

HODITI-GONITI

DRUGI ASPEKT JEDNOGA PRASLAVENSKOG OBREDA ZA PLODNOŠT

VITOMIR BELAJ

Centar za etnološku kartografiju
Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu
41 000 Zagreb
Đ. Salaja 3

UDK 39. 29
Izvorni znanstveni rad
Original scientific paper
Primljeno: 01. 06. 1990.
Odobreno: 18. 06. 1990.

Usporedbom je pokazano da rusko-bjelorusko-mordvinske predaje o pozivu bogu (Bog, Dobro, Raj, Sparyš, Škaj-paz) da u doba žetve dođe u gospodarev dom čine cjelinu s latvijskom predajom o mit-skom junaku Jumisu koji osigurava obilan urod pri žetvi. Ukazano je na visok stupanj podudarnosti ovoga mitologema s praslavenskim mitologemom o dolasku Jurja/Jaryla početkom proljeća da bi vegeta-cija oživjela i žito rodilo, te predložena moguća interpretacija mit-skog sadržaja slavenskih folklornih predaja povezanih s ratarskim godišnjim ciklusom.

Pitanje

Pripremajući studiju o božićno-novogodišnjem gostu (*poležaju, polazniku, polażeniku* i sl.; još neobjavljeno) naišao sam u neobično vrijednoj knjizi Piotra Cara-mana o koledama Slavena i Rumunja (1933) opis jednoga bjeloruskog običaja koji je morao privući moju pažnju: Na badnju večer gospodar bi izašao s "kutjom" (obrednom kašom) iz kuće te pokucao na prozor. Žena bi pitala: tko to tamo kuca, a on odgovorio da to sam Bog kuca, s toplim vlažnim proljećem, s vrućim ljetom bez oluje, sa suhom korisnom jeseni, našto bi ga žena pozvala u kuću:

- Кто тамъ стучае?
- Самъ Богъ стучуняе (...)
Зъ теплукю мокрою весною,

Зь горячимъ небурливымъ лѣтомъ,
Съ сухою корыстною осенью.
- Просійможъ до хаты!
(Caraman, str. 415, prema Šejn 1887 - I:46)

U drugoj su inačici želje izrečene još jezgrovitije:

- Кто тамъ ходыть?
- Самъ Бугъ ходыть!
- А що онъ робыть?
- жыто родыть!
(Caraman, str. 415, prema Šejn 1887 - III:380)

Ova dva teksta, kao i oveću skupinu sličnih, Caraman je podveo pod jedan tip za kojega je ustvrdio da se povezuje "wrażnie z obrędem » polaženika «, który ma wybitny charakter przynosiciela i zwiastuna szczęścia w domu gospodarza." (Caraman 420). Općeslavenski karakter ovoga tipa pjesama Caraman je dokazao navođenjem bugarske inačice u kojoj koledari pjevaju domaćinu o Božjem dolasku te ga pitaju:

- Господине болярине (...)
Та отвирай чемширѣ-порти,
Чемширѣ-порти, стара врата,
Че ти идатъ добри гости,
Добри гости коледарци
И ти носимъ добри вѣсти:
Богъ се кани да ти дойде.
- Можъ ли Бога да посрѣщнешъ,
Да посрѣщнешъ, да нагостишъ,
И възъ Бога сборъ ангели?

na što im ovaj otvara vrata i odgovara:

- Мога, мога добрѣ дошълъ,
Добрѣ дошълъ, нека дойде!
Да ми седне на трапезе
И възъ Бога сборъ ангели,
Съ добри гости коледарци (...)
(Caraman 422/23, prema Marinov 312)

Još je jasniju bjelorusku pjesmu ovoga tipa objavio Gasparini (99; prema Šejn 1873: 495):

Ишоу Бог дорогою,
А за ним наш пан идзець
У руках шапочку нясець
И до сябе Бога просиць (...)

Razumljivo je da mi se nametnula zavodljiva pomisao da se u ovim bjeloruskim pjesmama praslavenske starine skriva mitski tekst koji bi pratio očito također veoma stari obred s poležajem poznat kod svih triju grana slavenskih naroda. Kad se međutim pokazalo da poležaj ni u kom slučaju ne može biti predstavnik božanstva koje u božićno-novogodišnje doba obilazi domove (što na ovome mjestu ne mogu dovoljno razložno obrazložiti), pojavilo se u svoj svojoj jasnoći pitanje: a tko je onda taj bog koji hoda po cesti? Budući da to pitanje nema više nikakve veze s poležajem, valjalo ga je razmotriti neovisno od njega. Rezultate, do kojih sam došao, objavljujem ovom prilikom i pokušavam ih postaviti uz bok najnovijim dostignućima na području rekonstrukcije praslavenskih mitskih tekstova.

Čitaocu moram napomenuti da u ovome radu ne iznosim nove činjenice. Sve o čemu ću govoriti manje-više je poznato, jedino što je ovdje to poredano u novi red koji, nadam se, omogućuje zaključke koji bi mogli pomoći pri daljnjim istraživanjima. Posebno se ispričavam jezikoslovcima radi višestrukog dokazivanja već davno dokazanoga, no neka imaju na umu da je ta građa etnoložima, a njima je ova studija u prvome redu namijenjena, ipak manje poznata i dostupna.

Bog koji hoda po ulici

Posljednja od navedenih bjeloruskih pjesama zavređuje da je se cijelu uzme u obzir:

Ишоу Бог дорогою,
А за ним наш пан идзець
У руках шапочку нясець
И до сябе Бога просиць:
Да ко мне, Божа, да ко мне,
Да в густыми снопами,
Да в частыми копами,
У мяне гумно вяликоя,
Переплоты высокие,
Ёсь гдзе снопи стауляци,
Ёсь гдзе скирты класци.

(Išao je Bog cestom./ a za njim ide naš gospodar/ u rukama šubaru nosi/ i Boga k sebi

poziva:/ k meni, Bože, k meni./ s gustim snopovima./ s čvrstim krstinama./ u mene je veliko gumno./ pregrade visoke./ ima se gdje snoplje savijati./ ima se gdje plastiti klasje.)

Ključni su pojmovi ovdje **snop, kop, gumno, pregrada** (u hambaru, za žito) i **klas**, svi najuže povezani s žitogojstvom. Bog s ceste mora biti, dakle, u nekakvoj uskoj vezi s žitom.

Pjesama takvoga sadržaja ima više. Šejn, koji je 1873. objavio navedenu pjesmu, pripočeo je u istom zborniku još nekoliko inačica, a dijelom ih je donio i Gasparini (98-99). Zasada će biti dovoljno navesti samo njihove početke:

Ходвиу Спорыш по вулице,
По вулице по широкой (...)

Пошло добро дорогою,
Дорогою широкою(...)

Ходвиу Раю коли двору,
Нихто Раюу у двор не зовець (...)

Ходвиу Раёк по улице,
Нихто Райка у двор ни зовець (...)

Ишоу Раёк дорогою
Рано, рано!
Дорогою широкою(...)
(po Gaspariniju)

Osoba, u prvoj pjesmi nazvana *Bog*, ima u drugima razna druga imena: *Sparyš, Dobro, Raj/Rajok*. No prije negoli pobliže razmotrimo ova imena, valja pogledati pjesmu koja je još 1869. bila zapisana u Učaskom kotaru:

Ходвиу Рай по вулице,
Нихто Раюу хату ня просиць;
Просиць Раю Андрейка:
А прошу ж, Раю, к сабе у хату!

А у мяне усё приберено:
Цясовыя столы позасцэпаваны,
Золотыя кубкі поналіваны-
жнечик частоваці.
(Gasparini 98, prema Šejn 1873: 494)

(Išao je Raj po ulici./ nitko Raja u kuću ne zove./ zove ga Andrejka./ izvoli, Raju, k

meni u kuću! / U mene je sve pripremljeno / tisovi su stolovi pregrnuti, / zlatne čaše nalivene, / žetelice treba počastiti.) Radi se ovdje bez dvojbe o pjesmi koja opisuje prilike i zbivanja u doba žetve. Da li je ona pratila nekakav žetveni obred? O tome Šejn ništa nije zapisao, no ovom je spoznajom ova pjesma definitivno izvučena iz kruga božićno-novogodišnjih tekstova. Uostalom, Šejn ih je i sam uvrstio među *важніочныя, споршыовыя песні*. Evel Gasparini, koji se 1960. bavio tim pjesmama, ustvrdio je doduše da je Šejn u krivu te da te pjesme pripadaju među koledarske (105), no pokazat će se da je zapravo pogriješio Gasparini.

Pojavljuje se, dakle, niz od četiri "alopersonaža" (izraz posuđen od Ivanova i Toporova): *Bog, Dobro, Raj i Sparyš*. Da bi se uzmoglo ući u povijest tome motivu, valja prvo promotriti jezičnu povijest svakoga od tih imena ponaosob.

