

ЛЕГЕНДЕ О ЈУЖНОСЛОВЕНСКИМ АНАХОРЕТИМА.

Етнопсихолошки оглед.

У овом огледу покушавамо да испитамо по психолошкој методи легенде о 5 јужнословенских анахорета: Јовану Рилском, Прохору Пчињском, Гаврилу Лесновском, Јоакиму Сарандапорском и Петру Коришком. Није нам познато да су ове легенде испитиване до сада на овај начин. И у општој легендарној литератури сматра се психолошка метода новом оријентацијом¹, јер испитивање легенада је до скоро носило видан знак т. зв. филолошке школе, која је покренула научно изучавање легендарне литературе. Ток изучавања пошао је у овом правцу од лингвистичког интереса. Преко историјске и литерарно-историјске методе изучавање се усавршило у компаративној методи. Наука се упознала са непрегледном количином легендарних продуката људског духа и констатовала и утврдила несумњив идентитет, у најгорем случају најближу сличност, психологије у свима духовним производима ове врсте. Факт, који, у осталом, и антропологија признаје као несумњив, да се особине стваралачке фантазије и њено деловање под утицајем осећаја и афеката потпуно подударају у битним цртама код људи свих делова света², учинио је потребним нову, психолошку, управо етнопсихолошку оријентацију. Највећи део легендарних мотива је продукт психологије маса, већином затворених етничких јединица, и они носе на себи свагда поред општих знакова стваралачке фантазије и знаке зависности од природне и социалне средине у којој су поникли. Тако се интерес помера са формалне к унутрашњој, садржинској страни питања. Није више централно питање на пр. где је праизвор свих истоветних легендарних мотива и који су канали кроз које су се поједини мотиви простирали до најширих просторних граница, него се интерес креће у правцу сазнавања назначења и психолошке тенденције појединих легенада, а нарочито легендарних циклуса³. Овом методом олакшава се знатно рад историјско-литерарном испитивању, нарочито кад се имају да испитају кругови легенада који су постали под психички сличним условима и са сличном или истоветном тенденцијом, на пр. круг хришћанских и будистичких религиозних легенада⁴.

Легенде су, по психолошком пореклу, творевине митолошке фантазије. Активност митолошке фантазије, уопште митолошког начина мишљења је увек практичног карактера⁵, јер непосредни покретачи сваког стварања у том оквиру

¹ A. van Gennep, La formation des légendes. 1917. (Bibliothèque de philosophie scientifique), стр. 305.

² W. Wundt, Völkerpsychologie. Bd. IV. Aufl. III. стр. 49.

³ A. van Gennep о. с. стр. 306.

⁴ О томе: Heinrich Günter, Buddha in der abendländischen Legende. Leipzig. 1922.

⁵ W. Wundt, Völkerpsychologie, Bd. IV. Aufl. III. стр. 37.

су т. зв. афектни мотиви¹. Ови потичу од најелементарнијег чулног посматрања и продужују се до највиших облика социалног живота оне средине у којој се јављају. Најближи извор им је чуђење и страх од непознатог. Ове психичке функције изазивају експликативне мотиве који се у затвореној етничкој средини перманентно одржавају и развијају. Из тих елемената се постепено развија свест о општој мистичној вези свега што постоји и конкретизује се у социалној солидарности. Сви продукти митолошке фантазије служе примитивцу као израз и уверење о солидарности са оном социалном групом којој припада². Пошто се поводом сваког мотива јави јак осећај, мити, легенде, приче и т. д. имају велико практично дејство на социално држање појединаца или читавих група. Несумњив је, дакле, утилитарни карактер свих врста литерарне продукције овог рода. Она је потребна ради правилног функционисања социалног организма³.

Хришћанске светачке легенде чине јасно обележен, засебан круг легендарне литературе. Постале су у историјско време и имају таквих психолошких црта које врло добро служе за познавање психичких процеса општег легендарног стварања. Хришћанска светачка легенда води порекло историјски од култа мученика⁴. Пореклом је, дакле, везана за специалне, познате, услове. У толико се може рећи да је хришћанска светачка легенда оригиналног порекла и да је нешто специфично хришћанско. Сем тога једва да се може утврдити у њима нешто битно, што се не би подударало са општим легендарним добром човечанства. Крвава гоњења првих хришћана и њихова мученичка смрт били су само повод да се конкретним историјским чињеницама даде блиска психолошка позадина, на којој ће се изразити такав религиозни тип за који се може везати поштовање и култ. Из култа мученика створио се култ светитеља. Светитељи су, психолошки посматрани, религиозни хероји. Они су идентични са основним типом легендарног хероја. Главне особине овога су доношење ватре и моћ чарања⁵. Оснивачи религије носе увек светлост човечанству⁶. Њихова светлост је ватра духовне природе, али по социалној функцији ипак истоветан појам са ватром примитивног хероја. Психолошко назначење му је исто, разликује се само по карактеру културног степена средине у којој се јавио. Моћ чарања им је истоветна. Хришћански светитељ задржава и после смрти моћ чарања, јер његове мошти чине чудесна дела. Ова је околност врло важна по одржање и развитак култа. Кад би смрћу светитељском престала и његова чудотворна моћ не би му се могао одржати култ дуго времена.

Са овим особинама легендарног хероја скомбиновао се религиозни тип спаситеља: бога који трпљењем и страдањем за живота стиче моћ спасавања човечанства. Диониз, Озирис, Митра, Буда, Христос су типови таквих богова. Ови основни елементи религиозног и легендарног порекла преплићу се узајамно и стварају различите светитељске типове. У хришћанској цркви може се лепо посматрати различито ниансирање светитеља: мученика, пустињака, оснивача манастира, свештенослужитеља, и т. д. и померање карактера према социјалној функцији светитељевог култа.

У одржању светитељског култа најзначајнију улогу игра легенда. У њој се чува сва она традиција о светитељу коју је потребно знати ради васпитања по узору његовог живота и одржања култа међу вернима. Легенда мора имати

¹ Ibidem, стр. 64.

² L. Lévy-Bruhl, Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures. (Bibliothèque de philosophie contemporaine.) Стр. 437.

³ A. van Gennep, о. с. стр. 16.

⁴ Hippolyte Delehaye, Les légendes hagiographiques. Bruxelles. 1905 стр. 187. — Les origines du culte des martyrs. Bruxelles. 1912. Chapitre IX.; W. Wundt, Völkerpsychologie, Bd. VI. Aufl. II. стр. 258.

⁵ W. Wundt, ibidem стр. 223—224.

⁶ Зато се називају, а по њима и сви светитељи, *свештвеницима*. Наводимо само из наших легенда: О Јовану Рилском Гласник Српског Ученог Друштва. 22, стр. 290; о Прохору Јована Хаџи-Васиљевића, Свети Прохор Пчињски и његов манастир, 1900. стр. 13.

две карактерне црте: едификативну и културну¹. Преко те две особине спаја легенда најразноликије религиозне представе и зато она стоји изнад свих конфесија и изнад свих историјских ограничења². Основни тип је увек исти, само је различито опремљен према духу времена у којем се легенда ствара.³ При изучавању хришћанских легенада морамо имати и то у виду да оне нису увек само продукти маса, него су, и ако анонимне, дела писаца који су имали јасно одређену сврху пред собом и довољно знања и рутине да легенду удесе према истакнутој сврси⁴. Сврха легенада је претежно култске природе.

Ми ћемо испитати, према овим принципима, легенде о нашим анахоретима. Неће нам бити потребно да стварамо на основу тих легенада стриктну историјску реконструкцију живота светитеља, јер постајање и живот легенде оправдају други, психолошки моменти. Они се најбоље оцртавају кад имамо што потпунији преглед свих легендарних мотива, без обзира на поједине редакције. За психолошко испитивање је штетно ограничење на поједине редакције, јер се на тај начин умањује количина легендарних мотива који се везују за легендарно лице и немогуће им је одредити прави психолошки карактер. Први је методски услов за примену етнопсихолошке методе слободан преглед над свим мотивима и могућност да се учине међу њима што шира и потпунија поређења. Због тога се не можемо ограничити само на писана житија, него ћемо прегледати и сву усмену традицију, ма у каквом облику се она сачувала. За нас је важно да сазнамо и утврдимо психолошке мотиве постања, оправдање живота легенде, разлоге и стварање варијаната и т. д., све оно што се односи на социалну функцију легенде и што је важно по њено назначење⁵. Једино тако је ефикасна примена етнопсихолошке методе. У таквом начину се крије тежња да се добију резултати специјалне врсте, који ће употпунити наше знање и створити нам пунију и рељефнију културно-историјску слику прошлости. Легенде су најзгоднији извори за то, јер се у њима огледа на најбољи начин општи културни ниво времена и средине. У легендама се оцртава човечји живот интимно, примитивно, у изразима који још нису добили дефицитни отисак народних духовне културе⁶.

Као изворе легендарне традиције о јужнословенским анахоретима употребљивали смо ове публикације: I. За Јована Рилског житије непознатог писца које је публикувао А. Гилхердинг⁷, житије Јефимија, трновског патријарха које су објавили Стојан Новаковић⁸ и Јорданъ Ивановъ⁹, Проложно житије¹⁰ и усмену традицију коју је забележио Јорданъ Ивановъ¹¹; II. За Прохора Пчињског житије и традицију у публикацијама Стојана Новаковића¹², Јована Хаци Васиљевића¹³ и Алексе С. Јовановића¹⁴; III. За Гаврила Лесновског житија која је објавио И. Ивановъ¹⁵ и препричао Стеван Симић¹⁶ и опширни, текстуелни,

¹ W. Wundt, *Völkerpsychologie*, Bd. V. Aufl. II. стр. 46.

² Heinrich Günter, *Die christliche Legende des Abendlandes*. 1910. (*Religionswissenschaftliche Bibliothek*. Bd. 2.) стр. 1.

³ W. Wundt, о. с. Bd. VI. стр. 226; Dr. Ludwig Zopf, *Das Heiligen-Leben, im 10. Jahrhundert*. 1908. (*Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance*. Heft. 1.) Стр. 73, 108.

⁴ A. van Gennep, о. с. 128; Zopf, о. с. 6—31.

⁵ A. van Gennep, о. с. стр. 306.

