

Volčji pastir v kontekstu dosedanjih raziskav na področju slovanske mitologije

Mirjam Mencej

In the paper the authoress compares her research results about the mythical being Wolf Herdsman (Master of the Wolves) with the latest research in Slavic mythology - the research of the Slavic fertility cult, done by R. Katičić and V. Belaj.

V zadnjih dveh letih sem na več mestih objavila raziskave o mitični osebi volčji pastir, ki se pojavlja kot glavna oseba v ustnem slovstvu večine slovanskih ljudstev (ne najdemo ga le pri Čehih in Slovakah). Nastopa kot oseba v povedkah, zapisih verovanj in pregovorih. Povedke o volčjem pastirju so pri delu južnih Slovanov včasih povezane tudi s prazniki. Sodeč po terenskih zapisih, narejenih po vaseh zlasti v 2. polovici 19. stoletja in v 20. stoletju, utemeljujejo dejanja, ki so jih kmetje, zlasti živinorejci, izvajali med ti. volčjimi prazniki (arandelovi prazniki, mratinci...). Pokazala sem tudi, da lahko enako funkcijo, kot jo ima volčji pastir v povedkah, pripišemo svetnikom in drugim krščanskim osebam ali drugim bitjem (gozdnemu duhu, volku), na katere se pastirji in kmetje obračajo s prošnjo po zaščiti živine pred divjimi zvermi, zlasti volkovi, v zagovorih in kolednicah na jurjevo, tj. na dan prvega odgona živine na pašo. Ta funkcija obsega poveljevanje volkovom, predvsem določanje volkovom, kaj lahko in česa ne smejo pojesti (Mencej, 2000).

Po drugi strani se je pokazalo, da v vlogi volčjega pastirja v povedkah nastopata poleg svetnikov in drugih oseb iz krščanstva (očitno krščanske plasti) najpogosteje volk in stavec, katerih podoba se ponekod celo prepleta (tudi gozdni duhovi, ki jih najdemo v vlogi volčjega pastirja pri vzhodnih Slovanih, pogosto prevzemajo podobo starca in volka). Glede na to, da so volčjega pastirja zamenjali tako rekoč najpomembnejši svetniki, celo Jezus in Bog, in da je povedka o volčjem pastirju povezana z obrednimi dejanji med prazniki, lahko domnevamo, da je imela ta mitična oseba pred prevlado krščanstva božansko naravo. Opis volčjega pastirja, ki je nastopal – sodeč po analizi povedk – v podobi volka / starca / starega volka povsem ustreza opisu praslovanskega boga smrti in živine Velesa / Volosa – boga, ki so ga imenovali Huda zver (Ljut zver) in je imel podobo zveri (gl. Ivanov, Toporov, 1974). Zdi se sicer, da se Ivanov in Toporov nagibata k mnenju, da je bila podoba Hude zveri v resnici bliže medvedu, a hkrati navajata tudi primere, ki kažejo na volčjo podobo tega božanstva (ali govorijo celo o levu) (Ivanov-Toporov, 1974: 57-60; gl. tudi Miller, 1877). Vendar ruski raziskovalec iz prejšnjega stoletja Miller poudarja, da pridevnik »ljut« v Rusiji pripisujejo med vsemi zvermi zlasti volku (Miller, 1877: 11-12). Prav tako je »Ljut zver« naziv za volka v starih ruskih spomenikih (Miller, 1877: 12; Zelenin, 1930: 37). Z imenom »zver« označujejo volka v Srbiji, Litvi in na Poljskem (Zelenin, 1930: 37), »zver« pa je sinonim za volka tudi v nekaterih romunskih ugankah (Svešnikova, 1994: 248). Kot je pokazal Miller, je imela »Huda zver« v ruski slovstveni

folklori tudi funkcijo gospodarja divjih zveri (Miller, 1877: 11), se pravi enako funkcijo, kot jo ima volčji pastir, ki poleg volkov včasih poveljuje tudi drugim zverem – to pa dodatno potrjuje neposredno zvezo med Velesom / Volosom in volčjim pastirjem.

Nadalje se je pokazalo, da med vsemi povedkami o volčjem pastirju lahko izluščimo tip povedke, ki se pri Slovanih pojavlja najpogosteje. Različice te povedke (sama sem zbrala 51 različic te povedke, od tega 47 slovanskih) kažejo mnoge skupne elemente. Ta tip povedke najdemo pri južno- in vzhodnoslovanskih narodih, pa tudi v Estoniji, pri Gagauzih v Moldaviji in nepopolno ohranjene različice celo v Latviji in v Franciji. Pripoveduje o človeku, ki v gozdu opazuje volčjega pastirja pri delitvi hrane volkovom. Ko ta razdeli že vso hrano oz. vsem volkovom določi, kam naj gredo loviti, se prikaže hromi oziroma šepavi volk. Ker zanj zmanjka hrane, mu ukaže, naj poje človeka na drevesu, kar tudi zares stori.

Naj za primer navedem povedko s Hrvaškega:

»Tri konjara se okladiše, tko će na jasenu spati i čekat vučjega pastira. Jedan privoli za 50 forintih. Istom li je sjeo konjar na jasen, eto ti sv. Jurja na konju, fićukne i silni se vuci kupe. Sv. Juraj odluči svakomu svoj plien, a jedan medju njimi bio šepav, te tomu je dao onoga na jasenu. Malo ga je čekao, ali videći da neide s dobra s jasena, poče hrdati stablo, nu tim ožedja i ode na vodu. Dok on na vodu, a bila je malo podaleko, pobere se konjar s jasena i mah se stvori kod svojih drugarah blied kao vapno. Vuk se vrati pod jasen i nastavi ga rušiti hrdajući i glodjuć, dok se jasen nije prevrnuo. Nu koga je vuk tražio, nije ga našao. Omrkne noć, sutra dan; konjar se boji a sudruzi mu obećali, da će nanj paziti, i on neka spava u sriedini. Dà! ali kod ognja zadriemala sva trojica; vuk dodje i kano da je znao, tko je onaj pravi, šćepa sriednjega za grkljan, da nije mogao ni pisnuti i odčari odanle. Sutra dan našli su sudruzi nekoliko kostih samo i krvi - kano trag.« (Ivanić Grad; Deželić, 1863: 222-223)

Ta tip povedke govori torej o *prihodu in razpošiljanju volkov*. To sporočilo je očitno v diametralnem nasprotju s sporočilom zagovorov, povezanih z obredi na prvi dan paše na jurjevo, v katerih pastirji volkovom *zapirajo / zaklepajo gobce* in govorijo o *odhodu volkov*.

V Belorusiji so se na primer tedaj, ko so prvič gnali živino na polja, takole obračali na Boga v želji po zaščiti živine pred nevarnostmi:

»Господу Богу помолюся и ўсимъ святымъ поклонюся, кїявсьимъ, пячерськимъ, божимъ прподобнымъ. Выгоняямъ мы свою скотину на поля на долину, выязжая къ намъ Господь Богъ на бѣломъ конѣ и ў бѣломъ платью загораждать нашу скотину зялѣзными тынама, замыкая золотыми ключами, понясе золотыя ключи на синяя мура, подложя под латара камяня. Якъ никто не можѣтъ синяго мора выпить, а латара камяня поднять, золотыхъ ключовѣ узять, такъ никто не можѣтъ рабы божія скотины бурья, рабыя, красныя, узяти ни лютый змѣй, ни лютая змяя, ни гадѣ повзучій ни звѣрь бягучій. (...)» (vas Popovka; Romanov”, 1891: 43-44, št. 161).**

(Gospoda Boga molim in vsem svetnikom se poklonim, kijejskim, pečerskim, božjim prečastitim. Ženemo svojo živino na polja, v dolino, ko prijezdi k nam Gospod Bog na belem konju in v belem plašču, da bi ogrادل našo živino z železno ograjo, zaprl z zlatimi ključi, ponesel zlate ključe na sinje morje, položil pod latar kamen. Tako kot nihče ne more spiti sinjega morja in latarja kamna odnesti, zlatih ključev vzeti, tako nihče ne more živine služabnika božjega rjave, lisaste, rdeče vzeti, niti divji zmaj, niti zvjajajoča se kača, niti skakajoča zver.)

Na podlagi analize časa, ko pastirji in/ali kmetje zagovarjajo živino proti nevarnosti volkov in drugih zveri, ter časa praznikov, s katerimi so povezane povedke in pogosto tudi verovanja o volčjem pastirju, se je pokazalo, da celota izročila o volčjem pastirju obsega oziroma je sestavljena iz dveh delov, dveh faz: *na prvi dan paše oziroma odgona živine na pašnike spomladi* (navadno na jurjevo) volčji pastir po verovanju volkovom *zapre gobce* (volkovi so vso pomlad in poletje do zadnjega dne paše zaprti za živino, zato se živina lahko svobodno pase), *na zadnji dan paše*¹ pa jim jih ponovno *odpre*. Od jeseni do jurjevega so volkovi torej ponovno spuščeni oziroma so njihovi gobci odprti, živina pa mora biti v tem času v hlevu (gl. Mencej 2001).

S to izmenjavo dveh obdobij leta, zime in poletja oziroma paše na prostem in prezimovanja živine v hlevih, ki ju po nekdanjih verovanjih sodeč očitno izmenjuje volčji pastir, bi lahko raziskavo morda končali. Toda glede na to, da je gradivo, ki sem ga uporabila v raziskavi izročila o volčjem pastirju, v veliki meri isto, kot sta ga v svojih rekonstrukcijah plodnostnega mita uporabila Radoslav Katičić in Vitomir Belaj, lahko primerjamo rezultate te raziskave (poleg navedenih člankov glej tudi Mencej, 1999) z rezultati, do katerih sta se dokopala Katičić in Belaj (Katičić, 1987, 1989, 1990, 1990 a, 1991, 1992, 1993; Belaj, 1990, 1998).

Katičić je na podlagi analize kolednic in zagovorov na jurjevo dejanja zapiranja gobcev volkovom in odganjanje le-teh pripisal Jarylu / Juriju, praslovanskemu plodnostnemu božanstvu (Katičić, 1987: 27-28). Na ta dan naj bi se ta vrnil iz Velesovega sveta mrtvih nazaj na svet živih. Toda Jurija pri vzhodnih Slovanih, Hrvatih in Bolgarih najdemo tudi kot volčjega pastirja. Ali sta potem Jurij-volčji pastir in Jurij-plodnostno božanstvo, glede na to, da smo v tej analizi upoštevali istovrstna besedila (zagovore in kolednice na jurjevo) kot Katičić, v resnici ista oseba? Če bi bil Jurij iz plodnostnega kulta ista oseba kot Jurij-volčji pastir iz kulta o volčjem pastirju, potem bi moral biti Jurij kot plodnostno božanstvo (če seveda naša hipoteza o tem, da je volčji pastir v predkrščanskem obdobju praslovanski bog smrti Veles) drži, pravzaprav Veles. Katičićeve in Belajeve ugotovitve takega sklepa ne potrjujejo: Jurij je po dokazih, ki jih ponujata, Perunov sin (Katičić, 1987: 37), ki ga ob rojstvu (tj. na dan novega leta) koledniki (=Velesovi predstavniki) odnesejo v Velesov svet, svet mrtvih (Belaj, 1998: 139, 156-157 in dalje), od koder se spomladi vrne spet nazaj na ta svet.

Podobnosti med novoletnimi kolednicami in povedkami o volčjem pastirju

Da bi ugotovili, zakaj to neskladje med njunimi in mojimi izsledki, si pogledjmo novoletne kolednice, na podlagi katerih je Belaj rekonstruiral odhod plodnostnega božanstva (Jurija) v svet mrtvih na *novoletni dan*. Med sporočilom kolednic in tipičnih povedk, povezanih z zadnjim dnevom paše na prostem sredi novembra, najdemo mnoge podobnosti:

Kot je pokazal Belaj, so bili koledniki, ki so na oni svet odpeljali Jurija, *Velesovi predstavniki*, ki so prišli z onega sveta (Belaj, 1998: 139). A tudi volčji pastir, ki nameni človeka hromemu volku, je Veles / Volos, bog onstranstva.

¹ Čeprav se to pri nekaterih južnih Slovanih zgodi s približno 14-dnevnim zamikom (za zadnji dan paše namreč velja dimitrijevo 26. oktobra, medtem ko se volčji prazniki začnejo 8. ali 11. novembra), sem pokazala, da gre za dva dogodka, ki sta tu očitno razpadla na samostojni šegi oziroma zaznamujeta začetek in konec niza dejanj. V šegah v Avstriji, Nemčiji, na Finskem in v Estoniji čas konca paše in prihoda volkov sovpadata (gl. Mencej, 2001).

Sporočilo o ogroženosti *otroka* (Jurij je bil namreč odpeljan na drugi svet, je torej na neki način »umrl«, na isti dan, kot je bil rojen, kar pomeni, da je bil tedaj šele novorojenec!), ki specificira, da so prav volkovi možni povzročitelji otrokove smrti, bi lahko našli tudi v ruski uspavanki:

»Баюшки баю!