Bog

Bog znači danas u svim slavenskim jezicima u prvome redu osobno ime Stvoritelja svega svijeta, no u pretkršćansko je doba psl. imenica *bogъ* bila u atributivnoj ulozi kao oznaka visokih božanskih osoba (npr. *bogъ Perunъ* i sl.; usp. tragove u Prekmurskoj sintagmi *grmeči bog*, Belaj 159 te u Belokranjskoj *bog vodeni*, Štrekelj I: 629). Ova je imenica u svim slavenskim jezicima bila plodna osnova za tvorbu novih riječi, napose u okviru opreke *bogat* ("koji ima") - *ubog* ("koji nema"). Psl. *bogъ* povezan je, očito, s imanjem. Za ovu će priliku biti važna zbirna imenica *sъbožьje* (kao: trn-trnje, peroperje), iz koje su se razvile bjr. ukr. *сбіже*, polj. *zboże* = "žito"! Bog ima, dakle, etimološku vezu s riječima koje označuju žito.

Ta je riječ potvrđena i u češkom: *zboži*, ali u smislu "roba, trgovina", te u lužičkom: *zbožo* "sreća, fortuna". Na duboku starost ovoga posljednjeg značenja ukazuje sanskrtski *subhagu* "sretan".

Etimološki se ova riječ izvodi iz ie. **bhag-* "dodijeliti, odrediti dio", i to, prvotno, vjerojatno dio u hrani (o tome svjedoči grč. φαγεῖν "jesti", tj. "primiti svoj udio u hrani"). Ovim značenjima odgovaraju riječi iz istoga korijena u skr. *bhájati* "dodijeliti", *bhákšati* "jesti", *bhaktam* "objed", odnosno avest. *baxta* "dodijeljeno u dio".

Sanskrska imenica *bhágah* označuje, prvo, učinak glagola radnje (dodjeljivanja): "udio, imetak, sreća", te drugo, osobu koja dodjeljuje: "gospodar, gospod". Konačno, ta imenica označuje i vrhovnoga nebeskog dodjeljitelja: *bhágah* je pridjevnik Savitara, vrhovnoga nebeskog boga. I u avestijskome je *baga* "bog". To se posljednje značenje očuvalo i u novoperzijskim i novoindjskim govorima. *Bhagavan* je hind. pridjevnik najvišega boga. Ta riječ prodrila je i u neindoevropske jezike Indije, pa npr. Bhil zazivaju Bhagvāna riječima: "O, daritelju žita (!), budi nam dobar (...), ne brani nam k žitu i k odjeći (...)" (Koppers 123).

Među lingvistima preteže mišljenje da je *bhaga* indoiranska novotvorba, te bi *bogъ* prema tome bila posuđenica iz iranske religijske terminologije. Tome se donekle protivi

činjenica da su riječi istoga korijena i istoga značenja poznavali i Frigijci: Βρυχίος Ζεῦς, a napose praslavska izvedenica *szbožlje* u ranije navedenim značenjima (Grafenauer).

Za daljnju raspravu podrijetlo sigurno praslavske riječi *bogz* nije presudno. Dovoljno je imati na umu da je ta riječ, izvedena iz ie. **bhag-* "dijeliti", prvotno označavala boga djelitelja, te da je ta imenica u pojedinim ie. jezicima, a napose u slavenskim (ovdje u potpunosti) potisnula starija božanska imena i postala osobnim imenom Boga. Božja djeliteljska uloga odnosi se, kako se vidjelo, u prvome redu na ono što je ljudima najneophodnije za život, a to je hrana (kod ratarskih naroda to se dakako odnosi na žitarice):

А що онъ [=Бугъ] робытъ?
жыто родытъ!

Vrijedi ipak još dodati da je ova ie. riječ prodrila i u ugrofinske mordvinske govore: *pavaz* (Mokša) i *paz* (Erza). Ona se javlja kao atribut imenu boga Stvoritelja *Škaj* (Mokša) odnosno *Ški* (Erza) ili *Niške* ("veliki Ški"). Još je Caraman kao paralelu u uvodu navedenu bjeloruskom obredu naveo mordvinski običaj kod kojega se netko kriomice popeo na krov seoskoga hrama u kojemu su se molili seljaci: "Niškipaz, Pokšpaz (= veliki Bog), davaoće života, daj nam kruha!". Onaj na krovu, glumeći Niškipaza, odgovarao je izmijenjenim glasom: "dat ću vam!" (dalje, u istom stilu, Niškipaz obećaje slamu debelu kao rudo, zrno kao žlica, plodnu stoku i zdravlje; Caraman 425/6, prema Šahmatov 57-8).

Za Caramanom je tim tragom krenuo i Gasparini, koji se već mogao koristiti obimnim djelom Uno Harve o mordvinskim religijskim predodžbama (1952). Za ovu će raspravu biti važan mordvinski (Erza) uskršnji običaj kod kojega je neki starac, određen za *Škaj-paza*, obilazio noću selom od doma do doma, kucao s palicom po prozoru i pitao za domaćina. Pritom bi se razvio slijedeći dijalog:

-Tko je tamo?
-Škaj!
-I što Škaj nalaže raditi?
-On nalaže blagoslivljati, živjeti, žitu (nalaže) da raste,
stoci da se plodi, da se ostane zdrav (...)
(Harva 156, Gasparini 103).

I kod Mordvina je dakle bog, *paz*, onaj koji dijeli ljudima ono što im je potrebno, i to u prvome redu žito. U jednoj se pjesmi opisuje molitva Niške-pazu i žitnoj majci Norov-ava:

Prvo se mole Niške-pasu,
na koljenima ga mole za milost,
a onda se počinju moliti meni [tj. Norov-avi].
Niške-pasu se mole ovako:
"Daj nam, Niške-pas, na večer lijepo, toplo vrijeme,

daj, Vere-pas, [=bog koji je gore], tihu kišu,
daj oraču zdravlje,
daj snage onome koji vuče plug!"
(Harva 153/4)

U hrvatskom je folklornom gradivu također očuvana uspomena na boga koji dijeli, npr. u zaključku jurjevske pjesme iz Farkaševca:

U dvoru vam stog, pod njim sjedi dragi Bog,
Vas da nadari srećom, a mene s punom vrećom.

Ili u svatovskoj zdravici iz sjeverne Dalmacije, zapisanoj još 1846:

Prid kućom ti stog,
Na njem sidi gospodin Bog,
Nekom dili s kapom,
Nekom dili s vrićom,
Nami svakom dobrom srićom.

Teško je u gospodinu Bogu, koji sjedi na stogu ili čuči pod njime, prepoznati kršćanskoga Boga. Pogotovo je to nemoguće u pjesmi iz Ribnjačke:

U oboru stog i na njemu gospod Bog,
Uruši se stog, ode gospod Bog, struka i kovrljka.
(sve tri pjesme kod Huzjak, 23, 42, 23).

Bog je ovdje u svojoj izvornoj ulozi: on dijeli sreću (usp. skr. *subhága* "very fortunate", "possesing" !) i žito.

Radoslav Katičić je, u nevezanu razgovoru u povodu studije "Hoditi-roditi" (Studia ethnologica I, 45-63) postavio pitanje, nije li taj bog pod / na stogu, *Veles*; na svetu svadbu Jurja i Mare (gromovnikove djece) došao bi i Jurjev poočim, *Veles*, "skotij bogъ". Kako je hrv. *skot* "živina", strus. *скотъ* "imetak, novac" (usp. got. *skatts* "novac", njem. *Schatz* "blago"), *Veles* je bog ne samo stoke, nego uopće imetka. Nameće se stoga veoma opravdano pitanje: može li se bog koji ide po ulici (bog djelatelj) poistovjetiti s *Velesom*?

Dobro

Ovo je ime prozirno i ne postavlja nova pitanja. Izvedeno je iz ie.* *dhabh-* "ono što je prikladno" (usp. hrv. *doba*, prvotno "prikladni čas") s pridjevnim sufiksom -r (kao u *mu-dar*, *jedar*). Ovaj u ime pretvoreni pridjev jednostavno označuje kakvoću osobe.

Raj

Ime Raj je, međutim, mnogo nejasnije. Danas ta riječ u većini slavenskih jezika znači "paradisus", no prvotno je to, očito, bila "pokrajina bez zime", "otok blaženih", dakle ono mjesto gdje prebivaju duše umrlih (to je *Velesov Vyrej*, odakle u proljeće dolazi *Juraj / Jarylo*). Pridjev *rajni* u slovenskome, kao i u govoru sarajevskih muslimana (kao i imenica *rajnik*, *-ica*) znači "pokojni".

Riječ je poznata i u litavskome: *rájas* i latvijskom: *raja*, no jezikoslovci još nisu suglasni radi li se ovdje o baltoslovenskoj prarodnosti ili o posudbi iz slavenskih govora.

