

ЗМАЈЕВИТИ ЈУНАЦИ У СРПСКОЈ
И СТАРОЕНГЛЕСКОЈ ЕПИЦИИнститут за књижевност и
уметност, Београд

Апстракт: Праиндоевропска основа може се посматрати као корен митологија које су се касније развиле код различитих индоевропских народа, а која је нашла своје место и у усменој књижевности. Она се коначно на папиру петрификовала, иако је у усменом облику остала подложна променама. Компаратисти се од настанка ове гране проучавања књижевности баве истраживањем постојећих паралела међу усменим творевинама различитих индоевропских народа, а сличности указују на оправданост овог приступа.

У раду се прати иста компаратистичка нит и покушава се указати на сличности које постоје између два велика јунака српске и староенглеске епике – Змаја Огњеног Вука и Беовулфа. Како је Змај Огњени Вук познат као змајевити јунак, истицањем квалитета које такав јунак мора да поседује, те изналажењем заједничких особина које су остављене у тексту староенглеског епа *Беовулф*, настоји се да се докаже да постоје валидни извори који нам могу послужити као основа за тврдњу да је Беовулф, баш као и Змај Огњени Вук, змајевити јунак.

Кључне речи: Змај Огњени Вук, Беовулф, змајевити јунак, змај, змија, богови олује

Усмену књижевност, као и митологију која је оставила многе трагове, како у говору тако и у понашању људи на једном подручју, потребно је на неки начин сабрати и компаративно јој приступити уколико желимо да откријемо оно што се може тек индикативно навести као потенцијални заједнички корен. Како је свака митолошка представа прегнантна значењем и врло погодна за интерпретацију, важно је бити обазрив при извођењу закључака у вези са облашћу којој је немогуће приступити директно с наше тачке гледишта. Ипак, уколико се вратимо уназад, можда ћемо моћи да ушетамо у време када су се муње Громовника, под којим год се он именом крио, бориле са алама и аждајама које су претиле да својом стихијом све избришу. Слој по слој, можда бисмо били у стању да откријемо наносе времена и да у слици враћеној пажљиво уназад видимо тренутак када су и зашто сви они престали да постоје, а на који су начин пружили основу за даљи развој човекове мисли. Митска основа указала би нам се попут неопходног полазишта у коме су „главни јунаци [...] ’људи из давнине’ у виду прапредака – демијурга – културних јунака“ (Мелетински 2009: 33).

Барем у својој класичној форми, митови описују макрокосмос и микрокосмос у облику приповедања о пореклу њихових саставних елемената, у виду догађаја који су постојали у неким раним временима. У митолошкој свести суштина се подудара са „начелном“, а хијерархији узрока и последица одговарају хијерархија сила и митолошких бића, материјална метаморфоза, замена једне конкретне материје другом у оквирима индивидуалног догађаја. Митолошки догађаји су као цигле у здању света. Космогонија се јавља као космологија. (Мелетински 2009: 31)

Цигле тог света је неопходно раздвојити како бисмо успели да у сâм свет и уронимо, али увек опрезно и са дистанцом припадника једног другачијег света који више не познаје ова митска бића. Зато ћемо почети са питањима која су људе управо и навела да конструишу сопствено мишљење, почећемо са оном суштинском запитаношћу која проистиче из уроњености у свет и неприхватања свих чињеница као датих, а која даље води ка усложњавању идеја.¹ На који се начин јавила представа о змају у свести људи и које је појаве требало оправдати њеним постојањем?

За почетак, биће потребно кренути од природе која их је окруживала и приметити да је змај продукт фикције која је била подстакнута нечиме што је у самом окружењу могло бити интересантно, а довољно непознато или необјашњиво. Кореспондент змају у митској представи могла би бити змија.

Услед апсолутно специфичне природе митолошке логике у симболици змије спојиле су се разнородне, често противречне и, рекло би се, међусобно искључиве карактеристике. Она доноси зло и благостање, трује и исцељује, изазива кишу и сушу, узрокује и спречава град, њено убијање се сматра грехом и обећава опрост грехова, итд. (Гура 2005: 208)

Змија је својом необичном природом, готово недокучивим понашањем повезаним са хибернацијом у земљи, подстакла ову подвојеност у разумевању која се материјализовала, између осталог, и у опречним митовима о њеном постанку, као и симболици. Постоји неколико варијаната предања о самом настанку змије.

Српска легенда приповеда о настанку змије овако: и створи ђаво од земље човека по узору на анђела, како га је Бог саздао, и баца га на сунце да се осуши. Са човекових ногу на земљу се сливала вода остављајући за собом кривудасти траг. Желећи да оживи човека ђаво му удахну у уста своју нечисту силу услед чега из човековог задњег отвора изађе смрдљиви дух, који кроз његове ноге сиђе до влажне бразде на земљи. Бразда оживе и настаде змија [...]. (Гура 2005: 210)

Друга варијанта, опет, говори о томе како је ђаво створио вука, а Бог га је поправио, те су од одбачене земље при поправци настале

¹ Према Викоовом дијалектичком схватању историјског развитка, „божанска, herojska i ljudska epoha izražavaju detinjstvo, mladost i zrelost društva i opšteg razuma“ (Meletinski 1983: 16).

змије и жабе (Раденковић 1996: 96). Ђаволску страну змијске природе христијанизација је могла само још више да истакне, па се тако уврежило и веровање да је змија пала заједно са Сатаном из раја након „свргавања нечисте силе у пакао“ (СМ: 212), али и да је настала од „крви Каина, који је убио свог брата“ (Гура 2005: 210). Снажан степен табуизације јесте оно што је везано за само име ове животиње, тако да је могуће пратити начине на које су људи надомештали празнину која је настала при њеном именовану, те се тако у германским језицима име змије може често открити под еуфемизмом црва, а у неким дијалектима ће овај еуфемизам бити и поистовећен са „топлом“ бојом самог црва, те ће боје црвена и љубичаста² добити име на овај начин³ (Gamkrelidze & Ivanov 1995: 445).

Цикличност која се примећује у животу змија, али и смени годишњих доба, даје даљег подстрека за успостављање чврсте везе у људској мисли између Сунца и змије, те је змија, која је „повезана с подземном тамом [...] супротстављена сунцу као извору светлости“ (Гура 2005: 212). У том смислу се јављају многа веровања у којима је од три сунца, змија усисала у себе два, или да је попила сунце, па се такво „слепо сунце“ види зими, али такође и да је од десет сунчевих зрака, змија узела девет, док је десето спасила ластва (Исто: 212). Напоредо са овим веровањем, остале су и светковине којима би требало да се подстакне бујање природе у пролеће које се везују за „Благовести и Младенце, Тодорову и Лазареву суботу“,⁴ али и у вези са Малом Госпојином, када се змије повлаче у јаме или пећине. „Уз култ плодности и везу рађања и умирања кроз обредне ситуације испољава се спона између светова, било да се подразумева однос између живих и мртвих, земље и неба, мушкарца и жене“ (Самарџија 2012: 24).

Веза змије са земљом, али и са човеком, у спрези је управо са животним циклусом који смо овде описали. Осим сличности у самом имену између речи земља и змија, повезаност ова два ентитета заснива се и на томе „што земља 'испушта' у пролеће змије из своје утробе (змијско станиште се зове 'мртвило'), а у јесен их 'прима' у себе, као своју децу“ (Раденковић 1996: 154–155). Осим змије, „земљин“ је и човек, а он тек као покојник улази у земљу на исти начин како то и змија чини, а као покојник, он постаје заштитник своје породице, те се преко идеје да сваки човек има свог двојника међу змијама, јавља изразито позитивна идеја да је и сама змија „предак-заштитник“ (Гура 2005: 232, Самарџија 2012: 14).