Не ложился на краю:

Придетъ сѣренькій волчокъ,

Онъ ухватитъ за бочекъ,

Потащитъ во лѣсокъ,

Подъ ракитовый кустокъ.»

(Šejn, 1870: 1, št. 1 – otroške; gl. tudi Narodnaja mudrost, 1997: 22)

(Aja tutaja!

Ne ulezi se na rob:

Prišel bo sivi volkec,

Zagrabil te bo s strani,

Vlekel v gozdíček,

Pod vrbov grmiček.)

V tej pesmi najdemo še druge asociacije na motiv o volčjem pastirju: sivega volka, ki se pogosto pojavlja kot sinonim za Velesa (gl. Ivanov, Toporov, 1974: 58-59), večkrat pa se pojavlja tudi kot karakteristika volčjega pastirja v povedkah (gl. Valjavec, 1890: 96, št. 7; Dobrovol'ski, 1908: 11). Opozorilo, naj otrok ne leži *na robu*, nas spominja na povedke, kjer človek, ki sprva uspe volku, kateremu je bil namenjen, pobegniti, naprosi drvarje, da bi se ulegel na sredino, mednje, ne pa na rob, češ da volk tako ne bi mogel do njega (Čubinski, 1872: 51-52; , Grinčenko, 1901: 9-10, št. IV; P.I., 1890: 8; Šajnović, 1898: 263-264; Pečo, 1925: 379, št. 116; in druge). Grm – drevo sredi gozda, ki ga omenja ta uspavanka, pa je tudi tipično prizorišče teh povedk.

Med volkovi (ki jih omenjajo povedke) in koledniki (ki jih omenjajo kolednice) lahko tudi sicer najdemo paralele. Belorusi v grodnenskem okraju ob praznikih imenujejo volka *kolednik*, da ne bi jedel ovac; v kobrinskem okraju pa ga imenujejo tako zato, da ne bi pojedel prašičev (Zelenin, 1930: 36). Če Belorusi v Vitebsku pomotoma zamenjajo volčje zavijanje za glas kolednikov in rečejo: "To, verjetno, pojejo koledniki", jim bodo volkovi poleti odnesli živino (Zelenin, 1930: 36). Volkove imenujejo koledniki tudi v polockem okraju, Lovožu in Mahirovu (Gura, 1997: 157). Sodeč po teh verovanjih lahko domnevamo, da so koledniki (vsaj v Belorusiji) ob svojem prihodu posnemali volčje zavijanje, se pravi oponašali in predstavljali volkove. V Vitebsku verjamejo tudi, da bodo volkovi začeli gristi kamenje in bodo tako z njimi obračunali, če na dan Kristusovega rojstva kamne imenujejo golobi in volkove koledniki (Zelenin, 1930: 36). Morda je s tem povezano tudi poljsko verovanje, da se čarovniki dvakrat na leto spremenijo v volkove: ob *koledovanju* in na šentjanžvevo noč² (Afanas'ev, 1994, III (1869): 528).

Volkove omenjajo v božični pesmi tudi koledniki iz francoske Švice (Courgenay), čeprav na podlagi te pesmi ne moremo z zanesljivostjo sklepati, ali »hrup volkov« resnično lahko enačimo s prihodom kolednikov ob božiču:

² Tudi ivanje je povezano s plodnostnim kultom: na ta dan naj bi se Jurij poročil z Maro (Ivan je v tem primeru alopersonaž za Jurija) (prim. Belaj, 1998: 212-263).

»*Quel bruit entend-on par ici?*
C'est le loup qui est au brebis!
Vite dépêchez-vous!
Oh! Qu'on le chasse!
*Mettons vite(ment) le Rouget*³
Après sa carcasse.

Non, c'est le Messie qui est né
De la vierge Marie....« (Hoffman-Krayer, 1992: 94)

(Kakšen hrup se sliši tu?
To je volk, ki gre nad ovce!
Hitro, pohitite!
Oh! Da bi ga le ujeli!
Vrzimo hitro Rouget
Za njegovim okostjem!

Ne, to je Mesija, ki ga je rodila
Devica Marija...).

Vzporednice lahko v nekem smislu najdemo tudi v romunskem verovanju, kjer volk sodi v krog tistih živali, ki spremljajo umrlega na oni svet (Svešnikova, 1990: 128) – se pravi v nasprotni smeri, kot je ta, v kateri prihajajo koledniki po Jurija, oz. tja, kamor ga bodo ti šele odpeljali.

Dogajanje v kolednicah se odvija *ponoči*. Noč je tudi konstanten element tipičnih povedk o volčjem pastirju – dogajanje v njih se vedno odvija *ponoči*.

Koledniki v kolednicah prispejo na *goro*, ki kaže na Perunovo področje (zgoraj, suho... spada v območje Perunovega sveta). V povedki se dogajanje sicer skoraj vedno odvija v gozdu, a vendar je včasih kraj dogajanja tudi planina. Toda gozd je v nekaterih hrvaških dialektih tudi semantično soroden besedi gora: pomeni »gorski gozd« (prim. Katičić, 1987: 28). Zdi se, da je bilo takšno sinkretično stanje tudi občeslovansko: beseda "gora" naj bi prvotno združevala tako pomen "gozd" kot "hrib". S pojavom leksemov "gozd" in "planina" (ki so se pojavili šele po 9. stoletju) dobi "gora" specifičen pomen (Radenković, 1996a: 59).

Eden izmed tipičnih motivov v novoletnih kolednicah (ki so jih peli od božiča do velike noči) je bil, kot je pokazal Belaj, tudi motiv o *drevesu* (hrastu, boru, drogu, vrbi..., ki naj bi predstavljali Perunovo drevo), do katerega prispejo koledniki – Velesovi predstavniki. Drevo (zlasti hrast in bor, ki veljata za drevesi boga Gromovnika - prim. Ivanov, Toporov, 1974: 86; Katičić, 1992: 63), ob katerem deli volčji pastir hrano volkovom, je v tipični povedki o volčjem pastirju prav tako nepogrešljivo.

Na drevesu (v eni ruski povedki *ob drevesu* in v estonski *za grmom*) sedi tudi *človek* (najpogosteje pastir, včasih tudi lovec, trgovec, popotnik...), ki postane žrtev volčjega pastirja. V kolednicah najdemo človeka - le da v njih to ni pastir, temveč otrok / sinek – *ob*

³ Beseda lahko pomeni tako vrsto ribe (biol. siva mrena) kot rdečelasca – v obeh primerih pa se piše z malo začetnico, razen če bi šlo za personifikacijo.

drevesu, kot ugotavlja Belaj v svoji knjigi (1998, 144-162). Toda celo v kolednicah otrok ni vedno *ob* drevesu; lahko je tudi *na* drevesu, tako na primer v beloruski kolednici:

»У нашаго Миколая яворъ на дворѣ,
Святый вечаръ.
На томъ яворы колыбель висиць,
А ў той колыбели малое дзиця
Кольшущь яго мамки и няньки,
Кольшущь яго, припѣваюць:
Коли жьі будзе, королемъ будзе,
А королеўну да замужъ возьме,
Добрыи вечаръ (...)*»* (Šejn, 1887: 76-77, št. 68)

(Pri našem Nikolaju (stoji) javor na dvorišču,
Sveti večer.
Na tem javoru visi zibelka,
V tej zibelki je majhen otrok;
Zibata ga mati in pestunja,
Zibata ga in pojeta:
Če bo živ, bo postal kralj,
Kraljično pa bo vzel za ženo
Dober večer ...)

Sinek iz kolednic je, kot je pokazal Belaj, Perunov sin. V dveh različicah povedk je tudi volkova žrtev *otrok* (Bošković-Stulli, 1963: 282-283, št. 135; Đorđević, 1958: 398).

Po drugi strani pa jurjevske pesmi tudi o Juriju (junaku plodnostnega mita) večkrat govore kot o *pastirju*, tako kot je pastir najpogosteje žrtev volka oziroma posredno volčjega pastirja. Da je junak pesmi, ki ga je Belaj prepoznal za Jurija, v resnici pastir, kažejo na primer ljudske pesmi, ki naj bi pripovedovale o srečanju Jurija in Mare:

»(...)Роса ми росит -
Трева ми растит,
Овчар је пасит
Со бело стадо,
Со неброено.
Го догледала
Цвета девојка:
-Ајде од тука,
Цветко **овчаре** (...)*«*
(Čelakovski, 1971: 154, 149-150; navedeno po Belaj, 1998: 262)

(Rosa se mi rosi,
Trava mi raste,
Ovčar jo pase
Z belo čredo,
Z neprešteto.
Pogleda ga
Cveta deklica:

-Pojdiva od tu,
Cvetko ovčar...)

*»Перо, Перо, Перунико,
Ори убава девојко, ој,
Лекум пееш, лекум пееш,
Далеку се слушааш, ој;
Чул те овчар, чул те козар,
Девета планина, ој,
Си остаил, си остаил
Трло невртено, ој,
Си остаил, си остаил
Стадо небројано, ој (...))«
(Čelakovski, 1971: 154, 149-150; navedeno po Belaj, 1998: 262)*

(Pera, Pera, Perunika,
Razlegaš se, lepa deklica, oј,
Nalahko poješ, nalahko poješ,
Daleč se te sliši, oј:
Slišal te je ovčar, slišal te je kozar
Na deveti planini, oј,
Pustil je, pustil je,
Ogrado nezaprto, oј,
Pustil je, pustil je,
Čredo neprešteto, oј...)

V mnogih bolgarskih božičnih pesmih imajo Jurija za »prvega pastirja« (Koleva, 1977: 158; Genčev, 1996: 282). V bolgarski ljudski pesmi Jurij tudi pazi živino:

*»Мойто стадо не е само,
свети Герги напред върви (...))«
(Nojko čoban i sveti Georgi, B'lgarsko narodno tvorčestvo, 1962: 166).*

(Moja čreda ni sama,
sveti Jurij hiti spredaj.)

Tudi beloruska pesem poje o tem, kako Jurij pase krave:
*»Св. Егорья коровъ пасець!
Пасець, пасець, ды зыпасывиць
Зъ борзымъ хортomъ, зъ вострымъ жезломъ
Отъ того гада бягучыга,
Отъ той вѣдьмы-чародѣйницы.« (Kirpičnikov, 1879: 142).*

(Sveti Jurij krave pase!
Pase, pase in pase.
S psom, z ostrim žezlom (jo brani)

Pred tem gadom bežečim
Pred to čarovnico-čarodejko.)

Hrvaška ljudska pesem prav tako omenja pastirja (Vidoja). Katičić je pokazal, da ta v tej pesmi nastopa kot alo-oseba za Jurija in je lociran na oni svet (se pravi v obdobje, preden se je vrnil v svet živih)(prim. Katičić, 1987: 28-29):

»*Osu se nebo zvijezdama
I ravno polje ovcama,
Zvijezdama nema Danice,
Ovcama nema čobana,
Do jedno dijete Vidoje
I ono ludo zaspalo.
Budi ga Jela sestrica:
"Ustani, braco Vidoje,
Ovce ti za lug zadoše,
Jednu ti zakla vučica,
Potekla krvca do mora.
Čula se žalost do Boga."*« (Delorko, 1969: 70-71)

Glede na vse te vzporednice se zdi, da sta Jurij - pastir iz ljudskih pesmi in žrtev volčjega pastirja - pastir iz povedk ista oseba. Tako postane tudi jasno, zakaj v hrvaški pesmi Perunov sin že na onem svetu nastopa kot pastir. Belaj na podlagi analize pesmi namreč ugotavlja, da je Perunov sin kot otrok čuval ovce boga živine Velesa (Belaj, 1998: 201).

Zanimiva se v tem primeru kaže tudi naslednja jezikovna vzporednica: v hrvaškem in srbskem ter bolgarskem jeziku beseda *pastuh* (pastir) pomeni tudi žrebca oplojevalca, se pravi tistega (konja), ki skrbi za plodnost. Kot je pokazal Katičić, je bil Jurij plodnostno božanstvo (se pravi bog, ki prinaša plodnost in rodovitnost), ki je včasih nastopalo tudi v podobi konja (prim. Katičić, 1987: 39), kar je potrditev več za domnevo, da je bil Jurij (tudi) pastir oziroma da vključuje v sebi ne le vegetacijski, temveč tudi pastirski aspekt.

Perunovega sinka Jurija v kolednicah Velesovi predstavniki odpeljejo v deželo mrtvih, k Velesu. Jurij torej začasno *umre*. Tudi oseba, ki v povedkah opazuje Velesa pri delitvi hrane, umre.

Element, ki ga najdemo tako v kolednicah in povedkah o volčjem pastirju, je tudi *konj*: v kolednicah se pogosto pojavlja konj, ki čaka na sinka. Tudi v povedkah volčji pastir pogosto jaše na konju (Deželić, 1863: 222-223; Šajnović, 1898: 263-264; Pećo, 1925: 379, št. 116 Vasiljević, 1894: 40; Nikolić, 1928: 106-107; Remizov, 1923: 312-316; Romanov, 1887: 18-20, št. 12; Čubinski, 1872: 52; Bulašev, 1992: 335; Grinčenko, 1901: 9-10, št. IV; Dikariv, b.n.l., 12; št. 11; Voropaj, 1993: 354-355). Vprašanje je le, ali gre v tej predstavi vedno tudi zares za konja, saj iz slovanskega in finskega verovanja vemo, da za Jurijeve jahalne konje veljajo včasih volkovi (gl. Valjavec, 1890: 92, št. 2; Loorits, 1949: 329-330), volkovi pa so po verovanju iz sieradskega okraja na Poljskem veljali za hudičeve konje, na katerih naj bi pogosto jezdila čarovnica, ki velja za hudičevo botro (Gura, 1997: 129).

