

PIETER PLAS

Gent

## STOČNI DISKURS I VUKOVI NA SVADBI U NARODNOJ TRADICIJI DINARSKOG AREALA: METAFORE, MOTIVACIJE, IZVEDBE

Na temelju raspoloživih etnografskih, usmenoknjiževnih, leksičkih i frazeoloških podataka iz 19. i 20. stoljeća članak predlaže etnolingvističko i poetičko-performativno čitanje motivacija i strategija stočnih i vučjih metafora u tradicijskim ženidbenim i svadbenim običajima dinarskog areala. Kako autor pokazuje, obuhvatna analiza vučje simbolike u datom kontekstu nužno mora krenuti od onih aspekata ekspresivne kulture koji su tijesno povezani sa stočarstvom i 'stočnim idiomom' u istraživanom arealu. Vučje su metafore, onda, vezane uglavnom za 'stjecatelj mlada/nevjesta' i za prvu bračnu noć. Metaforička predikacija *stjecatelj mlade : mlada :: vuk : stoka* u svojim raznim aspektima najpotpunije se aktualizira u dinarskom svadbenom obredu 'vukova', čija semantika i pragmatika zato čine težište rasprave.

Ključne riječi: svadbeni običaji, dinarski areal, stočarstvo, vukovi, kulturne metafore, etnolingvistika, etnopoetika

### Uvod

Životinjskim simbolima u slavenskim tradicijskim kulturama povećanu pozornost u novije doba posvećuje rastući broj etnolingvističkih/etno-semiotičkih studija o slavenskom jezičnom i kulturnom znakovnom sustavu i svjetonazoru, čije su kategorije, morfologija i semantika predmet relativno sinkronijske rekonstrukcije na temelju etnografskih, usmenoknjiževnih i leksikografskih izvora 19. i 20. stoljeća. Zbog pretežno komparativno-slavenskog usmjerenja istraživanja s jedne strane, ili naklonosti prema specifičnim domenama tradicijske kulture s druge, bitan dio značajnih južno- ili balkanskoslavenskih materijala dosad se nije

podrobnije ispitivao u tom pogledu.<sup>1</sup> Kao doprinos datom tematskom okviru ovaj članak predlaže kontekstualnu analizu jednog lokalnog 'fragmenta' južnoslavenske simbolike životinja, kojoj je konkretni predmet kulturna semantika i pragmatika stočnih i vučjih metafora u tradicijskim svadbenim običajima zapadnog dijela balkanskoslavenskoga areala.<sup>2</sup> Iako nas pritom ponajviše zanimaju vučja metafora i njezine realizacije u obrednom diskursu i praksi,<sup>3</sup> temeljnu raspravu o vučjoj simbolici u dotičnom kontekstu, kako će se pokazati, teško je započeti bez adekvatna čitanja kulturnih značajki stoke na istom području.

Pristup ovog rada dijelom je etnolingvistički, a dijelom 'poetičko-performativan'. Etnolingvistička je pretpostavka da se kulturna simbolika ili 'tekst' (sustav značenja i funkcija) vezan uz objekt istraživanja može čitati i rekonstruirati s tekstualnog polja relevantnih izvora o zapadnobalkanskoj narodnoj kulturi, usmenoj književnosti i narodnom jeziku (odnosno nacionalnih i lokalnih periodika, zbirki i monografija, uz dodatak neobjavljene arhivske građe te leksičkih i frazeoloških podataka), koji se u našem primjeru odnose poglavito na dinarsko područje u razdoblju od 1880. do 1970. U skladu s etnolingvističkom metodom, analizu kulturne semantike i motivacija stočnih i vučjih metafora u ženidbenom kontekstu provest ćemo s posebnim naglaskom na 'verbalnom kodu' narodnog diskursa, narodnih vjerovanja i običaja (odnosno obrednoj terminologiji, obrednim i srodnim tekstovima, predikatima, atributima, motivima, funkcijama) i s dužnom pažnjom za morfologiju obreda u verbalnim, akcijskim, predmetnim i drugim realizacijama (usp. Vinogradova 1989, 1993; Tolstaja 1989; *Slavjanske drevnosti* I:12-13). Rječnik za dodatni aspekt ove studije potiče od performativno-antropološkog pristupa kulturnom značenju Jamesa Fernandeza, čiji se 'an-trope-ology' (1986.) ili 'poetics approach' (1991.) bitno bavi kako relevantne metaforičke predikacije kulture (tj. strategijska figurativna povezivanja svojstava, atributa ili identiteta sa subjektima prema

<sup>1</sup> Monumentalni etnolingvistički priručnik Aleksandra Gure o simbolici životinja u slavenskoj narodnoj tradiciji (1997.) zanemaruje znatan dio relevantnih južnoslavenskih izvora, što u kombinaciji s ambicioznim komparativno-slavenskim usmjerenjem neminovno vodi do površnog tretiranja kulturnih značenja životinja u južnoslavenskom arealu. Bitnije je za dotičnu zonu dobro zasnovano (etnolingvističko i semiotičko) istraživanje Ljubinka Radenkovića o simboličkom statusu životinja u narodnoj (medicinskoj) magiji južnih Slavena (1996:81-187). Što se tiče teorijskih osnova etnolingvistike i programa za rekonstrukciju slavenske tradicijske kulture tzv. moskovske škole, v. Tolstoj, Tolstaja 1978; Tolstoj 1989; 1995:8-40; *Slavjanske drevnosti* I:5-13. Za pregled etnolingvističkih publikacija proteklog desetljeća o raznim slavenskim zonama, v. Judin 1999; 2002.

<sup>2</sup> Termini 'zapadnobalkanski' i 'zapadni Balkan' ovdje se rabe kao ideološki neutralna određenja u odnosu na hrvatsko, srpsko, bosansko/bošnjačko i crnogorsko područje kao lingvističku i etnokulturnu 'zonu dijalekata', za koju Victor Friedman (u čisto lingvističkom pogledu) predlaže termin 'južno-zapadnojužnoslavenski' (*Southern West South Slavic*).

<sup>3</sup> Ova je studija dio opsežnijeg istraživanja o simbolici vuka u obredno-magijskoj praksi i narodnim vjerovanjima zapadnog Balkana u 19. i 20. stoljeću; za sintezu v. Plas 2003.

semantičkim dimenzijama u kulturnom 'kvalitativnom prostoru') funkcioniraju kao performativni plan za ekspresivno ritualno i socijalno ponašanje u raznim domenama (narodne) kulture.<sup>4</sup> Etnolingvistička i 'poetičko-performativna' gledišta daju se integrirati u zajednički semantičko-pragmatički okvir (usp. Plas 1998:45-48), što u našem primjeru dopušta čitanje motivacija i strategija značenja u uporabi stočnih i vučjih metafora, kao i morfološku analizu njihovih performativnih realizacija u ritualu, unutar užih ili širih konteksta u odnosu na znakovni sustav ili 'kvalitativni prostor' tradicijskih svadbenih običaja zapadnog Balkana.<sup>5</sup> Takav interpretativni pothvat neizbježno za sobom povlači valorizaciju prijašnjih (etnoloških ili drugih) istraživanja koja se izravno ili neizravno tiču teme ove rasprave. Uz to, filološko-antropološka rekonstrukcija 'stočne i vučje poetike' koja se ovdje predlaže, u krajnjoj bi liniji mogla pružiti svježe poticaje za razumijevanje zapadnobalkanskog svjetonazora i etosa uopće.

Ženidbeni običaji, a osobito svadbe kao obredi prijelaza, čine kompleksne i slojevite znakovne sustave.<sup>6</sup> Obuhvatna analiza vučje simbolike u etnografskim, usmenoknjiževnim, leksičkim i frazeološkim podacima o zapadnobalkanskim ženidbenim i svadbenim običajima, čini se, nužno mora krenuti od onih aspekata ekspresivne kulture koji su tijesno povezani sa stočarstvom i 'stočnim idiomom' u dotičnom arealu: značenje referenci na vukove u ženidbenim kontekstima određuje tradicijski svjetonazor u kojemu su metaforički termini socijalnog i obrednog diskursa u visokoj mjeri uvjetovani iskustvima patrijarhalne stočarske kulture. Na zapadnom Balkanu, ovo vrijedi *a fortiori* za dinarski areal, gdje je stočarstvo od davnih vremena dominantan (ako ne i jedini)

<sup>4</sup> Kulturno označavanje ili izražavanje značenja u ovoj se perspektivi smatra kao 'igra tropâ' koja ostvaruje kretanja, implicira strategije i vodi do 'izvedbi' (*performances*), npr. u ritualu. U Fernandezovu topografskom modelu kulture, kultura je kao kvalitativan prostor definirana brojem *n* semantičkih dimenzija ili kontinuuma (ovi se donekle podudaraju sa skupom binarnih semantičkih opozicija kojima etnolingvistička/etnosemiotika opisuje značenja i kategorije tradicijske kulture). Kretanje kulturnih subjekata ('svojih' i 'drugih') po semantičkim dimenzijama se postiže metaforičkom (tj. tropskom) predikacijom u najširem smislu riječi, od čisto figurativnog govora do kompleksnih simboličkih izjava i radnji u ritualu. Za cijelu argumentaciju, v. Fernandez 1986:1-62.

<sup>5</sup> U našoj uporabi, termini 'performativan' i 'performativnost' odnosit će se s jedne strane na izvedbu (*performance*) metaforičkih predikacija u 'an-trop-ološkom' smislu, tj. na njihovo funkcioniranje kao 'performativni planovi' za ritualno ponašanje, a s druge na verbalne, akcijske, predmetne i druge realizacije obrednih 'tekstova' u etnolingvističkom/etnosemiotičkom smislu. Lingvističko-pragmatički koncept 'performativnosti' ne namjeravamo ovdje primijeniti (o performativnom pristupu obredno-magijskim tekstovima i radnjama u tom pogledu, v. Tambiah 1985:60-86, 123-166).

<sup>6</sup> Treći broj interdisciplinarnog (etnolingvističko-semiotičkog) časopisa *Kodovi slovenskih kultura* (1998.) u cjelini je posvećen svadbi u slavenskim narodnim tradicijama. U općem slavenskom kontekstu, v. i: *Slavjanske drevnosti* I, s.vv. *brak, bračnaja noč', venčanie*; II, s.vv. *devstvennost', ženich, ženščina, začatie, kanun svad'by, koitus*; ČSSD:33-36.

način života,<sup>7</sup> i gdje se o sinovima i kćerima sposobnima za brak obično/normalno priča u terminima kategorije stoke koja je 'zrela za množenje'.<sup>8</sup> Vučje su metafore, onda, vezane uglavnom za 'stjecateljje mlada/nevjesta' – bilo mladoženje ili otmičare – i za prvu bračnu noć (frazelogija svadbenog rituala asocira spolni čin i defloraciju za vrijeme prve bračne noći s napadom vuka na žensko grlo stoke).<sup>9</sup> Metaforička predikacija *stjecatelj mlade : mlada :: vuk : stoka*<sup>10</sup> u svojim raznim aspektima najpotpunije se aktualizira u dinarskom svadbenom obredu 'vukova', čija će semantika i pragmatika zato činiti težište većeg dijela ovoga istraživanja.

### Od prosidbe do svadbe: stočni diskurs i stočna terminologija

U svadbenim običajima zapadnog Balkana mlada (mladenka, kći koja se udaje) zauzima središnje mjesto jer prekida veze sa svojom (očevom) rodbinom i svečano se prima u kuću i obitelj mladoženje. Za ovu drugu stranu glavna je briga u osiguravanju plodnog braka, jer je stjecanje mlade u prvome redu jamstvo za kontinuitet vlastite (muške) loze (usp. Kajmaković 1963:83). Sklapanje braka zapravo se vrti oko procesa alijenacije/ otuđivanja (kćeri se po pravilu moraju udati i zato su *a priori*

<sup>7</sup> Pritom mislimo na etnografski areal koji u Gavazzijevoj definiciji obuhvaća zapadni dio Hrvatske, Bosnu i Hercegovinu, Crnu Goru i zapadnu Srbiju (1978:190-191). O stočarstvu i stočarskim kulturama dinarskih planina, vidi m.o. Nimac 1940; Marković M. 1971; 1975; 1980; 1989; Antonijević 1982; Čulinović-Konstantinović 1989. Stočarstvo i 'pastirski mentalitet' igraju ključnu ulogu u narodnim shvaćanjima i vjerovanjima cijelog balkanskoslavenkog područja i Balkana uopće. Za Tat'janu Civ'jan, fenomen 'pastirstva' (*pastušestvo*) čini "osnovu posebnog aspekta balkanskog mentaliteta" i može se smatrati "centrom oko kojega se razvija tkivo balkanskog modela svijeta" (1990:81).

<sup>8</sup> Mnogobrojne se paralele za ovo nalaze u antropološkoj literaturi. O "stočnom kompleksu" i izvedbi stočnih metafora u španjolskoj Asturiji, npr. v. Fernandez 1986:4-7 i d. I Evans-Pritchardova zapažanja o značenju 'stočnog idioma' u Nuera u južnom Sudanu mogla su se (*mutatis mutandis*) isto tako odnositi na dinarsku tradicijsku kulturu, npr. kad piše da "Nuer tend to define all social processes and relationships in terms of cattle" i da, prema tome, "[s]uch complicated discussions as those which take place in negotiations of marriage, in ritual situations, and in legal disputes can only be followed when one understands the difficult cattle-terminology of colours, ages, sexes, and so forth" (1940:19).

<sup>9</sup> U općem slavenskom kontekstu Gura razlikuje dva aspekta 'bračne simbolike' vuka: jedan je aspekt povezan sa simbolikom vuka kao 'tuđega, drugoga', zbog čega svaka od strana koje sudjeluju u svadbenoj ceremoniji može nositi 'vučje' odlike s gledišta druge obitelji (pretežno u istočnoslavenskim narodnim tradicijama); s druge strane, muška simbolika vuka određuje asocijaciju mladoženja s vukovima i usporedbu između mladoženjine potrage za nevjestom i potrage vuka za plijenom. Uz to, u narodnim shvaćanjima se vukovu napadanju i klanju stoke nerijetko pridodaju seksualne konotacije (Gura 1997:125-128). Zapadnobalkanski podaci koje Gura navodi u ovom kontekstu pokazat će se u toku naše analize.

<sup>10</sup> U formulnim notacijama ovoga tipa, ":" označava odnos a ":" odnos metaforičke asocijacije (analogije, homologije) između dviju relacija (tj. "A se odnosi prema B kao što se C odnosi prema D").

'tuđe' i 'druge') i familijarizacije/ posvojanja (mlade se 'stječu' i 'prisvojavaju' od mladoženje i njegove rodbine).<sup>11</sup> Štoviše, mlada, zvana *djevojka* do udaje, a *snaša* poslije nje, ne postaje punopravan ženski član (*žena*) nove obitelji dok ne počne rađati djecu.<sup>12</sup>

U mnogim krajevima dinarskog areala stočni diskurs kojim se upućuje na ženidbu kao 'transakciju' ili 'rekuperiranje' mlada djeluje već u ustaljenim verbalnim formulama pri prosidbi i posredovanju za sklapanje braka. U Lici na primjer, jedan od mogućih dijaloga između prosaca (momka s ocem i stricem) i djevojčina oca počeo bi ovako: *Izgubili smo ovčicu i čuli smo, da ste je našli, pa želimo da nam je vratite. – Mi imamo ovčicu, ali ne znamo, oćete li biti zadovoljni!* (Žagar 1940:159-160); ili bi delegacija prosaca objasnila svoj dolazak govoreći: *Eto, imali smo lipu ovčicu, pa nam je nestala. Tražimo je. Morda je u vašem toru?* (Hećimović-Seselja 1985:154).<sup>13</sup> Kod različitih vjeroispovijesti u okolici Jajca u Bosni, kad se prosidba prihvati, otac budućeg mladoženje s djevojčinim bratom sklapa novčani sporazum "da mu ovaj [do svadbe] bude čobanin 'ovci'" (Škaljić 1953:206-207); slični su običaji u susjednim selima Janja, gdje se djevojka obećana za udaju isto zove 'ovca' (Rakita 1971:49). U Hercegovini se prosoci predstavljaju i kao kupci stoke (Milićević F. 1915:187, 203); tamo se prijedlog za udaju može formulirati i u izravnom 'zemljoradničkom' diskursu, npr. kad momčev otac izjavljuje djevojčinoj rodbini: *Ja imam vola, tražim njivu, da mi ore* (ibid.:190). Na drugim je mjestima frazeologija prosidbe građena na lovačkim metaforama, pri čemu se na buduću mladu upućuje kao na srnu koju tjera momčeva družina (npr. u sjevernoj Hrvatskoj: Lang 1913:110; Kotarski 1917:207; Žuk 1962:97). Osim toga, raspitivanja o rezultatu prosidbe, upućena djevojčinu ocu (kad se pita za njegovu odluku) ili posredniku u sklapanju braka (kad se dotična osoba vraća od djevojčine rodbine) mogu se formulirati u terminima 'muškog ili ženskog' (tj. pristanka ili odbijanja). Tako, kod Muslimana u Bosni i Hercegovini, uobičajena pitanja glase *Je li muško ili žensko?* ili, u stočarskoj terminologiji, *Je li rogato ili šušato?* (Hangi 1990 [1906]:149). Kod Srba i Crnogoraca u Hercegovini i Crnoj

<sup>11</sup> Potvrdu za takav status kćeri i mladenki čine srpske i hrvatske poslovice u kojima se djevojke, tj. ženska djeca, često označavaju kao 'tuđa sreća', 'tuđa večera', 'tuđa roba', 'tuđa kuća' ili 'tuđe ime': v. Vlajinac 1975:17-18.