2 Занимљиво је приметити и да је Вук С. Караџић записао да се за змију некада користили и описно име „краса“ и да оно најверовантније потиче од везе са змајем и ватром (Самарџија 2012: 14).

3 То су управо термини којима се одређује змај у *Бевулфу*.

4 Веровања и календарски обичаји повезани са боравком змија у земљи и њиховим изласком у пролеће (Гура 2005: 248–260).

Змија која обитава у земљи познаје све оно што се у тој земљи налази, па тако не чуди да се управо змија јавља као један од чувара закопаног блага⁵ „и неким људима могу да покажу где се то благо налази“ (Гура 2005: 242), а „до њега се не долази на профан начин, дуготрајним и тешким радом, већ се оно добија отварањем земље, силажењем у подземни простор, улажењем у пећину или здање с митским господарем. Његови чувари су: змија, змај, виле, ђаво и друга демонска бића од којих се може и добити“ (Раденковић 1996: 255). Међутим, ови чувари блага такође настањују и „изворе, мочваре и друге *vode*“, а двострукост њихове природе и у овом случају се огледа у томе што „истовремено има везе и са водом и са кишом, али и са ’затварањем’ воде, односно сушом и копном“ (Гура 2005: 216–217), те тако поново мењањем свога станишта, оне утичу и на временске прилике. Змије које бораве у тим водама сматрају се њеним покровитељима, уколико се убију доћи ће до суше, али је интересантно приметити и да се за језера везују некакве крилате змије (СМ: 212). Да бисмо открили шта су заправо те крилате змије, вратићемо се корак уназад и иступити на светлост индоевропске митологије.

Основни мотив у вези са змијом је борба хијерархијски највише постављеног божанства са главним отелотворењем Доњег света. Архаични индоевропски митски мотиви представљају змију коју убија њен божанствени противник. Поређење старих традиција омогућује реконструкцију читавих фрагмената текста овог индоевропског мита, у коме је употребљено древно име змије. (Gamkrelidze & Ivanov 1995: 446)

У оквиру првобитне културе, као одговор на смену годишњих доба, животни циклус свега на свету, смрт и рађање, Праиндоевропљани су себи самима понудили Дрво живота.⁶

Misteriju kosmičkog života simboliše Drvo života. Univerzum je shvaćen kao organizam koji treba da se obnavlja periodično, drugim rečima, svake godine. [...] Smatralo se da je Kosmičko drvo u Središtu sveta i da objedinjuje sva tri područja kosmosa, jer njegovo korenje uranja u Donji svet, a njegov vrh dodiruje Nebo. (Elijade 1991: 41)

5 „Bića ostavljena na blagu, dakle, što se neprestano potvrđuje, bitno određuje njihova veza sa htonskim, bilo da je unapred poseduju, ili da atribute htonskog zadobijaju kroz proces vezivanja. I za omiljenog *zmaja*, na primer, u opštoj tradiciji postoje jasno izdiferencirana verovanja koja ga dovode u vezu sa svetom mrtvih [...]. Na blagu se rado ostavlja i *zmija*, čiji su htonski atributi nesumnjivi i već isticani (Zečević, 1981, 68–74). Još je ovde zanimljivo i da se u tradiciji između zmaja i zmiје ne pravi bitna razlika, odnosno da se oni često i poistovećuju. Na tragove veze ovih bića nailazi se i u pričama o zakopanom blagu, kada se na njemu ostavlja troglava (*Rkp. ZIF-a 257*, br. 69) ili krilata (*SEZ*, 72, 1958, 130) *zmija*, što su u osnovi i *zmajski* atributi, i sl. *Zmaj* je i *kradljivac* duša, a i *đavo* ostavljen na blagu takođe pokazuje ista svojstva, jer *žrtva*, jednom od njega uhvaćena, više ne može da napusti blago“ (Karanović 1989: 65).

6 Или дрво света (в. Toporov 1986; Детелић 1992: 57; Радуловић 2011).

Према њему су се распоређивали и сви облици живота, те је корен подземни свет, стабло свет људи и животиња, а круна свет богова (Раденковић 1996: 196). Различите животиње (које су се делиле на дивље и домаће) бивале су смештене у Доњи, Средњи или Горњи свет, и то тако да су Горњем свету припадале различите птице (орао, гавран, врана, ластва, детлић, гуска, лабуд итд.), Средњем свету су припадали, између осталих, вук, медвед, леопард, пантер, лав, шакал, лисица, дивљи вепар, бизон, дивљи бик, зец, мајмун, слон, а становници Доњег света су били змија, црв, дабар, видра, миш, кртица, корњача, жаба, стршљен, оса, риба итд. (Gamkrelidze & Ivanov 1995: 410).

Сада се можемо сетити да смо раније навели како се у одређењу змије као „гутача“ Сунца наводи да је ластва та која је спасила десети зрак Сунца. Ова супротстављеност према световима у којима су постављене рефлектује се не само према одговарајућем локусу у самој природи него и касније према митској представи ових животиња, а супротстављеност змије и птице је управо оно што ће нам бити важно за даље компаративно проучавање улоге змаја, али и змајевитих јунака у староенглеској и српској епизици.

Да бисмо могли да наставимо даље овај пут кроз усмену књижевност, биће неопходно да дамо још неколико осврта на одређење змаја, за шта смо већ поставили темеље. Змија, која се налази у корену Дрвета живота или Космичког дрвета (Делић 2019: 19), као представник Доњег света, нагриза тај корен или је остављена да напада „птиће чудесне птице“ (Радуловић 2009: 281), јавља се као антагониста насупрот представницима Горњег света, па се тако као једна од варијација на ову индоевропску праоснову јавља и старогермански јасен Игдрасил,⁷ у чијем се корену налази змај или змија Нидхег, који тај корен и нагриза. Он је у сукобу са орлом и увреде које један другом поручују преноси веверица која може да иде од једног до другог света (Радуловић 2011: 537). Нидхег такође представља „симбол хаоса и предстојећег краја света“⁸ (Lindow 2002: 239). Животиња с којом је Нидхег у сукобу везана је за громовника (Радуловић 2009: 281), а сâм Игдрасил је дрво које, према корену речи, припада Одину, нордијском врховном богу, богу грома и олује (Lindow 2002: 248). Мит који се крије у основи јесте мит о борби бога громовника и змаја.

Povodom praznika Nove godine, *purilli*, obredno se izgovarao mit o borbi boga oluje i Zmaja (*illuyanka*). U prvom susretu bog oluje je pobeden, pa preklinje

⁷ Још једна варијанта Космичког дрвета.

⁸ Сви преводи у овом раду дело су аутора текста.

za pomoć druga božanstva. Boginja Inara tada priprema gozbu i poziva Zmaja. Prethodno, ona je zatražila pomoć od jednog smrtnika, Hupašije. On pristaje da joj pomogne pod uslovom da boginja legne s njim; ona prihvata. Zmaj je jeo i pio tako proždrljivo da nije uspeo da side nazad u svoju rupu pa ga Hupašija sveza užetom. Tada dođe bog oluje i bez borbe ubi Zmaja. (Elijade 1991: 125)

Према другој верзији истог мита, бог олује губи своје моћи (очи и срце) у првом сусрету са Змајем и након што успе да их поврати, успева да га коначно победи (Elijade 1991: 126). Борба између громовника и Змаја увек је представљена као неопходни предуслов за успостављање реда, за превладавање уређености над хаосом који је представљен у том ранијем поретку. У том смислу, када у хетитском миту Баал однесе победу над Јамом, који је представљен као „водено чудовиште, седмоглави змај, ’Краљевић Море’, праизвор и епифанија Подземне воде“, с једне стране тријумфује „киша“ над „Морем“ и Подземном водом,⁹ тријумфује вера у поредак, али се и успоставља нови владар, млади бог који је својом победом још и усталио право прворођеног сина које му је Јам бесправно одузео (Elijade 1991: 134). Мит је, дакле, пре „folklorizације” владавину Змаја’ приказивао као period ’haosa’, који dovodi u opasnost same izvore života (Zmaj podjednako simbolizuje i ’delatnu moć’ i mračnu silu kao što su suša, ukidanje pravila i smrt)“ (Elijade 1991: 127).

