



Мирјам Менцеј Шепавост вука у легендама о вучјем пастиру код Словена*

В. Чајкановић је у књизи „Студије из религије и фолклора“ 1924. године објавио расправу под насловом «Свети Сава и вуци» у којој је писао о легенди о вучјем пастиру, а која се — са истим основним цртама — може наћи код многих словенских народа. Та легенда говори о човеку који, сакривен на дрвету, посматра вучјег пастира при деоби хране; када већ свим вуковима подели храну, појави се хроми/шепави вук коме вучји пастир додели за храну човека на дрвету; вук га на крају заиста и поједе. Чајкановић је претпостављао да је св. Сава, који се у многим српским легендама јавља у улози тог вучјег пастира, заменио старо божанство, које је било у облику хромог вука, или да је хроми вук из легенди у ствари само то старо божанство. Потврда за ову другу претпоставку може се наћи у легенди штампаној у *Босанској вили* из 1894. године, као и у легенди коју је записао Ваљавец 1890. године.

Погледајмо најпре прву легенду. У тој легенди из Сврљига фактички долази до занимљиве поделе, која би могла да открије претхришћански од истовременог хришћанског слоја у истој причи: прво шепави вук позове вукове и тек када су сви окупљени, прикаже се *арханђел Михајло* који тада почне да дели вуковима храну, а ономе шепавом вуку додели човека за јело (Васиљевић 1894: 40). Улога вучјег пастира — обично свеца, на коју смо иначе највише навикли из других таквих легенди, а то је да позива вукове и да им подели храну, у овој легенди распала се на две: на шепавог вука који позива вукове и на хришћанског свеца који им дели храну.

У легенди из околине Вараждина коју је записао М. Ваљавец и коју наводи Чајкановић као следећи доказ првобитног вучјег обличја господара вукова као «далеко старију од ових других», *klapasti volk* се претвара у старог деду и затим дели храну вуковима (Valjavec 1890: 93-94, бр. 4).

Мада се чини сасвим разумљиво да светац није могао да преузме онај део улоге који би непосредно указао на његову вучју природу — чини се вероватно да је управо зато дошло до тог привидног распада на светитеља (који дели храну) и шепавог вука — паганског вучјег пастира (који закоље, убије човека, значи учини оно што светитељ није могао да узме на себе).

* *Кодови словенских култура* 4, Београд, 1999, стр. 213-219.

Превод: Биљана Сикимић.

Сада погледајмо неке друге индикације које потврђују Чајкановићеву претпоставку о томе да је вучји пастир или господар вукова заиста био у лику шепавог/хромог вука.

Слично причи коју наводи Чајкановић, и друга прича из околине Вараждина прво приповеда о *шепавом вуку* који позива вукове тако што «*šakum po zubih brunka i tuli*». Међутим, онда се на нејасан начин претвори у човека — вучијег пастира који задржава телесни недостатак — шепавост: «*Gda su ti vuki zišli bil je nekakov šepavi človek koj je imel duge lasi i veliki škrlak z velikem krilom, i zel je iz torbice jeden hleb kruha i jeden mali sirek i od ovoga sakoga je dal sakomu vuku jedno malo kruha i sira, i koj god je dobil dobil je na štirinajst danov*» (Valjavec 1890: 98, бр. 9). И овде се вучји пастир дели на две особе: на шепавога вука који позива вукове и на шепавога човека који им дели храну. При томе је њихова истоветност још наглашена шепавошћу.

Шепавост вучјег свеца се може уочити и из легенде са Старог Влаха, која наводи да је св. Сава, вучији пастир, имао *итаку* (Милићевић 1894: 180, бр. 66). Индикативна је и корелација између веровања и вучијих празника у Бугарској: у бугарским селима у Тврдници, Новозагорском, Шипки, Медвену, Котленском, Жељави, Софијском, Лопјану и Тетевенском говори се да се «вучји празници завршавају на вучију богородицу; тај дан се зове куцулан» (Маринов 1994 (1914): 696-700). Судаћи по тамошњем веровању, вучија богородица заповеда вуковима, чини се да има функцију вучијег пастира, а за куцулана се зна да је то хроми вук и да се последњи дан празнује у част хромог вука, па се може претпоставити да је и овде изгубљена представа о томе да је вучји пастир (у овом примеру вучја богородица) у ствари хроми или шепави вук.