⁶ *Ibidem*, стр. 19—20.

⁷ *Собрание сочинений*. С.-Петербургъ. 1868. књ. I. Ради краткоће зваћемо то житије безименим.

⁸ У Гласнику Српског Ученог Друштва. 22.

⁹ Български старини изъ Македония. София. 1908.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Св. Иванъ Рилски и неговиѣтъ манастирь. София. 1917.

¹² Пшињски поменик. Споменик Српске Краљевске Академије. 29.

¹³ Свети Прохор Пчињски и његов манастир. Београд. 1900.

¹⁴ Пчиња. Гласник. 49.

¹⁵ Сѣверна Македония. София. 1906.

¹⁶ Лесновски Манастир Св. Оца Гаврила. Београд. 1912.

извод Ефрема Каранова¹; IV. За Јоакима Сарандапорског житије објављено од Стојана Новаковића² и V. за Петра Коришког житије које је објавио опет Стојан Новаковић³.

Без велике студије, на први поглед, констатује се да легенде о прва четири анахорета чине једну карактеристичну групу, док се легенда о Петру Коришком потпуно одваја од њих и има свој засебни тип.

У првој групи је централна личност Јован Рилски. Писане легенде и усмена традиција најбогатије су легендарним мотивима и имају највише социјално-култско назначење. Јован Рилски је живео крајем IX. и почетком X. века⁴. Рођен је у селу Скрину⁵ које лежи на реци Струми, на последњим огранцима Осоговске планине, под брдом Рујен⁶, недалеко од Ђустендила и Дупнице. Био је пастир. Кад се решио на анахоретски живот, прво се повукао у рујенски манастир⁷, где се покалуђери. Као млад монах остави манастир и оде у планину да живи анахоретским животом. Прво време свога испосништва провео је у свом родном крају, по последњим огранцима Осоговске планине и манастирима крај Струме и Витоша⁸. Место пребивања је често мењао. Као разлог томе наводе се различити узроци. Једном га гони брат због вола којег је Јован повео собом у планину, кад се повукао ради пустињичења⁹, други пут, и више пута, га гоне његови земљаци, у главном због чудотворства, јер вероваху да је опасан чаробник, те може својој околини шкодити¹⁰. Кад се уверише да Јованова моћ не потиче од ђавола, зидају цркву, манастир, и моле га да остане међу њима. Јован их најзад, сасвим напушта и сели се на противну страну реке Струме у Рилу планину. Пустињичио је прво у једној пећини са својим братанцем који је побегао од куће и придружио му се ради пустињичења. Због тога је гонио Јована брат, пронашао га и хтеде вратити свога сина, али му покушај не успе. Млади пустињак погине на повратку, чудесним утицајем виших бића, од уједа змије. Отац се покаје, врати се Јовану и измири се с њим¹¹. Дуже времена је провео на високој и неприступачној стени као столпник¹². Хранио га је анђео „анђелским хлебом“¹³ и „маном“¹⁴. Духовно га је крепио и храбрио Св. Јован Богослов долазећи више пута к њему¹⁵. Светост живота и моћ да чини чудесна дела прочула се по целој земљи. Слава је стигла чак до цара Петра¹⁶. Цар зажели да види Јована и потражи га у планини, кад је био

¹ Сборникъ за народни умотворения, наука и књижевина. Књига IV. стр. 308-309.

² Гласник. 22.

³ Гласник 29. и Starine Jugoslovenske Akademije Znanosti i Umjetnosti. Knjiga 16.

⁴ Умро је 946. године. С. Ј. Јиреџек, Geschichte der Bulgaren 1876. стр. 174, Й. Ивановъ, Св. Иванъ Рилски, стр. 4. и 12., Василије Марковић, Православно Монаштво и манастири у средњовековној Србији. 1920. стр. 8. По житију је живео 70 година. Година рођења се може датирати око 876.

⁵ Стојан Новаковић, (Први основи словенске књижевности међу балканским Словенима, стр. 162.) Й. Ивановъ, (Св. Иванъ Рилски, стр. 3.) и В. Марковић, (Православно монаштво, стр. 8.) утврђују тај крај као родно место према најранијој легенди (Гильфердингъ, о. с. стр. 128.) и према једногласној традицији. Остала Житија: Проложно и Јефтимјево наводе село Скрино у средачком (софијском) крају. Према томе су и неки историчари узимали овај податак као аутентичан, и ако се није могло пронаћи село Скрино у средачком крају. Гильфердингъ, о. с. стр. 121. Јиреџек, Geschichte... стр. 173. Филаретъ, Святые Южныхъ Славянъ. Изд. 4. С.-Петербургъ. 1894. стр. 161. Е. Голубинскій. Краткій очеркъ исторіи православныхъ церквей болгарской, сербской и румунской. Москва. 1871. стр. 661.

⁶ Није идентичан са врхом Рујен који је највиши у осоговској планини и обележен на генералштабној карти аустријског војно-географског института, секција Егри Паланка, са 2225. Обележен је на истој карти, секција Џумаја, са 1071.

⁷ Й. Ивановъ, Св. Ив. Рилски, стр. 9.

⁸ Ibidem, стр. 10.

⁹ Гильфердингъ, о. с. стр. 125.

¹⁰ Й. Ивановъ, Св. Ив. Рилски, стр. 5. и 7.

¹¹ Гильфердингъ, о. с. стр. 126-27. Гласник. 22. стр. 270-72. Ивановъ, Старини, стр. 120-122.

¹² Гильфердингъ, о. с. стр. 127. Гласник. 22. стр. 276.

¹³ Гласник. 22. стр. 277.

¹⁴ Гильфердингъ, о. с. стр. 127.

¹⁵ Ibidem, стр. 128 и 130. Гласник. 22. стр. 245.

¹⁶ Од 927—968. године је владао.

једном у Софији¹. Нису се видели лице у лице, али су говорили преко посредника и нарочитих знакова², а по Јефтимију су и писма измењали³. Овај догађај је у легендама нарочито обрађен и ми ће то истаћи кад будемо говорили о легендарним мотивима и њиховом значају у овим житијама. Јован умре у Рили планини. Од његових ученика⁴ створи се велика рилска киновија. Не дуго после смрти констатује се да му се и тело посветило. Светитељеве мошти постају великом светињом бугарског народа и легенде даље причају опширно о сеобама моштију из Риле планине у Средац⁵, у Мађарску⁶, Трново⁷ и повратак у Рилски манастир⁸.

Легенда и предање везује са Јованом Рилским Прохора Пчињског, Гаврила Лесновског и Јоакима Сарандопорског⁹. По једном предању су чак браћа¹⁰. Због тога су ова тројица сматрана за Јованове савременике¹¹. Доцније се стављају животи ове тројице у 11. и 12. век¹².

Прохора Пчињског сматра предање за брата Св. Краља Дечанског¹³. Живео је можда већ у првој половини 11. века¹⁴. Његови родитељи дуго нису имали деце, те су чинили многа добра дела да умилостиве бога. Кад им се жеља испуни и добише сина, „нарекоша име ем8 богомъ дарованое Прохоръ“¹⁵. Добро су га васпитали, али, кад га хтедоше оженити, одбегне у пустињу. Почео је пустињачки живот око Старог Нагоричина¹⁶, где је, по легенди, провео 32 године¹⁷. С њим је живела у пустињи једна срна¹⁸, која му је доносила зими храну. За трагом срне наиђе на Прохора неки ловац Диоген. Њему прорекне Прохор да ће постати византијским царем. Замоли га да га не заборави, него да му саради „мало кућице“¹⁹, кад се пророштво буде испунило. Пророчанство се испуни. Диоген постане царем, али заборави на молбу Прохорову. Зато му се јави у сну и потсети га на обећање. Цар се крене са великом свитом и патријархом²⁰ да потражи светитеља у нагоричком крају. Прохор се међу тим био преселио већ у Козјак планину и умро. Цар подигне прекрасан храм²¹ код Нагоричина и, пошто их пронађе, даде пренети светитељеве мошти овамо. Мошти се саме врате у Козјак планину²², а и сам Прохор јави цару, у сну, да жели да му мошти почивају у Козјак планини²³. Ради тога сазида Диоген светитељу велики храм на реци Пчињи. Тако је постао храм св. Прохора.

И. Иванов²⁴ и Ст. Симић²⁵ наводе три житија Гаврила Лесновског. По њима био је син врло угледних и богатих родитеља²⁶ који дуго нису имали деце. Кад им

¹ Гилџердинг, о. с. стр. 128. Гласник 22. стр. 277. Иванов, Старини... стр. 126.

² Гилџердинг, о. с. стр. 129.

³ Гласник. 22. стр. 279-281. Иванов, Старини... стр. 127-129.

⁴ Ibidem, стр. 282. и стр. 130.

⁵ Гилџердинг, о. с. стр. 130. Гласник. 22. стр. 282. Иванов, Старини, 112. и 130.

⁶ Гласник. 22. стр. 283. Иванов, Старини, стр. 115 и 130.

⁷ Ibidem, стр. 285-86. и стр. 113. и 131-32.

⁸ Гласник. 22. стр. 286-302.

⁹ Ibidem, стр. 245.

¹⁰ Гласник. 49. стр. 337.

¹¹ Jireček, Geschichte der Bulgaren. стр. 174. — Das christliche Element in der topografischen Nomenklatur der Balkanländer, стр. 63. и 93.

¹² В. Марковић, Правосл. монаштво, стр. 27-28.

¹³ Споменик. 29. стр. 5.

¹⁴ В. Марковић, о. с. стр. 28.

¹⁵ Васиљевић, о. с. стр. 13.

¹⁶ Споменик. 29. стр. 5. 7. Васиљевић, о. с. стр. 12.

¹⁷ Васиљевић, о. с. 14.

¹⁸ Споменик. 29. стр. 5.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Васиљевић, о. с. стр. 15.

²¹ Ibidem.

²² Споменик. 29. стр. 7.

²³ Споменик. 29. стр. 5. Васиљевић, о. с. стр. 15.

²⁴ Сѣверна Македония, стр. 95.

²⁵ Лесновски манастир св. оца Гаврила. 1912. стр. 41-45.

²⁶ Сборникъ, стр. 308.

