spomenutom području izučavanja.

Metodološki, u radu je dosljedno primjenjivan imagološki pristup. To znači da nas ponajprije zanimaju predodžbe, dakle konstrukcije kolektivnih identiteta, osobito one konfesionalno obojene, što samo po sebi podrazumijeva različite ideologeme te odnose između autopredodžbi i heteropredodžbi.

Na samome početku, u poglavlju »*Biblija*« i *hrvatska usmena književnost*, zacrtavamo okvir dominantnoga proučavanja te u najznačajnijim crtama progovaramo o povijesnome suodnosu usmene i pisane književnosti kao dvama različitim medijima, gdje se dotičemo i momenta biblijskoga uviranja u svijet naše tradicijske kulture. Poglavljem *Knjige o Makabejcima* sužavamo i konkretiziramo široki semantički opseg leksema *Biblija* te dajemo opći uvod o statusu *Knjigâ o Makabejcima* u stručnoj i relevantnoj literaturi, a potom svaku od knjiga sadržajno približujemo, s težištem na prvim dvjema knjigama. U četvrtomu poglavlju (*Legenda*) definiramo što uopće smatramo legendom i dajemo pregled legendarnih žanrova, a potom sažimamo i pojašnjavamo njezine osnovne poetičke karakteristike. Peto poglavlje, *O imagologiji*, razrađuje metodološki nacrtak, odnosno daje opću sliku o tome što to imagologija jest, čime se zanima i tko su imagolozi-prvijenci na svjetskoj imagološkoj sceni. Potpoglavlja koja slijede svojevrsna su metodološka legitimacija jer putem njih pojašnjavamo zašto se odlučujemo baš za imagološki pristup te pokazujemo u kojoj je mjeri

takav pristup primjenjiv na građu koju izučavamo. Šesto pak poglavlje dočinje teorijske okvire rada i uvodi u analizu, stoga u narednim potpoglavljima analiziramo status motiva mučeništva za vjeru najprije u *Knjigama o Makabejcima*, zatim proznim srednjovjekovnim legendama, prototipnim usmenim epskim pjesmama i, nakraju, u versificiranim legendama. Navedeni žanrovski niz nije, naime, stvar tek puke proizvoljnosti, već je rezultat promišljena i sustavna izučavanja građe. Tako isprva analiziramo status mučeništva za vjeru u *Knjigama o Makabejcima* kao, rekli bismo, praizvoru toga motiva, potom prelazimo na prozne legende analizom kojih, osim mučeništva za vjeru, upućujemo na njihovu sižejnu izgradnju, što nam je posebno važno za versificirane legende, koje čine zadnji dio naše analize. Između proznih i versificiranih legendi smještene su prototipne usmene epske pjesme s obzirom na to da se versificirane legende nalaze na razmeđu tih dvaju žanrova, pa stoga sadrže obilježja oboga. Čitava je analiza, dakako, nadsvođena osnovnom tezom o interferencijskome potencijalu *Biblije* i hrvatske tradicijske kulture, odnosno *Knjigâ o Makabejcima* i hrvatske usmene epike.

2. Biblija i hrvatska usmena književnost

Govoreći o *Bibliji* i promišljajući je, vrlo je teško domisliti segment čovjekova života i bivstvovanja uopće u koji ona, posredno ili neposredno, nije utkana. Taj velebni pisani spomenik što objedinjuje stare židovske usmene i pisane predaje svojim je što teološkim što literarnim osobitostima poodavno nadišao granice matičnoga prostora, kao što su i pojedine preskriptivne prakse koje u njemu srećemo odavna nadišle granice domicilnoga naroda. To njezino snažno – lingvističkim rječnikom rečeno – svojstvo perkolacije (prelijevanja, prijenosa) dovelo je do toga da *Biblija* nije utjecala samo na život i kulturu Židova nego i na osnove cjelokupne europske kulture i civilizacije (usp. Werber 1982: 59).

Riječ *kultura* ovdje nam je od iznimnoga značaja jer svojim sadržajem upravo zacrtava okvir dominantnoga područja biblijskih refleksija, stoga kada govorimo o biblijskim odjecima valja uvijek promišljati cjelinu i značenje *kulture*, kako bismo tu spregu *Biblije* i kulture mogli sagledati i tumačiti kao potpunu datost. Što sve *kultura* podrazumijeva vrlo je lijepo i koncizno sročeno u prvoj znanstvenoj definiciji kulture Edwarda Burnetta Tylora, koji kaže da je kultura »složena cjelina koja uključuje znanje, vjerovanje, umjetnost, moral, pravo, običaj i sve druge vještine i običaje koje je čovjek stekao kao član društva« (Burnett Tylor 1871, prema Botica 2011: 12). Tako je književnost kao umjetnost (*umjetnost riječi*), dakle kao jedan od konstituensa kulture, u fokusu ovoga rada.

Kada govorimo o interferencijama *Biblije* i hrvatske usmene književnosti, imamo posla prije svega s dvama različitim medijima – pisanim i usmenim.¹ S tim u vezi u obzir valja uzeti i povijesni suodnos usmene i pisane književnosti, iz čega se daje zaključiti da je utok jedne književnosti u drugu u pravilu uvijek tekao od usmene prema pisanoj i to iz triju razloga: *kronološkog*, *sociološko-komunikacijskog* i *poetičkog*, odnosno *estetičko-kvalitativnog* (više o tome v. u Kekez 1986: 135). No u ovakvu interferentnu suodnosu ipak postoji iznimka koju Kekez (*ibid.*) jasno detektira – riječ je, naime, o srednjovjekovlju, kao jedinoj stilskoj formaciji u kojoj je interferentni proces tekao obostrano. Premda Kekez dalje ne govori eksplicite putem kojih je to tekstova pisana književnost utjecala na stvaralačku praksu usmene književnosti, nije odveć teško zaključiti da je jedan od njih upravo *Biblija*. Naime, za medievalne epohe i pisana su i usmena poetika bile namijenjene auditivnoj recepciji, a s obzirom na to da je u to vrijeme pismenih ljudi bilo izrazito malo, onaj koji bi znao čitati

¹ Premda je *Biblija* (č. biblijski tekstovi) inherentno usmene provenijencije, tek je kao pisani medij utjecala na hrvatsku usmenu književnost i hrvatsku tradicijsku kulturu u cjelini, stoga će se ovdje o njoj govoriti kao o reprezentantu pisane književnosti.

kolektivu bi prenosio biblijske misli te su tako konkretni biblijski obrasci i primjeri »putem slušne recepcije dospjeli u redovitu pučku usmenu izvedbu, pa tako postadoše narodnima i adaptiranim dijelom usmene književnosti ili inicijatorom daljnjoj kreaciji« (*ibid.*).

Proces interferencije *Biblije* i hrvatske usmene književnosti uvijek je tekao jednosmjerno, dakle u takvu mogućemu transferu *Biblija* je uvijek bila izvorište s kojega se hrvatska tradicijska kultura napajala, ne utječući pritom na koncepciju i strukturu biblijskih knjiga (Botica 2011: 7–8). Pri utjecaju *Biblije* na hrvatsku tradicijsku kulturu, S. Botica (*ibid.*) izdvaja dvije važne stavke u takvu odnosu: *dugovječni prijevod biblijskih knjiga na hrvatski jezik te samo odabrane biblijske paradigme*. Glede prve stavke jasno se, putem povijesti prijevoda *Biblije* u Hrvata, razabire činjenica da je *Biblija* prožela cjelokupan život hrvatskoga puka, dok druga stavka podrazumijeva pomnije čitanje i poznavanje *Biblije*, ali isto tako svjedoči o tome da su u usmenoknjiževni optjecaj ušli samo oni obrasci koji su usmenome kazivaču bili posebno inspirativni i zanimljivi za stilizaciju »na narodnu«. Najčešće su to bili oni dijelovi koji su oblikovani narativno, pjesmom ili mudrom izrekom jer su se najlakše pamtili i prepričavali, a odlikovao ih je i veliki stupanj imitabilnosti. Svi usmenoknjiževni kazivači redovito su nasljeđovali tipične biblijske obrasce i likove, stvarajući time i hrvatsko kulturno obilježje unutar kojega je istaknuto mjesto imao *mali čovjek* (*ibid.*: 17), i to upravo onaj daroviti pojedinac (*sic!*) koji je i stvaralac usmenoknjiževnih struktura. Za nas će iznimno važan biti opseg biblijske motivacije u epskim pjesmama i versificiranim legendama, koji je vrlo velik zbog povijesnih okolnosti Hrvata i Židova koje se onda mogu koordinativno promatrati i tumačiti na nekoj višoj, idejnoj, pa i ideološkoj razini.

3. Knjige o Makabejcima

Kada se govori o četirima knjigama o Makabejcima, u literaturi, posebice anglosaskoj, uobičajena je praksa promatrati ih u okviru apokrifa.² Termin *apokrif* dolazi od grčkoga *apokryptein*, što znači sakriti, a dio njegova semantičkoga opsega – koji nas ovdje zanima – odnosi se na one biblijske knjige koje Židovi u cjelini, a i mnogi kršćani, ne smatraju dijelom svetopisamskoga kanona. U širem smislu termin označava i one knjige koje ne nalazimo u *Novome zavjetu*, dok u užemu smislu – u kakvu se najčešće rabi – podrazumijeva tekstove koji nisu dijelom hebrejske *Biblije* (tzv. *Masoretskoga teksta* /MT/), to jest *Staroga zavjeta*.³ Različite se crkve različito odnose spram apokrifa. Tako, primjerice, mjesto pojmom *apokrif*, Rimokatolička Crkva operira pojmom *deuterokanonski*,⁴ većina protestanata jedva da je i svjesna apokrifnih knjiga, dok su Židovima one gotovo nepoznate (usp. Salvesen 2006: 489–491). Zaključno, kada je riječ o apokrifima, u obzir valja uzeti dvije činjenice. Prvo, apokrifne knjige skup su disparatnih tekstova koji zajedno dolaze ne zbog zajedničkih sličnosti, zajedničkih elemenata ili svojih intrinzičnih vrijednosti nego zbog izvanjskih čimbenika. Drugo, apokrifne knjige nisu nužno postbiblijske; štoviše, većina je apokrifnih knjiga nastala prije same ideje svetopisamskoga kanona (usp. Grabbe 2007: 17).

Makabejske knjige cjelina su od četiri spisa što se odnose na starohebrejsku povijest i religiju, koji postankom nisu ni u kakvoj vezi, no dijele istu tematsku i ideološku osnovicu. Nijedna od četiriju knjiga nije dijelom hebrejske *Biblije*, a Protestantska ih Crkva smatra apokrifnima. *Prva* i *Druga knjiga o Makabejcima* za katolike su i pravoslavce deuterokanonske, *Treća* je za pravoslavce kanonska, dok je *Četvrta knjiga o Makabejcima* za sve apokrifna. Etimologija imenâ knjiga, samim time i imena naroda, seže u kasno 14. stoljeće, od latinske riječi *Maccabæus*, što je zapravo nadimak trećega Matatijina sina iz

² Govoreći o apokrifima Grabbe (2007: 17) napominje sljedeće: »Iz praktičnih razloga – te kako bih izbjegao duge rasprave – tekstove donosim onako kako se obično nalaze u engleskim Biblijama koje sadrže odlomak ›Apokrifi‹«.

³ N. B. Židovi kao »plod objave i božanskog nadahnuća« prihvaćaju samo Stari zavjet, tzv. *T'nah*. Više o tome v. u Werber 1982: 59–61.

⁴ Deuterokanonske knjige – često znane i kao knjige *drugoga kanona* (grč. *deutero-*; *deúteros* 'drugi, sljedeći') – biblijske su knjige *Staroga zavjeta*, koje je kršćanska tradicija pripojila knjigama židovskoga kanona. Popis je deuterokanonskih knjiga utvrđen g. 382. na sinodi u Rimu, a potvrđen g. 1546. na Tridentskome saboru. Deuterokanonske su knjige: *Tobija*, *Judita*, *Prva knjiga o Makabejcima*, *Druga knjiga o Makabejcima*, *Knjiga Mudrosti*, *Knjiga Sirahova*, *Baruh* te neki dijelovi *Estere* i *Daniela*. Termin *deuterokanonski* uvijek je u relaciji s terminom *protokanonski* (grč. *proto-*; *prôtos* 'prvi'), a *protokanonske* su knjige, dakle, one koje nalazimo u hebrejskome kanonu kao dio *Masoretskoga teksta* (v. npr. natuknicu u *Hrvatskoj enciklopediji* LZMK-a).

dinastije Hasmonejaca – Jude. Također, postoje indicije da su imena knjiga odnosno ime naroda nastali derivacijom hebrejske riječi *maqgabh* (‘čekić’, ‘malj’), što se vrlo često metaforički projicira na lik Jude Makabejca implicirajući time njegovu mesijansku ulogu, ulogu istaknutoga pojedinca u borbi protiv seleukidskog vladara Antioha IV. Epifana.⁵ U svim četirima knjigama pripovijedaju se događaji iz vremena tzv. međuzavjetnoga razdoblja,⁶ no jedino su prve dvije knjige povijesne, stoga ćemo se u ovome radu koncentrirati upravo na *Prvu i Drugu knjigu o Makabejcima*.

3.1. Prva knjiga o Makabejcima

Prva knjiga o Makabejcima tematizira »povijest borbi što su ih Izraelci vodili protiv seleukidskih vladara radi postizanja vjerske i političke slobode svoga naroda« (BJ 1996: 563).⁷ Dolaskom na vlast seleukidskoga vladara Antioha IV. Epifana (169. pr. Kr.) otpočelo je vrlo teško razdoblje za Židove, stoga se u knjizi vrlo eksplicitno daje prikaz pustošenja i oskvrnjivanja Hrama, progonâ, političkoga terora i nemogućnosti održavanja vjerskih praksi s jedne strane, ali i tzv. Makabejskoga ustanka (166–160. pr. Kr.) kao kamena temeljca židovske religije i nacije s druge strane. Već u prvim dvjema glavama (1 Mak 1 – 2) nailazimo na dvije suprotstavljene strane, to jest dva protivnička tabora: s jedne strane *osvajajući helenizam*, a s druge *otpor nacionalne svijesti* (BJ 1996: 563). Prvome taboru pripada, dakako, Antioh sa svojom vojskom, ali i nekolicina odmetnutih, heleniziranih Židova (usp. npr. 1 Mak 1, 11–15); drugi tabor čine Židovi koji pristaju uz Zakon i Hram, predvođeni svećenikom Matatijom iz Modina i petoricom njegovih sinova, od kojih su najznačajniji Juda (*Makabej*), Jonatan (*Afus*) i Šimun (*Tasi*). Njih trojica jedan za drugim preuzimaju vodstvo židovskoga otpora, a središnji je dio knjige posvećen upravo njihovim podvizima. Knjiga završava Šimunovom smrću i dolaskom na vlast njegova sina Ivana Hirkana (135. pr. Kr.). Opseg radnje obuhvaća, dakle, kakvih četrdesetak godina (176–135. pr. Kr.).

⁵ O etimologiji imena vidi npr. u OED-u (*Online Etymology Dictionary*)

(http://www.etymonline.com/index.php?allowed_in_frame=0&search=Maccabees).

⁶ *Međuzavjetno razdoblje* podrazumijeva vrijeme između posljednjih zapisâ *Staroga zavjeta* i Kristova pojavljivanja, tj. između *Staroga* i *Novoga zavjeta*. Budući da tada nije bilo proročkih riječi od Boga, neki to razdoblje nazivaju i razdobljem *četiristo tihih godina*

(v. <http://www.gotquestions.org/Hrvatski/međuzavjetno-razdoblje.html>).

⁷ Ovdje se, kao i dalje u tekstu, služimo oznakom *BJ*, što je kratica za francuski biblijski izvornik pod nazivom *La Bible de Jérusalem*.

Knjiga je izvorno napisana na hebrejskome, no do nas je došla samo u grčkome prijevodu, a pisac je »neki palestinski Židov, koji je sastavio svoje djelo poslije g. 134., ali prije no što je Pompej zauzeo Jeruzalem (63. pr. Kr)« (BJ 1996: 563). Sudeći prema zadnjim redcima, u kojima se spominje Ivan Hirkan, knjiga je mogla nastati najranije potkraj njegove vladavine, oko 100. pr. Kr. Premda je stil vrlo često tipičan biblijski, Bog nije u prvome planu (Salvesen 2006: 504). Na njega se indirektno upućuje putem označitelja *Nebo*, koji u prostoru svoga označenoga implicira transcendentnu, božansku osobu (usp. Manser 2009: 258). Pripovjedač je odlučan protivnik helenizacije, on je »ljetopisac borbe u kojoj je spašeno židovstvo, nosilac Objave« (BJ 1996: 563).