Слично би се могло закључити на основу народне приче из Босне која говори о томе како је неки човек секао дрва у шуми па су га опколили вукови на чијем је челу био највећи *хроми вук*. Он је упитао човека да ли слави св. Мрату (Антонић, Зупанц 1988: 165-166). На челу вукова је ту хроми вук, који је поново у функцији вучјег пастира.

«Хромост» је тако сачувана у веровањима везаним за св. Николу, ради се о лику који се у руским и украјинским легендама и веровањима јавља у улози вучјег пастира. У Украјини тако постоји ругалица: *Миколај — хром, убиће те гром!* (Успенскии 1982: 90-94). Бугарска легенда говори да је св. Ђорђе (који у јужној Бугарској, код источних Словена и у хрватским легендама важи за вучјег пастира) морао да одреже комад меса испод пете, када је хтео да се врати из доње земље натраг на наш свет (Антик 1971: 81).

Зато се чини да неки подаци говоре у корист Чајкановићеве претпоставке да су људи у доба пре покрштавања вучјег пастира замишљали у лику хромог/шепавог вука.

Али, код тог лика можда се једноставно ради о господару животиња, само о највећем вуку — поглавару чопора?

По свој прилици већ сама чињеница да су вучјег пастира у великој мери заменили свеци негира Рерихову хипотезу. Да је вучји пастир само највећи и главни вук свог чопора или шуме чини се да би била у питању само животиња, хришћанство га не би заменило својим такорећи најважнијим свецима. Често на његовом месту иступа и сам Бог — тако на пример у руској и украјинској

легенди, у македонској, бугарској, па и код Гагауза у Молдавији. Испод Проклетија се верује да Бог затвара уста вуковима, а у околини Косанице, по веровању, Бог је одредио св. Сави да заповеда вуковима. Исто тако се на том месту налази Исус — на пример у руским, украјинским и пољским легендама (Афанасјев 1914а: 194-195; 1914: 219-221, бр. 32; 1957: 86-87, бр. 56; А. П. 1887: 453; *Zbiór wiadomości* 1892: 33-34, бр. 17, *Kolberg* 1881: 318-319, бр. 86 итд.). Вучји пастир није само лик из бајке већ има своју улогу у веровањима, обичајима и празницима — насупрот примерима са господаром животиња које наводи Рерих.

Све то омогућава претпоставку да је та митска личност имала божанску природу пре доласка хришћанства. Зато се морамо упитати да ли се међу боговима словенског пантеона могу наћи индиције које би указале на постојање таквог божанства у вучјем лику.

У својој књизи «Исследования в области славянских древностей» из 1974. године, Иванов и Топоров убедљиво су доказали да су стари Словени некада имали божанство које су називали 'Дивља звер' {*Лють зверь*} које је било у лику звери. То божанство је у ствари био словенски бог стоке Велес/Волос (в. Иванов и Топоров 1974: 57-60). Да је *Лють зверь* у руском књижевном фолклору господар дивљих звери, показао је већ Милер (1877: 11). Иначе се чини да и Иванов и Топоров нагињу мишљењу да је та дивља звер у ствари била медвед, а у ствари наводе и примере који указују на вучји лик тог божанства (али говоре чак и о лаву и др.) (Иванов и Топоров 1974: 57-60, уп. такође Миллер 1877). Легенде, веровања и обичаје повезане са вучјим пастиром при томе нису укључили. Ипак се чини да морамо дати предност лику вука: Милер истиче да се придев 'љут' у Русији од свих животиња пре свега приписује управо вуку (Миллер 1877: 11-12). *Лють зверь* је у старим руским споменицима назив за вука (Миллер 1877: 12; Зеленин 1930: 37). Управо звер називају вука у Србији, Литви и Пољској (Зеленин 1930: 37), у неким румунским загонеткама 'звер' је синоним за вука (Свешникова 1994: 248). Ипак је врло вероватно да је у неким крајевима дошло до контаминације са супстратним култовима или култовима суседних народа и тако до мешања представа — тако на пример Руси вука именују и речју бирјук, преузетом из севернотурског језика у коме та реч означава медведа (Зеленин 1930: 36-37). Да између вука и медведа постоји типолошка сродност види се и из примера које наводе Иванов и Топоров (1974: 57-60).