је бог дао сина, после многих молитава, дадоше га на науке¹ и оженише га девојком доброг², царског рода³. Са женом није живео⁴, него је чувао „девство“⁵ и после њене смрти пође у пустињу. Успут подигне, по налогу анђела, храм Рођења Богородице у Осичком пољу⁶. Замонаши се у Лесновском манастиру. Као анахорет провео је дуго времена у густој и непроходној шуми код Лукова, више Лесновског манастира, мучен злим духовима⁷. Умро је у планини. Мошти су му тек доцније пронађене сновиђењем једнога монаха и смештене у Лесновски манастир. Кад је владао тим крајем бугарски кнез Михајло, помогао му је Гаврило, својом чудотворном моћи, да победи свог непријатеља Јелинина Маврогана. Због тога је Михајло богато обдарио манастир⁸. Манастир је после обновио и српски властелин Јован Оливер⁹. Мошти су му пренесене у Трново.

О пореклу Јоакима Сарандапорског говори житије: „Съ же светый прѣподобный отъць нашъ Іоакѣмъ подобе се Игнатию богоносномоу оустръмивъше се како звѣзда многосвѣтла отъ запада къ востокомъ, приходить въ страны горы поустыни Осоговскыѣ“¹⁰. Према томе се може претпоставити да није родом из тога краја где је пустињачио. Место за испосништво показао му је у селу Грацу месни „болгаринъ“¹¹. На месту, званом Сарандапор проживео је цео свој век. Мошти су му пронашли у планини неки ловци којима је он, за живота, помогао једном¹². За време грчког цара Манојла (1143—1180) покалуђери се неки свештеник Теодор, оснује манастир и сазида храм „въ име светаго отъца“¹³, где, по жељи самог светитеља, смести његове мошти¹⁴. Даље се причају у легенди многа чудесна дела, учињена чудотворним дејством светитељевих моштију. Најважније је ово: „нѣкотори вельмоужи три братиѣа, иже обладахоу землѣю тою“¹⁵ сазнају да се у њиховој земљи налазе светитељеве мошти и оду те се поклоне њима. Вративши се кући, најстарији брат разгњеви се, „дѣаволимъ наваждениѣмъ“, што је светитељ смештен у његовој земљи без његовог одобрења. Због тога, за казну, умре му син. Кад се ни после тога не смири пострада и сам: падне с коња и јако се убије. Тек кад се излечио силом светитељевих моштију, умири се¹⁶.

Сасвим различито је, по садржини и склопу, житије св. Петра Коришког. Син је благоверних и благочастивих родитеља. У детињству се „учио књи҃гама“ и рано показао вољу за испоснички живот¹⁷. После очеве смрти, мајка успе да га задржи код куће¹⁸, али после њене смрти решава се да остави свет и поведе и своју сестру собом, јер и она се решила на пустињичење¹⁹. Покалуђери се у оближњој цркви и повуче се дубље у планину. Сестра му је била на сметњи, да се потпуно ода пустињичењу, и због тога је напусти, кад је једном, уморна заспала, у горама близу Призрена. Кад је сазнао да је умрла „благодаривъ Бога радоваше се“²⁰ и повуче се у једну пећину. У тој пећини настаје борба са злим духовима. Мора да издржи различите врсте ђаволских

¹ Ивановъ, Сѣв. Македония, стр. 101.

² Симић, о. с. стр. 41.

³ Сборникъ, стр. 308. Ивановъ, Сѣв. Македония, стр. 101.

⁴ Ibidem.

⁵ Ibidem.

⁶ Ивановъ, Сѣв. Македония, стр. 102.

⁷ Ibidem, стр. 103.

⁸ Ibidem, стр. 105. Сборникъ, стр. 309.

⁹ Ibidem и Марковић, о. с. стр. 29.

¹⁰ Гласник. 22. стр. 246.

¹¹ Ibidem, стр. 247.

¹² Ibidem, стр. 249.

¹³ Ibidem, стр. 252.

¹⁴ Ibidem, стр. 256.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Ibidem, стр. 259.

¹⁷ Гласник. 29. стр. 322.

¹⁸ Ibidem, стр. 323.

¹⁹ Ibidem, стр. 324.

²⁰ Ibidem, стр. 327.

искушења. Побуђују у њему природне, човечанске осећаје: приказују му како га сестра проклиње што ју је напустио и изложио зверима да је растргну, те јој кости остале непокопане. Петар им одоле помоћу арханђела Гаврила¹. Беси мењају тактику и нападају га у различитим животињским облицима: „ѧакоже «блаком мноѧжствомъ вранъ и звѣрскимиъ вьсакими видии»², у облику страшила са вепарским и медвеђим главама. Петар одолева молитвама и појањем псалма. И сам бог га ставља на искушење: напушта бесове да га ухвате и баце са стене³, да га вуку по оштром камењу⁴. Сила божја га сачува од смрти, а он остаје непоколебљив у души, насупротив свима мукама. Најзад се упусти с бесима у препирку. „Начелный же бѣсомъ“ приказује му све грозоте испосничког живота, насупротив светским лепотама, али га Петар побија, приказујући му све предности небеског живота, који се стиче мучним животом на земљи. Бесови се увере да не могу Петра одвратити од пустињичења и напусте га постиђени⁵. Петар настави живот у миру. Око њега се скупе „неки иноци“ које он поучава. Умро је блаженом смрћу једне ноћи усамљен. Кад је умирао другој његови „слышаше неизреченныхъ пѣсньи и гласи, иже сладостию оумъ и срьдце вь оумил-еные доушоу «отведеште» и „видѣвше пештерѧ его, ѧако се многими свѣштами просвѣштаемоу“ и „прѣподобнаго.... лицѣмъ же и сѣла свѣтлимъ сѧаюштѧ“⁶. Прочује се од тада да се просветио и народ поче долазити да се лечи код његових моштију.

Ова последња легенда се одваја несумњиво карактером од прве четири. У њој је положено тежиште на Петрово испосништво, док остале спомињу испосништво само узгредно. У њима се понајвише прича о чудесним делима које су светитељи учинили другима за живота или после смрти, а нарочито о делима која су учинена чудотворном моћи њихових моштију.

Подробном анализом легенда о Јовану, Прохору, Гаврилу и Јоакиму утврђујемо главне црте схеме по којој су оне стваране:

1. Чудесно рођење. Родитељи су благочастиви, без деце, моле бога за благослов. Бог испуњује њихову молбу⁷. — 2. Добро владање и склоност ка јеванђелском животу већ у младости⁸. (Божански позив по аналигији Мојесијевог позива. II. књига Мојсијева, гл. 3.)⁹. — 3. Одлазак у пустињу против воље родитеља¹⁰ или рођака¹¹ или после њихове смрти¹² или после смрти женине¹³. — 4. Пустињичење: искушења (поглавито борба с демонима)¹⁴ и чудотворство¹⁵. — 5. Веза са господаром земље¹⁶. — 6. Веза са једним познатим манастиром¹⁷. — 7. Посвећење¹⁸. — 8. Чудесна дела светителских моштију¹⁹.

¹ Ibidem, стр. 331.

² Ibidem, стр. 332.

³ Ibidem, стр. 333.

⁴ Ibidem, стр. 334.

⁵ Ibidem, стр. 339.

⁶ Ibidem, 343-344.

⁷ Васиљевић, о. с. стр. 13. Ивановъ, Сѣв. Македония, стр. 101. Симић, о. с. стр. 42.

⁸ Гласник. 22. стр. 267. Ивановъ, Старины, стр. 111. Споменик, 29. стр. 5. Васиљевић, о. с. стр. 13. Ивановъ, Сѣв. Македония, стр. 101. Симић, о. с. стр. 42.

⁹ Гласник. 22. стр. 267.

¹⁰ Споменик, 29. стр. 7. Васиљевић, о. с. стр. 13.

¹¹ Гильфердингъ, о. с. стр. 125.

¹² Гласник. 22. стр. 267. Гласник. 29. стр. 323.

¹³ Ивановъ, Сѣв. Македония, стр. 102. Симић, о. с. стр. 42.

¹⁴ Гильфердингъ, о. с. стр. 126. 127. Гласник. 22. стр. 272. 276-277. Гласник. 29. стр. 328-329. Васиљевић, о. с. стр. 14. Симић, о. с. стр. 43.

¹⁵ Гильфердингъ, о. с. стр. 129. Гласник. 22. стр. 248-49, 273, 274, 278, 281. Ивановъ, Сѣв. Македония, стр. 102-103.

¹⁶ Гильфердингъ, о. с. стр. 129-130. Гласник. 22. стр. 278-281. (Јован Рилски и цар Петар); Споменик. 29. стр. 5. 7. и Васиљевић, о. с. стр. 13-14. (Прохор Пчињски и Диоген); Ивановъ, Сѣв. Македония, стр. 104-105. Сборникъ, стр. 308-309. (Гаврило Лесновски и кнез Михаило); Гласник. 22. стр. 256-259. (Јоаким Сарандапорски и земаљски велможа.)

¹⁷ Ивановъ, Старины, стр. 112. Гласник. 22, стр. 252, 282. Споменик. 29, стр. 5. и 7. Васиљевић, о. с. стр. 15. Сборникъ, стр. 308. и 309. Симић, о. с. стр. 42-43. Ивановъ, Сѣв. Македония, стр. 101. и 102.

Упоредивши легенду Петра Коришког са осталима добијамо овај резултат: Потпуно се слаже са њима у 1. 2. и 3. црти наше схеме. Петар је „благовѣрноу и благочѣстиву христјаниноу родителю сынь“. Родитељи га „вѣдаше оучити се книгаѣ“. Већ у детињству се одликује од својих другова побожним животом. Одлази против воље својих родитеља, тек после њихове смрти у пустињу. Одавде се почиње јако разликовати ова легенда од ранијих. У њој се даље опширно и искључиво прича о Петровим борбама са злим дусима¹, док се у ранијим легендама, и ако су сва легендарна лица „поустињножителѣ“, испаштања и борбе с демонима једва спомињу конкретно² или се само сумарно, са извесним стереотипним фразама, прелази преко њих³. Петар није учинио ни једно чудесно дело, које би га легитимисало као чудотворца. Напротив, Петар, кад одржи победу над бесима, захваљује богу на милости и помоћи⁴, питајући се чиме је заслужио толику милост од бога⁵. Житије не доводи у везу Петра ни са каквим владаром, нити везује његово име и култ моштију за који познати манастир. Наводи и описује посвећење⁶, али само спомиње чудотворну моћ његових моштију⁷.

