

СРБИ И ВУЦИ У ИСТРАЖИВАЊИМА
ВЕСЕЛИНА ЧАЈКАНОВИЋАФилозофски факултет
Универзитет у Београду

Апстракт: Четврт века, од 1921. до своје смрти 1946, Веселин Чајкановић бавио се реконструкцијом претхришћанске религије Срба и притом, од самог почетка, обраћао нарочиту пажњу на посебан значај вука у српској традицији; на крају, дошао је до закључка да се српски врховни бог своди на митског родоначелника, првобитно замишљаног у териоморфном, вучјем облику. Таква, тотемистичко-манистичка интерпретација данас је тешко прихватљива. Чајкановићу је промакла битна чињеница која одређује место вука у традиционалној слици света од најранијих времена, у најмању руку од млађег палеолита: вукове људи перципирају као колектив, чопор, јер они спадају међу најдруштвеније животиње, са строго успостављеном хијерархијом и функцијама унутар дате заједнице, а то је људима, с једне стране, омогућило да их присвоје – наметнувши се за вођу крда човек је, много пре свих осталих животиња, припитомио вука, претворивши га у пса – а с друге им је дало повода да се сами поистовећују са вуковима, подражавајући организацију вучјег чопора у лову и доцније у рату. Код индоевропских народа, по том обрасцу обучавали су се младићи у склопу своје ратничке иницијације. Обука је трајала више година и могла се завршити слањем целе једне генерације младих ратника у туђину, ради извиђања и запоседања нових територија. Спомен на овакве дружине, њихово преодевање у вукове и „вучје“ понашање, остао је у фолклорном лику ликантропа-вукодлака, који је Чајкановић погрешно поистовећавао са вампиром као живим мртацем. За прасловенско доба реконструише се епски лик кнеза-вешца, одражен код Руса у Всеславу Полоцком – Волху Всеславјевичу, а код Срба у деспоту Змај-Огњеном Вуку. Неки његови елементи, као метеоролошка магија и улога „Вучјег пастира“, везали су се у српском народном предању за принца Растка Немањића, доцнијег архиепископа и националног светитеља Светог Саву.

Кључне речи: Веселин Чајкановић, вук, Срби, Балтословени, Индоевропљани, ратничке дружине, ликантропија

Научно дело Веселина Чајкановића важно је пре свега као први озбиљан покушај реконструкције српске претхришћанске религије. Рецепција тога прегнућа одсликава смењивање како идеолошких образаца у политици тако и методолошких приступа у науци током XX столећа. Преломном се може сматрати 1973. година. Тада је, више од четврт столећа након његове смрти, у доба кад је Чајкановићево име и даље било политички прокажено, његов опус почео израђати из заборава трудом Војислава Ђурића и постајати инспиративан не само за истраживаче у областима којима се сам Чајкановић бавио – историји религија, компаративној митологији, фолклористици – него и на пољу лепе књижевности, као извор митских архетипова у

којима једни – писци и песници – налазе надахнуће за стварање, а други – књижевни историчари и теоретичари – ослонац за своје интерпретације. На тај начин је Чајкановићево дело у последњих пола века имало, пре свега у српској науци и култури, широку и сложenu рецепцију. Наведимо као пример један недавно објављен зборник у ком се од укупно шеснаест прилога у тематском опсегу од фолклорних и средњовековних текстова преко Доситеја Обрадовића до модерних српских, али и страних, песника и прозаиста, само у трима не цитира Чајкановић, док се у већини осталих упућује и по више пута на разне његове радове (Пандуревић, Анђелковић 2016). Тема зборника је управо она којом се ми овде намеравамо позабавити, додуше не као литерарним, него као религијско-митолошким феноменом – *вук*. Та животиња има кључни значај у Чајкановићевој реконструкцији старе српске религије и на неки начин је за њу „иконична“.

Теза о посебном односу између Срба и вукова провлачи се, као својеврстан лајтмотив, кроз цео период Чајкановићевог интензивног бављења претхришћанским наслеђем у српској народној традицији, од завршетка Првог светског рата до краја његовог живота. Већ у раду о Бадњем дану и Божићу (1921), првом којим се дубље упустио у ту тематику,¹ он тај однос разматра у контексту остатака тотемизма у српским веровањима и обичајима. Најпре пише: „Тотемистичне животиње у Срба су нпр. вук, јелен, петао, змија итд.“ – наводећи вука на првом месту – а у даљем излагању износи „најглавније карактеристике тотемизма“ с примерима из српских веровања и обичаја, који се опет безмало сви односе на вука: „Животиња која нам је тотем јесте *истио шито и ми* – дакле, наш сродник (или чак и предак). Такав је случај, код нас, са вуком.“ (Чајкановић 1994а: 138) „Животиње-тотемима помажу своје племе (...) Код нас има много примера за све ово; ми ћемо се задржати само на случају са вуком (...) Тотемима су и пророчке животиње (...) И код нас су пророчке ‘видовите’ животиње и вук (нарочито његов alter ego, пас), и петао (...) и змија, и многе друге“ (1994а: 139–140). Експлицитно поистовећење Србина с вуком налази у једном средњовековном спису,² а препознаје га у метонимијским употребама какве су *Оклен њу вука видио?* при неочекиваном сусрету двају пријатеља у туђини; *Роди вучица вука*, формула којом бабица објављује рођење мушког детета за које се сумња да је изложено уроцима; *Нини, сине, вуче и бауче, вучица ње у јори родила, с вучадима, сине, оиџхранила* у успаванци из Босне. Наводи и једну народну причу – македонску, из Охрида – по којој је ђаво, подражавајући Бога, хтео и сам да створи човека, али је испао вук. На представу о тотему-заштитнику своди употребу делова вучјег тела – длаке, срца, чељустии („зева“) – у народним врачањима, одевање епских јунака у вучју кожу

1 О Чајкановићевом окретању проблематици старе српске религије након Првог светског рата в. Лома 2015: 756–759.

2 О којем в. ниже, нап. 19.

или у ћурак од вука, и песму о смрти Вука Купиновића (Змај-Огњеног Вука) коме, рањеном, долази вук из горе да му лиже ране. У чланку о „именима од урока“, објављеном 1923. године, закључује да су сва имена изведена од вук „профилактичног постанка“ (Чајкановић 1994а: 175). Годину дана доцније издао је књигу сачињену од петнаест студија које у уводу означава као предрадње за будућу синтезу о српској религији и митологији (*Српски етнографски зборник*, 1924). Приметна је нит континуитета, протегнута од запажања и претпоставки у раду из 1921, које овде понавља и допуњава. Тако у петој расправи, „Кумство у капи“, вучју капу коју носе епски јунаци интерпретира као апотропејон, заклањање тотемом, не пренебрегавајући чињеницу да у конкретном примеру (песма „Женидба Грујице Новаковића“ из Вукове збирке) она служи застрашивању противника (Чајкановић 1994а: 371).³ У седмој, „Секула се у змију претворио“, даје детаљнији осврт на средњовековни каталог народа поистовећених с појединим животињама, где се за Србина каже да је вук (1994а: 398), а у четрнаестој студији, „Људски и животињски полагањик“, вука у тој улози итерпретира као реинкарнираног претка (1994а: 448). Најважнија је у овој књизи, не само за нашу тему него и за укупну Чајкановићеву реконструкцију старе српске религије, последња, петнаеста расправа, насловљена „Свети Сава и вуци“ (1994а: 451–462), којом се отворило ново поље истраживања. Ту се Чајкановић усредсређује на лик националног свеца Светог Саве у народном предању и култу, запажајући да је један од његових битних аспеката веза с вуковима. Он, поред неких других светаца (Св. Мрате, Св. Аранђела, Св. Ђорђа), игра улогу „Вучјег пастира“ у српским верзијама легенде о „старешини над вуцима“ који свакоме од њих одређује плен; њему се, као и Св. Мрати, држи уз њихове годишње празнике пост ради заштите од вукова. Мотив човека кога „Вучји пастир“ додели вуку да га поједе Чајкановић тумачи као сећање на људску жртву и узима да је она била намењена управо вучјем старешини, хромом и старом али страшном вуку као божанском представнику целе врсте, чији је првобитни териоморфни лик доцније антропоморфизован. Тиме је зацртан смер у којем ће се даље кретати Чајкановићево трагање за српским врховним богом, заокружено у монографији из 1941, где се студија „Свети Сава и вуци“ из 1924. налази у основи прва три поглавља.

У међувремену је 1932. године Чајкановић објавио два рада тесно везана за нашу тему. Пишући о епифанији предака као једној од „општих појава у старој српској религији“ види је, с једне стране, у вучјем обличју које поприма покојник, позивајући се на *вукодлак* или вук као на назив за вампира у нашим западним крајевима (1994b: 188), а с друге – у зимским и пролећним поворкама везаним за мртвачке задушне дане, у којима се учесници прерушавају у разне животиње или гараве лица, особито у чаројицама и вучарима који иду

3 За везу тог мотива са свадбеним обредима в. ниже.

од куће до куће огрнути вучјим кожама или носећи убијеног вука испуњеног сламом и траже дарове да вукови не би клали овце. Ту придодaje и податак да се у Босни сватови називају вуковима, тумачећи све те поворке као инкарниране претке, „с обзиром на чињеницу да је вук најистакнутија сеновита животиња код Срба“ (1994b: 192–196). Гарављење лица пореди с „мртвачком војском (*feralis exercitus*)“ германског племена Харија коју помиње Тацит (*Германија*, 43; спис који је превео на српски управо Чајкановић, 1994b: 190),⁴ а обнашање мртвог вука са скитским обичајем, о ком пише Херодот (IV 73), да покојника возе на колима од једног до другог пријатеља, при чему их сваки прими и почасту, како мртваца тако и његове спроводнике (Чајкановић 1994b: 197). У одељку „Пост“ постове везане за Св. Мрату и Св. Саву као заштитнике вукова такође интерпретира као прописе из култа предака (ibid. 206). Враћајући се теми Божића, трима божићним обичајима забележеним у XV веку код Пољака налази модерне паралеле код Срба; трећи од њих је позивање вука на гозбу, „да би им тако овце биле од вукова сигурне“ (ibid. 233); то Чајкановић пореди с обичајем, забележеним у Босни и Далмацији (Буковица), да се на Бадњи дан или Божић изнесе на буњиште или раскршће помало од свакога јела с трпезе и позове вук на вечеру, речима које изражавају исту жељу. Радије неголи „претхришћанско териоморфно божанство“, у том вуку – већ и с обзиром на врсту жртве („панспермија“) – види душу претка реинкарнирану у вучјем облику, поново изједначавајући вукодлака с вампиром (тј. неупокојеним мртвачем), мада указује и на постојање веровања у претварање живих људи у вукове, наводећи пример Неура (он их по латински назива *Нервима*), по њему, вероватно словенског племена у Скитији, за које Херодот пише да се наводно сваки од њих једном годишње претвара у вука (Чајкановић 1994b: 240, 487). Закључује: „Из чињенице да су наши обичаји, упркос знатне географске и временске удаљености, идентични са обичајима старих Пољака – сме се извести закључак да су они, и још врло многи поред њих, врло стари, у сваком случају заједнички словенски, и да се, према томе, могу сматрати за поуздан религијско-историјски материјал“ (1994b: 242). Седам година доцније, у раду на латинском језику с византолошког конгреса у Риму, у ком повлачи паралеле између српске и новогрчке демонологије, позабавио се и новогрчким „каликанцарима“, за које констатује да немају везе ни с једном врстом демона познатих из античке грчке религије, већ да су, с обзиром на вучји облик у ком се превасходно јављају, преузети од Словена, а да се иза главног каликанцара званог *koutso-daimon* 'хроми демон' крије депосидирани словенски бог доњег света (Џајкановић 1939: 420–425).

4 О бојадисању лица у црно и прерушавању у мртваце чланова ратничких дружина код старих Германа и Словена уп. Лома 2002: 197–199, Лома 2017. Посебно је за нас занимљив случај паганских Љутића у Полабљу, званих још и *Вилци* ('Вуци'), који су уз вучје завијање испијали крв погубљених непријатеља.