Riječ *raj* ušla je također u mordvinski: *riz* (Mokša) "bogatstvo", "sreća". I za nju (kao i za *paz*) jezikoslovci tvrde da je preuzeta neposredno iz iranskoga (*ray*), a ne preko slavenskoga (Collinder, s. v.). Katkad se može pročitati tvrdnja da je slavenska riječ *raj* u današnjem značenju preuzeta iz iranskih govora, no tome se protivi činjenica da slavenski govori kod ove riječi čuvaju stariju konkretnu semantiku nego indoiranski (Ivanov-Toporov 1974: 247).

Prvotni izvor ovih riječi, međutim, ovdje nije bitan. Važno je utvrditi moguća starija značenja. Valja, međutim, podsjetiti na to da *riz* i *paz* nisu jedine slavensko-mordvinske paralele s područja vjerske terminologije, a sve se ne moraju nužno tumačiti kao posuđenice neposredno iz iranskoga. Jedan od mordvinskih bogova bio je *Purgine-paz*, gromovnik (doslovce: pergunji bog). Ako se uzme u obzir balt. *Perkunas*, *Perkons*, *Perkuns* (osobno ime gromovnika), pa stisl. *Fjorgyn* = "Pergunova" (mati), osobno ime majke gromovnika Thora, onda izvor tome mordvinskom imenu ne treba nužno tražiti kod Iranaca, pa niti kod Slavena, nego kod (istočnih) Balta, premda se ne smije smetnuti s uma ni vedski bog oluje *Parjanya* (RV, V, 83, 2).

Gromovnik *Purđine-paz* oženio je kćerku boga Neba (najvjerojatnije Sunce), jednako kao što je u baltoslavenskim folklornim tekstovima Sunce majka gromovnikove djece.

Ovome se može dodati da se u Mordvina može naći i ime slavenskoga skotskog boga, boga imetka *Velesa*: to je *Vel'en-paz* (Erza), bog čuvar seoske zajednice (Harva 295/ 6). To doduše ne spada više neposredno u obradbu postavljenoga problema, no bilo je ipak potrebno reći kako bi se pokazala puna opravdanost uključivanja mordvinskoga gradiva u raspravljanje o baltoslavenskim folklornim predodžbama.

Problem kod *raja* je u tome da si pjevač posve sigurno nije predočio otok blaženih kako hoda po cesti. *Raj* je ovdje samo sinonim za boga djelitelja, za imetak, dobro, sreću. I doista, u skr. i avest. *rayí* = "bogatstvo"!

Vežu između ova dva pojma: *raja* (paradisus) i bogatstva (osobito u žitu), razotkrivaju istočnoslavenske svadbene pjesme i to posredstvom riječi *короваж* "kravaj, svadbene kolač".

U Ukrajini se na svadbi pjevalo:

Світи, місяцю, в раю
Нашому короваю,
Абы був коровай красний,
А як сонийко ясний (...)
Ой, раю, ти мій раю,
Пшенишний короваю.
(I-T 1974: 246)

Raj i kravaj ovdje su izjednačeni, a eksplicitna usporedba sa Suncem i Mjesecom pomiče čitav prizor u područje astralne mitologije (gdje Mjesec ženi Sunčevu djevojku koja mu je, zapravo, sestra). U bjeloruskoj:

Ляцели гусечки в выраю,
Да пыталисе короваю.
(I-T 1974: 246)

umjesto *raja* nastupa *вырај* iz kojeg dolijeću ptice selice.

Tragovi povezanosti svadbenog kolača i raja mogu se naći i u hrvatskim svadbenim obredima. U Zablacu kraj Šibenika najsvetčaniji trenutak pirnog slavlja bilo je skidanje mladenkine krune: *Digli bi se kumovi, donili dva veliška noža oli sablje, vazeli u ruke po jedan suhi kolač i strgali bi kolač o kolač, a su drugon rukon, uz pomoć noža bi skidali nevisti krunu s glave. Dok bi to činili pivali bi:*

*Rai, rai, raica i nebeska kraljica
kako kruna na nožiću,
tako koka na ražnjiću.
(Furčić 449)*

Na ovome mjestu valja podsjetiti da se u istočnoslavenskim jurjevskim pjesmama riječ *рај* nerijetko alternira s imenom Юрий, Уриј (I-T 1974: 246). Juraj je, kako je to Katičić pokazao, ženik svoje sestre Mare, a na astralnoj razini tu ulogu igraju Mjesec i Sunčeva djevojka.

Raj je dakle u uskoj vezi s pšenicom / žitom. No ne samo to: *раёк* znači "posljednji snop raži na polju". U stihu

Ходзку Раёк на улице (...)

nije uopće potrebno zamišljati neko božansko biće kako hoda ulicom, on može značiti jednostavno to da je žetva dovršena te da posljednji snop voze kući s polja, ulicom daka-ko.

Sparyš

Odmah na početku navest ću rusku pjesmu iz koje se jasno vidi da se u ovoj varijanti doista radi o tekstu koji je pratio žetveni obred:

А наш пригонятый	Что по полю гулял,
Белый, кудреватый,	Молодых жней пригонял!
По полю ходит	Полтел спорышень
Да жней пригоняет (...)	К Федору Николаичу на двор,
Спасибо, спорышенчик,	За тесовый ва стол.
Что по полю ходил,	Про тебя, спорышенчик,
Что по полю ходил,	Пиво, пиво, пиво вареное (...)

(I-T 1974: 249)

Sporyš je hodao po polju, gonio žetelice, a nato otišao gospodaru na gozbu. Njegov postupak na polju morao je gospodaru koristiti, inače ga ne bi pozvao k sebi da mu ponudi vareno пиво, dakako od ječma (жыто).

Važna je ovdje unutrašnja, skrivena rima *hoditi-goniti*, napadno slična onoj iz jurjevskih pjesama: *hoditi-roditi*. Juraj hoda u proljeće poljima da bi žito rodilo, npr. u Hrvatskoj iz Kupčine:

Куда Jura odi, tud vam polje rodi
(Huzjak 7)

ili bjeloruskoj

Святы Юрай по полям ходзіу
Да жыто радзіу.
(Katičić 1989: 46).

Pomoću te je rime Katičić započeo s razmrsivanjem mita o hodu praslavenskoga vegetacijskog božanstva kroz godinu. Juraj hoda na početku proljeća poljima, njegov hod osigurava rast biljaka i njihovu rodnost.

Za razliku od Jurja *Sparyš* hoda u doba žetve, on tjera (goni) žetelice i time osigurava svršetak osnovnoga seljakovog posla, spravljanje žitnoga blaga pod krov.

Valja upozoriti na izvanredno znakovit semantički sadržaj glagola *goniti*, psl. *gъnati* ie. *gъhn- "udarati", jednako kao i psl. *žęti*.. Praslavenski su srpovi, naime, bili nazubljeni, njima se nije kosilo (kako se to radi naoštrenim balansnim srpom) nego su se udarajući lomile žitne vlati. Poučna će biti usporedba psl. glagola *gъnati/žęti* sa sankrskim *hanti* ("bije, pogađa, ubija"; psl. *že-* odgovara skr. *han*), 3. 1. pl. *ghnanti*, te od toga izvedene imenice *žętva* sa skr. *hantva* ("ono što se treba udarati"). Veza riječi, izvedenih iz ovoga korijena, s djelatnošću boga gromovnika posve je prozirna. Indijci su

gromovniku nadijevali nadimke poput *vrtrahán* (RH III, 31, 11), "onaj koji je ubio zmaja Vrtru". Gromovnika Indru nazivaju na jednome mjestu (RV II, 12, 3) onime "koji zmiju ubivši, ispusti sedam rijeka": *yó hatvahim árinat saptá sindhun..* Ovo će biti značajno pri konačnom razmrsivanju obrađivanoga mitologema.

Valja upozoriti i na topografiju sadržanu u pjesmama o Sparyšu. On hoda po polju, poletio je gospodar na dvor, tamo će sjesti za stol gdje je sve pripremljeno za gozbu (Пиво, пиво, пиво вареное). Gotovo jednako kretanje opisuju i neke druge pjesme, npr. ona već spomenuta u kojoj *Raj* ide ulicom, ući će u kuću i sjesti za stol na kojemu je zlatna čaša. Sve su to elementi već poznati iz Jurjeva mita: on hoda poljem, dolazi pred vrata dvora, ući će u dom gdje će se slaviti pir.