<sup>12</sup> Npr. Mićović 1952:201 (Hercegovina); u Slavoniji, jugoistočnoj Srbiji i na Kosovu, usp. Lovretić 1899:54; Đorđević D. 1958:435; Vukanović 1986:127. U Slavoniji se djevojka/mlada poslije prve bračne noći zove 'prava mlada' ili 'mlada snaša' (Filaković 1906:124). O društvenom statusu žena na Balkanu, usp. Burkhart 1989:109-145. Glede semantičke dimenzije 'alijenacija – familijarizacija' zanimljiva je pretpostavka etimološke derivacije slav. *nev(j)esta* < \**nevęsta* 'nepoznata, tuđa' (< *ne-* + \**vęstb* < \**vęsti*, *vęđęti* 'znati, poznavati'), koja je zasnovana upravo na arhaičnim shvaćanjima i običajima u vezi s postupanjem prema mladi kao 'drugoj, tuđoj' dok ona ne utvrdi svoj status člana nove obitelji rađanjem sina: vidjeti ÈSSJa 25, 70-73.

<sup>13</sup> Stranke, uzgred budi rečeno, svjesne su metaforičkog značaja ove verbalne 'igre': kad je dovedena 'ovčica', otac momka izjavljuje: "Dosad smo se šalili, a sad ćemo ozbiljno razgovarati" (Hećimović-Seselja 1985:154).

Gori, *Ili si vuk ili si lisica?* služi kao ekvivalentni izraz (pri čemu vučja figura denotira značenjsku vrijednost 'muško/uspješno': Grđić-Bjelokosić 1985 [1896-1897]:34; Vrčević 1890:152).

Uporaba stočnih metafora, međutim, svoj pravi vrhunac dostiže tek na dan same svadbe. Osobito u dinarskom arealu, ceremonijalni trenutak kad svatovi dolaze po mladu obilježavaju obvezatne dramske scene 'traženja ženskog brava'. Izvedba uključuje obredne dijaloge između svatova i članova mladine rodbine, koji sadrže motive slične onima u formulama pri prosidbi. U većini je primjera 'ovca' konkretna metafora kojom obje strane denotiraju mladu; u zapadnom dijelu Bosne i Hercegovine se npr. odvija sljedeći dijalog između mladine rodbine i mladoženjina kuma: - *Šta vi tražite?* - *Izgubili smo jednu ovcu, pa smo čuli da je kod vas u kući.* - *Mi bogme ne znamo koja je vaša; a bili je vi poznali?* Poslije razmatranja izvjesnog broja 'lažnih ovaca' najzad se 'prepoznaje' prava mlada, na što se od svatova traži da mladinoj rodbini plate 'čobaniju za čuvanje ovce' (Lilek 1898:45).<sup>14</sup> Kad bi svatovi za vrijeme obroka u mladinoj kući ustanovili da 'nema njihove ovce', pozvali bi 'čobanina' (mladina brata) i sljedećim bi dijalogom tražili objašnjenje: - *Jesi li ti čoban?* - *Jesam.* - *Đe je naša ovca?* - *Nema je, ja je čuvao, pa je vuk izio.* - *Pa kamo glava, koža, noge? More biti da je nije vuk izio, bi li ti nju mogao potražiti?* - *Ne mogu je tražiti, ja sam go i bos, nisam imao računa ni čuvati je do to doba.* Na to bi svatovi 'čobaninu' dali novce da 'kupi opanke i potraži ovcu' (Škaljić 1953:212). Na drugim se mjestima slično govori o mladi kao o ovci koja je spašena od vuka (Bugojno, Banjaluka i Jajce: Milićević J. 1957-1958:39), a kod Srba na Kordunu mlada je 'janje' što ga je do svadbe čuvala 'čobanica' u obitelji (Opačić-Ćanica 1987:400-401, 404).

Svakako je zanimljivo da se u znatnom broju varijanata ovih obrednih dijaloga, većinom zabilježenih u Lici i u dalmatinskom zaleđu, na mladu upućuje terminima koji označavaju specifične kategorije ženske stoke, naime ženske životinje koje su postigle plodni uzrast, a nisu još imale mladunčad. Očito je da se dodatnim referencijskom značenjima ovih apelacija žele naglasiti i mladina nevinost i sposobnost za brak. Riječ je o sljedećim leksemima: *dvîze/dvizica* 'dvogodišnja ovca ili koza' (Bonifačić Rožin 1954a:2; 1954b:9; 1956:4, 10; 1958a:3, 14; 1958b:46; usp. RJAZU i RSANU, s.vv. *dvize, dvizica*); *ovca dvizica*, 'dvogodišnja ovca' (Bonifačić Rožin 1956:4, 10); *šiljigica*, 'ovca kad se još nije ojanjila; jednogodišnja ovca' (Bonifačić Rožin 1954b:4; usp. RJAZU, s.vv. *šilje, šiljegica, šiljegovica, šiljgvica*); *jalovica*, 'mlada ovca koja se nije još ojanjila; mlada krava koja nije bila steona, jednogodišnja ili dvogodišnja junica; ovca u drugoj godini dok se ne ojanji' (Bonifačić Rožin 1958b:46; usp. RJAZU i

<sup>14</sup> Ovo 'traženje ovce' tipično je za cijelu Liku i dalmatinsko zaleđe te za Hercegovinu i velike dijelove središnje, zapadne i sjeverozapadne Bosne; za daljnje primjere v. Zorić 1896:185; Milićević J. 1957-1958:39; 1967-1968:448-449; Bonifačić Rožin 1954b/I:7; 1955a:3; 1955b:2, 8a; 1955c:6; 1955d:7, 10; 1958a:8; 1958c:2; 1966:51; 1967:23; Škaljić 1953:212. U Hrvatskom zagorju usp. Pleše 1958:236.

RSANU, s.v. *jalovica*; Hećimović-Seselja 1985:155); *janjica*, 'žensko janje, ovčica' (Bonifačić Rožin 1954a:2); *jara*, 'mlada koza' (Bonifačić Rožin 1955d:10), usp. *jarica*, 'koza u drugoj godini; mlada koza koja se još nije kozila; koza "dok je još luda"' (RJAZU i RSANU, s.v. *jarica*; Jovičević 1918:146); i *jùnica*, 'mlada krava, obično do prvog teljenja' (Bonifačić Rožin 1955b:2, 3; usp. RSANU, s.v. *junica*).<sup>15</sup> S obzirom na ove podatke, slične se konotacije mogu pretpostaviti za deminutivnu apelaciju *ovčica*, koja se upotrebljava u istom obrednom kontekstu u Lici (Rastevčić 1940 [1845]:169; Žagar 1940:162-163; Bošković-Stulli 1955:96; Hećimović-Seselja 1985:158).<sup>16</sup>

### **Svadbeni obred i prva bračna noć: daljnji stočni diskurs i vučje asocijacije**

Značenje i performativnost obredno-metaforičkih transakcija stoke i stočnog diskursa u datom kontekstu u znatnoj mjeri određuje (erotska) simbolika plodnosti vezana uz ženidbu i svadbu, a osobito za prvu bračnu noć.<sup>17</sup> Dok reference na vukove u svadbenom ritualu potvrđuju ovu glavnu tendenciju, aluzije na semantičku dimenziju 'alijenacija – familijarizacija' uz to i dalje igraju svoju ulogu u uspostavljanju i potkrepljivanju veze između dviju stranki. Usporedba ili asocijacija mladoženja s vukovima u svadbenom se obredu prvo pojavljuje u pjesmama kojima se obilježava mladoženjin dolazak mladinoj kući.<sup>18</sup> U šibenskom zaleđu npr., kad se nakiti 'zet', žene iz mladine rodbine pjevaju stihove tipa *Vidi zeta što se nakitio, / iz gore bi vuka poplašio* (Bonifačić Rožin 1958a:3). Osim toga, u slavonskoj i bosanskoj Posavini (odn. u okolici Bosanske i Nove Gradiške te Bosanskog i Slavenskog Broda, na periferiji dinarskog areala) pridržavalo bi se posebnog propisa za vrijeme mladoženjina boravka sa svatovima u mladinoj rodnoj kući: naime, mladoženji nije bilo dopušteno

<sup>15</sup> Čim se *junica* oteli, zove se *krava* (RSANU, s.v. *junica*). U homoljskom kraju u istočnoj Srbiji žensko se goveče zove *jùnica* u drugoj godini, a *krava* čim pređe u treću; međutim, kad se *junica* oteli, tele i majku pejorativno zovu *kopile* i *kopilica* (Milosavljević 1914:320).

<sup>16</sup> Druge varijante ove sekvence svadbenog rituala slijede lovačke metafore, pri čemu se mlada opisuje kao 'zvijer' koju tjeraju 'lovci' (tj. svatovi: Jurmić 1940:156; Palunko 1908:249), 'košuta' (Žagar 1940:162-163), 'srna' (Rožić 1908:48; Lang 1913:110; Kotarski 1917:207) ili 'lisica' koju tjera 'hrt' (tj. mladoženja: Bošković-Matić 1964:329-330).

<sup>17</sup> U ovom generalnom kontekstu usp. običaj u Slavoniji u kojemu mlada po dolasku u mladoženjinu kuću vatraljem mora potaknuti vatru na ognjištu (radi stimuliranja zdravlja i plodnosti nove obitelji), dok se oko nje viče *Kobile se ždrebile, krave telile, ovce janjile, krmače prasile, pure, guske i kokoše legle!*, na što stari svat dodaje *I žene mušku decu rodile!* (Filaković 1906:123).

<sup>18</sup> Izvan izravnog obrednog konteksta svadbe, asocijacija muških bračnih stranki s vukovima se pojavljuje u poslovicama o starijim muškarcima što se žene mladim djevojkama: *Starom vuku mlado jagnje drago* (Hadžić 1964:254); usp. dijalošku poslovicu *Pitali starca: Bi li se oženio? – I staru je vuku drago mlado janje* (Vlajinac 1975:78).

jesti mesna jela za svatove, nego bi mladina obitelj za njega pripremila ručak od mliječnih proizvoda ('bijelog smoka') "zato da nebi vuk marvu klao" (Bogišić 1874:238-239). Ova zabrana upućuje na asocijaciju mladoženje sa vukom kao 'drugom stranom' ili 'tuđim uljezom'; vjerovanje da mladoženja jedenjem mesa može nanijeti štetu stoci mladine obitelji tim je više razumljivo kad se uzme u obzir da se mladina kuća metaforički shvaća kao mjesto odakle mladoženja 'uzima ili stječe stoku'. U širem smislu, cijela se muška mladoženjina družina može usporediti i s vukovima i s hajducima; takve se usporedbe mogu ostvariti antitezom i lirskim obrednim pjesmama koje obilježavaju povratak svatova s mladom u mladoženjinu kuću, kao npr. u okolici Mostara u Hercegovini: *Što se ono kroz goru zeleni?! Il' su vuci, ili su 'ajduci?! Nit' su vuci, niti su ajduci, / to su naši kičeni svatovi!* (Rihtman-Šotrić 1982:137).<sup>19</sup>

Jasno je da se u metaforičkom diskursu svadbenog obreda mlada smatra 'plijenom' ili 'žrtvom' muške strane.<sup>20</sup> Takve su predodžbe istodobno tijesno povezane s otmicom kao nepropisnom ili nezakonitom 'ženidbenom procedurom', što se u narodnim shvaćanjima često asocira upravo s krađom stoke. Zapis propovijedi katoličkog svećenika iz Popova u Hercegovini iz 19. stoljeća prigodno ilustrira usporedbu otmičara s vukovima koji grabe ovce: "(...) jer hoću da vršim zakon: ne dam, da objesni momci podbijaju cure kako vuk ovcu i da se na silu s njima žene (...)" (Palunko 1908:238).<sup>21</sup> U datom asocijativnom kontekstu neminovno je spomenuti hajduke i ambivalentna vrednovanja hajduka u zapadno-balkanskoj tradicijskoj kulturi. Ove 'vanzakonske ratne družine', naizmjenično označene kao junaci ili razbojnici, narodna tradicija uspoređuje s vukovima, s kojima uostalom dijele divljinu kao prirodno prebivalište (usp. Blagojević 1978:394). U crnogorskom običajnom pravu, štoviše, terminom *hajduk* se označavaju osobe koje krađu vrijednu stoku, zločin kojemu odgovaraju najoštrije kazne (Civ'jan 1990:81). Ipak, nasilni i neskriveni *modus operandi* hajdučkih pljački nerijetko se doživljava kao 'junački', a takve otvorene krađe općenito se ocjenjuju manje negativno nego potajna krađa; odatle i poslovice tipa *Vuk ne krađe, no otima* i *Junak ne krađe, no grabi* (Bogišić 1874:607 i d., 616-617).<sup>22</sup> Asocijacija vukova

<sup>19</sup> Za varijante v. Rihtman-Šotrić 1982:137; Buturović 1982:72-73.

<sup>20</sup> Muška se strana stoga uspoređuje i s 'lovcima' ili 'trgovcima', npr. u sljedećoj varijanti navedene pjesme: *Ko 'no ide kroz goru zelenu?! Il' su lovci, ili su trgovci?! Nit' su lovci, niti su trgovci, / nego naši kičeni svatovi!* (Rihtman-Šotrić 1982:137).

<sup>21</sup> Otmica (bilo unaprijed dogovorena ili ne) se još denotira verbalnim derivacijama *krađa/krađenje, vuča/vučenje/vlačenje* i *grabež* (Đorđević T. 1984/I:182), dok je za otmičara zabilježen termin *grabljivac* (na Kosovu: Vukanović 1986:297); vidi i Lilek 1898:7; Bratić 1903:396. Referencu na nepropisnu, odn. propisnu ženidbu sadrži i poslovica *Što vuk ne ugrabi, to ne isprosi* (Vlajinac 1975:115; Bogišić 1874:607).

<sup>22</sup> Usp. izraz "Veliki je ajduk" u Crnoj Gori, kad vuk ugrabi najboljeg brava iz stada: Vlahović 1933:52. Civ'jan ambivalentno vrednovanu borbenost hajduka smatra 'hipostazom i drugom stranom' balkanskog pastirstva, što, prema njoj, upućuje na fundamentalnu "ambivalentnost, kontradiktorno jedinstvo koje prožima [semantičku strukturu] balkanskog modela svijeta" (1990:83-84).



i hajduka u vidu standardnih poredbi ili mogućnosti međusobne alternacije kao ekvivalentnih likova, tipična je uglavnom za narodnu epiku,<sup>23</sup> analiza koje ostaje izvan dosega ovog istraživanja. Važno je za sadašnju argumentaciju ipak zapažanje da se otmica kao 'arhaični svadbeni obred', izgleda, najbolje sačuvala među hajducima (Loma 1998:211, 215-216).<sup>24</sup> U svakom slučaju, frazeologija i poslovični idiom hercegovačkih i crnogorskih narodnih priča što ih je zabilježio Vuk Vrčević ne dopušta sumnju u asocijaciju između otmice i krađe stoke od vukova ili hajduka. U jednoj se priči otmičar pred ocem otete djevojke opravdava poslovicom *Što vuk sobom ulovi i u čeljusti uhvati, a hajduk u kuću unese, to se ne povrće!* (Vrčević 1890:96); a u drugoj nailazimo na frazu *naj slagje je vuku ono meso koje on sobom ulovi, a junaku naj draža ona djevojka koju on za inad drugoga junaka ugrabi* (ibid.:116). Motiv otmice ili 'nečasnog napada' nalazi se i u pastirskim pjesmama, u kojima se raznim jukstapozicijama izjednačuju momci koji vrebaju djevojke s vukovima što hvataju ovce, npr. u zapadnoj Srbiji: *Vrati ovce od gore, devojko, / Strašivo je od gore ovcama. / Strašivo je i tebi devojko, / Od kurjaka i mladih momaka!* (Poznanović 1988:260).<sup>25</sup>

Dok je asocijacija otmičara s vukovima zasnovana na nepropisnom i nasilnom značaju i 'ženidbene procedure' i seksualnog prisvajanja koje implicira, referiranje na vukove i (žensku) stoku u odnosu na mladoženje i mlade u uobičajenim svadbenim ritualima (tj. pri redovnom sklapanju braka) se koncentrira upravo oko ovih zadnjih erotskih i seksualnih konotacija odnosa 'vuk : stoka'. Očigledno je da bi se kulminacija erotskih i opscenih aluzija za vrijeme svadbenog obreda trebala poklapati s fizičkom (a istodobno i pravnom) ratifikacijom braka u prvoj bračnoj noći, tj. s prvim spolnim dodiranjem mladenaca i defloracijom mlade. Ova kritična faza svadbe kao obreda prijelaza podložna je mnogobrojnim propisima i zabranama te je popraćena raznim obredno-magijskim radnjama i verbalnim formulama, kojima je cilj zaštita mladenaca od zlih utjecaja, osiguranje sreće, zdravlja i obilja u budućem obiteljskom životu i

<sup>23</sup> V. i Žanić 1998:265-266. *Gorski vuk* u narodnoj je epici jedan iz tipičnih *epitheta ornantia* hajduka, bilo u svojstvu razbojnika, junaka ili borca za slobodu (usp. Loma 1998:215).