Тај митолошки лик стоји у средишту Чајкановићеве монографске студије о српском врховном богу, где су полазиште три прва поглавља посвећена српској народној традицији о Светом Сави, „најнационалнијем нашем свецу“ (Чајкановић 1994с: 21). Друго поглавље, „Свети Сава и вуци“ (1994с: 32–36), како је горе већ речено, засновано је на истоименој студији из 1924, с тим што она није дословно пренесена, већ прерађена и допуњена, пре свега фолклорном грађом о Св. Сави коју су сабрали и у међувремену објавили Стеван Димитријевић (1926) и Владимир Ђоровић (1927), али и неким компаративним увидима, какве, на пример, пружа Поливка (Polivka 1927). Допуне се између осталог односе на распрострањеност поста Св. Сави, на његов интиман и пријатељски однос с вуковима који су његови *хрџови*, *керови*, као што су у германској митологији Воданови, које светитељ назива својим *друговима*. У посебно, треће поглавље, издвојен је пасторални аспект светосавске легенде, уз обилато коришћење Димитријевићеве и Ђоровићеве грађе, у којој се осим као заштитник стокe Св. Сава јавља и као чобанин, а такође му се приписују културне тековине какве су сирење и кисељење млека, мотив забележен већ у Теодосијевом *Житију Свѣтої Саве*, писаном крајем XIII века. У том својству „пастирског бога“ (гр. *theòs nómios*), Св. Саву Чајкановић пореди са грчким Хермесом али и Хадом, германским Воданом и галским Диспатером, који су сви истовремено божанства мртвих душа, њихови пастири на оном свету. У старој словенској религији њихов пандан био би *Велес* (1994с: 36, 39, 41).⁵ У даљим поглављима испитују се веровања и култови везани за друге „зимске“ свеце, тј. оне који се као и Св. Сава светкују зими: Св. Јована, Св. Николу, Св. Арханђела Михаила, Св. Мрату („двојника светога Саве“; 1994с: 48) и за све њих закључује да су наследили некадашњег бога доњег света, у чијој су надлежности такође били кумство и крвна освета, а који је истовремено био и „митски родоначалник целог народа“ (1994с: 56), за шта се пред сам крај поново позива на поистовећење Србина с вуком у овде већ помињаном средњовековном каталогу народâ. Следи низ идентификација тога божанства са боговима и митолошким ликовима посведоченим код паганских Словена: Црнобогом, Црноглавом, Тројаном, Триглавом, Световидом, међу које се удева и један „пролећни светац“, Св. Ђорђе, између осталог зато што је и он заштитник вукова, дакле – „вучје божанство“ (1994с: 86), да би преко хромог вука из легенде о „Вучјем пастиру“ и Хромог Дабе као фолклорног назива за ђавола Чајкановић дошао до првобитног имена српског врховног бога *Да(ј)бої*, одраженог у легенди и топонимији, познатог у облику

5 Треба рећи да је у питању фактографски проблематична конструкција. У руском летопису помиње се *скотий бої Волос*, а функција божанства мртвих приписује му се на основу идентификације са *Велесом* чије се име тумачи из литавског *velės* ‘утваре покојника’; та етимологија стоји на крхким ногама, јер је у литавској речи *-es* наставак множине док у словенској припада основи, и јер се старочешки облик *velės* ‘ђаво’ противи реконструкцији **Vels-* као варијанте од **Vols-* > *Волос*.

Даж(г)ьдоѣ и паганским Русима. У поглављу о атрибутима, епитетима и функцијама „нашег великог националног бога“ (XI) Чајкановић констатује да „од животињских атрибута на првом месту треба поменути *вука*“ (1994с: 98; уз њега су то још коњ и петао), а ниже од његових многобројних функција на првом месту наводи да је он „*доѣ вукова*“ (1994с: 176). Реконструишући Дабогов култ (XVII) понавља интерпретацију легенде, у којој „Вучји пастир“ додељује вуку човека да га поједе, као успомене на некадашње људске жртве приношене врховном богу (1994с: 153). Северним Индоевропљанима приписује старо веровање у вучји облик како живог мртваца-вампира тако и бога доњег света „који је, у ствари, апстракција, плерома свих мртвих, односно свих вукова“ (1994с: 188). С новогрчким куцодемоном – хромим каликанцаром – пореди божићне поворке вучара или вукова у Ливонији (данашњој Летонији), које је предводио хром дечак (1994с: 189). На крају просуђује да је код Дабога антропоморфни лик секундаран у односу на териоморфне – вучји и коњски, а од њих двају онај први старији (1994с: 171). Једним чланком о Божићу који је објавио исте године (*Божић, њејово ѿрекло и значај*, 1941) Чајкановић је затворио круг отворен радом из 1921. у ком се први пут позабавио истом темом и, у вези с њом, посебним значајем вука у српској традицији.

Тако је Веселин Чајкановић, пошавши 1921. вучјим трагом, двадесет година доцније дошао до врховног бога паганских Срба. Монографија о српском врховном богу представља његову последњу реч по питању више митологије. У последњих пет година свога живота радио је на синтези под називом „Стара српска религија и митологија“ али га је прерана смрт прекинула на пола посла, након првих седам од планираних четрнаест поглавља. Рез је управо испред осмог поглавља насловљеног „Пантеон“, с предвиђеним, али ненаписаним потпоглављима „Дабог“, „Баба“ и „Перун“.

У написаном и из Чајкановићеве рукописне заоставштине 1994. постумно објављеном првом делу, „вучју тематику“ налазимо у неколико поглавља. У III поглављу „Општи феномени“, потпоглављу 5. „Тотемизам“, главно место имају вук и змија (Чајкановић 1994d: 68–71). Истичући да се „наш народ – и то не у фигуративном говору, него у веровањима и религијској пракси – идентификује (...) са вуком“ (1994d: 68), Чајкановић ту тврдњу поткрепљује подацима које је већ раније више пута наводио, већину њих већ у раду из 1921, али се ограђује од тотемистичке интерпретације коју је тамо понудио:

Из ових примера могао би понеки пантотемиста, као што је Саломон Ренан, извести закључак да су и наши преци прошли кроз фазу тотемизма. Било би, међутим, претерано и погрешно када би се ствари у овом правцу тумачиле. Животиње о којима је говорено, имале су према нашим старим веровањима супранормалну снагу, као што ћемо у више махова имати прилике да видимо, из других разлога, и нису је морале имати зато што су биле тотеми (...) О таквим *сеновијим*, демонским, животињама

биће говора доцније. Израз тотемизам и тотемистичка животиња, ако се употреби код нас, употребљује се само с обзиром на аналогije у тотемизму примитивних неевропских народа, али то не значи да су те животиње првобитно доиста биле „тотеми“... (Чајкановић 1994d: 71)

„Сеновитим“ животињама бави се у 4. потпоглављу IV поглавља „Домаћа религија и култ“, насловљеном „Инкарнација и материјализација душе“. Ту такође истиче вука, с „његовим двојником“ псом, и змију, само што је змија овај пут на првом месту. Као и у претходним радовима, поистовећује вампира са вукодлаком и тумачи вучаре као поворке предака (Чајкановић 1994d: 95–97). У V поглављу, „Безлични демони и божанства“, потпоглављу 3. „Религија и култ животиња“, констатујући да демонске животиње могу не само изазивати болести, него и лечити их, илуструје то горепоменутом песмом у којој вук вида ране Вука Купиновића, напомињући: „Интервенција вука разумљива је и због тога што је вук специјалан заштитник српског народа (...), и због његових, можда ближих, односа са Вуком Купиновићем“ (Чајкановић 1994d: 191). Осврће се на хромог вука као „цара специје“, демонског заштитника вукова који је имао своје празнике о којима су му биле приношене жртве (1994d: 194); у легендама су га заменили хришћански светитељи, али оне саме су старије од хришћанства и причале су се, у сваком случају, још у словенској заједници. Разматрајући даље (1994d: 196–197) жртве вуцима, допуњава грађу коју је раније користио неким занимљивим подацима (у Херцеговини су им на жртву истеривали сувишак умножених оваца у планину, а у ваљевском крају износили о Божићу комад црне цигерике на границе имања или села). И овде Чајкановић упућује на пољске и летонске паралеле, а нешто даље (1994d: 199) на античке „вучје празнике“ – светковање Зевса Ликеја у Аркадији и римске Луперкалије. Међу „Демоне у људском и полуљудском облику“ (VI поглавље) на прво место ставља вампира, опет повлачећи знак једнакости између њега и вукодлака, чије су име Грци рано преузели од Словена, одмах по њиховом доласку на Балкан, као βουρκόλακας, објашњавајући да се „човек, после смрти, враћа у форму свога тотема“, спомињући годишњу трансформацију „словенских Нерва“ (Херодотових Неура, в. горе) у вукове и истичући да је „вучји облик вампира типично (...) српско (и словенско) схватање, мада није недостајало другим народима“ (1994d: 206; ту даје антички пример „рђавог“ хероса из Темесе; в. Флашар 2017 II 37–66). Како је пак „највећи наш национални бог имао (...) првобитно, такође вучји облик (...) он је био највећи 'вукодлак', πλήρωμα свих вукодлака“ (Чајкановић 1994d: 206). И најзад, у потпоглављу „Ветрови“ (VI, 15) помиње да се код нас велики ветар назива вуком, који се у таквим случајевима јавља и као манифестација нашег врховног бога (1994d: 306).

Надамо се да претходни сажет преглед омогућава да се сагледа место које је Чајкановић доделио вуку у својој реконструкцији

старе српске религије. Фактографску подлогу временом је ширио, доследно се држећи свога метода. Из данашње перспективе морамо констатовати да је и у једном и у другом погледу имао своја ограничења. Збир факата није исцрпао; остала му је изван видокруга монументална синтеза Казимјежа Мошињског о народној култури Словена (Moszyński 1934: 570–573 о вуку, 544–547, о вукодлацима), а није могао користити релевантну грађу коју је за вука у српском веровању и предању сабрао Тихомир Ђорђевић (1958: 205–238) а за све Словене Александар Гура, најпре у одредници етнолингвистичког енциклопедијског речника (Толстой 1995: 411–418), а затим у својој монографији (Гура 1997: 122–159). Што се пак тиче Чајкановићевог методолошког приступа, његова једностраност, која се састоји у свођењу највећег дела митолошких представа и обредних радњи на култ предака, јасно се очитује и у случају вука: пошавши од тотемистичко-анимистичке, Чајкановић је брзо дошао до манистичке интерпретације и при њој остао, продубљујући своју аргументацију искључиво у том смеру. Не можемо рећи да је притом потпуно промашио – као битни елементи симболике вука у словенској народној традицији истичу се његова хтонична природа и веза са мртвима (Гура 1997: 123–125) – али није погодио ни у срж проблема. Добро је препознао посебан статус који вук има у српској традиционалној култури у односу на све друге животињске врсте, но да тај феномен сагледа у правом светлу недостајала му је културноисторијска перспектива, која се почела отварати још за његова живота, да би у деценијама након његове смрти постала од кључног значаја за опредељење улоге вука у веровањима и обредима старих Индоевропљана и других народа света. До тога помака довела је једна нова интердисциплинарност, кроз коју се историја религија и упоредна митологија обогаћивала социолошким и структуралистичким увидима.

Структурализам се за Чајкановићевог живота развио као лингвистичко усмерење, и тек је у току Другог светског рата на тој подлози поникла структурална антропологија, као плод познанства једног од водећих структуралних лингвиста, Романа Јакобсона, и антрополога Клода Леви-Строса. Руски и француски научник упознали су се у Њујорку, где су обојица нашли уточиште пред ширењем националсоцијализма у Европи. У годинама које су следиле, Јакобсон се посветио изучавању словенског епоса, дошавши, између осталог, до сазнања о заједничком прасловенском предлошку двојице епских јунака, руског Всеслава Полоцког и српског Змај-Огњеног Вука,⁶ које је од прворазредног значаја за разумевање ликантропије код старих Словена, али је за Чајкановића дошло прекасно. С друге стране, Леви-Строс је систем бинарних опозиција преузет из Јакобсонове фонологије применио на анализу фолклорних текстова. Једну такву,

6 Jakobson, Ružičić 1950; данас ваља упоредити и монографску студију Пешикан-Љуштановић 2002.

битну за нашу тему, употребио је за наслов једне од својих најутицајнијих књига, насловљену *Le pensée sauvage*. Наслов је на француском игра речи, јер се може схватити и као „дивља мисао“, поглед на свет примитивних људи различит од нашег савременог рационализма, али и као фитоним ‘пољски цвет дан и ноћ, *Viola tricolor*’, где придев „дивљи“ повлачи разлику према његовим гајеним, баштенским врстама. У подтексту лежећа бинарна опозиција између „дивље“ и „питоме“ пружа право полазиште за сагледавање односа човека према вуку у традиционалним културама. Том односу иманентна је амбиваленција, коју ћемо овде укратко покушати да предочимо.