Мит о богу олује који се бори са змајем како би успоставио ред познат је широм индоевропског подручја (в. Иванов и Топоров 1974). Бог Перкун, који се најчешће представља у облику вола који риче, бљује ватру, с тамноцрвеном брадом и чекићем који му се враћа у руку један је од таквих представника (West 2007: 240). Иако се чини врло мало вероватним, овај бог са севера има свог пандана на југу који је такође бог олује под именом Перун, чије су функције касније пребачене на Светог Илију, а пратећи исти корен, јавља се и назив за Зевсову муњу, Керунос (*Keraunos*), и тиме долазимо до грчког бога олује, громовника који контролише временске прилике, али су све оне функције које су се могле учинити недостојнима врховног бога заправо пребачене на његовог сина Херакла, који је, иако херој, „имао особине сличне особинама бога олује“ (West 2007: 240, 243, 249, 259). Важно је још споменути ведског бога Индру, који је муњом поразио змију Вритру или Валу и на тај начин ослободио воду коју је она зауставила, али је интересантно да се за падање кише много више везује бог Парјања (Parjanya) који се такође представља као во који риче, а његово семе оплођује земљу по којој пада; осим њега, треба поменути још једног бога олује, који се такође представља са црвеном брадом, одликује се способношћу да много поједе и попије, као и Херакле, његова кола вуку две козе, баш као и Перкунова, а као и сви остали богови олује, поразио је змију, али овога пута змију под именом Јор-мунгард, илити Мидгард-змија, а његово име је Тор (West 2007: 250).

⁹ Победа уређеног циклуса кише над поплавама и хаотичношћу мора.

У словенском фолклору на простору Балкана као представници овог мита јављају се горепоменути Перун који убија муњом или громом Волоса или Велеса, а пример тога шта се десило са њиховом митском представом послужиће као објашњење за неке касније проблемске ситуације. Свети Илија је, као небесник и бог олује, попримио одлике Перуна, док је Велес, будући господар мртвих, териоморфизован као Змија или Змај, био врло погодан за преобраћење у Сатану; Велесу, коме је место уз воду, иако богу вечног пролећа, христијанизација ће донети само демонизацију јер су његове инхерентне одлике те које су управо такав поступак и омогућиле (Marjanić 2012: 58–59).

Ова есенцијална подвојеност и немогућност одређења само позитивне или негативне стране суштинска је одлика индоевропског мита. За разлику од хришћанства које намеће искључиве категорије у којима је остављено врло мало простора за валере који би могли унети другачије значење у основну боју, митолошко време и паганска праоснова много су склоније другачијој подели која ће суштински искључити могућност одређења трајне вредности нечему што је непознато. За почетак, Варуна, као господар мора у ведској митологији биће поистовећен са змијом, а осим тога, поистовећени су и Ахи Будхња¹⁰ и Сунце, јер се Сунце ослобађа ноћи излазећи у зору, баш као што се Ахи ослобађа своје коже – ово „jedinstvo suprotnosti“ је оно што ће чинити основу за сва будућа митолошка одређења заједничког порекла антагонистичких јунака, као једне од омиљених тема „za prikazivanje istinskog jedinstva–totaliteta“, те је тако „božanska doktrina [...] paradoksalno poistovećena sa jednim 'znanjem' koje je, bar na početku, imalo 'demonski' karakter“ (Elijade 1991: 174–175).

У енглеској митологији, змајеви се сматрају потомцима проклете Змије и, као такви, природно је да су у машти обликовани као „суро̀ва створења која кољу људе и за које се сматрало да запоседају варљива места у унутрашњости и мрачне дубине великих вода“, а заједно са таквим местом идеја о змају употпуњена је веровањем које највероватније потиче од Римљана, да је ово биће по својој природи склоно нагомилавању блага (Goldsmith 2014: 144). У верским

¹⁰ Топоров (Торогов 1980: 87–88) потврђује да се у српској речи *бадњак* крије рефлекс речи „будхња“, те да се „hrastov *badnjak* može razmatrati ne samo kao transformacija starih predstava o drvetu sveta nego i kao trag arhaičkog lika zmaja pored drveta sveta; up. se e n j e b a d n j a k a, njegovo s p a l j i v a n j e, p o l i v a n j e i kao rezultat svega uvećavanje plodnosti (drukčije govoreći, sa *badnjakom* rade sve ono što i sa zmajem u mitu). Nameće se zaključak da se nekada *badnjak* shvatao kao negativni početak vezan s mlitavom haotičnom stihijom; kada biva pobeđen, on se transformiše u sliku plodnosti, sačuvavši, uostalom, niz tragova svog ranijeg stanja. Posebno u opoziciji koja se sačuvala u tekstovima i ritualu – *Stari badnjak: Mladi Božić* se može videti produžavanje para junaka osnovnog mita – Zmaja i njegovog protivnika, prvom pripada p o s l e d n j i dan S t a r e godine kada sile Haosa privremeno doživljavaju uspon, drugom – p r v i dan N o v e godine, kada pobeđuje kosmično – načelo reda“.

текстовима доступним у то доба (највероватније касни 10. век), истицано је да „црв и змај, који је сам Сатана, муче оне који су се бавили вештичарењем“, док су у другим текстовима црв, змај и змија „управљали пакленим мукама“ (Baker 2013: 226). Извесно је да је под јаким утицајем хришћанских текстова поимање змаја и змије морало бити врло брзо уклопљено у оквире онога што је хришћанство са собом донело, а да је и потенцијално позитивна слика која је могла постојати врло рано морала бити потиснута. Но, избећи ћемо овај степен спекулативности, али свакако да је утицај хришћанства могао бити врло изражен, баш као што смо видели да се то десило у случају словенског Велеса.

Змај као биће дубоких вода јавља се и у словенској митологији, али је његова природа двојака. Наиме, за змаја се сматрало да је диморфан, „то је ватрена птица дуга репа, која при лету око себе баца варнице. Када је међу људима, змај на себе може узети људски облик“ (Зечевић 2007: 67). Механизам за који смо рекли да ће бити веома плодотворан за касније развијање митова налази своју потврду управо на словенском тлу. Срби и Бугари праве разлику између „змаја“ и „хале“ или „ламје“, јер ове друге две су „туђи“ змајеви, оне су носиоци лошег времена и градоносних облака, те се „домаћи“ змај мора са њима борити како би спречио град.

[...] на летећег огњеног змаја делимично [је] пренета функција громовника, његовог првобитног противника, а као његови супарници појављују се други змајски ликови – туђи змај или „хала“ („ала“). Тако је према бугарским предањима појављивање змаја пропраћено муњама; у борби с непријатељским демонима он бљује ватру; испушта огњене стреле (муњу) и баца камење (гром), прогони „халу“ која се крије у дрвету; помаже светом Илији да је погоди муњом [...]. (Гура 2005: 228)

Змај је тај који ће обезбедити кишу, али тек када је она потребна (Зечевић 2007: 66), он се као господар вода коме се приносе чак и људске жртве на тај начин стара за плодност усева, али временом „се свест о његовим позитивним функцијама губи“ (Пешикан-Љуштановић 2012: 44).