Kot smo videli, povedke o volčjem pastirju, zlasti vzhodnoslovanske, pogosto omenjajo tudi *ogenj* v bližini mesta, kjer volčji pastir deli hrano. Ogenj prav tako zasledimo v beloruski kolednici:

»*У нашего пана Ивана дворъ гороженный (...)*

*дворъ гороженный желѣзнымъ тыномъ,
На томъ же дворѣ три огни гораць (...)*« (Šejn, 1887: 76, št. 67)

(Naš gospod Ivan ima ograjeno dvorišče...
dvorišče ograjeno z železno ograjo,
na tem dvorišču gorijo trije ognji...)

Razlike med novoletnimi kolednicami in povedkami o volčjem pastirju

Vendar pa najdemo med novoletnimi kolednicami in povedkami o volčjem pastirju tudi razlike. Koledniki v svojih pesmih pogosto omenjajo neka *vrata*, do katerih so prišli. Vodila naj bi v Perunov dvor, ki naj bi se nahajal v krošnji drevesa. Teh vrat povedke ne omenjajo. Dejstvo je sicer, da se stare prvine mitov dlje ohranijo v pesmi – svetem besedilu, kjer so zakodirane v rimi («sveta rima«!), zato je mogoče, da se je ta prvina iz povedke preprosto izgubila. Po drugi strani pa je razumljivo, da se je omemba vrat ohranila v kolednicah, kajti koledniki so hodili od hiše do hiše. V taki situaciji je bila primerjava z mitom potrjena: kot prihajajo Velesovi predstavniki do vrat Perunovega dvora, tako prihajajo koledniki do vrat ograd oziroma kmetij različnih gospodarjev, ki pravzaprav nastopajo v vlogi Peruna. Povedke v taki situaciji niso pripovedovali (dogajanje se je očitno odvijalo v gozdu), zato si lahko Perunov dvor na drevesu sredi gozda na podlagi vzporednic s kolednicami le zamišljamo.

Druga, pomembnejša razlika je v *času*, ko naj bi se mit in obred, o katerih govorijo novoletne kolednice, odvijala. Belaj je v svoji knjigi *Hod kroz godinu* podal mnenje, da so stari Slovani novo leto – se pravi dan, ko se je rodil Perunov sin Jurij in ko so ga Velesovi predstavniki odpeljali na drugi svet, praznovali 1. marca (Belaj, 1989: 119-134).

Pokazali smo že, da lahko med tipičnimi povedkami in kolednicami najdemo vzporednice v njihovem sporočilu oziroma strukturi. Kolednice so bile del novoletnega dogajanja – govorile so o rojstvu in odhodu Perunovega sina Jurija (Jaryla) v podzemlje na novoletni dan. Toda če smo za povedke pokazali, da sodijo k zadnjemu dnevu paše na prostem (jeseni), potem bi lahko, glede na to, da je sporočilo v njih enako kot v kolednicah, domnevali, da je bil Perunov sin v resnici odpeljan v Velesov svet na dan zadnje paše na prostem jeseni. Belaj v svoji knjigi piše: »*Pa vendar, besedila pesmi nikjer ne opisujejo odpeljanja / smrti Perunovega sina.*« (Belaj, 1998: 157). In nekaj strani kasneje: »*Nikjer v slovanskih besedilih nisem našel opis Božičevega* (tj. Perunovega sina Jurija – op. M. M) *odhoda v svet mrtvih. To samo slutimo kot možnost.*« (Belaj, 1998: 168). Zdi se, da ta opis njegovega odhoda v onstranstvo lahko sedaj najdemo prav v volčjih praznikih in povedkah, ki so ponekod z njimi izrecno povezane. Čeprav povedke v večini primerov ne govorijo o smrti otroka, ampak odrasle osebe, se zdi to razumljivo, če domnevamo, da je šlo v tem primeru pravzaprav za obred, obredno uprizorjanje smrti Gromovnikovega sina.

Novoletno praznovanje

Če ta domneva drži, pa se poraja vprašanje, ali to ne pomeni, da je zadnji dan paše na prostem (sodeč po primerjavah z dogajanjem v kolednicah) pravzaprav (vsaj v določenih okvirih) pomenil novoletni dan – glede na to, da se je na ta dan odvijalo

dogajanje, za katero na podlagi dosedanjih rekonstrukcij predvidevamo, da se odvija na novoletni dan (Perunov sin Jurij je odpeljan v Velesov svet, svet mrtvih).

Poglejmo si najprej strukturo leta evrazijske pastirske populacije! Glavni ločnici v pastirskem letu pri delu južnih Slovanov (tam, do koder sega vpliv pravoslavne cerkve) sta jurjevo in dimitrijevo (ter – po moji hipotezi - mratinci kot drugi, dopolnjujoči del tega praznika – gl. Mencej, 2001), pri vzhodnih Slovanih pa zlasti jurjevo in praznik zaščite Device Marije (t. i. pokrov) / dimitrijevo. Pastirski koledar, ki je leto delil na dve polovici po 180 dni (preostali dnevi so spadali med praznovanja – tri dni jurjevega in dva dni dimitrijevega) - od dimitrijevega do jurjevega, poznajo tudi Albanci v Prokletijah (Gušić, 1962). Prav tako se je tak koledar ohranil na Irskem, kjer je leto razdeljeno na dve polovici: od 1. novembra (Samhuinn), ko se začne zima, do 1. maja (Beltene), ko se začne poletje. Vmes sta še dve pomembni ločnici - 1. februar (Imbolc) ter 1. avgust (Lugnasad). Podobno sliko najdemo tudi na severu Evrope, kjer se kaže v delitvi na ivanje in Yul (današnji božič), pri švedskih Laponcih (ki so 15. junija odhajali na letne pašnike ob norveški obali ter se vračali domov pred božičem), deloma tudi pri zahodnih in vzhodnih Slovanih, kjer je jurjevo začetek poletne, dejavne polovice leta in hkrati pastirskega dela. Istovetnost praznikov 1. maja v zahodni Evropi in jurjevega na Vzhodu se kaže, kot piše Belaj, tudi v imenu pomladne rože, ki se pri Hrvatih imenuje durdice, pri Nemcih pa Maiglöckchen (Belaj, 1998: 102-103; Miles, b. n. l.: 161-186).

Povezanost obredov, namenjenih zaščiti pred nevarnostjo volkov, in evrazijskega pastirskega koledarja pojasni tudi praznike *trifunci*, ki jih praznujejo na čast volkov v Bolgariji in ponekod v Srbiji ter delno Makedoniji. Začno se 1. februarja, se pravi na isti dan, kot Irci praznujejo Imbolc oziroma blizu datuma, ko Srbi praznujejo *savine* praznike pri Srbih (14./ 27. januar). Tudi Setukezi menijo, da na dan luči 2. februarja (in na mihelovo) z nebes hranijo volkove, o čemer pripoveduje tudi tipična povedka (Loorits, 1949: 327). Po drugi strani pa trifunci tudi končujejo zimsko obdobje v ožjem smislu – tedaj se začno obredi, ki naznanjajo prihod pomladi. Podoben pomen ima tudi praznik »sretenje« (2. /15. 2.), ki velja za praznik, ko se srečata poletje in zima, in dan, ko nastopi sredina zime (Knežević, Jovanović, 1958: 111; Antonić-Zupanc, 1988: 49; Antonijević, 1971: 180; Đorđević, 1958: 360; Miličević, 1894: 180; Trebješanin, 1971: 191). Ta dan kot časovni okvir dogajanja omenja tudi ena izmed tipičnih povedk o volčjem pastirju v Ukrajini (Gnatjuk, 1902: 165-166) ter verovanje, ki se navezuje na povedko o hranjenju volkov iz Estonije (Loorits, 1949: 327).

Za poletno vzporednico drugi ločnici, ki nastopi pri Ircih 1. avgusta, velja pri Srbih praznik sv. Ilije (20. julij/2. avgusta). Petek pred dnem tega praznika (pa tudi petek pred "preobraženjem", tj. praznikom spremenjenja Gospodovega - 19. avgusta) praznujejo zato, da bi se ubranili pred nevarnostjo prihoda zveri (Jadar) (Tomić, Maslovarić, Tešić, 1964: 198). Na ta dan pogosto ritualno zakoljejo perutnino (ali petelina) (enako kot na mratince oziroma volčje praznike - op. M. M), koljejo pa tudi goveda in konje (Dimitrijević, 1926: 90, 92). Dimitrijević posebej poudarja zvezo med praznikom mratincev in svetoiljskim praznovanjem (čeprav ju interpretira kot praznika na čast Perunu): ljudje najbolj praznujejo mratince in koljejo perutnino tam, kjer še poznajo šego klanja petelinov na praznik sv. Ilije Dimitrijević, 1926: 92). V Rusiji, na primer na območju Paše, je dan sv. Ilija (20. julij) prelomnica tudi v pastirskem življenju – pastirjem tedaj dodelijo pomožnega pastirja, kajti od tedaj dalje začno krave ostajati na paši tudi ponoči (Guljaeva, 1986: 174).

Ali pa je mogoče najti indice, ki bi kazali na to, da je prav jesenska ločnica v pastirskem letu pomenila tudi novoletni praznik?

Edini neposredni etnološki podatek, ki bi dopuščal možnost, da so pastirji novoletni praznik prvotno praznovali jeseni, prihaja iz Romunije, kjer seveda ne živi slovansko prebivalstvo. Tam se je pastoralno leto, kot piše Ghinoiu, v nasprotju z agrarnim, ki se je začelo spomladi, pričelo jeseni, na sv. Dimitrija (na zadnji dan paše). Delilo se je na dve polovici: sterilno zimo (od dimitrijevega do jurjevega) in plodno poletje (jurjevo do dimitrijevega) - »srce pastirske zime« (Čircovii de iarnă) (16. - 18. januar) in »srce pastirskega poletja« (Čircovii de vară) sta praznika, ki sta posvečena volkovom in zlim duhovom (16.-18. julij). Razlog, da so ljudje kasneje prenesli pastirsko novo leto z začetka zime (prazniki jesenski Filip - posvečen božanstvom zaščitnikom volkov - 14.-30. nov.; dan volkov - posvečen volčjemu božanstvu, zaščitnici volkov - 18. okt.; noč duhov; sv. Andrej) na začetek pomladi, na jurjevo, Ghinoiu vidi v tem, da je bila poletna sezona zaradi večje mlečnosti ekonomsko pomembnejša (Ghinoiu, 1995: 467).

Kot piše Miles, se martinovo (v zahodni Evropi najpogosteje zadnji dan paše na prostem) najbližje mogoče približa dnevno starega praznovanja začetka zime v novembru, dnevno, ko je v osrednji Evropi pričel padati sneg in so se pašniki zaprli za črede (Miles, b. n. l.: 172, 202), čeprav meni, da se je s tem dnevno združil tudi dan praznovanja novega leta iz germanske delitve leta, ki se je po tem koledarju začelo 11. novembra (Miles, b. n. l.: 173). V irskem koledarju velja za začetek novega leta 1. november, medtem ko je 1. maj dan, ko se začela paša zunaj vasi (Belaj, 1998: 101-102; gl. Miles, b. n. l.: 172-173). Podobno sliko najdemo tudi v Estoniji in pri drugih agrarnih ljudstvih severne Evrope, ki zaznamujejo konec leta z žetvijo (ki navadno sovpadе z mihelovim 29. septembra) in prehodom v zimski ciklus del, ki se začne s praznikom sv. Andreja 30. novembra. V njem imajo pomembno vlogo zlasti praznik sv. Martina 10. novembra, ki je simbolični iniciator v uspešno novo agrarno leto, sv. Katarina 25. novembra, konec leta pa hkrati približno sovpada tudi s praznikom vseh svetih (Hiimäe, 1995: 16-20).

Vendar pa zgodovinskih podatkov o tem, da bi stari Slovani praznovali novo leto jeseni, nimamo. Prav tako nimamo podatkov o tem, da bi taka jesenska novoletna praznovanja potekala vsaj v okvirih živinorejske (pastirske) populacije.

Zdi pa se, da to domnevo potrjujejo najnovejša jezikoslovna odkritja: etimologinja Alenka Šivic Dular je prišla do podobnih ugotovitev po popolnoma drugačni poti: prek etimološko-pomenske analize slovanske besedne družine iz korena *god, iz katere je tudi slov. beseda *godъ ('annus'). Prvenstveno na podlagi pomenske analize, ki jo je naknadno dopolnila tudi z nekaterimi dokumenti iz etnološke literature, je ugotovila, da je moral ta psl. samostalnik nastati v tesni zvezi z zarokami v jesenskem terminu (poroke so sledile nekoliko kasneje) in da bi razvoj pomena »annus« posredno lahko kazal na neko pojmovanje novega leta tudi jeseni (morda poleg pomladnega novega leta) (Šivic Dular, 1999: 121-124).