3.2. Druga knjiga o Makabejcima

Za razliku od *Prve*, *Druga knjiga o Makabejcima* izvorno je pisana na grčkome jeziku, a i – kako je gore već rečeno – nije njezin nastavak. Štoviše, prikaz događaja u ovoj knjizi počinje nešto ranije, potkraj vladavine Seleuka IV., Antiohova prethodnika. Usto, fabularni tijekovi dvjema su knjigama tek djelomično podudarni, i to do Nikanorove pogibije, odnosno prije smrti Jude Makabejca. Protežnost je radnje u ovoj knjizi znatno manja, obuhvaća svega petnaestak godina, što je zapravo sadržano u prvih sedam glava *Prve knjige*. Dok su u *Prvoj knjizi* svoje mjesto u fabularnom tijeku našli svi članovi makabejske obitelji, opisani kao spasitelji i osloboditelji Izraela, u 2 Mak ti se likovi reduciraju, pa su u prvome planu Juda Makabejac i pitanje Hrama (Salvesen 2006: 505).

U radnju 2 Mak uvodi nas svojevrsni prolog u vidu dvaju pisama jeruzalemskih Židova svojoj egipatskoj braći, s pozivom na proslavu blagdana na spomen ponovnoga posvećenja jeruzalemskoga hrama – Hanuke (2 Mak 1; 2, 1–18). Ostatak knjige zapravo je sažetak djela nekog Jasona iz Cirene (usp. 2 Mak 2, 23) i svojevrsna je epitoma iz koje doznajemo o Heliodorovu dolasku u Jeruzalem i njegovoj kazni, koja naglašava nepovredivost i sakralnost Hrama, Antiohovoju smrti, a Nikanorova smrt posljednji je izvještaj ove knjige.

Za razliku od 1 Mak u kojoj je božanska uloga drugotna u odnosu na ulogu Matatije i sinova (v. gore), u 2 Mak oslobođenje Izraela prikazano je kao stvar božanske intervencije, ali i kao nužna posljedica židovske ustrajnosti u obdržavanju vjerskih običajnih praksi i nagrada za to. Takva deuteronomijska teologija iznimno je važna, a dodatno je podcrtavaju iskazi o uskrsnuću mrtvih (2 Mak 14, 46), kaznama na drugom svijetu (*ibid.* 6, 26), molitvi za pokojnike (*ibid.* 12, 41–46), zasluži mučenika (*ibid.* 6, 18 – 7, 41) i zagovoru svetih (*ibid.* 15, 12–16). Pripovjedač vrlo detaljno opisuje kako čuda tako i mučeništva, želeći prije svega djelovati didaktički, a ne historiografski (Salvesen 2006: 505).

3.3. *Treća i Četvrta knjiga o Makabejcima*

Ove su dvije knjige, zajedno s *Prvom* i *Drugom knjigom o Makabejcima*, uvrštene u sastav grčkoga prijevoda *Biblije – Septuagintu*, što je posljedično i dovelo do njihova kanoniziranja odnosno djelomičnoga kanoniziranja.

Treća knjiga o Makabejcima radnju smješta u vrijeme vladavine Ptolemeja IV. Filopatora (221–205. pr. Kr.). U prvome dijelu riječ je o njegovoj pobjedi u Rafi nad neprijateljskim vojskovođom Antiohom III. U drugome dijelu Filopator nastoji ući u jeruzalemski hram, no svećenici i ostali Židovi uz Božju ga pomoć sprječavaju u naumu. U završnome dijelu, koji je ujedno i najopsežniji, doznajemo kako se Filopator planira osvetiti Židovima, no i tada božanska ga intervencija sputava (Manser 2009: 257). *Treća knjiga s Drugom* dijeli vjeru u svetost Hrama i deuteronomijsku perspektivu – vjerujući bit će nagrađeni, a oskvrnitelji kažnjeni od Boga (Salvesen 2006: 506).

Četvrta knjiga o Makabejcima pripovijeda o mučeništvu svećenika Eleazara, sedmero braće i njihove majke, a započinje uvodom u kojemu se analepsama evociraju slike iz Mojsijeva i Davidova života (Manser 2009: 257). Lik Antioha Epifana jedina je veza ove knjige s 1 Mak i 2 Mak, a žanrovski mogla bi se odrediti kao filozofska rasprava s retoričkim vrednotama koje katkada neotuđivo podsjećaju na stil propovijedi (*ibid.*: 258).

4. Legenda

Legende idu u red najstarijih hagiografskih tekstova, a sadrže »živote svetaca, njihovu povijest, težeći biti shvaćene kao i historija sama, ali i zabavljati« (Fališevac 2007: 49). Osobine legende počesto interferiraju s osobinama apokrifâ, spisâ »koji zabavno i naivno pričaju o biblijskim licima i događajima o kojima u tzv. kanonskim knjigama Staroga i Novoga zavjeta nema dovoljno spomena« (Štefanić 1969: 22), međutim evidentne razlike između njih ipak postoje, osobito kada je riječ, primjerice, o likovima, pripovjedaču, gradnji fabule i sl., no o poetičkim zakonitostima legende kao žanra progovorit ćemo podrobnije nešto dalje u tekstu. S folklorističkoga pak stanovišta legenda je usko vezana uz žanr predaje koju Jolles (2000: 61), između ostaloga, motri i kao »usmenim putem prošireno izvješće o nečemu, vijest o nečemu«. I dok takva poširoka definicija predaje još više približuje ta dva žanra, valja načiniti i koju distinkciju među njima. Legende, naime, nisu lokalizacijski uvjetovane, dakle mjesnim kontekstom, te ne ovise o mjesnoj i funkcionalnoj recipijentnosti (Botica 2013: 446). Ipak, ponajveći odmak legenda je od predaje načinila preuzevši u se religijsku motiviku i fantastične elemente. Dakako, i predaje obiluju fantastičnim, no za razliku od njih, u legendama fantastično se uglavnom ne može provjeriti na nekom stvarnom objektu. Također, i s aspekta vjerovanja u njezin sadržaj recepcija je legende nešto drukčija: za razliku od predaje, ona se prima s manjim vjerovanjem u ono o čemu se govori (*ibid.*).

Počeci legende kao žanra sežu do vremena ranoga kršćanstva, točnije do godine 313., kada je – nakon brojnih progona kršćana za vrijeme Rimskoga Carstva – car Konstantin I. Veliki izdao *Milanski edikt*, uredbu kojom je ozakonjeno ispovijedanje kršćanske vjere te kojom je kršćanstvo postalo ravnopravno s drugim religijama (Bratulić 2010: 494). Upravo ozakonjenje kršćanstva bilo je okidačem za stvaranje prvih kršćanskih hagiografija, tako što su na temelju sudskih presuda i usmene predaje opisani životi i prikazi mučenjâ pojedinih kršćana koje je kršćanska zajednica smatrala svetima (*ibid.*). Legenda je dakle nabožni žanr, dapače – riječima Vj. Štefanića (1969: 39) – ona se »ne da posve odvojiti od moralističke i vjerske poučne književnosti. Ona je s njom često i mehanički povezana (...), a ukoliko je i samostalna, tendencija joj je uvijek moralna ili vjerska«.

Tragajući za korijenima žanra legende u hrvatskoj književnosti, stupamo, dakako, na literarno tlo hrvatskoga srednjovjekovlja. U tom dugom⁸ odvjetku naše književne povijesti

⁸ U hrvatskoj književnoj historiografiji kao konstanta se hrvatskoga srednjovjekovlja javljaju problemi njegove periodizacije (osobito kada je riječ o gornjoj njegovoj granici) i klasifikacije, stoga postoje različita periodizacijska i klasifikacijska motrišta. Kao oglednu činjenicu ovdje tek usputno navodimo primjer V. Jagića

legende čine značajan njegov korpus, a najpopularnije – i gotovo su sve takve – legende su iz života svetaca. Naime, »kao što je svjetovna epska legenda slavila svoje junake i vitezove, tako je i pobožna legenda imala svoje junake i borce, pokojnike i mučenike, zadovoljavajući u isto vrijeme ljubav za čudesno i neobično i vršeći ulogu *theologiae ineruditorum*« (Kombol 1961: 18). Kombolovim određenjem svetačkih legendi kao svojevrsne *theologiae ineruditorum* implicirana je vrlo važna osobitost naše srednjovjekovne književnosti – supostojanje i, štoviše, međusobno prožimanje dvaju poetičkih sustava, sustava pisane i sustava usmene književnosti. U tome smislu legendarna književnost hrvatskoga srednjovjekovlja – uz primarnu pretenziju na status istinosna povijesnog vrela – imala je, dakako, i zabaviti.

Hrvatske su svetačke legende pisane na latinskome, crkvenoslavenskome i hrvatskome jeziku, i to svim trima pismima – latinicom, glagoljicom i ćirilicom. Latinski svetački tekstovi nastaju pod utjecajem i u okružju ranokršćanske i srednjovjekovne latinske kulture i hagiografije, a čine ih različite legende, pasije, prijenosi relikvija te čudesa mučenikâ i lokalnih svetaca (Badurina Stipčević 2013: 12). Među tim tekstovima nekoliko je regionalnih hagiografskih korpusa mahom posvećenih svecima zaštitnicima pojedinih gradova (primjerice na hrvatskome Jugu) odnosno svecima mučenicima (primjerice na hrvatskome Sjeveru) (usp. Petrović 2000: 321–347).

Najstariji svetački tekstovi na crkvenoslavenskome jeziku pripadaju staroslavenskome književnom krugu, bilo da su to izvorni slavenski tekstovi bilo da su prijevodi s predložaka grčke patrističke i bizantske hagiografske literature, od kojih su neki nastali već na moravskome tlu (Petrović 2000: 332). Iz toga razdoblja hrvatska književnost danas, nažalost, baštini samo fragmentarno sačuvane pasije i hagiografske legende, i to u najstarijim poznatim glagoljaškim zborničkim odlomcima 11–14. st. te u mlađim, potpunije sačuvanim prijepisima kasnijih kodeksa. Od izvornih djela primat svakako ima povijesna hagiografija *Žitije Konstantina-Ćirila*, nastala između 869. i 882. godine, a sačuvana u trima inačicama te u nizu hrvatskih glagoljskih brevijara 14–16. st. Kada je riječ o ostacima najstarijih prijevodnih

(1913) kojemu u periodizaciji hrvatske književnosti srednjega vijeka kao rezonator služi glagoljica i njome pisana književnost, stoga se u njega gornja granica proteže sve do kraja 19. st. (više o problemima klasifikacije i periodizacije v. u Fališevac 1980: 18–29). Ipak, najsustavnije periodizacijsko-klasifikacijske zahvate u vezi s hrvatskim književnim srednjovjekovljem izvršio je E. Hercigonja (1975) koji je to razdoblje omeđio određivši mu početke u 8–9. st., a skončanje u 16. st. Vrijednost je toga pothvata upravo u činjenici da je srednjovjekovna naša književnost sagledana »kao organsko jedinstvo, vlastitost i samosvojnost sa specifičnim književnim oblicima i osobitim žanrovsko-poetičkim sustavom (...)« (Fališevac 1980: 27).

tekstova, uglavnom govorimo o pasijama. Prvi su po starini *Budimpeštanski ostrišci* (dva lista hrvatskoglagoljskoga zborničkog legendarija) iz 12. st. na kojima su pronađeni ostaci najstarijega slavenskog teksta *Žitija Svetoga Simeona Stilita (Stupnika)*. Slijedi zatim trolist *Krčkoga pasionala*, arhaičnoga kodeksa iz 13. st. koji sadrži fragmente *Pasije četrdeset sebastenskih mučenika* i *Pasije Svetoga Jurja*. Iz istoga je stoljeća fragment apokrifne legende o martiriju Sv. Tekle (*Pasija Svete Tekle*), a posebno su važni 14-stoljetni *Pazinski fragmenti* koji, kao najobimniji tekst rane hagiografije, čuvaju ostatke *Pasije Svetoga Eustahija* i *Pasije Svetoga Jakova Perzijanca* (*ibid.*: 332–333). Svi ti fragmentarno sačuvani tekstovi »najstariji su danas svjedoci hrvatskih zbirki takve hagiografsko-legendarne i apokrifne proze, glagoljaške produkcije koja nije morala biti namijenjena liturgijskim potrebama« (Petrović 1984: 183). Da se hrvatski hagiografski tekstovi vezani uz ćirilometodsku i slavensku jezično-književnu tradiciju i u narednim stoljećima obnavljaju tekstovima istočnih vrela svjedoče glagoljski zbornici iz 15. i 16. st. Tako primjerice u *Berčićevoj zbirci br. 5* nalazi se *Legenda o Svetom Aleksiju*, a u *Oxfordskome zborniku* istočna inačica *Legende o Svetom Nikoli* (Badurina Stipčević 2013: 13).

Za daljnji razvoj naše legendarno-hagiografske književnosti iznimno je važno 14. stoljeće. Vrijeme je to u kojemu je pogled hrvatskih hagiografa upravljen prema latinskoj Europi, stoga je u takvoj konstelaciji nemoguće izostaviti *Legendu aureu*, čuveni latinski hagiografski zbornik dominikanca Jacopa de Voraginea.⁹ Okrenutost hagiografskome svijetu latinske Europe hrvatsku hagiografiju snabdijeva ne samo velikim tekstovnim nego i velikim tematskim i žanrovskim bogatstvom. Svetačke su legende u svojim kraćim inačicama uključivane u brevijare, kako bi se kao službeni tekstovi čitali u danima obilježavanja svetičina ili svečeva blagdana, a u obliku svetačkih egzempla ulazile su te legende i u sferu propovijedi, čime su svoje korijenje pustile i među slabo pismenim pukom (Prosperov Novak 1996: 256). Voragineova je *Zlatna legenda* svoj biljeg u našoj hagiografskoj književnosti ostavila putem svoje češke preradbe – *Pasionala* iz 14. st., a o češko-hrvatskim književnim vezama ranoga srednjovjekovlja svjedoči i – kako kaže stručna literatura – prva slavenska

⁹ Razasutost i nedostatnost hrvatske ranosrednjovjekovne hagiografske literature otežava nam zaključak da je interesâ za latinskom Europom bilo i ranije. Takva pretpostavka nameće se već i s geografskoga aspekta, s obzirom na blizinu zapadnoeuropskih književnih strujanja i hrvatsku latinsku književnost koja se gajila u obalnim hrvatskim skriptorijima (npr. u benediktinskome skriptoriju Sv. Krševana u Zadru). Osim toga najstariji hagiografski fragmenti 11–14. st. – premda pripadaju grčko-bizantsko-slavenskome repertoriju – oblikom i kompozicijom znatno podsjećaju na zapadnoeuropski legendarij i hagiografski lekcionar (Petrović 2000: 335).

legenda, *Legenda o Svetom Većeslavu* (Badurina Stipčević 2013: 14). Osim latinske, za hrvatsku je hagiografsku literaturu veoma važna i talijanska književnost koja je odigrala »presudnu posredničku ulogu u oplođivanju hrvatske legendarne književnosti zapadnoevropskim tekstovima (...)« (Petrović 1984: 194), i to preko mletačkoga područja odnosno preko talijansko-venetskih predložaka. Spomenimo usto i značajnu činjenicu da je na tom venetskom području u razdoblju 13–14. st. talijanska književnost došla u dodir s francuskom srednjovjekovnom kulturom (tzv. literatura *franco-italiana* ili *franco-veneta*), što može objasniti pojavu većine zapadnoevropskih tekstova francuske tematike u hrvatskoj srednjovjekovnoj književnosti.