За првобитне ловце-сакупљаче дата опозиција није постојала; она је настала тек у млађем палеолиту управо с припитомљењем вука, његовим преображајем у пса као прву „питому“ животињу, много пре доместификације других животињских врста, до које ће доћи тек коју десетину хиљада година доцније, са развојем сточарства у склопу „неолитске револуције“. Пас је од тих најранијих времена перципиран као „питоми, човечји вук“ и обратно, вук као „дивљи, тј. божји пас“, с обзиром на схватање да све изван људске сфере спада у надлежност богова или Бога (пре неголи политеизам, за палеолитску религију можемо претпоставити култ једног божанског бића, поштованог као господара дивљачи и даваоца улова). За људско поимање света око себе био је то одлучујући помак, који је оставио своје трагове у језику: у хетитском се дивље животиње збирно означају изразом *šīunaš huitar* ‘животиње бог(ов)а’, у летонском се вук (*vilks*) метонимијски назива *dieva suns* ‘пас бога, божји пас’ али и *meža vīrs* ‘шумски човек’, одакле проистиче и убедљива етимологија придева *divļi*.⁷ Таквим назвањима бивају међусобно разграничена два домена, људски и божански, тако што први обухвата насељен и култивисан простор, а други – дивљину, оличену, у датом географско-климатском окружењу, шумом (другде то може бити степа – „дивље поље“, или пустиња), при чему није без значаја то што је балтска реч за шуму етимолошки истог порекла као наша *међа* и да изворно означава шумовита пространства између људских насеља. То вука чини туђим, оностраним бићем – првим у праисторији човечанства чија је оностраност спозната. Та примарна

⁷ Тај назив за вука (*Meshawirs*) бележи већ Ајнхорн, а уз њега и *Meshadews* = *meža dievs* ‘шумски бог’ (Einhorn 1636: 117–118). Генитив речи ‘бог’ у летонском служи и за ознаку других дивљих врста; тако је *dieva zuosis*, досл. ‘гуска бога’ – дивља гуска, одакле јасно излази да је наше *divļi* < прасл. **divjь* изворно ‘божји’, присвојни придев од балтословенског и праиндоевропског назива за бога, очуваног у балтском (лит. *dievas*, лет. *dievs*) а у словенском истиснутог раним иранизмом *doī*. Уп. Токарев 1987: 376–377, s.v. Див, уз напомену да је у релевантним етимолошким речницима ова убедљива етимологија добрим делом заобиђена или занемарена. Коаутори дате одреднице су В. В. Иванов и В. Н. Топоров, водећи представници руске семиотике („Тартуска школа“) која је поникла из структурализма, али не само да није занемаривала дијахронију него се и озбиљно бавила реконструкцијом прасловенског и праиндоевропског текста; за нашу тему илустративан је рад: Иванов 1975.

дихотомија отвара примамљиву могућност интерпретације исконске везе вука с *оним* светом као загробним боравиштем мртвих, коју је Чајкановић увидео, и у томе никако није био први ни једини. Не поричући ту везу, треба имати у виду и један други аспект „вучјег“, о ком ће даље бити речи.

Ако се Чајкановићу не може замерити што су му остали затворени видици које је тек након његове смрти отворила структурална антропологија, основаним се чини у више наврата изрицани приговор да му је био стран социолошки приступ материји којом се бавио.⁸ Социологија је, додуше, у његово доба била релативно млада наука и њен утицај на компаративну митологију и историју религија постао је осетан тек у другој половини прошлог века, времену које Чајкановић није доживео, али је он ипак био у прилици да добије подстицај од неких важних истраживања објављених пред Други светски рат која су, ослањајући се на паралеле изнађене код „примитивних народа“, скренула пажњу на то да су иницијатичке групе, налик на оне које је модерна етнологија проучила у Африци или Северној Америци, организоване у младићке банде на маргини својих заједница, по правилу с вучјим предзнаком, постојале код индоевропских народа (Weiser 1927; Höfler 1934, о старим Германима; Jeanmaire 1939, о старим Грцима; Wikander 1938, о Индоиранцима). Опсервације Жана Пшилиског, објављене на страницама једног од водећих часописа из области историје религија, могле су му помоћи да спозна неке битне дистинкције:⁹

У фолклору модерне Европе, вукодлаци су најчешће усамљени случајеви, али у старини те особе су често чиниле права братства. На први поглед, та установа показује извесну аналогију са тотемским кланом. Код неких заосталих народа: аустралијских урођеника, Индијанаца, Ескимима, племе се дели на кланове од којих сваки представља једну животињску или биљну врсту, тако да се на пример разликују људи-змије, људи-дивље мачке итд., као што су наши преци знали за људе-вукове. Ипак су вукодлачка братства веома различита од тотемских кланова. Братство је сасвим друга ствар него клан и човек-вук као такав често поприма агресиван и опасан карактер који је стран Аустралијанцу о празницима где он има јаснију свест о томе да наликује своме тотему. Ако се посматра развој људских друштава од дубоке прошлости, вукодлачко братство је

8 В. Лома 2004: 55, где је та замерка означена као донекле оправдана, а однекле претерана, јер ако се Чајкановићу и може приговорити што се није потрудио да своју реконструкцију смести у конкретне друштвене и културноисторијске околности, тешко је дати за право његовим критичарима кад полазе од претпоставке да су се Словени доселили на Балкан као неорганизована маса, разбијена у мале родовске заједнице, без озбиљније друштвене хијерархије и да им је самим тим религија била анимистичког типа, без виших, „теистичких“ представа какве им Чајкановић приписује (уп. сада и Јовановић 2008: 46–48). У даљем току овог рада изнећемо неке чињенице и претпоставке које говоре у прилог другачијој слици о досељавању наших предака.

9 О „нетотемизму“ старих Индоевропљана уп. сада Sargent 1991: 31–32.

установа која се смешта између тотемског клана дивљака и појединачног вукодлака-вампира¹⁰ цивилизованих друштава. (Przyluski 1940: 128–129)

Истина, ове речи су објављене у години кад је Чајкановић публиковао своје последње радове, а нови светски рат захватио и његову земљу. Покушајмо да још мало продубимо културноисторијску перспективу коју је француски истраживач укратко оцртао. Основна чињеница, које Чајкановић (и не само он) очито није био свестан, од важности за социологију примитивних друштава, а с друге стране и за зоологију, јесте да је вук једна од најдруштвенијих животиња, и у том погледу најближих нашој, људској врсти. Вуци живе у чопорима са строго изграђеном унутрашњом хијерархијом и поделом задатака, пре свега у заједничком лову, који изискује висок ниво међусобне координације. Са своје стране, праљуди су се развили из првих хоминида захваљујући томе што су се такође удруживали ради лова, у којем су растући захтеви међусобне комуникације постепено развили говор, тј. *словесности*, којом се човек одвојио од „бесловесних“ створења. Палеолитски ловци су, као доскора и неки примитивни народи, у вуковима видели бића себи блиска, врсту која им је у условима ловачко-сакупљачке привреде била главни супарник, али од које су и учили, организујући се по узору на вучји чопор најпре у лову на осталу дивљач, а онда и у међусобним сукобима око ловишта. То је водило, у ловачким а затим и ратничким дружинама, до митолошко-обредног поистовећавања са вуковима, али у колективном смислу – дружине с вучјим чопором. Наша модерна перцепција вука као усамљеног предатора, какав је зли вук у „Црвенкапи“ или Хесеов „Степски вук“, није била својствена погледу на свет наших најдаљих предака; за њих је вук-самотњак био оно што у природи и јесте – изузетак. Ми погрешно, сингулативно, схватамо вука и у познатој изреци *Homo homini lupus (est)* „Човек је човеку вук“; ни Томас Хобс, ни Плаут од кога ју је овај преузео, није њоме описао односе међу припадницима исте људске заједнице (како би таква уопште функционисала?), већ међу различитим заједницама, народима, који се једни према другима понашају попут сукобљених вучјих чопора (Loma 2020: 23).

Како је већ речено, палеолитски ловци нису само усвајали обрасце вучјег понашања него су вука и присвојили, одомаћивши га довољно рано да први насељеници Америке који су прешли са Камчатке на Аљаску преведу са собом и псе из Старог у Нови свет. Било је то поткрај леденог доба, да би убрзо потом, с отапањем леда и порастом нивоа светског мора, копнена веза међу Евроазијом и Америком била трајно прекинута тако што је земљоуз који их је спајао преплављен и претворен у данашњи Берингов мореуз. Такав стицај околности створио је за историчаре религије погодност да, поредећи веровања и митове традиционалних заједница са обе стране те водене препре-

¹⁰ Фр. *loup-garou*, синонимно са *lycanthrope*, не и са *vampire*! О неопходности разликовања између вукодлака и вампира в. ниже.

ке, долазе до универзалија које сежу унатраг у млађи палеолит, доба појаве *homo sapiens*-а. И с ове и с оне стране срећемо религије шаманистичког типа и сличне митолошке представе, које се, с обзиром на међусобну одвојеност дугу преко десет хиљада година, смеју сматрати заједничким наслеђем. Кад је реч о представама везаним за вукове и псе, неки сибирски народи (Чукчи, Тунгузи) деле с домороцима широм Северне Америке митолошки лик пса који чува улаз на онај свет (Anthony, Brown 2017: 146). У друштвеној организацији северноамеричких Индијанаца, вукови су најтешње повезани с институцијом „тајних друштава“, уп., на пример, за домороце северне пацифичке обале богату грађу коју даје Боас (Boas 1895). Нарочито је занимљиво једно предање племена Нутка (област Ванкувера) о јунаку који се, након шаманског подвизавања, лукавством убацио међу вукове, а они су га упутили у свој плес и песме да би их пренео људима и обдарили стрелом коју је довољно само уперити да би убила своју мету. У једном тренутку вукови су у његовом присуству унели мртваца, обавили га вучјом кожом, ставили крај ватре и онда око њега плесали и певали док се овај постепено није подигао, проходао и на крају почео трчати попут вука, а то је вучји поглавица пропратио речима: „Ето шта се дешава с умрлима: ми их претварамо у вукове“ (Boas 1911: 110–112). Ова приповест свакако би добро дошла Чајкановићу, који ју је могао наћи у Боасовој збирци, да је за своје претпоставке тражио тако далеке паралеле. Она није промакла другом истраживачу словенске старине, Владимиру Пропу, који је наводи у својој књизи о историјским коренима бајке, објављеној у години Чајкановићеве смрти (Пропп 1946: 63–64), али не у контексту Чајкановићевих истраживања, с којима није био упознат, већ ради интерпретације фолклорног лика Баба-Јаге, у основи којег је видео истовремено две митолошке фигуре: чуварку улаза у царство мртвих и господарицу звериња. Слично као и Чајкановић за „Вучјег пастира“ и српског врховног бога, он за Баба-Јагу тражи изворни териоморфни предложак, те непосредно пре поменуте легенде са северозападне обале наводи једну другу, забележену код Арапахо-Индијанаца, у којој двоје деце, брата и сестру, остављене у шуми спасава „стари вук“, поглавица свих вукова, које он сазива да децу обдаре и они дају сестри (!) способност да самим својим погледом убија дивљач и друге натприродне моћи. Очито су посредни варијанте једне прастаре „свештене повести“, чија је тема шаманска иницијација. Првобитно иницијатички карактер бајки у којима иступа Баба-Јага разоткрио је сам Пропп; треба нагласити да је мотив смрти у контексту иницијације као типичног „обрета прелаз“ симболичан; иницијанд „умире“ само привремено, да би се одмах потом „родио“ на другој, вишој равни овоземаљског живота, а не да би трајно напустио овај свет. Но та ритуална смрт и поновно рођење могу бити и инсценација загробне судбине, оно што Чајкановић зове „мистеријом спаса“. Паралеле попут ове могу се интерпретирати и као типолошке, проистекле из међусобно независних развоја у раз-

ним деловима света, али су, с обзиром на сазнања која имамо о праисторији, оне пре генетске, што би у овом случају претпостављало велику древност датих представа, равну старини саме наше врсте.