Очевидно је да је тежиште у овим легендама различито постављено. То оправдава констатацију да су имале и различиту сврху и различито назначење. Ако прегледамо, према раније изложеном, заједничке црте, упада у очи да се подудара све оно што се односи на самог светитеља, лично, интимно: рођење, детињство, одлазак у пустињу и посвећење. Разлика је у оним мотивима који доводе у везу светитеља, било за живота било после смрти, са најближом околином, са извесним установама или са социално нарочито повлашћеним лицима или редовима. Према томе претпоставља се, управо легендом се условљује, и различита култна ирадиација: поштовање светитеља и неговање његовог култа појединачно, у личном душевном животу, односно стварање јавног, службеног култа.

Петар Коришки може послужити само као пример личног испосничког живота. Његова легенда нема никаквих услова за широко социално-педагошко дејство. Живот му се исцрпљује у борби с демонима; сила божја, у колико је он учесник у њој, видно дејствује само у појединачном животу, не прелази границе испосниковог живота. Петар је тип хероја-анакорета⁸. И ако је овај тип заменио тип мученика, по престанку физичких гоњења хришћана, и наследио њихову чудотворну моћ, није могао да прими најважнији светитељски

¹⁸ Гильфердинг, о. с. стр. 130. Гласник. 22. стр. 253 и 282. Ивановъ, Старини, стр. 112. Споменик. 29. стр. 7. Васиљевић, о. с. стр. 15. Ивановъ, Сѣв. Македония, стр. 104. Сборник, стр. 308. Гласник. 29. стр. 343-344.

¹⁹ Гильфердинг, о. с. стр. 131. Гласник. 22. стр. 253, 257, 259, 260-261, 262, 263, 283, 286, 294, 299, 301. Ивановъ, Старини, стр. 112. Споменик. 29. стр. 7. Васиљевић, о. с. стр. 15. Ивановъ, Сѣв. Македония, стр. 104-105. Сборникъ. стр. 308.

¹ Гласник. 29. стр. 328--339.

² Гласник. 22. стр. 276. Васиљевић, о. с. стр. 14. Гильфердинг, о. с. стр. 127.

³ Наводимо најкарактеристичније место, у овом погледу, у житију Јована Рилског од Јефтимѣја: „Кто оубо сказати възможеть того ихъ же тогда творааше троуды! ни бо то самоѣ былинѣ поустынноѣ до ситости приимаше, нѣ мало зѣло и скоудно и се по захождении слънъчнѣмъ. И водоу же такожде велико вьноутрынаѣа прохладити. Слъзны же пакы того источникъ кто по достоянию извѣстити; всеночнаѣа же такожде стоганина и колѣнопрѣклонѣниѣа, множицею бо прѣбразоующе себе. Бѣси прихождаахоу звѣренъ различныхъ образы оустрашити и отгнати того хотеше, нѣ доблии непоколѣблѣмъ прѣбывааше тѣхъ кѣзными ѣакоже нѣкии каменъ тврьдъ, вьсеприходешеѣа на нѣ вьны разбиваѣѣ и отражаѣѣ, или истиннѣѣ рещи: ѣакоже адамънѣ не ѣть бывааше никаковѣмъ желѣзомъ.“ Гласник. 22. стр. 268. Даље се налазе слична места: Васиљевић, о. с. стр. 14. Ивановъ, Старини, стр. 111.

⁴ Гласник. 29. стр. 332, 339.

⁵ „Кто ѣсмъ азъ иже вѣ страстехъ сочрьневшии и вѣ грѣсѣхъ съгнивии смрьдештии, да прѣславнаго и прѣсвѣтлааго твоего начельнаго ангеломъ господи вѣ помощь мою послалъ еси?“ Гласник. 29. стр. 331.

⁶ Гласник. 29. стр. 344.

⁷ Ibidem, стр. 345.

⁸ W. Wundt, Völkerpsychologie, Bd. VI. Aufl. II. стр. 263.

атрибут који је потребан за развитак социалног култа: патронство¹. Анахоретски тип је остао стран широким масама, јер оне нису могле да премосте психички јаз између светског и испосничког живота, нити да ступе у интимнију културну везу са лицима која су се посветила ван њиховог круга, презревши у суштини њихов живот. Мученици су били много ближи широким масама. Они су излазили као светитељи непосредно из светског живота. Чак код многих и многих мученика није се приметило ништа, пре мучеништва, чим би се истакли од своје околине. Она је остајала с њима и после посвећења у интимној духовној комуникацији.

То није случај са анахоретима. Код њих постоји до посвећења један период отуђења од околине, пустињичење. За ово време њихова околина прекида сваку везу с њима, и временски и психички. Због тога се често срећамо са интересантним фактом да околина гони из своје средине анахорете, јер сматра њихову чудотворну моћ опасним чаробништвом које може нанети штете свима. Овај факт је у толико карактеристичнији што се с њим срећамо понајвише у усменим традицијама, док га писане легенде или прећуте или, и кад пренесу из усмене традиције чудесни догађај поводом којег је настало гоњење, придају му обратно дејство².

Цео историјски развитак хришћанске цркве сведочи о померању и промени легендарних типова. Првобитни светитељски тип мученика постепено је губио значење. Његово место заузима анахорет, са престанком физичких гоњења хришћана у Римској империји. Чисто анахоретски тип замењен је, из култских разлога, типом киновитског монаха, нарочито оснивача великих киновиа. После смрти везивао им се култ за манастире где су се чувале њихове мошти. У легендама о наша 4 анахорета јасно се види овакво померање типа. Док је Петрова претежно едификативног карактера, дотле су ове друге скоро искључиво култске легенде, и ако је у њима наглашена и едификативно-педагошка сврха³. У овим легендама главна пажња је обраћена баш на оне црте које, према нашој схеми, имају највиши култски значај. Свака је легенда везала анахорета за по један виђени и познати манастир. Манастири су могли једини да одрже, својом организацијом култа, широке масе у сталној култној вези са светитељем. Без тога би се изгубио његов значај. У том погледу постоји узајамност. Манастир, и ако условљава правилно одржање светитељског култа, добија у достојанству и подиже се угледом кад је за њега везан спомен што већег светитеља: било да су манастир основали његови ученици⁴, било да се у њему замонашио⁵, било да га је сам основао, било да је основан у његово име⁶ или ради смештања његових чудотворних моштију⁷. Како анахоретски тип

¹ Ibidem, стр. 261.

² За Јована Рилског прича усмена традиција: У планини Рујен, дакле у свом родном крају, пронађу га неки ловци и он их нахрани „чудним хлебом“. Један од ловаца склони мрву тога хлеба, али се, због тога, не могао кренути с места. Тек кад им је светитељ рекао да оставе што су узели и кад вратише мрву хлеба, одоше даље. Кад се ово чудо прочуло, сељаци помисле да је то ђаволско дело, да је Јован „магьосник“ који ће им уништити плодове и дигну се против њега те га одагнаше из свога краја. (Ивановъ, Св. Иванъ Рилски, стр. 5.). Околина села Скринна назива и данас скрињане „светогонци“, а у селу седи, засебно, пет кућа из којих су, наводно, потекли гонимоци. Не умножавају се нити напредују због светитељског проклетства. (Ibidem, стр. 7.). Јефтимије прича истоветни мотив. Ловце замењује пастирима, а храни их „отъ тоу възрастъшаго сланоутка.“ И ово је богом дана храна. Један од пастира украде сланутка. На повратку примети да је нестало зрна и сети се да је учинио зло дело. Врате се сви Јовану и покају се. Он им опрости, а „они же чюдесе исполньше се въ своѧа отходѧъ хвалеше и славеше Бога о всѧхъ ѧже видѧше и слышаше сказоующе по всѧмъ странѧ оно и въ окръстьныхъ всѧхъ.“ На супрот усменој традицији: „нѧщи же отъ христолюбивыхъ изволише ити къ светому и благословениѧ отъ него полуочити.“ (Гласник. 22. стр. 273—74.) Други га чак мољаху „ѧко ди съ нимъ прѧбывають.“ (Ibidem, стр. 275.)

³ Гласник. 22. стр. 264, 265—66.

⁴ Гласник. 22. стр. 282. Ивановъ, Старица, 112. Ивановъ, Сѣверна Македония, стр. 101.

⁵ Сборникъ, стр. 308. Симѧѧ, о. с. стр. 42. Ивановъ, Сѣверна Македония, стр. 102.

⁶ Гласник. 22. стр. 252.

⁷ Споменник. 29. стр. 5.7. Васиљевиѧ, о. с. стр. 15.

није подесан за култског светитеља, због прекинуте везе са средином у којој је живео, то му се морало, свесно или несвесно, управо намерно или ненамерно, додати достојанства и тако подићи углед да што више импонује масама. Стереотипни је начин за ту сврху: стварање везе светитеља са највише повлашћеним лицима или редовима у земљи, понајчешће са владарима. У сваком таквом случају светитељ задивљује, усхићује владара, побуђује у њему покајање и обвезује га на захвалност, било моралну¹ било материалну. Овај потоњи случај је чешћи и јавља се или у облику зидања² или обнављања и богатога даровања манастиру³. Таква је култска пракса свих религиозних институција. Ипак није нешто специфично религиозно, него је општег легендарног карактера. Оснивање градова, држава везује легенда обично за неког хероја и постанак ставља по могућности у најстарија времена човечанске историје⁴. Државе и градови радо присвајају себи част да је у њима рођен који чувени легендарни јунак. У хришћанском животу играла је ова околност још вишу улогу. Што је већа старина цркве или манастира, тим је ближи самом оснивачу религије, његовим непосредним ученицима или сарадницима и учесник више благодати. Због тога су нарочити углед уживале цркве које су Христови апостоли основали. Разумљиво је, дакле, да нису ретке легенде које везују са којим апостолом нарочито седишта епископа⁵.