Posebnu skupinu svetačkih legendi čine legende o pustinjacima, prvim kršćanskim emeritima. U srednjemu su vijeku po europskome Zapadu kolale *Vitae Patrum*, vrlo popularne latinske zbirke hagiografsko-legendarnih tekstova. Bile su to ponajprije zbirke životopisâ prvih – egipatskih – anahoreta i monaha, »otaca pustinjaka«, no u njezin sastav ulazile su i mnoge zbirke anegdota i sentencija (tzv. *apophthegmata*), također vezane uz pustinjački život (Petrović 2000: 336). Da hrvatska hagiografsko-legendarna literatura nije ostala imuna ni na takve tekstove, svjedoče o tome legende naših zbornika i brevijara koji tematiziraju askezu egipatskih pustinjaka, kao, primjerice, glagoljicom zapisane *Legenda o Svetom Pavlu prvom pustinjaku* te *Legenda o Svetom Antunu Opatu*, ali i legende iz 17-stoljetnoga latiničkoga *Dubrovačkoga legendarija*,¹⁰ poput *Legende o Svetoj Eufrosini*, *Legende o Svetoj Pelagiji*, *Legende o Svetoj Mariji Egipćanki* i sl. *Vitae Patrum*, kao zbirka legendarnih tekstova o životu i djelima istočnih otaca, svoj je hrvatski pandan dobila u *Dijalozima Grgura Velikoga*, pateriku zapadnoga tipa koji je »po vrsnoći (...) prijevoda i obrade jedno od vrhunskih djela naše pripovjedne proze« (Petrović 1984: 189).

Baš poput zapadnoevropskih, ni naši legendariji nisu žanrovski unificirani, štoviše žanrovska je raznolikost bila njihovo »tvorbena načelo« (Prosperov Novak 1996: 257), stoga u njima, osim pasija i životopisâ svetaca, nalazimo i apokrife, vizije, homilije i druge spise, a ovdje – tek usputno – ističemo Marijine mirakule koji po okupljenosti tekstova imaju posebno mjesto u hrvatskoj legendarnoj književnosti.

I dok Marijini mirakuli ostaju izvan okvira ovoga rada, posebnu ćemo pak pozornost svratiti na legende o svecima mučenicima i motiv mučeništva za vjeru u njima, o čemu će više

¹⁰ Premda vremenom svojega postanja *Dubrovački legendarij* nadilazi granice srednjovjekovne epohe, njegove legende »ne samo da duhovno pripadaju ozračju srednjega vijeka već je i njihov nesačuvani predložak – prijevod s talijanskoga – djelo znatno ranijeg razdoblja« (Hercigonja 1975: 291).

riječi biti u drugome, analitičkome, dijelu rada. No prije toga dotaknimo se ukratko i nekih poetičkih zakonitosti legende kao žanra.

4.1. Poetičke osobine žanra legende

Zavirimo li u stručnu literaturu koja se bavi hrvatskom srednjovjekovnom književnošću i obratimo li pozornost na status žanra legende u njoj, primijetit ćemo da u tim klasifikacijama legenda uglavnom ulazi u sastav srednjovjekovne tzv. *pripovjedne* (usp. Fališevac 1980; 2007) odnosno *religiozno-pripovjedne* proze (usp. Hercigonja 1975). Već nam sam taj podatak pretkazivima čini temeljne poetičke silnice legende. Naime atribut *pripovjedna* jasno upućuje na to da je riječ o žanru u kojemu je dominantni element prozne strukture priča, fabula, dok nas Hercigonjina nomenklatura usto upućuje i na njezin religiozni karakter i zaključak da imamo posla – a istakli smo to i pri početku prethodnoga poglavlja – sa žanrom nabožne provenijencije. Ugrubo govoreći, legenda je dakle jedna vrsta priče vjerskoga sadržaja.

Zbivanje je bitan konstituens pripovjednoga plana legende, a motivi koji grade fabulu svoje uporište ponajviše imaju u *Bibliji* (u kršćanskoj predaji uopće), a nešto rjeđe u antičkoj tradiciji. Legenda konstituira poseban, kršćanski svijet izgrađen na religiozno-teološkom iskustvu i znanju, a sama priča dijelom je toga svijeta i njezina vjerodostojnost i istinitost ne dovode se u pitanje, ona se prema tomu svijetu odnosi kao zbilja, kao nešto što se uistinu dogodilo i što je vrijedno pripovijedanja (Fališevac 1980: 97). Kada je riječ o razvijanju fabule, gotovo se redovito u legendama javlja tzv. stepenasti tip razvijanja fabule u kojemu »zbivanje teži prema određenom cilju, ali mu na putu stoje mnoge prepreke koje zbivanje retardiraju, pa svaka od tih prepreka predstavlja jednu stepenicu u razvijanju fabule« (*ibid.*).

Na planu likova susrećemo legendi omiljele protagoniste – svece. Da bi netko uopće stekao status sveca i zadobio svoje mjesto u literarnome svijetu legende, on se ponajprije mora odlikovati tzv. *djelatnom vrlinom*, vrlinom koja se »kvalitativno razlikuje od one njegovih sužitelja« (Jolles 2000: 30). No svetac je samo medij u kojemu se ta vrlina opredmećuje, pomoću kojega uviđamo »što bismo putem [te] vrline voljeli činiti, saznati i biti« (*ibid.*: 36), ukratko on je onaj kojega valja slijediti. U rečenome ogleda se važna osobitost legende – njezina imitabilnost. Oponašajući, naime, sveca mi zapravo doprinosimo odjelotvorenju te vrline. Sve to usko je, dakako, povezano i s moralno-didaktičkom potkom srednjeg vijeka koju ne treba zanemariti.

Uz svece redovito se javlja i motiv čuda. No kako je osnovna pretpostavka legendarnoga zbivanja istinitost, nadnaravne se pojave tretiraju kao sasvim uobičajene,

prihvatljive i samorazumljive, objašnjavaju se postojanjem Boga, a sve zahvaljujući snažnoj kršćansko-mitološkoj motivaciji u koju je ukorijenjena srednjovjekovna poetika u cjelini (Fališevac 1980: 101). Svečevo čudo može se ogledati i u kakvu čudesnu s njim povezanu predmetu, njegovoj relikviji koja ga zastupa u njegovoj odsutnosti i koja kao takva na se preuzima čitav interpretativni potencijal (Jolles 2000: 33–34). Kada sve to – svetac i njegova relikvija – svoje mjesto nađu u legendi, stupamo na polje jezika u kojemu se sve ponovno ozbiljuje, i to kroz trijadnu konstelaciju: svetac (osoba) – relikvija (stvar) – legenda (jezik) (*ibid.*: 39).¹¹

Srednjovjekovna poetika izrazito je sklona na svijet gledati putem binarnih opreka i antitetičkih odnosa i hijerarhizirati moralne, etičke ili društvene vrijednosti, što se odražava i na gradnju likova. Tako u legendama načelno postoji shematizirana podjela na »pozitivne« i »negativne« likove, u skladu s kojom podjelom likovi i djeluju: »ili su na crti bezgranično odanog služenja vječitom idealu Dogme, religiozno-etičkog kanona ili su mu aktivno suprotstavljeni« (Hercigonja 1975: 257). Sredine u takvu sustavu nema; postoji jedino obraćenje, preoblika negativnog u pozitivno, no nakraju svi likovi moraju stati na jednu od dviju suprotstavljenih strana – ili na stranu dobra ili na stranu zla (*ibid.*). Upravo su predstavnicima zla svetačke legende dale mnogo prostora. Oni su redovito bili gubitnici, no u borbu su uvijek hrabro ulazili, iako su umah bili svjesni da su sveci pod zaštitom neba i da je takva borba uzaludna i unaprijed izgubljena. Koliko su pozornosti snage zla zadobile govori i činjenica da su one »(...) u narativnoj shemi bile čak glavni pokretači radnje. Bile su potrebne priči jer u svetaca je bilo obilje duha, ali u njih nije bilo akcije. Svečeva akcija najčešće je bila tek odsutnost akcije i gušenje tijela. Svetac je uživao u vlastitoj mucijer jer je ona bila njegova moneta s kojom je kupovao vječnost« (Prosperov Novak 1996: 265).

Osobitost poetičkoga sustava hrvatskoga književnoga srednjovjekovlja ogleda se, među inim, i u činjenici supostojanja poetičkoga sustava usmene književnosti; dapače razdoblje je to snažnih uzajamnih dodira i prožimanja poetike usmene i pisane književnosti. Značenje se potonje sintagme u kontekstu naše srednjovjekovne književnosti uzima sa zrnom soli,

¹¹ Ovdje – tek kao ogledni podatak – upućujemo na istraživanje G. Klaniczaya (2008) u kojemu on iz historiografske perspektive na temelju liste čuda kasnosrednjovjekovnih kanonizacijskih istraga nastoji prodrijeti u mehanizme konstruiranja svjedočanstava putem kojih nam čuda postaju dostupna. To nam je istraživanje zanimljivo zbog činjenice da autor u načinima konstrukcije tih svjedočanstava detektira djelovanje retoričkih i folklornih pravila usmenoga prijenosa, a o relevantnosti i nezanemarivoj ulozi kategorije usmenoga najbolje govori i autorov zaključak da »povijesna analiza čuda ne može dati rezultate ako nije svjesna literarno-narativnih pravila koja oblikuju njezine izvore« (*ibid.*: 21).

relativizira se, stoga što je u takvu surječju termin *pisana književnost* tek djelomice točan jer su naša srednjovjekovna djela češće usmjerena auditivnoj recepciji, dakle češće slušatelju no čitatelju (Fališevac 1980: 92).

Usmena književnost usko je vezana uz folkloristiku, u okviru kojega su područja nastali brojni prinosi izučavanju njezina poetičkoga sustava. Međutim, i tu je, dakako, prisutno neprekidno omjeravanje o poetički sustav pisane književnosti, pa su se počesto razlike među tim dvjema poetikama iznosile putem binarnih opreka, na primjer: kolektivno/individualno, anonimno/autorsko, tradicijsko/novatorsko, varijantnost/invarijantnost itd. (Bošković-Stulli 1978: 11). Ipak, ključna se granična crta ogleda u načinima funkcioniranja usmene i pisane književnosti, u njihovim tipovima komunikacije, što će reći da usmena komunikacija podrazumijeva izravan, prirodan, neposredan kontakt sa slušateljem, u kakvu je odnosu iznimno važna uloga usmenoga kazivača koji nije samo interpretator i posrednik već je i (su)autor koji zajedno sa svojom publikom sudjeluje u performancijskome činu (*ibid.*: 19).

Hrvatska je srednjovjekovna književnost, dakle, u cjelini pučka, a pučkim utjecajima, svakako, nije umakla ni legenda, što se jasno ogleda, primjerice, u nekim retoričkim i formulaičnim obrascima, ali i u čestotnosti likova tipa kralja (cara), kraljice, careve kćeri, što bi – veli Kekez (1977: 33) – zacijelo izostalo da nije došlo do interferencije s usmenom književnošću, i to konkretno, ovdje, narodnom pripovijetkom. U svakom slučaju – shvaćamo li ih danas kao tekstove prvotno nastale u funkciji pisane ili usmene kulture – svetačke su legende izvorno bile namijenjene duhovnicima i vjernicima, najčešće okupljenima u crkvi tijekom bogoslužja i u svijesti su srednjovjekovnoga čovjeka bile »više od pouke, bile su doživljavane i stvarane kao primarna stvarnost, kao život sam« (Badurina Stipčević 2013: 21).

5. O imagologiji

Termin je *imagologija* latinsko-grčka kovanica (lat. *imago* 'slika, predožba, misao'; grč. *logos* 'riječ, govor, pojam, razum'), kojim se od druge polovice 20. st, točnije od 1960-ih, označava »kritičko-analitički smjer koji se javlja u okviru znanosti o književnosti te se bavi interpretativnom analizom diskurzivnih konstrukcija i reprezentacija kolektivnih identiteta, poglavito etničkih i nacionalnih, ali i konfesionalnih, socijalnih i rodnih, odnosno fenomenom alteriteta i alijeniteta« (Blažević 2009: 327). Uže određeno, imagologija je komparatistička istraživačka grana koja u polju svojega djelovanja operira trima osnovnim pojmovima: pojmom *autopredodžbe*, što podrazumijeva predodžbe o sebi, tj. vlastitoj zemlji i narodu; pojmom *heteropredodžbe* kao predodžbe o drugome, tj. stranim zemljama i narodima te pojmom *metapredodžbe*, što bi označavalo predodžbe o predodžbama drugih o sebi, dakle o tome kako mi gledamo na autopredodžbe stranih zemalja i naroda. Sam termin preuzet je iz etnopsihologije, a inaugurirao ga je Oliver Brachfeld g. 1962. Premda bi se, uzevši u obzir etimološke argumente, značenjski opseg toga termina mogao širiti (znanost o imaginarijima), on se ponajprije specijalizirao za istraživanje nacionalnih predodžbi u književnosti (Dukić 2009: 5).

Kada je riječ o književnoj/komparatističkoj imagologiji, neumitno je spomenuti njemačkoga sveučilišnoga profesora flamanskoga podrijetla Huga Dysernicka, koji joj je svojim člankom *O problemu »images« i »mirages« i njihovu istraživanju u okviru komparativne književnosti*¹² udario temelje. Dysernick je jedno vrijeme bio i voditelj studija komparativne književnosti u Aachenu, odakle su kasnije potekli vrlo važni i etablirani imagolozi: Manfred S. Fischer, Karl Ulrich Syndram i Joep Leerssen (*ibid.*: 8). Za aachenske je imagologe vrlo upitno postojanje nacionalnoga karaktera kao koncepta, a heteropredodžbe i autopredodžbe shvaćaju se kao stvar diskurzivne prakse te se nastoji prodrijeti u mehanizam njihova funkcioniranja, pri čemu se, dakako, prekoračuje okvir književnoga, a zakoračuje u prostor društvenopovijesnoga. Usto, Dysernick poglavito zagovara nadnacionalni karakter imagoloških istraživanja, a on se ostvaruje »(...) međujezičnim komparacijama, prije svega uvažavanjem uzajamnih predodžbi naroda raznih jezičnih/književnih kultura« (Dukić 2009: 9).

¹² Izvorni je naziv rada *Zum Problem der »images« und »mirages« und ihrer Untersuchung im Rahmen der Verlegenden Literaturwissenschaft*, a pojam *mirages* označava iskrivljenu sliku, opsjenu, mit ili predrasudu.

Govoreći o nacionalnim predodžbama u književnosti, Leerssen (2009a: 178) ističe njihovu iznimno važnu crtu – intertekstualnu tropičnost:

One su tropi, opća mjesta, one postaju prisne pomoću ponavljanja i međusobne sličnosti, a to u svakom pojedinačnom slučaju znači da kad god nađemo na pojedinu pojavu nacionalne karakterizacije, ona nas *ne* upućuje prvo na empirijsku stvarnost, nego na intertekst, na rezonator drugih, s njom povezanih, pojava.

Iz ove je Leerssenove tvrdnje razvidno da su nacionalni karakteri, odnosno predodžbe na koje o njima nailazimo u književnim tekstovima zapravo toposi, opća mjesta, tradirani stereotipni konstrukti, a ne odslik empirijskih opažanja ili tvrdnji o objektivnim činjenicama. Imagologija se, dakle, zanima istraživanjem reprezentacijskih formi i sociopolitičkih funkcija različitih identifikacijskih mehanizama, ali svjesno pritom zanemarujući njihovu objektivnu obavijesnu vrijednost (Blažević 2009: 327). U metodološkome smislu imagologija se oslanja na tekstološke analitičke modele kao što su historijska i kritička analiza diskursa, pri čemu se tekst simultano analizira na trima razinama: tekstualnoj, analizirajući njegovu topološku i tropološku strukturu; intertekstualnoj, ispitujući poetičke, retoričke i žanrovske dispozicije i, nakraju, interdiskurzivnoj, radi detektiranja modaliteta transkulturnoga optjecaja pojedinih imagoloških tropa – *imagema* (*ibid.*).¹³ Predmet su imagologije, dakle, nacionalni i kulturni stereotipi, dok joj referencijalni okvir čine upravo tekstovi, a ne povijesna i društvena stvarnost. Moguće je razlikovati izvještajne od imaginarnih (stereotipizirajućih) iskaza i u fokusu su imagologije samo potonji.

Premda se imagologija primarno bavi istraživanjem etničkih, nacionalnih predodžbi, njezin se analitički instrumentarij može vrlo dobro primijeniti i u istraživanju konfesionalnih predodžbi, gdje će osnovu problematike činiti konstituiranje konfesionalnoga identiteta odnosno konfesionalnoga alteriteta (Šutalo 2017: 25). Upravo će nam taj aspekt imagološkoga pristupa u ovomu radu biti od iznimne važnosti.