И Леши/Лисун — шумски дух који у неким источнословенским легендама стоји на месту вучјег пастира показује паралеле са Волосом/Велесом: како је то доказао Успенски, Леши је у ствари један од наследника Волоса — чак га је заменио у функцији противника Громовника. У неким областима Лешија називају Володјка, именом, које је по мишљењу Успенског изведено из имена Волос (уп. Успенски 1982: 86-87).

Управо тако је Успенски успео да докаже да су св. Михајло и св. Никола (поново свеци који се налазе у легендама као вучји пастири), у ствари *interpretatio christiana* некадашњег паганског бога Велеса (уп. Успенски 1982). У хришћанству се пагански бог смрти Велес/Волос често поистовећује и са ђаволом (Иванов и Топоров 1974: 57, 66). У том светлу се сада може разумети зашто се у српској причи, која је по структури једнака типичним легендама о

вучијем пастиру (уп. Шаулић 1931: 37-38, бр. 18), уместо вукова и вучијег пастира налазе ђаволи. Слична паралела се налази код Грузина (Хевсура): по њиховом веровању св. Ђорђе је ђаволима који су крали живину успео да отме стадо, али псима који су га чували од тада жртвују јагње или козу да не би вукови (!) крали стоку (Веселовский 1879: 60-61).

Међутим, за нас је посебно индикативно да је у Европи врло раширено именовање ђавола именима као што је Хроми, Шепави и сл. (нпр. *der Hinkfuss*, *Шантави*...). И у Македонији се ђаво назива *Едноногијот* ('Једноноги') или *Кусијот* ('Хроми'), ако неке кажу *Изел го волкот* ('Појео га вук'), под тиме се подразумева ђаво! Објашњење за то се налази у врло раширеним причама о томе како је Бог створио човека — а онда се је Ђаво похвалио да уме да створи човека. Бог му је заиста дозволио да га створи, али је овај уместо човека створио вука. Кад је хтео да му удахне душу, није му успело, па му је Бог саветовао да каже вуку: «Устани и поједи ме!» и да ће тако вук одмах оживети. Када је ђаво то изрекао, вук је заиста оживео и јурнуо за њим. Ђаво је од страха побегао у оближњу реку, али му је вук пре тога успео да поједе једну ногу, тако је ђаво остао само са једном ногом (Шапкарев 1976/У: 65; уп. још Вражиновски 1998/II: 165, бр. 235). Сличне приче често се срећу и на другим местима, на пример у Србији (уп. Ђорђевић 1958: 207-208).

Хипотезу о томе да је вучји пастир у ствари Велес — хроми/шепави вук потврђују и лингвистички налази. Речи у словенским легендама којима је описиван последњи вук, онај којем је вучји пастир доделио човека за храну, биле су: *хром*; *шепав*; *рађен и шепав*; *једноног*; *крив*; *куц{иј}*; *задњи*; *стар*, *наглув и накрив*; *стар и немоћан*; *стари вук са три ноге*; *кривељан*; *криви*; *хроми (клепави)*; *(безрепи) вук*. Пошто су придеви као *шепави*, *хроми*, *безноги*, *са три ноге*, *једноноги* — јасни, можемо да се упитамо шта означавају речи 'крив' и 'куц'.

О значењу речи 'крив' у словенским језицима писала је С. Толстаја у својој студији и утврдила да у многим словенским, а тако и у многим руским говорима, реч криви, када се односи на човека значи 'хроми, који шепав на једну ногу, кривоног' или 'хроми', тако на пример: укр. *кривий* 'хроми', експр. *криванџа* 'хроми', дијал. бојк. *кривати* 'шепав', белорус. *кывы* 'хроми', као и 'кос, постранце, крив', белорус. дијал. *кыву* 'хроми, безноги' и *кывы* 'кривоноги', *кываньдзяка*, *кывендџа*, *кывендзя* 'хроми', пољско *krzywy* 'хроми' (и 'безруки'), моравско *krivu* 'хроми', словачко *krivan* 'хроми', бугарско *кривя* 'шепати', буг. дијал. *кривим*, *крива* 'шепати, ћопати', српско *крив* 'хром', источносрп. *кривити* 'шепати', срп. дијал. леск. *кривча* 'кривоноги човек' (Толстая 1998: 216).