Градови или установе у којима су апостоли, светитељи, а нарочито мученици живели, проповедали или умрли, па им се гроб ту налази, постајали су наследницима части коју су хероји-светитељи уживали и стављали су се под њихову заштиту⁶. Није редак случај да су легенде постале из нарочитих правних потреба око одржања црквене или манастирске имовине⁷. У том општем духу додат је, у свима нашим легендама, светитељском још и владарев ауторитет. Тиме је у очима широких маса подигнут до највишег ступња углед светитељев, односно његовог култног места: манастира. За гаранцију ефикасног вршења култа уједињује манастир, као посредник, и ауторитет божански у виду поседа светитељских моштију и уживања његове заштите и највиши ауторитет земаљски у признању и наклоности владара. По манастир је најважније да се одржи што живљи култ његовог светитеља-заштитника, јер из тога резултује не само морални утицај на околину, него, што је врло важно, околина се стара да се осигура што боље материално сам манастир, како се не би угасио култ светитељев на том месту. Зато се поуздано констатује да манастирске легенде имају, поред едификативне сврхе, и материалну тенденцију и назначење⁸. Та тенденција нити је увек намерна нити је увек искључена. Сматрамо је најпресуднијим критериумом за одређење карактера легенде и због тога ћемо прегледати, пре но што би формулисали свој суд о легендама наша четири анахорета, какав положај заузимају мотиви те врсте у појединим легендама, како се комбинују са мотивима друге врсте и како се модификују према општој тенденцији легенде.

Као полазиште за упорођење узимамо безимену леденду Јована Рилског, јер у њој налазимо у највишој мери оних елемената који омогућују испитивање по етнопсихолошкој методи. Ова легенда је најбогатија од свих наивном примитивношћу и садржи највише примитивних етнопсихолошких мотива. Према томе највише одговара услову наше методе: да се испитивање мора кренути од етнопсихолошки најједноставнијих и најпримитивнијих елемената. Због

¹ Гласник. 22. стр. 281. Гилџердингъ, о. с. стр. 130.

² Споменик. 29. стр. 5-7. Васиљевић, о. с. стр. 15.

³ Гласник. 22. стр. 259. Сборникъ, стр. 309. Ивановъ, Сѣверна Македония, стр. 105.

⁴ E. Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie, 1908. стр. 350.

⁵ Zoepf, Das Heiligen-Leben, стр. 16-17.

⁶ Delchaye, Les légendes hagiographiques, стр. 188.

⁷ Zoepf, о. с. стр. 18-19.

⁸ Bernheim, о. с. стр. 350.

тога је садржински одређујемо као примарну, што значи да има, без обзира на облик, садржину која је, и историјски, најраније била у употреби.¹

Главне су карактерне црте ове легенде: Интерес за живот светитеља и његова дела за живота. Од догађаја после његове смрти спомиње само толико да су му мошти пренесене у Средац. У пустињичењу се испаштања, само једном, сумарно спомињу², док се опширније говори о вези Јовановој са светом. Један мотив ове врсте има само ова легенда. Јован, полазећи у пустињу, води собом и свога вола. Његов брат пође са сељацима за њим да га одврате од пустињичења и да му узму вола. Не успевају да га врате, али му одузму вола. Јован „испроси звонецъ еже ношаше вољ, знаменіа ради мира, а себе на паметъ. да се знае что изнесе светый ѿтъць Іоаннъ из мира“.³ Овај мотив је посве необичан у легенди о анахорету. Директно је противан анахоретском духу. Нити је одвођење вола, нити задржавање звонца, као знак света који је пуштањак оставио, у складу са службеним, теолошким и црквеним схватањем пустињаштва. Судаћи по томе што га Јефтимije не спомиње у свом житију, нити се налази у проложном, стичемо уверење да се запазио већ тада у теолошким круговима народни карактер овог мотива. Наивна средина не може да се ослободи примитивног схватања да својина не може никад, никоме и ни у ком случају бити сметња, нити да може бити неугодна богу. Зато се у легенди сасвим просто прича да је и Јован одвео свога вола, из уверења да му припада и не може му бити од штете. Његов брат и сељаци одузимају му вола да не пропадне поред пустињака и да се користе њиме⁴. Понајвише нас утерђује у овом уверењу околност што је преко овог мотива у најтешњој вези Јованова личност са усменом традицијом која је везана за место његовог првог боравка (Осоговска планина)⁵ и што се око њега

¹ Тога је мишљења и Гилфердингъ (о. с. стр. 124.) и Ћ. Ивановъ (Старини, стр. 110). Интересантно је како је ову легенду превидео Стојан Новаковић. Објављујући, у Гласнику Српског Научног Друштва, 22., житија Јоакима Сарандапорског и Јована Рилског брани самосталност наше књижевности према византијској и оправдава публикацију овим речима: „А усред највеће једнакости у правцу с византијском књижевношћу не можемо ли се увијек надати ниансама наше народности, не можемо ли у жвотима наших светаца и поборника црквених тражити праву мјеру религиозне девоције у нашем народу; у ситним приповијеткама из побожног живота не можемо ли потражити стакла којим да проваримо и у социјални живот и свеже његово у оно вријеме?“ (Стр. 234-35.) У ту сврху би му најбоље послужило ово житије. Он га је знао и спомиње га, (Гласник. 22. стр. 242) али прелази преко њега, јер му је, у испитивању, превладао литерарно-историјски интерес, над психолошким. Сматра га, сем што је краће него Јефтимijeво, „сухопарнијим и књижевном вредношћу далеко нижим испод овога.“ (Ibidem). Житије је сачувано у једном препису из 1756. године. Гилфердингъ га објављује по истоме препису и сматра га најстаријом редакцијом, због наивног приказивања, блискојести са примитивном средином у којој је постало и отсуства теолошке рутине у обради (о. с. страна 142.).

² Гилфердингъ, о. с. стр. 127.

³ Ibidem, стр. 125.

⁴ Ивановъ, Св. Иванъ Рилски, стр. 6.

⁵ По усменој традицији Јован је био пастир и сирмах. Служио је као 13 годишњи дечко код једног скрињанина. Једном приликом пређе једна крава на противну страну Струме и отели се. Јован то јави господару и овај му нареди да је мора с телетом превести преко реке. Струма је баш била јако набујала и није могао да је прегази. Бојећи се злог господара, помоли се богу да му помогне. Метне своју доламу на површину реке и на њој, као на чамцу, пређе Струму, узме у крило теле и пренесе га, а крава доплива за њим. Господар се уплаши, видећи чудо, и отпусти га. Јован узме, место плате, то, шарено, теле и повуче се с њим у планину. Тамо наиђу на њега неки ловци, јер су пси пронашли вола. Учини пред њима чудо и неки сељаци, из страха од његове чаробне моћи, пођу у планину да га из њихове околине изгоне. Јован се повлачио пред њима низ Струму. На једном равном месту рече своје вољу: „Шарко, тука је добро за насъ, но понеже ни гонятъ, не бива да се спираме.“ Село на том месту назвало се Доброво. Кад их скоро стигоше гоняци, Јован рече вољу: „Мърдай, воле, домърдахме го, ще ни уловятъ...“ То место се зоне Мърдица. Најзад их стигоше. Јован се попне на брест и рекне вољу: „Околъ воле, заобиколиха ни...“ То се место прозвало Околище. Јован прелети, с бреста, на Рила планину, а вола сељаци закољу и поделе месо међу собом. На повратку хтедоше испећи и појести месо, али нађоше у торбама место њега страшно смрад из које изиђоше змије, гуштери и жабе. Ту је место Смрдливица. Сва ова места налазе се у околини места Бобошева и данас. (Ивановъ, Св. Иванъ Рилски, стр. 5-7.) У легенди се спомиње само Мърдица.

плету сви даљи етиолошки¹ елементи². То сведочи да легенда носи отисак психологије једне средине која, стварајући легенду, није имала друге сврхе, сем жеље да изрази своје наивно поштовање према светитељу. Не опажа се тенденција практичног искоришћења. Не истиче се ни едификативно-педагошка сврха. У традицији живе још и трагови таквих црта које потсећају на легендарни тип хероја цивилизатора³. За његово име и благослов везује традиција одлични квалитет појединих земаљских продуката⁴ или његовој клетви приписује извесне лоше особине⁵. Није искључена претпоставка да је цео мотив о Јовану и вољу цивилизаторског порекла и карактера, те би се могао сматрати реминисценцијом на какву причу о почетцима агркултуре или друге неке културне тековине у вези са употребом вола⁶. Легенда није без теолошких мотива, али се и на њима огледа неизвештаченост примитивне психологије приповедача и преплитање диспаратних елемената⁷. Углед светитељев се појачава посетом цара Петра, али нема трага у легенди о манастирској традицији или тенденцији. Чак Јованово монашење се ставља у Осоговску планину.

Јефтимјево житије задржава из ове легенде све мотиве, сем једног, само их лишава наивног етничког карактера⁸, дотерује према правилима теолошке легендарне литературе⁹ и истиче и појачава оне који имају шире култско значење¹⁰. Мотив о одвођењу вола у планину изостаје сасвим. Мења се место порекла. Село Скрино се ставља у средачки крај¹¹. Брише се траг пастирства. Син је благочастивих родитеља који су га добро васпитали. Пре но што одлази у пустињу „расточа-е-тъ соуща того въ роуки оубогыхъ и отда-е-тъ и к-есарови к-есарева, како да *безъ забавлєнїа* божїа богови дати възможеть“¹². Виђење са царем Петром појачано је тиме што цар и пустињак измењају писма, јер не могу да се виде лице у лице¹³. После смрти и посвећења житије опширно прича развитак култа моштију. Њихову сеобу у Средац, у Мађарску, у Трново. Свуда се мошти прославе чудесним делима. Оволико прича Јефтимје¹⁴. Међутим, у редакцији коју је објавио Стојан Новаковић има додатак у којем се на дугачко прича како су пренесене Јованове мошти у Рилски Манастир¹⁵.

Проложно житије прелази, стереотипним фразама, у најкраћим цртама Јованов живот и описује само историју његових моштију у Средцу, Мађарској и Трнову.

Ово житије је најкарактеристичније за потврду нашег схватања, да се легенда морификује према култским потребама. Проложна житија се највише

¹ Bernheim, о. с. стр. 355. A. van Gennep, о. с. стр. 130. Delehaye, о. с. стр. 53.