И након што је у неолиту лов престао бити главни извор хране, ловачке дружине су ипак опстајале и трансформисале се у ратничке. Тај феномен особито је био изражен на периферијама првих цивилизација, где се развило номадско сточарство. Ти номади често су се сукобљавали међу собом око пашњака, али и угрожавали својим пљачкашким упадима седелачке земљораднике-сточаре, чиме су се уподобљавали главним животињским предаторима – вуковима. Таквог, полуномадског типа била је енеолитска курганска култура, која се од око 4000. п.н.е. развила у евроазијским степама и сматра се колевком Индоевропљана; они су се, по „курганској хипотези“ Марије Гимбутас, одатле расељавали у своја историјска станишта. Та хипотеза о пореклу Индоевропљана најшире је прихваћена, а у последње време налази потврду у истраживањима древне ДНК. Најскорије Д. Ентони (Anthony 2021) „курганску хипотезу“ узима као у основи ваљану и доказану, али уместо модела индоевропске експанзије какав је предложила Гимбутасова, која претпоставља три освајачка таласа са полазиштем на територији Курганске културе, он је склонији да говори о „скоковитом“ (leap-frog) расељавању њених носилаца, и пре неголи о „освајањима“ о њиховој инфилтрацији у стране средине, при којој су важну улогу имале ратничке дружине сачињене од младића у лиминалној фази иницијације, који су се ритуално поистовећивали са псима и вуковима. Јасан археолошки траг таквих ритуала недавно су изнела на видело руско-америчка ископавања, у којима је учествовао и сам Ентони, спроведена на локалитету Красносамарскоје у поволшким степама јужне Русије, који припада тзв. Срубној култури позног бронзаног доба (1900–1700. п.н.е.), за чије носиоце се претпоставља да су били преци иранског или још неподељеног индоиранског огранка познопраиндоевропског језичко-културног континуума (Anthony, Brown 2017). Од осталих налазишта те културе ово се издваја тиме што је на њему међу животињским костима установљен необично велики удео паса, уз неколико вукова, који су сви били термички обрађени (скупани, печени), истранжирани на ситне комаде, знатно ситније него у случају стоке коју је дата популација користила у својој нормалној исхрани, у коју иначе није спадала конзумација псећег меса. Наметнула се претпоставка да се ради о материјалним остацима сезонских ритуала, који су на том месту вршени зими (и тај податак дао се „ишчитати“ из остеоолошких налаза!), у трајању од најмање два људска поколења. Највећи део животиња био је мушког пола и озбиљне старости, што је археологе навело на закључак да се ту одвијала ритуална трансформација младића не само из датог насеља, него и из шире околине, у каниде (псе или вукове), као ли-

минална фаза иницијације у ратничку дружину. То значи да су вучје или псеће месо (вероватно у недостатку вучјег) узимали као својеврсну „причест“ којом су се поистовећавали са својим узором – вучјим чопором. Миленијумски континуитет тог ритуално-митолошког комплекса на простору руских степа може се илустровати златном сарматском огрлицом из I–II н.е. нађеном у Кобјакову на Дону, која приказује ратнике у оклопима са вучјим или псећим главама у борби против змајоликих немани, а сценом председава антропоморфна мушка фигура (бог рата или вођа иницијације?).¹¹

Овакво тумачење ослања се на сведочанства писаних извора о раној (често: легендарној) историји појединих индоевропских орагнака. Младићи, пре свега из аристократских или елитних породица, били би у одређеном узрасту – између стицања биолошке (пубертет) и признања социјалне зрелости – издвојени из своје заједнице и изузети од закона који су унутар ње важили, послати у дивљину (туђину, пограничје) без икакве друге имовине осим оружја, обучени да преживљавају прибављајући себи храну крађом и отимањем, укључујући некажњива убиства. Такво понашање представљало је у великој мери изокретање важећег друштвеног поретка и уподобљавање вучјем чопору.¹² Оно није било дозвољено појединцима – стога је називом ‘вук’ у архаичним законским прописима разних индоевропских народа означавао преступник, разбојник, људождер – али се сматрало друштвено пожељним за мушкарце у последњој фази њиховог одрастања коју су проводили у подвргавању ратничкој иницијацији, а одатле и за ратнике уопште. Хетити у својим законима имају формулу „постати вуком“ у значењу ‘изоштити се, одметнути се од друштва’ коју деле с Индоаријцима, старим Нордијцима и Грцима, али хетитски владар Хатусили I из XVI века п.н.е., обраћајући се својој скупштини (*pankus*) коју чини војна аристократија, поручује им да буду „сложни попут вукова“. Слика вука у индоевропским традицијама је, како смо то већ наговорили, амбивалентна: појединачно гледан, он је опасна и штетна звер, поистовећена са човеком-злочинцем кога свако може некажњено убити, док као колектив вукови представљају поштовања достојан и подражавања вредан узор ратницима.

Но, у случају Праиндоевропљана, уз вука се појавила као битна за њихов културни идентитет и друга животиња – коњ. Како је Чајкановић спекулисао о првобитном вучјем, потоњем коњском и тек на крају антропоморфном облику српског врховног бога, и ту је потребно културноисторијско појашњење.

11 Артефакт је изложен у поставци Крајеведческог музеја у Ростову на Дону, а приказан је на насловној страни књиге Лома 2002.

12 Уп. McCone 1987, где се предлаже модификација Димезилове „трофункционалне идеологије“ путем дистрибуције три функције по животним добима: младићи би као припадници иницијацијских дружина оличавали прву, ратничку, зрели људи другу, произвођачку, а старци трећу, владарско-свештеничку функцију.

Коњ је доместификован много после вука, а знатно и након већине других домаћих животиња; сматра се да се то десило у IV миленију у евроазијским степама, дакле на ширем подручју праиндоевропске постојбине. Одатле су се током III миленија полуномадски коњаници ширили на запад, образујући тзв. културу врпчасте керамике на широком простору између Волге и Рајне, с којом је започела индоевропеизација Европе. Крајем тог миленија на источном рубу курганског културног комплекса дошло се до важне технолошке иновације. Био је то точак са жбицама, много лакши него онај од пуног дрвета, погодан за коњску вучу у боју, лову или трци. Двоколице с таквим точковима, које су могле носити на себи поред кочијаша још једног или два ратника, археолошки су најраније посведочене као гробни прилог у бронзаноопској култури Синташта-Аркаим на јужном Уралу, заједно с костурима два коња који су у њих били упрезани, ногу постављених у положај трка; по коњским костима, налаз је датиран у 2026. годину п.н.е. Другу карактеристику исте културе, која се приписује Индоиранцима, представљају прве озбиљне фортификације у том делу света. Оне сведоче о преокрету коју је таква употреба коња унела у начин ратовања. Двоколице с коњском запрегом веома брзо су се рашириле по старом свету и обележиле ратове позног бронзаног доба (III милениј п.н.е.); за Индоевропљане оне су биле главни замајак експанзије из њихове јужноруске прадоловине на разне стране света. Преци Грка донели су их на тло Грчке, а преци Индоаријаца у данашњу југоисточну Турску и северну Сирију, где су од XVII века били владајући слој у краљевству Митани. Ту су велики део становништва чинили неиндоевропски Хурити, у које су се дошљаци језички претопили, али су оставили јасне трагове у именима митанијских владара и богова које су они поштовали: Индра, Митра, Варуна, Насатје, а један трактат о обуци коња који је на хетитском језику написао Митанијац Кикили обилује стариндијским терминима и указује да су употребу бојних двоколица Хетити научили од митанијских Индоаријаца.¹³ У Египат су их донели око 1650. Хиксози – „страни владари“, завојевачи са североистока, вероватно из Палестине. Највећа битка бојних двоколица у историји водила се 1274. код Кадеша у Сирији између Египћана под Рамзесом Другим и Хетита под Муваталијем Другим.¹⁴ Култура Синташта-Аркаим прерасла је током II миленија у тзв. Андроновску културу распрострањену на исток преко целе Средње Азије до

13 Хетити су били део анатолијског огранка праиндоевропске језичке заједнице, за који се узима да се из ње први издвојио, пре проналаска бојних двоколица на прелазу из III у II претхришћански милениј.

14 Напоменимо да се коњица као род војске, са ратницима који јашу коње, појављује тек у гвоздено доба, почетком I миленија п.н.е., постепено потискујући употребу бојних двоколица карактеристичну за претходну епоху, позно бронзано доба. У античкој Грчкој и Риму она се свела на спортска такмичења, док су неки конзервативнији народи, попут Келта, и даље ишли у рат на двоколицама.

Алтаја а на север до јужног Сибира; од доцнијих индоевропских огранака у старом веку на огромном простору евроазијских степа распрострањених од Дунава до Кине доминираће Иранци, уз још увек загонетне Тохарце у данашњем кинеском Туркестану, од којих су Кинези под династијом Шанг (око 1600–1027), између осталог, преузели двоколице и назив за њих.

Тако су коњ и двоколице с коњском запрегом, или само точак са жбицама, постали „заштитни знак“ народа и култура проистеклих из познопраиндоевропске заједнице, не само у смислу индиције за археологе који данас откопавају њихове остатке, него у њиховом сопственом виђењу света одраженом у митологији и религији; Сунце се поистовећује са точком или се антропоморфни бог сунца вози по небу својим коњским четворопрегом, као што је то случај са грчким Хелијем и староиндијским Сурјом, чија се имена заједно свODE на праиндоевропску реч за ‘сунце, сунчеву светлост’.¹⁵ У жртвеној хијерархији, коњ је постао најцењенија животиња, одмах после човека или као супституција за људску жртву. У миту је могло доћи до спајања човека и коња у хибрид какав су грчки Кентаури, али ритуалног поистовећења човека с коњем попут онога с вуком, колико знамо, није било, тј. ратници-вукови нису имали пандан у ратницима-коњима, него се поред старије ратне тактике, „вучје“, са мањим разбојничким четама које се крећу пешице, појавила и нова, ефикаснија и друштвено престижнија, примерена ратним сукобима већих размера, заснована на масовним ударима бораца на двоколицама или коњаника, која се у српском језику не може назвати „коњском“, већ би јој пристајао назив „коњаничка“ или, по аналогiji са средњовековним односима, „витешка“.¹⁶

Тако су код старих Индоевропљана упоредо постојала два начина ратовања: прастари „вучји“, с мањим разбојничким четама које се кретале пешице, и нови „витешки“, на коњу или на бојним колима. У Грчкој се „вучји“ начин везао за војну обуку младића (*ефебија* у Атини, *кријиџија* у Спарти). Адолесценти су на две године издвајани из заједнице; атински ефеби служили су у пограничним гарнизонима, а спартански крипти, боси и наоружани само кратким боджом, одлазили у дивљину где су преживљавали прибављајући себи храну крађом и отимањем, а било им је дозвољено и да некажњено убијају

15 Занимљиво је да и грчки Посејдон користи исту врсту превоза, што је доста бизарно за бога мора чије се име тумачи као ‘господар, супруг Земље’, али по имену његовог латинског пандана *Нејтун* може се закључити да је он проистекао из представе о (сунчевој) ватри скривеној у водама, оличене у индоиранском Апам Напату ‘потомку (*пар(а)т-*) Водā’.

16 Реч *виџез* је општесловенска и своди се на исти германски предложак као старонордијско *vikingr* ‘викинг’, а означава племића који у рат иде на бојном коњу (*коњ виџез* епских народних песама) у опозицији према обичном војнику-пешадинцу. У античкој Грчкој и Риму такав ратник вишег ранга означавао се као ‘коњаник’ (гр. *hippeús*, лат. *eques*).

обесправљено становништво – хелоте. Након тог периода изолације младићи би се уврстили у редове одраслих људи-ратника, било коњаника („витезова“) или тешке пешадије – хоплита. У раније, микенско доба (II милениј п.н.е.) то је значило промоцију у борца на двоколицама, на шта указује епизода из X певања *Илијаде*, у ком Тројанац Долон заогрнут вучјом кожом одлази у ноћно ухођење ахејског тabora уз обећање да ће као награду добити Ахилејеве коње и кола. Данас већина истраживача у тим грчким институцијама препознаје иницијатички сценарио наслеђен из праиндоевропске старине.