No vratimo se riječi *sparyš*. To je općeslavenska i praslavenska riječ **sporyšъ* koja označuje razne samonikle trave, rus. спорыш "polygonum aviculare", hrv. *sporiš* (Belostenec: *sporiš trava*) "verbena officinalis", slično ukr. спорыш, češ. sporš, polj. *sporysz*, g. luž. *sporušk*, d. luž. *spóryš*. Danas je *sporiš* beskorisna trava, no nekoć su joj sjemenke skupljali za hranu, pa čak i uzgajali (npr. u staroj Europi u Hallstattu, a još u 19. stoljeću ponegdje u Lužici i u Rusiji). Ime joj dolazi od psl. **sporъ* "obilan" (hrv. *spor* "polagan" je onaj koji ima obilje vremena, pa mu se ne žuri). To staro značenje vidljivo je npr. u bugarskoj božićnoj čestitarskoj formuli u kojoj se žitno zrnje (od kojega je napravljena božićna obredna pogača) asocijativno dovodi u jasnu vezu s riječju споръ u smislu "obilje":

(...) Колко вржња сж у него:
Млѣти и прѣмлѣти,
Вѣти и прѣвѣти,
Сѣти и прѣсѣти,
Толко едраве, честь и споръ въ тая кжца! (...)
(Marinov 327)

stih

Ходѣну Спорыш по вулице

odražava to staro značenje. U njemu hoda poosobljeno obilje po cesti, *sparyš* "obilje" postaje *Sparyš*, ime mitskoga bića.

To je ime, kao posuđenica, poznato i nekim Litavcima za biće koje inače zovu *Rugiu-boba*, "Ražena baba" (Bujak 8). *Sparyšius* je ponegdje u Litavaca ime i za *Aitavasa* ili *Keimerisa*, mitskih bića kojima je uloga umnažanje bogatstva. Uska veza Sporyša s obiljem u prehrani (žitu), i to na mitskoj razini, ovdje je nesumnjiva.

Riječ *sporyš* međutim označuje i nešto na prvi pogled različito. Rus. спорышень, спорышенчик znači "dvostruka orahova jezgra", a brus. спарыш "dvostruko zрно, vlat s dva klasa". Latvijci označuju isti pojam riječju *jumis*. Ona znači "dvostruki plod, dva međusobno srasla ploda, dvostruki krumpir, dvostruku jabuku, blizance" (I-T 1982: 141). No oni poznaju tu riječ pisanu i svelikim "J": *Jumis*, mitsko biće povezano s ljetinom, koje kao simbol ima dvostruki klas.

Tko je Jumis?

Odgovor na to pitanje dat će najlakše latvijske dajne, kratke pjesmice mutnoga značenja. No prije valja upozoriti na to da Baltijci, kao i naši kajkavci, veoma rado posežu za deminutivima, npr. *Jumiti* (doslovce: "Jumica"), dem. od *Jumis*. Deminutivni će oblici u ponuđenim prijevodima ostati zanemareni. Zainteresiranog čitatelja upućujem na studiju V. V. Ivanova i V. N. Toporova iz 1982. o Jumisu kod Latvijaca koju sam upotrijebio za ovaj prikaz.

Kao prvo, *Jumis* je usko povezan s jelima pripravljenim od žita. Njemu se ona, očito kao žrtva, posebno pripremaju:

Jumītim rausi cepu
No trijām labībām:
No rudziem, no miežiem,
No baltiem pūrīšiem.
(I-T 1982: 144)

Za Jumisa ispekoh piroške
od tri vrste žita,
od raži, od ječma,
od bijele ozime pšenice.

Ne čeka se Jumisov slučajni dolazak nego ga pozivaju u kuću:

Nac, Jumīti, mūs mājās,
Še būs laba dzīvošana:
Došu maizi, došu zirņus
Saldu alu nodzerties.
(I-T 1982: 144)

Dodi, Jumise, našemu domu,
ovdje će biti dobar život,
dajem ti kruha, dajem graha,
slatkoga piva za napiti se.

(podsjetite se ruske: пиво, пиво, пиво вареное!)

Poslažu li se dajne u kojima se spominje Jumis prema vremenskom slijedu događaja opisanih u njima u sintagmatski lanac, stajat će na početku dvije iz kojih saznajemo odakle je Jumis, gdje boravi i što radi:

Kur, Jumīti, tu gulēji
Šo garo vasariņu?
Tīrumiņa vidiņā
Zem peleka akmentiņa.
(I-T 1982: 145)

Gdje, Jumise, ti prespava
svo dugo ljeto?
Usred polja
pod sivim kamenom.

Ej, Jumīti, nu uz lauku!
Garu ziemu izgulējis.
Sāci jaunu vasariņu.
Svēti mūsu labībiņu.
(I-T 1982: 162)

Hodi, Jumise, sad na polje!
Ti zimu prespava.
Načni novo ljeto,
posveti naše usjeve.

Jumis je prespavao zimu očito među seljanima koji ga početkom ljeta tjeraju u polja da bi donio blagoslov žitu. No Jumis i na polju, pošto se pobrinuo za polja, uglavnom spava. Čak ni u doba žetve njega nema, on spava pod kamenom na njivi koju žanju djevojke:

Pļāunīt rudzūš, pļāunīt rudzūš	Žanjīte raž, žanjīte raž,
Vjāl ir tuoļi vakareņis	još je daleko večera,
Vjāl ir tuoļi vakareņis	još je daleko večera,
Jumeits gulī zam akmini.	Jumis spava pod kamenom.

(I-T 1982: 145)

Jumisa mora naći gospodarica, zvana i "majka žetve":

Meitas, Juma neņemiet,	Djevojke, Jumisa ne uzimajte,
Lai neņ pate saimenīca:	neka ga uzme gospodarica:
Ja neņem saimēnīca,	ako ga ne uzme gospodarica,
Lai līgoja tūrumā.	neka se ljuļa na polju.

odnosno:

Lai nāk pati saimeniece	Ej ti, pođi, gospodarice,
Juma neņtu tūrumā.	Jumisa uzeti s polja.
Ja nenāca saimeniece,	Ako ne dođeš uzeti,
Lai līgoja tūrumā.	neka se ljuļa na polju.

(obje I-T 1982: 146)

Jumis djeluje ponekad veoma realistički, djeluje kao da se radi samo o dvostrukom klasu kojega valja naći a namijenjen je gospodarici, majci žetve. Iz njega će joj, naime, isplesti žetveni vijenac, krunu:

Nāc ārāi, talkas māte,	Dođi, majko žetve,
ko es tev parādīšu:	da ti pokažem:
Es tev došu jumju kroni	ja ti dajem krunu od dvostrukih klasova,
Ar tiem Jumja ziedīniem.	s tim Jumisovim cvijećem.

(I-T 1982: 146)

U jednoj će varijanti kruna biti *tira zelta juma*, "od čista zlata dvojnih klasova". Dajne govore da se taj vijenac stavlja

Vai pie sienas klētiņā,	ili na stijenu klijeti,
Vai tavā galvina.	ili tebi [domaćici] na glavu.

(I-T 1982: 146)

Treba li se podsjetiti na to da su gotovo posvuda u Europi, pa tako i na Baltiku (ovdje gotovo do naših dana) najvažnijoj ženskoj osobi na glavu stavljali vijenac od klasja? Taj se vijenac (ili posebno urešeni posljednji snop) držao na istaknutom mjestu u doba proslave završetka žetve, a nakon toga se obično spremao na određeno mjesto (u kut sobe za boravak, u žitnicu i sl.). Vješanjem vijenca o zid klijeti, opisanim u dajnama, završavao je žetveni obred.

Gospodarica nije jednostavno ubrala Jumisa. Nakon što je pronađen kako spava pod kamenom, valjalo ga je uhvatiti:

Bēdz, Jumīti, tec, Jumīti, Nu nāk tavi kērājīni. Nu nāk pati: saiminiece Jumi ķert tīrumā (I-T 1982: 147)	Bježi, Jumise, teci, Jumise, sad dolaze tvoji progonitelji. Sad dolazi sama gospodarica Jumisa uhvatiti na polju.
---	--

Ili:

Bēdz, Jumīti, bēdz, Jumīti. Meitas dzina pakalā! Ja nevari citur bēgt Bēdz gubinas galiņā. (I-T 1982: 148)	Bježi, Jumise, teci, Jumise, djevojke trče za tobom! Ako ne možeš drugamo pobjeći, bjež stogu na vrh!
--	--

To da djevojke trče za Jumisom očito znači da se približuju kraju njive i trenutku kad će požeti posljednji snop. Značajni su stihovi kojima Jumisa upozoravaju

Nebēdz purā, nebēdz mežā (...) (I-T 1982: 148)	Ne bježi u blato, ne bježi u šumu (...)
--	--

Dajne govore i o tome zašto djevojke love Jumisa:

Eita visi nu uz lauka, Juma ķert tīrumā! Kas saķers rudzu Jumi Tam būs laime citu gadu! (I-T 1982: 148)	Idu svi sad na njivu, Jumisa uhvatiti na polju! tko uhvati raženog Jumisa, tomu bude sreće buduće godine!
---	--

Vjerovalo se doista da onome tko nađe raženog jumisa (dvostruki klas) predstoji svadba.