Типично представљање бога олује као бика који риче такође је пронашло свој пандан у јужнословенском приказу једног воденог бића које је подлегло врло систематској демонологизацији (Ђорђевић Белић 2013: 112), те је од некадашње слике громовника и његовог противника остала само идеја о томе да чак и када се однесе победа над њиме, остају „погубне последице“ – „распадањем тела савладаног чудовишта некада настају гамад и инсекти [...], мада се аловитост воденог демона потенцира и дуготрајним невременом. Уместо здухаћа, који би се иначе сукобио бранећи свој простор, спајају се паганске и хришћанске представе [...]. Нови заштитник постаје Св. Прокопије, један од огњевитих светаца [...].“ (Самарџија 2013: 71).

Дакле, још једном заменом, уместо бога олује са ликом бика јавља се ламја или аждаја, тј. негативни змај, а позитивни остаје под окриљем хришћанског свеца.

Остаје нам још само једно питање на које је потребно одговорити – ко су здухаћи који би се борили за одбрану сопственог простора против ала?

По веровању у Грузи, човек може бити змајевит. За време велике грмљавине *змајевитија човека* нестане у трен ока. Он одлети у „тешке и суре облаке“ и тамо води борбу са *алама*. *Змајевитији људи* се разликују од осталих по неким душевним особинама. Они су жустри, преки, несмишљени, а осим тога, и снажни. (Зечевић 2007: 130)

Исто потврђује и Гура (2005: 218) говорећи да се „код таквог антропоморфног змаја дух за време олује одваја од тела и одлеће да се бије с градоносним облацима“. Постоји још једна чињеница која се не сме заборавити, а у вези је са плодношћу коју обезбеђује змај, која некада није искључиво ограничена на плодност усева. Наиме, змај је „опеван превасходно као љубавник и отмичар жена“ (Пешикан-Љуштановић 2002: 41).

Иначе се веровало да су деца рођена са змајем мушког пола. Та су се деца рађала са натприродним способностима и са изузетном снагом. Веровало се да су то људи које нико не може савладати, а били су и необично мудри. Оваква су веровања свакако била повод што су гласовити јунаци поред свога имена имали и надимак Змај. Вук, унук последњег владара Србије, Ђурђа Бранковића, и син деспота Гргура, у народној песми имао је надимак Змајогњени. Тај је надимак добио пошто се у борби против Турака истицао великим јунаштвом. (Зечевић 2007: 69)

Да би се потврдило змајевско порекло, било је потребно довести у питање истинско порекло, тј. требало је увести могућност непознанице истинских родитеља, или, пак, одвојености од правих родитеља. То је управо оно што чини народни певач када

рационализује питање порекла у одговору Змаја-Огњеног Вука да је рођен као посмрче (Милутиновић, 1837, бр. 104). Међутим, познато је да је Вук, када је Гргур преминуо, 1459, имао око двадесет година. Дакле, несигурност око тога ко је била мајка деспота Вука поезија инвертује у нелегитимност с очеве стране – Вуков отац постаје митски предак, змај. (Перић 2008: 26)

Везе у које ступа змај са женама (и то увек само „чистим“, „што Чајкановић сматра остатком старије, божанске природе“), дају чувене змајевите јунаке, а „у епици њега, као великог јунака и борца, може савладати само јунак истих квалитета (Вук Анђелић, Краљевић Марко) или други змај“ (Детелић 1992: 62).

Веза са змајем се углавном не износи непосредно, баш као што је то илустровано у песми *Царица Милица и змај од Јасирејца* (СНП

II, 43°) (Перић 2008: 48). Змај који у тој песми долази царици Милицы „на бијелу кулу“ већ годину дана¹¹ и која научена успева да сазна на који се начин може убити јунак,¹² говори да је се једино плаши Змај деспота Вука:

Јер ја Вука одавно познајем:
Кад смо били ђеца у лудости,
У Јастрепцу високој планини,
Те кад би се игре поиграли,
Свагда би ме надиграо Вуче;
Њега с' бојим на земљи јунака.
(СНП II, 43°)

Осим чињенице да су делили исто станиште, битно је такође напоменути и да је гора или планина пребивалиште змаја „најраспрострањенија варијанта трансформације дрвета света“, те се овај змај „може повезати с представом о дрвету света у чијем корену леже змај, змија или риба“ (Пешикан-Љуштановић 2002: 192). Моћи ћемо да претпоставимо да је повлачење паралеле између ова два „змаја“ у том случају још један од примера подвојености о којој смо говорили када смо указивали на „јединство супротности“ као једном од устаљених мотива у индоевропској традицији. И сâм Змај Огњени Вук је, према песми, тужан кад прими књигу од цара Лазара, док царица Милица указује на сличност њихових спољашњости. Идеја о потицању из истог корена, о имању једнаких способности,¹³ али о суштинској подвојености¹⁴ о којој смо говорили још у индоевропском миту, где је демонско била основа божанског знања, у овој песми је у потпуности развијена. С једне стране, можемо посматрати ову идеју као суштинску подвојеност једног бића на два, у којој се добро одељује од лошег, али да при томе и једно и друго задржава карактеристике оног другог, па би „двобој са змајем на симболичком плану могао бити приказ трагичног унутрашњег лома, сукоба две различите стране властите природе“, који се „претвара у чин немотивисаног неверства, или у слепу послушност упркос последицама“, те тако „древна прича о цикличном обнављању плодности и установљењу хармоније [...] клизи у причу о индивидуалном чину, који, мотивисан љубављу, љубомором, или сујетом, угрожава интересе колектива“ (Пешикан-Љуштановић 2002: 169). С друге стране, пак, можемо истаћи да је антропоморфни змај (змајевић) „трајно социјализован“, он „постаје заштитник једне заједнице и њених добара, док 'туђи' змај постаје опасан, штеточина“

11 Данијела Петковић (2019: 30) указује на то да се у основи напада на жену крије древни мит о змајеборству.

12 О истом мотиву у коме јунакиња успева да се спаси тако што сазнаје где се налази слаба тачка „злотвора“ говори и Владимир Ј. Проп у *Историјским коренима чаробне бајке* (2013).

13 Змај Огњени Вук у овој песми лети под облаке, баш као и змај.

14 „Прича о змајеубици у основи варира древни космогонијски мит“ (Сувајџић 2012: 44).

(Перић 2008: 235). Дакле, још једном можемо видети на делу народну митологију која је остала у виду споменика у усменој књижевности, али, у исто време, и те како снажне наносе индоевропске традиције, која нам указује да је све што постоји део оног другог и да је свако одвајање и строго разграничавање, неминовно искључивање макар једног аспекта науштрб неког другог. Змај се, у овом случају, „јавља као *alter ego* историјских јунака“,¹⁵ а њега су задобили својим магичним пореклом, али и способношћу да се, попут здухаћа, одеде од сопственог тела и боре против немани.

Осим ових, постоји још неколико симбола змајевитости, а то су знамења која има дечак има на рођењу, али и брзина раста и снага којом се одликује.

У песми број 21 *Ерлајенској рукојиса* [...] реч је о Јерини, која Турцима хоће да преда унука Максима, сина слепога Стефана. Јеринин разговор са пријатељима, везирима, дочује лепа Анђелија. Плаче! Слепи Стефан је пита за узрок туге. Чувши га, саветује је да пише будимском краљу, да овај узме дете на чување. (Љубинковић 2008: 27)

У Милутиновићевој верзији песме *Змај Оињени Вук* (152°) наводи се да је отац слепи Гргур и да је узрок Анђелијине туге исти, само што овог пута дете предају на чување Вукашину и оно тамо расте изразито брзо (Ређеп 1991: 203). У поменутој песми *Ерлајенској рукојиса*, Јерина наводи узрок њене стрепње због које сматра да дете треба да се одведе:

Везирови, моји пријатељи,
у мог сина слијепога Стефана
нашло му се оно мушко чедо
а у чеда чудан белег има:
из главе му златне косе расту.
(ЕР, 21°)

Разлог зашто Јерина „златне косе“ види као „чудан белег“ можемо пронаћи у одређењу злата као метала који се због своје непролазности везује за хтонски свет, који се сматра вечним, али оно такође својом бојом представља „одраз сунца, његов други, подземни лик“ (Раденковић 1996: 256). Змај Огњени Вук је, осим тога, рођен и са осталим знамењима змаја или змије,¹⁶ као што су орлово крило, змајево коло под пазухом, а осим тога и бљује ватру (Српски рјечник, *Змајоњени*).