Међутим, у руском језику постоји и назив за ђавола *Кривой* (Толстая 1998: 217)! У народној култури *криви*, како каже Толстаја, нарочито значи 'нечисти' и односи се на онострано, опасност. Постоје две главне сфере представа у којима се развија тај мотив: то су представе о нечистом, кривом времену (који се исказује у хромонимима) и у кривом свету нечисте силе која се одражава у именовању митских личности. Тако, на пример, у новгородском дијалекту *Кривой* (као именица) значи 'ђаво', ђавола тамо могу да означавају и *Косой*; руско дијал. именовање за ђавола је такође *Кривой вражонок* и за све нечисте силе *Кривие беси*; кривой може да буде и епитет ђавола (на пример у песмици из

Туле), у Украјини ђавола називају *кривий дьявол*; са тим у вези су занимљиве, као што пише Толстаја, и словеначке *krivopete* које у словеначком предању имају углавном негативно значење: краду децу и једу их (Толстая 1998: 220-225).

Реч «куц» у македонском и бугарском језику значи 'хром', а у руском *куцый* значи 'кратког репа', слично *kusu* у пољском значи 'кратког репа, са одсеченим репом'. Косой и кривой, како наводи Толстаја «у својим 'просторним' поменима јесу делимични синоними — између осталог оба могу да имају значење 'хроми' (Толстая 1998: 218).

Посебно је занимљиво да реч *Kusu*, која у пољском језику значи 'са одсеченим репом' (исто значење је сачувано и у словеначком, у речи *kosorep* и у српском и хрватском језику у речи *кус*), а налази се у руским легендама у истом значењу (лик из легенде је био вук коме су одсекли реп) и у бугарским легендама и празницима налази се у имену *куцог вука*, *куцулана* (реч потиче од исте основе **kosъ(jь)*) и у бугарском значи 'хроми вук' — прим. М. М.; а у руском језику *косой* значи 'кос, постранце, крив'; у пиринском крају уторак тодорове недеље, тј. прва недеља великог поста, назива се *крив* или *куц* — уп. Толстая 1998: 223-224), у пољском језику еуфемизам за 'ђавола, врага' односи се на митско биће које је наследило Велеса. Управо тако у Украјини називају ђавола осим 'криви ђаво' и *Куций*, *Куцак* или *Куцан*, *Кривий*, *мой Кривенький* (Толстая 1998: 223-224).

Толстаја, на основу компаративних података о значењу речи 'крив' у словенским језицима, сматра да је мишљење Успенског, који је тврдио да опште значење речи крив као 'једнооки, хроми' у ствари произлази из назива за ђавола (Успенски 1982:94) не стоји, јер већина словенских језика не зна за посебно демонолошко значење речи 'крив', и не назива ђавола Криви. По њеном мишљењу реч крив има митско споредно значење управо зато што је «у народним представама свака аномалија, између осталих и човечијег лика, објашњавана као резултат упада 'оностраног' или као некаква реплика оностраног» (Толстая 1998: 224). Али, мада се стварно може у кривом, кусом (хромом) итд. вуку из легенди и веровања видети словенски Велес/Волос значи, бог мртвих, касније ђаво, може се констатовати да је то именовање знатно раширеније, као што се може видети из досадашњих података: раширено је у многим легендама — код јужних и источних Словена (чак и код Гагауза у Молдавији). Зато се чини могуће, да се значење речи крив, како га је одредила Толстаја (односећи се на онострано — нечисте силе и нечисто време — уп. напред), фактички раширило из првобитног значења ове речи, које се је према наведеној грађи и нашим чињеницама — највероватније односила на Велеса, бога смрти у лику старог, шепавог вука. Да Громовников супарник (у основном миту Велес/Волос) изгледа као *krivъ* (кад се сагиње над водом), тврди и Катичић (Katičić 1992: 64).