Uhvaćenog Jumisa (zapravo: žetveni vijenac) nosili su kući i čuvali ga, obično na vratima klijeti ili u njoj, pod stropnom gredom. Tamo će ga naći *pukis* (zmaj) koji donosi bogatstvo (Jumis i zmaj ovdje su usko povezani, ali nisu poistovječeni): *Jumja vārpu*

vajagot glabāt klēt aiz sijas tad tur guļot klāt pūķis, kas velk bagātību klēt - dvojni klas treba čuvati u klijeti pod stropnom gredom, jer se tamo može smjestiti zmaj koji donosi bogatstvo u klijet (I-T 1982: 151). Nema nikakve sumnje da je Jumis biće koje čuva žito na polju i koje valja uhvatiti i dovesti u kuću.

Jumis i Jumala

U nekim dajnama spominje se i ženska osoba istoga imena, samo sa ženskim gramatičkim nastavkom: *Jumala* i sl. Na primjer:

Jumīts sauca Jumaliņas, Kalniņā stāvēdams (...)	Jumis zove Jumalu, na brežuljku stoječi(...)
--	---

ili:

Jumīts saucja Jumaliņu, Pa teirumu staigodams; Jumaliņa atsasaucja Orūdinā dybynā.	Jumis zvaše Jumalu, po polju lutajuči; Jumala se odazvala iz dubine klijeti.
---	---

Ili:

Jumeits sovu Jumaleņu Ap teirumu dancynuōja; Jumaleņa rikšiem skrēja, Jumeits lēkšime pakalā. (sve tri: I-T 1982: 153)	Jumis odvede Jumalu po polju plesati; Jumala kasom pobježe, Jumis u galopu za njom.
--	--

Ova poedinost može biti značajna za kasniju identifikaciju Jumisa. Nigdje se naime ne govori da bi Jumis i Jumala jahali na konjima, po polju, a kreću se kasom i galopom. Nejasna sadržaja je slijedeća dajna:

Jumīts meklēj Jumaliņas Pa tūrumu staigādams; Brālīts meklēj līgaviņas No māšiņām vaicadams. (I-T 1982: 163)	Jumis traži Jumalu po njivi lutajuči; brat traži nevjestu kod sestrice pitajuči.
--	---

Jumis i Jumala se samo traže i love, u načelu su stalno odvojeni. Tek na kraju zbivanja će se spojiti, pa će imati i djecu (znači da su se vjenčali, no meni poznate dajne o tome ne govore):

Jumīts kliezde, Jumīts brēce, Tīrumina galiņā. Atsaucēsi jumaleņi Arodiņa dibenā. (I-T 1982: 153)	Jumis zove, Jumis viče na kraju polja. Odzivaju se (djeca) Jumisova iz dubine klijeti.
---	---

Jumis dakle ima obitelj. U dajnama se spominje i njegova majka:

Jumišam kreklu devu, Juma matei paladzīnu (...) (I-T 1982: 154)	Jumisū košulju dajem, Jumisovoj majci pokrivalo (...)
---	--

Vidjeli smo da dajne opisuju Jumisovo kretanje kao kretanje posljednjeg snopa/žetvenog vijenca, krune s kraja polja do klijeti gdje ga objese o strop ili na vrata. Tu na vratima nas čeka iznenađenje, ono što je privezano za vrata je konj:

Kas piesēja melnu zirgu Pie kulava durvīnām? Rudzu Jumis i piesēja, Miežu Jumis atrasiņa. (I-T 1982: 163)	Tko priveza crnoga konja k vratima žitnice? Raženi Jumis ga priveza, Ječmeni Jumis priveza.
---	--

(NB. Jumisa može biti više, već prema polju čiji usjev predstavlja: raženi, ječmeni, pa i laneni).

Ponekad je Jumis jednostavno poistovjećen sa samom žitnom ljetinom, pa Jumisov bijeg oponaša put požnjevena žita s polja u pregrade u klijeti:

Jumis bēdza runiņā, No runiņas gubiņā, No gubinas klētiņā, No klētiņa apcirknī. (I-T 1982: 154)	Jumis bježi snopu, od snopa stogu, od stoga klijeti, od klijeti pregradi za žito.
---	--

Dio dajni, međutim, opisuje alternativno kretanje. Majčine kćerke, nakon što će uloviti Jumisa, odvest će ga kući gdje je pripravljena gozba:

Cep, māmiņa, kviešu maizi, Dari saldu alutiņu. Nu sanāca tavi bērni Rudzu Jumi sanēmuši. (I-T 1982: 158)	Peci, majčice, pšenični kruh, pravi slatko pivece. Skupiše se tvoja djeca raženog Jumisa uhvatīviši.
--	---

O dolasku na gozbu govore i prve dvije navedene pjesme u poglavlju o Jumisu. Karakter ove gozbe iz raspoloživih dajni ne saznajemo.

Nakon pira (dožetvene gozbe, na kojoj je Jumis u liku žetvenoga vijenca fizički prisutan), Jumis završava u klijeti. Tu će prespavati zimu, da bi ga - kako smo to već vidjeli - početkom ljeta potjerali na polja.

Jumis i Sparyš

Jumisom sam se opširno bavio zato jer se on preko svojega simbola - dvostrukog klasa - može povezati sa Sparyšem. Pažljiviji je čitatelj već mogao uočiti da postoje i druge dodirne točke. Već je Jumisov hod u klijet mogao podsjetiti na bjeloruske žetelačke u kojima se nižu **snop, stog, gumno i pregrada za žito**. Dovoljno je samo usporediti dvije već navedene pjesme:

Jumis bēdza runiņā,
No runiņas gubiņā,
No gubiņas klētīnā,
No klētīna apcirknī.

Да ко мне, Божа, да ко мне,
Да в густыми снопами,
Да в частыми копами,
У мяне гумно вяликоя,
Переплоты высокие,
Ёсь гдее снопи стауляци,
Ёсь гдее скрыты класци.

Jednako se slažu već spomenute pjesme koje opisuju dolazak na gozbu. Junak dolazi (zovu ga) u izbu gdje ga čekaju kruh i pivo:

Nāc, Jumīti, mūs mājās,
Še būs laba dzīvošana:
Došu maizi, došu zirņus,
Saldu alu nodzerties.

Полетел спорышень
К Федору Николаичу на двор,
За тесовый за стол.
Про тебя, спорышенчик,
Пиво, пиво, пиво вареное.

Već samo ove dvije usporedbe opravdavaju širenje teme s bjeloruskih (i slavenskih) na baltičke pojave.

Ranije spominjane mordvinske obredne pjesme u kojima bog (Škaj-paz) dolazi do kuće i osigurava ljetinu, kao i "g" u imenu *Purģiņe-paz* upućuje na to da su uočeni tekstovi u većoj ili manjoj mjeri preoblikovani ulomci svetog teksta (mita) kojime se pratio sveti čin (obred), a koji je morao postojati još u doba neposrednoga dodira Balta i povoljskih Finaca, dakle dosta davno u prošlosti.

Taj sveti tekst, upotrebljavan uglavnom prilikom dožetvenih svečanosti, još se ne može rekonstruirati onako kako je to Katičiću uspjelo s predajom o Jurjevu dolasku, no ipak mu se može rekonstruirati barem sadržaj. Latvijska predaja opisuje čitav kružni tok jednogodišnjega života, od izlaska iz klijeti gdje je junak mirovao preko zime, preko boravka pod kamenom na polju, lovu na njega, njegovu pustopašnost, vođenje kući gdje mu spremaju gozbu našto će ga opet spremati natrag u klijet. Ruska i bjeloruska predaja poznaju dovođenje u dom i pripremu gozbe, dok mordvinska poznaje samo dolazak pred

kuću. Bugarski se tekst, genetski srodan prethodnima, očuvao u drugome kontekstu (dolazak božanstva u novogodišnje doba).

Sad se pred nas postavlja pitanje, da li je taj kompleks, očuvan na zaokruženom području od Baltika do srednjega Povolžja, oduvijek ograničen samo na to područje, ili se mogu naći tragovi o njemu i u predajama ostalih slavenskih naroda. No prije nego potražimo odgovor na ovo pitanje, treba još točnije ocrtati samoga junaka.

Jumis i gromovnik

Još su Ivanov i Toporov 1982. ukazali na brojne elemente koji ovaj mitologem povezuju s "osnovnim" mitom indoeuropske mitologije, s pripovijedanjem o dvoboju između gromovnika i zmije. Neki od tih elemenata već su se mogli prepoznati u izloženu gradivu. To je, recimo, izbor glagola *goniti* (жнѣй пригоняѣтъ) u Bjelorusa, ili pak *pert* u *Jumeits pére Jumalenu* (Jumis bije Jumalu) koji, kao i psl. **perti*, *pъrati* znači "udarati, biti" (odatle gromovnikova imena kao *Perkuns*, *Perunъ* i sl.) Oba glagola upućuju na radnju božanskoga gromovnika (I-T 1982: 153ⁿ).