Po drugi strani pa vsaka ločnica v letu nosi s seboj elemente novoletnega praznovanja, saj na neki način - tako kot novo leto - pomeni prelom v času. Če je bilo jurjevo (dan, na katerega se je Perunov sin vrnil iz Velesovega sveta) tako začetek agrarnega leta kot začetek paše na prostem, pa je Jurijevo rojstvo in odhod v onstranstvo v Velesov svet (novoletni dan, ki ga Belaj umešča na 1. marec) živinorejska (pastirska) populacija očitno povezala s svojo drugo pomembno ločnico v letnem ciklusu: dnevom zadnje paše na

prostem jeseni. Najverjetneje se zdi, da smo v tem primeru prišli na sled neke vrste »živinorejski (pastirski)« interpretaciji mita o umirajočem in vračajočem se plodnostnem božanstvu.

Govorimo lahko torej najverjetneje o neke vrste »živinorejski« različici plodnostnega kulta, v kateri so imeli zlasti pomembno vlogo pastirji s svojimi šegami, verovanji.... Ta je trdno umeščen v pastirsko strukturo leta oziroma povezan z glavnima ločnicama v pastirskem letu – dnevom prve in zadnje paše na prostem (med katerima je razlika približno pol leta). Dopustna je tudi možnost, da sta to, kar smo poimenovali »pastirski« in »vegetacijski« aspekt Jurija, v resnici prvotno dve različni osebi (katerih značilnosti bi se morda kasneje prepletle zaradi medsebojnega vpliva obeh izročil), vendar se zdi manj verjetna glede na vse podobnosti, na katere smo pokazali.

Dejanja proti nevarnosti volkov in drugih zveri ob novoletnih praznovanjih

Dokaz več za domnevo, da se na praznik zadnje paše med pastirji torej odvijajo neke vrste novoletna praznovanja, so elementi šeg, ki jih izvršujejo na ta dan, a se obenem kažejo tudi ob drugih praznikih, ki nosijo obeležje novega leta. Belaj je na primer v svoji knjigi pokazal, kako se šege ob praslovanskem novem letu kasneje prenesejo na božič, veliko noč in pust.

V resnici lahko najdemo mnoge šege (in verovanja), ki jih poznamo z jesenskih praznikov, namenjenih zaščiti ljudi in živine proti nevarnosti volkov, tudi na *božič*. Martinove blagoslove, ki jih v Avstriji sicer govorijo na martinovo (in redkeje na jurjevo), pastirji pogosto govorijo tudi na božič (prim. Grabner 1968). Prav tako ena izmed tipičnih povedk o volčjem pastirju umešča dogajanje na božič (Lang, 1914: 217-218). Na božič ali na dan pred božičem (badnji dan oz. sveti večer) nekateri južni Slovani tudi »zapirajo gobce volkovom« ipd. – dejanje, tipično za volčje praznike: v Aleksinškem Pomoravju (zlasti v vzhodnih vaseh) na sveti večer zavezujejo verige z namenom, da bi tako volkovom zavezali gobce (Antonijević, 1971: 176). V boljevaškem okraju v Srbiji (Vlahi) ženske tedaj zaprejo grebene in škarje in se jih ne dotaknejo vse do ti. bogojavljenja (pravoslavnega praznika svetih treh kraljev, 6. / 19. januar). To delajo zato, da bi volkovom zaprli gobce, kadar bi šli v ogrado po živino (Grbić, 1909: 87). V valjevskem okrožju ima na dan pred božičem eden izmed pastirjev, ki se posti, ves dan pod jezikom kamenček. Zvečer prinese planšarica grebene in položi na prehod v plotu z vsake strani po en greben, nato pa od enega do drugega grebena namesti svoj pas ter prisili živino, da vstopa prek pasu. Ko je vsa živina notri, jo planšarica pokadi s timijanom ter vpraša pastirja: Kaj imaš pod jezikom? - Kamen. - Zakaj imaš kamen pod jezikom? - Zato, da bi volkovom okamenela usta in noge in ne bi prišli k naši živini, odgovori pastir, vzame kamen iz ust in ga vrže prek sebe. Zatem vzame pas in se z njim opaše. Planšarica tedaj spet sestavi grebene in jih pusti nad vrati do novega leta, nato pa jih odnese domov. (Đukanović, Srpski etnografski zbornik, L, 238; navedeno po: Đorđević, 1958a: 218). Ko pod Fruško goro na božič zazvonijo zvonovi, gospodarica zaveže verige in jih spet odveže šele na novo leto. To delajo zato, da bi zverem in volkovom zavezali gobce (Škarić, 1939: 89 - 90). Iz vsakega naročaja sena so pastirji na Velebitu na božič izvlekli po tri slamice in jih zataknili za šperovce svoje hiše. Verjeli so, da tako volkovi ne bodo napadli ovac, ker so jim na ta način zvezali noge in gobce (Marković, 1980: 105). Na območju Titovega Užica, Požege in Kosjerice, kjer je bila od nekdaj razvita živinoreja, zlasti ovčarstvo, so na božič pred sončnim vzhodom nagnali živino med dvema svečama,

ki so ju postavili na vrata ograde. Ponekod so živino gnali med dvema grebenoma, da volkovi ne bi napadli živine (Kostić, 1984: 313-314). Pred božičem ali na božič (v Bačiji na andrejevo) so nagnali živino, zlasti ovce, med dva grebena, postavljena na vratnice ograde. Na grebena so postavili prižgane sveče. Ko je šla čreda mimo, so grebena zaprli in tako zaprli čeljusti volkovom, da ti ne bi napadali in klali živine. V Čupaljih so, medtem ko so gnali živino, govorili: "Sklopi baba grebeni, zubi su ti medeni." (Zapri, baba, grebene, zobe imaš medene.) Na sveti večer so živino gnali skozi odprte grebene na živinorejskih območjih Bosne, Hercegovine, Dalmacije, Like, Banije, Korduna, Črne Gore (Kajmaković, 1973: 225). Na vzhodnem dinarskem območju je bilo tudi prepovedano tkati z volno tiste ovce, ki jo bodo zaklali, da volkovi ne bi klali ovac (vzhodno dinarsko območje) (Kajmaković, 1973: 222). Srbi na dinarskem območju so pogosto polagali odprte grebene ovcam, in jih, ko so šle te mimo, sestavljali ter puščali tako zaprte do konca novoletnih praznikov. To so delali v prepričanju, da tako volkovi vse leto ne bodo mogli škoditi čredi (Kajmaković, 1973: 225). Na »mali božič« (1. 1.) v Kutlovu (Gruža) po stari šegi polazarju nekdo s povsodom poveže teme in spodnjo čeljust, drugemu pa čelo in tilnik. To storijo zato, da zveri ne bi napadale živine (Petrović, 1948: 234).

Šege v zvezi z zaščito živine v Bistri (Makedonija) trajajo od božiča do jurjevega (Spirovska, 1976: 183), kar vzbuja vtis, da so se šege in verovanja z dneva zadnje paše na prostem v korelaciji z jurjevim v resnici prenesle na božič (ki je prav tako ostal v korelaciji z jurjevim).

Volčji prazniki ponekod v Makedoniji že spadajo v božični post. V planinskih predelih Lužnice začnejo z božičnimi »pokladami«⁴ 17. novembra, na dan, ko po verovanju pride najstrašnejši, hromi volk. Zlasti povedne pa se kažejo vzporednice med božičnim in mratinskim praznovanjem v Črni Gori, kjer božične poklade in post imenujejo kar *mratinske poklade in mratinski post* (!) (Dimitrijević, 1926: 98), čeprav jih praznujejo na dan sv. apostola Filipa (14. / 27. novembra).

Šege v zvezi z volkovi pa najdemo v Makedoniji in Bolgariji tudi na dan 1. marca / 14. marca, ki nosi zelo indikativno ime Letnik, Letnica, dan, ki je po Belajevem mnenju dan starega praznovanja novega leta. V Makedoniji in Bolgariji ter ponekod v Srbiji je to prvi dan pomladi oziroma poletja, pri Srbih, kjer ga imenujejo »marat, martin dan, letnik, proljetnjak«, včasih tudi novega leta (to je še vedno ohranjeno pri muslimanskem prebivalstvu vzhodne Hercegovine, in sicer v Prijedoru pri Bileći) (Nedeljković, 1990: 139, 148-149, 168-169, 191). Ljudje na ta dan posebno pozornost posvečajo šegam za zaščito pred divjimi zvermi. Gospodarica volno ovac položi med zaprte grebene in tako simbolično zapre gobce zverem. V Prespi zavezujejo vozle, da bi tako zaprli gobce volkovom, medvedom in »dušmaniti«⁵. Na ta dan v skopski kotlini ničesar ne režejo z nožem, da volk ne bi klal živine in kače ne bi grizle ljudi. Toda ta dan ima poleg imena Letnik / Letnica / Letna še nekaj imen, ki ponovno potrjujejo našo misel o novoletnem značaju volčjih praznikov: *Marta* in *Martenica* sta eni izmed njih – poimenovanji torej, ki nas glasoslovno spominjata na »mratince«, ki jih v Makedoniji imenujejo tudi *martinci* (ti se ponekod celo delijo na ti. *mar*te, navadno tri). Zadnje poimenovanje tega praznika, *Zmijin den*, pa bi lahko kazalo tudi neposredno zvezo z povedko o volčjem pastirju. Beseda *Zmija* (od koder to ime izvira), ki je etimološko sorodna besedi *Zmaj*, je namreč, kot sta prepričljivo pokazala že Ivanov in Toporov (Ivanov, Toporov, 1974: 38-39 idr.), pravzaprav sinonim za

⁴ Dnevi pred božičnim postom.

⁵ Z besedo »dušmanita« označujejo vse sovražnike.

Velesa – po naših izsledkih torej za volčjega pastirja. R. Kajmaković v svojem članku ugotavlja, da je nasploh »celotno obdobje novoletnega ciklusa (...) označeno z verovanji in dejanji, s katerimi se želi preprečiti, da bi volk davil čredo...« (Kajmaković, 1973: 215)

Na ta način je mogoče pojasniti široko razširjeno slovansko in splošno indoevropsko božično (včasih to šego izvršujejo tudi na sveti večer) šego *klicanja volka na večerjo*.

Zvečer na božič imajo v Srbiji božično večerjo, ki jo jedo na slami. V nekaterih krajih domači postavijo mizo k vratom in kličejo duše pokojnikov na pogostitev, ponekod kličejo volka, drugod vse divje živali ali svetnike (Antonić, Zupanc, 1988: 29-30). V Bukovici v Dalmaciji na dan pred božičem gospodinja odnese na smetišče hrano za volka in jo položi tja rekoč: »*Vujo moj, evo tebi tvoje, a miruj u moje.*« (Volk moj, tukaj tebi tvoje, moje pa pusti pri miru.) (Ardalić, 1906: 130). Zanimiva je tudi šega, ki jo na sveti večer izvajajo na izlivu reke Turije. Ko se zmrči, vzame gospodar mizo z jedmi, odide ven in na ves glas vabi: »*Volkovi, medvedke, lisice, vrane in vse druge divje živali, pridite zdaj na večerjo, da je med letom ne boste več iskale.*« (Antonijević, 1971: 176). V Belem Bregu (zaselek Male Kopašnice) je šel gospodar zvečer v dolino in vabil na večerjo zveri, da prek leta ne bi napadale živine. Enako delajo tudi v Kozaru. Mnogi na večerjo vabijo tudi ptice, da med letom ne bi napadale posevkov. V Veliki Kopašnici vabijo na večerjo tudi vsako »dijanijo«⁶ (Leskovačka Morava) (Đorđević, 1958: 344-335). Pravoslavci in muslimani v sretečki župi poznajo šego, da gospodar z domačimi na sveti večer nese na gumno v pekaču kolač, kostanj, vino, smokve in malo od vsakega žita in sočivja, v katero položi starinski srebrn kovanec. Vse to postavi na stožnik (navpičen drog na gumnu) in, medtem ko ga preliva z vinom, govori: »*Ovo za vukove, medvede, lisice, jazmeca i svu divjaniju redom! Zaključavam bi usta sad, pa za godina*« (To je za volkove, medvede, lisice, jazbeca in vso divjačino po vrsti! Zaklepam jim usta zdaj, pa za celo leto!). Nato kolač, smokve in drugo hrano gospodar z otroki poje na gumnu, žito pa nese nazaj in ga položi v žitnico za seme za naslednjo setev in za zdravljenje živine. Na sveti večer pustijo v sadovnjaku tri kose kruha, ki jih gospodar nameni volku, lisici, jazbecu, govoreč: »*Da jedete sad, pa za godina!*« (Jejte sedaj, pa čez leto spet!) (Nikolić, 1961: 119). Na Kosovu so na dan pred božičem pripravili za volka kolač. Gospodar ga je zvečer nesel pred hišna vrata in ponudil volku ter vsem drugim škodljivim zverem. V Niškem Miljkovcu pa na sveti večer pred hišo odnesejo hrano. Gospodar zatem takole kliče na večerjo: »*Svaki praznik da mi dođe sad na večeru, a letos da mi nema grada ni na njivi ni u vinogradu!*« (Vsak praznik naj mi pride sedaj na večerjo, letos pa naj nimam toče ne na njivi ne v vinogradu.) (Kulišić, 1970: 15-16). V valjevskem okrožju zgodaj zjutraj na božič otrok odnese kos jeter na mejo posesti ali vasi in ga vrže stran z besedami: »*Ovo je vucima hrana za godinu dana!*« (To je hrana volkovom za leto dni) (Đukanović, Srbski etnografski zbornik L, 236; navedeno po: Đorđević, 1958a: 219). Na božič nosijo »volku večerjo«, tj. od vsake hrane malo, tudi v Bosni (Medni) - pustijo jo na križiščih z besedami: »*Eto, vuče, večeraj kod mene, i nemoj više nikada*« (Tukaj imaš, volk, večerjaj pri meni, in (ne večerjaj pri meni) več nikoli!) (Pećo, 1925: 377). Na Kosovu in v drugih predelih Srbije na božični večer izberejo tudi žrtvene živali in potem kličejo volkovom, medvedom, lisicam, krokarjem in drugim divjim živalim, naj pridejo ta večer večerjat k njim, da bi jih pomirili za vse leto (Antonijević-Pajić, 1984: 115).