5.1. Imagološki pristup i epski žanr

Definicija epskoga kao prostora unutar čijih se okvira pripovijeda »o povijesnim (osobito ratnim), mitskim, biblijskim ili legendarnim događajima, važnima i prijelomnima za cijelu zajednicu« (Fališevac 2009: 484) već sama po sebi implicira njegov imagološki potencijal te podatnost i opravdanost imagološkoga pristupa u analizi epskoga žanra. Naime,

¹³ *Imagem* je, naime, Leerssenov pojam dubinske strukture nacionalnoga stereotipiziranja shvaćen kao »otisak« koji je u temelju raznolikih konkretnih, pojedinih aktualizacija koje se mogu sresti u tekstu« (Leerssen 2009b: 110). Obilježava ga ambivalentan polaritet te tzv. janusovska podvojenost i proturječna priroda.

u navedenu određenju epskoga imagološki najintrigantnija svakako je sintagma *cijela zajednica*, osobito njezin drugi dio (*zajednica*) koji nedvojbeno u svijest priziva pojam *kolektivnoga*. Možemo, dakle, reći da je kolektivno upravo imanentno epskomu, i to u smislu »tradiranja ili iskazivanja duhovnih vrijednosti neke zajednice« (Dukić 1998: 181). Epski žanr tako najbolje od svih književnih žanrova zrcali identitet zajednice kojoj pripada jer jasno pokazuje društvene, kulturne, vjerske prakse te, što nam je ovdje najvažnije, različite ideologeme koje pripadnici jedne zajednice dijele. F. Jameson, primjerice, ideologem tumači kao »povijesno određen pojmovni ili semički kompleks koji se može projicirati bilo u obliku »vrijednosnog sustava«, »filozofijskog pojma« ili pak u obliku protopripovijesti, osobne ili kolektivne pripovjedne fantazije« (Jameson 1981, prema Biti 1997: 134). U ovome radu zadržat ćemo se konkretno na aksiološkome i ideološkome potencijalu ideologemâ naše usmene epike. Treba napomenuti da konstrukcije kolektivnih identiteta, kojih su ideologemi neizostavni dio, nikada nisu jednosmjerni konstitutivni procesi, to jest predodžbe o vlastitoj zajednici (autopredodžbe) nužno pretpostavljaju postojanje tzv. Drugog, kao i predodžbi o Drugom (heteropredodžbi). Figura Drugoga (ili Protivnika, kako je Dukić /1998/ konkretizira) u epici je iznimno semantički potentna, do te mjere da ima status narativne figure epskoga žanra.

Figura Drugoga u epskom tekstu načelno nije vezana isključivo uz jedan lik, već je disperzirana unutar kolektiva, koji se uobičajenom imagološkom terminologijom naziva *protivnički tabor*, dok nasuprot njemu stoji *Mi-tabor*. Identifikacija zajednice s *Mi-taborom* odnosno zazor od protivničkoga, *Oni-tabora* prvi su korak u konstruiranju kolektivnih (nacionalnih) predodžbi. Postoje, međutim, slučajevi kada sâm tekst sugerira jasnu imagološku dihotomiju *Mi/Oni*, točnije kada se jasno može razabrati koja je od sukobljenih strana *Mi-tabor*. To je prisutno onda kada u pripovjedačevu glasu pronalazimo identifikacijske elemente i signale pristranosti, to jest kada pripovjedač nije tipičan sveznajući epski, koji afektivno ne zadire u epsku radnju i čija je dijegetička razina strogo odjelita od one koju svojim pripovijedanjem uspostavlja, nego je emotivno angažiran i jasno se opredjeljuje za jednu od sukobljenih strana. Taj postupak naziva se *legitimiranje pripovjedača*, a najizrazitije se očituje u slučajevima kada u prostoru pripovjedačeva govora nailazimo na neke od zamjeničkih oblika prvog lica množine, npr. *naš, mi* (izravno legitimiranje), na kletve i tomu slično (usp. Dukić 1998: 182). Valja kazati da je pripovjedač u takvu vrednovanju uvijek nadređen likovima, njegov je govor superioran u odnosu na govor likova, pa je to svojevrsno direktno vrednovanje, za razliku od govora likova kao indirektnog vrednovanja epske zbilje. Napomenimo još da postoje tri razine imanentnoga vrednovanja epske zbilje u

hrvatskoj povijesnoj epici: vrednovanje na leksičkoj razini, vrednovanje na iskaznoj razini (konstatacijom) i vrednovanje na sižejnoj razini (radnjom) (više o njihovoj diferencijaciji v. u Dukić 1998: 16–22).

S obzirom na to da ćemo se u analitičkome dijelu rada, među ostalim, baviti i junačkim usmenim epskim pjesmama – vodeći se primarno mišlju o potencijalnoj interferenciji *Knjigâ o Makabejcima* i hrvatske usmene epike – figura Drugoga/Protivnika često će biti eksplicitno prokazivana etnonimom Turci. Kako je glavno distinktivno obilježje junačke epike tema borbe, »bilo kao dvoboj odnosno megdan dvojice junaka ili kao bitka dvaju suprotstavljenih tabora« (Dukić 2004: 52), ispravno je pretpostaviti da koračamo imagološki vrlo plodnim tlom.

5.2. Imagološki pristup i *Knjige o Makabejcima*

Prije poniranja u bilo kakvu imagološku analizu *Knjigâ o Makabejcima* – s težištem, kako je i najavljeno, na *Prvoj i Drugoj knjizi o Makabejcima* – svakako treba istaknuti da nisu inherentno epski tekst. Pri pogledu na sam tekst, na grafičkome planu jasno je da on nije stihovan i da je to već prva distinkcija u odnosu na konvencionalni epski žanr. No ta površinska distinkcija ne treba zavesti ili odvratiti od pomnije analize tih tekstova. Naime, zagrebe li se dublje ispod njihove površine, vrlo se jasno može uočiti da je okosnica spomenutih tekstova tipična epska, kako na tematskome planu, planu likova, zatim u oblikovanju instancije pripovjedača tako i na sižejnome planu.

Imagološka problematika u prvim dvjema knjigama tiče se helenizacije Židova i njihova podjarmljivanja, a već u prvim dvjema glavama *Prve knjige o Makabejcima* pripovjedač nam jasno sugerira imagološki polaritet, odnosno daje nam do znanja da imamo posla s dvama taborima. S jedne strane nalaze se, dakako, Židovi kao pripadnici Mi-tabora, dok su im, kao pripadnici protivničkoga tabora, suprotstavljeni potomci Aleksandra Makedonskoga, izdanci dinastije Seleukovića. Konkretnije govoreći, Mi-taboru, uz Židove kao kolektivni lik, neosporno pripada makabejska obitelj, koju čini veliki svećenik Matatija s petoricom svojih sinova (Ivanom, Šimunom, Judom, Eleazarom i Jonatanom), odnosno likovi poput velikoga svećenika Onije, jeruzalemskoga starješine Razisa i sl., koji nešto veći udio dobivaju u fabularnome tijeku *Druge knjige o Makabejcima*. Daleko najviše zastupljen je lik Jude Makabejca koji je oblikovan sukladno zakonitostima epskoga žanra. Naime, on je osobiti, izdvojeni pojedinac koji svoj narod vodi u borbi za vjersku i nacionalnu neovisnost, braneći pritom temeljne nacionalne vrijednosti: vjeru, zakon i običaje. Kao njegova protuteža na protivničkoj strani stoji Antioh IV. Epifan, ozloglašeni helenistički vladar.

Pozicija je pripovjedača imagološki vrlo zanimljiva. U obama tekstovima nailazimo na postupke legitimiranja pripovjedača – on je potpuno angažiran i pristran, a opredjeljuje se za židovsku stranu i progovara, dakle, kao pripadnik Mi-tabora. Takvi identifikacijski signali u prostoru pripovjedačeva govora najeksplicitniji su na leksičkoj razini, pa se Protivnika nerijetko određuje kao poganina, bezbožnika, ubojicu, oskrvnitelja, hulitelja, tuđinca, bogohulnika, grešnika (grešnog izdanka), stranca itd. (usp. npr. 2 Mak 10, 10). Najzastupljenije je, naime, vrednovanje na sižejnoj razini koje podrazumijeva detektiranje početnoga zlodjela ili napada, koji se definira kao »nasilan ulazak u prostor drugog tabora« (Dukić 1998: 185). Takvo vrednovanje najviše do izražaja dolazi u prikazima oskrvnjivanja židovskoga Hrama i mučeništvâ za vjeru. Kada je riječ o autopredodžbama, nevolje židovskoga naroda shvaćaju se kao kazna za grijeh (2 Mak 6, 12–17), vjera pak kao zalog u borbi između poganskoga utjecaja i običaja otaca, a ne izostaju ni panegirički pasusi upućeni židovskim junacima (1 Mak 3, 1–9; 14, 1–16), kao ni tipični topos neizrecivosti¹⁴ karakterističan za epskoga pripovjedača (1 Mak 9, 22).

Ni prostor govora likova nije lišen aksioloških iskaza kao konstituensâ aksiološkoga stajališta što ga pripadnici Mi-tabora zauzimaju spram Protivnika. Vrijednosno najpotentnija svakako su mjesta obraćanja junakâ puku, odnosno mjesta doslovnoga navođenja junakovih riječi (upravnoga govora) uopće, pa je tako, primjerice, Matatijina lamentacija nad zlom sudbinom mjesto koje vrvi auto- i heteropredodžbama:

⁷Jao, zar se zato rodih da gledam zator **svog** naroda i zator Svetoga grada pa da besposlen sjedim dok **nam** ga predaju u ruke **neprijateljâ** – Svetište **naše** u ruke **tuđinaca?** (...) ¹⁰Ima li naroda kojemu ne pripade dio / **našega** kraljevstva, / koji ne prigrabi sebi plijena / **našega?**! / ¹¹Sav mu je nakit otet, / slobodu zamijeni s ropstvom. / ¹²Gle, Svetište **naše** – ljepota i slava / **naša** – opustje, / oskrvnuše ga **pogani!** / ¹³Čemu nam život? (1 Mak 2, 7–13)

Od polovice lamentacije rečenice se nižu u pjesničkoj formi, sredstvima opkoračenja i prebacivanja rečenične se i misaone cjeline razbijaju, što zasigurno nije tek puka slučajnost. Niz je sličnih mjesta u tekstovima, a sva su imagološki vrlo plodna (usp. npr. 1 Mak 4, 17–18).

Na planu likova nekoliko je onih koji prelaze iz jednoga tabora u drugi, i to iz Mi-tabora u tabor Protivnika. Oni se pokoravaju helenističkim vladarima, vođeni su niskim ljudskim porivima, žele spasiti vlastite glave i ne mare za Zakon i Hram, stoga su prikazani kroz prizmu moralnih odmetnika. Takva figura Izdajnika u 1 Mak prikazana je kolektivistički,

¹⁴ O topici v. npr. u Curtius 1998: 90–118.

dakle putem kolektivnoga lika – skupine Židova koja pristaje uz helenizam (helenizirani Židovi), dok se u 2 Mak figura Izdajnika, uz kolektivni lik, ponajprije ostvaruje individualizirano, i to putem nekoliko likova: Šimuna iz Bilgina, Jasona te Alkima. Ne treba posebno napominjati kakve predodžbe o takvim likovima – likovima-prebjezima – vladaju u njihovu primarnome, domicilnome taboru.

Iz provedene analize razvidno je da je riječ o visoko ideologiziranim tekstovima s veoma izraženom imagološkom potkom, premda nije riječ o epskome žanru. Također, ovim se tekstovima može pripisati još jedna dominantno epska karakteristika, a tiče se onoga što Frye (2000: 45–48) naziva *modus*, a pod čime podrazumijeva indikator kakvoće fikcionalnoga svijeta, koja nastaje omjeravanjem junaka o okolinu u tom svijetu ili pak o obične ljude izvan njega (čitatelje/gledatelje). S obzirom na Fryeovu tipologiju, ovi bi tekstovi išli u red *visokomimetričkoga* modusa jer je junak takva modusa nadmoćan u stupnju ljudima, ali ne i okolini. To je vrlo lako primjenljivo na lik Jude Makabejca kao prototipnoga epskoga junaka koji u čitatelja izaziva divljenje i poštovanje, ali kada je riječ o okolini, odnosno o likovima koji se javljaju unutar fikcionalnog prostora teksta, on pogiba. Međutim, smrt epskoga junaka ne znači i potiranje njegova značaja, štoviše njegova vrijednost i (po)štovanje njegova lika i njegovih djela mogu čak poprimiti i status narodnoga kulta.

6. Mučeništvo za vjeru kao zajednički nazivnik *Knjigâ o Makabejcima*, legendi i usmene junačke epike

U istraživanju za potrebe rada za Rektorovu nagradu iz godine 2016. načinili smo usporednu analizu *Prve* i *Druge knjige o Makabejcima* i hrvatskih usmenih junačkih epskih pjesama razmatrajući pritom tri parametra: mučeništvo za vjeru, vrijeđanje Protivnika te komunikaciju pismima. S obzirom na dobivene rezultate koji su ukazali na nemali imagološki potencijal motiva mučeništva za vjeru u dvjema knjigama o Makabejcima, u drugomu dijelu ovoga rada istražujemo transpoziciju i funkciju toga motiva u proznim srednjovjekovnim legendama, usmenoj prototipnoj (junačkoj) epici te u versificiranim legendama koje stoje negdje na razmeđu prvih dvaju žanrova.

6.1. Mučeništvo za vjeru u *Knjigama o Makabejcima*

U prostoru *Knjigâ o Makabejcima* sintagma iz naslova ovoga potpoglavlja vezuje se isključivo uz Židove, a podrazumijeva njihovo trpljenje i izdržavanje mučeništva, napadâ, najezdi i nasiljâ od strane protivnikâ zarad viših vrijednosti, u ovome slučaju zarad vjere. Takva mučeništva dominantan su aspekt obiju knjiga, s tim da je on ipak nešto frekventniji u *Drugoj knjizi o Makabejcima*. Razlog tomu treba tražiti u njezinoj iznimno naglašenoj deuteronomijskoj teologiji kao neotuđivu dijelu dubinske postave teksta.

Već u prvoj glavi *Prve knjige o Makabejcima* nailazimo na protivnički udar na židovske vjerske i običajne prakse. Naime, Antioh IV. Epifan, namećući poganske običaje, od Židova zahtijeva »da se podignu oltari, sveti gajevi i idoli pa da im se žrtvuju svinje i nečiste životinje; da se više ne obrezuju djeca, da se onečiste svakom nečistoćom i gnusobom i tako zaborave Zakon i izmijene sve običaje« (1 Mak 1, 47–49). Ovakva nasilna opstrukcija dotad normalnoga vjerskoga života Židove ipak nije pokolebala (izuzev heleniziranih Židova kao figure Izdajnika) u pristajanju uz Zakon i Hram, štoviše samo ih je u vjeri učvrstila, pa se takva mjesta redovito posebno ističu: »Uza sve to, mnogi od Izraela ostadoše postojani i pokazaše se hrabri te nisu jeli od nečistih jela. Radije su išli u smrt nego da se onečiste hranom ili da oskrvnu sveti Savez. I tako su umirali. Uistinu strašan gnjev bijaše nad Izraelom« (1 Mak 1, 62–64). Oba citata tiču se pripovjedačeva govora. Promotrimo li ih pomnije, ne možemo ne uočiti njegovu angažiranost i vrednovanje Protivnika. Osim što se Protivnika, kao i sve što ulazi u prostor Protivnikova djelovanja i sve što je u vezi s njim, aksiološki negativno određuje na leksičkoj razini putem različitih oblika označitelja *nečist*, semantički je pak mnogo jače implicitno vrednovanje. Iz navedenih se citata indirektno može

uočiti da je Protivniku dodijeljena uloga Nasilnika, konkretizirana u njegovim činima, no možemo reći da je ta uloga ipak u drugome planu. Naime, konstrukcija alteriteta ovdje se uspostavlja ponajprije na konfesionalnoj razini – na Protivnika se, dakle, gleda kao na konfesionalno drugo. To je, između ostaloga, i glavni razlog pripovjedačeva podcrtavanja židovske vjerske ustrajnosti, kakvo je prisutno u drugome citatu. Takva mjesta nisu rijetkost i gotovo se redovito javljaju u prostoru pripovjedačeva glasa nakon prikaza pojedinoga mučeništva, stoga imaju izražen topički potencijal.