Ovamo pripada i naglašavanje činjenice da je Jumis gore, na vrhu stoga, na brežuljku (a Jumala u dubini kljeti). Usput se može upozoriti da "dubina kljeti" ne mora biti odabrana samo radi stvaranja opreke gore - dolje, nego se tu može skrivati trag drevnih žitnih jama u kojima se nekoć čuvala ljetina. Takve jame, koje su tipološki možda prethodile kljetima, bile su dobro poznate i u arheološko i u novije doba na baltoslavenskom području (Moszynski I-241/3).

Valja podsjetiti i na zmaja koji donosi bogatstvo, pa i Jumisovu vezu s kovačima:

Jumīts vāgus kaldināja Deviņiem ratīniem, Kā varētu rudzus miežus Klētīnā ritināt. (I-T 1982: 156)	Jumis kovaše kola s devetim kotačima, da bi se mogli raž i ječam kljeti odvesti.
--	---

Nije bez značenja ni kamen kao mjesto počivanja ili kao nakovanj:

Jumis piešus kaldināja Tīrumā uz akmeņā (...) (I-T 1982: 156)	Jumis ostruge kovaše na polju na kamenu (...)
---	--

O kamenu na polju opširno su raspravljali Ivanov i Toporov (1974, napose str. 97-103), a tragove u hrvatskoj predaji razotkrio je Katičić 1988.

Ovamo spada i izbor dana za dožetvenu svečanost. To su četvrtak, gromovnikov dan, i utorak:

Ne piektdien Jumi nēmu,
Ne bez saules vakarā;

Otradien, ceturdien,
Kā saulīte launagā.
(I-T 1982: 157)

Ni petkom Jumisa ne uzimam,
ni bez sunca večerom
[= nakon zalaska sunca];
utorkom, četvrtkom,
kad je sunce u podne.

Ivanovu i Toporovu se u ovome smislu činila važnom i analogija s bjeloruskim Ярыло. Jumis u slijedećoj dajni

Jumīts nāk, Jumīts nāk,
Vārpu kuškis rociņā,
Vārpu kuškis rociņā,
Vainadziņš galvinā.
(I-T 1982: 157)

Jumis ide, Jumis ide
sa svežņjem klasova u ruci,
sa svežņjem klasova u ruci,
s vijencem na glavi.

odgovara Jarylovu opisu kod Drevljanskoga (1846: 20/ 1), koji je u lijevoj ruci nosio ražene klasove i imao vijenac poljskoga cvijeća na glavi. Rusko-bjeloruskoga Jaryla, kao i *Jurja* (i slovensko-hrvatskoga *Zelenog Jurja*) Ivanov i Toporov tumače kao hipostazu gromovnikovu, napose stoga što se bore sa zmijom / zmajem (1974: 180: 216).

Jumis - Jarylo / Juraj

Katičić je svojom analizom jurjevskih tekstova u raspravu unio nove spoznaje. Juraj nije jedna od inačica gromovnika samoga, nego se profilirao kao njegov (izgubljeni) sin, a srž mita o Jurju je pripovijedanje o njegovu povratku u zemlju na početku proljeća i o pripremi njegove svadbe s *Marom*, koja mu je zapravo sestra. Dakako da je Juraj po svojim odlikama veoma blizak ocu, no ipak se mogu uočiti i bitne stalne razlike (npr. Perun nije kamenom sjekirom, Juraj / Jarylo sječe glave kovanim mačem). One dolaze odatle što je Juraj proveo djetinjstvo u Velesovu svijetu kao njegov posinak.

Brojne pojedinosti u dajnama o Jumisu aludiraju na to: bog koji dijeli žito sjedi sad na, sad pod stogom; kad je Jumis gore na brežuljku, njegova je družica dolje u dubini. Jumisu priječe da ode (da se vrati?) u blato, u šumu - tj. u Velesov svijet iz kojega je Juraj došao. Jumis je blizak sa zmajem koji mu nosi bogatstvo u klijet (Jurjev je poočim). Ni kamen kao mjesto Jumisova počivanja nije s ovog motrišta neposredno povezan s gromovnikom. Jumis naime spava pod kamenom, tamo kamo se inače skriva zmija kad je gromovnik bije (pa će on razbiti kamen samo da je uzmogne ubiti). Dok Jumis čuva polje, on je u području donjega, zmijskoga boga. Tek kad krene u završni čin svete drame, kad ide loviti Jumalu, zmijske značajke otpadaju od njega, on se penje gore i postaje perunovit.

Još mnoge druge pojedinosti sada, kad je u igri i Juraj, postaju jasnije. Jumis i Jumala idu kasom i galopom, kao što i Juraj hoda na konju (to su konjolika bića). Konj, privezan uz vrata klijeti, prepoznaje se sad kao jumis (žetveni vijenac) obješen na njih. I čisto zlato, tvar od koje je napravljena kruna, ima mnoštvo analogija u jurjevskim tekstovima.

Posebno je vidljiva ambivalentnost posljednjega snopa u ruskim i ukrajinskim nazivima za nj. Ponegdje ga zovu велесова борода, drugdje pak перунова борода!

Sad ipak moram u raspravu uklopiti i etimološko obrazloženje imena Jumis. Gasparini je bio potpuno u krivu kad je to ime izveo iz finskoga (u bilj. na str. 100), pomišljajući bez sumnje na fin. i est. *Jumal*, Bog, koji je u pučkim predodžabama povezan s gromovnikom.

Čitatelju je možda promaklo da je jedno od značenja riječi jumis "blizanac". Idući tim tragom lako će se objasniti njezino podrijetlo. Latvijski *jumis* fonološki točno odgovara sanskrtskom *yama-*, avestičkom *yāma-*, st. ir. *emuin*, latin. *geminis*, sve u značenju "blizanac", pa i lat. *imago* "slika" (= drugo, a isto lice); usp. skr. Yama i Yami "brat i sestra". Ovamo pripada i ime stisl. mitskog junaka *Ymíra*. Time je ie. značaj ove riječi postao neospornim. No sad se postavlja pitanje: čiji je blizanac Jumis?

Jumisov blizanac

Odgovor imamo u mitu o Jurju (premda se u slavenskim tekstovima nije, barem do sada, izrijeком pojavio motiv blizanaca): Marin ženik Juraj je njezin izgubljeni brat. Budući da je Jumisova družica Jumala, veoma je vjerojatno da mu je ona ujedno sestra (dovoljno je upozoriti na stind. par blizanaca *Yama* i *Yamī*, povezanih incestnom vezom). Sad postaje jasnije ono "brat Jumis traži nevjestu kod sestrica pitajući". Sablaznost incesta ovdje je skrta zamagljivanjem pomoću igre riječima. Ako je to tako, a ne vidim mogućnost drugačijega načina tumačenja, onda je analogija *Jurjeva svadba - Jumisova gozba* potpuna. Jumisova je gozba *ἑρὸς γάμος*, nebeska svadba brata i sestre.

Ovime smo dobili paradni primjer hermeneutičkog rasvjetljavanja tekstova. Pomoću mita o Jurju i Mari pokazali smo da i Jumis i Jumala svadbuju, a međusobni odnos Jumisa i Jumale (blizanci) u povratu dokazuje da će i Juraj i Mara također biti blizanci. Hermeneutički krug je time zatvoren.

Sad je i uloga majke iz dajni jasnija. Domaćica, "žitna majka", u obredu predstavlja nebesku majku Jumisa i Jumale. Doista, u dajnama se te tri majke nikada ne spominju zajedno, ali je svaka za sebe smještena u takav kontekst da nije teško zaključiti da se ovdje radi o istoj osobi u različitim ulogama.

Postala je jasna i upotreba broja devet, i to kako pri kovanju (Jumis kovaše kola/ s devetim kotačima), tako i pri konjima:

Es atradu rudzu Jumi
Devinām vārpiņām:
Šogad būs tautu dēls
Deviņiem kumeliem.
(I-T 1982: 156)

Ja nađoh lanenog Jumisa
s devet klasova:
ovoga će ljeta momak
s devetim konjima.

odnosno

Linu Jumis Rīgā brauca
Ar deviņi melni zirgi (...)
(I-T 1982: 163)

Laneni Jumis u Rīgu odjaha
na devet crnih konja (...)

Jumis jaši na devet konja: da li se on udeveterostručio?

U hrvatskim pjesmama jurjevskog kruga Mara ima devetero braće, a i oni mogu kovati (zlato):

-A ne luduj, neve naša,
nas je devet braće mile,
devet braće sve zlatara (...)
(Čubelić 84)

Majka u jednoj pjesmi govori kako je

devetim zetom punica,
devetim snaham svekrva (...)
(Žganec 94)

Devetero braće-kovača poznato je i u baltičkoj predaji, no to je devetero nebeskih kovača, devetero gromovitih Perkuna:

Pērkoņa tēvam
deviņi dēli:
treji spēra,
treji rūca,
treji zibineja.
(I-T 1974: 30)

U Perkunova oca
devet sinova:
trojica su bila,
trojica grmjela,
trojica sijevala.