Podobne šege pa so se ohranile tudi na praznik vasilico, dan srbskega *novega leta*:

⁶ Beseda »dijanija(ta)« nadomešča besedo volk, kača, in vse, kar škodi živini, kajti v času martincev teh besed ne izgovarjajo.

Na Kosovu in v Metohiji na ta dan kličejo medvede, volkove in vse druge zveri ter jim na križiščih puščajo hrano (Antonić, Zupanc, 1988: 36; Filipović, 1967: 64). Pravoslavci iz Gornjega sela v sretečki župi nesejo na prag malo polente, v vasi Mušnikovu pito "barenik" in malo mesa v pekaču, kar imenujejo "mečke povojnica" (darilo medvedki). Gospodinja, ki to hrano nosi, glasno reče: "*Evo ti nosimo povojnica. Kolomboć (kukuruz) da nam ne jedeš, stoka da ne diráš, da jedeš sad, pa za godina!*" (Tukaj ti nesemo darilo. Da ne boš jedel koruze, da se ne boš dotikal živine, jej zdaj, pa ob letu spet!) Na ta dan tudi nič ne delajo, da medved ne bi delal škode (Nikolić, 1961: 119).

V Bolgariji pa na novoletni dan (1. januarja) delijo kolače »zaradi preventivne obrambe pred medvedi in volkovi« (B'lgarsko narodno tvorčestvo, 1862: 284).

Enake šege poznajo tudi na Poljskem:

Vabljenje svetega Mikolaja ali volka na božično večerjo naj bi, po verovanjih, znanih na južnem Poljskem, zavarovalo pred škodo, ki bi jo povzročile zveri, katerih zaščitnik je sveti Mikolaj (Klimaszewska, 1981: 130, 132). V sanocko-krosnenski soseski (ukrajinsko-poljska meja) je na božični večer, med večerjo, ko so stregli obredne jedi (grah), eden izmed fantov odšel k oknu in zakričal:

»Wilku, chodź do grochu, żeby my cię nie widzieli od roku do roku!«

(Volk, pridi na grah, da te ne bi videli do naslednjega leta!) (Kolberg, t. 49, s. 108, navedeno po: Vinogradova, 1982: 200).

V žešovskem vojvodstvu je šel vabiti »volka« na kašo pastir (!) doma na pragu:

»Wilku, wilku, chodź na kase, a nie przychodź, jak jo pase!« (Kotula, 1976: 48)

(Volk, volk, pridi na kašo, toda ne pridi, kadar jo jem!).

Volka pa so klicali tudi s temi besedami:

»Wilku, wilku, chodź do grochu, a nie strasz mnie po trochu!« (Kotula, 1976: 48)

(Volk, volk, pridi na grah, toda ne prestraši me niti malo!)

In tudi:

»Wilku, wilku, chodź do grochu! Jak nie przyjdiesz, siedź do roku. Nie matés tu jatowiska, Nie miej tu i legowiska!« (Kotula, 1976: 48).

(Volk, volk, pridi na grah! Če ne prideš, sedi do konca leta. Če tu nisi imel krdela, Ne imej tu tudi brloga!)

Gurali (Poljaki »hribovci«) iz gurlicke okolice so pred večerjo na božični večer stopili na dvorišče, odprli stajo in vabili »volka« takole:

»Przyjdź, wilku, i pojedz sobie raz do roku dobrze, to ci darujemy. Jak dziś nie przyjdiesz, to nie przychodź do nas cały rok!« (Vinogradova, 1982: 201)

(Pridi, volk, in se dobro najej enkrat na leto, to ti darujemo. Če ne boš prišel danes, ne prihajaj k nam celo leto!)

V drugih vaseh tega okraja pa so pri vabljenju uporabljali tak obrazec:

»Wilczku, przychodź, dam ci grochu, nie chodź za to do nas tego roku!« (Vinogradova, 1982: 201)

(Volkec, pridi, dam ti grah, zato pa letos ne hodi k nam!).

V krakovskem vojvodstvu je bil najbolj razširjen obrazec, s katerim so vabili volka, ta:

»Wilcosku, wilcosku! Siqdź z nami dziś do obiadu! A jak nie przyjdiesz dziś, nie przychodz nigdy!« (Kolberg, t. 5, s. 192-193; navedeno po: Vinogradova, 1982: 201)

(Volčiček, volčiček! Sedi z nami danes k obedu! Če pa ne boš prišel danes, ne prihajaj nikoli!)

ali tudi:

»Wolku, wolku, chody do nas na wiecziru, jak ne poidesz, to ne chody nykoły!« (Kolberg, t. 5, s. 192-193; navedeno po: Vinogradova, 1982: 201).

(Volk, volk, pridi na večerjo, če ne prideš, ne hodi nikoli!)

V vaseh ropčijske soseske so med prinašanjem »postnika« na mizo gospodarji govorili:

»Idźze, wilcku, do pośnicku, podźze, dziadku, do obiadku!« (Vinogradova, 1982: 201)

(Pridi, volčiček, po »postnik«, ti pa, dedek, po obedek!).

Na božično večerjo so klicali zveri, čarovnike, oblak, ki prinaša točo, itd. tudi karpatski Huculi:

»Градівники, чорнокнижники, мольфары, планетники, лісні вовки, медведі, лиси - прошу вас на вечеру!»

(Tisti, ki delate točo, čarovniki, tisti, ki delate slabo, planetniki⁷, gozdni volkovi, medvedi, lisice - prosim vas na večerjo!)

Tako so trikrat zaklicali, nato pa dodali:

»Йик ви не йивили си на су тайну вечеру, йик не маєте моци йивити си на Риздво і на Великдень, так аби-сте не мали моци ані волі тої міні шо злого зборити в хіторі моїм. Як вас тепер не видно, не чути, так аби вас не було чути та не було видно через цілий рік!» (Vinogradova, 1982: 198)

(Če niste prišli na to skrivno večerjo, če ne morete priti na božič ali veliko noč, da prav tako ne bi imeli moči niti volje kaj hudega storiti na moji pristavi. Da vas prav tako, kot vas ni videti, ni slišati zdaj, ne bi bilo slišati in videti vse leto!«)

Enak pomen bi morda lahko pripisali tudi staremu litvanskemu poročilu o polaganju kože volku na križišče na božič (opisano v: Kulišić, 1970: 15).

V času božičnih praznikov na Poljskem tudi vodijo človeka, ogrnjenega v volčjo kožo, ali pa napolnjeno volčjo kožo in zbirajo denar (Živančević, 1951: 15), vendar ta šega verjetno spada med obhode vučarjev, o čemer na tem mestu ne bomo govorili.

Vprašanje je, ali imajo kakšno povezavo s tem tudi figurice, ki jih v Steigerwaldu na novo leto, v Ebrachu pa na božič kmetje oblikujejo in spečejo. Imenujejo jih »hišni volk« ter razdelijo otrokom in služinčadi. V Pomeraniji pa za veliko noč spečejo »velikonočnega volka« (Mannhardt, 1905: 323) – v teh primerih sicer ni omenjeno, da delijo oziroma pečejo kolače zaradi obrambe pred volkovi.

Drugi praznik, na katerega so se prenesle šege ob prvotnem novoletnem praznovanju, pa je, kot piše Belaj, *pust*. Šege proti nevarnosti volkov so se, čeprav v manjši meri, ohranile tudi na ta dan!

⁷ Neke vrste zli demoni.

Ponekod v Franciji najmlajši izmed dečkov na *pustni torek* zleze na streho in kliče volka na »lopatico« (ki ji rečejo v tamkajšnjem dialektu »pah«) z besedami:

»Oh! Loup!

Tiens, loup, val' te pâh!

Tu n'en érès pas devant Pâques!« (Sebillot, 1968a: 31)

(Oh! Volk!

Na, volk, tu imaš lopatico!

Da ne bi prišel sem pred veliko nočjo!)

Poleg zgoraj omenjene francoske pustne šege v pustnih sprevodih marsikje nastopajo maske volkov (npr. v Bolgariji, Bosni in Hercegovini, Slavoniji, Lepenici, pri Poljakih, Rusih idr. – prim. Gura, 1997: 157). Na Valaškem so poznali pustno šego »*chozeni s vlkem*« (hoja, romanje z volkom). V starih zapisih je pisalo, da so podložniki Albrehta iz Valdština na večne čase osvobojeni vsakega dela na 1. januar. Njihova edina dolžnost je bila edinole »gosposko vino spustiti v klet in ga prnesti v gostilno« ter »*en dan na leto iti v pregon medvedov in volkov*«. Kot pravi Zibrt v svoji knjigi z začetka 20. stoletja, so medvedi že skoraj izginili iz teh šeg, volkovi pa so ostali, saj so še v 40-ih letih 19. stoletja hodili v okolici Vsetina, ponekod pa celo po ulicah v mestu (Zibrt, 1910: 99).

Kot piše Mannhardt, je tudi v pustnem sprevodu nürnberških mesarjev poleg divjega moža in žene hodil moški z volčjo glavo, v pustnem sprevodu mesarjev iz Züricha pa so nosili sliko živali, ki se je imenovala Isegrim (Eisengrind), kot se je imenoval volk v basni, ki pa je kasneje zaradi napačnega razumevanja dobil podobo polleva (Mannhardt, 1905: 323). Mannhardt piše tudi, da se Rusi in Rusini za *božitč* preoblačijo v volčje kožuhe (Mannhardt, 1905: 322).

Pastirski vidik plodnostnega kulta

Katičić in Belaj sta se v svojih analizah plodnostnega mita osredotočila zlasti na vegetacijski vidik tega mita. A zdi se, da mit o odhodu Jurija v podzemlje in njegovi vrnitvi nazaj na ta svet ni bil samo vegetacijski, ampak tudi pastirski mit, pomemben zlasti za živinorejce. Kot smo pokazali že spredaj, Jurija (pa tudi druge svetnike, ki nastopajo v vlogi volčjega pastirja v povedkah) slovansko ljudsko izročilo večkrat slika v podobi pastirja. Toda bolgarska ljudska pesem govori tudi izrecno o prihodu Jurija, ki skrbi za ovce in ovčarje - se pravi nastopa v vlogi pastirja in kot zaščitnik pastirjev -, z onega sveta nazaj na zemljo, tj. o poti, ki jo naredi tudi Jurij - plodnostno / vegetacijsko božanstvo:

»Потръгнал е свети Ѓьорѓи,
сутром рано на Герѓовден,
да отиде долна земя,
да обиде сиво стадо,
сиво стадо, си ювчаре (...)
«

(Šel je sveti Jurij,
zgodaj zjutraj na jurjevo,
da gre dol na zemljo⁸,

⁸ Oni svet je v tej pesmi očitno lociran »gor«, na nebo.

da obhodi sivo čredo,
sivo čredo, vse ovčarje...)

V nadaljevanju se v pesmi pokaže tudi izmenjava letnih časov – zime in poletja, kar lahko ugotovimo iz vloge svetnikov, katerih prazniki zaznamujejo ločnice v letu. To sta sveti Dimitrij (in kasneje še Nikolaj), ki ravno prihajata z Zemlje, kamor se je na svoj praznik, na jurjevo, napotil Jurij, da bi se prepričal, ali je s pastirji in živino vse v najlepšem redu:

»(...)На път срещна свет Димитра.

Ютговаря свет Димитър:

Ой та тебе, светим Гьорги,

тъй каде по път патъоваи?

Ютговаря светим Гьорги:

Ще отида долна земя,

да обидя сиво стадо,

сиво стадо, си ювчаре,

здраво ли са презимили,

живо ли са изягнили!

Ютговаря свет Димитър:

Ой та тебе, светим Гьорги,

сигя оттат язе ида,

здраво беха презимили,

живо беха изягнили,

от ювчаре много здраве,

да им пратиш земя с трева,

да им пратиш гора с листъе (...)«

(Sveti Georgi i ovčari, B'lgarsko narodno tvorčestvo, 1962: 111-112).