За нас је посебно занимљива претпоставка да је у иницијацију младих „вукова“ спадало и освајање нових, често далеких територија, на које су они слати као „извидница“ за којом би онда долазили одрасли ратници са породицама.¹⁷ Та пракса одржала се до у гвоздено доба (I милениј п.н.е.), када се препознаје у традицијама о раној грчкој колонизацији и у обичају *ver sacrum* код старих Италица, где би се у случају кризе (рата, глади) заједница заветовала да ће боговима посветити све што им се роди следеће године; за новорођену мушку децу то је значило да ће, када одрасте, цела та генерација младића бити изгнана преко границе са задатком да освоји себи територију и оснује нови град. Ти походи одвијали су се под покровитељством бога рата, римског Марса, чија је животиња био вук. Самнитско племе Хирпини изводило је своје име из речи *hirrus* ‘вук’ на основу легенде да су предвођени вуком дошли у своја нова станишта. Новорођене близанце Ромула и Рема изложене да умру у дивљини спасава њихов отац Марс пославши вучицу да их задоји, да би њих двојица, кад одрасту, са дружином нежењених младих људи скупљеном с разних страна на том месту основали Рим. У сличној грчкој легенди Милета, оснивача и епонима града Милета на Криту, отхранили су вукови које је послао његов отац Аполон „Вучји“ (*Lykeios*). Иза легендарног лика спартанског законодавца Ликурга (*Lykoúrgos* ‘онај који чини вуком’) могао би стајати управо Аполон у својству покровитеља младићке иницијације, или можда обредни лик иницијанта са маском вука (Jeanmaire 1939: 575–588). Најархаичније црте, какве су канибализам и ликантропија, показује традиција о култу Зевса Ликејског у Аркадији и тамошњем краљу Ликаону, чије је име такође изведено од *lykos* ‘вук’ а чијих су петнаест синова словили као оснивачи исто толико аркадских градова (Przyłuski 1940: 129 и д.). Аркадску светковину Ликаја још су антички аутори, као Плутарх, повезивали с римским светковањем Луперкалија (од *lupus* ‘вук’) у спомен на оснивање града.

О северним Индоевропљанима немамо података из тако раног времена, али се може са доста основа претпоставити да су иницијатички походи младићких одреда ритуално осмишљених као „вучји

17 V. Sergent 2003, passim; Anthony, Brown 2017: 134–136. У та два рада наводи се богата ранија литература.

чопори“ играли своју улогу у великој сеоби народа па и доцније, у „викиншко доба“, не само код германских племена, него и код европских Иранаца – Алана,¹⁸ па и код старих Словена. Посебно је за нас занимљива традиција о досељењу Срба на Балкан коју је забележио око 950. године византијски цар Константин Порфирогенит: када су у њиховој северној постојбини, „Белој Србији“, владара наследила двојица његових синова, један од њих је с половином народа пребеглао византијском цару Ираклију. У значењу ‘народ’ употребљена је реч *laós*, која другде код Порфирогенита, а и иначе, означава људе под оружјем, војску. Стога је вероватно да на југ нису кренули жене, деца и старци, већ да је посреди било слање ратника — претпостављамо, првенствено младих и нежењених — у поход ради запоседања нових територија, који је у Порфирогенитовом извештају писаном три века доцније накнадно преосмишљен у духу актуелних политичких интереса Византије. Најскорије Предраг Коматина указује да таква подела једне заједнице у епохи Сеобе народа није била ништа чудно, наводећи примере расељавања германских племена (Гота, Свева, Саксонаца и других), али и сарматских Алана на разне стране света (Коматина 2021: 214 и д.), а управо смо видели да се и њихове миграције бар делом могу интерпретирати као понављање праисторијских модела наслеђених из индоевропске праисторије. Таква интерпретација баца светло на поистовећење Србин = вук. Као што је већ речено, налазимо га најраније у једном средњовековном каталогу народа, на који се Чајкановић континуирано позивао, али се није удубио у питање његове провенијенције. Данас знамо да је то апокрифни текст настао, највероватније, у XIII веку на тлу тадашње Бугарске, но чињеница да је преписиван и у средњовековној Србији указује да – бар у случају Срба! – посреди није била погрдна нити произвољна идентификација, него представа заједничка свим јужним, у најмању руку православним Словенима.¹⁹ Уосталом, и узречица *Оклен њу вука видио?* боље се да разумети у светлу претходних разматрања. Употребљавала се кад се два Србина сретну у туђини, а измештеност из своје заједнице била је, видели смо, иманентна за идентификацију са вуком, био то појединац – изопштен преступник, или члан истог „вучјег чопора“ у далеком походу.

18 Уп. Ivančik 1993, где разматра индиције о постојању тог обичаја још код античких Скита и Сармата, и његово преживљавање код данашњих Осета, код којих је обред мушке зрелости предвиђао извршење три ратна похода (*bale*).

19 В. Ђупкова-Заимова, Милтенова 1996: 277 и даље. Текст је први објавио Шафарик на основу једног рукописа из патријаршијске библиотеке у Карловцима (данас у Патријаршијској библиотеци у Београду, бр. 163), писаног на бугарској редакцији црквенословенског језика, а дао га је у преводу на немачки Јиречек у својој синтези о држави и друштву у средњовековној Србији. За то што смо у овој прилици били у стању да кажемо о њему нешто више од онога што се чита код Чајкановића, Шафарика и Јиречека, дугујемо захвалност колегијалној помоћи стручњака за словенску средњовековну књижевност – академика Анатолија Аркадјевича Турилова, проф. др Томислава Јовановића и проф. др Виктора Савића.

Чајкановић је, додуше, забележио, по усменом саопштењу својих колега, *вукови* као назив за сватове у Босни и Херцеговини, младожењине врснике који прве брачне ноћи узнемирују младенце опсценим шалама,²⁰ али као да није знао шта би с тим податком, будући да га је тешко уклопити у интерпретацију „вучјих“ поворки као епифаније умрлих предака. Овде је очито реч о припадницима исте старосне групе, ритуално поистовећиваним с вуковима у току иницијације, која се по правилу завршавала женидбом, изворно у виду фингиране отмице у коју су с младожењом ишли чланови његовог „чопора“; није искључено да су у дубљој прошлости сви они полагали право на невесту (Лома 2002: 90–91). Женидба отмицом добро је посведочена код Срба и других Словена (в. сада детаљније Лома 2021: 99–100, 107), а и код других индоевропских народа; подсетимо у овој прилици само на легендарну „отмицу Сабинанки“ као на завршни чин оснивања Рима. Мотив „страшног одијела“ у песмама о „женидби са препрекама“, које често укључује вучју кожу, проистекао је из свадбеног обреда у којем се инсценирала отмица невесте од стране „вукова“ или „Арапа“ (Детелић 1992: 226–223; 248, Лома 1998: 196–200; 2002: 73–79). Српској усменој епизи познат је и „вучји“ сценарио ратничке иницијације, у сизијеу где млади иницијанд по имену *Вук* уз помоћ иницијанта – свог ујака (остатак авункулата) убија првог противника *вучки*, прегризавши му гркљан.²¹ То су неке јасне назнаке да је модел вучјег чопора код Срба у средњем веку преживљавао у народној обредности, али и у свакодневном животу, да би се потом обновио под турском влашћу у виду хајдука, доследно поистовећиваних, у језику народне поезије, са „горским вуцима“, с којих се на хајдуке пренела амбиваленција својствена представи о вуку у традиционалним културама, тако што су перципирани истовремено као разбојници и као борци против туђинске власти.²²

Може се узети да је привремена идентификација младића са вуковима у завршном периоду сазревања, која се завршавала њиховим пријемом у ред одраслих људи-ратника, била у претхришћанско доба својствена свим Словенима као и њиховим балтским, герман-

20 То је подручје античке провинције Далмације, која је – после наводног боравка у околини Солуна, који може, али и не мора бити конструкција самог Порфириогенита или неког ранијег византијског аутора – постала балканска постојбина Срба; од наше Србије у њу је спадао само њен најзападнији део, остатак је припадао Горњој Мезији.

21 Лома 2002: 85–87: мотив је везан за младог Змај-Огњеног Вука, коме је неисторијски ујак Марко Краљевић.

22 Лома 2002: 95–96; та констатација налази потврду у недавно спроведеним анализама епских формула Делић 2016 и Паучинац 2016. Већ је Мирјана Детелић (1992: 81) умесно констатовала „преображај горе из туђег и непријатељског у свој и освојени простор пуне безбедности“, тј. изокретање бинарне опозиције „кућа“ : „гора (шума, планина)“ у јуначким песмама хајдучког циклуса.

ским и иранским суседима,²³ но тај прастари ритуални образац не објашњава у потпуности поистовећење припадника целог једног народа са вуцима, какво имамо у случају Срба. Може се претпоставити да је „вучји“ начин ратовања код неких народа и у нека времена био сведен на иницијацију адолесцената да би након ње био замењен „витешким“, а да је код других могао преовладати независно од старосне категорије. У том погледу поучно је место из 46. поглавља Тацитове *Германије* које садржи, под именом Венеди, први помен Словена (наводимо га у преводу самог Веселина Чајкановића):

Не бих умео рећи да ли Пеуцине, Венедe и Фене треба рачунати у Германце, или у Сармате. Пеуцини, које неки називају и Бастарнима, по језику, по начину живота, по типу кућа, могли би бити Германци; али сви су они прљави и запуштени, и многи из њиховога племства жене се од Сармата и удају тамо своје девојке, па им је тако огрубео и спољашњи изглед, те су и они почели наличити на Сармате. Венеди су добили и њихов карактер: они крстаре као разбојници по шумама и планинама између Пеуцина и Фена. При свем том треба их рачунати у Германце, јер имају сталне станове, носе штитове, па онда су добри и неуморни пешаци – дакле се у том погледу потпуно разликују од Сармата, који свој век проводе на колима и коњима. (Тацит 1927: 34)

Венедe Тацит прибраја Германима, а не Сарматима, јер у своје разбојничке походе по шумама и горама иду пешице, у чему препознајемо „вучји“ начин ратовања, какав је био својствен и германским племенима. Брзо кретање по тешко приступачним теренима одлика је вукова, коју су тежили да стекну и њихови људски подражаваоци; у нашим народним песмама оно се описује прилогом *вучки*. Да је вук код старих Германа и Словена уживао већи престиж него код других сродних народа указује феномен сложених имена типа *Wolfgang*, *Вукослав*; тип је општегермански, али не и општесловенски, већ ограничен на словенски југ, где се географски јасно везује за најстарије српске земље, у којима је посведочен од раног времена.²⁴ Културолошка опрека у случају Словена изоштрена је тиме што код њих не срећемо „витешка“ имена сложена с речју „коњ“, карактеристична за друге индоевропске огранке, пре свега за Индоиранце и Грке. Родно место „вучјих имена“ вероватно је био период ратничке иницијације, кад би такво име бивало симболично наденуто младићу; након стицања друштвене зрелости – тачније, свога ритуалног „поновног рођења“ као одрастао човек, могао га је одбацити у корист свог ранијег имена, или заменити неким звучнијим, „витеш-

23 Уп. Балусок 1993; 1996, чији се закључци темеље на индикацијама које налази у обредности и фолклорним текстовима (пре свега бајкама) северних Словена, а српска грађа, изузев поменутог поређења епских ликова Весеља Полоцког и Змај-Огњеног Вука, није узета у обзир, мада она битно допуњује општесловенски контекст (уп. Лома 1998: 208–216; 2002: 87–96).

24 Детаљније Лома 2020; тамо наведеној литератури придодати и Стојановић 2013.

ким“ именовом које истиче његов новостечени друштвени статус, али у неким случајевима и доживотно га задржати.²⁵ У срединама где се ово последње чешће дешавало, тај тип одвојио се од своје првобитне ритуалне подлоге и имена као *Вукослав* или *Миливук* постала су равноправан елемент антропонимског фонда са именима каква су *Доброслав* или *Милобрај*, тим лакше што им се придавало одређено апотропејско дејство.

На крају, позабавимо се закључком који је у својој завештајној, недовршеној синтези Чајкановић сажео у горенаведене речи да је српски национални бог имао првобитно вучји облик и био „највећи ‘вукодлак’, πλῆρωμα свих вукодлака“. Грчку реч *plērōma* (испуњење, пунина, пуноћа) употребио је ту у специфичном и тешко преводивом смислу у којем је у својим посланицама употребљава Св. Павле, говорећи о „плероми“ Бога и божанског (Еф. 1 23, 3 19, Кол. 2 9). Приближна парафраза Чајкановићевог исказа гласила би да је врховни бог паганских Срба не само оличавао него собом и обједињавао све вукодлаке, а ако додамо да Чајкановић у српској традицији препознаје и низ његових хришћанских интерпретација, од које је главна највећи национални светитељ, Св. Сава, у најмању руку то звучи збуњујуће, а неким и саблажњујуће. Да ли је Св. Сава одиста био вукодлак *par excellence*, или је Чајкановић, следећи свој једном зацртани интерпретациони модел дебело застриано? Православни верници би свакако рекли да јесте, за неке неопагане таква идентификација вероватно је прихватљива, али при критичком сагледавању ове, као и низа других Чајкановићевих теза, децидан и једнозначан одговор није могућ и истина лежи негде у средини, зависно од тога шта треба разумети под вукодлаком а шта под Светим Савом, јер је и једно и друго двозначно. Вукодлак није био само, нити изворно, вампир а вампир, тј. неупокојени мртавац који устаје из гроба, никако се не може поистоветити са обоготвореним претком, како је једно и друго без резерве узимао Чајкановић, несвестан чињенице да је код Срба и Хрвата реч *вукодлак* изменила своје првобитно, прасловенско значење,²⁶ што се установљава не само поређењем на општесловенском плану него и историјатом речи унутар нашег језика, проследивим у прошлост све до самога Светог Саве.