На хроме, без пета, шепаве ђаволе, наићи ћемо и у словеначком језичком фолклору. Тако, рецимо, по Курента дође «ђаво, који је био хром на једну ногу» (Kelemina 1997 [1938]: 60, бр. 13). У другој причи девојци украде цвет «мушкарац који је шепео на једну ногу», за кога се касније покаже, да је био Луциферов слуга (Kelemina 1997 [1930]: 223, бр. 204). Понекад је безпетост или шепавост и на друге начине повезана са ђаволом: Гроги, лекару и побожном

човеку, ђаво откине комад пете (Kelemina 1997 [1930]: 47, бр. 5), у причи о Куренту овај је присилио ђавола да игра толико дуго «док није избрусио пете»¹ (Kelemina 1997 [1930]: 58; бр. 13 I).

Сличне црте се могу наћи и у источнословенским представама о Лешију (Успенский 1982: 90-94) и у српским веровањима о најопаснијем ђаволу «шантавом врагу» (Чајкановић 1924: 163) или Хромом даби (Чајкановић 1994: 121-122).

Вероватно се на овај начин могу разумети и истраживања Поповске-Таборске у чланку „О Kaszubskim kuka i całej diabelskiej rodziny" (Popowska-Taborska 1998: 251-254): у њему је ауторка истраживала везу кашупског назива за 'злог духа' *kuka* и других словенских и балтских израза за ђавола који потичу из индоевропског корена **keu-k-* у значењу 'кривити, савијати' и указала на широко распрострањен мотив хромости/осакаћености ђавола (богова). Тако, рецимо, поред кашупског назива *kuka* за злог духа пореди пољско веровање «*kuk na wierbie*» у значењу «ђавола тамо нема!», украјинско дијалек. (полеско) *кьика* 'нешто страшно што се скрива у мраку', рус. дијалек. *Кьика* «шумски дух који живи у бањи», *кьикан*, *кьиканка* 'нечисто биће, које живи у бари и блату', 'фантастично биће којим се плаше деца', бугарске *кукере* (маскиране мушкарце у кожусима и са роговима у бугарским обредима), старопруско *савх* 'ђаво', литавско *каўкас* 'кућни дух', 'гном', 'ђаво', *каукūtis* 'некрштена деца', летонско *каук* 'домаћи дух', 'гном' (Popowska-Taborska 1998: 251).

Поповска-Таборска је прикупила и примере из којих се види хромост/шепавост ђавола у кашупском: *konska špera* је у кашупском језику еуфемистички израз за 'злог духа, ђавола', а значи и 'човека са унакаженом/искривљеном ногом/петом/стопалом', *djabla špera* је израз за ортопедску обућу, *kulavi zajc* 'хроми/шепави зец' је израз за 'злог духа у лику хромог/шепавог зеца' (Popowska-Taborska 1998: 253). Код Кашуба као назив за хромог ђавола, који живи у шуми може да дође и св. Никола (који, као што смо видели, понекад код Словена може да узме улогу вучијег пастира) (Успенский 1982: 90).

Са друге стране, у имену св. Власија (словеначки Влаж), за кога знамо да је понекад код Словена *interpretatio christiana* паганског бога Волоса/Велеса (називи су и гласовно слични), може се наћи слично значење: ако је Кеберово тумачење исправно, назив потиче од грчког придева βλαίσοζ у значењу 'који има искривљене ноге ка споља' (Кебер 1988: 123).

Након анализе веровања, легенди о вучјем пастиру и басама у којима се од неке особе тражи да човека заштити од вукова, показује се да свугде можемо пронаћи три функције или боље речено три аспекта исте функције (само што на једном подручју превладава један, а на другом њен други аспект). Функција вучјег пастира обухвата три аспекта: (1) вучји пастир влада вуковима, (2) он им даје односно отказује храну, (3) он им и забрањује да једу.

¹ Ова синтагма је можда употребљена само метафорички.