(...Na poti sreča sv. Dimitrija.

Nagovori ga sveti Dimitrij:

Glej ga, sveti Jurij,

Na kakšno pot si se namenil?

Odgovarja sv. Jurij:

Odšel bom dol na zemljo,

Da obhodim sivo čredo,

Sivo čredo, vse ovčarje, (da bi videl.)

Ali so zdravi prezimili,

Ali so živo skotili!

Odgovarja sveti Dimitrij:

Glej ga, sveti Jurij,

Pravkar prihajam od tam,

Zdravi so prezimili,

Živo so skotili,

Ovčarji ti pošiljajo pozdrave, (želijo.)

Da jim pošlješ zemljo s travo,

Da jim pošlješ gozdove z listi...«)

O odhodu Jurija, ki ponovno nastopa v vlogi pastirja, v spodnji svet in njegovi vrnitvi od tam pripoveduje tudi bolgarska povedka iz Arh Čelebijskega: Brata, ki sv. Jurija ne marata, ga – medtem ko spi ob vodnjaku-, porineta vanj. Na njegovem dnu se prikazujeta dva ovna – črn in bel: tistega, ki pade na črnega ovna, ta odnese na črn svet, tistega, ki pade na belega ovna, pa beli oven odnese na beli svet. Jurij je padel na črnega ovna, zato se je znašel na *črnem svetu*. Hitro si je našel delo: tam je *pasel črne ovce...* Po mnogih peripetijah (reši carjevo hčer pred čarovnico, ki zapira vodo; ubije čarovnico in tako osvobodi vode) se s pomočjo ptice, ki ji je rešil mladiče, *vrne na gornji svet*, kjer svoja brata kaznuje (Antić, 1971: 80-81).

Prav tako je menda v beloruskem in litovskem gradivu večkrat mogoče najti pastirja čred, ki hodi, se seli od boga Gromovnika k njegovemu nasprotniku Velesu (Zmaju, Hudiču ipd.) (Sokolov, 1988/II.: 292), vendar mi je bilo to gradivo žal nedostopno.

Pastirski aspekt plodnostnega kulta v starejših verovanjih

Sledove predstave o volčjem pastirju najdemo tudi v starejših indoevropskih besedilih.

Naslednji poznoantični zagovor je zelo podoben zagovorom proti volkovom, ki smo jih našli pri mnogih slovanskih in tudi neslovanskih ljudstvih. V njem se obračajo na boginjo življenja v naravi, lova in *plodnosti* ljudi in živali – Artemido (katere svečenice so oblečene v medvedje kože)⁹:

»*Domna Artemix, kave ne aureas (?) solve katenas tuas; en canes tuos ...*« (Hoffman-Krayer, Bächtold-Stäubli, 1938/1941, IX: 26).¹⁰

(Gospodarica Artemida, pazi, da ne pozlatiš (?) osvobodi svoje pse svojih verig.)

Da je predstava o volčjem pastirju zelo stara, dokazujejo tudi sledovi mitične predstave o nekem gospodarju volkov oziroma osebi, ki kaže enako funkcijo, kot jo ima volčji pastir v evropskih verovanjih, v **Rg vedi**:

Dumézil kot bogova tretje funkcije, to je poljedelcev in živinorejcev, omenja *dvojčka Nasatya - Ašvina*: sta *pastirja*, ki ju je vzgojil pastir, in *živita pastirsko življenje*; njuna naloga je, da odpravljata jalovost žensk in samic, sta dajalca zdravja, mladosti, plodnosti - se pravi, zagotavljata *plodnost* (Dumézil, 1987: 44, 93; Keith, 1976, II. : 115). Toda Ašvina kažeta poleg tega tudi povezavo z *volkovi*: tako na primer osvobodita prepelico iz žrela volka (Lieder des Kakšivat, 1, 116; Geldner, 1951: 155), orjeta tako, da volka vprežeta v plug¹¹ (Lieder des Kakšivat, 1,117; A.V.8,22,6; Geldner, 1951: 159). Ko Rjārúva žrtvuje volku sto (ponekod navajajo stoenega) ovnov, ga njegov oče oslepi. Na prošnjo volkulje dvojčka mladeniču vrneti vid (Lieder des Kakšivat, 1,116; Geldner, 1951: 155). Po teh podatkih bi bilo mogoče sklepati, da dvojčkoma v Rg vedi pripisujejo oblast nad volkovi. Dokončno nas v to prepričajo prošnje, ki ju ljudje naslavljajo nanju:

»...obvarujta nas pred hudobnim volkom!« (Lieder des Kakšivat, 1, 120; Geldner, 1951: 163).

⁹ V slovanski folklori volk in medved pogosto nastopata kot alo-osebi.

¹⁰ V slovanski in finski folklori so volkovi pogosto imenovani »psi volčjega pastirja«.

¹¹ Spomnimo se na fresko medveda, vpreženega v jarem, na samostanu sv. Nauma!

To so besede, ki smo jih slišali že v slovanskih zagovorih proti volkovom na jurjevo, pa v avstrijskih in nemških, francoskih in švicarskih. Ali lahko te besede razumemo kot *svete besede*, ki so jih izgovarjali že v najstarejših časih Indoevropcev?

Tudi v neindoevropskih mitologijah lahko najdemo mit o umiranju in vračanju pastirja. Sokolov ima mit o umiranju in vračanju Boga – Pastirja za eno najstarejših predstav o tem bogu. Kot primer navaja mit o plodnostnem božanstvu in hkrati Bogu – Pastirju Tamuzu / Dumuziju iz sumersko-babilonske mitologije in Atisu iz grške (Sokolov, 1988/II.: 292).

V sumersko-akadskem mitu (v epu Odhod Inane v podzemlje) o Tamuzu, bogu rastlinstva oziroma vegetacijskem božanstvu, lahko najdemo potrdilo, da so mit o umirajočem in ponovno vračajočem se pastirju poznala celo neindoevropska ljudstva. *Dumuzi / Tamuz*, Inanin mož, ki ga v epu o Inaninem odhodu v podzemlje imenujejo *Pastir*, vsako leto umre in ostane v podzemlju pol leta ter se ponovno vrne, ko ga v podzemlju (v naslednji polovici leta) zamenja njegova sestra Geštinana¹². Tamuzovo bivanje v podzemlju traja - v nasprotju s slovanskim mitom, vendar utemeljeno s klimatskimi razmerami v Mezopotamiji – od pomladi (se pravi med poletnimi, suhimi, neplodnimi meseci) do jesenskega ekvinokcija (21. septembra) – praznika žetve. Tedaj so Sumerci praznovali novo leto in z mitom in obredom uprizorili ponovno združenje – hieros gamos med Tamuzom in Inano (v ritualu sta ju predstavljala kralj in svečenica), ki naj bi zagotovilo plodnost v naslednjem letu (prim. Wolkenstein, v: Wolkenstein, Kramer, 1983: 124, 154, 176).

Na ta mit se navezuje tudi akadski Ep o Gilgamešu (zaradi razlik v prevodih navajam dva prevoda):

»Katerega izmed svojih hotnikov si imela za vselej?
Kateri izmed tvojih priležnikov ti je bil za vedno ljub? (...)
Tamuz, ljubčka svoje mladosti,
Pripravljaš **leto za letom** v solze in jok (...) (Ep o Gilgamešu, 1978: 34)

»Katerega ljubčka si vedno ljubila,
kdo od pastirjev ti je bil ves čas všeč?
Celo za Tamuz, ljubčka svoje mladosti,
si odredila, da ga **objokujejo vsako leto**.« (Cavendish, Ling, 1988: 90)

Zdi se, da mit o pastirju, ki začasno umre in se nato znova vrne na ta svet, torej ni samo slovanski niti ni samo indoevropski, ampak ga poznajo tudi druga, neindoevropska ljudstva.

Je Jurij Veles ali Perunov sin?

Če so Jurij, vegetacijsko božanstvo in hkrati pastir, ki se spomladi vrača z onega sveta (kot je pokazal Katičič), ter Jurij iz novoletnih kolednic (kot je pokazal Belaj) in sveti Jurij, volčji pastir iz povedk (kot se kaže iz naše raziskave), ista oseba, pa še vedno ostaja nerešeno vprašanje, zakaj imajo ljudje, sodeč po zapisih verovanj, pregovorov in povedk,

¹² Po nekaterih raziskavah naj bi Dumuzi prvotno v sumerskem mitu tudi ostal v podzemlju (torej ne bi predstavljal boga vegetacije), šele v babilonski različici – po njegovih besedah – naj bi kot Tamuz vsako leto umiral in se vračal nazaj na svet živih ter prevzel vlogo vegetacijskega božanstva (gl. Dostal, 1957: 57-59, 72-73).

Jurija za volčjega pastirja. Po naših ugotovitvah je namreč v resnici pastir, ki je *žrtev volčjega pastirja* (Velesa), in je tako torej lahko edinole Perunov sin.

Spomnimo se na druge izsledke Belajeve analize: Jurij je potem, ko ga je odpeljal Veles, del leta preživel pri Velesu. Če ta podatek vključimo v dosedanje rezultate raziskave, dobimo naslednjo sliko: od dneva, ko se je pastir - Jurij rodil in še isti dan umrl (kar se je po naši interpretaciji tega mita predvidoma zgodilo na zadnji dan paše na prostem jeseni), so bili gobci volkov do jurjevega (tj. do prvega dne paše na prostem), se pravi, dokler se Jurij ni vrnil na ta svet, odprti. Volkovi so bili torej razpuščeni. Na dan prve paše na prostem jih je Jurij, za katerega smo pokazali, da ga lahko enačimo s pastirjem – žrtvijo iz povedk, ki se navezujejo na jesenske šege, zaprl.

Kot smo ugotovili, ima torej Jurij spomladi enako funkcijo, kot jo je imel jeseni Veles, volčji pastir – ima oblast nad volkovi oziroma divjimi zvermi, moč, da jih spušča ali zapre, da jim poveljuje. Razlika je le v kvaliteti: medtem ko je volčji pastir jeseni volkovom gobce odprl in jih razpošiljal, jih Jurij spomladi zapira, volkove pa preganja stran.

Iz nekaterih slovenskih in hrvaških jurjevskih kolednic je razvidno, da je Jurij kazal spomladi tudi nekatere karakteristike volka oziroma pravega volčjega pastirja – Velesa / Volosa. Volčjo naravo volčjega pastirja lahko, kot je ugotavljal že F. Marolt (Marolt, 1936: 6, 16), deloma razberemo tudi iz groženj slovenskih pastirjev – jurjašev, ki jih ti izgovarjajo med svojimi obhodi na jurjevo, kadar iz hiše ne dobijo darov:

...*dajte mu* (Juriju – op. M.M.) *jajce, da vam ne pokolje jagnjet*... (Tomšič, 1854: 180).

Enako bi lahko ugotovili na podlagi hrvaških jurjevskih kolednic¹³:

»Dajte Juri jaje, da ne kolje janje.« (Viduševac) (Huzjak, 1957: 17)

“(…) Dajte Jurju jajac,
da ne kolje janjac (…)” (Žakanje; karlovaška okolica) (Heffler, 1931: 279; Huzjak, 1957: 33).

Zdaj postane bolj razumljivo, zakaj Jurija imenujejo volčji pastir, kljub temu da na podlagi analize dobimo drugačen rezultat: na neki način Jurij namreč *je* volčji pastir. Toda če je Veles tisti pravi, prvotni volčji pastir, je Jurij tako rekoč »drugotni« volčji pastir - je v resnici živinski / ovčji pastir, ki pa ima enake sposobnosti kot »pravi« volčji pastir in zato lahko opravlja enake funkcije kot on. Medtem ko je bil volčji pastir jeseni Veles, slovanski bog smrti - bog, ki je očitno nastopal v podobi volka ali starca in ki so ga imenovali tudi Huda zver (Ljut zver), je spomladi zapiral gobce pravzaprav “drugotni volčji pastir”, tj. (živinski) pastir, Jurij.

Jurij v zagovorih (ali včasih v njegovem imenu kar pastir sam) na jurjevo zapira gobce najpogosteje volkovom, divjim zverem, medvedom, a tudi gozdnemu carju (ter nato še vsem drugim nevarnostim in nadlogam) - to pa so pravzaprav, kot smo ugotovili že prej, imena, sinonimi za Velesa. V mnogih slovanskih zagovorih, in celo v avstrijskih, zapre pastir gobec »*divji zveri*«, kar je dobeseden sinonim za Velesa tudi iz slovanskih besedil. V nadaljevanju nekaterih avstrijskih zagovorov drugi svetniki (npr. sv. Martin) nato izženejo

¹³ Po mnenju P. Plasa gre v teh elementih za kontaminacijo z vučarskimi pesmimi (Plas, 1999).