Schema je jednaka, došlo je samo do generacijskog pomaka. Ako ovu dajnu shvatimo doslovce, onda su u njoj spomenuti djed, otac i osam stričeva našega žitnog junaka.

Ovim primjerima još ni iz daleka nije iscrpljeno već poznato gradivo, no mislim da su posve dovoljni da se vidi veliko podudaranje između slavenskih tekstova o Jarylu/ Jurju (kojih ima i kod Balta) i latvijskih o Jumisu (s analogijama kod Bjelorusa, Rusa i Mordvina). Pokazalo se i to da su pojedini elementi mitskoga kazivanja poznati kod svih slavenskih grana, premda su u recentnom folklornom gradivu ostvareni u različitim konkretnim tekstovima (kod Južnih Slavena pretežno u tekstovima uz proljetne obrede). Ova činjenica jasno pokazuje praslavensku starost mita i govori protiv mogućega kasnijeg seljenja motiva. Čak se štoviše i neke stalne fraze podudaraju na velikim udaljenostima, npr. *samъ bogъ*, koju sadrže i pjesme navedene na početku ove studije:

Хто там стукает?
Сам Бог стукнет (...)

odnosno

Хто там ходыть?
Сам Буг ходыть!

Fraza *samъ bogъ* ne javlja se samo u žetelačkim pjesmama, ima je i u tekstovima uz ljetne obrede:

В нашем жите
Сам Бог ходит
жито родит!

pa i u proljetnima:

Па тваёй ниви сам Бог ходя (...)
(Katičić 1989: 46)

(ova se pjesma svojim prvim stihom Где, святой Юрэй, прывабавиуся? nedvosmisleno predstavlja kao jurjevsko).

U slovenskoj jurjevskoj očuvan je isti fragment mitskoga kazivanja:

Pri vas naj ostane sveti Jur,
z nami pa porajža sam večni Bog
(zapis br. 18. 127 u Glasbeno Narodopisnem Inštitutu
SAZU u Ljubljani).

Nabrojena podudaranja tolika su i takve kakvoće da iziskuju odgovor na pitanje o svom pravom značenju.

Privremeni zaključci

Podudaranje ovih dviju predaja toliko je da se smije pomišljati kako se ovdje radi samo o dva pojavna oblika istoga mitologema, mitologema o gromovnikovu sinu koji svojim životom i djelovanjem prati i utječe na hod vremena kroz godinu. Katičić je to zorno prikazao kod Jurja, a ovdje smo to vidjeli i kod Jumisa.

Budući da se nekoć mit o božanskom sinu koji djeluje na vegetaciju govorio kod svakog obreda koji je tijekom godine pratio seljački posao, od seljačke Nove Godine preko sjetve, klijanja, zorenja, žetve, do zahvale za sretno završeni posao nakon što je sav urod spremljen pod krov, taj je mit u svakoj konkretnoj prilici morao naglašavati junakov aspekt bitan upravo za taj tren. Pritom je očito svaki aspekt bio poosobljen i dobio je svoje ime. Posebno je pitanje, jesu li poganski Slaveni zamišljali svaki od ovih poosobljenih aspekata samo kao jedno od mnogih lica istoga junaka (sjetimo se samo mnoštva opisanih kipova bogova s više glava), na što ukazuje veliko podudaranje tekstova u kojima se, već prema konkretnoj prilici, samo zamjenjuju osobe i rekviziti, ili su svakoga od njih zamišljali kao posebnu osobu, a budući da su svi od istoga oca, onda su naravno braća. Mogla su čak postojati oba shvaćanja usporedno, pri čemu se nameće pitanje njihova vremenskog prvenstva. U ova zamršena i pomalo filozofska pitanja nemam namjere ulaziti.

Zasada je dovoljno pokazati moguću logičnu skicu ovoga velikog mita koji počinje rođenjem božjega sina (*Božić*) na početku godine. Tog će *Božića koledari* posjesti na konja i odvesti sa sobom u tuđi svijet. *Koledari*, maskirani, predstavljaju pokojnike, njihov je svijet *Velesov Vyrej, Raj*. O odvođenju muškog čeda svjedoči npr. koledarska iz Hrvatske Čenče / Kroatisch Tschantschendorf u južnom Gradišću / Burgenland, u kojoj koledari poručuju domaćinu:

Dobar večer gospodar!
 Vrste na se modar plašč,
 prošećte se na dvor vaš.
 Na dvoru je zelen bor,
 pod borom je vrani konj.
 Na njem sidi sinak vaš
 (...)
 Daj nam, Mare, jabuku
 (...)
 ar mi ćemo putovat (...)
 (Kurelac 292)

Taj će se sinak vratiti na proljeće kao Juraj (pjesme ga predstavljaju kao izgubljenoga desetog brata; usp. slovensko-kajkavsku predaju o tom liku) da bi oženio sestru Maru.

U doba solsticija isti će (ili barem veoma sličan) junak doći kao Ivo na krijes. U hrvatskim se pjesmama još ne mogu točno lučiti jurjevske od ivanjskih pjesama, a ivanjske se pak gotovo u potpunosti isprepliću s žetelačkim. Ipak se može uočiti tendencija da jurjevske pjesme više naglašavaju Jurjev dolazak iz daljine i radostan doček, dok ivanjske stavljaju težište na Ivanovu nevjeru i Marinu osvetu (i, dakako, najavljuju žetvu). U latvijskoj predaji također postoji Ivan, to je *Janis* koji je također povezan s žitnim poljem:

Jāna māte rudzus brida,
Samta svārkuš pacēluse;
Kur nolūza vien vārpiņa,
Tur uzauga div vārpinas.
(I-T 1982: 160¹¹)

Janja [Janisova] mati po raži brodila,
baršunastu surku podigavši;
gdje slomi jedan klas,
tamo izrastoše dva klasa.

Ovdje se u pjesmi skriva i dvostruki klas (jumis)!

Da je i u južnoslavenskoj predaji kod žetve moguć susret brata i sestre, posvjedočit će ivanjske (žetelačke), npr. hrvatska

Lipa Mare dugu njivu žanje
zlatnim srpom, bilima rukama.
Kud je Mare srpom zažinjala,
tuda Ive iz vojnice dojde.

ili belokranjska:

Na gorici ogenj gori
detel ga prerašča (iza svakog stiha)
Okol ognja lepoj kolo
devojačko in junačko.
V kolu mi je brat, sestrica,
bratec kolo sponehuje,
sestrica ga pogleduje.
"Oj sestrica, lepa si mi,
bila bi si lepa gliha!"
"Ne govori, bratec, toga,
od ljudi je presramota,
od Boga je pregrehota."
(Štrekelj III-146)

U ovoj je ivanjskoj pjesmi motiv incesta jasno dan na znanje. No u njoj ćemo naći još nešto. Riječ *gliha*, od njem. *gleich* "jednak" kao da ukazuje na to da bi brat i sestra incestom potvrdili svoju jednakost. Ako tu jednakost zamislimo kao jednak izgled (imago), prepoznajemo u njima blizance. No, jer u ovoj kršćanski preslojenoj pjesmi (*od Boga je pregrehota*) ne može doći do incesta, to i jednakost (Gleichsein) ostaje samo u kondicionalu. To je zasada jedini mogući trag blizancima u južnoslavenskoj predaji ovoga tipa na koju sam dosad naišao.

Na završetku žetve dolazi i naš junak kao *Jumis*, ili kao već zreli *Bog, Raj, Sparyš, Dobro, Škaj-paz*.

Posljednji puta u godini pojavit će se dolazeći bog na Staru Godinu (odnosno na Badnjak), npr. u bugarskom obredu u kojem gospodar, lomeći božićni kolač, zove boga:

Дѣдо Божиѣ, ела ни на вечера!

našto mu osoba koja glumi boga, odgovara:

-Вечеряйте синко, нека ви е наздраве!
(Marinov 308)

Ime "Dedo Božić" jasno govori da se radi o istoj osobi koju su početkom godine kalendar odveli kao nekako dijete u tuđinu, a sada se vraća kao starac, djed.

Ukrajinski običaj s posljednjim snopom (latvijskim *Jumisom*!) pokazuje kako je uska veza ovoga božićnog starca sa žitnim junakom. Ukrajinci čuvaju taj snop u uglu izbe, a na Božić ga stavljaju na blagdanski stol i zovu ga *дѣдо, дѣдух* djedica. Žitni junak posve očigledno dolazi kao djed pribivati gozbi! Djed na kraju vjerojatno umire (više se nikada neće pojaviti, obredni će se tekstovi od Nove Godine baviti samo novim *Božićem*), a kao način uklanjanja posmrtnih ostataka izabran je praslavenski postupak s pokojnicima: spalili su ga na ognju. Diduha su rano ujutro na Novu Godinu bacili u novogodišnji krijes i to su zvali *палити дѣдуха*. Jednak običaj zvali su južni Rusi *греть покойников*.