Na istome tragu valja tumačiti epizodu mučeništva u subotu. Riječ je o napadu helenističke vojske na skupinu Židova koja je pobjegla pred najezdom neprijateljâ. Sustigavši ih u pustinji, naređeno im je da se pokore kraljevoj propagandi, no oni su i dalje odlučni u svojim nastojanjima te se odupiru govoreći: »Ne izlazimo i nećemo se pokoriti kraljevu nalogu da skvrnemo dan subotnji« (1 Mak 2, 34), nakon čega stradaju od neprijateljske ruke, a da se pritom nisu ni pokušali obraniti ili spasiti. Ovaj svojevrsni pasivni otpor signal je vjerske svijesti i zorno predočuje važnost subotnjega dana za Židove, čiji su temelji udareni još u Knjizi Izlaska.¹⁵ Premda se spomenuti otpor, odnosno ne-otpor, isprva može učiniti sporednim, drugotnim, on to nikako nije. Upravo je ta pasivnost ono što imagološki intrigira, ona je okidač za konstrukciju auto- odnosno heteropredodžbi. Možemo reći da je motiv pasivnosti ovdje zapravo motiv ambivalentne prirode – na njemu se grade autopredodžbe pripadnikâ Mi-tabora kao nepokolebljivih, ustrajnih, nepotkupljivih, dapače ortodoksnih vjernika, dok istovremeno taj isti motiv konotira posve oprečna vrednovanja u konstrukciji heteropredodžbi – on istom potire i najmanji znak ljudskosti Protivnika, štoviše njegov je imagološki potencijal toliko snažan da i ne ostavlja prostora za bilo kakav vid pozitivnoga aksiološkoga vrednovanja ili stava. Pasivni otpor tako snažnije posreduje konstrukciju predodžbi, kako predodžbi o vlastitoj zajednici tako i o Drugome, i to mnogo snažnije nego što to posreduje organizirani oružani otpor pripadnikâ Mi-tabora (Sveti rat) – kao primjerice u drugoj glavi knjige – koji neposredno slijedi nakon te epizode.

¹⁵ Židovima je bilo zabranjeno izlaziti u subotu: »Pogledajte! Zato što vam je Jahve dao subotu, daje vam hrane šestoga dana za dva dana. Neka svatko stoji gdje jest; neka nitko u sedmi dan ne izlazi iz svoga stana.' Tako se sedmog dana narod odmarao« (Izl 16, 29–30).

Subotnji dan reguliran je i u okviru deset zapovijedi: »Sjeti se da svetkuješ dan subotnji. Šest dana radi i obavljaj sav svoj posao. A sedmoga je dana subota, počinak posvećen Jahvi, Bogu tvojemu. Tada nikakva posla nemoj raditi: ni ti, ni sin tvoj, ni kći tvoja, ni sluga tvoj, ni sluškinja tvoja, ni živina tvoja, niti došljak koji se nađe unutar tvojih vrata. Ta i Jahve je šest dana stvarao nebo, zemlju i more i sve što je u njima, a sedmoga je dana počinio. Stoga je Jahve blagoslovio i posvetio dan subotnji« (Izl 20, 8–11).

Druga knjiga o Makabejcima bogata je sličnim prikazima. Spomenimo ponajprije opis Eleazarova mučeništva. Hoteći učiniti da se ogriješi, silom mu otvaraju usta da jede svinjetinu, »(...) ali je on više volio slavnu smrt nego sramotan život, pa sâm dragovoljno pristupi mučilištu. Ali prije ispljunu ono što mu je bilo u ustima, kako treba da postupi onaj koji se odlučno čuva onoga što nije dopušteno okusiti« (2 Mak 6, 19–20).¹⁶ I ovdje se ističe antitetički odnos život – smrt, a izbor potonjega u takvim situacijama nudi se kao jedini način nadvisivanja Protivnika, odnosno kao istinski i pravi put do moralne pobjede i zagovora kod Boga. Posljednje riječi umirućega Eleazara – »Gospodin, koji posjeduje sveto znanje, dobro zna da sam se mogao izbaviti od smrti, ali da na svom tijelu podnosim teške muke bičevanja jer u duši radosno sve to podnosim u strahopoštovanju prema njemu« (2 Mak 6, 30–31) – dodatno posnažuju zagovarane vrijednosti. Posebno je snažan drugi dio navedena govora u kojemu vlada paralelizam između fizičkoga i duhovnoga tijela, a njime se posreduje i posebna poruka: krepost i božansko strahopoštovanje залог su za besmrtnost duše, u odnosu na propadljivost fizičkoga tijela. Iz ovih implikacija nanovo se može zaključivati o predodžbi Protivnika kao bezdušnoga i bezbožnoga krvnika kojemu je fizičko tijelo *modus operandi*. Nije slučajno što su te riječi navedene kao posljednje koje lik izgovara, budući da je to semantički jedna od najvažnijih pozicija.

Uz taj primjer ističe se i epizoda mučeništva sedmorice braće i njihove majke. Ponovno se pojavljuje motiv prisile na konzumaciju svinjetine, što svi redom, dakako, odbijaju. Epizoda je zanimljiva upravo zbog opetovanih mučeništva i otpora koji se nižu jedan za drugim. Sedmorici sinova tako gule kožu s glave, odsijecaju im udove, a potom ih žive primiču vatri i prže na tavi. Funkcija je takvoga prikazivanja gradiranje motiva mučeništva, čime se opet raspiruju heteropredodžbe, odnosno motiva ustrajnoga otpora, kao elementa konstrukcije autopredodžbi. Lirski intonirano obraćanje majke posljednjemu sinu prije nego i on izgubi život vrlo je snažno mjesto i sažima dosad rečeno:

»Sinko moj, smiluj se meni koja sam te devet mjeseci nosila u utrobi i dojila te tri godine, zatim te othranila i podigla do sadašnje dobi i odgojila. Molim te, dijete, pogledaj nebo i zemlju i sve što je na njima i znaj da je sve to Bog načinio ni od čega i da je tako nastao i ljudski rod. Ne boj se toga krvnika, nego budi dostojan svoje braće i prihvati smrt, da te s tvojom braćom u vrijeme milosti opet nađem!« (2 Mak 7, 27–29).

¹⁶ Obredna čistoća i nečistoća regulirane su *Levitskim zakonikom*, pa tako i konzumacija svinjetine: »A svinja, iako ima papak, i to papak razdvojen, ne preživa – za vas je nečista. Njihova mesa nemojte jesti niti se njihove strvine doticati – za vas su one nečiste« (Lev 11, 7–8).

Na isti način funkcionira i epizoda Razisova mučeništva, smještena pred sam kraj knjige. Nikanor, zapovjednik Demetrija I. i upravitelj Judeje, šalje pet stotina vojnika kako bi uhvatili jeruzalemskoga starješinu Razisa, mnijući time zadati težak udarac Židovima. I kad je vojska već nahrupila na ulazna vrata, Razis se baci na vlastiti mač jer »radije je htio časnog poginuti nego dopasti u bezbožničke ruke da podnosi uvrede nedostojne njegove plemenitosti« (2 Mak 14, 42), no ostaje živ, pa se odlučuje sa zida strmoglaviti na rulju koja prodire kroz vrata. Rulja se razmiče, a Razis udara o tle, potom, sav u krvi i jedva dišući, otrči do strme pećine te »istrže sebi utrobu uhvativši je objema rukama te je baci na rulju, moleći Gospodara života i duha da mu je jednom opet vrati.« (*ibid.*, 46). Tako je preminuo.

Iz navedene analize jasno se vidi da je figura Drugoga primarno građena putem konfesionalnoga alteriteta. Motiv koji se gotovo u svim primjerima ponavlja jest svinjetina, uz početni primjer svetkovanja subote. Ta su dva aspekta iznimno važna za židovsku zajednicu i upravo naglašavanjem tih vjerskih i običajnih praksi ovdje su građene autopredodžbe, no treba reći da su te autopredodžbe zapravo rezultat određenja prema Drugome, Protivniku, a ono pak sa sobom nosi heteropredodžbe, stoga je ta sprega hetero- i autopredodžbi zatvoreni krug, svojevrsni *perpetuum mobile*.

Zanimljivo je ovdje spomenuti nazore njemačkoga egiptologa, arheologa i grecista J. Assmanna za kojega je motiv mučeništva za vjeru u *Knjigama o Makabejcima* tek jedan od konstituensa onoga što on naziva *Makabejskim kompleksom* (Assmann 2012: 39). Uz (1) mučeništvo za vjeru činioci su toga kompleksa još i (2) vjerski fanatizam, (3) vjerovanje u besmrtnost duše te (4) prvi vjerski motiviran rat kojemu je svrha (5) ispunjenje načela Svetoga Pisma (*ibid.*). On, naime, polazi od pretpostavke da je pet navedenih fenomena neraskidivo povezano te da jedan pretpostavlja drugoga. Posebna dinamika događaja vezanih uz Makabejski ustanak (166–160. pr. Kr.) dovela je do djelovanja tih međusobno povezanih religijskih fenomena koji nikada prije nisu postojali, pa čak ni supostojali (*ibid.*), što je vrlo važno za istaći. Tako se po prvi puta javlja ideja besmrtnosti duše i osobnoga spasenja, pa se u tome smislu mučeništvo za vjeru poima kao herojski čin koji će – kada duša pokojnika zakuca na Božje dveri – biti honoriran, nagrađen.

Motiv mučeništva za vjeru neotuđivo je ukorijenjen u objema knjigama, stoga nas je ta činjenica posebno zaintrigirala i potakla da – pomoću imagološkoga instrumentarija – pokušamo ustvrditi kako taj motiv funkcionira u legendarnim žanrovima, ponajprije legendi, ali i u epskim pjesmama te versificiranim legendama.

6.2. Mučeništvo za vjeru u proznim srednjovjekovnim legendama

Izvjешća odnosno spisi o kršćanskim mučenicima nalaze se na samim počecima kršćanske hagiografije, konstituirajući tako najstariji hagiografski žanr, tzv. *acta martyrum* ili *passiones martyrum*. Tekstovi su to u kojima se veliča heroizam kršćanskih apologeta, a koji je izravna posljedica brojnih persekucija kršćana u prvim stoljećima kršćanstva (Petrović 1984: 191). I najstariji hrvatski hagiografski tekstovi upravo su pasije martirâ koje su svoj produkcijsko-recepcijski zenit dosegle u zreleme srednjem vijeku (Petrović 2000: 335). Svi ti tekstovi nastali su na temelju rimskoga sanktorala, martirologija koji »obiluje pasijama mučenika i djevica-mučenica prvih kršćanskih stoljeća (...)« (*ibid.*). Pod okrilje svega rečenoga ulaze i naše legende o svecima mučenicima, stoga ćemo ovdje načiniti kratak osvrt na izabrane tekstove, kao i njihovu imagološku analizu.¹⁷

Prvi od njih, *Legenda o Svetom Većeslavu*, tematizira mučeničku smrt češkoga kneza Većeslava koji pogiba od ruke svoga brata Boleslava. I u ovoj legendi očita je karakterna polarizacija – s jedne je strane ispravan i vjerom obljubljen Većeslav, dok mu suprot stoji brat Boleslav kao odmetnik od vjere, zaveden đavolskim instrukcijama. Ova nam je legenda zanimljivija s aspekta bratoubojstva i kraljoubojstva, ili primjerice lirski intonirana odnosa majke prema sinu, nego što je u njoj riječ o mučeništvu za vjeru na kakvu ovdje ustrajemo i o kakvu ćemo govoriti u narednim primjerima. Mučenje kojemu je izložen Većeslav neupitno je, štoviše on strada zadobivši ubodne rane mačem u predjelu rebara, no moramo imati na umu da njegov lik funkcionira kao svojevrsna *figura Christi*, stoga se i čitava gradnja toga lika temelji na paralelizmima s Kristom i alegoriji. Tu dakle nije riječ o mučeništvu za vjeru koje bi bilo odgovor na ugrožavajući, silnički, oktroirani konfesionalni alteritet; riječ je isključivo o radikalno naglašenu odnosu dobra i zla, u kojemu, naravno, dobro pobjeđuje, što se posebice očituje u činu Boleslavova pokajanja.

Pasija i translacija Svetoga Mavra govori o martiriju i smrti toga sveca u Rimu za vrijeme cara Nemerijana. Car je naime izdao naredbu da mu se dovedu svi kršćani kako bi ih se odvratilo od Boga i navelo da štuju »idole djavalske«. Došavši u Rim, Mavar stupa pred cara s kojim ulazi u disputaciju, ne želeći se odreći svoje vjere. Ta je Mavrova ustrajnost razgnjevila cara koji ga stavlja na teške muke: naređuje da ga se ljuto bije prućem, a glava da mu se kamenjem stuče. Kako se Mavar utječe Bogu te i dalje ne posustaje u svojoj vjeri,

¹⁷ Kriterij izbora legendarnih tekstova bio je, dakako, njihova protkanost motivom mučeništva za vjeru, a konzultirani tekstovi nalaze se u *Hrvatskoj srednjovjekovnoj prozi I. Legende i romani*, knjizi iz Matičine edicije *Stoljeća hrvatske književnosti*.

kazne postaju sve gore: razapinju ga naga na križ i »nohti željeznimi« trgaju mu meso. Kada ni to nije bilo dovoljno da ga se odvrati, car naređuje da se Mavrovo tijelo spali te da mu se, naposljetku, odrubi glava. Kao nagrada Mavrovu trapljenju uprizoruje se čudo tako što carevi poslanici koji su trebali spaliti Mavrovo tijelo zajedno s korabljom u kojoj se ono nalazilo ne uspijevaju u tome naumu, već se lađa sama odriješi, sidra se sama podigoše, a lađa stigne u Poreč, gdje Porečani podižu crkvu u čast toga sveca.

Temeljni sukob u ovoj legendi odvija se, dakako, između Sv. Mavra i cara Nemerijana, no na višoj, ideološkoj razini uspostavljena je konfesionalna imagološka dihotomija kršćanstvo/poganstvo, pa su na strani kršćanstva, uz Sv. Mavra, Mavrovi rođaci i poznanici te Porečani, a kao pagani prokazani su car Nemerijan, njegov pomoćnik knez Celerijan te njihove sluge koje izvršavaju mučeništva. Navedena imagološka dihotomija iščitava se kako iz pripovjedačeva tako i iz Mavrova govora. Tako, naime, već prvom rečenica koju izgovara (»Božji hrstjane, račite poslušati, poslušavši razumjeti!«) pripovjedač jasno apostrofira adresata, ali istovremeno implicira i svojevrsnu vlastitu opredijeljenost i svoju identifikaciju sa Sv. Mavrom, odnosno kršćanima, iz čega možemo zaključiti da se kršćanska strana poima kao Mi-tabor. Također, u prostoru pripovjedačeva govora nailazimo, doduše rijetko, i na eksplicitno vrednovanje, vrednovanje na leksičkoj razini, pa se, vidjeli smo, *njihovi* bogovi nazivaju *idolima djavalskim*, a dalje u tekstu protivnike se naziva *nemilostivcima*. Potonji atribut možda i ponajbolje zrcali aksiološki potencijal i ulogu koja je pridana Drugome, a to je svakako i uloga Nasilnika, upravo nemilostivca koji ne preza ni pred čim i ne posustaje u svojem naumu sve dok ne počinu najviši oblik nasilja. Premda pripovjedač, općenito govoreći, nije toliko angažiran, navedeni primjeri ipak su jasne imagološke indikacije.

Indirektno se vrednovanje očituje u prostoru govora lika Sv. Mavra i to na dvama mjestima. Prvi puta u disputaciji Sv. Mavra s knezom Celerijanom, gdje ga ovaj traži da štuje njihove bogove, a Mavar će: »Budite v pagubu bozi tvoji, a ja vjeruju v Gospoda Isuhrsta, tvorca vsjeh blagih i v njega vjerovati hoću, a bozi tvoji sut kapišće neprijazno, i, ki v njih govore, demuni sut za zmamljen'je človjeki« (PTSM: 88); a drugi puta prilikom Mavrova obraćanja Bogu netom prije nego mu strgnu meso: »O Gospodi Bože moj, ne predaj mene vragu, ni sinu njega Celerijanu knezu (...)« (*ibid.*: 89). U obama primjerima uspostavlja se konfesionalni identitet, ali istom se konstituira i konfesionalni alteritet, koji je u Mavrovim riječima, opet na leksičkoj razini, prokazan putem sintagme *kapišće neprijazno* (idoli đavolski) te imenicom *demuni*, a kulminacija se takva aksiološkoga određenja javlja u drugome primjeru, kada Sv. Mavar kneza Celerijana naziva đavlovim sinom.