še *satana*, ki je ponovno naslednik poganskega boga smrti, in sicer tja, »*kjer ptice ne pojo, kjer petelin ne kikirika, kjer se ne rodi noben fantek...*« – se pravi stran od ljudi, v »*tujo*« deželo, preddverje htonskega sveta, v deželo, prek katere pot vodi v deželo mrtvih¹⁴. Ko torej pastir oziroma sv. Jurij ali drugi svetnik zapre gobce vsem tem živalim, v resnici zapre Velesa / Volosa, ga premaga, prežene proti svetu mrtvih, kamor tudi sodi.

Če Jurij na jurjevo v resnici zapira gobec pravzaprav Velesu / Volosu in ga odganja v deželo mrtvih, pa lahko sklepamo še dalje, da je po verovanju ljudi Veles / Volos vladal od dneva zadnje jesenske paše na prostem (približno od konca oktobra do srede novembra) pa do dneva prve paše na prostem (23. / 24. aprila), se pravi v zimskem obdobju, ko so bili gobci volkov odprti. V Beli krajini, v Slavoniji in tudi drugod pri Slovanih na primer verjamejo, da je skozi vso zimo *do jurjevega* v vodi *hudič* (za katerega smo pokazali, da je tudi v funkciji volčjega pastirja nasledil boga smrti), zato je kopanje ponekod do jurjevega prepovedano (prim. Möderndorfer, 1948: 220; Ilić, 1846: 127 idr.). V poletnem obdobju bi po logiki pričakovali, da bi to funkcijo prevzel njegov nasprotnik, Perun – Gromovnik. To domnevo morda lahko potrdimo s pomočjo drugih dveh ločnic v pastirskem koledarju: sredi poletja nastopi praznik sv. Ilija (20. julij / 2. avgust), za katerega je znano, da je v krščanstvu nadomestil Peruna. Petek pred Ilijevim dnevom v Jadru praznujejo »zaradi zveri« (Tomić, Maslovarić, Tešić, 1964: 198). Indikativno je, kot smo že omenili, da Srbi najbolj strogo praznujejo mratince in koljejo na te praznike prav tam, kjer na praznik sv. Ilija koljejo petelina (Dimitrijević, 1926: 92) in da praznujejo praznik sv. Ilijo tam, kjer praznujejo tudi jurjevo (Miličević, 1894: 138). Na drugi strani približno v sredo zime pade praznik sv. Vlasija (11. / 24. februar), se pravi svetnika, ki velja za interpretatio christiana boga Velesa / Volosa (prim. Ivanov, Toporov, 1974: 46, 62, 65 idr.).

Zamenjevanje Prvega pastirja - Jurija z volčjim pastirjem Velesom je tako torej razumljivo, saj Jurij pravzaprav dejansko prevzame funkcije, moči in deloma podobo volčjega pastirja. Jurij - pastir je moral v času od jesenske do spomladanske ločnice v pastirskem letu, se pravi v času, ki ga je preživel pri Velesu, očitno dobiti sposobnosti volčjega pastirja, delno pa prevzeti tudi njegovo podobo. Do prepleta obeh oseb je prišlo zlasti pri vzhodnih Slovanih, ki posebnih šeg ob zadnji paši na prostem na jesensko jurjevo ne poznajo več (to se zaradi klimatskih razmer zgodi že na ti. »pokrov«, tj. praznik zaščite Device Marije, 1. oktobra, ali na mihelovo - prim. Narodna mudrost, 1997: 302, 304, ali pa na dimitrijevo), poudarjeno pa praznujejo praznik pomladnega jurjevega; ter na Hrvaškem, kjer volčjih praznikov jeseni prav tako ne poznajo - tam torej, kjer jesenska vzporednica v tem mitu / obredu ni več izražena. Zelo opazna pa je razlika recimo pri Bolgarih: v povezavi z volčjimi prazniki se kot volčji pastir kaže volčja bogorodica, v pesmih in verovanjih o Juriju pa temu pripisujejo zlasti moči, da volkovom zapre gobce, in ga imajo za (Prvega) pastirja. Prav tako v Srbiji, kjer so poudarjeni zlasti jesenski volčji prazniki, mratinci, sv. Mrata (ki nastopa v povedkah kot volčji pastir) ne kaže pastirskih potez, kot jih na primer sv. Jurij (ali tudi sv. Sava).

Literatura

AFANAS'EV, АФАНАСЬЕВ А. Н., 1994 (1869): *Поэтические воззрения Славян на природу* III., Moskva

¹⁴ V območje »tujega« prostora v slovanskih zagovorih izganjajo tudi uroke, bolezni ipd. - prim. Radenković, 1996: 49-79.

- ANTIĆ, ANTIĆ Вера, 1971: Свети Горѓи у народната традиција, *Народно стваралаштво, Фолклор*, год. и., бр. 37-38, Požarevac, str. 78-81
- ANTONIĆ, ZUPANC, ANTONIЃ Драгомир, ЗУПАЊЦ Миодраг, 1988: *Српски народни календар*, Beograd
- ANTONIJEVIĆ, ANTONIJEVIЃ Драгослав, 1971: Александриначко Поморавље, *Српски етнографски зборник* 83, Beograd
- ANTONIJEVIĆ-PAJIĆ Dragana, 1984: Les animaux dans le cycle annuel des rites chez les peuples yougoslaves, *Etudes et documents balkaniques et méditerranéens* 7, Recueil II., str. 112 - 136, Paris
- ARDALIĆ Vladimir, 1906: Vuk, Narodno pričanje u Bukovici (Dalmaciji), *Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena*, Knjiga XI, Zagreb, str. 130-137
- B'LGARSKO NARODNO TVORČESTVO, БЪЛГАРСКО народно творчество (отбрали и редактирали М. Арнаудов и Хр. Вакарелски), 5. Том, Обредни песни, Sofija 1962
- BELAJ Vitomir, 1990: Hoditi – goniti, Drugi aspekt jednoga praslavenskog obreda za plodnost, *Studia ethnologica croatica*, Vol. 2, Zagreb, str. 49-76
- BELAJ Vitomir, 1998: *Hod kroz godinu, Mitska pozadina hrvatskih narodnih običaja i vjerovanja*, Zagreb
- BOŠKOVIĆ-STULLI Maja, 1993: *Žito posred mora, Usmene priče iz Dalmacije*, Split
- BULAŠEV", БУЛАШЕВЪ Георѓиј, 1992: *Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях*, Кіјев
- CAVENDISH Richard, LING O. Trevor, 1988: *Mitologija, Ilustrirana enciklopedija*, Ljubljana
- ЃAJKANOVIĆ, ЃAJKANOVIЃ Веселин, 1924: Свети Сава и вуци, Живот и обичаји народни, Knjiga 13, *Студије из религије и фолклора*, Beograd, str. 157-165
- ЃUBINSKI, ЧУБИНСКИЙ П., П., 1872: *Труды этнографическо-статистической экспедиции въ западно-русский край, Материалы и изслѣдованія I.*, S.- Peterburg
- DELORKO Olinko, 1969: *Ljuba Ivanova, Hrvatske starinske narodne pjesme sakupljene u naše dane po Dalmaciji*, Split
- DEŽELIĆ Gjurgo Stjepan, 1863: Odgovor na pitanja stavljena po historičkom društvu, *Arkiv za povjestnicu jugoslavensku* VI., Zagreb, str. 199-232
- DIKARIV, ДИКАРИВ Митрофан, b.n.l.: *Чорноморскы народні казкі и анекдоти, край незнан*
- DIMIТRIJEVIĆ, ДИМИТРИЈЕВИЃ С. М., 1926: *Свети Сава у народном веровању и предању, једна од лако остварљивих дужности према просветитељу нашем*, Beograd
- DOBROVOL'SKI, ДОБРОВОЛЬСКИЙ В. Н., 1908: Нечистая сила въ народныхъ вѣрованіяхъ (по даннымъ смоленской губ.), *Живая старина*, leto XVII, knjiga 65, str. 3-16, S.- Peterburg
- DOSTAL Walter, 1957: Ein Beitrag zur Frage des religiösen Weltbildes der frühesten Bodenbauer Vorderasiens, *Archiv für Völkerkunde* XII, Wien, str. 54-109
- DUMÉZIL, Georges, 1987: *Tridelna ideologija Indoevropevcv*, Ljubljana
- ЂORĐEVIĆ, M., 1958: *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, Српски етнографски зборник, Knjiga LXX, Beograd
- ЂORĐEVIĆ, ЂОРЂЕВИЃ Р. Тихомир, 1958а: *Природа у веровању и предању нашега народа*, Српски етнографски зборник, Knjiga LXXI, Beograd

- EP O GILGAMEŠU (prevedel Mirko Avsenak), Ljubljana 1978
- FILIPOVIĆ, ФИЛИПОВИЋ С. Миленко, 1967: Различита етнолошка грака, *Српски етнографски зборник*, Knjiga LXXX, Beograd
- GELDNER Karl Friedrich, 1951: *Der Rig-Veda*. 1. Teil. Cambridge Maas. Harvard Univ. Press
- GENČEV, ГЕНЧЕВ Стојан, 1996: *Очерци по българска етнография*, Veliko Trnovo
- GHINOIU, Ion, 1995: Le calendrier populaire, Mort et renaissance annuelle des divinités, *Ethnologie française* XXV, Paris 1995/3, str. 462-471
- GNATJUK, ГНАТЮК Володимир, 1902: Галицько-руські народні легенди, т. I., *Етнографічний збірник* т. XII., Lvov
- GRABNER Elfriede, 1968: *Martinisegen und Martinigerte in Österreich*, Ein Betrag zur Hirtenvolkskunde des Südostalpenraumes, Wissenschaftliche Arbeiten aus dem Burgenland, Heft 39 (Kulturwissenschaften, Heft 14), Eisenstadt
- GRINČENKO, ГРИНЧЕНКО Б. А., 1901: *Изъ усть народа, Малорусские рассказы, Сказки и пр.*, Černigov
- GULJAEVA, ГУЛЯЕВА Л. П., 1986: Пастушеская обрядность на р. Паше (традиция и современность), *Русский Север*, Leningrad, str. 172-180
- GURA, ГУРА А. В., 1997: *Символика животных в славянской народной традиции*, Moskva
- GUŠIĆ Branimir, 1962: Kalendar prokletijskih pastira, *Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena* 40, Zagreb, str. 169-174
- HEFFLER Ferdo, 1931: Krisnice i Zeleni Jure u Karlovačkoj okolici u XIX. Stoljeću, *Narodna starina*, Knjiga X., zvezek 25, U Zagrebu, str. 278-280
- НИЕМÄE Mall, 1995: The Estonian Folk Calendar, *Estonian Customs and Traditions*, Tallinn, str. 10-40
- HOFFMANN - KRAYER E., BÄCHTOLD-STÄUBLI Hanns, 1938/1941: *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Berlin
- HUZJAK Višnja, 1957: *Zeleni Juraj*, Publikacije etnološkoga seminara Filozofskog fakulteta sveučilišta u Zagrebu 2, Zagreb
- ILIĆ Luka, 1846: *Narodni slavonski običaji*, U Zagrebu
- IVANOV, ТОПОРОВ, ИВАНОВ В. В., ТОПОРОВ В. Н., 1974: *Исследования в области славянских древностей*, Moskva
- KAJMAKOVIĆ Radmila, 1973: Arhaični novogodišnji običaji dinarskog stanovništva, *Godišnjak* X, Centar za balkanološka ispitivanja, Knjiga 8, Sarajevo, str. 213-249
- KATIČIĆ Radoslav, 1987: Hoditi - roditi, Spuren der texte eines urslawischen Fruchtbarkeitritus, *Wiener Slawistisches Jahrbuch*, Band 33, Wien, str. 23-43
- KATIČIĆ Radoslav, 1989: Weiteres zur Rekonstruktion der texte eines urslawischen Fruchtbarkeitritus, *Wiener Slawistisches Jahrbuch*, Band 35, Wien, str. 57-98
- KATIČIĆ Radoslav, 1990: Weiteres zur Rekonstruktion der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitritus (2), *Wiener Slawistisches Jahrbuch*, Band 36, Wien, str. 61-93
- KATIČIĆ Radoslav, 1990a: Nachträge zur Rekonstruktion des Textes eines urslawischen Fruchtbarkeitritus, *Wiener Slawistisches Jahrbuch*, Band 36, Wien, str. 187-190
- KATIČIĆ Radoslav, 1991: Nachträge zur Rekonstruktion des Textes eines urslawischen Fruchtbarkeitritus (2), *Wiener Slawistisches Jahrbuch*, Band 37, Wien, str. 37-39
- KATIČIĆ Radoslav, 1992: Baltische Ausblicke zur Rekonstruktion urslawischer Texte, *Wiener Slawistisches Jahrbuch*, Band 38, Wien, str. 53-73