<sup>24</sup> Loma na temelju narodne junačke epika (kojoj je otmica među omiljenim motivima) razmatra hajduštvo kao paralelu ili moguću prežitak indoeuropskih ratnih družina i pritom povezuje 'vučji karakter' hajduka sa svadbenim obredom *vukova* (v. dalje): Loma 1998:209 i d., 211, 215-216.

<sup>25</sup> Istaknimo usput da je funkcionalnost metaforičke predikacije *mladoženja/otmičar :: vuk koji grabi ovcu* dvosmjerna, što govori i za 'vučju simboliku stjecatelja mlade' i za 'bračnu simboliku vuka': indiciju za ovo čine sljedeće narodne zagonetke s denotatom 'ovca i vuk', u kojima su motivi nesretne udaje i prosidbe: *Ni kriva ni dužna, usred gore nađoh pakosna muža* ('ovca i vuk': Čubelić 1975:358) i *Sjeda sjedi u sjedinu gradu: car je prosi, okovan je ne da* ('ovca u toru, vuk i pas: Ibid.:361; za varijante v. Karadžić 1988 [1870]:32, 36; Novaković 1877:150; Rovinski III/1994 [1888-1915]:416).

poticanje plodnosti u braku (uvjetovanu upješnom defloracijom).<sup>26</sup> 'Stočni diskurs' prosidbi i početnih sekvenci svadbenog rituala koji se u tom trenutku u dalmatinskom zaleđu ponovno aktivira, ovaj put uključuje metaforičke predikacije koje malo što prepuštaju mašti u vezi s predstojećim 'savezom'. U Sinjskoj krajini, npr., kad se mladenci odvedu u ložnicu, svatovi nastoje provaliti u sobu vičući *Ubode bik junicu* (Milićević J. 1966:109; 1967-1968:459) ili se obraćaju mladinoj rodbini govoreći *Ej, eno vam junac bode junicu* (Bonifačić Rožin 1958c:44).<sup>27</sup> U susjednim krajevima iste regije, slične verbalne formule za ovu prigodu pak sadrže predikacije s relacijom 'vuk : stoka', npr. u Vrlici, gdje svatovi počinju 'ajkati' *Nedajte ljudi, udavi vuk Markovu junicu!* i galame "kao da gone vuka" (Milićević J. 1957-1958:59). Metaforička predikacija *mladoženja : mlada :: vuk : junica* pojavljuje se i u Lici, gdje svadbeni gosti, kad kum odvede mladence, "jauknu šaleć se, da je vuk uhvatio junicu" (Bogišić 1874:228). U još eksplicitnijim stihovima što se skandiraju u okolici Knina, metaforički se spoj između 'vuka' i 'junice' aktualizira uz referiranje na semantičku dimenziju 'alijenacija – familijarizacija'; ovo se ostvaruje putem dodatne, paralelno konstruirane opozicije 'drugo selo : naše selo' (tj. 'mi' suprotstavljeni 'drugoj strani' s gledišta 'stjecatelja mlade') koja dalje pojašnjava metaforu 'vuka i junice': *Ujede vuk junicu za guzicu./ Junica je iz drugog sela,/ a vuk je iz našega sela* (Bonifačić Rožin 1954b:6). Osim ovih formula usporedba mladoženje s vukom može se realizirati kao apozicija u pjesmama koje se pjevaju pred vratima ložnice za vrijeme bračne noći; deseteračka versifikacija ovdje implicira moguću dodatnu referencu na epski asocijativni lanac 'junak/hajduk – vuk – otmičar', npr.: *Lipi Ivo, iza gore vuče,/ Ne daj Mari prespavati muče,/ ...* (Jajce u Bosni: Škaljić 1953:217).<sup>28</sup>

Najzad, posmrtno etnografske bilješke Vuka Karadžića sadrže napomenu iz "Hrvatske" (po svoj prilici iz dinarskog areala) po kojoj svatovi, a naročito *djever* (tj. mladoženjin brat), zavijaju kao vukovi kad se mladenci odvedu (*Vukova građa*:51). Navedeni se običaj nesumnjivo može dovesti u vezu s poslovicom/poredbom *Đeveri ko vukovi*, zabilježena u susjednoj Hercegovini (Zovko 1902:372; usp. Vlajinac 1975:134). Kao što logično slijedi iz dosad navedenih podataka, 'vučje' ponašanje svatova treba shvatiti u svjetlu opće asocijacije 'strane koja stječe mladu' s vukovima s jedne strane, a erotske simbolike odnosa 'vuk : stoka' s druge. Glede usporedbe djevera s vukovima, međutim, mora se uočiti i dodatna okolnost da, doista, mladoženjina braća, koji kao njegovi svatovi prate mladu za vrijeme svadbe, unutar svoga društva predstavljaju i onu kategoriju momaka sposobnih za brak koji su mogli položiti pravo na istu

<sup>26</sup> Za detaljnu raspravu o raznim aspektima bračne noći i spolnog čina u slavenskom kontekstu v. *Slavjanske drevnosti* I, s.v. *bračnaja noć*; II, s.v. *koiitus*.

<sup>27</sup> Usp. sljedeće opscene narodne stihove iz Banije: *Oj, devojko, ubolo te junel/ Među noge u kuđelju vune!* (Stepanov 1959:87).

<sup>28</sup> Usp. *O, ti N. gorjanine vuče,/ Ne prospavaj mrkle noće muče,/ Već ti sjetuj pokraj sebe zlato,/ Kako će ti zlato ugoditi,/ (...)*, iz Mostara: Semiz 1903:596.

djevojku, što im dodjeljuje auru 'potencijalnih otmičara'.<sup>29</sup> Djeveri se tako nalaze u ambivalentnoj društvenoj i simboličkoj poziciji prema mladi i mladoženji, što ih, uz (seksualno obilježeno) 'vučje ponašanje' koje pokazuju za vrijeme bračne noći, značenjski zbližava s obredom *vukova*.<sup>30</sup>

### 'Vukovi' na svadbi

Prethodnim smo razmatranjima stvorili nužni okvir za kritičko ispitivanje posebnog svadbenog običaja, zemljopisno ograničenog na Bosnu, dalmatinsko zaleđe i Liku, u kojemu se 'vukovi' upravo u trenutku defloracije pojavljuju kao glavni obredni likovi. Unatoč relativnom obilju potvrda i opisa u etnografskoj literaturi, običaj *vukova* – koji se ovisno o raznim lokalnim manifestacijama i performativnim modalitetima može označiti kao 'obred', 'obredni ophod', 'igra' ili 'ples' – dosad nije bio predmetom sintetičkih-deskriptivnih istraživanja ni dubljih etnoloških ili etnolingvističkih analiza s gledišta kulturne semantike i pragmatike. ValORIZACIJU postojećih interpretacija *vukova* omogućit će pregled relevantnih etnografskih podataka uz označavanje glavnih značajki i varijacija ovog običaja, kao i komponenata i elemenata verbalnih, predmetno-akcijskih i vremenskih kodova u njegovoj izvedbi.

### Faktografija i komponentna analiza

Običaj *vukova* potvrđen je, bez etničkih ili vjerskih razlika, na cijelom području od Zvornika i Srebrenice na istoku do Like i šibenske okolice na zapadu; sjevernu, odnosno južnu granicu zemljopisne rasprostranjenosti čine Bosanska krajina i crta Tomislavgrad (Duvno) – Višegrad, iako su izolirani primjeri zabilježeni u Hercegovini (u selima Lipno i Vitina kraj Ljubuškog). *Vukovi* se prema tome mogu označiti kao sjevernodinarski, poglavito bosanski običaj; najveću koncentraciju nalazimo u zapadnoj Bosni (usp. Kajmaković 1963:88-89; 1974:634; Škaljić 1953:221), gdje su sačuvani u više-manje potpunu obliku do sedamdesetih godina 20. stoljeća.<sup>31</sup> Običaj se smatra 'arhaičnim' (Škaljić 1953:221; Rakita

<sup>29</sup> Na važnu ambivalentnost odnosa između mlade ili 'novostečene snahe' i djevera upućuju i sljedeće izreke i poslovice: *Do pasa moja, a od pasa njegov* (šaljiva izreka djevera kad miluje mladu); *Sebi ruke, đever* (*tuđa je snaa*)! (kad netko dira tuđe stvari); i *Pijanoj snai(ci) mili đeverovi (đeveri)* (Vlajinac 1975:134).

<sup>30</sup> Dalje o ulozi djevera u ženidbenim običajima, m.o. vidi Zovko 1902:372; Schneeweis 1961:77; *Kodovi* 3/1998, *passim*; u općem slavenskom kontekstu, v. *Slavjanske drevnosti* II, s.v. *družka*.

<sup>31</sup> Pregled izvora: Petranović 1870:222 (Kosovo u Dalmaciji); Lilek 1898:33, 76 (razna mjesta u Bosni); Carić 1900:356-358 (šibeničko zaleđe, Dalmacija); Rađenović 1923:182 (Krnjeuša kod Bosanskog Petrovca); Dorđević T. 1933:14-16; 1958/I:234 (Bosanski Petrovac i Bugojno, Bosna); Pečo s.d.:67 (Janj, Bosna); Filipović 1949:162-163 (Visoko, Bosna); 1953:345 (Rama, Bosna); 1967:299-305, 325 (zapadna Bosna); 1969:105 (sjeveroistočna Bosna); Škaljić 1953:216-221 (Jajce i Janj, Bosna); Krausel 1955:156 (Medak u Lici); Bonifačić Rožin 1955a:6; 1956:2;

1985:237); godine 1900. je navodno postojao već "više od 90 godina" (Carić 1900:357). Prva, doduše indirektna referenca na 'vukove' kao obredne likove na svadbi nalazi se u raspravi iz 1870. o srpskim narodnim običajima u istočnoj Bosni.<sup>32</sup>

Nazivi za običaj i za njegove izvođače uglavnom se poklapaju; pored *vukova*, alternativni lokalni nazivi uključuju *vuci* (kod Srba u okolici Livna: Kajmaković 1961:213; u Kupresu: Petrović 1981:166), *vučići* (kod Muslimana u Šipovu kraj Jajca: Škaljić 1953:220), *vukovije* (Zvornik i Srebrenica: ibid.:221), kao i ustaljene sintagme tipa *viju vukovi* (u livanjskom kraju: Kajmaković 1961:209) i *vaćaju se vukovi* (Lipno i Vitina u Hercegovini: Milićević J. 1957-1958:68). Za aktivno sudjelovanje u običaju zabilježena je fraza *ići/doći u vukove* (Carić 1900:357; Rađenović 1923:182; Đorđević T. 1933:15; 1958/I:234; RSANU, s.v. *vuk*).

U pravilu, *vukovi* se sastoje isključivo od neoženjenih momaka, mladoženjinih vršnjaka (koji mogu a i ne moraju biti njegovi prijatelji) bilo iz njegova ili iz okolnih sela i zaselaka (bez etničkih ili vjerskih distinkcija), koji nisu u rodbinskoj vezi s mladencima i ne pripadaju pozvanim gostima na svadbi (v. m.o. Lilek 1898:33, 76; Carić 1900:357; Rađenović 1923:182; Đorđević T. 1933:15; 1958/I:234; Škaljić 1953:221; Kajmaković 1961:209; 1974:634; Rakita 1985:238-239).<sup>33</sup> Broj *vukova* nije podložan posebnim ograničenjima i može varirati od nekoliko do čak 60 (usp. Škaljić 1953:217; Rakita 1985:238; Filipović 1949:163); iz različitih sela istodobno zna doći i više skupina (npr. u okolici Duvna/Tomislavgrada: Filipović 1967:325). Vanjski izgled nije determinativan za prepoznavanje sudionika kao 'vukova'; na 'vučji' identitet u prvome redu upućuju njihovo obredno nazivlje i ponašanje na svadbi (v. dalje). Rijetko se ističe da su prurušeni (Rama u zapadnoj Bosni, bez daljnjih specifikacija: Filipović 1953:345) ili da su im zacrnjena lica

---

1958a:6 (Lika i dalmatinsko zaleđe); Milićević J. 1957-1958:68 (Hercegovina); Kajmaković 1961:205-217 (Livanjsko Polje, Bosna); 1962:153, 156 (Imljani, Bosna); 1963:88-89 (Bosna i Hercegovina); 1964:200 (Žepa, Bosna); 1974:634 (Bosna); 1978:65, 74, 80, 84 (Derventa, Bosna); 1987:217 (Tešanj, Bosna); Fabijanić, Kajmaković 1970-1971:161 (Breza, Bosna); Kulišić 1970:16-17 (Bosna); Rakita 1971:49; 1985:237-239 (Janj, Bosna); Čajkanović 1973:282 (Bosna); Petrović 1981:166 (Kupres, Bosna); RJAŽU, s.v. *vuk*; RSANU, s.v. *vuk*. Ines Lasić (1999:149-150) daje pregled arhivske i neobjavljene terenske građe o *vukovima* u Lici.

<sup>32</sup> Petranović 1870:222: "Prvu večer po vjenčanju najprostijem se načinom združiti mladoženja sa nevjestom. (...) [S] njom prenoći spokojno, niti moraju slušati dreku i vijanje vukova na svojim vratima, kao što to biva po nekijem mjestima u Dalmaciji, kao u Kosovu [južno od Knina u dalmatinskom zaleđu, P. P.] i t.d."

<sup>33</sup> U nekim se izvorima i raspravama *vukovi* nerazlikovano opisuju kao "muškarci" (Filipović 1953:345), "gomila veselih mladih ljudi" (Čajkanović 1973:282) i čak "momci i djevojke" (RSANU, s.v. *vuk*). U okolici Drniša u Dalmatinskoj zagori, *vukovi* su "oni koji dođu iz sela kad se netko ženi" (Bonifačić Rožin 1956:2), što implicira da ne pripadaju svatovima i da nisu u rodbinskoj vezi s mladencima. U Metku u Lici *vukove* zovu i *nezvani gosti* (Krausel 1955:156). U Brezi u središnjoj Bosni, ulogu *vukova* u šezdesetim godinama 20. stoljeća preuzeli su dječaci: Fabijanić, Kajmaković 1970-1971:161.

(Petrović 1981:166); u šibenskom zaleđu dolazili su obučeni u najljepšu narodnu nošnju (Carić 1900:357).

Odlučan faktor za determiniranje semantike i pragmatike većeg broja varijanata čini vrijeme u koje se *vukovi* pojavljuju na svadbi. Većina izvora nedvosmisleno tvrdi da *vukovi* dolaze netom poslije svođenja mladenaca, tj. u trenutku prvog spolnog kontakta i defloracije.<sup>34</sup> Kod hrvatsko-katoličkog stanovništva u jajačkom kraju u Bosni *vukovi* se pojavljuju čim djevojke otpjevaju pjesme 'mladoženji/vuku' pred vratima ložnice (v. navedeno: *Lipi Ivo, iza gore vuče, / Ne daj Mari prespavati muče*, Škaljić 1953:217). Na mjestima gdje je obred izgubio na značenju ili gdje se konstatira znatna redukcija njegovih funkcija, vremenska je odredba svedena na "u toku večeri" ili "za vrijeme večere" (Rama i Duvno/Tomislavgrad u zapadnoj Bosni, Lovinac i Medak u Lici: Filipović 1953:345; 1967:305; Bonifačić Rožin 1955a:6; Krausel 1955:156). Ipak, u šibenskoj okolini krajem 19. stoljeća *vukovi* nisu obvezatno morali doći u trenutku svođenja, nego ih se općenito moglo očekivati "od zalaska sunca, za vrijeme večere"; Carić, s druge strane, naglašava njihovo naglo pojavljivanje, što je dovelo do lokalnoga izraza *banuo kao vuk* (kad se netko iznenada odnekle vrati; Carić 1900:357). Osim toga, Carić je jedini koji priopćuje dva daljnja uvjeta za izvedbu običaja, naime kad nijedna od obitelji na svadbi nije u žalosti, i kad se priređuje obilna večera; drugim riječima, *vukovi* ne dolaze kad znaju da ih neće obilato častiti (ibid.).<sup>35</sup>

Ponašanje i radnje *vukova* sastoje se iz različitih performativnih elemenata i komponenata koji se po značenju, funkciji i formi mogu smatrati ili obrednim sekvencama, posebnim obredima, ili dramskim scenama. Složenost je nekih varijanata u simultanosti raznih (verbalnih, akcijskih, mimičkih) referiranja na kontekst svadbe (a osobito faze prvog spolnog dodira) kao obredno i društveno obilježenog događanja s jedne strane, i na funkcije i namjere (i magijske i socijalne i utilitarne) koje se ugrađuju u pragmatiku obreda *vukova* s druge. U obrednoj i dramskoj djelatnosti *vukova* razlikujemo tri semantičko-pragmatičke razine koje se međusobno mogu preklapati, i koje odgovaraju različitim značenjskim i funkcionalnim aspektima obreda, naime: (1) obilježavanje trenutka defloracije, uz erotske i opscene asocijacije; (2) narušavanje svadbe za vrijeme njezine kulminacije, često pokrenuto 'napadom na mladoženjinu kuću', i ostvareno destruktivno i (opet) opsceno obilježenim ponašanjem; i (3) traženje nadoknade (u jelu, piću ili novcu). Posljednja se razina podudara sa socijalno-utilitarnom motivacijom običaja u svim njegovim

<sup>34</sup> Lilek 1898:33, 76; Rađenović 1923:182; Đorđević T. 1933:15-16; 1958/I:234; Pećo s.d.:67; Filipović 1949:163; Škaljić 1953:217, 219, 221; Miličević J. 1957-1958:68; Bonifačić Rožin 1958a:6; Kajmaković 1961:205, 209, 213, 215-217; 1963:88; 1964:200; 1978:65; 1974:634; Fabijanić, Kajmaković 1970-1971:161; Rakita 1971:49; 1985:237-238; Petrović 1981:166.