Литература

- А. П. 1887 — А. П.: Малоруссюя сказки и байки изъ Галичины, Про вовка, *Живая старина*, Санкт-Петербург, 1887, 453.
- Афанасьев 1914 — А. Н. Афанасьев: *Народныя русская легенды*, Москва, 1914.
- Афанасьев 1914а — А. Н. Афанасьев: *Народныя русския легенды*, Казань, 1914.
- Афанасьев 1957 — А. Н. Афанасьев: *Народные русские сказки* А. Н. Афанасьева 1, Москва.
- Антиќ 1971 — В. Антиќ: Свети Ѓорѓи у народната традиција, *Народно стваралаштво Folklor*, Београд, 10, 1971, 37-38, 78-81.
- Антонић, Зупанц 1988 — Д. Антонић, М. Зупанц: *Српски народни календар*, Београд, 1988.
- Чајкановић 1924 — В. Чајкановић: Свети Сава и вуци, Студије из религије и фолклора, *Српски етнографски зборник*, Београд, 1924, 157-165.
- Чајкановић 1994 — В. Чајкановић: *О врховном богу у старој српској религији*, Београд, 1994.
- Ђорђевић 1958 — Д. Ђорђевић: Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави, *Српски етнографски зборник*, Београд, 70, 1958.
- Иванов, Топоров 1974 — Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров: *Исследования в области славянских древностей*, Москва, 1974.
- Katičić 1992 — R. Katičić: Baltische Ausblicke zur Rekonstruktion urslawischer Texte, *Wiener Slawistisches Jahrbuch*, Wien, 38, 1992, 53-73.
- Keber 1988 — J. Keber: *Leksikon imen, izvor imen na Slovenskem*, Ljubljana, 1988.
- Kelemina 1930 — J. Kelemina: *Bajke in povedke slovenskega ljudstva z mitološkim uvodom*, Bilje, 1930 [1998].
- Kolberg 1881 — O. Kolberg: *Lud, Jego zwyczaje, sposob zycia, towa, padania, przylovia, obrzedy, gusla, zabawy, piesni, muzyka i tance*, Krakow, 14, 1881, 6.
- Маринов 1994 — Д. Маринов: *Народна вяра и религиозни народни обичаи*, София, 1994 [1914].
- Милићевић 1894 — М. Ђ. Милићевић: Живот Срба селяка, *Српски етнографски зборник*, Београд, 1, 1894.
- Миллер 1877 — Д. Чл. В. Ф. Миллер: *О лютѡм звѣрѣ народныхъ пѣсень*, Москва, 1877.
- Popowska-Taborska 1998 — H. Popowska-Taborska: О kaszubskim kuka i calej diabelskiej rodzimie, *Слово и культура 1*, Москва, 1998, 251-254.
- Rörich 1961 — L. Rörich: Die Sagen vom Herrn der Tiere, *Internationaler Kongress der Volkserzählforscher in Kiel und Kopenhagen* (19.8. — 29. 8. 1959), Berlin, 1961.
- Свешникова 1990 — Т. Н. Свешникова: Волк в контексте румынского погребального обряда, *Исследования в области балто-славянской духовной культуры (погребальный обряд)*, Москва, 1990, 128-134.
- Шамкарев 1976 — К. Шапкарев: *Избрани дела 1-5*, Скопје, 1976.
- Шаулић 1931 — Н. Шаулић: *Српске народне приче 1*, Београд, 3, 1931.
- Толстая 1998 — С. М. Толстая: Культурная семантика слов. *кпу-, *Слово и культура 2*, Москва, 1998, 215-229.
- Успенский 1982 — Б. А. Успенский: *Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского)*, Москва, 1982.
- Valjavec 1890 — M. Valjavec (Kračmanov): *Narodne pripovjesti u Varaždinu i okolici*, Zagreb, 1890.

Васиљевић 1894 — А. Васиљевић: Из народног варовања и веровања у Сврљигу, *Босанска вила*, Сарајево, 1894, 24-26, 40.

Веселовский 1879 — А. Н. Веселовский: *Разыскания въ области русскихъ духовныхъ сшховъ*, Санкт-Петербург, 1879.

Вражиновски 1998 — Т. Вражиновски: *Народна митологија на Македонците 1-2*, Скопје — Прилеп, 1998,

Zbiór wiadomości 1892, Zbiór wiadomości do antropologii krajowej, Krakow, 16, 1892, 2.

Зеленин 1930 — Д. К. Зеленин: Табу слов в Европы и Азии, Сборник музея антропологии и этнографии, Ленинград, 9, 1930, 1-167.