Premda se mnogošta od aksiologije drugosti nazire u govoru pripovjedača i lika Sv. Mavra, ipak najvećim se dijelom vrednovanje odvija na sižejnoj razini, dakle radnjom, što se vidi i u gore donesenu sižejnu pregledu ove legende. Samim svojim postupcima i izvršenjima mučeništva protivnici su si priskrbili, kako rekosmo, ulogu Nasilnika, Mučitelja, a Sv. Mavar i njegovi sljedbenici prikazani su kao pravovjerni.

Velika je novost u svetačkim legendama pojava žena, koje osvježuju taj pripovjedni žanr jer »srednjovjekovno martirološko ženstvo afirmira neposluh prema svakom zemaljskom autoritetu. Te se žene protive i roditeljskom autoritetu ako taj nije bio usklađen s božanskim« (Prosperov Novak 1996: 263).

Jedna je od takvih žena i Sv. Margareta (iz *Legende o Svetoj Margareti*), 15-godišnja djevojka koju poganski namjesnik Olibrij želi »privesti k idolom«. Kako u tome ne uspijeva, isprva zapovijeda da ju se nagu raspne, a potom da ju se rastrga željeznim nožima, s kojim smo se motivom susreli i u legendi o Sv. Mavru. Što je Margareta postojanija u vjeri, to su, razumije se, i zahtjevi za mučeništvom sve veći, pa tako doznajemo da joj »kruveli željeznimi« trgaju grudi, zatim ju bacaju u ljutu tamnicu, razapinju na osti te svijećama pale rane, potom ju kuhaju u kotlu, utapaju u velikoj posudi i nakraju odsijecaju glavu. Čudo se pak ovdje javlja dva puta, prvi put kada ju zmaj u tamnici proguta, a potom se neman raspukne zahvaljujući Margaretinim molitvama, i drugi put potkraj legende, kada se zbije veliki potres, a Sveti Duh u liku goluba siđe i odriješi joj okove.

U ovoj su legendi u središtu sukoba Sv. Margareta i namjesnik Olibrij, a imagološka se postavka gotovo uopće ne razlikuje od one u prethodnoj legendi. I ovdje je, dakle, osnovna imagološka polarizacija kršćani/pogani. I dok je u *Sv. Mavra* pripovjedačevo vrednovanje nešto istaknutije, ovdje je pripovjedač gotovo potpuno neutralan, međutim dva su signala koja ga smještaju na stranu kršćana kao Mi-tabora; prvi je signal trenutak kada bogove protivnika naziva idolima (»privesti k idolom«), a drugi kada o Sv. Margareti, kao pripadnici vlastita tabora, govori kao o *svetoj mučenici i uvplaćenici čistoj*. S druge strane indirektno je vrednovanje nešto zastupljenije, a javlja se, dakako, u prostoru Margaretina govora, gdje se protivnici aksiološki vrednuju ponajviše na leksičkoj razini (*vrazi moji, nevjerni Olibrij, ini nevjerni, nečastivi Olibrij*), no nailazimo i na vrednovanje na iskaznoj razini (konstatacijom), kada Margareta Olibriju govori da mu je otac đavao, s čime smo se već susreli i u *Legendi o Sv. Mavru*.

Premda se imagološki umnogome poklapa sa *Sv. Mavrom*, postoji u ovoj legendi nešto što je imagološki i sižejno vrlo intrigantno. Riječ je o liku vojnika koji pripada poganskome taboru, a kojemu je zapovjedbno da Margareti odsiječe glavu, prije kojega čina on izgovara

ove riječi: »Primi ot meča cjesarstvo nebeskoje i pomeni me, viju o tebe množastvo an'jel« (LSM: 105). Iz njegova govora naslućujemo konfesionalnu konverziju, dakle svojevrsni prelazak s poganstva na kršćanstvo, čime se dodatno podcrtava pravovaljanost kršćanske vjere i kršćanski ideologemi kojima je tekst protkan. Sve to upućuje na činjenicu da se vrednovanje najvećim dijelom odvija na sižejnoj razini, gdje Drugi ponovno poprima ulogu Nasilnika odnosno Mučitelja.

Legenda *Od Svete Julijane Dive* donosi nam primjer žene koja se, kako je Prosperov Novak rekao, usprotivila roditeljskome autoritetu. Julijanu je otac zaručio za poganskoga »kapitana od Nikodemije«, što je ona odbila govoreći da će na to pristati jedino ako se zaručnik pokrsti, no ovaj na to ne pristaje, već ju traži da štuje njegove bogove. Budući se tomu usprotivila, zapovjednik se razgnjevi i stavlja ju na teške muke: daje ju izbiti šibljem, objesiti za kosu, zatim baciti u gorući oganj, stavlja joj okove i baca ju u tamnicu, razapinje ju na kotač (od čega zadobiva otvorene rane), a netom prije odsijecanja glave baca ju u kotao pun rastopljena olova. Čudesno se ogleda u silasku anđela koji joj vida otvorene rane i potpuno ju ozdravlja, kao i na kraju, gdje »velika fortuna« učini da se zaručnik utopi na moru s trideset i četiri svoja druga. I dok su njihova tijela razdrle divlje nemani i ptice, Julijanino je tijelo uzneseno na nebo.

U ovoj legendi iznova susrećemo s jedne strane kršćanstvo, a s druge poganstvo, a eksplicitno vrednovanje (na leksičkoj i iskaznoj razini) posve je reducirano. Iz pripovjedačeva govora tek doznajemo da je Sv. Julijana *diva* i *vele plemenita*, dok se nikodemijskoga zapovjednika izrijeком naziva *poganimom*, nasuprot kojemu stoji *pravi kršćanin*. Tek nam nešto više signala daje iskaz đavla kojega Julijana vuče za sobom, spremajući se na mučenje: »Ojme meni nevoljnu, da sam tako pogrjen! I nigdare neću smiti poiti suprotiv nijednomu krstjaninu« (SJD: 116). Ovako izoliran citat može navesti na pomisao da je riječ o sličnom sižejnom odsječku kao i u slučaju vojnika u *Legendi o Sv. Margareti*, no ne treba zaboraviti da se ovdje radi o đavolskim silama koje – premda nakraju pobijeđene – nikada (izuzev fingiranja) ne prelaze na kršćansku stranu. Osim toga, u govoru ovoga đavla »hrani« se i raspiruje osnovna premisa o nadmoći i ispravnosti kršćanske vjere. U ovoj legendi, dakle, do izražaja, najviše dosada, dolazi vrednovanje na sižejnoj razini, a sve rečeno o takvu vrednovanju u prethodnim primjerima može se primijeniti i na ovaj tekst.

I treći ženski lik utkan je u jednu od najljepših srednjovjekovnih legendi o svecima mučenicima, *Život Svete Katarine*.¹⁸ Legenda počinje *in medias res*, portretima dvaju suprotstavljenih likova, cara Maksentija i Sv. Katarine. Njihov antagonizam utemeljen je, naravno, na konfesionalnoj matrici, gdje je Maksentije označen kao poganin i progonitelj kršćanstva koji od kršćana zahtijeva da dolaze u hram njegova boga i ondje mu prinose žrtve. Shematizam događaja istovjetan je prethodnim primjerima, no najveća se razlika uočava u disputaciji s poganinom. Naime, iz Katarininih obraćanja doznajemo mnogo toga o njezinoj učenosti, visokom obrazovanju, poznavanju *septem artes liberales*, pa se za nju nerijetko kaže da je »prva učena žena u hrvatskoj književnoj kulturi« (usp. Fališevac 2010). Sva ta učenost, međutim, nije ju pošteđjela teških muka: isprva ju nagu izvlače i »ostrimi gvozdima« biju, bacaju u tamnicu, potom je svezuju između četiri kotača optočena oštricama i tako je muče, a na kraju biva pogubljena odsijecanjem glave. I ovdje nalazimo nekoliko čudesa: pošto se Sv. Katarina pomoli, anđeo siđe s neba i raskrši kotače s oštricama te pobije 4 000 ljudi; nakon odrubljivanja glave umjesto krvi poteklo je mlijeko, a na Sinajskoj gori iz njezina groba neprestano teče ulje.

I u ovomu tekstu nailazimo na jasno legitimiranje pripovjedača, i to na leksičkoj razini, pa tako protivnike naziva *poganima*, njihove pothvate *nečistivima* i *nepodobnima*, a bogove *himbenima*, čemu nasuprot stavlja *verne krstijane*, pozicionirajući se time na kršćansku stranu i s njom se identificirajući. Kada je riječ o liku Sv. Katarine, tada aksiološki signali najviše do izražaja dolaze u njezinim disputacijama s Maksentijem, primjerice: »(...) s ke li potribe, skupil i sabral jesi zaman toliku množ ljudi da se ludosti i taščini poklanjaju i da himbenosti idolskoj služe i da odagnavši i pogrdivši jednoga i jistinoga Boga stvoritelja uke stvari poju i počitaju pesni djavlu paklenomu...« (ŽSK: 108). Čitava imagološka potka raspiruje se i na sižejnoj razini, napose u primjerima disputacije Sv. Katarine i pedeset filozofa, nakon čega slijedi njihova konverzija i pokrštavanje, kao i caričina konfesionalna konverzija, koja zbog toga upravo i gubi glavu. Nije slučajno da su baš ti likovi doživjeli konverziju. Naime, ovdje nam i hijerarhijski status mnogo znači, pa tako činjenica da čak pedeset filozofa (učenih ljudi, eruditâ) ne može jednu ženu odvratiti od kršćanske vjere (štoviše, i oni sami na nju prelaze), kao i slučaj kada carica kao jedna od vrhovnih figura državnoga ustroja sa strane poganstva prelazi na kršćanstvo, sve to ideološki dodatno protkiva ovu legendu i posnažuje kršćanske ideologeme.

¹⁸ Budući da postoji mnoštvo inačica legende o Svetoj Katarini, daljnja su razmatranja primjenjiva na legendu koja se – kao i čitav legendarni korpus kojim se bavimo – nalazi u knjizi *Hrvatska srednjovjekovna proza I: legende i romani* iz Matičine edicije *Stoljeća hrvatske književnosti*.

Iz ovoga pregleda i analize izabranih tekstova nadaju se sličnosti na više razina. Osvrnimo se ponajprije na kompoziciju. U legendama o svecima mučenicima, nastalim na zasadama rimskoga martirologija, javlja se šablonizirani kompozicijski shematizam, stoga ga ovdje navodimo po modelu koji je ponudio E. Hercigonja (1975: 259):

- poganski vladar progoni kršćane, sili ih na prinošenje žrtve bogovima
- mučenik se suprotstavlja
- disputacija na temu ‘kršćanstvo prema poganstvu’
- mučenik ne prihvaća poziv da odbaci svoju vjeru
- osuda
- mučenje (s prizorima čudesa, monolozima o radosti žrtve i slavi mučeništva i sl.).

Svi se elementi toga modela mogu vrlo lijepo prepoznati u navedenim primjerima. Osim toga, u svim tekstovima uočavamo stupnjevanje kazni i mučeništva. Naime, što su svetac ili svetica ustrajni u obdržavanju svoje vjere to im slijede sve gore i brutalnije kazne. Međutim, upozorili bismo tu na svojevrstnu ambivalentnost pozicije progonitelja – kako kazne rastu, kako mučeništva postaju sve okrutnija tako progoniteljeva moć zapravo slabi. Premda se na prvi pogled može učiniti suprotno, riječ je o tome da čak ni najgore moguće kazne i najbrutalnija mučeništva ne uspijevaju uzburkati kršćanske svece i njihovu vjeru, čime zapravo otupljuje silnikova moć. I upravo to svetačko nečinjenje, taj njihov pasivan otpor nakraju se pokazuje kao najjači mogući otpor, a čin odsijecanja glave – koju dijele svi naši tekstovi – ujedno je i čin progoniteljeva samouništenja. Posebnu pozornost, istakli smo, na se svraćaju ženski likovi, od kojih se napose ističe lik Svete Katarine jer ona nije samo prikazana kao djevica-mučenica (kršćanska mučenica) već i kao srednjovjekovna intelektualka.

Imagološki gledano, svi tekstovi u osnovi dijele zajedničku imagološku dihotomiju kršćanstvo/poganstvo (kršćani/pogani) koja se ogleda kako u prostoru pripovjedačeva govora, govora likova, tako, ponajviše, i na sižejnoj razini, na razini radnje. U tome smislu posebno se ističe trapljenje tijela svetaca kao dokaz snage vjere i zalog za vječni život, a ta bi se svetačka deviza mogla formulirati riječima Sv. Margarete: »(...) az na strasti tjelesnije predam telo moje da živa budu v vjeki« (LSM: 103). Također, čitav spektar mučeništva koji nalazimo u ovim legendama – koliko god ta mučeništva bila teška i brutalna – pokazao se potpuno nedjelotvornim i nemoćnim pred kršćanskom vjerom, čime se još više konsolidira ideološka – konfesionalna – imagološka matrica analiziranih tekstova.

6.3. Mučeništvo za vjeru u usmenoj junačkoj epici¹⁹

Kada je riječ o hrvatskim usmenim epskim pjesmama, valja podsjetiti na činjenicu da je u njima figura Protivnika gotovo redovito prokazivana etnonimom Turci, gdje i etnonimom Arapi, no znatno rjeđe. U njima svoje će mjesto također naći nacionalni junaci s različitih južnoslavenskih prostora, no na umu trebamo imati da je kult nacije konstrukt 19. stoljeća, stoga taj aspekt ne možemo promatrati kroz prizmu nacionalnoga. Riječ je prije svega o nadnacionalnoj, točnije konfesionalnoj razini na kojoj se grade određene predodžbe. Konstrukcije nacionalnih identiteta uvijek će nastajati, dakle, na osnovici kršćanstvo – islam i to je temeljna imagološka dihotomija koja prožima naše usmene epske pjesme.

Govoreći konkretno o motivima mučeništva za vjeru, hrvatska usmena epika njima ne obiluje, štoviše oni se nikada neće eksplicitno pojaviti u tekstu, kao što je slučaj s *Knjigama o Makabejcima*, nego će, ako se i pojave, to u pravilu biti latentne implikacije koje nikada ne kulminiraju u svoj puni oblik, već se uvijek doimaju nedovršenima ili poludovršenima. Takvu situaciju nalazimo u tipičnoj usmenoj epskoj pjesmi *Turci vojuju na Beč* koja tematizira tzv. Drugu bitku kod Beča iz g. 1683. Želeći, naime, udariti na Beč, turski car među svojim vezirima traži onoga koji bi se junački prihvatio toga čina, na što mu se javlja Asan-paša. Vidjevši to, car mu pribavi silnu vojsku, a na putu do Beča:

Diže vojsku paša gospodine,
on udari kroz Liku k Ribniku,
probio Liku i Krbavu,
cesarovu diku i državu,
i Tounje do Karlovca bila,
od Karlovca sve do Varaždina;
robi, pali, grdnu žalost radi.
Tu je vojsku napojio vina,
pa on ode k Beču kamenome
i na Beča bila udario;
robi, pali, grdnu žalost radi.
Do po Beča paša osvojio,
baš do crkve svetoga Stipana,
namistio džamiju od crkve,
na crkvi mu turski odža viče,
a s njime se janjičari diče. (s. 36–51)

¹⁹ Uvid u usmene epske pjesme temeljimo na korpusu tekstova što ih je priredio D. Dukić (2004) u knjizi *Usmene epske pjesme I.* iz Matičine edicije *Stoljeća hrvatske književnosti*.