<sup>35</sup> Čajkanović isto tvrdi da *vukovi* "[k]ad se čuje da je djevojka isprošena, dolaze pred njenu kuću" i "pokušavaju da prave lom i nered (onako kako se to inače radi o svadbi)" (1973:282). Za ovo, međutim, nismo našli potvrda u etnografskoj literaturi.

manifestacijama; ova je motivacija i jedina koja preostaje pri gubitku obredno-magijskih funkcija, kad se običaj svede na 'svadbenu igru ili ples'.<sup>36</sup> 'Lokativni kod' obreda tijesno je povezan sa gore spomenutim komponentama i aspektima ponašanja: aktivnost vukova u prvome se redu koncentrira na ložnicu mladenaca i u širem je smislu usmjerena na cijelu kuću gdje se održava svadba.

Za detaljniju analizu konkretnih realizacija *vukova*, odnosno sekvenci po kojima se odvija obred, korisnim polazištem mogu služiti najobuhvatniji etnografski opisi iz središnjih predjela Jajca i Janja (centralnozapadna Bosna: Škaljić 1953:216-221; Rakita 1971:49; 1985:237-239), pri čemu se paralele i razlike sa drugim zapisima mogu označiti u daljnjem tekstu. Po svemu sudeći, izvedbe *vukova* zabilježene na drugim mjestima u Bosni, Lici i Dalmaciji većim su dijelom 'reducirane' varijante koje se donekle mogu smatrati izborima i kombinacijama elemenata obreda *vukova* u Jajcu i Janju; ukupni sustav i tijek obreda, međutim, u većini slučajeva uglavnom ostaje neizmijenjen.<sup>37</sup> U prvoj varijaciji obreda, zapisanoj kod srpsko-pravoslavnog stanovništva u selima Janja i Jajca, *vukovi* se pojavljuju pred vratima ložnice neposredno poslije svođenja mladenaca; uhvativši jedan drugoga za remen, čine lanac i tako kreću u obilazak mladoženjine kuće, zavijajući ("kao vukovi": Škaljić 1953:217; "k'o pravi vuci": Rakita 1971:49; 1985:238), pjevajući i praveći bezobrazne šale o mladencima (Rakita 1971:49). Kad se vrate pred bračnu sobu, opet zavijaju i počinju silno lupati na vrata; onda, ponovno obilazeći zgradu, nastavljaju galamiti lupajući na prozore, vičući mladencima i "upućujući im pogrdne riječi" (Rakita 1985:238). Za vrijeme obilaska *vukovi* viču i sljedeću formulnu prijetnju: *Okolo, vuče, čuvaj mladu momče; čuvaj ovcu da ti je vuci ne iziju* (Škaljić 1953:217); sličnim se uzvicima mogu obratiti mladoženji i dok lupaju na vrata ložnice (odn. *O momče, čuvaj dobro mladu, čuvaj ovcu da je vuci ne odnesu* ili *O momče, čuvaj mladu, čuvaj dobro ovcu da ti je vuci ne ukradu*: Rakita 1971:49; 1985:238). Riječi što ih *vukovi* upućuju mladoj, kako komentira zapisivač, nepristojne su do te mjere da ih se nije usudio priopćiti (Rakita 1985:238). Kad prestanu navaljivati na mladence, *vukovi* se pridružuju svatovima, koji su nastavili slavlje bez mlade i mladoženje; tamo još nastoje za 'taoce' uzeti kuma, djevera i mladoženjina oca, od kojih traže darove za otkup slobode. Najzad, mladoženjina ih rodbina časti obilatom večerom, poslije čega se *vukovi* vraćaju svojim kućama.

<sup>36</sup> 'Igrane varijante' obreda, koje su zabilježene uglavnom na periferiji zemljopisne rasprostranjenosti *vukovi*, označit ćemo u daljnjem toku teksta.

<sup>37</sup> Unatoč sugestivnoj formulaciji, ovdje je posrijedi čisto tipološko razmatranje koje ne implicira definitivnu tezu o relativnoj starosti ili većoj izvornosti određenih varijanata obreda spram drugih. S obzirom na zemljopisnu rasprostranjenost *vukova*, središnja pozicija i razrađeni značaj zabilježenih varijanata u nekom kraju, doduše, uputili bi na Jajce i Janj kao prvobitnu 'maticu' ovoga obreda/običaja. Međutim, povijesno-etnološka rekonstrukcija obreda u izvornom obliku, za razliku od sinkronijske rekonstrukcije njegove semantike i pragmatike, ostaje izvan dosega ove studije.

U velikom broju jajačkih i janjskih sela potvrđena je izvjesna hijerarhija među vukovima, koja se uglavnom sastoji u atribuciji posebne titule, apelacije ili uloge prvom 'vuku' (koji vodi 'lanac'), a često i zadnjemu. Razni lokalni nazivi zabilježeni za 'prvog' i 'zadnjeg vuka' jesu: *kolovođa* ili *prvi vuk*, odnosno *zadnji vuk*; *prvi vuk*, odnosno *stražnji vuk*; i *ceribaša*, odnosno *kuja*. U Bugojnu (južno od Jajca) potvrđeni su i termini *vukbaša*, odnosno *kuja* (Đorđević T. 1933:15). Kod muslimanskog stanovništva dnolučkih planina (blizu Jajca), prvi se od *vukova* zove *stari vuk*, dok zadnji ne nosi posebno ime (Škaljić 1953:219). Obrnuto, u drugim se selima prvi 'vuk' može zvati *kuja* (u Dobretićima i cijelom Pugarju: *ibid.*:217). Kad se zamišlja kao 'ženka', međutim, glavnom se liku češće dodjeljuje apelacija *vučica*, npr. kod hrvatsko-katoličkog stanovništva iste regije (*ibid.*); ova je 'uloga' zabilježena još na trima drugim mjestima u Bosni, naime u okolici Kupresa i Sarajeva (bez naziva za 'zadnjega vuka': Filipović 1949:163; 1953:345; Petrović 1981:166). Drugi se sudionici bez daljnijega zovu *vukovi* (*vuci*, *vučići*, *vukovije*). U ostalim, periferijskim krajevima običaja u Bosni, Dalmaciji i Lici ne nailazimo na posebne nazive za 'vođu' vukova ni za 'zadnjega u lancu'. Što se tiče predmetnih atributa ovih vučjih likova, spomenimo da vođa *vukova* na nekim mjestima nosi štap, batinu ili motku (Đorđević T. 1933:15; Filipović 1949:163; Škaljić 1953:221; Milićević J. 1957-1958:68); a u jednom se primjeru tvrdi da je lik 'vučice' zaista prerušen u vučicu (bez daljnijeg objašnjenja: Filipović 1949:163).

U opisanim obrednim sekvencama ova dodatna hijerarhija među vukovima, čini se, poglavito ima teatralnu funkciju koja u prvome redu pojačava zabavnu vrijednost odigranih 'scena'.<sup>38</sup> Uloga 'prvog vuka', međutim, pridobiva nešto veću važnost i autoritet u drugoj, razrađenijoj varijanti obreda, u kojoj 'narušavanje svadbe/bračne noći' slijedi tek nakon organizirane povorke *vukova* kroz selo gdje se svadba održava; vođa pritom nastupa kao glasnogovornik cijele družine. U većem broju hrvatsko-katoličkih jajačkih sela *vučica* ili *kuja* s *vukovima* kao 'mladunčadi' obilazi kuće vičući *Daj nam udijeli ovim našim štenadima* dok *vukovi* iza 'nje' laju i zavijaju, na što im iz svake kuće iznose hranu. Po obilasku sela stižu do mladoženjine kuće, gdje se odigrava sličan scenarij kao u prethodnoj varijanti obreda. Međutim, izvedba *vukova* ovaj put sadrži neke dodatne zanimljivosti. Početna sekvenca u kojoj *vukovi* galame, laju i zavijaju pred vratima bračne ložnice dolazi kraju kad sâm mladoženja *vukovima* iznese pitu. Škaljić se ne izjašnjava o opscenim ili erotskim aluzijama u verbalnom ponašanju *vukova* u ovoj fazi, ali se one

<sup>38</sup> Tako se za vrijeme 'kruženja' oko kuće redovito odvijaju šaljivi dijalozi između prvoga i zadnjega *vuka*, uz 'masna' upućivanja na svadbene goste. Ove glasne konverzacije istodobno služe prisiljavanju svatova na darove, kao u sljedećem standardnom dijalogu između *zadnji vuk* i *prvi vuk*: - *O, prvi vuče!* - *Šta je.* - *Šta si ulovio?* - *Ulovio kumovu plosku.* - *Šta ćeš od nje?* - *Po družini povući;* na to kum odmah 'prvom vuku' mora izručiti svoju *plosku* s alkoholom, inače počinju vikati stvari "da ga osramote" (Škaljić 1953:217; usp. Rakita 1985:238).

svakako ostvaruju na akcijskoj razini u sljedećoj 'sceni'. Naime, *vukovi* zatim poduzimaju napad na mladoženjinu kuću koji se, u datom kontekstu, teško može interpretirati drukčije nego kao imitacija spolnog čina i defloracije za vrijeme bračne noći: *vukovi* se u lancu "proguraju triput kroz kuću tamo 'vamo", pri čemu obaraju sve što im se nađe na putu (Škaljić 1953:217). Lanac *vukova* ovdje očito predstavlja muški spolni organ, dok kuća kroz koju se 'proguraju' simbolizira ženski spolni organ i maternicu. Najzad (ponekad se još odigrava scena u kojoj *vukovi* zauzimaju jedan dio kuće),<sup>39</sup> mladoženjin otac iznosi pred kuću rakiju i hranu, poslije čega *vukovi* prestaju gnjaviti svatove (ibid.). Jednostavnija je verzija ove druge varijante obreda *vukova* zabilježena u muslimanskim selima oko Jajca (u dnolučkim planinama). I ovdje *vukovi* (na čelu sa *starim vukom*) prvo kreću u obilazak kuća u selu skupiti hranu, vičući imperativne formule tipa *Ej, domaćine, izbaci iz kuće što ima tamo vučije*. Kad stignu na svadbu, viču mladoženji (koji se nalazi u ložnici sa mladom) "Ej, jesi l' živ?"; onda se pozivaju u kuću, gdje pjevaju i galame dok im ne dadu večeru (Škaljić 1953:219-220).

Treća i zadnja varijanta običaja u istome kraju može se smatrati znatno reduciranom ili 'razrijeđenom' verzijom prethodnih: u selu Šipovu se sudionici (koji se na tom mjestu zovu *vučići*) okupljaju oko vatre ložene u dvorištu ili na livadi blizu kuće gdje se održava svadba; tamo zavijaju i prave buku dok im domaćin ne donese večeru. Ako predugo moraju čekati, "dignu se da obaraju kuću". Kad pojedu, ugase vatru i pridruže se svatovima u plesu (Škaljić 1953:220).

Opisi obreda *vukova* u Jajcu i Janju se sada mogu dopuniti podacima iz drugih zapisa kako bi se pružio sustavni pregled i analiza najvažnijih komponenata strukture, sadržaja i izvedbe u ponašanju i radnjama *vukova*, što zajedno s prijašnjim razmatranjima o vremenskim odlikama te apelacijama, statusu, izgledu i ulogama 'aktera' može stvoriti uvjete za detaljniju rekonstrukciju semantike i pragmatike obreda. Kao što je već spomenuto, vanjski izgled sudionika ne određuje njihovu prepoznatljivost kao 'vukova'; veći dio ostalih izvora izričito potvrđuje da *vukovi* svoj obredno-simbolički identitet (na koji, naravno, upućuje i konvencionalno nazivlje) od samoga početka izražavaju tako da zavijaju kao vukovi. Ovo mogu raditi ispred ili oko kuće gdje se održava svadba, na samim vratima bračne ložnice, i – u određenim slučajevima – za vrijeme obilaska drugih kuća u selu.<sup>40</sup> Na nekim mjestima zavijanje čini čak i jedinu komponentu u izvedbi obreda: u Brezi kraj Sarajeva i na Livanjskom Polju npr., kad se odvedu mlada i mladoženja, *vukovi* (*vuci*) bi počeli zavijati oko kuće dok im se otamo ne izbaci zavežljaj hrane ili dok

<sup>39</sup> Npr. u Dobretićima, gdje *kuj*a šipkom na podu u kući povlači crtu i kaže "Dovle je naše" (Škaljić 1953:217).

<sup>40</sup> Petranović 1870:222; Pećo s.d.:67; Đorđević T. 1933:15; Filipović 1949:163; 1953:345; Bonifačić Rožin 1958a:6; Kajmaković 1961:209, 213, 215; 1964:200; Fabijanić, Kajmaković 1970-1971:161; Petrović 1981:166.



im kum ne iznese večeru (Fabijanić, Kajmaković 1970-1971:161; Kajmaković 1961:213, 215).

Jednokratna je ili ponovljena sekvenca u kojoj *vukovi* u 'lancu' kruže oko mladoženjine kuće (ili oko ložnice kad je odvojena od kuće), čini se, fakultativna komponenta obreda, koja je izvan janjske regije (vidi i Pećo s.d.:67) zabilježena samo dvaput (Visoko i Rama: Filipović 1949:163; 1953:345). S druge strane, opscene i/ili erotske aluzije u verbalnoj djelatnosti *vukova* kod ložnice (a koje se, kao što smo vidjeli, katkad znaju pomaknuti na akcijsku razinu) na drugim se mjestima više puta, doduše neizravno, potvrđuju. Nedostatak nedvosmislenih podataka o eventualnom standardnom oblikovanju ovih verbalnih aluzija može se pripisati ustručavanju etnografa i istraživača koji su promatrali i opisivali običaj. Tako npr. čitamo da *vukovi* prave "vrlo neslane i nepristojne primjedbe" kraj vrata ložnice (Bosanski Petrovac: Radenović 1923:182; Đorđević T. 1933:15; 1958/I:234), da grde mladu i mladoženju "na sve moguće načine" (na raznim mjestima u Bosni: Lilek 1898:76), ili da *vukovi* "počnu da ga [mladoženju, P. P.] zafrkavaju kojekakvim dobacivanjima" (u Janju: Pećo s.d.:67); u Bugojnu, gdje se obred pretvorio u svadbenu igru ili ples, *vukovi* pjevaju opscene pjesme (bez daljnjih navoda: Đorđević T. 1933:15). Za verbalne formule što ih *vukovi* viču oko kuće ili blizu ložnice u janjskom kraju – a koje aktualiziraju erotske konotacije metaforičke predikacije *stjecatelj mlade : mlada :: vuk : ovca*<sup>41</sup> – nisu zabilježene daljnje paralele ili varijacije.

Obvezatna komponenta ponašanja koja se pojavljuje u svim zapisima o obredu sastoji se u tome da *vukovi* – osim što zavijaju kao vukovi – prave buku na sve moguće načine: viču, pjevaju, lupaju na vrata i prozore i udaraju na lonce i bubnjeve;<sup>42</sup> ponegdje i pucaju (Lika: Bonifačić Rožin 1955a:6). Buka i galama *vukova* u prvom se redu koncentrira na ložnicu mladenaca (Petranović 1870:222; Radenović 1923:182). U okolici Bosanskog Petrovca *vukovi* lupaju na krov spavaće sobe tako snažno da sve počne pucati (Lilek 1898:32; Đorđević T. 1933:16; 1958/I:234); u visočkom kraju *vučica* svojim štapom udara na vrata i prozore za vrijeme obilaska *vukova* oko kuće (Filipović 1949:163). Indikativno je za važnost takve aktivnosti u kontekstu bračne noći da se u nekim ličkim selima obredni likovi koji se u tom trenutku pojavljuju umjesto *vukova* upravo zovu *momci-bučari*; ovi bi momci "bučali, vijali oko štale [gdje je smještena ložnica, P. P.]" (Bonifačić Rožin 1955a:5). U Zvorniku i Srebrenici izvedba *vukovija* (kako se tamo zovu) isključivo se sastoji od vike i buke što traje otkad se mladenci odvedu dok se za 'vukove'

<sup>41</sup> O očiglednoj vezi između obreda *vukova* i 'stočnog diskursa' ženidbenih običaja v. dalje. Vidjeli smo da se u istim krajevima, od prosidbe pa nadalje, na mladu upućuje kao na 'ovcu' (a na njezina brata kao na 'čobana') i da mladina rodbina na dan svadbe pokušava odbiti svatove govoreći da je 'vuk pojeo ovcu'.