² Легенда казује да „е-ще и до днешняго дне познает се в-же около д-ба“ за који је био Јованов во привезан. (Гильфердингъ, о. с. стр. 125.) И данас се показују на једном камену капље крви од Јовановог закланог вола. (Ивановъ, Св. Иванъ, стр. 6.) Аналогно томе што легенде знају за стопе Адама, Аврама, Мојсија, Буде и т. д. и отиске колена св. Петра, Ђорђа и т. д. (Delehaye, о. с. стр. 48.) и наша легенда прича: „и до днешняго дне знајтсе стопи ногѣ его“ у камену на који се пео ради испосништва, кад су га демони збацили. (Гильфердингъ, о. с. стр. 127.).

³ A. van Gennep, о. с. стр. 127.

⁴ И ови легендарни елементи су у вези још увек са мотивом: Јован и његов во. Курилске лубенице су најбоље, јер је Јован тако рекао да буде кад се, у бегству, одморио и освежио лубеницом у курилском бостану. У селу Кумарици је најбољи хлеб, а село Трѣбичи има најбоље вино из истог разлога. (Ивановъ, Св. Иванъ, стр. 8.).

⁵ У селу Прѣславци је проклео псе, јер су га узнемиравали кад је бежао, а село Пастра има много слепих и сакатих, јер су у њему отели Јовану вола и ту га заклали.

⁶ W. Wundt, *Völkerpsychologie*, Bd. V. Aufl. II. 341. A. van Gennep, о. с. стр. 124.

⁷ Гильфердингъ, о. с. стр. 126, 129, 130.

⁸ Упореди: Гильфердингъ, о. с. стр. 127. и Гласник. 20. стр. 270—271. и Гильф. стр. 130. и Гласник. 22. стр. 280.

⁹ Гильфердингъ, о. с. стр. 129. и Гласник. 22. стр. 278.

¹⁰ Гильфердингъ, о. с. стр. 129—130. и Гласник. 22. стр. 278—281.

¹¹ Гласник. 22. стр. 266.

¹² Гласник. 22. стр. 267.

¹³ Ibidem, стр. 278—281.

¹⁴ И. Ивановъ, Старини, стр. 133.

¹⁵ Гласник. 22. стр. 286—302.

читају на јавним скуповима, у храму при богослужењу, пред свима вернима. Култна тенденција је очита, јер за посетиоце манастира и за одржање култа светитеља није потребно ништа више, сем одржања угледа његових моштију.

Са овог становишта посматрана, чине безимено и проложно житије две противности. У првом једва ако се опажа култска тенденција, али је претежан етнички карактер; друго је професионалном теолошком вештином обрађена култна легенда. Јефтимijeво житије је, по облику, стилу, психологији продукт тенденциозно-пропагандистичке теолошке литературе. Са нашег становишта је интересантно с тога, јер се у њему сачували и елементи из живота Јована Рилског и култни мотиви. Разлог томе видимо у тој околности што је у легенди, с једне стране, истакнута едификативна сврха¹ и намењена је вишим круговима, специјално монасима на читање, а с друге стране, легенда је настала, несумњиво, под историјском импресијом живота Јована Рилског. Јованова личност и његов живот сачували су се врло живо у традицији. Зато црквени кругови, водећи о томе рачуна, употребљују безимену легенду, кад хоће да с успехом утичу на широке народне слојеве².

Тако посматрано и питање настављања, продужења легенада нема само историјски карактер, него и практични. Безимена легенда могла се, у току времена, исто тако продужавати као што је наставио легенду Јефтимije, и као што се после његово житије настављало у разним редакцијама. Безимена легенда се сачувала у примарном облику још 1756. године и ако су тада већ Јованова житија обилно накићена чудесним делима његових моштију. Да се она није изменила, има се приписати тој околности што се у примитивној, народној средини боље сачувао непосредни осећај за психолошку тенденцију појединих легенада. Психолошка затвореност и заокружљеност легенде била би повређена као би се у њу уносили други, хетерогени мотиви.

У Прохоровој Гавриловој и Јоакимовој легенди једва ако има нешто што се везује за култ светитељеве личности, сем стереотипног легитимисања порекла и светачке склоности већ у детињству.

Прохорова легенда је управо разрађени један једини мотив: пчињски манастир је царског порекла. Пустияк је, својом чудотворном моћи, обвезао византијског цара Диогена. Цар се откупљује обвезе зидањем манастира за смештење светитељских моштију.

Гаврилова легенда спомиње само једно чудесно дело Гаврилово за живота³. Светитељева слава диже се тек кад се његове мошти пренесу, из планине, у Лесновски манастир уз највишу асистенцију „митрополита, свештеника, презвитера и кнезова“⁴. Светитељева моћ је врло велика. „Михаилъ великій князь Болгарски“⁵ спасава се из тешке незгоде Гавриловом помоћу и „потомъ често приходаше.... ко свѣтому, поклонѣшасѣ, доволно имѣніе подаваше“⁶. Кад за- влада том земљом Јован Оливер, обнови и богато украси светитељев храм, јер „зѣло усердіе и любовъ преподобному отцу Гавріилу имаше“⁷.

О личности Јоакима Сарандапорског легенда незна ништа. Место тога житије почиње са кратким приказом правих слугу Христових који, као прави

¹ Гласник 22. стр. 265.

² Житије се налази у једном рукопису из 1756. год. међу разним поукама. Из записа преписивача се види коме су биле намењене: „преписахъ ...сія книжица. ради женъски и бабини браговъщини заради самовили и бродници да се чета на пользо женам“.... (Гильфердингъ, о. с. стр. 125.) Житије се, сем тога, налази и у неким рукописима заједно са поукама против паганских веровања и обреда у народу. (В. Н. Мочульскій, Слова и поучения, направленные противъ языческихъ вѣрованій и обрядовъ. Одесса. 1903. стр. 5.) Јасно је да је безимена легенда била најомиљенија у широким масама; иначе је не би употребљавали у тако важну црквено-педагошку сврху.

³ Лечење коза. Ивановъ, Сѣверна Македония, стр. 102—103.

⁴ Сборникъ, стр. 308.

⁵ Ibidem.

⁶ Ibidem, стр. 309.

⁷ Ibidem.

војници цару, „въ бранехъ показоуютъ се“¹. Анахорети су истог ранга као и сви светитељи и угодници божји. Јоаким је друг и једнак са најодличнијима у свом крају: Јованом Рилским, Прохором Пчињским и Гаврилом Лесновским². Спомиње се да је само једном помогао неким ловцима за време пустињичења³. Главни догађаји почињу после његове смрти, тек после једног покољења⁴. Култ светитељев није настао спонтано. „...хотѣ Богъ прославити своѣго си оугодника, обновити светоѣ мѣсто ѣго, не сътрѣпѣ бо на мнозѣ крыти се свѣтильникоу подѣ соудомъ въжигашоу“⁵... У ту сврху је изабран удови свештеник Теодор. Божјом и светитељевом помоћу сагради цркву у име светитеља⁶, проналази Јоакимове мошти и смешта их, по светитељевој жељи у манастир, где почиње култ. Светитељ проглашује се сам ктитором манастира⁷. Највиша легитимација култског значаја изражена је у догађају како је светитељ, односно моћ његових моштију, покорила и укротила господара те земље⁸. Поред ових сачувала је легенда такве мотиве који се односе на унутарњу, манастирску дисциплину. Светитељева чудотворна моћ употребљује се и ради одржања дисциплине монаха. Њеном помоћу се дознају и кажњавају кривице: еклисиарха који краде и склања за себе манастирско злато⁹, једног монаха који „не въсхотѣ показати образъ смѣрениѣ“¹⁰, више монаха који, за време поста, једу у шуми, тајно, воћа¹¹, економа (кѣларѣ) који је поткрадао манастир, опијао се и био нељубазан према братији¹², и страног калуђера који је хтео да украде један од малих прстију светитељевих моштију, кад их је љубио¹³.

Несумњиво је, према изложеном, да су три последње легенде типови култских легенда, које су постале ради подизања и унапређења култа односних манастира. У све три легенде су светитељске личности од споредног значаја, они се само спомињу, да би се дала свештена санкција манастиру, као важном култском месту. Психолошка тенденција тих легенда је таква, да за оправдање њиховог постања и живота није потребна, уопште, претпоставка да су речени светитељи били историјске личности. То се не може тврдити за легенде о Јовану Рилском. На њима се јасно опажа да имају печат и личног култа Јована Рилског, а то претпоставља историчност његовог живота.

Јованов култ и култ Рилског манастира, за који се везује име Јованово, су извор овим легендама. Оне су постале када је култ Рилског манастира, преко Јовановог култа, достигао завидну висину. Тада се и у осталим, блиским манастирима указала потреба, да се углед манастира појача култом светитеља по типу Јована Рилског. Отуда је истоветан тип светитеља. Место домаћег светитеља адаптирана је легенда страног светитеља¹⁴. Може се поставити претпоставка да су легенде о Прохору, Гаврилу и Јоакиму ирадиације култа Јована

¹ Гласник. 22. стр. 244.

² „Чъстѣнаѣ четворица, богоизбраноѣ съдружество, трудолюбѣныи дѣлателиѣ Христови изышѣдшими раломъ вѣры браздоу въздѣлати и сѣнати сѣме доуховѣнаго, ꙗко да сторичъствоующий класъ пожнѣють, плоды добродѣтелиѣ Христови принесоуть.“ (Гласник. 22. стр. 245.).

³ Гласник. 22. стр. 248.

⁴ ... „томуо родоу въсемь отъ житиѣ прѣшѣдшоу...“ Гласник. 22. стр. 249.

⁵ Гласник. 22. стр. 249—250.

⁶ Ibidem, стр. 252.

⁷ Теодор се устручава да пренесе светитељеве мошти у манастир из бојазни од околних људи и месних кнезова. Светитељ му наређује да то учини: „Отложи страхъ и въсакоу печаль и мѣноу тебѣ повелѣна сътвори въ скорѣ, ꙗко да въсакъ пришѣдъ съ вѣроу къ мѣнѣ, азъ съ любовию ѣго приемоу и да никомоу же въ помыслъ приидеть ꙗже именовать се ктитора въ обитѣли моѣи, азъ бо самъ хошоу быти ктиторъ мѣстоу моѣмоу...“ Ibidem, стр. 255.