U navedenu citatu ustaljenim se epskim izrazima isprva daje prikaz napredovanja turske vojske, a potom se navode zlodjela koja čine, i to hijerarhijski, od svjetovnih do crkvenih dobara. Na osnovu repetitivnih stihova može se uočiti da je Protivniku i ovdje dodijeljena uloga Nasilnika ili Zulumčara²⁰ (Dukić 1998), dok mu se potkraj citata pridaje uloga Vjerskoga Neprijatelja. Također, posljednji nam stihovi ne daju eksplicitne naznake o motivima mučeništva za vjeru, no jasno upućuju na sknavljenje crkve – što je jedan od učestalijih motiva i u *Knjigama o Makabejcima* (npr. sknavljenja i pljačke Hrama) – te se može pretpostaviti da sâm čin konverzije kršćanske u muslimansku crkvu zasigurno nije prošao bez otpora. S obzirom na činjenicu da je pripovjedač usmenih epskih pjesama znatno suzdržaniji te osjetno manje angažiran u svome izrazu, izostavljanje detaljnijeg prikaza mučeništva mnogo ne začuđuje. Usto, izostanak učestalijih prikaza i/ili signala mučeništva treba tražiti i u samoj tekstnoj formi. Naime, usmene epske pjesme svakako nisu cjeloviti epovi, one nemaju onaj puni potencijal što je imanentan epu. One su ponajprije znatno kraće od epova i upravo ih vlastite žanrovske norme sputavaju da u potpunosti i dokraja razrade svoj ideološki aspekt. S druge pak strane, *Knjige o Makabejcima*, premda, rekostmo, nisu inherentno epski tekst, svojom gradbom i interpolacijom ideoloških aspekata (kolektivnih predodžbi, ideologema) poprimaju snagu nacionalne epopeje.

Svratimo li pozornost na plan likova, vidjet ćemo da se tu, barem dijelom, usmene epske pjesme i legende mogu koordinativno promatrati. Naime, u obama žanrovima na planu se likova uvijek posebno ističe jedan od likova kao onaj kojega krasi određene vrline i vrijednosti do kojih drži. U epskim je pjesmama to, dakako, epski junak utjelovljen u liku iznimna pojedinca, dok je u legendama junak utjelovljen u liku sveca. Epski junak prema Fryeu pripada, rekli smo, visokomimetičkome modusu, dok bi lik sveca išao u red modusa koji Frye (2000: 45) označava kao romancu, a kojega su obilježja nadmoćnost junaka u stupnju ljudima, ali i svojoj okolini (za razliku od epskoga junaka), dakle »čuda hrabrosti i izdržljivosti, za nas neprirodna, za nj su prirodna« (*ibid.*). Premda ne prolazi mučeništva kao svetac, da bi se uopće mogao nazvati junakom, epski junak mora umrijeti junačkom smrću, što znači dati svoj život za vjeru, ideale, domovinu, čast i sl., i upravo zbog toga on postaje svojevrsnim uzorom zajednici iz koje potječe. U tome smislu i epski junak i svetac uzdižu se – s manjom odnosno većom snagom – na razinu uzora zajednice kojoj pripadaju, osobito kada je riječ o odnosu konfesionalnoga identiteta i konfesionalnoga alteriteta.

²⁰ *Zulum* (tur.) označava nasilje, teror; nepravdu, bezakonje.

6.4. Mučeništvo za vjeru u versificiranim legendama²¹

Kada govorimo o legendama, čitavo smo vrijeme na tlu hrvatskoga književnoga srednjovjekovlja, a rekli smo da to razdoblje naše književne povijesti – među ostalim – obilježava i interferencijski odnos sustava usmene i pisane književnosti. Upravo zahvaljujući takvoj poetičkoj strukturi u to su vrijeme pojedini obrasci, likovi i motivi iz proznih legendi pustili korijenje među pukom, prešli u usmeni optjecaj i svoje mjesto našli u versificiranim (stihovanim) legendama ili, kako ih se još naziva, pjesmama-legendama (npr. Bošković-Stulli 1978).

Među izučavanim tekstovima posebno se ističe stihovana legenda koja nosi naziv *Pisma sv. Venancija* (PN 173). Ponajprije, ta se legenda ističe samim likom Sv. Venancija i već je time u našem korpusu osamljena jer će naredne legende o kojima budemo govorili sve redom biti okupljene oko jednog te istog sveca. Riječ je, naime, o svecu koji se nalazi u gradu Kamečcu u kojemu je car postavio svoga namjesnika. Radnja je dalje dobro poznata: namjesnik od Sv. Venancija traži da napusti svoju kršćansku vjeru i prijeđe na njegovu, što svetac, dakako, odbija i ustraje u svojoj vjeri, zbog čega biva okrutno mučen. Tako ga isprva »dželati krvožedni« šibaju, stavljaju u teške okove i bacaju u tamnicu; potom ga strmoglavce objese o dub i dok ga jedni štapovima biju po tabanima, drugi ga »glavnam prožigaju«, a treći pak »ljutim dimom kade«. Mučeništvo tu ne staje, pa ga dalje strmoglavce bacaju niz liticu, pa pred lavove da ga rastrgaju; izbijaju mu zube i pribijaju na nj kosijere te ga tako izbijena izbacuju na đubrište; vuku ga kroz krš, trnje i draču i – naposljetku – odsijecaju mu glavu. Svakome od ovih mučeništva, netom nakon što je mučeništvo iskazano, pridruženo je odgovarajuće čudo. Svim tim čudima ravna Bog koji Sv. Venancija spašava i liječi mu rane.

Kako je iz ovog kratkog pregleda vidljivo, *Pisma sv. Venancija* sižejno je gotovo istovjetna legendi o Sv. Katarini. Osim sižejne, niz je i drugih sličnosti između tih dviju legendi. I ovdje, naime, svetac ulazi u disputacije s carskim namjesnikom; također, riječi »Od roda si, Vene, odabrana« (s. 104) kazuju nam da je i Sv. Venancije, baš kao i Sv. Katarina, plemenita roda, a ne izostaje niti motiv obraćenja na kršćanstvo koji se javlja dva puta, najprije kada sudac uvidi kakvu snagu Venancije crpe iz svoje vjere i odolijeva svim mučeništvima, a onda i potkraj legende, kada vojnici – vidjevši da je svetac znakom križa učinio da na tom mjestu provre izvor vode – slave Boga i traže zagovor kod njega. Na planu

²¹ Korpus tekstova na kojima temeljimo ovu analizu nalazi se u Šetkinu *Zborniku hrvatskih narodnih pobožnih pjesama* (1954).

likova posebno nam je zanimljiv još i lik Ate, kojega namjesnik poziva upomoć ne bi li mu pomogao odvratiti Sv. Venancija od kršćanske vjere:

»Ti se, Ato, znadeš povijati
za istinu i laž prikazati.
Ti si hitar, beside medene,
u tamnicu pojider do Vene.
obećaji, pa i zlato trati.« (s. 94–99)

Ovdje Ato zapravo preuzima onu ulogu koju su u proznoj legendi o Sv. Katarini imala pedesetorica filozofa, samo što je u pučkome mediju, dakako, karakterističnom stilizacijom osvjježeni Atin lik, čime je načinjen svojevrsni otklon od proznoga predloška.

Kada je riječ o motivu mučeništva za vjeru, čini se da ovaj pučki artefakt ne samo da baštini motive mučeništva iz proznoga predloška već u njemu nalazimo što kvantitativne što kvalitativne razlike u odnosu na izvor. Upravo je to još jedna osobitost ove pučke legende. Naime, vidjet ćemo i kasnije, nije čest slučaj da versificirane legende u tolikoj mjeri ustraju na motivima mučeništva za vjeru i da takva mjesta sadrže toliko snažan interpretativni potencijal, a u ovome je slučaju upravo o tome riječ. U tome se ova stihovana legenda nimalo ne razlikuje od svoga proznog predloška, što će reći da je upravo mučeništvo za vjeru u prvome planu, koje potom i ostalim pojavnostima, elementima legende, pa i likovima daje određeni smisao i smješta ih u određenu konfiguraciju. Uz spomenuto, evidentna je i gradacija mučeništva koje prestaje tek najvišim činom nasilja – odsijecanjem glave.

Na zanimljivost nailazimo i kada je riječ o opisu Sv. Venancija:

Kad na vratim jednog svoga grada
on susrete mladca golobrada.
A lip li je, dobrom Bogu hvala:
kosa plava niz pleća mu pala,
dva mu oka dva kamena draga,
zor je lica, a posmija blaga. (s. 15–20)

Navedeni citat doima se kao da je istrgnut iz kakve junačke ili uskočko-hajdučke usmene epske pjesme, a da Sv. Venancije pomalo dobiva obrise epskoga junaka, svjedoče i sljedeće pripovjedačeve riječi: »Tu junački pred njime je stao, / niti prednu, nit je uzdržao« (s. 29–30). Ovako izolirani, potonji stihovi – ne možemo se oteti dojmu – kao da najavljuju megdan dvojice junaka koji se upravo treba zbiti.

Imagološka postavka teksta jednaka je kao i u gore analiziranim proznim legendama. Osnovna je imagološka opreka, dakle, kršćanstvo/poganstvo, a glavni su predstavnici tih dviju

strana svakako Sv. Venancije odnosno carski namjesnik. Takvu imagološku postavku iščitavamo iz postupaka legitimiranja pripovjedača, i to u stihovima »Kad vladali rimski cari oli, / a grdni se štovali idoli« (s. 10–11), kao i u sintagmi *dželati krvožedni* kojom se, na leksičkoj razini, prokazuju protivnici, izvršitelji mučeništvâ. Iz takvoga istupa pripovjedača kršćanska se strana nadaje kao Mi-tabor, a navedeni su primjeri predodžbe protivnika – i to konfesionalnog Drugog – tj. heteropredodžbe. U prostoru govora likova ističu se heteropredodžbe carskoga namjesnika za kojega su kršćani *nevoljni* i *stvorovi čudni neoprani*, kao i Atine heteropredodžbe kada pokušava pridobiti Sv. Venancija:

»Kršćanstvo je teško poniženje,
to ti daje žalost i tršljenje.
Ostavi se te vire opake,
pa ćeš sriće dostignuti svake.« (s. 114-117)

S obzirom na to da je mučeništvo za vjeru u prvome planu, nedvojbeno je najizraženije vrednovanje na sižejnoj razini, stoga protivnici poprimaju ulogu Nasilnika/Mučitelja, oni su – upravo i riječima sama pripovjedača – *dželati krvožedni*. Na taj način osnovna se imagološka dihotomija produbljuje u smislu pravovjerje/krivovjerje, a motivi obraćenja na kršćanstvo potporanj su kršćanskim ideologemima i osnovnoj (didaktičkoj) misli o pravovaljanosti kršćanske vjere.

Tekstovi o kojima dalje kanimo govoriti okupljeni su, kako i najjavismo, oko lika jednoga sveca, i to Sv. Katarine i svi su oni vrlo slično građeni. U prvom su planu, dakako, Sv. Katarina i car, no u ovim legendama svoje mjesto u narativnome tijeku – za razliku od proznoga predloška – zadobiva i Katarinina majka. Car, naime, želi isprositi Katarinu pa počesto isprva komunicira s majkom, na što ona odlazi k svojoj kćerki ne bi li je na to nagovorila. Dakako, Katarina na to nikako ne pristaje i ljuti se na majku, stoga ju car daje mučiti.

U osnovi, dakle, i ove pučke legende preuzimaju prozni siže, međutim podosta je toga izostavljeno. Tako se nigdje ne spominje car Maksentije, kao ni pedeset mudroznanaca, a posve izostaju učene disputacije i uopće eksplikacije Katarinine učenosti u onoj mjeri u kojoj je to izraženo u proznoj legendi o Sv. Katarini. I dok je ondje Sv. Katarina »svakoga nauka knjižnoga urehom izvrsitom urešena, a navlastito sedmimi nauci liberalskimi ili slobodnimi naučena« (ŽSK: 107), ovdje tek rudimentarno možemo naići na znake njezine učenosti: »knjigu štije, Boga moli« (PN 175, s. 38); »Iz knjiga Boga moli« (Č 159, s. 51); »U ruci joj bile knjige. / U knjižice Boga moli« (Č 176, s. 21–22); »U rukam joj bile knjige / i u knjigam Boga moli« (Š 691, s. 41–42). U svim pjesmama posve je zanemarena Katarinina učenost, a u

prvi je plan stavljena njezina odanost Kristu, pa Katarina figurira kao Kristova zaručnica, što je najčešće ovako oblikovano u njezinu govoru:

»Ne ću muža s ovog svita,
da bi bio sav od zlata.
Mene Isus rukovao,
na rastanku prsten dao
u Šimuna za obidom,
u Ivana za večerom,
ni od srebra ni od zlata,
neg od krvi ispod vrata.« (Č 159, s. 18–25)

Kada govorimo o mučeništvu za vjeru, u ovom je skupu legendi ono posve rudimentarno, stoga – za razliku od *Knjigâ o Makabejcima* i proznih srednjovjekovnih legendi (ali i *Pisme sv. Venancija*) – svakako nije u prvome planu i nema toliki interpretativni potencijal. Dakako, samim time ne postoji ni gradacija mučeništva, već je narodni kazivač iz proznoga izvora preuzeo samo određene dijelove koji su mu bili posebno zanimljivi ili koji su mu odgovarali u gradbi pjesme, pa se od mučeništva u svima javlja tamnovanje, koje onda – ovisno o tekstu – traje ili 9 dana/godina, ili 12 dana, ili 13 dana ili pak mjesec dana. Pojedinačno, našlo se tu i mučenja u užarenoj peći, kao i mučenja kotačima optočenim oštricama. Od čudesa u svim se pjesmama javlja motiv Božje ili anđeoske intervencije u tamnici, zbog čega Katarina preživljava, a najčešće je to popraćeno stihovima »Sja Kata ka danica. / Sidi Kata ka divica.« (Č 176, s. 19–20). U trima pjesmama prisutno je čudo u vidu mlijeka koje mjesto krvi poteče iz Sv. Katarine, no dok je u proznoj legendi o Sv. Katarini takvo čudo uslijedilo nakon najbrutalnijega nasilja, odsijecanja glave, ovdje tomu činu uopće nema spomena, što dodatno govori o tome koliko je mučeništvo za vjeru – kao krucijalni motiv *Knjigâ o Makabejcima*, proznih legendi, pa čak i versificirane legende o Sv. Venanciju – ovdje filtrirano, a samim time i oslabljeno. Rekli bismo da jednim dijelom razlog tomu svakako stoji u poetici usmenoga pjesništva kao takvog, napose njegovoj zabavlačkoj funkciji, o čemu najbolje svjedoče završni stihovi jedne od pjesama-legendi: »Kata kralja ne dostoji, / prasca perje ne pristoji. Amen« (PN 175, s. 42–43). Sam taj svršetak pjesme kao da potpuno odvraća pozornost od mučeništva za vjeru koje je kroz pjesmu bilo navedeno i ne pridaje mu toliki značaj.

Imagološki gledano, tek se načelno može uspostaviti konfesionalna dihotomija kršćanstvo/poganstvo. Naime, možemo slobodno reći kako izučavane versificirane legende o Sv. Katarini oskudijevaju aksiološkim iskazima, barem kada ih omjerimo o imagološku potku

Knjigâ o Makabejcima i prozних legendi. Tu načelnu imagološku opreku ekstrahiramo uglavnom iz Katarinina govora i njezina određenja kao zaručnice Kristove jer već time, svojom konfesionalnom identifikacijom, stavlja se u odnos prema Drugome, prema konfesionalnome alteritetu. No ovdje to konfesionalno drugo nije zaoštreno do te mjere, dapače u većini se tekstova cara/kralja i njegove sluge i ne prokazuje eksplicitno kao pogane, stoga dosad prokušane heteropredodžbe kao da polako blijede. Naravno, sižejno – putem mučeništva – te predodžbe još nekako opstoje, no već smo rekli kako mučeništvo za vjeru nema onaj potencijal koji bi raspirio ustaljene heteropredodžbe, štoviše ono ih ovdje pomalo podriva. U pojedinim pjesmama tek nailazimo na vrednovanje na leksičkoj razini, pa se kralja naziva *kraljem idola* (usp. Č 176), a protivnike *zlim Džidovima* (usp. Š 353), no koliko varira predodžba Drugoga najbolje pokazuje jedna od pjesama u kojoj u dijalog ulaze Katarina i kralj, kada ju on želi isprositi. Ona će mu:

»Čuješ li me, svitla kruno?
Ja sam davno zaručena,
Imam moga zaručnika,
svemu svitu on je dika.« (Š 600, s. 34–37)

Kralj joj na to odgovara:

»Vratite je u tamnicu,
nek tamnuje u tamnici,
neka zove Zaručnika,
nek joj tute bude dika.« (Š 600, s. 41–44)

Premda je *svitla kruna* uvriježena sintagma u usmenoj junačkoj epici, ona je uglavnom uvijek rezervirana za pripadnike vlastita tabora,²² a ne protivničkoga, a ovdje Katarina upravo tako naziva kralja, čime potpuno podriva uvriježene heteropredodžbe. Još je indikativniji kraljev odgovor. Naime, premda kralj zapovijeda da ju se baci u tamnicu, taj čin – koji je sam po sebi strašan, okrutan – kao da potpuno blijedi nakon posljednja dva stiha. Štoviše, u prvi plan izbijaju zameci gotovo pa ljubavne priče između tih dvaju likova, u kojoj se kralj nakraju nada kao onaj koji je ljubomorani na zaručnika, stoga se stječe dojam da je kazna tamnovanja rezultat Katarinina odbijanja da mu postane zaručnicom, a ne konfesionalne konfrontacije.