<sup>42</sup> Npr. Petranović 1870:222; Lilek 1898:32, 76; Carić 1900:357; Radenović 1923:182; Đorđević T. 1933:16; 1958/I:234; Filipović 1949:163; Škaljić 1953:221; Bonifačić Rožin 1958a:6; Kajmaković 1974:634.

iz kuće izbaciti zavežljaj hrane (Škaljić 1953:221). Bučanje i galamljenje, međutim, ako i jesu bitna komponenta obreda *vukova*, nisu tipični samo za *vukove* nego su na cijelome zapadnobalkanskom području uobičajen oblik ritualnog ponašanja kojim se obilježava prva bračna noć (v. dalje).

Vika i buka stvaraju efekt narušavanja svadbe i često su dio zabilježenih sekvenci u kojima *vukovi* kreću u napad na mladoženjinu kuću, pri čemu više puta i otimaju svatove da bi od njih izvukli darove (usp. Kajmaković 1963:88; 1974:634). Na nekim mjestima *vukovi* ruše ograde oko kuće (Filipović 1953:345; Krausel 1955:156), pale slamu (Krausel 1955:156; usp. Bonifačić Rožin 1955a:6) ili kradu kokoši (Filipović 1967:301). U Bugojnu i Visokom vodeći vučji lik štapom udara svakoga tko mu se nađe na putu (Đorđević T. 1933:15; Filipović 1949:163). Od onih koje *vukovi* zadržavaju i 'muče' – obično svekar i kum, ponekad i svekrva – očekuje se da se otkupe hranom i pićem, ili pak novcem (Filipović 1953:345; 1967:301; Bonifačić Rožin 1955a:6; 1956:2; Kajmaković 1961:213, 215; Petrović 1981:166). U Metku u Lici, gdje se *vukovi* pojavljuju nešto ranije za vrijeme svadbene gozbe (tj. prije svođenja mladenaca), nastoje ukrasti jednu od mladinih cipela, koju mora otkupiti djever (Krausel 1955:156). U pravilu, *vukovima* se sve bezuvjetno mora pustiti na volju; ako se ometu na bilo koji način, mogu doslovno srušiti dijelove kuće ili počinjati pjesmama vrijeđati domaćina ili svatove koji se odbijaju otkupiti (Filipović 1953:345; Bonifačić Rožin 1956:2); u Janju znaju za inat zaklati ovcu ili čak vola (Pećo s.d.:67). Uglavnom se *vukovi* puštaju u kuću (kao u Jajcu i Janju, v. navedeno); na određenim mjestima pak po 'lokativnoj zabrani' ne smiju ući u kuću nego moraju cijelo vrijeme ostati u dvorištu (Šibenik, Lovinac u Lici, i Livanjsko Polje: Carić 1900:357; Bonifačić Rožin 1955a:6; Kajmaković 1961:213).

Obred se beziznimno završava kad se *vukovi* 'smire' općom nadoknadom u hrani i piću (rijetko i novcu: Pećo s.d.:67) od mladoženjine rodbine (bez obzira na otkupnine što su ih dali pojedinačni svatovi); kad se najedu, napuštaju svadbu. Nadoknadu u nekoliko primjera uručuje mladoženjin otac ili kum odmah poslije 'scene na vratima ložnice' (Rađenović 1923:182; Đorđević T. 1933:15; 1958/I:234; usp. Kajmaković 1961:209); ponekad je *vukovi* dobivaju kroz prozor ložnice od same mlade ili mladoženje ("kod Muslimana u Bosni": Kajmaković 1963:88; Žepa, Bosnia: Kajmaković 1964:200). Često se nadoknada sastoji od zavežljaja hrane i pića zvanog *top* ('bale, bundle'), koji se *vukovima* iznosi ili izbacuje iz kuće (Kajmaković 1961:209; 1963:88; 1964:200; 1974:634; Fabijanić, Kajmaković 1970-1971:161). Na drugim se mjestima priprema obilata večera (Kajmaković 1961:213-217; Petrović 1981:166; usp. Đorđević T. 1933:15) od koje *vukovi* jedu i piju koliko mogu (Petrović 1981:166). Tamo gdje obred uključuje ophod kroz selo, *vukovi* se mogu koristiti skupljenom hranom da sebi prirede gozbu u

mladoženjinom kući (Kupres, *ibid.*).<sup>43</sup> U okolici Duvna/Tomislavgrad, mladoženjina bi rodbina *vukovima* darivala posebnu pitu (Filipović 1967:325); a u šibenskom zaleđu *vukovima* bi se dalo ponešto od svakog jela sa svadbenog stola (Carić 1900:357).

Vidjeli smo da u nekima od varijanata obreda u Jajcu pojavljivanju *vukova* na svadbi prethodi povorka kroz selo, u kojoj prošnja ili zahtjev za hranom ima više-manje ustaljeni oblik. Tri su daljnja primjera takvih povorki u obredu *vukova* zabilježena drugdje. U Rami, u zapadnoj Bosni, *vukovi* za vrijeme obilaska kuća zavijaju, na što im nude hranu i piće; 'plijen' se na kraju podijeli među sudionicima i pojede (Filipović 1953:345). Verbalne upitne ili imperativne formule, izgleda, pojavljuju se i u procesijama *vukova* u Visokom (sjeverno od Sarajeva), ali ih etnograf na žalost navodi u neupravnom govoru, ističući kako svugdje traže da im se donese slatka i slana hrana "da se najedu"; *vukovi* onda počinju 'vijati' dok im domaćin ne udovolji (Filipović 1949:163). U jednoj naročitoj varijanti takvih povorki iz Kupresa (u zapadnoj Bosni), s druge strane, zahtjev je *vučice* za hranom razrađen u nekoliko stihova, koji se svaki put upućuju domaćici, na što ostali sudionici opet zavijaju: *Domaćice daj nam nešto/ U svake druge po dvoje, po troje decel/ A u mene tridesetiroje/ Udeli mi nešto* (Petrović 1981:166). S obzirom na sadržaj ovih stihova u datom kontekstu svadbe i predstojeće bračne noći, moglo bi se pretpostaviti da 'vučica' kao obredni lik ovdje mora simbolizirati – i stoga na magijski način stimulirati – neobuzdanu žensku plodnost.<sup>44</sup> Ipak, osim toga, čini se da ove procesije kao ritualne sekvence funkcioniraju neovisno o izravnom svadbenom kontekstu. Njihov oblik, sadržaj i svrhe uz to upućuju na križanje s drugim obrednim (kalendarskim i prigodnim) procesijama u kojima istaknutu ulogu igraju reference na vukove (a u kojima se obrnuto može aktualizirati ženidbena i svadbena simbolika); na ovu ćemo se 'interkulturalnost' nakratko osvrnuti na kraju rasprave.

Što se tiče komponenata i elemenata u izvedbi *vukova*, nužno je spomenuti posljednji podatak koji bi mogao biti važan za interpretaciju semantike i pragmatike obreda. Naime, po pojedinačnom zapisu iz sela Orguz u livanjskom kraju *čauš* ili *čavo* (tj. 'službena šaljivčina' među svatovima na svadbi) je taj koji se mora pobrinuti za to da svadba ne izmakne kontroli zbog ponašanja *vukova*; njegova je dužnost da im donese hranu ili da ih drži na sigurnoj udaljenosti dok se priprema večera (Kajmaković 1961:205, 209). Ovo je zanimljivo s obzirom da je po nekim izvorima – koje je doduše teško provjeriti – *čauš* na svadbama u Bosni i Hercegovini opremljen vučjim atributima (bez daljnjih specifikacija:

<sup>43</sup> U Lipnu i Vitini kraj Ljubuškog u Hercegovini, gdje se obred *vukova* pretvorio u igru koju organizira seoska mladež (također poslije svođenja mladenaca), samo pobjednik igra dobiva jesti i piti, tj. onaj koji se uspio držati 'vođe' dok je taj pokušavao iza sebe otresti 'lanac': Milićević J. 1957-1958:68.

<sup>44</sup> Usp. sljedeći blagoslov iz Slavonije koji uzvikuje stari svat kad odprati mladence do bračnog kreveta: *Od dvoje bilo troje! Jedan, dva, tri, ... do dvanajst bilo sinova!* (Filaković 1906:124).

Čajkanović 1973:179; navodno mu s kape visi vučji rep: Đorđević T. 1984/I [1930]:283; usp. Gura 1997:128).<sup>45</sup> Uostalom, općenito se pretpostavlja da je *čauš*, čije uglavnom opscene šale na svadbi stvaraju dodatnu zabavu, prvotno imao apotropejsku funkciju; slična se funkcija, kao što ćemo vidjeti, pripisuje i *vukovima*.<sup>46</sup>

## Interpretacije

Neadekvatnost dosad sugeriranih etnoloških i etnolingvističkih interpretacija glede značenja i funkcije svadbenoga običaja/obreda *vukova* može se pripisati kombinaciji dvaju čimbenika, naime korištenju nedostatnog broja izvora s jedne strane, i inzistiranju – prema promjenljivim potrebama znanstvene argumentacije – na nekim aspektima običaja na račun ostalih s druge. Na temelju prethodnog analitičkog pregleda i prijašnjih razmatranja o simboličkom diskursu ženidbe i svadbe, navedene interpretacije sada mogu biti predmetom kritičke valorizacije. *Vukovi* su se uzastopno interpretirali polazeći od: (1) hipoteze o vodećoj ulozi vuka u kultu mrtvih – kao pretpostavljenom izvornom temelju (poganske, srpske) narodne religije – zbog čega bi *vukovi* na svadbi predstavljali i/ili zastupali 'pretke'; (2) apotropejske simbolike vuka (u narodnoj magiji), a zato i ovih vučjih likova, što bi donekle objašnjavalo izofunkcionalnost *vukova* i drugih obreda koji obilježavaju bračnu noć kao kulminaciju svadbe; (3) referenci na otmicu u obredu, što implicira da se socijalno-simbolička funkcija obreda može sastojati u 'pomirenju' vršnjaka koji su mogli položiti pravo na mladu; i (4) erotske simbolike odnosa 'vuk : stoka'. Abdulah Škaljić jedini je istraživač koji iznosi razne moguće interpretacije i tako *de facto* upućuje na slojevitost ili polisemiju

<sup>45</sup> Na svadbama u Jadru u zapadnoj Srbiji *čauš* navodno na kapi nosi vučji rep, a između nogu umjetan falus; Gura (1997:128) pri tome upućuje na *Tradična svadba u Slovanov J. Komorovskog* (Bratislava, 1976:107), izvor čiju pouzdanost o tome, na žalost, nismo mogli provjeriti. Čajkanović ne spominje izvore i Đorđevićeva referenca na odrednicu *ženidba* u Karadžićevu *Srpskom rječniku* ispada netočna. Bez obzira na ovo, životinjske kože su redovan dio opreme i atributa *čauša* (Bosna, Kajmaković 1963:81).

<sup>46</sup> Stoga bi mogla biti važna činjenica da se *čauš* na svadbama u Otoku u Slavoniji kiti *vučjom gorom* (kako se tamo zove divlja šimširovina), čije se lišće inače u narodnoj magiji koristi za tjeranje vještica (Lovretić 1897:217; 1902:118, 122, 186; 1917:154). Posebno o ulozi *čauša* na svadbi, vidi Knežević 1964. U Popovu Polju u Hercegovini, kao i u mnogim drugim zapadnobalkanskim krajevima, *čaušu* se plaća da izvodi svakojake (bezobrazne) šale i da pravi opscene geste i grimase, i na svadbi tako i dok svatovi s mladom putuju prema mladoženjinoj kući; ovo se izvodi radi zabave, ali i da se odvрати pozornost od svatova i njihovih konja kako ih ne bi urekli začuđeni pogledi (Mićović 1952:185, 194; usp. Đorđević T. 1984/I [1930]:282). Smatra se da se prvobitna funkcija *čauša* sastojala u otjerivanju demona koji bi mogli nanijeti štetu mladencima (Schneeweis 1961:64; Knežević 1964:341). Prema Čajkanoviću, *čauš* "nije (...) ništa drugo nego olicetvoreni predak" (1973:179; usp. Kajmaković 1963:82). U svadbenim običajima dalmatinskog otoka Iža u 19. stoljeću, međutim, *čauš* je imao puno praktičniju funkciju čuvanja mlade od otmice (Cvitanović 1964:54).

obreda *vukova*: u njega nalazimo djelomičnu argumentaciju za prva od tri navedena interpretativna pravca (Škaljić 1953:221).

Prije svega, treba izraziti ozbiljne rezerve u vezi s 'hipotezom predaka' Veselina Čajkanovića (nekritički preuzetom kod drugih, npr. Kajmaković 1961:209; Kulišić 1970:17; 1979:48), koju Škaljić navodi bez komentara (1953:221). Prema Čajkanovićevu mišljenju, *vukovi* su "očigledno *preci*, koji se javljaju u obligatnoj vučjoj formi, da bi uzeli učešće u jednoj porodičnoj svečanosti" (1973:282 [1932], kurziv u izvorniku). Ovaj zaključak, međutim, Čajkanović potpuno izvodi iz pretpostavke zasnovane poglavito na eksternom komparativno-mitološkom istraživanju u evolucionističkoj perspektivi da je vuk morao biti 'totemski predak' Srba, ili je bar predstavljao primarnu teriomorfnu manifestaciju vrhovnog božanstva u srpskom kultu mrtvih. Glavni je prigovor koji se ovdje na to mora iznijeti da Čajkanović, u svojoj interpretaciji onih oskudnih relevantnih etnografskih podataka kojima raspolaže, očito zanemaruje izravni obredni kontekst;<sup>47</sup> a upravo se u tom kontekstu svadbe i bračne noći može formulirati nekoliko prihvatljivijih interpretacija *vukova*.

Etnolozi i etnolingvisti inače pretežno naginju interpretiranju *vukova* na svadbi u smislu njihove moguće apotropejske funkcije, pri čemu se u prvome redu oslanjaju na element buke/galame u obilježavanju trenutka defloracije (Đorđević T. 1933:9, 14-15; Škaljić 1953:221; Rakita 1985:239; Radenković 1996:40). I na mjestima gdje običaj *vukova* nije zabilježen, buka i galama koje prave svatovi ili seoska omladina (bilo uz opscene aluzije ili ne) od davnina su bitna komponenta ritualnog ponašanja za vrijeme bračne noći.<sup>48</sup> Općenito se smatra da pucanje, vikanje, udaranje o kotlove i lonce i sviranje kraj ložnice mladenaca imaju odbojnu funkciju usmjerenu na zaštitu bračnog para protiv vraćanja i demonskih utjecaja, pošto je 'bučanje' jedna od uobičajenih procedura narodne magije kojima se otjeruju bolesti i demoni (*Slavjanske drevnosti* I, s.v. *bračnaja noč'*; Đorđević T. 1984/I:284-285 [1930]; 1933:9, 14-15; Radenković 1996:40). Dodatan argument koji sigurno podupire ovu interpretaciju *vukova* i uz to pruža objašnjenje za 'vučje' ponašanje obrednih likova, čini generalno apotropejsko značenje koje se dodjeljuje yuku u narodnoj magiji i medicini, na što u ovom kontekstu upućuju Škaljić (1953:221; usp. Rakita 1971:49) i – u novije vrijeme –

<sup>47</sup> Za kritiku Čajkanovićeve hipoteze u kontekstu običaja oko rođenja v. Plas 1998:57-58. Inače, kao što se uspostavilo u mojem doktorskom istraživanju, simbolika vuka i simbolika 'mrtvih' pokazuju izvjesne (uglavnom paradigmatičke) međusobne sličnosti koje, međutim, ne pružaju dokaz za potpunu identifikaciju *vukova* i mrtvih/predaka kao mitoloških likova.

<sup>48</sup> Npr. Lilek 1898:62, 76; Lovrić 1948:128; Đorđević D. 1958:478; Kulišić 1958:90; Kajmaković 1959:127, 129; 1978:80; Filipović 1969:105; o tzv. *momcima-bučarima* u Lici i o *čajušu*, v. navedeno.

– Radenković.<sup>49</sup> Iako se nedvojbeno dotiče bitnog semantičkog i funkcionalnog aspekta *vukova* na svadbi, 'apotropejska interpretacija' *in se* za sobom povlači rizik da se *vukovi* svedu na 'posuđeno značenje' iz djelokruga narodne magije, ako ne i na oblik obredne redundancije, budući da bi referiranje na vukove u ovoj perspektivi jedino služilo pojačavanju apotropejsko-magijske simbolike koja se u svadbenim obredima, sa *vukovima* ili bez njih, ionako ostvaruje. Uz to, ovakva interpretacija ne nudi zadovoljavajuće objašnjenje za očite verbalne i mimičke aluzije na otmicu i spolni čin kojima *vukovi* obilježavaju fizičku ratifikaciju braka.<sup>50</sup> U svjetlu dosad razmotrenih podataka ipak se čini plauzibilnijim da se metaforička predikacija *stjecatelj mlade : mlada :: vuk : stoka* (a uobičajena zbirna imenica *stoka* i jest ženskog gramatičkog roda) smatra primarnim motivacijskim faktorom i 'planom' za izvedbu obreda *vukova*; ovim bi se *vukovima* odalo priznanje kao izravnom performativnom izražaju bračne/ženidbene i seksualne simbolike vuka, odnosno njezine operativnosti unutar tradicijskog svjetonazora stočarskih kultura kojima pripada ovaj običaj.