15 Као што је, између осталог, и случај са Секулом, још једним змајевитим јунаком, који се претвара у змију, „своје демонско Ја“ како би се борио против Султана (Шмаус 2011: 364).

16 Он о овом знамењу и говори Ђерзелез-Алији у песми *Смрћ Змај-Оињана Вука*: „на прси му змија преплетена, / под пазухом крила позлаћена, / из очих му муње сијевају, / а из зубах огањ искакаше“ (СМ, 104°, 95–98), кога певач, интересантно, у једном тренутку назива „Але“ (118), а на самрти му видају ране змија, вила и вук. У варијанти из Богишићеве збирке (16°), ране му видају вила из планине и змај.

Ваљало би још поменути и да се на мегдану Змај Огњени Вук појављује испред зеленог шатора и обично је на копљу које је пободено у земљу златна јабука (*Змај-десјош Вук осваја Силеиш*, EP, 59°), а познато је да су змај, змија и аждаја чувари вода у којима се крије нешто вредно, као што је буква са јабукама, „златне јабуке Хесперида“, „цвет вечног живота“, док је „вода и сама – као и бића која се за њу везују – граница која не само дели овај свет од оног, већ је и чува забрањене тајне и посвећена знања од непосвећених смртника. Могуће је, ако се сетимо космогонијских митова, да су вода и зооморфни чувари првобитно били јединствено биће, попут Великог Змаја – Воденог Хаоса“ (Детелић 1992: 94). Зелена боја¹⁷ се сматра бојом у коју се облаче „онострана“ бића, између осталог и ђаво, како је то назначено у *Сер Гавејну и зеленом виџезу* (*Sir Gawain and the Green Knight*) (Miller 2000: 289–290).

Индоевропска истраживања омогућила су нам да велике раздаљине спојимо некада јачим, а некада нешто слабијим нитима, па се тако у овом случају може говорити о сличностима које постоје између Беовулфа, као потенцијалног змајевитог јунака и Змаја Огњеног Вука. На сличности у индоевропским митовима указао је Калверт Воткинс (Calvert Watkins) који у својој студији *Како убити змаја* (*How to Kill a Dragon*, 1995) говори о формули¹⁸ убијања змаја – сублимираном индоевропском миту о убијању змије који је пронашао своје одјеке широм индоевропског простора. Један од њих је и староенглески еп *Беовулф*, а ми ћемо покушати даље да укажемо какве импликације то може имати уколико упоредимо змајевитог јунака српске усмене књижевности са староенглеским епским јунаком.

Беовулф је јунак за кога сазнајемо када чујемо да су у данском замку Хеороту завладали тама и страх које је за собом посејало страшно биће, Грендел. Беовулф, за кога песник каже да је био човек са снагом тридесеторице у својој руци (*Beowulf* (K), 379–381; *Beovulf* (I. K.), 44), креће у помоћ Хротгару.¹⁹ Говорећи о томе шта Змај Огњени Вук чини, Перић (2008: 176) истиче (као што смо то, између осталог видели у горенаведеној песми) да „јунак брани своје и туђе дворе и куле, али, као вазал, може бранити приватност интимног простора владарског дома од змаја-насилника“. Грендел у овом случају није змај, али је такође демонско биће које је по свом облику, а према

17 „У низу примера зелено је атрибут који се везује за демонска бића – за ђавола, вештицу, вилу и змаја“ (Раденковић 1996: 305).

18 Као сопственом доприносу Пери-Лордовој теорији формулативности.

19 Као што што то чини и Змај Огњени Вук када га будимски краљ позове да га обрати од Злоте Протопопе, тј. да изађе уместо њега на мегдан у песми *Змај Десјош Вук и Злошта Прошјошја* (САНУ II, 79°) у име тога што га је одгајио и што му је дао земљу.

одређењу чудовишта из књиге *Liber monstorum de diversis generibus*, заједно са својом мајком „припада хуманоидној групи, огњени змај²⁰ змијској групи, али осим опште таксономије, њихови портрети се не појављују у књизи *Liber monstorum*“ (Anderson & Richards 2010: 90).

Након што своју снагу докаже у борби са Гренделом, кога поражава без икаквог оружја, чиме се изједначава са богом Тором (Orchard 2003: 121), одлази да се други пут бори са Гренделовом мајком, која живи у планини, у језеру које се налази код корена замрзнутог дрвећа; то језеро ноћу гори, а када је време олујно, до неба се с језера подижу „тамни таласи“ (*Beowulf* (K), 1373–1374; *Beovulf* (I. K.), 68–69). Поред свега, Гренделова мајка на дну своје пећине чува и благо, али осим тога и мач који су исковали дивови, а који Беовулфу помаже да је победи – Беовулф овим чином показује да је у стању да пређе границу коју вода представља,²¹ као и да освоји магични предмет, иако се он, у овом случају, распада након што је обавио своју функцију, те тиме испуњава још један услов змајевитости јунака (Перић 2008: 189).

Пре него што наставимо пут ка последњој препреци на коју Беовулф наилази, зауставићемо се само на час на још неким битним одликама, које могу послужити као извесне паралеле између два јунака. Оно што смо навели као један од првих услова за претпостављање змајевитости јунака јесте чињеница да је његово порекло проблематизовано. За Беовулфа то свакако не можемо рећи јер се кроз читав еп назива Ектеовим сином и говори се да је племени тог порекла. Међутим, постоји једна чињеница која може донекле оспорити ту сигурност, а која иде у корист каснијег напретка и развоја Беовулфа као младог јунака. Наиме, поткрај самог епа, пре него што ће се сукобити са змајем, Беовулф наводи да га је од његовог оца на чување узео господар њиховог народа, Хретел (*Beowulf* (K), 2428; *Beovulf* (I. K.), 95). Паралела која постоји између Беовулфа и Змаја Огњеног Вука који је остављен на чување будимском краљу намеће се сама по себи.²²

Битан аспект змајевитости јесте и магично брз раст и снага коју јунак испољава од најранијег периода, а ту опет наилазимо на један куриозитет у вези са староенглеским епом. У самом наслову овог епа крије се вук бога Беова (North 2006: 48). Према осталим тумачењима, његово име може се читати као кенинг који означава „вука

20 Змај са којим се Беовулф бори на крају пева и, због задобијених рана, умире.

21 Говорећи о прстенастој композицији *Беовулфа*, Џон Д. Најлс (Niles 1979: 930–931) закључује да управо распоред три Беовулфове битке указује на то да је централна тема понирање у свет мртвих у који силази зарањајући у језеро у које нико други не може и не сме да зарони – примећује паралелу која постоји с *Илијадом* и *Одисејом* у том смислу.

22 „Индоевропска традиција бележи праксу одгајања будућег хероја ван дома, често под ујаковим надзором“ (Петковић 2019: 286).