⁸ Ibidem, стр. 256—259.

⁹ Ibidem, стр. 259.

¹⁰ Ibidem, стр. 260.

¹¹ Ibidem, стр. 261.

¹² Ibidem, стр. 261—263.

¹³ Ibidem, стр. 263—264.

¹⁴ Delahaye o. c., стр. 117.

Рилског, везане за његов првобитни боравак у Осоговској планини. Кад је Јован оставио Осоговски крај, кружила је традиција о њему кроз и око целе Осоговске планине и задржавала се у појединим, тамошњим, манастирима. Изгубивши везу са личношћу, лакше су је претварали безимени творци у манастирске легенде, замењујући личност типом. За култске сврхе то је потпуно довољно, чак најбоље, јер новом култу се додаје већ утврђени углед ранијег, већ прослављеног светитеља¹. Његов углед и особине преносе се на новог. Ово је општи психолошки процес преношења карактера; с њим се срећамо врло често у легендарној литератури².

Легенде о 4 јужнословенска пустињака чине јасно окарактерисан круг култских, манастирских, легенада, које су намењене широј, социјалној култској пропаганди. Легенда о Петру Коришком стоји према овима као чист тип анахоретске легенде. За едификативно дејство те легенде претпоставља се ужи круг. Рађена је по општем типу анахоретских легенада³. Мотиви су, у њој, општи легендарни мотиви. Једино је интересантна, психолошки, личност пишчева. Житије је писало лице добре теолошке рутине, али без развијене професионалне свести. Испод теолошке спољашности је сачувао неусиљено, просто, човечанско схватање живота⁴.

Ради потпуности етнопсихолошке слике наших легенада ваља нам разгледати још поједине легендарне мотиве који се налазе у њима, а нису до сада нарочито споменути. По провениенцији делимо их у две групе. У прву стављамо теолошке, хришћанске мотиве који су постали по аналогiji библијских догађаја, у другу убрајамо шире, етничке мотиве који су творевине опште човечанске митолошке фантазије. Ми ћемо се дуже задржати само на онима који су ређи или карактеристичнији, према нашем методском схватању.

Тенденција теолошких мотива је да се светитељи потпуно изједначе са библијским личностима и да се прикажу да у пуној мери уживају божју наклоност. Јефтимије не пропушта да то и изрично каже кад приказује, аналогно позиву Аврамову да иде у земљу Хананску⁵, како је и Јован позван од Бога: „гавдѣнѣтъ се и семоу подобѣнѣ, ничимъ же мѣнѣнѣ онѣхъ глаголь семоу вѣщаѣ“⁶. Док је Јован у пустињи, храни га анђеоло маном у облику шипака⁷, или се храни сланутком који израсте крај њега⁸ по аналогiji како је бог хранио Израилѣане у пустињи⁹. Цар Петар не може да види Јована Рилског, као што Мојсије није могао да види бога¹⁰. Јован му се показује само у облику дима, као што се бог показује Израилѣанима у облику пламеног стуба и облака¹¹. Јован храни са једним хлебом 9 ловаца¹², као што је Христос нахранио велике масе људи са

¹ Zoerf, о. с. стр. 33.

² Bernheim, о. с. стр. 499.

³ Даљим литерарно-историјским испитивањем могао би се утврдити ближи модел по којем је рађена. То излази изван оквира наше методе, зато се не бавимо тим питањем.

⁴ Најбоље се опажа ова особина пишчева кад се упореде понека места из његовог житија са неким местима других житија. Петрова мајка се инстинктивно противи пустињачким тежњама свога сина и каже му: „сѣмрѣти вѣкоушоу тебѣ ради, и слово имаши дати Богоу о моѣмѣ оубиѣненіи“, (Гласник. 29. стр. 323.) док тетка свештеника Теодора китњастим теолошким речима описује „добродѣтели хотешимъ иночѣствовати“ и најтоплије му препоручује монаштво, јер „нѣсть вѣра ѣкоже Христиѣанѣскаѣа и чинѣ ѣкоже иночѣскимъ.“ (Гласник. 22. стр. 250). Разговор Петра и демона о земаљском и небеском животу (Гласник. 29. стр. 337—339.), и ако доста стереотипан, далеко стоји благошћу и природношћу изнад професионалне охолости и пакости која се огледа у речима Јефтимијевог житија, кад се говори како отац одводи свога сина од Јована из планине у свет, „къ мироу, скврѣньнѣи блудѣнницѣ, къ нечистотѣи и скврѣни вѣсакѣнѣ матери, отрѣжъ того отъ горы божіѣ, горы тоучѣнѣ, горы, въ нѣи же благоволи Богъ жити въ нѣи.“ (Гласник. 22. стр. 271.)

⁵ I. Мојсијева, 12. гл. 1--3. ст.

⁶ Гласник. 22. стр. 267.

⁷ Гильфердингъ, о. с. стр. 126.

⁸ Гласник. 22. стр. 273.

⁹ II. Мојсијева, 16. гл.

¹⁰ II. Мојсијева, 3. гл. 1--6. ст.

¹¹ II. Мојсијева, 13. гл. 21--22. стих.

¹² Гильфердингъ, о. с. стр. 129. Гласник. 22. стр. 277-78.

мало хлебова¹, и изгони беса². Острогонски епископ онеми³, да би се уверио о чудотворној моћи Јованових моштију, као Захарија⁴. Јоаким Сарандапорски помазује свештеника Теодора⁵ као што је Самуило помазао Саула⁶.

И општи легендарни мотиви су чести: Пустињаци живе у миру са животињама и оне обично доводе људе до њих⁷, већином ловце⁸, или показују, специјално орао, место где су мошти светитељеве⁹ или их светитељ лечи¹⁰. Беси нападају у различитим животињским облицима на пустињака: Као гавранови¹¹, као страшила са медвеђим и вепарским главама¹², као лавови¹³. Ковчег са светитељевим моштима прелази реку¹⁴, лети¹⁵, постаје непокретан, кад треба¹⁶.

Остаје нам да прегледамо још неколико мање обичних мотива. Споменули смо већ раније мотив о Јовану и његовом волу и нагласили смо да је мотив широког етничког порекла и да је специфичан по месту и средину у којој се јавља. Том мотиву је сличан и овај: Цар Петар, кад се састаје са Јованом Рилским, шаље му пуну чашу злата на дар¹⁷. Јован не прима злато, враћа га, али задржава чашу „на паметъ“ цару „и на знаменіи мирѸ“¹⁸. Претпостављамо две могућности о пореклу овог мотива. Може бити реминисценција на идолски лик с чашом, каквог су имали нека словенска племена¹⁹ или је иконографског порекла. Врло често бива да иконографи утичу, својим приказом светитеља, на формирање легенде, и обратно²⁰. У овом случају би Јован био иконографски приказан као свештеномонах, са путиром у руци, као што једна служба приказује Јоакима Сарандапорског као свештеномонаха²¹.

Мотив о изласку душе из тела сачувао се у безименој легенди у овом облику: Брат Јована Рилског одводи свога сина који се већ упутио с Јованом у пустињичење. На повратку, да би се спасла од пропасти душа младог пустињака, уједе га змија и умре. Отац сахрани свог сина и врати се кући. „Светы же ѿтъць Іѡаннь хождаше на мѣсто то дѣше тоє ради праведничю. И сѣтвори себе мѣсто то покоище, а змию тѣ помрамори да се ѡвѣсть сила молитвы светаго ѿтъца Іѡанна. И приходеще людіе въземлють ѿ нею на врачбо вѣсемѸ“²². Из текста се јасно види да је за основ овом мотиву служило уверење да је душа умрлог пустињака сачувана у змији. Змија је један од оних примарних облика којима се симболички приказује душа кад излази из тела²³.

С овим у вези се има тумачити и стереотипна фраза којом се сви хагиографи служе кад описују одлазак у пустињу. Каже се да жури сваки у пустињу као јелен на извор²⁴. То се каже и за цара Петра кад иде Јовану Рил-

¹ Матеј, 15. гл. 32-39. ст. Марко, 6. гл. 30-44. ст. Лука, 9. гл. 10-17. ст. Јован, 6. гл. 14-29. ст.

² Гласник. 22. стр. 274-275. анал. Марко, 6. гл. 14-29. ст.

³ Гласник. 22. стр. 283.

⁴ Лука, 1. гл. 5-25. ст.

⁵ Гласник. 22. стр. 274-75.

⁶ I. Самуилова, 10. гл. 1-16. ст.

⁷ Васиљевић, о. с. стр. 14. Гласник. 22. стр. 273.

⁸ Гласник. 22. стр. 248. Споменик. 29. стр. 5. 7.

⁹ Васиљевић, о. с. 15. Споменик. 29. стр. 5.

¹⁰ Ивановъ, Сѣв. Македония, стр. 102-105. Гильфердингъ, о. с. 130.

¹¹ Гласник. 29. стр. 332.

¹² Ibidem, стр. 334.

¹³ Васиљевић, о. с. стр. 14.

¹⁴ Гласник. 22. стр. 294.

¹⁵ Ibidem, стр. 299. Споменик. 29. стр. 7.

¹⁶ Васиљевић, о. с. стр. 15.

¹⁷ Гильфердингъ, о. с. стр. 129.

¹⁸ Ibidem, стр. 130.

¹⁹ Lubor Niederle, Život starých Slovanů, D. II. Sv. I. стр. 198.

²⁰ H. Delehaye, Les légendes hagiographiques, стр. 85. A. van Gennep, La formation de légendes, стр. 130. 260.

²¹ Й. Ивановъ, Старины, стр. 261.

²² Гильфердингъ, о. с. стр. 127.

²³ W. Wundt, Völkerpsychologie, Bd. IV. стр. 157-165.

²⁴ Васиљевић, о. с. стр. 13. Гласник, 22. стр. 251. и 267.