Reference na otmicu u obredno-simboličkoj djelatnosti *vukova*, unatoč tome što su ih etnolozi više puta istaknuli, nisu se nikad interpretirale kao emanacija ili faktička potvrda relevantne kulturne predikacije. Naprotiv, prema evolucionističkim koncepcijama, koje ponegdje i dalje vode južnoslavensku etnološku praksu, ovaj se aspekt *vukova* uporno tretira kao puki prežetak drevnih ženidbenih običaja. Škaljić je, na primjer, osim što uočava moguću apotropejsku funkciju obreda, uvjeren da je u pitanju stari stočarski običaj koji bi se mogao dovesti u vezu s otmicom kao jednim od najstarijih vidova ženidbe (Škaljić 1953:221). Narodne egzegeze (motivacije, predaje, objašnjenja) o postanku i nazivu običaja, koje Škaljić navodi da bi potkrijepio ovu tezu, zanimljive su same po sebi. Tako se u Dobretićima kod Jajca tvrdi da u staro doba, kad bi se djevojka otela preko volje ili kad bi otišla bez odobrenja roditelja, momci iz sela bi se okupili, krenuli u napad na mladoženjinu kuću i "ugrabili je iz kuće isto onako kao što vukovi ovcu iz

---

<sup>49</sup> Škaljić upućuje na rasprostranjeno vjerovanje da se zli demoni boje vuka i da "bježe čak od imena Vuk" (1953:221). Na temelju opsežnog istraživanja o simboličkim kodovima južnoslavenske narodne magije, Radenković zaključuje da se u obredu *vukova* (odn. u Bosanskom Petrovcu) očituje simbolika vukova kao čuvara granice divljeg i socijalnog prostora te protivnika nečiste sile; prema Radenkoviću se nečista sila može pojaviti kao posljedica mladoženjina prvog spolnog kontakta s mladom (ako se shvaća kao 'otvaranje kapije ktorskog svijeta') ili zbog dovođenja mlade u novi rod, što je i oblik 'probijanja' granice divljeg/dalekog i socijalnog/bliskog prostora (1996:40). U vezi s apotropejskim značenjem/funkcijom vuka u običajima oko rođenja i u narodnoj (medicinskoj) magiji, v. i Plas 1998:48 i d.; 1999a:196-199; 2002.

<sup>50</sup> Doduše, i verbalnim i mimičkim opscenostima (tj. eksplicitnim referiranjima na spolni odnos i genitalije) se može pripisati apotropejska funkcija (o ulozi spolnih organa u magijskoj praksi v. Radenković 1996:42-44; *Slavjanske drevnosti* I, s.v. *genitalii*), ali ne bez zanemarivanja očite zabrinutosti oko potencije i plodnosti za vrijeme prve bračne noći.

tora ugrabe" (ibid.). Po sličnom pričanju zabilježenom u šibenskom zaleđu potkraj 19. stoljeća, *vukovi* su nekoć bili "kao pravi vukovi", napali bi mladoženjinu kuću da ukradu mladu za jednoga od njih što je na nju bacio oko; navodno, *vukovi* su najviše voljeli napadati svatove za vrijeme večere, što bi često dovodilo do krvavih borbi (Carić 1900:358; Škaljić, l.c.). Radmila Kajmaković pak u *vukovima*, naročito kad 'nadoknadu' uručuje sama mlada ili mladoženja, vidi običaj iz vremena kad su momci iz mladoženjine zajednice polagali izvjesna prava na mladu (1963:88); a za Špiru Kulišića iz ove pretpostavke, u kombinaciji s Čajkanovićevom 'hipotezom predaka', slijedi neosporivi zaključak da su *vukovi* generacija vršnjaka koja je prošla kolektivnu inicijaciju (1970:17). I Aleksandar Loma u obredu *vukova* (kao i u označavanju mladoženje kao 'vuka') u prvome redu nalazi potvrdu za vezu između 'ratničke inicijacije i ženidbe' kod hajduka kao paralele ili prežitka indoeuropskih *Männerbünde* ["muških saveza"], uzevši da je "moguće (...) normalni način ženidbe članova ratničkih družina bila oružana otmica devojke, obična u Srbiji do početka XIX v." (1998:211).

Ako i vrijedi uzeti u obzir mogućnost da su *vukovi* na svadbi ostatak ili prežitak arhaičnih ženidbenih rituala ili procedura – čija rekonstrukcija ovdje nije u pitanju – mora se uputiti na dvije bitne okolnosti u odnosu na metaforičku prirodu događaja, a odatle i simboličku poruku obreda, koje kod spomenutih istraživača, izgleda, nisu izazvale neko posebno zanimanje. Kao prvo, glavnu 'zaslugu' gore navedenih narodnih egzegeza, barem po mome mišljenju, ne treba vidjeti u dokazu koji bi mogli govoriti za arhaične ženidbene običaje, nego u tome da potvrđuju, i to na izravan i primjeren način, punu operativnost metaforičke predikacije *stjecatelj mlade : mlada :: vuk : ovca* u ženidbenim običajima *u trenutku kad su i zabilježene ove narodne egzegeze*. Kao drugo, jedva nam se može činiti uvjerljivim da se jedina funkcija simbolički opterećenog ritualnog događaja kao što je obred *vukova*, uz raznovrsnost njegovih referentnih i konotativnih značenja, sastoji u 'upućivanju na nekadašnje ženidbene običaje'; zar se zato *vukovima* na svadbi daje jesti i piti? Istina, referiranje na otmicu u izvedbi *vukova* smišljeno upućuje prema neoženjenim mladoženjinim vršnjacima koji su mogli položiti pravo na mladu (o analogijskom 'vučjem' statusu djevera v. prije) i koji su mogli biti prijetnjom za njezinu nevinost. Ali nije više nego logično pretpostaviti da obred *vukova* u tom smislu ima stvarnu socijalnu funkciju usmjerenu na 'pomirenje' i 'smirenje' zajednice drugih potencijalnih prosaca/udvarača, i stoga na prihvaćanje bračnog saveza te iste društvene skupine. A konkretne metafore kojima se aktualiziraju ova značenja i funkcije, kao što se pokazalo, u visokoj mjeri uvjetuje socijalni diskurs stočarske kulture kojoj pripada obred *vukova*. Uostalom, po istom se 'socijalno-simboličkom ključu' mogu čitati i referiranja na 'ovcu koju (ni)je pojeo vuk' i 'čobane koji čuvaju ovcu' u obrednim dijalozima u prvim fazama ženidbenog/svadbenog rituala.

Već smo više puta mogli konstatirati da značenje metaforičke predikacije *stjecatelj mlade : mlada :: vuk : stoka* barem djelomično određuju seksualne konotacije odnosa 'vuk : stoka', i da se referiranje na vukove i stoku u vezi s mladoženjom i mladom u trenutku svodjenja i defloracije koncentrira upravo oko tih konotacija. Ipak, gotovo nitko nije interpretirao *vukove* – odnosno opsceno verbalno i mimičko ponašanje *vukova* kraj ložnice mladenaca – u svjetlu ove erotske simbolike. Jedini skromni pokušaj u tom smislu nailazimo u Aleksandra Gure, koji, s druge strane, ne razmatra ostale značenjske razine *vukova*; on upućuje na formulu *Okolo, vuče, čuvaj mladu, momče, čuvaj ovcu da ti je vuci ne iziju* (u Jajcu i Janju, v. navedeno), koju uzvikuju *vukovi* "u Bosni", kao i na običaj da "na nekim mjestima za vrijeme bračne noći, svatovi zavijaju kao vukovi, a posebno djever, s kojim po pojedinačnim južnoslavenskim svjedočenjima mlada mora provesti prvu noć". Gura navedene podatke opravdano smješta u kontekst učestale slavenske asocijacije vučjeg jedenja ili grizenja s penetracijom za vrijeme spolnog čina koju, međutim, uglavnom izvodi iz usmenoknjiževnih izvora a ne, kao što bi se očekivalo, iz onakvih vrsta verbalnog referiranja u ženidbenim običajima kakve su se razmotrile u prethodnom dijelu ove rasprave (1997:127-128).<sup>51</sup> Iz dosad iznesenih etnografskih podataka jasno je da 'seksualna značenjska razina' čini bitni aspekt simbolike (kulturne semantike i pragmatike) *vukova*. I doista, erotske i/ili seksualne konotacije odnosa 'vuk : stoka' u više navrata se potvrđuju i izvan neposrednog svadbenog konteksta u narodnim igrama i usmenoknjiževnim oblicima.<sup>52</sup> Što se tiče ove semantičko-pragmatičke razine *vukova*, onda, možemo pokazati sljedeće interpretativne mogućnosti. S jedne strane, prisutnost erotskih asocijacija dopušta pretpostavku da se spomenuta socijalna funkcija obreda konkretnije sastoji u 'simboličkom utaživanju seksualne gladi potencijalnih otmičara' (na kraju se, naravno, hranom mora utoliti prava glad 'vukova'). S druge strane

<sup>51</sup> Gurina informacija o formuli *vukova* – jedina informacija koju uopće uzima u obzir – potječe iz sekundarnog izvora (SMR:83). Zajedno s podacima o 'vučjem' ponašanju djevera (a za činjenicu da mlada na nekim mjestima mora provesti bračnu noć sa mladoženjinim bratom ne nalazimo jasne reference; o tome v. Schneeweis 1961:77), o navodnim vučjim atributima *čauša* (v. navedeno) i jednoj opscenoj srpskoj narodnoj priči, ovo i čini ukupni Gurin korpus što se tiče bračne i erotske simbolike vuka na zapadnom Balkanu.

<sup>52</sup> Možda 'najsočniju' ilustraciju asocijacije vuka s muškom seksualnošću (osobito vučjeg grizenja s penetracijom za vrijeme koitusa) čine igre "vukova" na zimskim sijelima u Hercegovini, gdje mlade *snaše* (tj. 'novostečene' mlade) u ulozu 'ovaca' prvo otimaju i 'grizu' 'vukovi', a zatim spašavaju i 'liječe' 'čobani' (v. Bratić, Deliće 1905:75-77; u Crnoj Gori usp. Pavićević 1934:108; v. i Plas 1999a:202). U jednoj narodnoj priči iz istog kraja, žena koja se zavukla u stog sijena, kad se otraga na nju popne čobanin, misli da je grize vuk (Ivanić 1984:150; usp. Gura 1997:127). Druge 'masne' narodne priče iz dinarskog areala, u kojima čobanin svojim 'gatalom' gata mladoj čobanici da joj vukovi ne dolaze u tor, sadrže parodijske magijske formule tipa *Okolo kurče, ne u tor vuče!* koji, osim što upućuju na metaforičku predikaciju *penis : vagina :: vuk : ovčji tor*, mogu implicirati referiranje na verbalne formule *vukova* na svadbi (*Okolo, vuče, čuvaj mladu momče* itd., v. navedeno): Ivanić 1984:112; Nikolić 1991:56, 60.



valja voditi računa o mogućnosti da su opscene aluzije dodatno usmjerene na magijsko stimuliranje mladoženjine potencije i seksualnog apetita mladenaca kako bi se osigurala uspješnost spolnog čina i defloracije. Specifični elementi u pojedinačnim varijantama obreda *vukova*, kao što su prisutnost ženskog vučjeg lika *vučica*, 'njezino' sudjelovanje u imitaciji koitusa i referiranje na njezinu neobuzdanu plodnost (u jednoj ophodnoj pjesmi ona ima "tridesetitroje djece", v. navedeno), štoviše, kao da služe magijskom pojačavanju mladine plodnosti (a odatle i cijelog braka).<sup>53</sup>

Zaokružujući diskusiju o raznim značenjskim razinama obreda – – među kojima, prema našem mišljenju, izravni performativni izražaj predikacije *stjecatelj mlade : mlada :: vuk : stoka* u svojim različitim aspektima zauzima središnje mjesto – možemo reći da *vukovi* na kraju primaju svoju nadoknadu iz više razloga, naime: (1) zato što čuvaju mladence od negativnih utjecaja za vrijeme defloracije (tj. kulminacije svadbe); (2) zato što se izvođenjem obreda i zahtijevanjem nadoknade u hrani i piću ovi neoženjeni mladoženjini vršnjaci odriču bilo kojeg mogućeg prava na mladu i tako faktički priznaju bračni savez; i (3) zato što svojim opscenim aluzijama pridonose pogodnom ishodu prvog spolnog kontakta između mladenaca i – u dužem roku – plodnosti braka. Sve ove funkcije (socijalno prihvaćanje, zaštitna i produktivna magija) u međusobnoj se povezanosti mogu smatrati efikasnim kulturnim sredstvima za osiguravanje optimalnog tijeka svadbe kao obreda prijelaza.<sup>54</sup>

### **Zaključna razmatranja: ritualna intertekstualnost, normativne metafore i tradicijski svjetonazor**

U ovoj smo raspravi krenuli od pretpostavke da su diskurs i *modus vivendi* patrijarhalnih stočarskih kultura najrelevantniji referencijski okvir za čitanje 'teksta' ili poetike 'stoke i vuka' u tradicijskim ženidbenim običajima zapadnobalkanskog areala. Kao što je pokazala analiza etnografskih,

---

<sup>53</sup> Koliko mi je poznato, ovo je jedini primjer izravne i pozitivne asocijacije vučica sa ženskom plodnošću u zapadnobalkanskoj tradicijskoj kulturi. Pojedinačna narodna pričanja dalje sugeriraju asocijaciju između vučica i ženske zavodljivosti (npr. u Crnoj Gori: Pavićević 1930:302-303). O asocijacijama između 'vukova' (u muškom ili generičnom značenju) i ženske plodnosti, v. Plas 1999a:199 i d.

<sup>54</sup> Spomenimo radi usporedbe i neke druge običaje koji se u jednoj ili više od njihovih funkcija mogu smatrati srodnima *vukovima*. U Tarevcima u sjeveroistočnoj Bosni mladoženjini prijatelji na svadbi obično pokušavaju ukrasti hranu dok djeca poslije svodjenja mladenaca oko kuće viču "zuk!" (što je prema Filipoviću ostatak obreda *vukova* [1969:105]). Na drugim mjestima u Bosni ista se faza svadbe obilježava običajem "topa" (tako zvanim po nagradi u hrani i piću što je nude svatovi), u kojem se momci sa glazbenim instrumentima okupljaju kod ložnice za vrijeme bračne noći, pjevajući pjesme i upućujući nepristojne šale mladi i mladoženji (Lilek 1898:62; usp. Kajmaković 1978:80). U Dalmaciji su nekad sami svatovi ti koji prave nered i koji se moraju 'pomiriti' (Lovrić 1948:128). U Srbiji obvezatnu galamu za vrijeme bračne noći prave mladoženjini prijatelji, koji također izvode razne magijske radnje kako bi se osigurala i pojačala mladoženjina potencija (npr. Đorđević D. 1958:477-478).

usmenoknjiževnih i leksičkih/frazeoloških podataka, važnost i performativnost predikacija koje povezuju vukove i stoku sa ženidbom i svadbom sastoji se upravo u njihovu izravnom upućivanju na taj kontekst. Metaforička predikacija *stjecatelj mlade : mlada :: vuk : stoka* ambivalentna je i funkcionira u odnosu na semantičku dimenziju 'familiarizacije – alijenacije', koja je značajna općenito za svadbenu/bračnu simboliku: s gledišta mladoženja i njihove rodbine, ona implicira uspješno (ženidbeno, seksualno) stjecanje i prisvajanje žena/novih snaha ('ženske stoke zrele za množenje') s obzirom na kontinuitet muške loze, dok za rodbinu mlada izražava 'otuđivanje' i 'gubitak imovine u korist drugih'; uz to, asocijacija otmice ili 'nećasnih napada' s krađom ili klanjem stoke od vukova/hajduka gotovo je sama po sebi očita. U svadbenim običajima, kao što smo vidjeli, spomenuta metaforička predikacija obilježava različite faze 'prijelaza' i 'transakcije' i može služiti produktivnom erotskom analogijom za osiguravanje pogodnog ishoda defloracije i buduće plodnosti braka. Ako i jesmo posvetili veći dio pozornosti obredu *vukova* u dinarskom arealu, opravdanje za to leži u činjenici da su takvi obredi primjerne performativne realizacije metafore *stjecatelj mlade : mlada :: vuk : stoka*, pritom kombinirane s apotropejskim elementima (*vukovi* štite mladence od negativnih utjecaja) i s motivom 'smirenja – a istodobno i odbijanja – – drugih potencijalnih mladoženja ili otmičara'. Zajedno s ostalim manifestacijama i izvedbama (u terminologiji, diskursu, frazeologiji ili u obrednim radnjama i tekstovima) *vukovi* na svadbi pokazuju kako metaforičke predikacije "nude slike u skladu s kojima se može sprovesti organizacija ponašanja" (Fernandez 1986:6-7, 20-23).