NB: ponegdje u jadranskom području Hrvati zovu panj koji gori u božićno-novogodišnje doba na ognjištu *did*, a u Podravini *panjdjed*. No u raspravu o tome ne želim se ovom prilikom upuštati.

Filologija i etnologija

Dobrim smo dijelom ovdje slijedili razmišljanja filologa, Ivanova, Toporova i Katičića. Filolozi imaju mnogo preciznije oruđe od etnologa, a i njihovo je gradivo (jezični tekstovi) mnogo jasnije i čvršće strukturirano. Pomoću lingvističkih zaključaka, temeljenih na "zakonima", oni mogu pratiti srodnost pojedinih imena, ključnih riječi, fraza pa i većih cjelina te prići rekonstrukciji pojedinih tekstova.

Etnološko je gradivo za analize takve vrste mnogo manje prikladno. Nejezični se elementi mnogo lakše preuzimaju od inorodnih skupina nego jezični. Osim toga, oni se šire i prenose drugim načinima i postupcima, pa stoga etnografski zaokružena područja u pravilu ne odražavaju današnje jezične granice.

Ipak je sudjelovanje etnologa u proučavanju mitoloških problema nezaobilazno, jer etnolozi svojim metodskim postupcima mogu nastaviti tamo gdje se filolozi nužno moraju zaustaviti. Valja naime imati na umu da mit, premda može predstavljati cjeloviti jezični tekst, ne predstavlja samostalnu veličinu. Mit se može "u potpunosti" razumjeti tek kad ga se stavi u društveni i kulturni kontekst i, prije svega, promatra zajedno s obredom kojemu je prvobitno pripadao. Mit sam predstavlja tek jezični omotač posebnoga dijela ljudske stvarnosti koji možemo, nespretno, nazvati vjerovanjem. Tu nastupaju etnolozi kvalificirani za proučavanje obreda, odnosno onoga što je od njih ostalo, običaja.

Čitatelj je mogao uočiti da sam postavljao mnoga pitanja i ponudio malo odgovora, a i te samo kao mogućnosti. To je zato jer posao još ni izdaleka nije zaključen. No već i dosadašnji rezultati su, čini mi se, dovoljno zanimljivi i dovoljno pobudni za daljnji rad tako da sam se ipak odlučio za njihovo objavljivanje. Volio bih ipak na još jednom primjeru pokazati kako etnolog i u istraživanjima ove vrste treba uzeti u obzir i pojave tzv. materijalne kulture.

Kod dijela naroda svih triju slavenskih grana poznate su posebne posude u kojima se nosi jelo na polje. Ovo valja uzeti doslovce: u drugu se svrhu ove posude ne upotrebljavaju, nego samo kod poljskih radova (najčešće kod žetve). Radi se o dva lončića spojena zajedno i providena zajedničkom ručkom, a za upotrebu su zapravo veoma nespretni. Podudaranje naziva za njih upućuje na njihovu praslavensku starost. Oko Varaždina ih zovu *dvojke*, u Poljskoj *dwojaki*, a u bjelorusiji два йнічкі. Mjesto i vrijeme upotrebe (polje, žetva) i oblik (dvostruki lončić) podsjetit će odmah na dvostruke plodove i dvostruki klas, na sparyša i jumisa. Da ove posude doista u potpunosti spadaju u krug predodžbi o božanskim blizancima svjedoči bjeloruski naziv блізняты. Pomno traganje za raširenjem ove pojave u prostoru i vremenu (ovdje će morati pomoći arheolozi) pokazat će da li se smije pomišljati na to da je taj tip posuda "od početka" vezan uz mitske predodžbe o božjim blizancima, ili imamo pred sobom pojavu konvergencije. Bilo kako bilo, predstoji još mnogo mukotrpa posla prije konačnih odgovora na postavljena pitanja, mnogo pročitavanja folklorne građe, uspoređivanja slavenskoga i baltškoga folklor s folklorom drugih naroda kao i baltoslavenskih blizanaca sa sličnim likovima u mitologijama drugih indoeuropskih, ali i neindoeuropskih naroda.

Oh, skoro zaboravih: opis bjeloruskih dvostrukih lončića nalazi se u enciklopediji *Этнографія Беларусі* sub voce *Спарышы*!

Literatura i izvori

- Belaj, Vitomir: Randbemerkungen zu Katičić' "Nachlese". U: *Wiener Slavistisches Jahrbuch* 34/ 1988, 159-161.
- Bujak, Fr.: Dwa bóstwa prusko-litewskie. U: *Lud* XVII/ 1923.
- Caraman, Piotr: *Obwód kołędowania u Słowian i u Rumunów*. Krakow 1933.
- Collinder, B.: *Fenno-ugric vocabulary. An Etymological Dictionary of the Uralic Languages*. Stockholm 1955.
- Čubelić, Tvrtko: *Lirske narodne pjesme*. Zagreb 1963.
- Этнографія Беларусі. Minsk 1989.
- Furčić, Ivo: *Narodno stvaralaštvo šibenskog područja II, mjesta uz obalu*, Šibenik 1984.
- Gasparini, Evel: Questioni di mitologia slava. (poglavlje: Il Dio visitatore). U: *Slovenski etnograf* XIII/ 1960, 97-111.
- Grafenauer, Ivan: Ali je praslovanska beseda Bog iranska izposojenka? U: *Slovenski etnograf* V/ 1957, 237-250.
- Harva, Uno: *Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen* (FF Communications no. 142). Helsinki 1952.
- Huzjak, Višnja: *Zeleni Juraj* (Publikacije Etnološkog seminara Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu 2). Zagreb 1957.
- Иванов, Вячеслав Всеволодович - Топоров, Владимир Николаевич: *Исследования в области славянских древностей*, Москва 1974.
- К проблеме лтш. *Jumis* и балтийского близнецного культа. U: *Балто-славянские исследования*. Москва 1982, 140-175.
- Katičić, Radoslav: Nachlese zum urslawischen Mythos vom Zweikampf des Donnergottes mit dem Drachen. U: *Wiener Slavistisches Jahrbuch* 34/ 1988.
- Hoditi-roditi. Tragom tekstova jednoga praslavenskog obreda plodnosti. U: *Studia ethnologica* 1/ 1989, 45-63.
- Koppers, Wilhelm: *Der Urmensch und sein Weltbild*. Wien 1949.
- Kurelac, Fran: *Jačke ili narodne pjesme prostoga i neprostoga puka hrvatskoga po župah šoprunskoj, mošonjskoj i željeznoj na ugrih*. Zagreb 1871.
- Мариновъ, Д.: *Народна вѣра и религиозни народни обичаи*. Sofija 1914.
- Шахматов, А. А.: *Мордовский этнографический сборник*. Санктпетербург 1910.
- Шейн, П. Б.: *Белорусския народния песни*. Peterburg 1873.
- Бытовая и семейная жизнь Белорусса в обрадах и песнях. I-II, Peterburg, 1887-90.
- Štrekelj, Karel: *Slovenske narodne pesmi* I, III, Ljubljana 1901-07.
- Žganec, Vinko: *Hrvatske narodne pjesme kajkavske*. Zagreb 1950.

HODITI - GONITI

Ein anderer Aspekt eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus

Zusammenfassung

In der vorliegenden Studie wurde gezeigt daß die Weißrussische, Russische und Mordwinische Überlieferung von der Einladung an Gott (*Bog, Dobro, Raj, Sparyš, Škaj-paz*), das Haus zu besuchen, mit der lettischen Überlieferung vom mythischen Helden *Jumis*, der in der Erntezeit durch sein Treiben eine reiche Ernte sichern soll, eine Einheit bildet.

Ebenso wurde auf die auffallende Parallelität mit dem von R. Katičić rekonstruierten urslawischen Mythos vom Ins-Land-Kommen des (grünen) Georg hingewiesen und eine mögliche Interpretation des mythischen Inhalts des auf den Ackerbau bezogenen Zyklus der slavischen folkloristischen Überlieferungen dargeboten.

Es erschließt sich eine dramatische Biographie eines mythischen Helden (Sohn des Donnergottes) die von seiner Geburt am Jahresanfang (als *Božić*, "kleiner Gott") als der von den Seelen der Verstorbenen (der maskierten Umzügler, *koledari*) in das immergrüne Reich jenseits des Meeres entführt wird, über seine Rückkehr im Frühling als *Juraj/ Jar-rylo* der, unerkant, seine Zwillingschwester *Mara* ehelicht, weiter über seine Untreue und die Rache die ihn erreicht (nun als *Ivan, Ivo*), über sein Treiben am Feld und die Heimbringung in Form der letzten Garbe oder des Erntekranzes (*Sparyš, Jumis*) bis zu seinem letzten Erscheinen am Jahresende als der alte Großvater (*dedo, did, diduh*) der im Feuer verbrannt wird, hinreicht.