Када је реч о Светом Сави, суочавамо се са двојством његове историјске личности и његовог фолклорног лика. Чајкановић се интензивно бавио ликом Св. Саве у народној традицији, али му је промакло сведочанство о вукодлацима које нам је оставио историјски

25 Уп. Лома 2020, где су повучене и неке типолошке паралеле са именовањем код северноамеричких Индијанаца.

26 То је било познато још за Чајкановићевог живота, уп. Moszyński 1934: 547. Од доцнијих радова о вукодлаштву на ширем, балтословенском плану, в. Ridley 1976; Ито 1993; Лома 2013.

Свети Сава, важно како због своје старине, тако још и више стога што нам оно вукодлаке приказује у другачијем светлу од онога у којем их је сагледавао Чајкановић.²⁷

Након постављења за архиепископа, 1219. године, Растко, у монаштву Сава Немањић превео је, боравећи у Солуну, зборник византијских црквених и грађанских прописа, познат под називом „Номоканон“, словенски – „Законоправило“. Уз превод 61. канона Трулског сабора који санкционише „гониче облака“ (*nephodiōktai*, досл. ‘облакогонци’) и оне који у њих верују, додата је глоса, која на савременом српском гласи: „Оне који гоне облаке сељаци називају вукодлацима, па и кад се помрачи месец или сунце говоре: *Вукодлаци месец изједоше или сунце*. Све су то митови и лаж.“ Ово сведочанство о празноверју Срба у раном XIII веку далеко је најраније којим располажемо када је реч о вукодлацима код јужних Словена. Његову аутентичност потврђује један стих Шишка Менчетића, дубровачког песника с почетка XVI века, где је такође реч о месецу који једе вукодлак. У наше време такво веровање забележено је у Тимочкој Крајини и Васојевићима, а како је оно познато и украјинским Хуцулима у Закарпатју, код којих се вербализује веома слично речима које је у својој глоси употребио Свети Сава, очито се ради о прасловенском наслеђу, док поистовећење вукодлака с вампиром у деловима српско-хрватске територије, које се може проследити кроз изворе од XIV века, треба сматрати секундарним.²⁸ Функција одбране од града коју су Срби у доба Св. Саве приписивали вукодлацима не своди се на представу о несмиреним душама (самоубица и сл.) које воде олујне облаке, него на веру у постојање живих људи који у време непогоде падају у транс при којем им душа привремено напушта тело и узлеће у облаке да би, борећи се са себи сличнима из суседних села, одвраћала град од свога атара и усмеравала га на туђи. Они се различито називају (код нас *вједојоње*, *вейрењаци*, *здухаћи* и сл., код Украјинаца *двоедушники* итд.), но у основи су то вешци и вештице, у изворном значењу прасловенског придева **věščьjъ* ‘способан да се трансформише у разна обличја’ – при чему је вучје било особито омиљено. Као такав чаробњак-вештац словио је руски кнез из друге половине XI века Всеслав Полоцки. Летописац говори о његовом чудноватом рођењу с белогом на глави, а песник пева *Слово о йолку Игоре* насталог крајем XII века назива га „вјешчом душом“ и описује како се преображен у вука ноћу утркивао са Сунцем. У руском народном епосу „биљина“ он је, под именом Волх Всеслављевич (истовремена алузија на *волх* ‘чаробњак’ и на *волк* ‘вук’), предводник разбојничке дружине с којом стиче велика блага захваљујући својој

27 У даљем излагању сажети су резултати рада Лома 2013, у ком су опширније наведени релевантни извори и секундарна литература.

28 Таквог вукодлака-облакогонца можемо наслутити у почетку басме против града *Вук иде брдима*, где Чајкановић препознаје териоморфног врховног бога који води градобитне облаке (1994с: 171).

способности преобраћања у вука, сокола, тура (дивљег бика). Ту имамо изворни лик вукодлака, који није повампирени мртац него оно што се на руском назива *оборотень* (од *оборотиться* 'преобразити се'). Упадљива блискост руске епске традиције о Всеславу и српске о Змај-Огњеном Вуку,²⁹ која је Чајкановићу измакла, доцније је изнета на видело у радовима Романа Јакобсона и опште призната као наслеђе прасловенске епике. Еп је првенствено транспозиција идеологије ратничког сталежа, па се и ова два епска лика могу схватити као оличења вође или припадника ратничке дружине; подсетимо на горепоменуту интерпретацију песме о Вуковом првом, „вучјем“ подвигу као иницијације младог ратника спроведене под надзором његовог „ујака“ Марка. Но враџбине тог типа су се могле примењивати и у мирнодопским условима – за мађијску крађу и прекрађу летине – о чему сведоче руски летописи пишући о догађањима XI века у Суздаљу и Ростову. Ту, додуше, није експлицитан мотив „преображења“ у вучји или неки други облик, али експлицитна сведочанства имамо са балтског терена. Код балтских народа паганство је дуже трајало него игде другде у Европи, укључујући и њихове најближе сроднике Словене, те у њиховим фолклорним традицијама неретко налазимо кључ за разумевање појединих претхришћанских прежитака код словенских народа. Због културноисторијских околности то у мањој мери важи за Литванце, чији је језик архаичнији, а у већој за Летонце, јер је притисак протестантске цркве у Летонији очито био слабији од католичког у Литванији. Видели смо да је Чајкановић узимао у обзир, посредством Узенера, неке летонске паралеле блиске словенским, пољским и српским обичајима везаним за вукове, а да је то чинио темељније можда би дошао до другачијих закључака од оних при којима је остао за све време свога бављења вуком у старој српској религији. Фолклорни лик вукодлака са Словенима деле и Балти: домаћи назив је лит. *vilktȧkas*, лет. *vilkataks* 'онај који трчи попут вука'. Шведски и енглески путописци XVI–XVII века сведоче о годишњем претварању Балта (међу њима и припадника друштвене врхушке) у вукове око Божића, када би, попут вукова, нападали усамљена имања и клали стоку и људе, а, за разлику од вукова, такође испијали све затечене залихе пива и медовине. Једном од летонских „вукодлака“ судило се још крајем XVII века, а он се бранио да су они „пси Божји“ (како је горе указано, у летонском је „Божји пас“ синоним за вука), и да одлазе у пакао да од ђавола преузму летину коју му чаробњаци прибаве враџбинама с поља, такмичећи се у томе с руским вукодлацима. Начин на који су је ти „чаробњаци“ прибављали појашњава нам једно српско предање из Драгачева, по којем је неки „пророк“ тврдио да са својим побратимом *Сайшанаилом* конзумира на врховима планина прве пољске плодове које потуче грађ. Сложи-

29 Без превеликог улажења у детаље, поменимо да је и деспот Вук Гргуревић обележен на рођењу, између осталог, *вучјом длаком*, дакле, за разлику од Всеслава, дословно асоциран с *вукодлаком*.

вши ове „коцкице“, долазимо до сазнања да је податак који дугујемо Св. Сави о вукодлацима као изазивачима града или заштитницима од њега код Срба у средњем веку не само веродостојан, него и дубоко укореењен у балтословенској старини, јер се они Неури, за које Херодот око 450. г. п.н.е. бележи да се једном годишње претварају у вукове, с обзиром на хронологију балтословенског језичког заједништва и његовог распада, пре неголи за Прасловене или Прабалте, могу узети за још неиздиференциране Балтословене. С обзиром на збир података које из познијих времена имамо о старим Германима – представе о вукодлацима: нем. *Werwölfe*, енгл. *werewolves*, ратницима-вуцима: стисл. *ulfhednar*, дословно: ‘вуко-длаци’, демонским вуковима који угрожавају Сунце и Месец и о чаробњацима (срлат. *tempestarii* ‘олујници’) који преотимају летину уништавајући је градом – слободно и њих можемо прикључити истом етнокултурном ареалу гвозденог доба на северу Европе.

На овај начин бива одбрањена веродостојност историјског Св. Саве као сведока српског народног живота у своје доба, али и његов просветитељски став, који је више рационалистички него теолошки, јер он вукодлаке просуђује као празноверицу, тј. нешто непостојеће, а не као „ђавољу работу“. Но шта са случајем фолклорног Светог Саве, који је Чајкановић, нимало неоправдано, отворио? Хоћемо ли са Чајкановићем прихватити да је наш народни светитељ, у свести српског народа, заменио паганског врховног бога у својству „вукодлака над вукодлацима“? Историјски Свети Сава као да нам сугерише потврдан одговор, будући да функцију коју је он приписао вукодлацима народно предање приписује њему самоме: у источној Босни верују за Св. Саву да води градоносне облаке, па га кад запрети град позивају „да врати своја говеда“ из њиховог села вршећи пред кућом магичне радње, а у другим крајевима забележене су легенде у којима он изазива буре на мору (околина Фоче), грмљавинску непогоду, снег и мраз (Темнић), претвара усред лета море у снег да би удовољио цару (Сански Мост). Последња варијанта блиска је Савиним житијима Доментијана и Теодосија, где се описује како је светитељ по највећој летњој жези молитвом изазвао строго контролисану градоносну олују да би угарском краљу испунио жељу да ледом расхлади вино, чиме га је одвратио од ратног похода на Србију. Савин брат Стефан Првовенчани, који као савременик и учесник пише о истим преговорима, не зна за то чудо, нити оно спада у хагиографске „топосе“. Пре него што би се за поменута веровања и предања могао претпоставити књишки, црквени извор,³⁰ биће да су и она и мотив чудесног изазивања града, који Доментијан и Теодосије приписују Св. Сави, поникла из истог усменог предања, које се почело обликовати већ за Савина живота, и то не по узору на

30 Као што то ваља учинити за позно искоonstrуисано „предање“ о настанку манастира Ковиљ у јужној Бачкој, в. Лома 2019: 44–47.

хришћанске светитељске култове, већ по обрасцу претхришћанске владарске идеологије, у којој је средишње место имао лик кнеза-чаробњака, у чије се историјске пројекције, поред већ поменутих руског Всеслава Полоцког и српског Змај-Огњеног Вука, може убројати и Растко Немањић, и то као владарев син, од младих дана омиљен у народу, а не као црквени великодостојник и потоњи светитељ. За припадника владарског рода веровало се да поседује натприродне способности „вешца“, како у рату, тако и у миру. Мирнодопска надлежност састојала се првенствено у бризи за летину, којој више од свега прете елементарне непогоде. Од кнеза-вукодлака очекивало се да брани границе своје државе не само од војне претње, него и од оскудице проузроковане непријатељским чаролијама, на исти начин на који „ветрењаци“, локални шамани, бране међе својих села. И та врста „јунаштава“ била је погодна да буде опевана у гусларској епици, одакле је, по нашој претпоставци, дати сиже ушао у хагиографију, а не обратно. До нас су стигли поједини записи десетерачких народних песама, које су због неисторијске садржине сакупљачи и доцнији тумачи мало ценили, али нама су вредни као сведочанства ране митологизације Светог Саве коју претпостављамо. У једној песми његово име носи хиландарски игуман који, изазвавши погубан град, одврати турског цара од насиља над манастиром, у другој мошти Св. Саве показују змајске моћи у тренутку када Турци ударе на манастир Милешеву где се оне чувају. Тиме се Св. Сава сврстава међу „(х)аловите“ свеце из лозе Немањића, каквима народна традиција сматра самога њеног родоначелника, Савиног оца Немању, али и Стефана Дечанског, при чему се појам „халовитости“ везује за изазивање катастрофичних метеоролошких појава.