пчела“, па у том смислу „непријатеља пчела“, што би га заправо чинило медведом (Orchard 2003: 120). Међутим, како у српском, тако и у другим индоевропским језицима постоји тенденција да се имена неких животиња подвргну табуу, као што је то случај са медведом, те постоји велика вероватноћа да је то управо оно што се десило код имена овог јунака. Сличности које постоје између њега и Тора базирају се управо на овој вези са медведом (Orchard 2003: 120), а постоји и прича о „Медведовом сину“ у којој јунак одлази да пронађе два углавном циновска чудовишта која су повезана родним везама, а различитих су полова, и на крају их убија обоје (Rauer 2000: 12). Оно што га такође повезује са Тором јесте и тип борбе у коју се упуштају, јер се бог грома увек бори против ђавола, демона, дивова, али испод свега тога лежи „индоевропски концепт чудовишног рептила који је повезан са водом и лежи у њој или јој зауставља ток“ (West 2007: 255). Ипак, Беов је и име Хротгаровог претка који је био врло плодноносан владар, а његово име би подразумевало бога земљорадње, који носи име Барли, илити јечам. Оно што је важно за њега јесте да је у својој раној младости основао дружину, баш као и Волх Всеславјевич, који се наводи као његов потенцијални словенски пандан²³ баш по брзом стасавању и невероватним подвизима у младости (Anderson & Richards 2010: 37–46). Сам Беовулф је имао неславну младост, али је његов први подвиг подразумевао пливачко надметање са Бреком (Brecsa), као и убијање девет²⁴ водених немани.²⁵ Сличност са Тором поново ћемо наћи и у томе што се Тор такође одликовао магичном способношћу раста (Orchard 2003: 120).

Снага и непобедивост, као и стално излагање ризику, али и мудрост, као што смо већ напоменули, одлике су змајевитог јунака. У староенглеском језику и епу, у оквиру одређења елемената који чине једног јунака, постоје три термина који се практично не могу превести на савремени енглески језик, а да се при томе не изгуби неки од делова значења. Термин *wyrd* негде се преводи као фатум, негде као судбина, али оно што је битно знати јесте да овај термин не означава непроменљиви ток догађаја, он је нешто што може да се деси, Бог зна исход тих догађаја, али све што је потребно јесте да довољно велики јунак изложи себе ризику и могуће је променити ток догађаја (Anderson & Richards 2010: 407). Херојски тренутак је управо онај у коме „јунак, мењајући *status quo*, предузима радикални ризик, мења *wyrd*, и тим чином примењује своју слободну вољу“ (Anderson & Richards 2010: 408).

23 А при томе је и пандан Змаја Огњеног Вука, према студији *Териоморфни јунаци словенске епике* Драгољуба Перића.

24 Магијски број, толико се корака удаљио Тор од змије која га је смртно ранила (Rauer 2000: 44–45), по чему поново указује на Беовулфа који се рањен удаљава од свога противника, на толико је делова Водан исекао митског рептила (Watkins 1995: 425).

25 Према нордијској митологији, богиња мора Ран има девет кћери чија су имена повезана са именима таласа (Lindow 2002: 258).

Мудрост се у староенглеском крије под именом *gethylde*, а односи се на тренутак у коме се доноси одлука у бици. Баш као што ни Змај Огњени Вук у корпусу поменутих песама не поступа исхитрено него чека прави тренутак и изазива непријатеља да први крене у напад, тако и Беовулф показује мудрост у борби са сва три чудовишта јер никада не напада пре него што је одредио прави тренутак, што се посебно види када у борби против Грендела схвата да мора жртвовати једног од својих људи како би могао да процени на који је начин најбоље борити се са чудовиштем²⁶ (Anderson & Richards 2010: 438). Осим мудрости, битна је и храброст, а она се одликује и основним инстинктом за преживљавање који се у бици манифестује у виду ратничког беса,²⁷ или на староенглеском *ellen*. Бес може бити и из добра и из зла и то је оно што разликује Беовулфа од Грендала и змаја, а Змаја Огњеног Вука од Алије Ђерзелеза.²⁸

И тако смо коначно дошли и до последње битке, опремљени свиме ониме што чини једног великог јунака, који се налази пред последњим испитом. Свестан да тек смрћу затвара круг свом јуначком животу и даје му нову узвишеност (Перић 2008: 79), Беовулф не оклева да изађе на последњи мегдан, иако би требало да га у томе спречава краљевска дужност.²⁹ Борба за коју се Беовулф припрема је борба у којој се чини да он више није тако сигуран у своје способности, као да предосећа да му је та битка последња и да се, попут змаја који се разјарио јер му је украден пехар, припрема за последњи и најважнији тест који ће бити у стању да положи, али ће у исто време и свој живот изгубити. Неки критичари у тој трагици виде и мотиве који су накнадно уведени из старозаветних текстова,³⁰ те да је Беовулф свестан да је Бог љут на њега, а да је змај попут Левијатана

26 Алтернативно тумачење овог поступка може се пронаћи у обрасцу приче о повученом јунаку (*the withdrawn hero*), према којем јунак мора да се повуче како би штета била учињена и да потом врши одмазду, који је преплетен са обрасцем приче о смрти јунака који је замена за главног јунака (*the death of the substitute*) како то примећује Алберт Б. Лорд (Lord 1991: 140–146).

27 Можемо пронаћи сличност између беса германских ратника и Ахилејевог гнева о којем Хомер пева у *Илијади*. На примеру песме *Порча од Авале и Змајоњени Вук* (СНП II, 93°), Александар Лома (2021) указује на даље сличности које постоје с *Илијадом*, на име на борбу која се одвија између Хектора и Ахилеја испред тројанских зидина и на борбу која се одвија испред зидина Авале између Порче од Авале и Змаја Огњеног Вука.

28 Који се такође одликује непробојношћу одела, тј. недодирљивошћу све док Змај Огњени Вук не употреби лук и стрелу у песми *Женидба Змај-Десјоша Вука* (СНП II, 92°). Једнако је тежак мегдан који Змај Огњени Вук дели са Бојичић Алијом у песми *Бојичић Алија и Змај-оњени Вук* (СНП VI, 58°) у којем му такође љуба помаже (у првој поменутој песми му помаже речима, а у другој делима).

29 Према германском кодексу, краљ не сме да доведе себе у опасност и на тај начин потенцијално угрочи читав народ, а Беовулф управо то, због јуначког поноса, и чини (Baker 2013: 217).

30 Међутим, Калверт Воткинс (Watkins 1995: 324–329) наводи да је ова двосмерност односа, тј. могућност да и змија/змај убије јунака карактеристична за формулу основног мита („херој убија змију“).

који се припрема да све збрише, а „по први пут исход спиритуалне битке није познат“ (Goldsmith 2014: 143). Не смемо заборавити да је овај еп настао након што је христијанизација већ отпочела на британским острвима, те да је једна од могућих интерпретација свакако та да се скоп овим епом опрашта од времена у којем су богови владали, а јунаци се борили против немани (Bloom 2008: 96). У самом епу се Беовулф пореди са Сигемундом и Херемодом, а иако се чини да скоп очекује да је његова публика већ била упозната са причом, он се труди да је детаљно опише (Orchard 2003: 107). Према једној германској легенди (Volsung), легендарни херој Сигуртр (Sigurthr) (а у *Беовулфу* је исту улогу добио његов отац, Сигемунд) трага за змајем Фафниром, који је иницијално био људског обличја и који је почео да нагомилава благо због којег га херој и изазива, те га на крају и убија (Rauer 2000: 41). Иста улога остављена је и богу Тору, који, како би спречио уништење читавог света, излази на мегдан са змајем, а потом, након што бива рањен, повлачи се девет корака и умире заједно са својим непријатељем (Rauer 2000: 44–45). Беовулф се сукобљава са змајем да би зауставио даље уништење своје земље, али и да би се последњи пут доказао као велики јунак. Он не дозвољава да било ко од његових сабораца буде поред њега и сам стаје да громогласном риком изазове змаја да изађе из пећине.³¹ Ово је врло споран тренутак и доста се полемисхе зашто Беовулф одлази сâм у борбу. Џон Лејерл (John Leysterle) у свом чувеном тексту наводи да постоји суштинска подвојеност у оквиру германског кодекса која доводи до овако проблемске ситуације у којој Беовулф јунак мора да се бори, а Беовулф краљ не сме да се бори (према Baker 2013: 217). Већ смо видели да је двострукост оно што је врло интересантно још од најранијих митова и да се радо претвара у наратив. Друга могућа интерпретација остављена је у самом тексту, где краљ Хротгар, кроз пример Херемода, упозорава Беовулфа на опасност од тога да почне благо да сакупља само за себе, да не постане халапљив и превише поносан, да буде свестан пролазности своје снаге и своје славе, да се чува гордости (*Beowulf* (K), 1700–1784; *Beovulf* (I. K.), 76–79). Можемо ли да не приметимо да је Беовулф, у својој поноситости, можда почео да личи на змаја који је и сâм, према легенди, некад био човек?³² У том смислу, занимљива је следећа реченица из Перићеве студије:

31 Као што то чине и многи други јунаци, између осталих и Херакле (Anderson & Richards 2010: 438).