Za kraj, spomenimo da se u izučavanu korpusu izdvajaju dva teksta koja idu u red pučkih molitvica. U njima se očituje krajnje kondenzirani siže prozne legende o Sv. Katarini koji služi kao uvod u molitvicu. U versificiranoj legendi Š 600. prvih trinaest stihova

²² Usp. npr. usmenu epsku pjesmu *Smrt bana Derenčića*.

funkcioniraju kao dio pučke molitvice, a tek se potom uvodi u radnju, što govori o tome odakle je sve usmeni kazivač crpao građu. Takav kompilacijski karakter narušava literarnu vrijednost pjesme, no takvi postupci nisu rijetkost u usmenome pjesništvu. Jasno je, također, da u pučkim molitvicama imagološki potencijal i heteropredodžbe potpuno opadaju, tu čak više naglasak nije ni na svetičinu mučenju, nego Kristovu.

7. Zaključak

Hrvatsku tradicijsku kulturu gotovo je nemoguće tumačiti bez poznavanja *Biblije*. Ona je ta koja pojavnostima tradicijske kulture daje kontekst i okvir te osigurava opstojnost tijekom vremena. Hrvatska usmena književnost, odnosno hrvatska usmena epika, kao jedan od konstituensa kulture, neupitno je kontaminirana biblijskim.

Tomu u prilog govore i rezultati ovoga istraživanja. Naime, izučavane tekstove rezonirali smo stavljajući u fokus primarno motiv mučeništva za vjeru, a iz provedene analize vrlo se lijepo vidi koliko je taj motiv literarno plodan i poticajan, i upravo je to ono što na okupu drži i biblijski izvornik, i legende, i versificirane legende, pa čak i, dijelom, prototipne usmene epske pjesme. S druge strane jednako se tako može pratiti i tran(spo)zicija toga motiva od biblijskoga izvornika pa sve do usmenoga kazivača, odnosno do krajnjih recipijenata. U tome smislu jasno se ogleda i prilagodba motiva mučeništva za vjeru, kao i mijene u njegovu interpretativnu potencijalu, ovisno o tome na kojemu se žanrovskome tlu nađe. Tako, vidjeli smo, mučeništvo za vjeru jedan je od važnijih aspekata *Knjigâ o Makabejcima* i sadrži izrazit interpretativni potencijal. Ono je upravo izvorište konstrukcije heteropredodžbi, predodžbi Drugoga koji se konstituira kao konfesionalno drugo, pa je osnovna imagološka postavka tekstova kršćanstvo/poganstvo, a Drugome je dodijeljena uloga Nasilnika/Mučitelja. Slijede potom prozne srednjovjekovne legende koje – kada govorimo o motivu mučeništva za vjeru – umnogome slijede *Makabejske knjige*. U njih taj je motiv našao svoje najplodnije tlo, stoga ne samo da ga te legende vjerno baštine već ga istom nadopunjuju, razrađuju i čine razvedenijim. Štoviše, naturalistička priroda njegova prikaza, kao i stupnjevanje, gradiranje mučeništva (a koji postupak nalazimo i u *Makabejcima*), osobine su koje mu priskrbuju vrlo važno mjesto u dubinskoj postavi teksta. Samim time imagološka je osnovica istovjetna onoj u *Knjigama o Makabejcima*. U prototipnim usmenim epskim pjesmama mučeništvo za vjeru gubi onaj potencijal kakav je imao u prethodnim dvama primjerima. S obzirom na to da je u tim junačkim pjesmama u prvome planu tema borbe, megdan dvojice junaka/protivničkih tabora, ne začuđuje da u njima nalazimo tek latentno prisutne indikacije mučeništva za vjeru. Imagološka je potka i ovdje konfesionalne prirode, no više nije riječ o dihotomiji kršćanstvo/poganstvo, nego kršćanstvo/islam jer su pripadnici protivničkoga tabora redovito prokazivani etnonimom Turci, što je, razumije se, biljeg povijesnih okolnosti Hrvata. Nakraju, versificirane legende vrlo su zanimljive jer na tomu kontinuumu epskoga i legendarnoga stoje na njihovu razmeđu. Tako od prozних legendi preuzimaju sižeju izgradnju, no opet onoliko koliko je to usmenomu kazivaču bilo potrebno i

one motive koji su narodnome kazivaču bili posebno zanimljivi, inspirativni. Od prototipnih usmenih epskih pjesama naziru se tu ostaci u gradnji likova, pa se tako sveci odlikuju nekim osobinama što su imanentne epskome junaku, a, obrnuto govoreći, epski junak, kao i svetac, poprima status svojevrsnoga uzora zajednici kojoj pripada. Kada je riječ o motivu mučeništva za vjeru, posebno se izdvaja versificirana legenda o Sv. Venanciju koji gotovo u potpunosti egzistira kao prozne legende, s jednakom interpretativnom snagom toga motiva, a i sižejna je izgradnja istovjetna. U ostalim stihovanim legendama prozni se siže već polako kondenzira, a jenjavaju i prikaz i funkcija mučeništva za vjeru, pa taj motiv polako gubi svoj primat kada je riječ o dubinskoj postavi teksta. Koliko se čitav sustav nakraju sužava zorno predočuje pučke molitvice u kojima je prozni siže kondenziran do krajnjih granica, a mučeništvo za vjeru svetaca ustupa pred Isusovim mučeništvom. U tome smislu, kada je riječ o stihovanim legendama, možemo tek načelno govoriti o imagološkoj dihotomiji kršćanstvo/poganstvo te o Drugome kao figuri Nasilnika/Mučenika, no zasigurno ne s onom snagom i imagološkim potencijalom koji sadrže *Knjige o Makabejcima*, prozne srednjovjekovne legende, pa i versificirana legenda o Sv. Venanciju.

Uzmemo li u obzir i to da se u *Knjigama o Makabejcima* po prvi puta javlja mučeništvo za vjeru kao takvo (uz vjerski fanatizam, vjerovanje u besmrtnost duše te prvi vjerski motiviran rat sa svrhom ispunjenja načela Svetoga Pisma), činjenica je to koja podupire našu osnovnu tezu o interferencijskome potencijalu *Knjiga o Makabejcima* i hrvatske usmene epike, i to putem motiva mučeništva za vjeru. Ovaj rad stoga svojevrsan je indikator takva potencijalnoga interferencijskog odnosa i kao takav želi potaći i otvoriti prostor daljnjim istraživanjima ovoga tipa, koja detektiraju vezne niti *Biblije* i pojedinih aspekata hrvatske tradicijske kulture.

8. Literatura

1. Assmann, Jan. 2012. »Martyrdom, Violence and Immortality: The Origins of a Religious Complex«. U *Dying for the Faith, Killing for the Faith: Old Testament Faith-Warriors (1 and 2 Maccabees) in Historical Perspective*. Ur. G. Signori. Str. 39–60. Leiden – Boston: Brill.
2. Badurina Stipčević, Vesna. 2013. »Predgovor«. U *Hrvatska srednjovjekovna proza I.: legende i romani*, SHK knj. 115. Ur. S. Damjanović. Str. 11–28.
3. Biti, Vladimir. 1997. *Pojmovnik suvremene književne teorije*. Zagreb: Matica hrvatska.
4. Blažević, Zrinka. 2009. »Imagologija«. U *Leksikon Marina Držića*. Ur. S. P. Novak et al. Str. 327. Zagreb: LZMK.
5. Bošković-Stulli, Maja. 1978. »Usmena književnost«. U *Povijest hrvatske književnosti*, knj. 1. *Usmena i pučka književnost*. Str. 7–353.
6. Botica, Stipe. 2011. *Biblija i hrvatska tradicijska kultura*. Zagreb: LZMK
7. Botica, Stipe. 2013. *Povijest hrvatske usmene književnosti*. Zagreb: Školska knjiga.
8. Bratulić, Josip. 2010. »Legende«. U *Hrvatska književna enciklopedija*. Ur. V. Visković. Str. 494–495. Zagreb: LZMK.
9. Curtius, Ernst Robert. 1998. *Europska književnost i latinsko srednjovjekovlje*. Prev. S. Markuš. Zagreb: Naklada Naprijed.
10. »Deuterokanonske knjige«. *Hrvatska enciklopedija*.
<http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=14838>
(Pristupljeno 20. srpnja 2018.)
11. Dukić, Davor. 1998. *Figura protivnika u hrvatskoj povijesnoj epici*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.
12. Dukić, Davor. 2004. »Predgovor«. U *Usmene epske pjesme I.*, SHK. Str. 9–59. Zagreb: Matica hrvatska.
13. Dukić, Davor. 2009. Predgovor: »O Imagologiji«. U *Kako vidimo strane zemlje. Uvod u imagologiju*. Prir. D. Dukić i sur. Str. 5–22. Zagreb: Srednja Europa.
14. Fališevac, Dunja. 1980. *Hrvatska srednjovjekovna proza*. Zagreb: Sveučilišna naklada Liber.

15. Fališevac, Dunja. 2007. *Stari pisci hrvatski i njihove poetike*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.
16. Fališevac, Dunja. 2009. »Ep«. U *Hrvatska književna enciklopedija*. Ur. V. Visković. Str. 484–488. Zagreb: LZMK.
17. Fališevac, Dunja. 2010. »Sveta Katarina – prva učena žena u hrvatskoj književnoj kulturi«. U *Slovo* 60: 255–277.
18. Frye, Northrop. 2000. *Anatomija kritike: četiri eseja*, prev. G. Gračan. Zagreb: Golden marketing.
19. Grabbe, Lester L. 2007. »Apocrypha«. U *Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation*. Ur. Stanley E. Porter. Str. 17–21. New York: Routledge.
20. Hercigonja, Eduard. 1975. *Povijest hrvatske književnosti*, knj. 2. *Srednjovjekovna književnost*. Zagreb: Liber – Mladost.
21. *Hrvatska srednjovjekovna proza I.: legende i romani*, SHK. 2013. Prir. Vesna Badurina Stipčević. Zagreb: Matica hrvatska.
22. Jagić, Vatroslav. 1913. »Hrvatska glagolska književnost«. U B. Vodnik: *Povijest hrvatske književnosti*. Str. 9–64. Zagreb: Matica hrvatska.
23. *Jeruzalemska Biblija: Stari i Novi zavjet s uvodima i bilješkama iz »La Bible de Jérusalem«*. 1996. Ur. A. Rebić, J. Fučak i B. Duda, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
24. Jolles, André. 2000. *Jednostavni oblici*. Prev. V. Biti. Zagreb: Matica hrvatska.
25. Kekez, Josip. 1977. »Međuprožimanje usmene i pisane srednjovjekovne hrvatske književnosti«. U *Croatica* 9–10: 7–58.
26. Kekez, Josip. 1986. »Usmena književnost«. U *Uvod u književnost*. Ur. Z. Škreb i A. Stamać. Str. 133–192. Zagreb: Globus.
27. Klaniczay, Gábor. 2008. »Konstrukcija svetačkih čuda u razdoblju srednjovjekovnih kanonizacijskih procesa«. U *Hagiologija: kultovi u kontekstu*. Ur. A. Marinković i T. Vedriš. Str. 11–38. Zagreb: Leykam international.
28. Leerssen, Joep. 2009a. »Imagologija: povijest i metoda«. U *Kako vidimo strane zemlje. Uvod u imagologiju*. Ur. D. Dukić et al. Str. 169–185. Zagreb: Srednja Europa.

29. Leerssen, Joep. 2009b. »Retorika nacionalnog karaktera: programatski pregled«. U *Kako vidimo strane zemlje. Uvod u imagologiju*. Ur. D. Dukić et. al. Str. 99–124. Zagreb: Srednja Europa.
30. »Maccabees«. *Online Etymology Dictionary*.
http://www.etymonline.com/index.php?allowed_in_frame=0&search=Maccabees
(Pristupljeno 20. srpnja 2018.)
31. Manser, Martin H. 2009. *Critical Companion to the Bible. A Literary Reference*. New York: Infobase Publishing.
32. Petrović, Ivanka. 1984. »Hagiografsko-legendarna književnost hrvatskog srednjovjekovlja i senjski 'Marijini mirakuli'. Izvori, žanrovske, tematske i tipološke karakteristike«. U *Slovo* 47: 181–201.
33. Petrović, Ivanka. 2000. »Hrvatska i europska hagiografija«. U *Hrvatska i Europa: kultura, znanost i umjetnost*, sv. 2. Ur. E. Hercigonja. Str. 321–347. Zagreb: Školska knjiga.
34. Prosperov Novak, Slobodan. 1996. *Povijest hrvatske književnosti*, knj. 1. *Od početaka do Krbavske bitke*. Zagreb: Izdanja Antibarbarus.
35. Salvesen, Alison. 2006. »The Growth of the Apocrypha«. U *The Oxford Handbook of Biblical Studies*. Ur. J. W. Rogerson i Judith M. Lieu. Str. 489–517. New York: Oxford University Press.
36. Šetka, Jeronim. 1954. *Zbornik hrvatskih narodnih pobožnih pjesama*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, rkp. 210.
37. Štefanić, Vjekoslav. 1969. »Hrvatska pismenost i književnost srednjeg vijeka«. U: *Hrvatska književnost srednjega vijeka*, PSHK knj. 1. Prir. V. Štefanić i sur. Str. 4–68. Zagreb: Matica hrvatska.
38. *Što se dogodilo u međuzavjetnom razdoblju?*
<http://www.gotquestions.org/Hrvatski/meuzavjetno-razdoblje.html>
(Pristupljeno 20. srpnja 2018.)
39. Šutalo, Goranka. 2017. *Imagološki aspekti slavonskih vjerskih polemika u 18. stoljeću*. Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, doktorska disertacija.
40. *Usmene epske pjesme I.*, SHK. 2004. Prir. Davor Dukić. Zagreb: Matica hrvatska.

41. Werber, Eugen. 1982. »Stara hebrejska književnost«. U *Povijest svjetske književnosti*, knj. 1. Ur. Svetozar Petrović. Str. 53–88. Zagreb: Mladost.

9. Sažetak

Rad u najširem smislu tematizira odnos *Biblije* i hrvatske tradicijske kulture. U užemu smislu, riječ je ponajprije o izučavanju interferencijskoga odnosa *Prve* i *Druge knjige o Makabejcima* i hrvatske usmene književnosti. Kao primarni rezonator tih interferencija u ovomu nam radu služi mučeništvo za vjeru, motiv kroz koji se legendarne žanrove, ponajprije legende (prozne i stihovane), ali i prototipne usmene epske pjesme omjeravaju o *Knjige o Makabejcima*. Metodološki, u radu je dosljedno primjenjivan imagološki pristup. To znači da nas ponajprije zanimaju predodžbe, dakle konstrukcije kolektivnih identiteta, osobito one konfesionalno obojene, što samo po sebi podrazumijeva različite ideologeme te odnose između autopredodžbi i heteropredodžbi. Rezultati ovoga istraživanja upućuju na to da je mučeništvo za vjeru izrazito literarno plodan i poticajan motiv, pa je u *Knjigama o Makabejcima* jedan od važnijih aspekata, kao i u proznim legendama, dok u prototipnim usmenim epskim pjesmama, kao dijelom i u versificiranim legendama, njegov interpretativni potencijal opada. Cilj je rada posvijestiti neprekinutu spregu hrvatske usmene epike i *Biblije* kao nepresušna izvora hrvatska tradicijske kulture. Usto, rad pretendira na status relevantne literature svima koji se pomnije zanimaju odnosom *Biblije* i hrvatske tradicijske kulture, želeći time pružiti doprinos u spomenutom području izučavanja.

Ključne riječi: mučeništvo za vjeru, *Makabejci*, epika, legende, imagologija

Key Words: martyrdom for the faith, *Maccabees*, epic, legends, imagology