Kada stočarstvo kao sveprožimajući tradicijski stil života već nudi slike 'vukova i stoke' kao kulturne analogije za društvene i seksualne odnose između muškaraca i žena, odnosno 'stjecatelja mlada' i 'mlada', nameće se i pitanje o korelaciji između izvedbi vučjih i stočnih metafora u svadbenim običajima s jedne strane, i opširnog kompleksa (kalendarskih i prigodnih) zaštitnih mjera protiv vukova u zapadnobalkanskoj narodnoj tradiciji s druge, u kojem se aktualiziraju obredne i magijske strategije izabrane prema očitoj iskustvenoj činjenici da su vukovi prijatna stoci kao glavnom izvoru i sredstvu preživljavanja.<sup>55</sup> U tom pogledu sad možemo spomenuti prilično neočekivanu interpretaciju *vukova* koju zastupa Rade Rakita, sugerirajući da se dodatna apotropejska funkcija ovog obreda

---

<sup>55</sup> Za opći pregled, v. Gura 1997:136-141, 144-148. O obredno-magijskoj zaštiti protiv štetne djelatnosti vučjih usta, v. Plas 1999a:185-186. Analiza semantike i pragmatike kalendarskih i prigodnih zaštitnih mjera protiv vukova na zapadnom Balkanu dovodi do triju osnovnih predikacija koje odgovaraju 'narodnom iskustvu' vuka kao 'štetočine'; ove se sastoje u tome da je vuk (1) 'opasni tuđi uljez' koji se (2) kreće oko, a i preko granica između 'tuđe/divlje' i 'svoje/domaće' da (3) ujede/pojede/kolje stoku, tj. uništi imovinu (usp. Plas 2003:82). Za Guru, na sličan način, kvalifikacija 'tuđe' (*čužoj*), kao i asocijacije sa narušavanjem granica te sa graničnim momentima/razdobljima, determinativne su za simboliku vuka u općem slavenskom kontekstu (1997:157-158).

sastoji u zaštiti protiv (pravih) vukova (1985:239).<sup>56</sup> Takvo zapažanje, iako nam se isprva prikazuje kao promašaj, ipak je relevantno u vezi s procesijama koje katkad prethode pojavljivanju *vukova* na svadbi, a koje manifestiraju izvjesne sličnosti s poznatim obredom *vučara* u dinarskom arealu (riječ je o ophodima sa ubijenim vukom ili napunjenom vučjom kožom u kojima se uz obredne pjesme u selima skupljaju darovi – većinom u hrani – da bi se stoka zaštitila od daljnjih napada vukova: vidjeti Belaj 1983; Moroz 1995; Tolstoj 1995:123-134; Plas 1999b). Zanimljivo je da tipične vučarske pjesme upravo sadrže neosporive reference na rodbinske veze i na 'stočni diskurs' dinarskih ženidbenih i svadbenih običaja (v. Plas 1999b:113-115). Veza između *vučara* i performativnih realizacija 'stočne i vučje poetike' u svadbenim obredima kao što su *vukovi* nesumnjiva je, ali je (barem prema mome mišljenju) konceptualna i 'intertekstualna' – a ne genetička: nju određuje metaforičko izjednačavanje relacije 'vuk : stoka' (objekt apotropejske i profilaktične magije u obredu *vučara*) s odnosom 'stjecatelj mlade : mlada' (objekt zaštitne i produktivne magije u obredu *vukova*), zbog čega 'smirenje vukova na svadbi' (u razne socijalne i magijske svrhe, v. navedeno) čini transformaciju 'smirenja (i neutralizacije) vuka' na koje ciljaju *vučari* (usp. Plas 1999b:95-108). Ova veza metaforičke asocijacije (predikacije) izaziva neku vrstu dinamične semantičko-pragmatičke napetosti između *vučara* i *vukova*, koja se može osjetiti, dakle, u tekstovima vučarskih pjesama i kad obred *vukova* uključuje ophod kroz selo; po rijetkim zapisima iz Like, štoviše, vučji se likovi na svadbi čak mogu zvati *vučari* (Lasić 1999:149).<sup>57</sup>

Dalje, važno je uočiti da erotsko-seksualna usporedba ili predikacija *stjecatelj mlade : mlada :: vuk : stoka* u 'kvalitativnom prostoru' zapadno-balkanske tradicijske kulture može funkcionirati kao normativna analogija: ona izražava poželjnost da "muškarci budu kao vukovi a žene kao ovce". Stoga se performativna aktualizacija ove analogije u ženidbenim i svadbenim obredima zapravo može vidjeti kao sredstvo za potvrđivanje i održavanje patrijarhalnog svjetonazora i muške ideologije.<sup>58</sup> U tom je pogledu zanimljivo opaziti da se žene koje se ne prilagođuju uobičajenoj propisanoj ulozi supruge/snahe ponekad asociiraju s vukovima

<sup>56</sup> Rakita u stvari preuzima Trojanovićevu interpretaciju po kojoj bi ophodi poput kurjaca u Vojvodini bili usmjerenu na otjerivanje vukova (v. Trojanović 1935:107-108).

<sup>57</sup> Što se tiče motivnih sličnosti između *vučara* i *vukova* – odn. smirivanja vukova, bilo 'pravih' ili 'metaforičkih' – usp. običaj u šibenskom kraju da se *vukovima* daje 'ponešto od svakog jela' sa svadbenog stola sa zahtjevom da se *dâ svašta dosta* u vučarskim pjesmama; sličan propis vrijedi za 'obredna pozivanja' na Badnju večer u dinarskom arealu, u kojima se ponešto od svakog jela od večere ostavlja vani 'za vuka' kako bi se stoka zaštitila od vučjih napada (Plas 1999b:101-102, 106).

<sup>58</sup> O normativnim i ideološkim kulturnim analogijama/metaforama, usp. Tambiah 1985:71-72; Fernandez 1986:35, 38, 39-40. Analiza simbolike vuka u obredno-magijskoj praksi i vjerovanjima zapadnog Balkana u 19. i 20. stoljeću uvelike potvrđuje i pretpostavku Victora Turnera da se različita značenja dominantnih obrednih simbola polariziraju u 'čulnom' polu (povezanom sa čulnom percepcijom i iskustvom) i ideološkom ili normativnom polu (Turner 1967:28; usp. Plas 2003:86).

ili vučicama. U Crnoj Gori npr., kad nova 'mlada nevjesta' svadi mladoženjinu rodbinu, govori se *Došao vuk u kuću* (Vlahović 1933:56); usp. dalmatinsku poslovicu *Kći ka se (je) udomila, vučica ka se je okotila* (Daničić 1871:br. 1665; Skarpa 1909:257; Čubelić 1975:br. 4492). Izvan izravnog svadbenog konteksta je normativna analogija da 'muškarci budu kao vukovi' operativna i u običajima oko poroda, osobito u dinarskih Srba, gdje je snažan naglasak na produktivnim obredno-magijskim identifikacijama muške novorođenčadi s vukovima; a upravo žene (majke, primalje) obično snose punu odgovornost za izvedbu ovih predikacija 'muško novorođenče – vuk'.<sup>59</sup> Uz to, negativna vrednovanja odnosa 'vuk : stoka' u znatnoj mjeri reguliraju ponašanje žena, s obzirom na to da se obredne zabrane radi zaštite od vukova u narodnom kalendaru velikim dijelom odnose na žensku domaću djelatnost (npr. Plas 1999a:185-191),<sup>60</sup> 'klanje stoke od vukova' također vodi do propisa glede prehrane trudnih žena (ibid.:205), koje se u svjetlu razmotrenih 'ženidbenih predikacija' metaforički mogu shvatiti kao 'stoka koju je ujeo vuk'.

U krajnjoj liniji, detaljno iščitavanje stočnih i vučjih metafora u kontekstima koji se izravno ili neizravno odnose na znakovni sustav tradicijskih ženidbenih običaja zapadnog Balkana, dovelo bi do rekonstrukcije 'teksta' koji povezuje, motivira i regulira raznovrsnost heterogenih shvaćanja i praksi u vezi s prijelaznim trenucima životnog ciklusa, kalendarskim aktivnostima i domaćom djelatnosti, općim stavovima prema svojemu i tuđemu, i posebno odnosima među spolovima. Kombinirana etnolingvistička i poetičko-performativna analiza ili revalorizacija ovih i drugih relevantnih kulturnih metafora na arealnoj 'mikrorazini' stoga bi mogla pružiti poticaj za barem djelomično razumijevanje kako se svjetonazor ili 'kvalitativni prostor' zapadno-balkanske (ako ne i balkanske i slavenske) tradicijske kulture koncipira u diskursu i očituje u obrednoj praksi. Ako ništa drugo, filološko-antropološki pristup primijenjen u ovoj raspravi – a koji se u osnovi sastojao u više-manje iscrpnoj jukstapoziciji podataka iz dostupnih etnografskih, usmenoknjiževnih i leksičkih/frazeoloških izvora – dopustio je da se promotri i time očuva fragment živog simboličkog izražaja iz zapadnobalkanske 'etnografske stvarnosti' 19. i 20. stoljeća.

---

<sup>59</sup> Vidi Plas 1998:48-58; 1999a:197-204; 2002. U podlozi markantnog profilaktičnog/apotropejskog obreda provlačenja (muške) novorođenčadi kroz tzv. 'vučji zijev', koji izvode i žene (v. Plas 1999a:197-201), mogla bi se čak naslutiti subordinacija ženske biološko-produktivne funkcije simboličkoj produktivnoj (apotropejskoj) funkciji 'muškog usnog otvora'.

<sup>60</sup> Krivica za štetu od vukova nerijetko se pripisuje ženama, npr. Pamučina 1867:61; Stanojević 1929:54; Savić 1976:139.

## NAVEDENA LITERATURA

### Kratice

- ÈSSD = *Ètnolingvistièeskij slovar' slavjanskih drevnostej: Proekt slovnika, Predvaritel'nye materialy*. 1984. Moskva: Institut slavjanovedenija i balkanistiki ANSSSR.
- ÈSSJa = *Ètimologieskij slovar' slavjanskih jazykov. Praslavjanskij leksièeskij fond*, 28 Sv. 1974-2001. Moskva: Nauka.
- GZM = *Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine u Sarajevu*, 1889-. Sarajevo: Zemaljska štamparija - Zemaljski muzej Bosne i Hercegovine. [n.s. = nova serija]
- IEF rkp = Rukopis Instituta za etnologiju i folkloristiku, Zagreb.
- RJAZU = *Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, 23 sv. 1880-1976. Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti.
- RSANU = *Reènik srpskohrvatskog književnog i narodnog jezika*. Sv. 1-15 (A-nokavac). 1959-1996. Beograd: Institut za srpski jezik SANU.
- SEZ = *Srpski etnografski zbornik*. 1894-. Beograd: Srpska akademija nauka.
- SMR = Kulišić, Š., P. Ž. Petrović, N. Pantelić, ur. 1970. *Srpski mitološki reènik*. Beograd: Nolit.
- ZNŽO = *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*. 1896-. Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti.
- Antonijević, Dragoslav. 1982. *Obredi i običaji balkanskih stočara*. Beograd: Balkanološki institut SANU.
- Belaj, Vitomir. 1983. "Običaj vučara u južnih Slavena i pokušaj njegova interpretiranja". *ZNŽO* 49:73-94.
- Blagojević, Natalija. 1978. "Vuk u narodnim običajima i verovanjima u užièkom kraju". *Užièki zbornik* 7:375-404.
- Bogišić, Baltazar. 1874. *Gradja u odgovorima iz razliènih krajeva slovenskoga Juga. Zbornik sadašnjih pravnih običaja u Južnih Slovena 1*. Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti.
- Bonifačić Rožin, Nikola. 1954a. *Folklorna građa iz okolice Zadra (1954)*. IEF rkp 260/1959. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku.
- Bonifačić Rožin, Nikola. 1954b. *Narodni običaji i pjesme kotara Knin*. IEF rkp 165/1954. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku.
- Bonifačić Rožin, Nikola. 1955a. *Folklor iz Lovinca i okolice (1955)*. IEF rkp 271/1959. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku.
- Bonifačić Rožin, Nikola. 1955b. *Folklor iz okolice Gospića (1955)*. IEF rkp 275/1959. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku.

- Bonifačić Rožin, Nikola. 1955c. *Folklorna građa iz okolice Brinja i Josipdola*. IEF rkp 279/1958. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku.
- Bonifačić Rožin, Nikola. 1955d. *Folkorna građa iz okolice Perušića i Otočca (1955)*. IEF rkp 276/1958. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku.
- Bonifačić Rožin, Nikola. 1956. *Folklor drniške krajine (1956)*. IEF rkp 262/1959. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku.
- Bonifačić Rožin, Nikola. 1958a. *Folklor Perkovića i okolice 1958. g.* IEF rkp 283/1969. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku.
- Bonifačić Rožin, Nikola. 1958b. *Folklor Vrličke krajine (1958)*. IEF rkp 267/1960. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku.
- Bonifačić Rožin, Nikola. 1958c. *Folklorna građa iz Sinjske krajine I (1958)*. IEF rkp 328/1960. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku.
- Bonifačić Rožin, Nikola. 1966. *Folklorna građa Sinja i okolice II*. IEF rkp 757/1966. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku.
- Bonifačić Rožin, Nikola. 1967. *Folklorna građa iz Imotskoga i okolice 1967*. IEF rkp 933/1976. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku.
- Bošković-Matić, Milica. 1964. "Narodna drama u svadbenim običajima". U *Rad X-og kongresa Saveza folklorista Jugoslavije na Cetinju 1963*. Cetinje, 329-332.
- Bošković-Stulli, Maja. 1955. *Folklorna građa okolice Lovinca u Lici (1955)*. IEF rkp 180/1956. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku.
- Bratić, Toma A. 1903. "Svadbeni i pogrebni običaji na selu u Gornjoj Hercegovini". *GZM* 15:385-401.
- Bratić, Toma A. i S. Delić. 1905. "Narodne igre sa sijela i zboru u Gornjoj Hercegovini". *GZM* 17:53-172.
- Buturović, Đenana. 1982. "Narodna poezija u Drenici kod Mostara". *GZM* n.s. 37. *Etnologija*:47-136.
- Carić, Antun Ilija. 1900. "Crtice iz narodnog života u Dalmaciji". *GZM* 12:349-359.
- Civ'jan, Tat'jana V. 1990. *Lingvističke osnove balkanske modela mira*. Moskva: Nauka.
- Cvitanović, Vladislav. 1964. "Nekadašnji svadbeni običaji na otoku Ižu". *ZNŽO* 42:53-61.
- Čajkanović, Veselin. 1973. *Mit i religija u Srba. Izabrane studije*. Beograd: Srpska književna zadruga.
- Čubelić, Tvrtko. 1975. *Usmene narodne poslovice, pitalice, zagonetke*. Zagreb: Liber.
- Čulinović-Konstantinović, Vesna. 1989. "Život i socijalna kultura stočarskog stanovništva pod Dinarom". *ZNŽO* 51:109-182.
- Čuk, Juraj. 1962. "Svadbeni običaji u Krasiću nekada i danas". *ZNŽO* 40:95-127.
- Daničić, Đuro. 1871. *Poslovice*. Zagreb: Knjižarnica Fr. Župana.
- Dorđević, Dragutin M. 1958. *Život i običaji narodni u Leskovačkoj Moravi*. SEZ LXX. Beograd.

- Dorđević, Tihomir R. 1933. "'Tovijine noći' u našem narodu". *ZNŽO* 29/1:1-17.
- Dorđević, Tihomir R. 1958. *Priroda u verovanju i predanju našega naroda*. Sv. I-II. SEZ LXXI-LXXII. Beograd.
- Dorđević, Tihomir R. 1984. *Naš narodni život*. Sv. 1-4. Beograd: Prosveta.
- Evans-Pritchard, E. E. 1940. *The Nuer. A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people*. Oxford: Clarendon.
- Fabijanić Radmila i Radmila Kajmaković. 1970-1971. "Promene u narodnim običajima i verovanjima u Župči kod Breze". *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 19-20:149-175.
- Fernandez, James W. 1986. *Persuasions and performances: the play of tropes in culture*. Bloomington: Indiana University Press.
- Fernandez, James W., ur. 1991. *Beyond metaphor: the theory of tropes in anthropology*. Stanford: Stanford University Press.
- Filakovac, Ivan. 1906. "Ženidba. Narodni običaji u Retkocima (Slavonija)". *ZNŽO* 11:108-128.
- Filipović, Milenko S. 1949. *Život i običaji narodni u Visokoj nahiji*. SEZ LXI. Beograd.
- Filipović, Milenko S. 1953. "Različita etnološka građa iz Rame". *Bilten Instituta za proučavanje folkloru Sarajevo* 2:343-357.
- Filipović, Milenko S. 1967. "Etnološki zapisi s puta po zapadnoj Bosni". SEZ 80:287-333.
- Filipović, Milenko S. 1969. *Prilozi etnološkom poznavanju severoistočne Bosne*. Sarajevo: ANUBiH.
- Friedman, Victor A. 1997. "One grammar, three lexicons: ideological overtones and underpinnings in the Balkan Sprachbund". *CLS 33: Papers from the 33rd Regional Meeting of the Chicago Linguistic Society*. Chicago:23-44.
- Gavazzi, Milovan. 1978. *Vrela i sudbine narodnih tradicija. Kroz prostore, vremena i ljude. Etnološke studije i prilozi*. Zagreb: Liber.
- Grđić-Bjelokosić, Luka. 1985 [1896-1897]. *Iz naroda i o narodu*. Beograd: Prosveta.
- Gura, Aleksandr V. 1997. *Simvolika ivotnych v slavjanskoj narodnoj tradicii*. Moskva: Indrik.
- Hadžić, Rabija N. 1964. "Poslovice i uzrečice iz Bosne i Hercegovine". *ZNŽO* 42:217-284.
- Hangi, Antun. 1990 [1906]. *Život i običaji Muslimana u Bosni i Hercegovini*. Sarajevo: Svjetlost.
- Hećimović-Seselja, Mara. 1985. *Tradicijski život i kultura ličkoga sela Ivčević Kosa*. Zagreb: Mladen Seselja - Gospić: Muzej Like.
- Ivanić, Dušan, ur. 1984. *Mrsne priče. Erotska, sodomijska i skatološka narodna proza. Prikupio, izdao i komentarisao Fridrih S. Kraus*. Beograd: Prosveta.
- Jovićević, Andrija. 1918. "Narodno gospodarstvo u Crnoj Gori (Riječka nahija)". *ZNŽO* 23:125-184.