ском у планину¹. Ова је фраза пореклом из физиолога, из чланка о јелену². Јелен, пред смрт, тражи змију која се три пута свлачила. Кад је нађе под каменом, потегне је кроз ноздрву, прогута је³ „и бегаєть велико во воду“⁴. Ако не нађе воде да пије умире, а ако се напије живи још толико година колико је живео или како друга редакција каже „помлаждаєть се, и боудєть тако единый юнь“⁵. На то се надовезује поука. Грешни човек се упоређује са јеленом. Треба да жури на покајање као јелен на воду, да не би умро без покајања као јелен без воде⁶. Очеvidно је да је подмлађивање јелена и продужења живота у вези са схватањем да је змија носилац душе, живота. Пустиничење је покајање и због тога се жури у пустињу.

Смрт Јована Рилског приказује безимена легенда овако: Долази му Јован богослов и објави да ћега бог примити к себи. „и въ томъ часе прилетѣ пчела и влетѣ емѣ въ оуста. и того часа начєть летати дѣхомъ по аерѣ тако и орєль, и тако голѣбъ златопрѣситъ по горама“⁷. После тога Јован умире. И овде се крије мотив о изласку душе из тела у облику животиње. И пчела је један од познатих облика метаморфозе душе која излази из тела⁸. Култура пчела била је типично словенско занимање⁹ те је несумњиво да су за њу били везани многи анимистички мотиви, па и овај о метаморфози душе. Но врло је вероватно да у овом случају присуство пчеле, при смрти Јовановој, значи божанску рецепцију светитеља. Присутством пчеле обележено је да се Јован посветио. Овакво тумачење може се засновати на анимистичкој традицији о пчели¹⁰, а нарочито на приказу пчеле у физиологу. Оно се највише приближује овом мотиву из наше легенде¹¹. Ова тумачења не искључује се. Раније анимистичко схватање је предходило и било основ за приказ у физиологу.

¹ Гласник. 22. стр. 278.

² Наводимо физиолог по редакцији коју имамо у рукописној књизи *Четена*, која је писана 1628. године. Књига је својина Г. Мирона Николића, епископа пакрачког. Приказао ју је г. Др. Радослав Грујић у Историјском за 1910. годину у 2-6. броју. Евентуалне допуне или варијанте обележићемо посебно.

³ Тако се и на сликама у физиологу приказује јелен. Jo ei Strzygowski, Der Bilderkreis des griechischen Physiologus.. (Byzantinisches Archiv Heft 2.) стр. 37. и 66.

⁴ Ст. Новаковић, Physiologus. Starine Jugoslovenske Akademije Znanosti i Umjetnosti, књ. 11. стр. 197.

⁵ Starine, 11, стр. 197.

⁶ „того ради глагола пророкъ Давидъ. какоже жєлаєть елень на истичники водниє. тако и ты безоумный чловѣче три велика дѣла тебѣ даде богъ. крѣпѣнїє и просвѣщенїє. възлюблєнїє божїи покаанїє. текѣшъ елену на водѣ теци и ты на покаанїє и кѣ оучителємъ на оученїє. вода гєсть божїа словеса. напїенїє гєсть кѣ добръ прѣдаючи се. жежда гєсть мыслѣ о црѣкви. да аще течєши кѣ црѣкви тако елень на водѣ понсвиши си дѣшъ отъ грѣхъ. не тѣмъ ты, нѣ и сѣмє твое. какоже елень оумираєть без воду. тако и ты не любєши божїа страха. Четена. 3-4. лист.

⁷ Гильфердингъ, о. с. стр. 130.

⁸ W. Wundt, Völkerpsychologie, Bd. IV. стр. 159.

⁹ Lubor Niederle, Život starich Slovanů, D. III. Sv. I. стр. 162.

¹⁰ По једној аустралијској причи пчеле и мухе биле су првобитно два суседна народа. Једни су били радни и збираху плодове за будућност, други су лењовали. Кад се првима досади да раде за лењивце, оставе их. Кад су се растали, први постадоше пчелама, други мухама. (Wundt, Völkerpsychologie, Bd. V. стр. 189.) Због социјалне организације и чистоте стављане су као узор човеку и довођене у везу с боговима. Други Делфијски храм су задале пчеле од воска и перја. (Roscher, Lexikon der griechischen Mythologie. Чланак Hyperboreer. col. 807--808.), младога Зевса хране пчеле на Криту, (Pauly-Wisowa, Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Чланак Biene. col. 448), свештенице богиња Артемиде и Деметер називају се пчелама (Ibidem). Таквог порекла је и наша изрека: Пчелица божја душица (Ружић, Пчеларски речник, 1904. стр. 5.) Пчеле су симболи највиших способности. Због тога су у вези са музама. (Ibidem, col. 447). Пчеле су, у знак највиших способности, играле или стварале саће на уснама Хомера, Пиндара, Софокла, Виргилија и т. д. (Ibidem, col. 447--448.)

¹¹ По физиологу пчела је најмања од летећих бића и нада све јој је добар плод... не раздмѣть никто дѣло еє... трѣдъ еє просвєщаєть свєтѣхъ црѣкви и наричет се дѣши христїанскої спасєнїє... не пасє нити се облачи; то јој је све дато. вѣсє за чловѣка ради бысть. того ради въ житїи своємъ чловѣче помѣни сѣмрѣтныи часъ. Како хошєши отѣвѣщати. остане се отъ злыхъ, и прїими се за благоє, дажє двѣри не затворєт се, и вѣнѣдѣ оста-

И употреба општих етничких мотива прошла је кроз исте мене као и опште назначење легенда. Што је више добијала легенда култски карактер, све се више губили етнички елементи. Њихово место заузимају библијски или манастирски дисциплински мотиви. Најкарактеристичнију противност чине, у том погледу, безимено житије Јована Рилског и житије Јоакима Сарандапорског. У првом нема ни трага манастирског живота, друго је пуно само манастирских мотива, међу њима и таквих који немају ширег култског значења, него су важни по унутрашњу монашку дисциплину.

На свима легендама се констатује, несумњиво, појава померања психолошке тенденције према социалној функција легенде у средини где је постала и где живи. То је основа факту, који смо прво констатовали, да 4 анахорета: Јован, Прохор, Гаврило и Јоаким немају легенде анахоретског типа, него манастирског, док је Петру, чији култ се није везао за виђенији манастир, остала легенда анахоретског типа. Према истом процесу могли смо да утврдимо да су четири прве легенде истог назначења, склопа и порекла. Повод њиховом постанку је култ Јована Рилског у Рилском Манастиру, а и његов светитељски тип служио је као узор осталим легендама. Прво је формиран његов светитељски и култски тип, остале легенде су постале адаптацијом Јовановог типа и култа. И његове легенде су прошле пут од анахоретске, едификативне до манастирске, тенденциозно-пропагандистичке култске легенде. Упоредо са таквом променом назначења легенда, губили су се етнички мотиви, међу којима налазимо и таквих да се може о њима претпоставити да су словенског порекла.

Првош Сланкаменац.

RÉSUMÉ.

L'auteur examine suivant la méthode ethno-psychologique les légendes relatives aux anachorètes yougoslaves: Jovan Rilski, Prohor Pčinjski, Gavriilo Lesnovski, Joakim Sarandaporski et Petar Koriški. Ces légendes sont étudiées d'après la fonction qu'elles ont remplie dans le milieu où elles sont apparues et où elles ont vécu. Leur signification et leur tendance psychologique sont définies suivant ce rôle. Une analyse détaillée permet à l'auteur d'affirmer que celles des quatre premiers anachorètes mentionnés forment un cycle à part et se distinguent nettement de la légende de Petar Koriški. Cette dernière est un type de légende anachorétique, d'un caractère essentiellement édifiant. On n'observe pas qu'elle ait eu aucun rayonnement cultuel en général. Les autres légendes sont des types de légendes monastiques cultuelles. On remarque chez elles un déplacement intéressant de la tendance psychologique, du type anachorétique vers le type monastico-cultuel.

Le personnage central de ces légendes est Jovan Rilski. Son culte grandement développé dans le monastère de Rila fut cause qu'un culte du même type se forma dans les monastères de Pčinja, de Lesnovo et de Sarandapor, et que des légendes monastiques s'y créèrent. Le type de l'anachorète se perdit complètement dans ces légendes, si bien qu'il se produisit ce fait curieux, que les saints qui vivent dans la tradition comme anachorètes ont des légendes qui ne sont pas du type anachorétique. Ces légendes sont des productions tendancieuses, dont le principal caractère n'est plus l'édification, mais une tendance nette à la propagande du culte des reliques, ou plutôt du monastère dans lequel elles sont con-

неши. (Четенга. 15. лист.) Чланак о пчели не налази се у свима редакцијама физиолога. Поливка констатује да је примљен тек у новије (Zur Geschichte des Physiologus in der Slavischen Literaturen. Archiv für Slavische Philologie. Bd. XIV. стр. 383 и Bd. XV стр. 259.). Вредно би било даље истраживати и литерарно историско порекло овог мотива, да би се могло дефинитивно утврдити колико има у њему специфично словенског, с обзиром на велику културу пчела код старих Словена.

servées. Le schéma de leur formation est le même. L'auteur en comparant les textes, l'établit ainsi: 1. Naissance miraculeuse. Les parents, pieux, sans enfants, prient Dieu de leur en accorder. Ils obtiennent un fils. — 2. Tendance à la vie évangélique, dès l'enfance. — 3. Départ pour le désert, malgré l'opposition de l'entourage immédiat. — 4. Vie érémitique (au désert): tentations (en particulier, luttes avec les démons) et thaumaturgie. — 5. Rapport avec le seigneur du pays. — 6. Rapport avec un monastère connu. — 7. Les faits miraculeux après la mort. — 8. Faits miraculeux accomplis par les reliques du saint. L'auteur insiste particulièrement sur les points 5, 6 et 8, parce qu'ils ont le plus d'importance cultuelle et que les motifs de cette espèce sont ceux qui assurent le mieux la pénétration du culte du saint dans les grandes masses. Suivant l'évolution générale de la tendance psychologique, évolue aussi l'emploi des différents motifs. Tandis que dans la rédaction primitive de la légende de Jovan Rilski se trouvent une foule de motifs ethniques, dans les rédactions postérieures dominant au contraire les motifs bibliques et théologiques stéréotypés. Parmi les premiers motifs il en est de tels que l'auteur pense pouvoir supposer qu'ils ont un caractère slovène et que leur origine remonte au culte des idoles, à l'apiculture et aux traditions légendaires relatives aux commencements de l'agriculture chez les Slaves.