32 „Na blagu se, znači, neprestano prepliću i jedni u druge pretvaraju čuvari sa ljudskim osobinama, natprirodna bića i životinje. Svi oni istovremeno imaju, ili mogu zadobiti, svojstva i jednih, i drugih, i trećih. Zato čuvari i nisu nikada sasvim određeni prema prirodi i obeležjima već su protejska i u svojoj osnovi ambivalentna bića, nikad sasvim dokučena ni dokučiva. A, budući da su takvi, nepoznati i nesaznatljivi, čuvari su i opasni, pa stoga za čoveka (tragaocе) i tabuisani. I kao takvi, oni obeležavaju prostore u kojima se, u vezi s blagom i čuvarom ukrštaju u kvalitetu realnog iskustva i čuda, odnosno zaista prebivaju u svetovima 'na međi' (Lič, 1983)“ (Karanović 1989: 80).

Стога, змајевити јунак и змај-противник међусобно се приближавају, како у погледу физичког изгледа тако и улогом медијатора, амбивалентног бића које може обезбедити благостање, пружити заштиту, али и угрожити колектив. Сачуване представе у песмама показују да се различитост комплексних ликова змаја и змајборца, заправо, своди на суштинску идентичност. (Перић 2008: 52)

Нећемо отићи тако далеко да тврдимо да је то једина могућа интерпретација, али свакако да је врло индикативно поистовећивање и да прећутани делови у епу, који се могу ишчитати уколико се упознамо са самом митологијом у оквиру које настају епови, могу осветлити много скривених углова, баш као што је то и у овом случају.

Након завршене битке у којој своју смрт налазе и Беовулф и змај, они леже један окренут другом, „две смрти које чине баланс“, а змај „спава сном мртвих“ (Watkins 1995: 506). Злато за које се Беовулф борио како би могао да буде поново дарезљив уништено је рђом коју прво нису видели и схватају да је злато било уклето (*Beowulf* (K), 3047–3057; *Beovulf* (I. K.), 109). Велики јунак, несебично желећи да исправи оно за шта је могао бити осуђен, одлази уз велику ватру у Валхалу са златом које је од змаја преузео.

Драгољуб Драгојловић (2008: 60) сматра да се „здробљене главе ‘водених наказа‘“ могу тумачити као „Христова победа над Сатаном у лику змаја“. Уколико *Беовулфа* посматрамо као еп у коме се скоп поздравља од паганског времена, онда бисмо могли рећи да је и сâм еп својеврсни омаж победи хришћанства над паганством. Али да ли бисмо тиме нанели зло чињеници да је и сама паганска основа послужила за даљи развој хришћанског наратива?

Да ли је Беовулф заиста змајевити јунак не можемо са сигурношћу одредити, макар не на основу овог кратког приказа, али импулсе сличности, као и приличну изједначеност наративне потке можемо узети као основу са које можемо касније развијати идеје и тражити даље паралеле. Чињеница да је Беовулф, баш као и Змај Огњени Вук, одведен рано од породице, да се одликује огромном снагом, да након детињства које није обећавало постаје борац каквом нема премца, да може да победи само снагом свог стиска, да се бори управо са змајем и да у боју са змајем (оним који му је једнак) и умире, те да му је идејни претходник Громовник германске митологије указују на то можемо рећи да је Беовулф змајевити јунак на онај начин на који је то препознато у српској усменој књижевности. Једна од најевидентнијих разлика је свакако непостојање приказа знамења на начин на који су они изнети у наведеном корпусу песама о Змају Огњеном Вуку, али су назнаке (нпр. рика којом изазива змаја на мегдан) и те како присутне.

Нестанком публике и променом сензибилитета народа, како то истиче Герхард Геземан (2002: 50–51), нестаје и сигурности с којом бисмо могли да приступимо тексту и да из сопственог знања проговоримо о ономе што примећујемо као сличности. Ипак, опсежност грађе нам може бити од велике помоћи у овом случају, те верујемо да будућа истраживања ове теме могу да се усмере управо на дубинску анализу постојећих корпуса у циљу изналажења сличности и разлика које постоје већ и на површини портрета ова два јунака.

ИЗВОРИ

- Богишић: Богишић, Валтазар. *Народне њесме из старих највише њриморских зайиса*. Београд: Гласник српског ученог друштва, 1878.
- ЕР: Геземан, Герхард. *Ерланџенски рукопис старих српскохрватских народних њесама*. Сремски Карловци, 1925.
- Караџић, Вук Стефановић. *Српски рјечник исјумачен њемачкијем и латинскијем ријечима*. Беч, 1852. [Београд: Нолит, 1977.]
- САНУ II: *Српске народне њесме из необјављених рукописа Вука Сџефа Караџића*. Књ. II. Живомир Младеновић и Владан Неџић, прир. Београд: САНУ, 1974.
- СМ: Милутиновић, Сима Сарајлија. *Пјеванија црнојорска и херцеговачка*. Доброило Аранитовић, прир. Никшић: НИП „Универзитетска ријеч“, 1990.
- СНП II: Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне њесме*. Књ. II. Сабрана дела. Књ. 5. Радмила Пешић, прир. Београд: Просвета, 1988.
- СНП VI: Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне њесме*. Књ. VI – 2. државно издање. Љубомир Стојановић, прир. Београд: Државна штампарија, 1935.
- Beovulf* (I. K.): *Beovulf. Staroengleski junački spev i odlomci junačkih pesama*. Ivanka Kovačević (prev.). Beograd: Narodna knjiga, 1983.
- Beowulf* (K): Fulk, Robert D. et al. *Klaeber's Beowulf and The Fight at Finnsburg* (fourth edition). Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, 2008.

ЛИТЕРАТУРА

- Геземан, Герхард. *Студије о јужнословенској народној епизици*. Предео Томислав Бекић. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, Вукова задужбина, Матица српска, 2002.
- Гура, Александар. *Симболика животиња у словенској народној њрадицији*. Превели Људмила Јоксимовић и др. Београд: Бримо, Логос, „Глобосино“ – Александрија, 2005.
- Делић, Лидија. *Змија, а српска. Концептуализација у усменом фолклору*. Андрићград – Вишеград: Андрићев институт, 2019.