- Judin, Aleksej V. 1999. "Novye kniž' na slāvjanskoj ètnolingvistike". *Slavica Gandensia* 26:55-67.
- Judin, Aleksej V. 2002. "Slavjanskaja ètnolingvistika: novye knigi (2000-2002)". *Slavica Gandensia* 29:275-285.
- Jurmić, V. 1940. "Svadbene obiĉaji u Vuĉjaku (Pokuplje kod Karlovca)". *Etnografska istraŹivanja i graĉa* 2:155-159.
- Kajmaković, Radmila. 1959. "Źenidbene obiĉaji (Etnološko-folkloristiĉka ispitivanja u Neumu i okolini)". *GZM n.s. XIV. Etnologija*:121-130.
- Kajmaković, Radmila. 1961. "Źenidbene obiĉaji (Etnološka i folkloristiĉka ispitivanja u Livanjskom polju)". *GZM n.s. XV-XVI. Etnologija*:203-219.
- Kajmaković, Radmila. 1962. "Narodni obiĉaji (Etnološko-folkloristiĉka istraŹivanja u Imljanima)". *GZM n.s. XVII. Etnologija*:141-158.
- Kajmaković, Radmila. 1963. "Źenidbene obiĉaji kod Srba i Hrvata u Bosni i Hercegovini". *GZM n.s. XVIII. Etnologija*:77-90.
- Kajmaković, Radmila. 1964. "Narodni obiĉaji (Etnološko-folkloristiĉka istraŹivanja u Źepi)". *GZM n.s. XIX. Etnologija*:195-208.
- Kajmaković, Radmila. 1974. "Obiĉaji u vezi sa vukom kod balkanskih naroda". U *Rad XIV kongresa Saveza folklorista Jugoslavije – Prizren 1967*. Beograd, 631-634.
- Kajmaković, Radmila. 1978. "Narodni obiĉaji stanovništva Dervente". *GZM n.s. XXX/XXXI. Etnologija*:43-88.
- Kajmaković, Radmila. 1987. "Narodni obiĉaji u tešanjskom kraju". *GZM n.s. 41/42. Etnologija*:211-222.
- Karadžić, Vuk Stefanović 1988 [1870]. *Srpske narodne pripovijetke. Sabrana dela Vuka Karadžića III*. Beograd: Prosveta.
- KneŹević, M. V. 1964. "Ĉauš – svatovski glumac". U *Rad X-og kongresa Saveza folklorista Jugoslavije na Cetinju 1963*. Cetinje, 341-349.
- Kodovi slovenskih kultura 3/1998: Svadba*. Beograd: Clio.
- Kotarski, Josip. 1917. "Lobor. Narodni Źivot i obiĉaji". *ZNŹO* 21:179-224.
- Krausel, Nada. 1955. *Folklorna graĉa iz okolice Metka 1955*. IEF rkp 218/1957. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku.
- Kulišić, Špiro. 1958. "Iz Putopisa Alberta Fortisa". *GZM n.s. XIII. Etnologija*:77-97.
- Kulišić, Špiro. 1970. *Iz stare srpske religije: novogodišnji obiĉaji*. Beograd: Srpska knjiŹevna zadruga.
- Kulišić, Špiro. 1979. *Stara slovenska religija u svjetlu novijih istraŹivanja posebno balkanoloških*. Sarajevo: ANUBiH.
- Lang, Milan. 1913. "Samobor. Narodni Źivot i obiĉaji". *ZNŹO* 18:1-138, 235-372.
- Lasić, Ines. 1999. "Svatovski ĉasnici". *Etnološka tribina* 22:133-152.
- Lilek, Emir. 1898. "Źenidba i udadba u Bosni i Herecegovini". *GZM* 10:5-92.



- Loma, Aleksandar. 1998. "'Ženidba sa preprekama' i ratnička inicijacija: Borba sa demonskim otmičarem neveste i neki epski motivi istoga obrednog porekla u komparativnoj indoevropskoj perspektivi". *Kodovi slovenskih kultura 3: Svadba*, 196-217.
- Lovretić, Josip. 1897, 1899, 1902. "Otok. Narodni život i običaji". *ZNŽO* 2:91-459; 4/1:46-112; 7:57-206.
- Lovretić, Josip. 1917. "Biłje (Otok u Slavoniji)". *ZNŽO* 21:152-157.
- Lovrić, Ivan. 1948. *Bilješke o putu po Dalmaciji opata Alberta Fortisa i život Stanislava Sočivice*. Zagreb: Izdavački zavod Jugoslavenske akademije.
- Marković, Mirko. 1971. "Stočarska kretanja na Dinarskim planinama (Antropogeografska promatranja)". *ZNŽO* 45:523-549.
- Marković, Mirko. 1975. "Sezonska stočarska naselja na Dinarskim planinama". *ZNŽO* 46:253-296.
- Marković, Mirko. 1980. "Narodni život i običaji sezonskih stočara na Velebitu". *ZNŽO* 48:5-139.
- Marković, Mirko. 1989. "Dinara kao sezonska planina stočara sjeverne Dalmacije". *ZNŽO* 51:19-107.
- Mićović, Ljubomir. 1952. *Život i običaji Popovaca*. SEZ LXV. Beograd.
- Milićević, Franjo. 1915. "Ženidba (Broćanska župa u Hercegovini)". *ZNŽO* 20:185-225.
- Milićević, Josip. 1957-1958. *Etnografska građa 1957-1958*. Rkp NZ 79a-e. Zagreb: Arhiv Odbora za narodni život i običaje JAZU.
- Milićević, Josip. 1966. *Folklor sinjske i vrličke krajine (1957, 1965, 1966)*. IEF rkp 758/1966. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku.
- Milićević, Josip. 1967-1968. "Narodni običaji i vjerovanja u Sinjskoj krajini". *Narodna umjetnost* 5-6:433-515.
- Milosavljević, Sava. 1914. "Običaji srpskog naroda iz sreza Homoljskog". *SEZ* 19:1-442.
- Moroz, Andrej B. 1995. "Srpski obred 'vučari' u kontekstu verovanja povezanih s vukom". *Raskovnik* 21/81-82:79-92.
- Nikolić, Ilija. 1991. "Erotske narodne umotvorine iz etnografske zbirke arhiva SANU". *Raskovnik* proleće/leto/jesen/zima 1991:35-64.
- Nimac, Franjo. 1940. "Čobanovanje. Život i tradicije pastira dalmatinske Zagore na bosanskim planinama". *Etnografska istraživanja i građa II*. Zagreb, 102-130.
- Novaković, Stojan. 1877. *Srpske narodne zagonetke*. Beograd: V. Valošić - Pančevo: Braća.
- Opačić-Ćanica, Stanko. 1987. *Narodne pjesme, poslovice i slike iz života i običaja Srba na Korđunu II*. Zagreb.
- Palunko, Vice. 1908. "Ženidba (Običaji u Popovu u Hercegovini)". *ZNŽO* 13/2:233-266.

- Pamučina, Joanikije. 1867. "Narodni običaji i pripovedke". *Srbsko-dalmatinski magazin* 26:44-64.
- Pavićević, Mišun M. 1930. "Crnogorci u pričama i anegdotama". *ZNŽO* 27/2:265-359.
- Pavićević, Mišun M. 1934. "Narodne igre u Crnoj Gori". *ZNŽO* 29/2:91-118.
- Pećo, R. s.d. *Janj i narodni običaji u njemu* [1936]. Rkp SZ 241. Zagreb: Arhiv Odbora za narodni život i običaje JAZU.
- Petranović, Bogoljub. 1870. "Običaji srpskog naroda u Bosni". *Glasnik Srpskog učenog društva* 11:176-227.
- Petrović, Đurđica. 1981. "Etnološke beleške s puta po Bosni i Hercegovini u jesen 1953. godine". *GZM* n.s. 35/36. *Etnologija*:155-187.
- Plas, Pieter. 1998. "Some new perspectives for the study of Slavic ritual symbolism: symbolic anthropology, 'an-trope-ology' and ethnopoetics". *Slavica Gandensia* 25/1:43-58.
- Plas, Pieter. 1999a. "Nekoliko aspekata simbolike vučjih usta u srpskim običajima i verovanjima". *Kodovi slovenskih kultura* 4:184-212.
- Plas, Pieter. 1999b. "The songs of the vučari: relations between text and ritual-mythological context". *Slavica Gandensia* 26:85-116.
- Plas, Pieter. 2002. "Vučja imena u kontekstu običaja i verovanja oko rođenja na zapadnom Balkanu". *Kodovi slovenskih kultura* 7:88-101.
- Plas, Pieter. 2003. "'Wolf texts' in Western Balkan Slavic folk tradition: outlines of an ethnolinguistic/ethnopoetic inquiry". *Slavica Gandensia* 30:77-88.
- Pleše, B. 1958. "Svadbeni običaji u Hrvatskom Zagorju". *Glasnik Etnografskog Muzeja u Beogradu* 21:231-239.
- Poznanović, Radoslav. 1988. *Tradicionalno usmeno narodno stvaralaštvo užičkog kraja*. Beograd: SANU.
- Radenković, Ljubinko. 1996. *Simbolika sveta u narodnoj magiji Južnih Slovena*. Niš: Prosveta - Beograd: Balkanološki institut SANU.
- Rađenović, P. 1923. "Sela Parohije Krnjeuše u Bosni (kod Petrovca)". *SEZ* 25:155-189.
- Rakita, Rade. 1971. "Narodna vjerovanja u predjelu Janj, vezana za čovjekov život i rad i njegov pogled na svijet". *GZM* n.s. XXVI. *Etnologija*:39-83.
- Rakita, Rade. 1985. "Ženidbeni običaji u predjelu Janj". *GZM* n.s. 40. *Etnologija*:217-243.
- Rastevčić [= Starčević], Ante V. 1940. "Nešto o pirnih običajih u Lici [1845]". *Etnografska istraživanja i građa* 2:166-172.
- Rihtman-Šotrić, Dunja. 1982. "Tradicionalna narodna muzika Drežnice". *GZM* n.s. 37. *Etnologija*:137-164.
- Rovinski, Pavel A. 1993-1994 [1888-1915]. *Crna Gora u prošlosti i sadašnjosti*. Sv. I-IV. Cetinje - Sremski Karlovci - Novi Sad.
- Rožić, Vatroslav. 1908. "Prigorje. Narodni život i običaji". *ZNŽO* 13/1:16-112.

- Savić, S. 1976. "Etnografska građa iz Donjeg Birača". U *Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine. Građa XX (Odjeljenje društvenih nauka 16)*. Sarajevo, 89-143.
- Schneeweis, Edmund. 1961. *Serbokroatische Volkskunde 1: Volksglaube und Volksbrauch*. Berlin: de Gruyter.
- Semiz, Savo N. 1903. "Svadbeni običaji u Mostaru". *GZM* 15:586-597.
- Skarpa, Vicko J. 1909. *Hrvatske narodne poslovice*. Šibenik: Hrvatska tiskara.
- Slavjanskije drevnosti. Ètnolingvističeskij slovar' pod redakciej N. I. Tolstogo*. Sv. I-II. 1995, 1999. Moskva: Međunarodnye otnošenija.
- Stanojević, Marinko. 1929. "Običaji i verovanja na Timoku". *Glasnik Etnografskog Muzeja u Beogradu* 4:42-54.
- Stepanov, Stjepan. 1959. *Narodne pjesme (bez napjeva), priče, običaji, zagonetke i brojalice iz općine Dvor na Uni (Banija) I (1959)*. IEF rkp 353/1960. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku.
- Škaljić, Abdulah. 1953. "O običajima i vjerovanjima u srezu jajačkom". *Bilten Instituta za proučavanje folkloru u Sarajevu* 2:201-238.
- Tambiah, Stanley J. 1985. *Culture, thought, and social action. An anthropological perspective*. Cambridge - London: Harvard University Press.
- Tolstaja, Svetlana M. 1989. "Terminologija obrjadov i verovanij kak istonik rekonstrukcii drevnej duhovnoj kul'tury". U *Slavjanskij i balkanskij fol'klor. Rekonstrukcija drevnej slavjanskoj duhovnoj kul'tury: istoniki i metody*. Moskva: Nauka, 215-229.
- Tolstoj, Nikita I. 1989. "Nekotorye soobraenija o rekonstrukcii slavjanskoj duhovnoj kul'tury". U *Slavjanskij i balkanskij fol'klor. Rekonstrukcija drevnej slavjanskoj duhovnoj kul'tury: istočniki i metody*. Moskva: Nauka, 7-22.
- Tolstoj, Nikita I. 1995. *Jazyk i narodnaja kul'tura. Očerki po slavjanskoj mifologii i ètnolingvistike*. Moskva: Indrik.
- Tolstoj, Nikita I., Svetlana M. Tolstaja. 1978. "K rekonstrukcii drevneslavjanskoj duhovnoj kul'tury (lingvo- i ètnografičeskij aspekt)". U *Slavjanskoe jazykoznanie. VIII Medynarodnyj s'ezd slavistov*. Moskva: Nauka, 364-385.
- Trojanović, Sima. 1935. *Psihofizičko izražavanje srpskog naroda poglavito bez reči*. SEZ LII. Beograd.
- Turner, Victor W. 1967. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca - New York: Cornell University Press.
- Vinogradova, Ljudmila N. 1989. "Fol'klor kak istočnik dlja rekonstrukcii drevnej slavjanskoj duhovnoj kul'tury". U *Slavjanskij i balkanskij fol'klor. Rekonstrukcija drevnej slavjanskoj duhovnoj kul'tury: istočniki i metody*. Moskva: Nauka, 101-121.
- Vinogradova, Ljudmila N. 1993. "Semantika fol'klornogo teksta i rituala: tipy vzaimodejstvija". U *Istorija, kul'tura, ètnografija i fol'klor slavjanskich narodov. XI medunarodnyj s'ezd slavistov*. Moskva: Nauka, 210-220.

- Vlahović, Mitar S. 1933. *Lov u Kolašinu*. Beograd: Etnografski muzej. [Posebna izdanja Etnografskog muzeja u Beogradu, 3]
- Vlajinac, Milan Z. 1975. *Žena u narodnim poslovicama*. SEZ LXXXVII. Beograd.
- Vrčević, Vuk. 1890. *Narodne pripovijesti i presude iz života po Boki Kotorskoj, Hercegovini i Crnojgori*. Dubrovnik: Naklada knjižare Dragutina Pretnera.
- Vukanović, T. 1986. *Srbi na Kosovu II*. Vranje: Nova Jugoslavija.
- "Vukova građa". 1934. V. Čajkanović, ur. SEZ 50:9-93.
- Zorić, Mate. 1896. "Visočane u zadarskom kotaru (Kotari) u Dalmaciji". ZNŽO 1:184-188.
- Zovko, Ivan. 1902. "Rodbinski nazivi u Herceg-Bosni". ZNŽO 7:368-381.
- Žagar, M. 1940. "Svadbeni običaji u Žitniku u Lici". *Etnografska istraživanja i građa* 2:159-165.

## CATTLE DISCOURSE AND WOLVES AT THE WEDDING IN DINARIC FOLK TRADITION: METAPHORS, MOTIVATIONS, PERFORMANCES

### SUMMARY

On the basis of the available 19th and 20th century ethnographic, oral literary, lexical and phraseological data, this article proposes an ethnolinguistic and poetic-performative reading of the motivations and strategies of cattle and wolf metaphors in traditional wedding customs of the Dinaric area. As the author shows, a comprehensive analysis of wolf symbolism in the given context must necessarily depart from those aspects of expressive culture that are inextricably bound up with cattle breeding and 'cattle idiom' in the area in question. Wolf metaphors, then, are linked mainly with 'bride-takers' and with consummation. The metaphoric predication of *bride-taker* : *bride* :: *wolf* : *cattle* in its different aspects is actualised most pervasively in the Dinaric wedding ritual of *vukovi* 'wolves', the semantics and pragmatics of which correspondingly form the focus of the investigation.

Keywords: wedding customs, Dinaric area, cattle breeding, wolves, cultural metaphors, ethnolinguistics, ethnopoetics