- KATIČIĆ Radoslav, 1993: Weitere baltische Ausblicke zur Rekonstruktion der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitritus, *Wiener Slawistisches Jahrbuch*, Band 39, Wien, str. 35-56
- KEITH A. B.: 1976 (1925): *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*. Delhi
- KIRPIČNIKOV, КИРПИЧНИКОВ А., 1879: *Св. Георгиј и Егориј храбриј, изслѣдование литературной исторіи христіанской легенды*, S. – Peterburg
- KLIMASZEWSKA Jadwiga, 1981: Doroczne obrzędy ludowe, *Etnografia polski - przemiany kultury ludowej*, Tom II., Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź, str. 127-154
- KNEŽEVIĆ, JOVANOVIĆ, КНЕЖЕВИЋ Сребрица, ЈОВАНОВИЋ Милка, 1958: *Јарменовци*, Српски етнографски зборник 73
- KOLBERG Oskar, 1881: *Lud. Jego zwyczaj, sposób życia, mowa, podania, przysłowia, obrzędy, gusła, zabawy, pieśni, muzyka i tańce*, Serija XIV, 6. Del, Kraków
- KOLEVA Tatjana A., 1977: Sur l'origine de la fête de Saint-Georges chez les Slaves du Sud, *Ethnologia Slavica* VI, Bratislava, str. 147-174
- KOSTIĆ, КОСТИЋ Петар, 1984: Годишњи обичаји у титовоужичком, пожешком и косјерићком крају, *Гласник етнографског музеја у Београду*, Књига 48, Beograd, str. 311-339
- KOTULA Franciszek 1976: *Znaki przeszłości*, Warszawa
- KULIŠIĆ, КУЛИШИЋ Шпиро, 1970: *Из старе српске религије*, Новогодишњи обичаји, Beograd
- LANG Milan, 1914: Samobor: Narodni život i običaji, Mudri jagar (prip. J. Telišman), *Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena* XIX, svezak 2, U Zagrebu, str. 217-218
- LOORITS Oskar, 1949: *Grundzüge des Estnischen Volksglaubens* I., Lund
- MANNHARDT Wilhelm, 1905: *Wald- und Feldkulte*, II. del, Berlin
- MARKOVIĆ Mirko, 1980: Narodni život i običaji sezonskih stočara na Velebitu, *Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena* 48, Zagreb, str. 5-140
- MAROLT France, 1936: *Slovenske narodoslovne študije*, Drugi zvezek: Tri obredja iz Bele Krajine, Ljubljana
- MENCEJ Mirjam, 1999: Mitološka oseba volčji pastir pri Slovanih, Doktorska disertacija, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta v Ljubljani
- MENCEJ Mirjam, 2000: Funkcija Gospodarja volkov v povedkah, zagovorih, verovanjih in šegah, *Etnolog* 10, Ljubljana, str. 163-178
- MENCEJ Mirjam, 2001: Referat na mednarodni konferenci Maps of Time: Cultural and Social Dimensions of Time, 1. – 2. september 2000, Ljubljana (zbornik referatov v tisku)
- MILES Clement A., b.n.l.: *Christmas customs and traditions, Their history and significance*, New York
- MILIČEVIĆ, МИЛИЧЕВИЋ М. Ђ., 1894: *Живот Срба сељака*, Српски етнографски зборник I., U Beogradu
- MILLER, МИЛЛЕР Д. Чл. В. Ф., 1877: О лютомъ звѣрѣ народныцъ пѣсенъ, Moskva
- MÖDERNDORFER Vinko, 1948: *Verovanja, uvere in običaji Slovencev* (Narodopisno gradivo), Druga knjiga, Prazniki, Celje
- NARODNAJA MUDROST, НАРОДНАЯ МУДРОСТЬ*, Sankt-Peterburg 1997
- NEDELJKOVIĆ, НЕДЕЉКОВИЋ Миле, 1990: *Годишњи обичаји у Срба*, Beograd

- NIKOLIĆ, НИКОЛИЋ Видосава, 1961: Природа у веровањима и обичајима у Сретечкој жупи, *Гласник етнографског института IX-X (1960-1961)*, Beograd, str. 113-138
- NIKOLIĆ, НИКОЛИЋ Владимир М., 1928: Животиње у народним причама (из Пиротског округа), *Гласник етнографског музеја у Београду*, Књига III., Beograd, str. 106-108
- P. I., П. И., 1890: Из области Малорускихъ народныхъ легендъ, *Этнографическое обозрѣніе, leto II, knjiga VII., št. 4*, Moskva, str. 71-94
- PEĆO, ПЕЋО Љубомир, 1925: Обичаји и вјеровања из Босне, *Српски етнографски зборник XXXII*, Beograd, str. 369-386
- PETROVIĆ, ПЕТРОВИЋ Ж. Петар, 1948: *Живот и обичаји народни у Грузи*, Српски етнографски зборник, Књига 58, Beograd
- PLAS Pieter, 1999: The Songs of the Vucari: Relations between Text and Ritual-Mythological Context, *Slavica Gandensia 26/1999*, Gent, str. 85-116
- RADENKOVIĆ, РАДЕНКОВИЋ Љубинко, 1996: *Народна бајања код јужних Словена*, Beograd
- RADENKOVIĆ, РАДЕНКОВИЋ Љубинко, 1996a: *Симболика света у народној магији јужних Словена*, Niš
- REMIZOV, РЕМИЗОВ Алексей, 1923: *Сказки рускаго народа*, Berlin - Peterburg - Moskva
- ROMANOV", РОМАНОВЪ Е. Р., 1887: *Бѣлорусскій сборникъ I., в. 3*, Сказки, Vitebsk
- SÉBILLOT, Paul-Yves, 1968a: *Le Folk-lore de France, La faune et la flore III.*, Paris
- SOKOLOV, СОКОЛОВ М. Н., 1988: Пастух, *Мифы народов мира*, Том 2, Moskva (редактор С. А. Токарев), str. 291-293
- SPIROVSKA, СПИРОВСКА Лепосава, 1976: Обичаи околу сточарењето на планината Бистра, *Rad 21. kongresa saveza udruženja folklorista Jugoslavije 1974*, Sarajevo, str. 183-187
- SVEŠNIKOVA, СВЕШНИКОВА Т. Н., 1990: Волк в контексте руминского погребального обряда, *Исследования в области балто-славянскои духовнои културы (Погребалный обряд)*, Moskva, str. 128 - 134
- SVEŠNIKOVA, СВЕШНИКОВА Т. Н., 1994: Румынские загадки о волке, *Исследования в области балто-славянскои духовнои културы, Загадка как текст I*, Moskva, str. 248-255
- ŠAJNOVIĆ Ivo, 1898: Kola, Narodni život i običaji, *Zbornik za narodni život i običaje III*, U Zagrebu, str. 252-264
- ŠEJN, ШЕЙН П. В., 1870: *Русскія народныя пѣсни I*, Москва
- ŠEJN, ШЕЙН П. В., 1887: *Материалы для изученія быта и языка рускаго населенія сѣверо-западнаго края*, Томъ I., Сборникъ ОРЯС, SPB
- ŠIVIC DULAR Alenka, 1999: Besedna družina iz korena *god- v slovanskih jezikih: pomenoslovna razčlemba v kulturološkem kontekstu, Ljubljana
- ŠKARIĆ, ШКАРИЋ Ђ. Милош, 1939: Живот и обичаји "Планинаца" под Фрушком гором, *Српски етнографски зборник 54*, str. 1 - 275
- ТОМИЋ, МАСЛОВАРИЋ, ТЕШИЋ, ТОМИЋ Персида, МАСЛОВАРИЋ Д., ТЕШИЋ Ђ., 1964: Народни обичаји у вези са привредом, *Гласник етнографског музеја у Београду*, Књига 27, Jadar - Vukov zavičaj, str. 190-200

- TOMŠIČ Janez, 1854: Narodski običaj v Vinici na Dolenjskem, Sv. Juri, *Šolski prijatelj*, 6. Junia 1854, III. tečaj, str. 179-181, V Celovcu
- TREBJEŠANIN, ТРЕБЈЕШАНИН Радош, 1971: Пертатски аграрни календар, *Народно стваралаштво, Фолклор* 39 in 40, Požarevac, 190-194
- VALJAVEC (Крачманов) Matija, 1890: *Narodne pripovjesti u Varaždinu i okolici*, V Zagrebu
- VASILJEVIĆ, ВАСИЉЕВИЋ А., 1894: Из народног варовања и веровања у Сврљигу, *Босанска вила*, številka 2, leto IX., Sarajevo, str. 24-26; številka 3, leto IX, str. 40
- VINOGRADOVA, ВИНОГРАДОВА Л. Н., 1982: *Зимняя календарная поэзия западных и восточных Славян*, Moskva
- VOROPAJ, ВОРОПАЙ Олекса, 1993: *Звичаї нашого народу, Етнографичний нарис*, Kijev
- WOLKENSTEIN Diane, KRAMER Samuel Noah, 1983: *Inanna, Queen of Heaven and Earth, Her Stories and Hymnes from Sumer*, New York
- ZELENIN, ЗЕЛЕНИН Д. К., 1930: Табу слов у народоѵ Восточной Европы и Северной Азии, *Зборник музея антропологиѵ и етнографиѵ IX*, Leningrad, str. 1-167
- ZÍBRT Čenek, 1910: *Den se krátí, noc se dluží...* (Martin - Cecilka - Ondřej - Barborku - Mikuláš - Lucie - Žber), Praha
- ŽIVANČEVIĆ, ЖИВАНЧЕВИЋ Владимир М., 1951: *Вук, веровања о вуку, биологија и лов*, Beograd

Wolf Herdsman in the Context with the Latest Researches in Slavic Mythology

Mirjam Mencej

In the late eighties and nineties R. Katičić and V. Belaj managed to reconstruct the fertility myth of George, the son of the Slavic god Perun, whom Veles – according to the reconstruction - kidnapped on New Year's Day (i.e. on the day when he was born) and took with him to the other world. George spent half a year there and (again and again every year) on St George's day returned to the world of the living.

Since St George very often played the part of the Wolf Herdsman, whom we discovered to be in fact Veles, it would mean that in the folk conceptions St George in fact replaced Veles. Yet our statements do not accord with the ones made by Katičić, who showed that George is in fact Perun's son adopted by Veles. To find out where this inconsistency comes from, I compared the New Year's carols (which present a base for Katičić' and Belaj's reconstruction and talk about the birth and the depart to the other world of Perun's new born child on New Year's Day), with the legends about Wolf Herdsman. These carols proved to be strikingly similar to typical legends in most of their elements:

-the singers of New Year's carols (representatives of Veles from the other world) come for Perun's newborn son George and take him away (which means that for a certain period of time he "dies", that is spend in the world of the dead). Many folk beliefs show that people imagined the carol singers as wolves; in the legend the Wolf Herdsman (Veles) comes for the observer in the form of a limping wolf together with other wolves.

-the action in the New Year's carols takes place at night; so does the action in the legends;

-the carol singers come to a mountain (in any case, this is what their songs say); the wolves in the legends come to a forest (sometimes also to a mountain). In some Croatian dialects the word »mountain« means »a mountain forest«. Such a syncretical state used to be typically Slavic (until the 9th century): the word mountain originally incorporated both meanings, a forest and a hill.

-the carols sing about a tree under which is Perun's son; the legends speak about a tree on which the observer sits;

-George is supposed to be the (first) shepherd (as can be seen in many folk poems); the observer on the tree is usually also a shepherd;

-in the carols Veles takes the little son. He actually dies; as well as the victim in the legends;

-in the carols a horse appears, on which George will be taken away; in the legends the Wolf Herdsman is often mounted on a horse (which in folk speech is often identified with a wolf).

The only difference between the two is in the time: Belaj claims that the Old Slavs celebrated the New Year (the day when carols were sung and when George is supposed to be born and "died") on 1 March. Yet judging from our results about the time and rituals connected with the Wolf Herdsman figure, it proves that in a way, at least for shepherds, the day of the Perun's son birth, i.e. celebration of the New Year refers to the last pasture day in autumn.

In the paper I pointed to many common elements in the Slavic New Year celebrations and customs and wolf festivals. Even the newest etymological researches locate the celebration of Slavic New Year into the autumn period.

If Belaj wrote that he has not found the description of George's departure to the other world anywhere, it was now possible to find this event described in the typical legends about the Wolf Herdsman. According to our comparison it therefore seems that the cult of the Wolf Herdsman is about some sort of »stockbreeders, shepherds' interpretation« of the fertility cult, about placing the fertility cult into the pastoral structure of the year. Yet if George (a vegetational and, at the same time, as I argued, a pastoral god) from the carols and the legends is the same person, it was still not clear why people consider George to be the Wolf Herdsman, if, according to these parallels, he is in fact the first shepherd and Perun's son, that is the victim of the Wolf Herdsman.

The reason for this probably lies in the fact that George, when muzzling the wolves in spring (as it is obvious from incantations) has the same function as Veles in autumn: he gives them or forbids them food, he has power over them. In this way George took over the function of the Wolf Herdsman although he is in fact the Shepherd of cattle: in a way he thus becomes a "secondary" Wolf Herdsman. When he comes from Veles's world (according to the myth), he shows many Veles's characteristics (for example, the wolf's image in the carols on St George's day), he uses the same accessories as Veles (wind-instruments, keys, a stick...). It turned out that by muzzling the wolves and other wild beasts George in fact chases away Veles (the beast!), which means that the winter period is the period of Veles's rule and, logically, the summer period is the rule of his opponent Perun. The confirmation can be found in the central festivals of both periods dedicated to the two saints, Vlasi and Iliya, whose succession of the two pagan gods was typical in most Slavic countries.