- Детелић, Мирјана. *Митски простор и етика*. Београд: САНУ, 1992.
- Драгојловић, Драгољуб. *Пајанизам и хришћанство у Срба*. Београд: Службени гласник, 2008.
- Ђорђевић Белић, Смиљана. „Власински водени бик: фолклорни текст, ритуална пракса и замишљање заједнице“. *Aquatica*. Ур. Мирјана Детелић и Лидија Делић. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2013. 103–130.
- Зечевић, Слободан. *Митска бића српских предања*. Београд: Службени гласник, 2007.
- Иванов, Вячеслав Всеволодович и Владимир Николаевич Топоров. *Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов*. Москва: Академия наук СССР, Институт славяноведения и балканистики: Издательство „Наука“, 1974.
- Лома, Александар. „Српска ’Мала Илијада‘“. Ур. Лидија Делић и Снежана Самарџија. Београд: Удружење фолклориста Србије: Балканолошки институт САНУ, 2021. 15–42.
- Љубинковић, Ненад. „Ерлајенски рукопис старих српскохрватских народних песама и лајпцишка Пјеванија Симе Милутиновића“. *Српско усмено стваралаштво*. Прир. Ненад Љубинковић и Снежана Самарџија. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2008. 19–68.
- Мелетински, Јелеазар М. *Увод у историјску поезију епа и романа*. Београд: Српска књижевна задруга, 2009.
- Перић, Драгољуб. *Териоморфни јунаци словенске епике. Волх Всеславјевич и Змај Огњени Вук (компаративно-типолошка анализа)*. Београд: Београдска књига, 2008.
- Петковић, Данијела. *Јунак и сиже епске песме*. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2019.
- Пешикан-Љуштановић, Љиљана. *Змај Деспој Вук – мит, историја, песма*. Нови Сад: Матица српска, 2002.
- . „Аждаја/ала као женска хипостаза змаја?“. *Гује и јакреји*. Ур. Мирјана Детелић и Лидија Делић. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2012. 43–56.
- Раденковић, Љубинко. *Симболика светиња у народној мајици Јужних Словена*. Ниш: Просвета, 1996.
- Радуловић, Немања. *Слика светиња у српским народним дајкама*. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2009.
- . „Дрво света. Проблем поетике једноставних облика на примеру једне формулне слике“. *Жива реч*. Ур. Мирјана Детелић и Снежана Самарџија. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2011. 535–550.
- Ређеп, Јелка. *Гроф Ђорђе Бранковић и усмено предање*. Нови Сад: Издавачко-књижевна агенција „Прометеј“, 1991.
- Самарџија, Снежана. „Ко се крије иза змијског свлака?“. *Гује и јакреји*. Ур. Мирјана Детелић и Лидија Делић. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2012. 13–41.
- . „Из дубина и вирова. Представа о подземном свету у српској усме-

- ној прози“. *Aquatica*. Ур. Мирјана Детелић и Лидија Делић. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2013. 65–84.
- Словенска митологија. Енциклопедијски речник. Редактори Светлана М. Толстој и Љубинко Раденковић. Београд: Zepher Books World, 2001.
- Сувајџић, Бошко. *Дновиде воде*. Нови Сад: Orpheus, 2012.
- Шмаус, Алојз. *Спјудје о јужнословенској народној епизици*. Београд: Завод за уџбенике, 2011.
- Anderson, Earl R. & Richards, Mary P. *Understanding Beowulf as an Indo-European Epic: A Study in Comparative Mythology*. New York: The Edwin Mellen Press, 2010.
- Baker, Peter S. *Honour, Exchange and Violence in Beowulf*. Cambridge: D. S. Bauer, 2013.
- Bloom, Harold. *Bloom's Guides: Beowulf*. New York: Infobase Publishing, 2008.
- Elijade, Mirča. *Istorija verovanja i religijskih ideja I*. Prevela Biljana Lukić. Beograd: Prosveta, 1991.
- Gamkrelidze, Tamaz V. & Ivanov, Vyacheslav. *Indo-European and the Indo-Europeans: A Reconstruction and Historical Analysis of a Proto-Language and a Proto-Culture*. New York: Mouton de Gruyter, 1995.
- Goldsmith, Margaret E. *The Mode and Meaning of Beowulf*. London: Bloomsbury Academic, 2014.
- Karanović, Zoja. *Zakopano blago – život i priča*. Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo: Institut za jugoslovenske književnosti i opštu književnost Filozofskog fakulteta u Novom Sadu, 1989.
- Lindow, John. *Handbook of Norse Mythology*. Santa Barbara: ABC-CLIO, Inc, 2001.
- Lord, Albert Bates. *Epic Singers and Oral Tradition*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1991.
- Marjanić, Suzana. „Zmaj i junak ili kako ubiti zmaja“. *Гује и јакреји*. Ур. Мирјана Детелић и Лидија Делић. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2012. 57–80.
- Meletinski, Eleazar M. *Poetika mita*. Preveo Jovan Janićijević. Beograd: Nolit, 1983.
- Miller, Dean A. *The Epic Hero*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2000.
- Niles, John D. “Ring Composition and the Structure of *Beowulf*”. PMLA 94.5 (1979): 924–935. JSTOR. Web. 23 September 2020.
- North, Richard. *The Origins of Beowulf: From Vergil to Wiglaf*. New York: Oxford University Press, Inc, 2006.
- Orchard, Andy. *A Critical Companion to Beowulf*. Suffolk: D. S. Brewer, 2003.
- Rauer, Christine. *Beowulf and the Dragon: Parallels and Analogues*. Suffolk: D. S. Brewer, 2000.
- Toporov, Vladimir N. „Badnjak“. *Delo* XXVI/11–12 (1980): 78–93.
- Toporov, Vladimir N. „Drvo sveta“. *Savremenik* 9/10 (1986): 250–256.

West, Martin L. *Indo-European Poetry and Myth*. New York: Oxford University Press, 2007.

Watkins, Calvert. *How to Kill a Dragon: Aspects of Indo-European Poetics*. New York: Oxford University Press, 1995.

Danijela Mitrović

The Dragon-like Heroes of Serbian and English Epic Poetry

Summary

Comparative foundation in folklore research should equip us with the necessary tools to disentangle the intricate web of oral pasts of different cultures. This web might be made of the same material, but methods and techniques could vary, and that is the moment in which the comparative scholarship becomes indispensable. This paper aims to show that the dragon-like heroes who exist in Serbian epic poetry under that name, could be a remnant of an older tradition and that we could postulate their existence in other epic poetries, including in particular English epic poetry. The application of the knowledge regarding the interpretations of snakes, dragons and thunder gods in both of these national poetries and their respective folklores, guides the way in which it is discovered that many, if not all, of the interpretations could be applied to the qualities of the dragon-like heroes both in Serbian and English epic poetry. Both Zmaj Ognjeni Vuk and Beowulf can be seen as dragon-like heroes through their virtues of early maturity and enormous strength, through their ability to fight in battle more bravely and more intelligently than other heroes. They are able to beat other dragons due to the qualities which they share with them, they are the champions who are sought in the trying times of numerous kingdoms, and they are the sole protectors of the safety of various mead-halls. The early Christianisation that was carried out on the British Isles probably contributed to the early conversion and negative valorisation of epic heroes of the old, pagan times. Therefore, it takes time to single out the positive elements which are attributed to Beowulf and to put them in the right perspective. However, the epic tradition in the Balkans has had a much greater impact and the negative elements are almost completely diminished. This could be the reason why it might seem rather difficult to put the sign of equation between these two epic heroes. Nevertheless, both of them have the same qualities and exhibit remarkable similarities once they are compared in greater detail: they are both orphaned (historically more or less correctly), they both displayed unusual feats of bravery in their early lives, they are both considered to be of extreme importance to their respective kingdoms as peerless heroes. Yet, at the very first glance it seems almost impossible to say that they are similar. Although many layers have been added over the course of time, the tradition which seems to be shared emerges in both epic poetries in its essential uniqueness, despite different embellishments.

Keywords: Zmaj Ognjeni Vuk, Beowulf, dragon-like hero, dragon, snake, thunder gods

Примљено: 14. 11. 2020.

Прихваћено: 14. 2. 2022.