Лик „Вучјег пастира“ може се посматрати на разним културно-историјским равнима. На оној најдубљој, палеолитски *Homo sapiens* постао је „вучјим пастиром“ већ самим чином доместификације вука, јер она код животиња које живе у крдима подразумева преузимање улоге предводника крда од стране човека. На једној плићој равни, од које полази у својој монографији Мирјам Менцеј, он се може интерпретирати као сточарска верзија сезонског мита плодности, према којој „Господар вукова“, како га она назива, надзире прелазе из летње у зимску и из зимске у летњу половину године, затварајући на крају испаше пашњаке за стоку и пуштајући на њих вукове, да би потом првог дана у години када се стока поново истера на пашу вуковима затворио чељусти (Менцеј 2001). Но тиме се интерпретационе могућности не исцрпљују, будући да већ сама распрострањеност датог сижеа, који је познат свим Словенима а, у нешто другачијој фабулацији, и Летонцима, указује на његову балтословенску старину и вероватну везу са феноменом „вукодлаштва“, за који смо видели да је присутан у истом ареалу од најранијих времена и који никако није сводљив на заштиту стоке од вукова, већ стоји у јасној вези са обредима рат-

ничких дружина. У ритуалном поистовећивању ратника с вуковима, вођа дружине преузима улогу „најстаријег вука“ – предводника чопора. Таква, ликантропска дружина добија свој митолошки пандан у виду „мртвачке војске“ попут оне коју у „дивљем лову“ предводи германски Водан (Один), али не у својству владара над мртвима, већ бога рата који се у Валхали, попут староиндијског Индре у Индралоки, окружује душама ратника палих на бојном пољу, да би их имао уза се кад отпочне коначни обрачун богова с демонима. Сви остали покојници одлазе у царство мртвих Хел, којим влада истоимена богиња, те су Одинови ратници (Einherjar) само повлашћен изузетак а не општи есхатолошки модел, и то треба имати у виду при просуђивању Чајкановићеве тезе о „мистерији спаса“ која би се састојала у поистовећењу покојника с Дабогом. Притом остаје вероватно да су стари Словени знали за неког бога „воданског“ типа, који је у себи обједињавао ратнички и магијски (шаманоидни) аспект, и да се према њему уобличио прасловенски епски лик кнеза-вешца о којем је горе било речи. Да ли он стоји иза општесловенског теонима **Da(d'v)bogъ*, одраженог у српском *Дабої*, у топонимији и *Дажбої*, староруском *Даж(д)ьбогъ*, старопољском личном имену *Dadzbog*, или (и) иза неког другог од имена богова посведочених код паганских Словена, остаје отворено питање.

Стари назив децембра код Летонаца био је *vilku mēnesis* ‘вучји месец’,³¹ тада су ишле поворке летонских „вучара“³² и приношена, о Божићу, жртва вуку.³³ Према судском сведочењу ливонског вукодлака, он и његова сабраћа окупљала су се трипут годишње, осим на Бадње вече (Св. Луцију) још и уочи Ивањдана (24. јун по старом календару) и на Духове. Фиксација на хришћанске празнике секундарна је као и код Словена, код којих се фолклорни лик „Вучјег пастира“ везао за неколико светаца који се славе почетком зиме, и за Св. Ђорђа, чији дан, пре свега за сточаре, означава почетак пролећа, што се може узети и за помични празник Духова,³⁴ Ивањдан је у фолклору европских народа, уз дан Св. Вита (Видовдан), супституција за паганско светковање летње дугодневице. Код Словена су најстарији хришћански супститути „Вучјег пастира“ Св. Ђорђе и

31 Бележи га већ Ајнхорн у облику *Wilku Mānes* (Einhorn 1649: 24). Код Срба је назив *вучји месец*,³¹ тада су ишле поворке летонских „вучара“³² и приношена, о Божићу, жртва вуку.³³ Према судском сведочењу ливонског вукодлака, он и његова сабраћа окупљала су се трипут годишње, осим на Бадње вече (Св. Луцију) још и уочи Ивањдана (24. јун по старом календару) и на Духове. Фиксација на хришћанске празнике секундарна је као и код Словена, код којих се фолклорни лик „Вучјег пастира“ везао за неколико светаца који се славе почетком зиме, и за Св. Ђорђа, чији дан, пре свега за сточаре, означава почетак пролећа, што се може узети и за помични празник Духова,³⁴ Ивањдан је у фолклору европских народа, уз дан Св. Вита (Видовдан), супституција за паганско светковање летње дугодневице. Код Словена су најстарији хришћански супститути „Вучјег пастира“ Св. Ђорђе и

31 Бележи га већ Ајнхорн у облику *Wilku Mānes* (Einhorn 1649: 24). Код Срба је назив *вучји месец*,³¹ тада су ишле поворке летонских „вучара“³² и приношена, о Божићу, жртва вуку.³³ Према судском сведочењу ливонског вукодлака, он и његова сабраћа окупљала су се трипут годишње, осим на Бадње вече (Св. Луцију) још и уочи Ивањдана (24. јун по старом календару) и на Духове. Фиксација на хришћанске празнике секундарна је као и код Словена, код којих се фолклорни лик „Вучјег пастира“ везао за неколико светаца који се славе почетком зиме, и за Св. Ђорђа, чији дан, пре свега за сточаре, означава почетак пролећа, што се може узети и за помични празник Духова,³⁴ Ивањдан је у фолклору европских народа, уз дан Св. Вита (Видовдан), супституција за паганско светковање летње дугодневице. Код Словена су најстарији хришћански супститути „Вучјег пастира“ Св. Ђорђе и

32 На летонском, *vilku gaināšana*, ‘вучји (оп)ход’, уп. Šmits 1918: 100.

33 Видели смо да је Чајкановић више пута сасвим умесно упоредио приношење жртве вуку код Словена (Срба, Пољака) с таквим обичајем код Летонаца вршеним у исто доба године, али је пропустио да нагласи и подударност места на ком се та жртва вршила у српској и летонској обредности (раскршће).

34 Или напросто почетак пролећа. Духови су помични празник, а у његовој рецепцији код покрштених Словена посредовало је стапање, још у раном хришћанству, са римским Розалијама (*Русалјама*), светкованим у мају, као што је сâм Божић проистекао из споја римских Сатурналија и митраистичких обреда („раћање новог Сунца“ о зимској краткодневици).

Св. Мартин, први везан за његову пролећну, други – за зимску епифанију;³⁵ Св. Арханђео Михаило у том својству код Срба свакако је секундаран, као, из разумљивих историјских разлога, и Свети Сава. Док се у другим случајевима *interpretatio Christiana* водила календаром и нема утемељења у хагиографским легендама, могуће је да се за Св. Саву код Срба након XIII века обичај везао не због времена када га црква прославља – 27. јануар по новом календару је временски доста удаљен и од почетка зиме и од почетка пролећа – него због црта кнеза-вешца, *вукодлака*, које су се веома рано почеле везивати за његов лик у народном памћењу.³⁶

Да ли су „Вучјем пастиру“ биле приношене људске жртве? Чајкановићево извођење тог обредног чина из приповедног сижеа у најмању руку је упитно. Човек кога „Вучји пастир“ на годишњем окупљању вукова додељује као плен онемоћалом, хромом вуку, може се тумачити различито; могу се понудити бар две интерпретације. Ако то окупљање схватимо као иницијацију младића који се „преобраћају“ у вукове, *вукодлака*, ради се о обреду пријема у тајно друштво у каквима се широм света за сваког непозваног посматрача предвиђа смртна казна, била би то дакле „свештена повест“ (*hieròs lógos*), везана с обредом, али не нужно и проистекла из њега. С друге стране, уколико је ту реч о правим вуковима, вук ухваћен у кљуса зна да одгризе своју шапу и ослободи се, а чопор га и таквог, хромог, не одбацује него прихвата, те додељивање човека хромом вуку значи, с вучје тачке гледишта, испуњење правде, и нема потребе да се за тај митолошки лик тражи објашњење у хромости као у наводном атрибуту териоморфног владара доњег света.

Да закључимо. Чајкановић је добро уочио посебан статус који вук има у српској народној традицији и с правом му приписао велику старину. Но Чајкановићево тумачење вука као зооморфног прапретка уздигнутог на ранг врховног бога остало је, упркос ње-

35 Тј. Мратинце, односно Св. Мрату. Не постоји светитељ *Мраїа*, него је реч о Св. Мартину Турском, кога тог дана слави Католичка црква. Хипокористични облик *Мраїа* изведен је из *Мраїиндан*, што је, међутим, секундарни гласовни лик од старосрпског *Мратињ дѣн* ‘дан Св. Мартина’, кога тог дана славе католици, као што на *Михољдан* славе Св. Арханђела Михаила, а на *Видовдан* Св. Вита из Анконе (узевши у обзир разлику између јулијанског и грегоријанског календара). Код Срба су ти култови везани за најранију фазу њихове християнизације, за коју византијски цар Константин Порфирогенит сведочи да су је спровели мисионари из Рима. У случају Св. Мартина у прилог веома раном датуму (пре IX века) сведочи и гласовна појава: ликовна метатеза. Веза тог свеца са заштитом од вукова и маскираним (нагарављеним) поворкама посведочена је и у немачком фолклору, старовисоконемачком басмом за псе против вукова (*Wiener Hundesegen*) и маскираним (нагарављеним) поворкама о дану Св. Мартина, за шта је све знао и Чајкановић (1994b: 190–196; 1994c: 48–49), те се може претпоставити да је Хрватима и Србима тај фолклорни аспект Св. Мартина дошао са подручја франачког царства, прешавши од Срба и Бугарима, који такође празнују *Мраїинце* / *Марїинце*.

36 Могла је допринети околност што се код Срба као завршетак „вучјих празника“ рачунао дан Св. Саве Освећеног, 5. децембар по старом календару (уп. Гура 1997: 134).

говим горе наведеним оградама, у основи тотемистичко-манистичко и било је као интерпретациони приступ још за његова живота превазиђено, а данас се може сматрати коначно одбаченим у корист овде предочене интерпретације, проистекле из збира компаративно-историјских, палеоетнолошких и археолошких сазнања и претпоставки којима располажемо о друштву и религији раних Индоевропљана, укључујући старе Словене и раносредњовековне Србе. Ако је бавећи се том материјом Чајкановић изгубио корак са својим временом, ипак се његов труд никако не може означити као безвредан и промашен – сабрао је много релевантне грађе и поставио нека права питања, подстицајна за даља промишљања, показавши и ту свој неоспоран истраживачки инстинкт, који га је у неким другим случајевима довео до антиципације резултата битних за развој историје религија и упоредне митологије у потоњим временима.³⁷

ЛИТЕРАТУРА

- Балушок, В. Г. «Инициации древних славян (попытка реконструкции).» *Этнографическое обозрение* № 4 (1993): 57–66.
- „---“ «Древнеславянские молодежные союзы и обряды инициации.» *Этнографическое обозрение* № 3 (1996): 92–98.
- Гугуев, В. К. «Кобяковский курган (К вопросу о восточных влияниях на культуру сарматов I в. н. э. – начала II в. н. э.).» *Вестник древней истории* № 4 (1992): 116–129.
- Гура, А. В. *Символика животных в славянской народной традиции*. Москва: Индрик, 1997.

37 О транспозицији есхатолошког мита у еп, уп. Лома 2002: 131–133; 2004: 63–66, о пореклу епских песама из тужбалица у склопу култа предака, уп. Лома 2008: 205, Лома 2008, а не на последњем месту и о култу врховног бога код паганских Срба, при чему треба имати на уму да Чајкановић и ми за њим преносимо у српски немачки термин *Hochgottglaube*, који означава један посебан феномен у историји религија и не треба га мешати с другим теолошким системима као што су политеизам, хенотеизам, монолатрија итд. Шведанин Викандер је пред Други светски рат написао утицајну монографију о староиранском (и још индоиранском) богу Вајуу, где је претпоставио да се Вајуов култ раширио са иранског истока заједно с коњаничком културом (јахања на коњу као новом ратном техником која је заменила борбу на двоколицама) и да је у том процесу изродио шаманоидне митолошке ликове попут германског Водана-Одина и Трачког коњаника. Викандер није читао Чајкановића, ни овај њега, али „српски врховни бог“, кога Чајкановић везује такође с Воданом и Трачким коњаником, уклапа се у Викандерову хипотезу као посредујућа карика у Вајуовом „походу на запад“. Чајкановићева претпоставка, да се и код Словена и код Германа *summus deus* јавља у двојаким териоморфном облику, као вук и као коњ, при чему би старијем, вучјем лику, постојбина био индоевропски север, а коњском исток, иако је, бар што се тиче коња, слабо заснована — једино на коњаничкој појави неких светаца, пре свега Св. Ђорђа, у улози „Вучјег пастира“ — у принципу се слаже са културноисторијским процесом какав претпоставља Викандер. Уп. Лома 2004: 62–63.

- Делић, Лидија. „Вук у просторном и жанровском моделу“. *Canis lupus. Између одредне маске и књижевне живописне*. Ур. Јеленка Пандуревић и Маја Анђелковић. Крагујевац: ФИЛУМ, 2016. 51–65.
- Детелић, Мирјана. *Мийски њросџор и еџика*. Београд: САНУ, Посебна издања DCXVI, Одељење језика и књижевности књ. 46, 1992.
- Димитријевић, Стеван. *Св. Сава у народном веровању и предању*. Београд: Штампарија „Св. Сава“, 1926.
- Ђорђевић, Тихомир. „Природа у веровању и предању нашега народа I“. *Српски етнографски зборник*, LXXI. Београд: САН, 1958.
- Иванов, В. В. «Реконструкција индоевропејских слов и текстова, отражавајућих култу волка.» *Известия Академии наук СССР, Серия литературы и языка XXXIV*, 5° (1975): 399–408.
- Ито, И. «Волкодлак’ и ‘волчий пастух’ – два общеславянских фольклорных мотива, связанных с культом волка.» *Comparative and Contrastive Studies in Slavic Languages and Literatures*, Japanese contributions to the XIth International Congress of Slavists. Tokyo, 1993.
- Јовановић, Бојан. „Чајкановићев пут од античке и народне књижевности“. *Гласник Етнографској инстџиџуџа*, LVI 1 (2008): 37–51.
- Коматина, Предраг. *Констџанџин Порфириоџениџ и рана истџориџа јужних Словена*. Београд: Византолошкџ институт САНУ, Посебна издања књ. 50, 2021.
- Лома, Александар. „’Женидба са препрекама’ и ратничка инициџациџа“. *Кодовџ словенских кулџура* 3 (1998): 196–217.
- „---“. *Пракосово. Словенски и индоевроџски корени срџске еџике*, Београд: Балканолошкџ институт САНУ, 2002.
- „---“. „Веселин Чајкановић – компаративни историчар релиџије.“ *Saecula Confluentia*. Зборник радова са научног скупа посвећеног 120–годишњици наставе класичне филологије на Београдском универзитету одржаног 23. новембра 1995. Београд: Филозофски факултет, 2004. 51–65.
- „---“. „*Rěсь, *slovo, *besěda – етимологиџа и семантичка праисториџа.“ *Јужнословенски филолоџ* 64 (2008): 199–216.
- „---“. „Свети Сава и облакогонци.“ *Зборник радова Визанџолошкој инстџиџуџа* L (2013): 1041–1079.
- „---“. „Веселин Чајкановић“. *Срџи 1903–1914. Истџориџа иџеџа*. Прир. Милош Ковић. Београд: Clío, 2015. 749–761.
- „---“. „Како је Св. Маврикије постао црнац?“. *Studia classica anniversaria: Прилози од међународнаџа научног конференциџа одржана џо џовод 70 џдини од Инстџиџуџоџи за класични стџудиџи, 22–23 ноември, 2016, Скоџје*. Ур. Весна Томовска и др. Скопје: Филозофски факултет, 2017. 267–285.
- „---“. „Ковиље, кобиле, Арханђео Михаило и Свети Никола“. *Глас САНУ, Одељење језика и књижевности* 31 (2019): 37–68.
- „---“. «К етимологиџи ст.-слав. џракъ.» I. Janušková, H. Karlíková, V. Boček (edd.). *Old Church Slavonic Heritage in Slavonic and Other Languages*, Praha: NLN, 2021. 95–118.
- Пандуревић Јеленка и Маја Анђелковић (ур.). *Canis lupus. Између одредне маске и књижевне живописне*. Крагујевац: ФИЛУМ, 2016.

- Паучинац, Амела. „Вук у епским формулама“. *Canis lupus. Између обредне маске и књижевне живописи*. Ур. Јеленка Пандуревић и Маја Анђелковић. Крагујевац: ФИЛУМ, 2016. 67–88.
- Пешикан-Љуштановић, Љиљана. *Змај десетих Вук – мит, историја, љесма*. Нови Сад: Матица српска, 2002.
- Пропп, Владимир Яковлевич. *Исторические корни волшебной сказки*. Ленинград: ЛГУ, 1946.
- Стојановић, Јелица. „Лична имена од основе вук- у старим српским поменицима и везивање вука за култ Светог Саве код Срба“. *Међународни научни скуп „Осам векова манастира Милешева“*. Зборник радова II, Милешева 2013, 31–45.
- Тацитова Германија*. Превоо др. Веселин Чајкановић, професор университета (Прештампано из „Годишњице“ XXXVI). Београд: Државна штампарија Краљевине СХС, 1927.
- Токарев, С. А. (ур.). *Мифы народов мира*, второе издание, том. 1. Москва: Советская Энциклопедия, 1987.
- Толстой, Н. И. (ур.). *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*, том 1. Москва: РАН, 1995.
- Тъпкова-Заимова Василка, Анисава Милтенова. *Историко-апокалипсичната книжнина във Византия и в средновековна България*, София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 1996.
- Ђоровић, Владимир. *Свети Сава у народном предању*. Београд: Задужбина Р. Ј. Ђурића, 1927.
- Флашар, Мирон. *Изабрана дела I–III*. Приредили А. Лома, В. Јелић и Н. Ристовић. Београд: САНУ и Филозофски факултет; Нови Сад: Матица српска, 2017.
- Чајкановић, Веселин. *Сјудије из српске религије и фолклора 1910–1924*. Приредио Војислав Ђурић. Београд: СКЗ, БИГЗ, Просвета, Партедон, 1994а.
- „---“. *Сјудије из српске религије и фолклора 1925–1942*. Приредио Војислав Ђурић. Београд: СКЗ, БИГЗ, Просвета, Партедон, 1994б.
- „---“. *О врховном доју у сјарој српској религији*. Приредио Војислав Ђурић. Београд: СКЗ, БИГЗ, Просвета, Партедон, 1994с.
- „---“. *Сјара српска религија и митологија*. Приредио Војислав Ђурић. Београд: СКЗ, БИГЗ, Просвета, Партедон, 1994д.
- Anthony, David W., Dorcas R. Brown. “The dogs of war: A Bronze Age initiation ritual in the Russian steppes”. *Journal of Anthropological Archaeology* 48 (2017): 134–148.
- Anthony, David W. “Migration, ancient DNA, and Bronze Age pastoralists from the Eurasian steppes”. Megan Daniels, ed. *Homo migrans: Modeling Mobility and Migration in Human History*. Albany: SUNU-Press, IEMA Distinguished Monograph Series, 2021. (Текст предат у штампу, постављен на Academia.edu, без коначне пагинације.)
- Boas, Franz. *Indianische Sagen von der Nord-Pacifischen Küste Amerikas*. Berlin: Ascher & Co., 1911.

- „---“. “The Social Organization and Secret Societies of the Kwakiutl Indians”. *Report of the United States National Museum for the year ending June 30 (1895)*: 309–738.
- Čajkanović, Veselin. „De daemonibus quibusdam Neohellenicae et Serbicae superstitioni communibus“. *Atti del V Congresso internazionale di studi bizantini, I. Studi bizantini e neohellenici*, vol. V, 1939, 416–426.
- Dumézil, George. *Le problème des Centaures: étude de mythologie comparée indo-européenne*. Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1929.
- Einhorn, Paul. *Reformatio gentis Letticae in Ducatu Curlandiae*. Riga: Schröder 1636.
- „---“. *Historia Lettica. Das ist Beschreibung der Lettischen Nation*. Dorpt in Liefland: Vogel, 1649. (PDF-верзија доступна на страници Einhorn_3Werke_1649-36-27.pdf; у недостатку пагинације оригинала из 1636, упућујемо на странице те верзије)
- Höfler, Otto. *Kultische Geheimbünde der Germanen*. Frankfurt a. M.: Moritz, 1934.
- Ivančik, Askold. «Les guerriers-chiens: Loups-garous et invasions scythes en Asie Mineure». *Revue de l'histoire des religions*, Vol. 210, No. 3, Juillet-Septembre 1993, pp. 305–330.
- Jakobson, Roman and Ružičić, Gojko. “The Serbian Zmaj Ognjeni Vuk and the Russian Vseslav-Epos”. *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves X, Mélanges H. Gregoire II*. Bruxelles 1950.
- Jakobson, Roman. *Selected Writings IV. Slavic Epic Studies*. The Hague, Paris: Mouton de Gruyter, 1966.
- Jeanmaire, Henry. *Couroi et Courètes*. Lille: Fontemoing, 1939.
- Loma, Aleksandar: «Les chants de l’au-delà. La poésie épique indo-européenne et les lamentations funéraires». *Зборник Майице српске за класичне студије* 10 (2008): 167–186.
- „---“. “Problems of Chronological and Social Stratification in Historical Anthroponomastics: The Case of ‘Lupine’ and ‘Equine’ Proper Names among the Indo-European Peoples”. *Onoma. Journal of the International Council of Onomastic Sciences*, 55 (2020): 15–34.
- McCone, Kim. „Hund, Wolf und Krieger bei den Indogermanen“. *Studien zum indogermanischen Wortschatz*. Hgg. von Wolfgang Meid. Innsbruck: Institut für Sprachwissenschaft der Universität, 1987. 101–154.
- Mencej, Mirjam. *Gospodar volkov v slovanski mitologiji*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, 2001.
- Moszyński, Kazimierz. *Kultura ludowa Słowian, część II: Kultura duchowa*, zeszyt 1. Kraków: Polska akademja umiejętności, 1934.
- Polívka, Jiří: „Vlčí pastýř“. *Sborník prací věnovaných prof. dr. Václavu Tillovi k 60. naroč.* Praha, 1927: 159–179.
- Przyluski, Jean. «Les confréries de loups-garous dans les sociétés indo-européennes». *Revue de l'histoire des religions* 121 (1940): 128–145.
- Ridley, R. A. “Wolf and Werewolf in Baltic and Slavic Tradition”. *Journal of Indo-European Studies* 4 (1976): 321–331.
- Sergent, Bernard. «Ethnozoonymes indo-européens». *Dialogues d'histoire ancienne* 17, n°2 (1991): 9–55.

„---“. «Les troupes de jeunes hommes et l'expansion indo-européenne». *Dialogues d'histoire ancienne* 29, n°2 (2003): 9–27.

Šmits, Pēteris. *Latviešu mitoloģija*. Maskavā, 1918.

Weiser, Lilly. *Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde: Ein Beitrag zur deutschen und nordischen Altertums- und Volkskunde*. Bülh (Baden): Konkordia, 1927.

Wikander, Stig. *Der arische Männerbund*. Lund, 1938.

Aleksandar Loma

The Serbs and the wolves in Veselin Čajkanović's studies

Summary

Veselin Čajkanović dedicated a quarter-century, between 1921 and his death in 1946, to reconstructing the pre-Christian religion of the Serbs. From the very outset, he paid particular attention to the special significance of the wolf in the Serbian folk tradition, eventually coming to the conclusion that the supreme god of the Serbs goes back to their mythical ancestor, imagined initially in a theriomorphic, wolfish form. Such a totemic manistic approach is nowadays hardly convincing. Čajkanović failed to notice the essential fact determining the position of the wolf in the traditional worldview, present since the origins of humankind. The wolves are perceived by humans collectively, as they are highly social animals with a strong hierarchy and determined roles within their packs. This predestined them not only to be domesticated under the name of dogs as early as the paleolithic age, long before any other animal species but also to serve as a model for human behaviour, at first in collaborative hunting and later also in war. Among the Indo-European peoples, the wolfish behaviour used to be imitated by the adolescents passing the rites of the warrior initiation. Their yearslong training ended sometimes with a whole generation of these young “wolf warriors” being expelled from the community in order to find themselves elsewhere a new home and rape wives – which was, inter alia, the pattern of the early Greek colonization and of the Italic *ver sacrum* – or to scout foreign countries as the first step towards a large-scale migration. A memory of the warrior's bands of this kind, behaving wolfishly and disguising themselves as wolves, survives in the European folklore as the werewolves, i.e. lycanthropes, whom Čajkanović (as well as many others) erroneously identified with vampires, i.e. the walking dead, whereas they were originally living humans temporarily transformed into wolves. The epic figure of a prince-sorcerer endowed with lycanthropic traits can be traced back to the Common Slavic past, primarily based on the comparison of the Vseslav of Polotsk, Volh Vseslavjevič of the Russian byliny, with the Despot Vuk Grgurević, ZmajOgnjeni Vuk (‘Wolf the Fiery Dragon’) of Serbian heroic songs, but also the popular legend of Saint Sava, the patron saint of Serbia, who seems to have assumed some themes and motifs originally connected with this pagan type of hero, which inspired Čajkanović to put forward the hypothesis that among the Serbs a wolf became a Christian substitute for their pagan supreme god.

Keywords: Veselin Čajkanović, wolf, Serbs, Balto-Slavs, Indo-Europeans, bands of warriors, lycanthropy

Примљен: 10. 10. 2020.

Прихваћен: 1. 3. 2021.